

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2019



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2022

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

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

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2019

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

Copyright © 2019 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su 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/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

Sommario

SAGGI

VANNI CODELUPPI	
<i>Pubblicità e choc: la lezione di Walter Benjamin</i>	9
LUCA CORCHIA	
<i>Socializzazione e individualizzazione. Primi elementi del modello ricostruttivo di Habermas</i>	27
VANESSA LAMATTINA	
<i>La libertà "materialista" (o sociale). L'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza</i>	53
ANDREA MILLEFIORINI	
<i>Il problema della connessione micro-macro nella sociologia di Herbert Spencer</i>	77
MASSIMO PENDENZA	
<i>Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim</i>	103
ALESSANDRO PRATESI	
<i>Riflessioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni: sfide presenti e potenzialità future</i>	127
ENRICO CANIGLIA, ANDREA SPREAFICO	
<i>Luc Boltanski e l'etnometodologia: alle origini della sociologia pragmatica</i>	153
DARIO MINERVINI, IVANO SCOTTI	
<i>Per una sociologia dell'emancipazione ordinaria. Una proposta a partire da Luc Boltanski e Axel Honneth</i>	177

EMANUELA SUSCA

Per una critica della sociologia della critica. Riflessioni sul contributo e l'opera di Luc Boltanski 201

NOTA CRITICA

MARCO BONTEMPI

Identità e valori nella separazione di religione e cultura in Europa. Annotazioni critiche sulla proposta teorica di Olivier Roy 221

RECENSIONI

FRANCESCA BIANCHI

Richard Sennett, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Milano, Feltrinelli, 2018, 366 pp. 239

MASSIMO CERULO

Elena Pulcini, Sophie Bourgault (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, Bologna, il Mulino, 2018, 302 pp. 245

RAFFAELE RAUTY

Andrew Abbott, *Lezioni italiane. L'eredità della Scuola di Chicago*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 242 pp. 249

MATTEO SANTARELLI

Rahel Jaeggi, Robin Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione* (cura, introduzione e traduzione di Marco Solinas), Milano, Le Monnier Università, 2018, 134 pp. 255

Abstract degli articoli 261

Notizie sui collaboratori di questo numero 267

Elenco dei revisori permanenti 271

Avvertenze per Curatori e Autori 273

SAGGI



VANNI CODELUPPI

Pubblicità e *choc*: la lezione di Walter Benjamin

Introduzione

I sociologi tedeschi, a cominciare da Georg Simmel, hanno messo in luce già alla fine dell'Ottocento come nelle società moderne la condizione di vita assuma fondamentalmente il carattere di un'esperienza di *choc*. Hanno affermato infatti che i processi d'industrializzazione e urbanizzazione tipici della modernità generano per tutti gli individui una situazione di forte disorientamento. Una situazione cioè che, come ha chiarito in seguito Anthony Giddens [1994], si caratterizza principalmente per la capacità di determinare degli effetti di accelerazione temporale e di compressione spaziale. Va considerato però che anche i messaggi prodotti e diffusi dai media rivestono un ruolo particolarmente importante nella creazione dello *choc* tipico della modernità e ciò vale soprattutto per quelli appartenenti alla comunicazione pubblicitaria. Il ruolo svolto socialmente da questi messaggi è stato analizzato nel corso del tempo da diversi studiosi, ma pochi hanno saputo metterlo a fuoco così efficacemente come Walter Benjamin. Il filosofo tedesco, in realtà, ci ha lasciato una ridotta quantità di riflessioni specificamente dedicate alla pubblicità, ma esse comunque trasmettono con molta chiarezza l'impressione che considerasse tale forma di comunicazione come la moda, le vetrine e tutti gli altri fenomeni che caratterizzano la cultura di massa. Cioè come qualcosa che viene solitamente ritenuto marginale, ma che in realtà è fondamentale per poter pienamente comprendere la natura e il funzionamento delle società capitalistiche. Vale a dire che, secondo Benjamin, la pubblicità dev'essere interpretata non come uno dei linguaggi minori della cultura moderna,

ma come una delle forme d'espressione attraverso le quali passano i più avanzati processi di cambiamento della società.

Dalle riflessioni di Benjamin sulla pubblicità sono passati diversi decenni e da allora il modello sociale moderno è entrato nella fase avanzata dell'ipermodernità [Codeluppi 2012], ma il ruolo sociale svolto dalla pubblicità non è fundamentalmente cambiato. Pertanto, quello che Benjamin ha scritto sulla pubblicità può essere utile anche per noi che viviamo nelle attuali società ipermoderne per cercare di mettere a fuoco le caratteristiche della comunicazione pubblicitaria odierna. È il caso perciò di considerare attentamente le riflessioni di Benjamin sulla pubblicità, sebbene in realtà il filosofo tedesco abbia analizzato con attenzione un solo manifesto: quello del sale Bullrich. Ma è il caso anche di vedere come l'approccio d'analisi che Benjamin ha sviluppato per occuparsi degli oggetti appartenenti alla cultura di massa possa essere efficacemente applicato anche ai messaggi della comunicazione pubblicitaria, poiché tale autore, come si è detto, riteneva che questa forma di comunicazione fosse assimilabile ad altri oggetti sociali apparentemente minori di cui si è interessato.

1. Il concetto di *choc*

Benjamin ha sviluppato delle riflessioni sulla pubblicità soprattutto negli appunti che ha lasciato per l'opera incompiuta *I "passages" di Parigi* [2002]. Ed è qui che ha messo in luce la capacità di tale strumento di comunicazione di produrre un effetto di *choc*. Ma cosa esattamente intendeva il filosofo tedesco con il termine "choc"? Una gamma piuttosto ampia di significati che gli ha consentito di applicare tale termine a una vasta serie di fenomeni. Ad esempio, nel saggio *Di alcuni motivi in Baudelaire*, contenuto nel volume *Angelus Novus* [1982], Benjamin ha associato lo *choc* agli intensi flussi circolatori che caratterizzano il traffico delle grandi città. Ha scritto infatti che "Muoversi attraverso il traffico, comporta per il singolo una serie di *chocs* e di collisioni" [ivi, 110].

Ma l'effetto di *choc* era rintracciabile per Benjamin soprattutto nel mondo dell'arte e in quello dei media. Era presente, ad esempio, nel cosiddetto "teatro epico" messo a punto da Bertolt Brecht e basato su una frequente interruzione

dell'azione scenica e sulla capacità conseguente dello spettacolo di impedire il processo d'immedesimazione dello spettatore. Ma, più in generale, per Benjamin un effetto di *choc* si manifestava in tutte quelle profonde trasformazioni che hanno interessato nei primi decenni del Novecento il campo delle arti visive. Le avanguardie artistiche, come il dadaismo e il surrealismo, hanno cercato infatti di uscire dalla cornice del quadro per stimolare il corpo e i sensi dell'individuo. Ciò ha determinato un progressivo indebolimento dell'aura tradizionale dell'opera d'arte e di quell'esperienza di contemplazione che essa prevedeva, sostituite appunto dalla proposta di un'esperienza "choccante".

Benjamin ha sviluppato compiutamente le sue riflessioni sulla relazione esistente tra lo *choc* e l'aura all'interno del saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* [1966], che ha avuto varie versioni nel corso degli anni Trenta del Novecento, ma che comunque imputa la crisi dell'aura dell'opera d'arte sia all'imporsi del modello industriale, che attribuisce valore alla produzione in serie e indebolisce il prestigio dell'opera unica, sia a quelle nuove esperienze "choccanti" che gli individui sono costretti a sperimentare nelle società moderne per effetto della diffusione di media come la radio, la fotografia e il cinema. Quest'ultimo, in particolare, per Benjamin è un medium particolarmente potente, di natura tattile e che, grazie al montaggio, è in grado di modificare in profondità l'esperienza estetica. Il dipinto, infatti, "invita l'osservatore alla contemplazione; di fronte ad esso lo spettatore può abbandonarsi al flusso delle sue associazioni. Di fronte all'immagine filmica non può farlo. Non appena la coglie visivamente, essa si è già modificata. Non può venir fissata" [ivi, 43].

L'analisi che Benjamin ha svolto della pubblicità va dunque collocata all'interno di questo quadro teorico. Cioè all'interno di quella riflessione più ampia che il filosofo tedesco ha sviluppato relativamente a un fenomeno centrale della modernità come la sostituzione dell'aura con lo *choc* [Benjamin 2012]. Una riflessione dunque alla quale va collegato anche quello che Benjamin ha scritto a proposito di quel manifesto del sale Bullrich che ora prenderemo in considerazione.

2. *Un manifesto esemplare*

All'interno de *I "passages" di Parigi* [2002], Benjamin ha raccontato di essere rimasto colpito molti anni prima, viaggiando in un vagone della metropolitana berlinese, da un manifesto pubblicitario che, "se nel mondo le cose andassero per il loro verso, avrebbe trovato ammiratori, storici, esegeti e copisti, come solo accade ad una grande opera di poesia o di pittura" [ivi, 182]. Questa affermazione ci conferma la notevole importanza che il grande intellettuale tedesco attribuiva al ruolo socialmente svolto dalla comunicazione pubblicitaria.

Nel caso specifico, va osservato che il manifesto che Benjamin ricordava di aver visto era stato affisso in Germania per promuovere le vendite del sale Bullrich. Si trattava di un manifesto che conosciamo solamente attraverso le parole che Benjamin stesso ha utilizzato per descriverlo: "in primo piano, un carro da trasporto tirato da cavalli si muoveva nel deserto. Era carico di sacchi con la scritta 'sale Bullrich'. Uno di essi aveva un buco da cui era caduto del sale. Sullo sfondo del paesaggio desertico, due pali reggevano un cartello su cui stava scritto: 'È il migliore'. Ma cosa faceva la scia di sale caduto sulla strada attraverso il deserto? Formava delle lettere, e le lettere formavano a loro volta una parola, la parola 'sale Bullrich'" [ivi, 183]. Benjamin ha raccontato che questo manifesto l'aveva colpito così profondamente che era stato in grado di suscitare in lui un vero e proprio effetto di *choc*. Al punto da essere stato rapidamente rimosso dalla sua coscienza per numerosi anni. Gli è bastato però vedere un giorno il nome Bullrich in un'insegna che si trovava davanti a una bettola per far sì che l'immagine del manifesto riaffiorasse completamente dalle profondità del suo inconscio.

A colpire Benjamin nel manifesto del sale Bullrich sono state soprattutto la notevole potenza comunicativa e la capacità di produrre uno *choc* che il linguaggio pubblicitario possiede. Ciò che risultava con chiarezza in questo manifesto, come ha sostenuto lo stesso intellettuale tedesco, era la presenza di una struttura espressiva coerente. Una struttura perciò in grado di unificare tutti gli elementi contenuti nell'immagine del deserto e di dare vita a una sensazione di armonia, perché magicamente tutte le cose al suo interno sembravano accordarsi tra loro. E perciò, a proposito del manifesto del sale Bullrich, Benjamin si è domandato

se non c'era in questo manifesto una metafora del ruolo svolto dall'utopia all'interno della quotidianità.

Dunque, secondo Benjamin, la forza espressiva di questo manifesto, e probabilmente del linguaggio pubblicitario in generale, risiede soprattutto nella capacità di tale linguaggio di fare sognare gli esseri umani. Nella capacità cioè di presentare attraverso delle modalità euforiche quella dimensione della quotidianità in cui abitualmente le persone trascorrono le loro giornate. Tale dimensione viene pertanto trasfigurata e si allontana dal mondo reale. Ma è proprio attraverso questa operazione di trasfigurazione che la pubblicità può penetrare meglio all'interno del mondo reale stesso, in quanto riesce a colpire l'immaginazione di ciascun individuo. Benjamin pertanto aveva colto perfettamente perché la pubblicità, già in una sua forma espressiva elementare e scarsamente avanzata come il manifesto affisso su una parete, possieda la capacità di sedurre e "choccare" gli individui. E aveva ragione, perché quella capacità di "choccare" che è propria dei manifesti ha in seguito caratterizzato anche il funzionamento degli strumenti elettrici ed elettronici di comunicazione che sono stati via via utilizzati da parte della pubblicità: cinema, radio, televisione, Internet, ecc.

3. Verso la "metapubblicità"

Ciascuno degli strumenti di comunicazione impiegati dalla pubblicità era dotato al suo arrivo della capacità di sconvolgere il pubblico, ma è stato progressivamente indebolito in tale sua capacità quando si sono affermate altre tecnologie comunicative. Soprattutto, però, quello che è accaduto dopo la fine dell'era del manifesto è l'indebolimento della funzione di intermediazione tradizionalmente svolta dallo spazio urbano e metropolitano, quello spazio pubblico attraverso il quale i messaggi pubblicitari passavano e diventavano delle vere e proprie "icone" condivise nella società prima di produrre un effetto di *choc* nelle menti dei singoli individui. I messaggi, infatti, da tempo arrivano direttamente nelle menti delle persone attraverso degli strumenti di comunicazione che sono sempre più personali [Colombo 2013].

Lo spazio pubblico però esercitava anche una funzione di selezione e “filtro” rispetto ai messaggi della pubblicità e oggi, che tale spazio tende a disgregarsi, si produce anche una tendenza verso la moltiplicazione e l’accumulo dei segni all’interno della cultura sociale. Si produce cioè un fenomeno che Benjamin ha intuito quando ha pensato di riprendere l’idea di un autore che in futuro sovrappiaggerà un’epoca nella quale “gli uomini saranno accecati dall’eccesso di luce elettrica e impazziranno a causa della velocità di trasmissione delle notizie” [2002, 70].

Ne è derivata per la pubblicità la progressiva sostituzione del tradizionale effetto di *choc* con quello che può essere definito un potente “effetto di saturazione da eccesso”. I canali e le reti si sono progressivamente riempiti di materiali comunicativi e il singolo individuo è costretto a vivere e a operare all’interno di una condizione di “iperscelta”. Si tratta di quella condizione che caratterizza la fase ipermoderna di evoluzione del sistema sociale e che non può che comportare anche il passaggio del linguaggio pubblicitario a forme di comunicazione decisamente più intense. Cioè a una pubblicità “urlata” che per continuare ad attirare l’attenzione è costretta a impiegare tutti gli strumenti possibili. Mettendo in scena la presentazione dei benefici che vengono offerti dal prodotto al consumatore non più all’interno della normale esperienza quotidiana, ma in situazioni paradossali e improbabili.

D’altronde, da diversi anni ci troviamo di fronte alla crescente presenza di vere e proprie forme di “metapubblicità”, cioè a un tipo di linguaggio pubblicitario che possiede una coscienza metalinguistica di sé e degli effetti che è in grado di produrre [Codeluppi 2001]. Un linguaggio, dunque, il quale apparentemente sembra essersi indebolito, mentre in realtà è dotato di una piena consapevolezza delle sue capacità e, proprio per questo motivo, riesce a essere estremamente efficace e coinvolgente nei confronti degli individui ai quali si rivolge.

Con l’ingresso nella sua fase “metapubblicitaria”, la pubblicità è diventata autoreferenziale e consapevole del suo linguaggio e della sua storia. Ha cominciato cioè ad avere come oggetto sempre meno il prodotto da pubblicizzare e sempre più se stessa, i suoi discorsi e i suoi meccanismi di comunicazione. Nello svelare i segreti del suo funzionamento interno, il messaggio pubblicitario cerca di stabilire un rapporto di complicità con il destinatario. Mettendosi a nudo, si impoverisce,

ma tende anche a far crollare le difese psicologiche di un interlocutore sempre più smaliziato e sofisticato al quale non si può più magnificare semplicemente le virtù di un prodotto. In apparenza, dunque, la pubblicità sembra vivere una situazione di debolezza, perché cerca sempre meno di persuadere direttamente all'acquisto di un prodotto, ma in realtà utilizza delle modalità di persuasione più sottili e complici rispetto al passato.

Ciò ha comportato un progressivo incremento dell'importanza del ruolo svolto dalla marca aziendale sia sul piano del marketing che su quello sociale. La marca cioè ha cominciato ad arricchirsi di significati, assumendo un'esistenza sempre più autonoma rispetto al prodotto, il quale spesso oggi per esistere e funzionare deve necessariamente operare all'interno di quell'intenso mondo comunicativo che viene proposto da parte della stessa marca [Danesi 2009; Olins 2015].

4. Il linguaggio della pubblicità

In quel vasto e incompiuto contenitore di frammenti benjaminiani che è l'opera *I "passages" di Parigi* [2002] sono presenti anche altre utili riflessioni relativamente alle caratteristiche del linguaggio pubblicitario. Vi si trovano, ad esempio, vari riferimenti ai legami che i linguaggi pubblicitari e quelli artistici hanno saputo sviluppare reciprocamente. Va detto, in effetti, che Benjamin scriveva in un momento che veniva dopo gli ultimi decenni dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, anni nei quali i rapporti tra la pubblicità e l'arte avevano attraversato una fase decisamente intensa. Spesso erano stati addirittura degli artisti a concepire e realizzare i manifesti pubblicitari per conto dei vari committenti. Così Benjamin ha potuto esplicitamente affermare che il movimento artistico *Art Nouveau* è riuscito a ottenere all'epoca i suoi maggiori livelli espressivi proprio all'interno dell'ambito pubblicitario. D'altronde, si può avere conferma di ciò pensando agli spettacolari manifesti pubblicitari riccamente decorati che sono stati firmati dal pittore Alphonse Marie Mucha, uno dei maggiori rappresentanti dell'*Art Nouveau* [Grazioli 2001; Codeluppi 2013]. Ad esempio, quello realizzato per conto delle *Bières de la Meuse* oppure quello per lo champagne *Moët & Chandon*.

Va considerato inoltre che Benjamin ha descritto lo stile espressivo dell'*Art Nouveau* come un linguaggio che era principalmente caratterizzato dalla presenza di un'intensa luminosità e dalla tendenza a collocare gli oggetti raffigurati all'interno di una condizione d'isolamento artificiale. Proprio ciò che contraddistingue di solito anche il funzionamento del linguaggio della comunicazione pubblicitaria.

Così, allo stesso modo, Benjamin ha colto con chiarezza anche come gli artisti appartenenti al movimento surrealista si siano distinti per la loro capacità di "giocare" con le parole e come tale loro capacità abbia tratto direttamente ispirazione dal modello espressivo che caratterizza il linguaggio pubblicitario. Pertanto, ha potuto esplicitamente scrivere, a proposito del Surrealismo, che «i suoi testi sono in fondo dépliant di imprese non ancora affermate» [2002, 182]. D'altronde, non è un caso che a suo avviso, come ha affermato analizzando il manifesto del sale Bullrich, la pubblicità sia in grado di risvegliare la coscienza onirica della collettività. Dunque, esattamente quello che gli artisti surrealisti si proponevano di ottenere con le loro opere: fare emergere allo scoperto la dimensione del sogno e con essa anche la parte inconscia dell'essere umano.

Il filosofo tedesco, inoltre, ha sostenuto che, se storicamente il linguaggio artistico ha sempre saputo muoversi nella società più velocemente della tecnologia, nel corso dell'Ottocento, a causa principalmente degli effetti determinati dal manifestarsi dell'intensa seconda rivoluzione industriale, ha cominciato a perdere progressivamente terreno sino a che è diventato marginale sul piano dello sviluppo culturale e sociale. Dunque, l'arte non è più riuscita a inserirsi nel vorticoso processo di sviluppo della tecnologia e ha dovuto ritagliarsi uno specifico spazio all'interno del più ampio e potente ambito pubblicitario. Non è un caso perciò che Benjamin abbia osservato che "La pubblicità è l'astuzia con cui il sogno si impone all'industria" [ivi, 179]. Laddove con il termine "sogno" voleva probabilmente indicare il linguaggio artistico, caratterizzato da un elevato livello di originalità e creatività.

5. Un metodo per l'analisi della pubblicità

Come si è detto, a parte il caso del manifesto del sale Bullrich, Benjamin non ha studiato in maniera approfondita degli annunci pubblicitari. Dal complesso della sua riflessione è però possibile ricavare un metodo per l'analisi della cultura di massa che può essere efficacemente applicato alla comunicazione pubblicitaria. Benjamin [1966; 1982; 2002] ha mostrato infatti con chiarezza che è possibile adottare a tale proposito un metodo “dialettico”, perché riteneva che fosse possibile portare all'estremo la teoria marxiana del feticismo e riconoscere così un ruolo centrale agli aspetti irrazionali e “magici” delle merci. Pertanto, a suo avviso, gli individui possono esercitare la critica più radicale proprio entrando in profondità all'interno di ciò che più li affascina: la cultura di massa e delle merci. Si tratta di un approccio simile a quello che, secondo Benjamin, ha seguito il poeta Charles Baudelaire, il quale ha posto l'esperienza chiave della cultura moderna e cioè “l'esperienza dello *choc* al centro stesso del suo lavoro artistico” [1982, 97].

Benjamin, com'è noto, è stato influenzato a partire dalla fine degli anni Venti del Novecento dal pensiero marxista e pensava che fosse necessario cercare di superare il sistema capitalistico. Perciò si è intensamente dedicato alla costruzione di un tentativo di critica di tale sistema. Una critica basata sul ricorso al materialismo storico e sulla capacità del pensiero umano di risvegliarci da quel sogno in cui il capitalismo ci ha calato. Naturalmente, tutto questo era influenzato anche dalla particolare condizione umana di Benjamin, ebreo in fuga dai pericoli della dittatura nazista. E dunque anche tutta l'opera *I “passages” di Parigi* [2002], riflessioni sulla pubblicità incluse, può essere interpretata come il risultato dello sforzo di Benjamin di dare vita a uno strumento concettuale necessario per opporsi al sistema capitalistico e alle sue degenerazioni totalitarie.

Tale opera dunque rappresenta anche una proposta di metodo che Benjamin ha elaborato per affrontare criticamente l'analisi della cultura di massa. Un metodo che, come ha rilevato il filosofo Fulvio Carmagnola [2010], era simile a quello che era già stato impiegato con successo dallo storico dell'arte Aby Warburg, basato sul montaggio di elementi eterogenei e in grado di far emergere una nuova forma di senso. Attraverso cioè un attento lavoro di selezione e accumulo d'immagini e materiali espressivi di vario tipo, Benjamin credeva di poter far emergere

dalle immagini stesse, in maniera quasi automatica, un punto di discontinuità, ovvero qualcosa di simile a quel concetto di *punctum* che è stato formulato da Roland Barthes nel volume *La camera chiara* [1980] e che Carmagnola considera ciò che può far sì che l'individuo diventi consapevole di sé e dunque anche in grado di assumersi una responsabilità etica di fronte alla crescente quantità d'immagini che circolano all'interno della cultura di massa contemporanea.

La proposta formulata in passato da Benjamin è stata spesso confusa con la superficialità comportata da quella ideologia postmoderna che oggi appare essere dominante, quella ideologia cioè che è caratterizzata da un elevato relativismo tendente a omologare tutto e a indebolire perciò la capacità degli individui di esercitare una funzione valutativa e critica. In realtà, la prospettiva benjaminiana è notevolmente differente. È stata però progressivamente abbandonata dagli studiosi e la riflessione sulla cultura di massa ha preso nei decenni successivi altre strade, che hanno portato allo sviluppo del cosiddetto “pensiero critico”.

Il primo volume significativo all'interno del filone del “pensiero critico” è stato *La sposa meccanica* [1984], con il quale, all'inizio degli anni Cinquanta, Marshall McLuhan ha mostrato che anche i messaggi della cultura di massa, a cominciare da quelli pubblicitari, potevano essere trattati come i testi letterari e dunque sottoposti a una rigorosa forma di analisi. McLuhan aveva però ben compreso che per affrontare adeguatamente la cultura di massa non servono né piaggerie, né moralismi. La sua riflessione si è cioè sostanzialmente collocata a metà strada tra una posizione “interna” alla cultura di massa, come quella di Benjamin, e una dichiaratamente schierata “contro” tale cultura. Come quella sviluppata alla fine degli anni Cinquanta da Roland Barthes, il quale ha fatto vedere nel volume *Miti d'oggi* [1974] la possibilità di esercitare una critica dei miti della cultura di massa. Ha mostrato cioè che si poteva “demistificare” la cultura piccolo-borghese attraverso un'analisi rigorosa dei messaggi dell'industria culturale, delle merci e della pubblicità. E lo ha fatto proponendo un vero e proprio metodo di analisi, direttamente derivato dalla linguistica di Ferdinand de Saussure, che muoveva da un particolare approccio definito da Barthes stesso “semioclastia”. Dopo le analisi sviluppate da McLuhan e Barthes, anche Umberto Eco ha fatto vedere negli anni Sessanta la possibilità di un'analisi critica dei messaggi circolanti all'interno della cultura di massa, a cominciare dalle riflessioni che ha presentato nei volumi

Diario minimo [1963] e *Apocalittici e integrati* [1964]. In seguito, Eco, come Barthes del resto, per analizzare la cultura di massa ha fatto ricorso soprattutto agli strumenti interpretativi messi a punto all'interno dell'ambito della semiotica.

Nei decenni successivi, è emerso il lavoro di ricerca della cosiddetta “Scuola di Birmingham”, una scuola sociologica sviluppatasi presso l'Università di Birmingham e comprendente tra gli altri gli studiosi Richard Hoggart, Stuart Hall e Dick Hebdige. L'approccio della Scuola di Birmingham è stato definito “culturalista” perché per esso la cultura coincide non con la cosiddetta “cultura alta”, ma con tutto quello che viene espresso nella società. Tale approccio è stato influenzato dal concetto di “egemonia culturale” del filosofo marxista italiano Antonio Gramsci, per il quale la cultura popolare poteva esercitare un ruolo paragonabile a quello svolto dalla cultura appartenente alle classi dominanti ed era addirittura in grado di lottare efficacemente con quest'ultima per il controllo dell'egemonia culturale nella società. Stuart Hall, una volta assunta la direzione del gruppo di studiosi di Birmingham, ha tentato d'integrare l'approccio culturalista con quello “strutturalista” [Procter 2007]. Vale a dire che ha cercato di unire l'analisi della “vita vissuta” direttamente dalle persone con l'analisi delle strutture linguistiche che si trovano alla base dei significati espressi dai messaggi circolanti all'interno della cultura di massa. Conseguentemente, ogni prodotto culturale ha cominciato a essere considerato non come qualcosa che è già dotato di significati precisamente definiti, ma come una proposta per un destinatario che è l'unico a essere in grado di definirne il senso finale, aprendo così la strada a quel relativismo che è stato diffuso in seguito dalla cultura postmoderna e fatto proprio anche dall'importante filone di ricerca dei *cultural studies*. Con la conseguenza che si è generalmente rinunciato ad adottare nei confronti della cultura di massa un proprio punto di vista.

Può essere utile allora volgere lo sguardo al lavoro di ricerca portato avanti da parte di Jean Baudrillard [Codeluppi 2014]. Il sociologo francese infatti, per tentare di sviluppare un efficace approccio nell'analisi degli oggetti presenti all'interno della cultura di massa, ha fatto ricorso a un tipo di impostazione che può essere avvicinato a quello che è stato utilizzato in precedenza da Benjamin. Baudrillard, cioè, ha dato vita a quello che egli stesso ha più volte definito “pensiero radicale”. Un tipo di pensiero che si distingue nettamente dall'analisi critica

del passato, la quale tenta di spiegare e interpretare. Oggi invece, come ha scritto lo stesso Baudrillard, “La posta in gioco non consiste più nella spiegazione ma in un duello, in una sfida rispettiva del pensiero e dell’evento” [2003, 20]. Dunque, anziché tentare di “restituire il reale”, cioè di adottare quella prassi che ha sempre caratterizzato il funzionamento del pensiero razionale, è possibile ricorrere al pensiero radicale, il quale ha la capacità di affrontare l’evento, ma anche di rispettarlo e restituirlo nella sua intensità. E di cui Baudrillard ha dato, nel corso della sua attività di ricerca, numerosi esempi di applicazione.

Conclusioni

Andrea Pinotti ha curato il volume *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin* [2018], nel quale ha raccolto delle voci relative a concetti importanti presenti all’interno dell’elaborazione teorica del filosofo tedesco. Le voci che ha selezionato sono 43, ma tra esse la pubblicità non è presente e questo ci conferma come l’apporto da parte di Benjamin all’analisi della comunicazione pubblicitaria sia ancora scarsamente considerato. Eppure, come abbiamo visto nel corso di questo articolo, merita un’attenta considerazione. Soprattutto perché il metodo dialettico di Benjamin, insieme al pensiero radicale di Baudrillard, mostra che nei confronti della pubblicità è possibile adottare un tipo di approccio il quale, anziché porsi frontalmente verso il proprio oggetto, tenta di metterlo in discussione portandolo. Tenta cioè di esercitare un tipo di analisi che è notevolmente differente rispetto a quello che è stato sviluppato da parte del filone di ricerca del pensiero critico, ma è ugualmente efficace e particolarmente adeguato rispetto al contesto sociale contemporaneo. Perché, come scriveva lo stesso Benjamin, “La critica è una questione di giusta distanza. È a suo agio in un mondo dove ciò che conta sono prospettive e visioni d’insieme e dove era ancora possibile prendere posizione. Oggi invece le cose aggrediscono con troppa scottante immediatezza il consorzio umano” [2006, 53-54]. E nel caso specifico della pubblicità ciò appare particolarmente evidente, perché essa, come diceva ancora lo stesso Benjamin, va direttamente a collocarsi al “cuore delle cose”, in quanto “spazza via lo spazio che restava libero per l’osservazione e ci spinge le cose fin sotto il naso, perico-

losamente vicine quanto un'automobile che dallo schermo cinematografico ci si fa incontro tremolando, sempre più gigantesca" [ivi, 54]. Dunque, il metodo dialettico di Benjamin può essere considerato come particolarmente efficace nel caso del linguaggio pubblicitario.

Riferimenti bibliografici

ABRUZZESE, A.

1988, *Metafore della pubblicità*, Costa & Nolan, Genova.

ABRUZZESE, A., COLOMBO, F. (a cura di)

1994, *Dizionario della pubblicità. Storia, tecniche, personaggi*, Zanichelli, Bologna.

AGAMBEN, G., CHITUSSI, B., HÄRLE, C.-C. (a cura di)

2012, *Walter Benjamin. Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, Neri Pozza, Vicenza.

BARTHES, R.

1974, *Miti d'oggi*, seconda ed., Einaudi Torino (ed. or. 1957).

1980, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1980).

BAUDRILLARD, J.

2003, *Power Inferno*, Cortina, Milano (ed. or. 2002).

BENJAMIN, W.

1966, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, Einaudi, Torino (ed. or. 1955).

1982, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino (ed. or. 1955).

2002, *I "passages" di Parigi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1982).

2006, *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino (ed. or. 1955, 1972-1989).

2012, *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino.

CARMAGNOLA, F.

2010, *Abbagliati e confusi. Una discussione sull'etica delle immagini*, Christian Marinotti, Milano.

CODELUPPI, V.

2001, *Che cos'è la pubblicità*, Carocci, Roma.

2010, *Persuasi e felici? Come interpretare i messaggi della pubblicità*, Carocci, Roma.

2012, *Ipermondo. Dieci chiavi per capire il presente*, Laterza, Roma-Bari.

2013, *Storia della pubblicità italiana*, Carocci, Roma.

2014, *Jean Baudrillard. Miti fatali. Twin Towers, Beaubourg, Disneyland, America, Andy Warhol, Michael Jackson, Guerra del Golfo, Madonna, Jeans, Grande Fratello*, FrancoAngeli, Milano.

COLOMBO, F.

2013, *Il potere socievole. Storia e critica dei social media*, Bruno Mondadori, Milano.

DANESI, M.

2009, *Brands. Il mondo delle marche*, Carocci, Roma (ed. or. 2006).

DE IULIO, S.

2018, *Studiare la pubblicità. Teorie, analisi e interpretazioni*, FrancoAngeli, Milano (ed. or. 2016).

Eco, U.

1963, *Diario minimo*, Mondadori, Milano.

1964, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano.

FASCE, F., BINI, E., GAUDENZI, B.

2016, *Comprare per credere. La pubblicità in Italia dalla Belle Époque a oggi*, Carocci, Roma.

FERRARESI, M.

2003, *La marca. Costruire un'identità, rafforzare un'immagine*, Carocci, Roma.

2017, *Pubblicità: teorie e tecniche*, Carocci, Roma.

GIDDENS, A.

1994, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1990).

GRAZIOLI, E.

2001, *Arte e pubblicità*, Bruno Mondadori, Milano.

MCLUHAN, M.

1984, *La sposa meccanica. Il folclore dell'uomo industriale*, SugarCo, Milano (ed. or. 1951).

OLINS, W.

2015, *Brand New. Il futuro del branding nella società che cambia*, Einaudi, Torino (ed. or. 2014).

PANARESE, P.

2010, *Quel che resta della pubblicità. La comunicazione di marketing nell'epoca post spot*, Logo Fausto Lupetti, Bologna.

PINOTTI, A. (a cura di)

2018, *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino.

PITTÈRI, D.

2002, *La pubblicità in Italia. Dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari.

POLESANA, M.A.

2016, *Pubblicità e valori. Nuovi consumi e nuovi messaggi per una società che cambia*, FrancoAngeli, Milano.

PROCTER, J.

2007, *Stuart Hall e gli studi culturali*, Cortina, Milano (ed. or. 2004).

QUINTAVALLE, A.C.

1977, *Pubblicità. Modello, sistema, storia*, Feltrinelli, Milano.

1996, *Manifesti. Storie da incollare*, Rizzoli, Milano.

TESTA, A.M.

2003, *La pubblicità. Suscitare emozioni per accendere desideri*, Il Mulino, Bologna.

VECCHIA, M.

2006, *Leggere la pubblicità. La decodifica dei messaggi*, CUEM, Milano.

LUCA CORCHIA

Socializzazione e individualizzazione. Primi elementi del modello ricostruttivo di Habermas¹

Introduzione

L'interesse di Jürgen Habermas per i processi che la sociologia indica con i termini “socializzazione” e “individualizzazione” non è occasionale. Se, apparentemente, il tema scompare sul finire degli anni Ottanta ciò accade perché è oramai una delle più salde acquisizioni. Dall'analisi complessiva degli scritti emerge una straordinaria continuità e coerenza argomentativa. Tuttavia, poiché Habermas non ha mai pubblicato una trattazione esaustiva, l'intento di questo saggio è di ricomporre i pezzi sparsi di una costellazione unitaria. Ciò è possibile è per l'esistenza di un programma di ricerca di “scienza ricostruttiva” che svolge funzioni ordinatorie degli elementi della teoria generale della società [Rosati 1994, 282; Corchia, 2010].

La riproduzione del sistema della personalità è una parte costitutiva dell'oggetto di ricerca di un approccio sociologico che intende affrontare i “problemi della società nel suo insieme”. La teoria della socializzazione-individualizzazione è una “teoria parziale” dell'analisi del mondo della vita che, a sua volta, è una parte della teoria della società. La sistematizzazione degli scritti sul processo di socializzazione e individualizzazione presenta, però, altri motivi di attenzione. La

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

teoria dello sviluppo ontogenetico rappresenta, in secondo luogo, il terreno in cui Habermas trova conferme all'idea di una "scienza ricostruttiva" delle condizioni apriori ("quasi-trascendentali") dell'esperienza – che struttura il senso comune e il sapere specialistico –, indipendente ma complementare rispetto alle scienze empiriche "analitiche" ed "ermeneutiche" [1974, tr. it. 1979, 346-347]. L'approccio delle scienze ricostruttive è concepito nel confronto con la letteratura psicologica, nel tentativo di stabilire un parallelismo lo sviluppo ontogenetico della persona e quello filogenetico della specie umana. Sin dal seminario estivo del 1968, che Habermas tenne all'Università di Francoforte assieme all'assistente di sociologia, Ullrich Oevermann, viene seguita l'ipotesi di una "omologia strutturale" – salvo aspetti peculiari – nelle rispettive logiche di sviluppo. In terzo luogo, l'epistemologia genetica di Piaget, Kohlberg, Flavell, Furth, Selman *et al.*, la psicoanalisi di Sigmund e Anna Freud, Lorenzer *et al.* e l'interazionismo simbolico di Mead, Goffman *et al.*², consentono a Habermas di ridefinire il programma di fondazione intersoggettiva della teoria della conoscenza. L'indagine quasi-trascendentale è finalizzata alla costruzione dei concetti del mondo della vita nella teoria sociologica [1980, tr. it. 1985, 29]. La ricostruzione delle condizioni di sviluppo "normali" e "patologiche" dell'individuo è, infine, sul piano soggettivo, anche un tentativo di dare un fondamento postmetafisico alla teoria critica [1974, tr. it. 1979, 77]. Al livello più generale, la diagnosi delle "patologie della modernità" non sarebbe possibile senza la giustificazione di un ordine normativo, seppur controfattuale. Proprio su tale piano il programma di scienza ricostruttiva, qui, applicato allo sviluppo ontogenetico, lascia aspetti epistemologici imprecisati che meritano un approfondimento specifico ancora da compiere nella critica.

1. Il modello genetico-strutturale come esempio di scienza ricostruttiva

Sul piano metodologico, la principale fonte di accesso alle esperienze delle persone sono le narrazioni che esse stesse compiono della propria storia di vita. Le scienze comprendenti mettono in primo piano i significati che gli attori at-

2. Per i riferimenti alla voluminosa bibliografia citata e impiegata da Habermas, allo sviluppo completo degli scritti e alla letteratura critica si rimanda a Corchia [2012].

tribuiscono alle situazioni, a partire dalle motivazioni, dai mezzi disponibili e dal contesto normativo-valoriale in cui entrano in relazione con altri attori. Lo scienziato sociale non dà *ex novo* un significato a ciò che osserva nel mondo della vita ma interpreta il significato già dato alle oggettivazioni dagli attori sociali. Sul piano teorico, peraltro, la narrazione biografica non è adatta a definire concettualmente il sistema della personalità e formulare enunciati teorici sui meccanismi tramite cui si formano, conservano e trasformano le sue strutture [1981, tr. it. 1986, 729]. Sin dai primi anni Settanta, Habermas aveva sintetizzato i compiti delle scienze sociali nella ricostruzione delle competenze cognitive, linguistiche e comportamentali, affermando che per ciascuna dimensione del sistema della personalità occorre: “1) indicare i sistemi di regole formalmente ricostruibili che definiscano lo stadio finale di un processo di formazione normale nelle diverse dimensioni dello sviluppo; 2) indicare il modello secondo cui di volta in volta la logica di sviluppo può essere concepita come una differenziazione gerarchicamente ordinata di strutture fondamentali; 3) indicare i meccanismi e le condizioni marginali (cioè anche le interdipendenze fra i processi di sviluppo nelle diverse dimensioni) che permettono di spiegare i processi di formazione sia *normali* che *devianti* che si svolgono di fatto” [1972, tr. it. 1980, 141].

Anticipare in un quadro unitario i lineamenti del modello ricostruttivo comporta un livello di astrazione che mal si concilia con la dovuta semplicità dell'esposizione. Per tale ragione, non è opportuno riassumere in schemi difficilmente comprensibili la sequenza logica delle competenze che qualificano lo sviluppo ontogenetico. D'altra parte, qualche notazione consente di precisare taluni aspetti generali che non trovano collocazione all'interno della ricostruzione dei singoli livelli di sviluppo e che qualificano il modello teorico.

La teoria della socializzazione richiede, anzitutto, l'esplicazione del “meccanismo evolutivo” del sistema della personalità. Habermas riconosce che la logica di sviluppo è il prodotto congiunto di processi di “maturazione” e di “apprendimento”, il “cui intreccio non ci è ancora del tutto trasparente” [1974a, tr. it. 1979, 53]. Da un lato, vi è il “corredo organico riprodotto geneticamente” e la maturazione fisiologica dell'organismo; dall'altro lato, le competenze cognitive, comportamentali e linguistiche “apprese culturalmente e socialmente organizzate”. Gli aspetti organici dell'ontogenesi sono considerati marginalmente come

risorse potenziali e problemi sistemici che impongono soluzioni con la “riorganizzazione delle strutture dell’io su un piano superiore”, secondo lo schema che Erikson e Cumming definirono *ego grow through crisis resolution* [1968b, tr. it. 1980, 88]. È un modello che ritroviamo nell’impianto neo-funzionalistico della teoria dell’evoluzione sociale. I processi di apprendimento evolutivo funzionano attivamente come un *problem resolving* per “tentativi e confutazioni”: “Si deve poter concepire dall’interno il processo di apprendimento come un passaggio da un’interpretazione X1 di un dato problema a un’interpretazione X2 del medesimo problema, in modo tale che, alla luce della sua seconda interpretazione, il soggetto apprendente possa *spiegare* perché la prima è falsa” [1980a, tr. it. 1985, 39].

Habermas riprende anche l’ipotesi che la logica del processo di apprendimento si sviluppi per scale di problemi evolutivi: “percorre una *serie irreversibile di stadi di sviluppo discreti e sempre più complessi*; nessun stadio può essere saltato ed ogni stadio superiore *implica* il precedente nel senso di un modello di sviluppo *ricostruibile razionalmente*” [1974a, tr. it. 1979, 53].

Il termine fondamentale è quello di “competenza”, così definita: la “capacità generalizzata” di risolvere determinate classi di problemi nelle dimensioni “cognitivo-strumentali”, “socio-morali” ed “espressive”. Per ciascuna, Habermas individua delle “tendenze di sviluppo” che operano nel sistema della personalità verso la “riflessività della cultura”, la “generalizzazione dei valori e delle norme” e la “crescente individuazione di soggetti socializzati”.

Lo sviluppo delle competenze presuppone l’apprendimento graduale a differenziare dallo sfondo “intuitivamente presente” e “assolutamente certo” del mondo della vita dei “concetti formali”: a) il mondo oggettivo degli stati di cose esistenti – che si può percepire e manipolare, b) il mondo sociale regolato da norme obbliganti – che si può seguire o violare e c) il mondo interiore delle esperienze vissute privilegiatamente accessibili da manifestare o reprimere. Dalla combinazione tra il sistema dei “concetti formali del mondo” e il “sistema delle prospettive sul mondo” derivano nove relazioni, con cui Habermas ha classificato molti fenomeni: “i partecipanti alla comunicazione devono necessariamente avere la competenza occorrente per *assumere*, qualora sia il caso, un *atteggiamento oggettivante* di fronte a stati di *cose esistenti*, un *atteggiamento conforme a norme* di fronte a *relazioni interpersonali* regolate legittimamente, e un *atteggiamento*

espressivo di fronte alle proprie *esperienze vissute* (e per variare ancora una volta tali atteggiamenti di fronte a ciascuno dei *tre mondi*)” [1982, tr. it. 1985, 147; 1981, tr. it. 1986, 338]³.

Nel fare esperienza del mondo della vita è all’opera un meccanismo che permette di trasformare i modelli di risoluzione dei problemi “appresi socialmente” in “strutture interne”. Per spiegare le acquisizioni che il soggetto sviluppa su livelli ontogenetici superiori nelle dimensioni della comprensione di fatti ed eventi oggettivi, delle norme sociali e dei vissuti personali, all’interno e oltre le reti relazionali del proprio universo culturale, viene ripresa la dialettica “esternalizzazione-oggettivazione-interiorizzazione” con cui la tradizione sociologica descrive l’“assunzione dell’atteggiamento dell’altro” [1981, tr. it. 1986, 631]. Il contributo originale di Habermas è di reinterpretarla attraverso l’analisi linguistica di un “sistema delle prospettive sul mondo” che viene a intrecciarsi con il “sistema dei ruoli comunicativi” dei “parlanti” e dell’“astante”, ai quali corrispondono le “prospettive dei partecipanti” (“prima” e “seconda” persona) e la “prospettiva dell’osservatore” (“terza persona”). È un processo complesso in cui il meccanismo dell’assunzione dell’atteggiamento dell’altro produce effetti di “decentramento”, prima, nella genesi delle “convenzioni semantiche” e, in un secondo momento, nella formazione dell’“ordinamento normativo” e di un’“identità personale” e un’“identità sociale”, entrambe sussumibili nel concetto di “identità dell’io”.

Vediamo la ricostruzione ontogenetica dei quattro “livelli di sviluppo” o “età psicologiche”: la prima infanzia, l’infanzia, l’adolescenza e la maturità.

3. Y_j = La “struttura del mondo vitale” (o “concetti formali del mondo”); X_i = Il “sistema delle prospettive” (o “atteggiamenti di fondo”); $(X_1 ; Y_1)$ = Rapporto cognitivo-strumentale con l’ambiente; $(X_2 ; Y_1)$ = Rapporto morale con l’ambiente; $(X_3 ; Y_1)$ = Rapporto estetico con l’ambiente; $(X_1 ; Y_2)$ = Relazione cognitivo-strategica; $(X_2 ; Y_2)$ = Relazione obbligatoria; $(X_3 ; Y_2)$ = Messa in scena di se stesso; $(X_1 ; Y_3)$ = Rapporto oggettivistico con se stesso; $(X_2 ; Y_3)$ = Rapporto censorio con se stesso; $(X_3 ; Y_3)$ = Rapporto sensuale-spontaneo con se stesso.

2. *La ricostruzione della logica dello sviluppo ontogenetico*

2.1. *La prima infanzia*

Nelle brevi riflessioni che Habermas svolge sugli studi sulla prima infanzia, un periodo compreso tra la nascita e i due anni di vita, l'attenzione si sofferma su tre aspetti: a) la graduale costituzione di un mondo di oggetti "affettivamente importanti", a partire dalle "radici prelinguistiche" dello sviluppo cognitivo ed emotivo; b) la struttura comunicativa dell'infante, con il passaggio dal linguaggio "gestuale" al linguaggio "simbolico" e l'apprendimento delle "convenzioni semantiche"; c) la genesi di un'"identità del sé", superando una relazione dapprima "simbiotica" tra il bambino e l'ambiente.

Ad a) La costruzione di oggetti affettivamente importanti. Il primo problema è quello di ricostruire, a partire dallo stato di "indifferenziazione" tra l'io e il suo ambiente, le condizioni di formazione di un mondo di oggetti percepibili, manipolabili e affettivamente importanti dai punti di vista della cognizione, azione e motivazione [1968b, tr. it. 1980, 90]. Seguendo la psicologia cognitivista, Habermas descrive la genesi degli "schemi cognitivi" delle reazioni senso-motorie – un'intelligenza anteriore al linguaggio, di natura pratica –, con cui il bambino impara a differenziare il corpo dall'ambiente, a percepire "oggetti permanenti" e a costruire "immagini mentali" di oggetti localizzabili nel tempo e nello spazio. Si tratta di operazioni che creano le "precondizioni" dell'"agire strumentale" e della "prospettiva dell'osservatore", ancora scollegata dal sistema delle "prospettive sul mondo". Habermas caratterizza lo stadio del pensiero pre-linguistico come "paleosimbolico". Nell'organizzazione dell'esperienza, sono precarie la costanza dei significati, la differenziazione tra la realtà dell'essere e dell'apparenza e la categorizzazione del mondo, che si presenta qui non distinto tra oggettivo, sociale e soggettivo [1982, tr. it. 1985, 148]. In questo primitivo stadio dello sviluppo, le classi primarie non vengono formate sul fondamento astratto dell'identità delle proprietà. Gli aggregati comprendono piuttosto oggetti concreti con riguardo al fatto che essi siano inclusi in un nesso di motivazione estensivo e soggettivamente persuasivo. I paleosimboli si formano nelle interazioni corporee, prima di essere

inseriti in un sistema linguistico ed essere collegati poi con l'intelligenza operativa [1970, tr. it. 1979, 153-155].

Habermas attribuisce alle ricerche della psicoanalisi e della psicopatologia infantile il merito di aver evidenziato i processi di genesi dell'affettività. Il neonato è biologicamente predisposto a interagire con gli adulti della propria specie e a formare relazioni di attaccamento sulla base dei modelli comportamentali specie-specifici iscritti nel patrimonio genetico. Tuttavia, al livello senso-motorio, nello stadio dei riflessi e delle prime abitudini, si ipotizza una affettività "indifferenziata" che non separa l'"io" dall'"ambiente". Poiché solo tale dissociazione consentirebbe il decentramento affettivo e quello cognitivo, si presume che l'attività affettiva del neonato sia concentrata sul corpo, i propri movimenti e i "sistemi di segnalazione", grazie all'imitazione, alla lettura di indizi gestuali e delle mimiche, alle vocalizzazioni, etc. (Spitz; Bowlby; Schaffer). In questo "contesto adualistico" (Baldwin), i bisogni fisiologici e i centri d'interesse creano "isolette stabili" affettive, non ancora dissociate dai "ritmi" di alcune attività spontanee dell'organismo e riconducibili alle "reazioni" provocate dagli effetti gradevoli o sgradevoli degli stimoli. Gradualmente, le reazioni di attesa e le percezioni privilegiate introducono un inizio di confini mobili tra l'attività psichica e i cosiddetti "oggetti intermedi" e, poi, le persone di cura. Il bambino incomincia a differenziare in modo stabile se stesso dagli oggetti che, rispetto alla soddisfazione gratificante o frustrante dei bisogni, si distinguono, semplicemente, tra "oggetti buoni" e "oggetti cattivi" (Klein; Balint), senza che sia presente una separazione tra oggetti "fisici" e "sociali". Il dibattito sui concetti di "fonte", "oggetto" e "meta pulsionale" è complesso. Qui, interessa l'ipotesi sviluppata da Hartmann e da Rapaport secondo cui le relazioni oggettuali segnano la doppia costituzione di un'"io" differenziato" da un "altro significativo" che diventa un "oggetto libidico" (*cathexis*), cioè un "oggetto d'amore" privilegiato.

Ad b) La genesi delle convenzioni semantiche. Il bambino può rappresentarsi un mondo di oggetti e sentirlo affettivamente importante soltanto in relazioni che sono mediate, dapprima, attraverso il "linguaggio gestuale", poi, il "linguaggio simbolico" e la genesi dei "significati identici" nella percezione di oggetti e nelle forme di interazione [1975, tr. it. 1979, 16]. Habermas descrive il processo di "semantizzazione di significati naturali" confrontandosi con Mead e Wittgenstein,

dai quali prende i concetti di “assunzione dell’atteggiamento dell’altro” e “seguire una regola” con cui è ricostruita la genesi della “prospettiva dei parlanti”. La ripetuta “internalizzazione” della “presa di posizione di un altro” sull’“uso errato dei simboli” è il meccanismo che determina la genesi di “significati identici” come “*medium* di comprensione”. Il bambino apprende una regola semantica facendo esperienza di casi ripetuti che gli sono presentati come “esempi” della regola stessa e della sanzione che gli è coerentemente inflitta ogni volta che allontani il proprio comportamento dalle attese dell’adulto competente [1981, tr. it. 1986, 559; 1982, tr. it. 1985, 153-154]. Ovviamente, l’acquisizione della “competenza semantica” matura qui in relazioni asimmetriche, quali quelle tra genitori e figli o maestri e discenti, per cui il potenziale semantico racchiuso nelle “interazioni gestuali” è già disponibile sotto forma di “significati simbolici identici”, almeno per gli adulti di riferimento e non vi è la possibilità di un “reciproco ammaestramento”. Se il bambino ha appreso ad interpretare il proprio gesto “in modo uguale”, ora, apprende a “indirizzare un gesto” all’adulto nell’attesa che abbia per esso un determinato significato. Il bambino produce il gesto con “intenzione comunicativa”, come un “Ego che dà qualcosa da intendere a un Alter Ego”. Il fatto che si possa distinguere fra “atti comunicativi”, “indirizzati ad un interlocutore”, e “azioni strumentali”, che producono qualcosa, consente al parlante e al destinatario di comprendere se la delusione vissuta ed espressa per una reazione comportamentale inattesa sia da imputare alla comunicazione non riuscita oppure alle conseguenze indesiderate di condotte fattuali [1981, tr. it. 1986, 563-565]. Aver appreso a concordare significati secondo delle “regole semantiche” – in modo tale che i destinatari possano giudicare, secondo criteri di “validità intersoggettiva”, se in un contesto dato il termine è impiegato o meno correttamente – non implica, tuttavia, una trasformazione su base simbolica degli schemi comportamentali e delle disposizioni istintuali [Ivi, 619]. Lo stabilirsi di una relazione reciproca guidata da regole avviene, infatti, solo al livello semantico della comunicazione ma non al livello dell’azione [1982, tr. it. 1986, 154].

Ad c) Dalla simbiosi all’identità del sé attraverso l’identità naturale. Attraverso l’acquisizione di un mondo di oggetti emotivamente significativi e di una competenza semantica nel linguaggio simbolico, il bambino costituisce una propria identità attraverso tre passaggi che Habermas identifica con i termini “identità

simbiotica”, “identità naturale” e “identità del sé”. Dalla condizione simbiotica (Wallon) di “inoggettualità” dell’io (Piaget) e indifferenziazione con l’ambiente – per cui non ha senso di parlare di una delimitazione della soggettività [1970, tr. it. 1979, 220; 1975, tr. it. 1979, 16] –, il bambino, si comprende, dapprima, “per sé”, in quanto “organismo” che possiede un’identità naturale (Plessner), corporalmente differente da ciò che lo circonda e che manifesta una relazione preferenziale verso determinati stimolazioni (Stern) [1972, tr. it. 1980, 165-166; 1974a, tr. it. 1979, 61-63; 1974b, tr. it. 1979, 74-75; 1975, tr. it. 1979, 23-24]. Con il graduale apprendimento delle capacità simboliche, a partire dalle interazioni di *routine* strutturate intorno alla “conversazione dei gesti” su se stesso (Mead), poi, il bambino si sperimenta “in sé”, come un oggetto di significato e un soggetto di interazione. L’insieme delle relazioni è strutturato sulla base delle “prospettive dei parlanti” (io e tu) apprese nei rapporti di cura – un sistema che, con la genesi delle convenzioni semantiche sul significato degli oggetti, permette di far riferimento a sé come “oggetto di imputazione”, avviando la costituzione del fenomeno coscienziale del “sé verbale” [1972, tr. it. 1980, 146].

2.2. L'infanzia

Habermas ricostruisce come la “prospettiva dell’osservatore” si consolidi nell’“atteggiamento oggettivante” del “sistema delle prospettive” di fronte al “mondo oggettivo” degli stati di cose esistenti. Questo nuovo sistema di prospettive perfeziona il gruppo di funzioni cognitive delle “azioni strumentali” e avvia il passaggio dal linguaggio simbolico al “linguaggio grammaticale” (a). La ristrutturazione del linguaggio sovverte gli schemi e le disposizioni comportamentali, senza far emergere la concezione di un mondo di regole sociali. La condotta del bambino è totalmente “strumentale”, “egocentrica” ed “edonista” (b). Solo la connessione tra le “prospettive dei parlanti” e la “prospettiva dell’osservatore”, ora, al livello dell’azione, dischiude un “mondo sociale” di norme e valori che regolano legittimamente le relazioni, dapprima, con gli “altri significativi”, poi, con gli “altri generalizzati” in un processo di generalizzazione dei ruoli (c). Il passaggio all’interazione regolata normativamente produce la ristrutturazione

dei motivi di azione con la ridefinizione dell'identità personale, che Habermas definisce "sociocentrica" (d).

Ad a) La prospettiva dell'osservatore e il concetto di mondo oggettivo. Con la progressiva maturazione organica, il bambino apprende gradualmente ad percepire e manipolare sul piano cognitivo-strumentale un mondo di oggetti fisici "a portata di mano" che si costituisce come "nesso di cose utilizzabili" [1981, tr. it. 1986, 628]. Nel "sistema delle prospettive", all'"atteggiamento dei parlanti" si aggiunge l'"atteggiamento dell'osservatore". Ciò coincide con lo sviluppo di competenze cognitive del "pensiero operativo concreto" che il bambino acquisisce nella "pratica percettiva-manipolatrice" con l'ambiente fisico e nella "pratica simbolicamente mediata" con le persone di riferimento [1982, tr. it. 1985, 148]. Si tratta delle capacità di contare le quantità, misurare i corpi, lo spazio e il tempo, classificare oggetti per qualità, stabilire connessioni causali, etc., con cui il bambino organizza sul "modello dello schema mezzi-fini" il complesso pratico che Habermas definisce "agire strumentale" [1972, tr. it. 1980, 141-142; 1975, tr. it. 1979, 16; 1981, tr. it. 1986, 604-605]. Il pensiero non si riferisce alle situazioni astratte o puramente ipotetiche ma alle situazioni concrete che i bambini sono capaci di trattare quasi con la stessa abilità cognitiva di un adulto. La prospettiva dell'osservatore rende possibile il completamento del sistema di prospettive del parlante, per cui i ruoli comunicativi della "prima persona" e della "seconda persona" sono collegati a quello della "terza persona" [1981, tr. it. 1986, 585-586, 619; 1982, tr. it. 1985, 170]. L'integrazione si ripercuote in modo decisivo sulla struttura del linguaggio simbolico. All'ambito funzionale del pensiero operativo e dell'agire strumentale si "sovrappone" il sistema di regole del "linguaggio grammaticale" con i predicati fondamentali dei linguaggi di osservazione [1970, tr. it. 1979, 208; 1982, tr. it. 1985, 156].

Ad b) Lo stadio pre-convenzionale (o egocentrico) dell'interazione. In questo contesto è rilevante che la ristrutturazione del linguaggio simbolico sul livello proposizionale sovverta la dimensione olistica del linguaggio contestuale dei segnali con cui erano diffusi gli schemi e le disposizioni comportamentali, senza far emergere ancora l'idea di un mondo di regole sociali [ivi, 585]. La condotta del bambino è "fortemente egocentrica" ed "edonista" [1972: 1980, 163], poiché non è in grado di "percepire situazioni indipendenti dal proprio punto di vista,

né di capirle e di giudicarle, pensando e agendo invece in base ad una prospettiva legata al proprio corpo” [1975, tr. it. 1979, 16], ossia alle gratificazioni attese e alle sanzioni temute [1974a, tr. it. 1979, 59]. La novità è la sostituzione del comportamento regolato dalla “relazione causale” fra “stimolo-reazione-stimolo” con la “relazione interpersonale” fra parlante e destinatario. L’aspetto più interessante è la genesi della “reciprocità” delle “prospettive dei parlanti”, esaminata dalla pragmatica linguistica con lo studio dei pronomi “io” e “tu” [1981, tr. it. 1986, 557]. Le prospettive del “parlante” e dell’“uditore” si intrecciano alle “prospettive dell’azione”. L’attrezzatura socio-cognitiva permette così di differenziare il mondo esterno, attribuire intenzioni e orientamenti in base ai reciproci bisogni, distinguere fra le azioni volontarie e le azioni involontarie e dirigere le interazioni – in caso di necessità – per mezzo di “manovre ingannatrici” [ivi, 157-158].

Il bambino è in grado di utilizzare correttamente gli enunciati assertivi, intenzionali e imperativi, ma non comprende ancora il senso degli “enunciati normativi” [ivi, 170]. Manca l’apparato concettuale socio-cognitivo che permette di chiarire il senso di una “pretesa di validità normativa” che possa contare su un’“autorità morale impersonale” che giustifica le sanzioni e i premi. Il concetto di “autorità” è dato dall’“arbitrio sanzionato dall’esterno” e i motivi dell’azione seguono ancora la logica del modello ricompensa-punizione delle pretese di potere. Dalla prospettiva del fanciullo tutte le relazioni pre-convenzionali, sia quelle simmetriche nel gruppo dei pari che quelle asimmetriche con gli adulti, si presentano come relazioni di scambio contingenti e particolaristiche che spaziano dalla “cooperazione” al “conflitto” (Kohlberg; Selman; Flavell; Youniss). Se entrambe le forme della reciprocità costituiscono il “germe naturalistico” delle “idee di giustizia”, ai concetti socio-cognitivi manca il “valore deontologico”, per cui gli obblighi si fondano unicamente sulla “complementarietà di comando e obbedienza” oppure sulla “simmetria dei risarcimenti” [ivi, 164, 179; 1981, tr. it. 1986, 590-592].

Ad c) Il livello convenzionale dell’interazione e il concetto di mondo sociale. Una volta avvenuta la formazione delle convenzioni semantiche che regolano le relazioni complementari fra gli adulti e i bambini – sul livello comunicativo –, occorre spiegare come sia possibile che – sul livello dell’azione – le disposizioni e i modelli comportamentali, specificati in senso funzionale alla soddisfazione

dei bisogni, diventino non solo semanticamente accessibili ma anche normativamente vincolanti [ivi, 556; 1982, tr. it. 1985, 154]. Habermas lo spiega introducendo la connessione tra il sistema di “prospettive dei parlanti” e la “prospettiva dell’osservatore”, ora, al livello dell’azione, che si estende a un “mondo sociale” di norme e valori che regolano legittimamente le relazioni. Ciò avviene con la graduale appropriazione della struttura oggettivamente data dei “ruoli” [1981, tr. it. 1986, 590; 1982, tr. it. 1985, 148-149], per la cui ricostruzione Habermas segue Mead e Freud. Il “decentramento” della concezione del mondo infantile inizia con l’acquisizione dei “ruoli primari concreti” – anzitutto, quelli sessuali e generazionali – con l’assunzione dell’atteggiamento degli “altri significativi” (stadio 3) e, poi, si allarga all’acquisizione del “sistema dei ruoli”, con l’assunzione dell’atteggiamento dell’“altro generalizzato” (stadio 4), con cui si interiorizza la “volontà generale” del gruppo di appartenenza. La costituzione del mondo sociale di norme e valori e dell’atteggiamento normativo deriva dall’“oggettivazione”, “generalizzazione” e “interiorizzazione” di modelli comportamentali. Appena si apprende a osservarsi come spettatori nelle relazioni interpersonali è possibile “portare alla coscienza” in modo sistematico quella reciprocità degli orientamenti di azione che era stata prodotta al livello precedente. Adesso si distingue tra le proprie particolari manifestazioni di volontà e le “aspettative generalizzate di ruolo” a cui conformare la condotta. A questo stadio, però, il giudizio normativo fa riferimento alla soddisfazione o infrazione di attese di comportamento particolari e prescritte da determinati e significativi gruppi di persone. Il punto di vista dell’osservatore è, quindi, “fortemente ristretto” [1981, tr. it. 1986, 588-592; 1982, tr. it. 1985, 159-160, 163]. I modelli comportamentali interiorizzati sono appresi con le minacce del mondo adulto ma anche tramite un’identificazione che utilizza il canale privilegiato dei “giochi di ruolo” (*play*). Mentre l’interazionismo simbolico e la psicologia cognitivista si sono interessate all’acquisizione dei concetti socio-cognitivi necessari alla genesi di un mondo sociale, la psicoanalisi ha illuminato l’aspetto affettivo dell’interiorizzazione ricorrendo a tre concetti: “scelta e investimento dell’oggetto”, “introiezione” (l’assunzione nell’interiorità di un oggetto d’amore perduto), “identificazione” (imitazione del comportamento di una persona amata) [1968b, tr. it. 1980, 81; 1972, tr. it. 1980, 151].

Dopo aver imparato i modelli di ruolo concreti dagli altri significativi, attraverso l'estensione di relazioni sempre più complesse, i bambini sono in grado di "oggettualizzare" l'insieme delle "relazioni io-tu" a partire dalla "prospettiva osservativa" del gruppo sociale. Viene acquisito un modello comportamentale generalizzato socialmente, ossia una norma per cui si può ricoprire il posto di *A* e di *B*, solo se assume l'atteggiamento di un "altro generalizzato". Il concetto fa riferimento a "tutti gli appartenenti" al gruppo sociale – un'istanza, in larga parte "indipendente", "esterna" e "costrittiva" rispetto alle disposizioni normative delle specifiche persone di riferimento. Il bambino riconosce che ciò che gli era apparso come un modello ritagliato per se stesso da quegli adulti è una "regola socialmente riconosciuta" per ordinare normalmente le relazioni di ruolo [1982, tr. it. 1985, 163-166]. Habermas parla di un "potere unificato di un gruppo concreto". I soggetti interpretano i ruoli con la consapevolezza di essere "autorizzati", quali appartenenti a un gruppo, in determinate situazioni, ad attendersi gli uni dagli altri specifiche condotte, e al contempo, di essere "obbligati" a soddisfare le complementari attese di comportamento degli altri. Un "mondo sociale" di interazioni interpersonali guidate da norme e valori si distacca dallo sfondo culturale dato per scontato nel mondo della vita [1981, tr. it. 1986, 581]. A questo stadio di concettualizzazione, tuttavia, il bambino non intende ancora le norme sociali nel medesimo senso in cui le può intendere un adulto. Il sistema normativo si presenta ancora come l'"arbitrio generalizzato di tutti gli altri", ossia come un "imperativo generalizzato specifico del gruppo". Le relazioni assumono un "implicito carattere etico" e i problemi di giustizia si traducono nei termini "già da sempre risolti della vita buona". Il concetto di legittimità è ricompreso all'interno di una visione tradizionalistica [1981, tr. it. 1986, 595-596; 1982, tr. it. 1985, 178]. L'"autorità imperativa" garantita dal potere di sanzione collettivamente riconosciuto è trasformata in una "autorità normativa" mediante l'interiorizzazione. Sul piano intrapsichico, ciò significa la costituzione di un "sistema di controlli comportamentali interni" che Habermas indica alternativamente con i termini "Me" (Mead) o "super-io" (Freud) [1981, tr. it. 1986, 601; 1982, tr. it. 1985, 167]. L'interiorizzazione delle attese di comportamento dell'autorità sovraperonale ridefinisce, al contempo, i concetti di "autorità" e di "interesse" e rende ambigua la differenza fra "imperativi estranei" e "proprie intenzioni". Habermas riporta, qui, l'interpretazione che Durkheim compie della

contrapposizione kantiana tra le “inclinazioni personali” e il “dovere sociale” in base alle due caratteristiche del fatto morale: “il carattere impersonale che inerisce all’autorità morale e l’ambivalenza emotiva che quest’ultima scatena nell’attore” [1981, tr. it. 1986, 611] e contro cui si può “urtare”, provocando il timore di sanzioni esterne (la “violenza”) e di sanzioni interne (i “sensi di colpa”) [1988d, tr. it. 1994, 118; 1992, tr. it. 1996, 86]. Il mantenimento dell’ordinamento sociale necessita, dunque, sia delle garanzie “esterne” che lo rendono “fattualmente valido” sia delle conferme “interne” che, tramite l’interiorizzazione di norme e di valori, lo rendono “doverosamente valido” [1982, tr. it. 1985, 167].

Ad d) L'identità dei ruoli. La costruzione di un sistema di ruoli sociali e la ristrutturazione dei motivi di azione producono, allo stesso tempo, la ridefinizione dell’identità. Habermas connota come “sociocentrica” l’identità personale del bambino. L’assunzione delle norme e dei valori veicolati dai gruppi di appartenenza ha, per così dire, dei “tratti natural-spontanei”, in quanto vengono interiorizzati nei ruoli primari e, poi, nei ruoli secondari nei quali si compie la mediazione tra vita individuale e collettiva [1973, tr. it. 1975, 96-97; 1974a, tr. it. 1979, 63]. L’“unità del collettivo” è il soggetto di riferimento che si esprime linguisticamente con l’uso del “noi”. In modo speculare, la relazione di “non-appartenenza” a “gruppi estranei” è espressa linguisticamente con il pronome della terza persona plurale: “loro” [1981, tr. it. 1986, 679-680, 688-689]. La risposta alla domanda “chi sono io?” è ancora “ascritta” ma l’identità, centrata attorno all’immagine del corpo, al sesso e all’età, è integrata da un complesso di ruoli più astratti e individuali nella misura in cui il ragazzo inizia ad appropriarsi del sistema dei ruoli, sino a identificarsi con l’ordinamento civile e politico, giustificato in senso tradizionalista [1975, tr. it. 1979, 24]. Tuttavia, vi è sempre un’ineliminabile incompiutezza nella “simmetria” tra la realtà sociale e la realtà soggettiva. La personalità non è mai statica, stabilita una volta per tutte, dovendo essere sempre riprodotta attivamente *in actu*. Inoltre, la composizione di una molteplicità di ruoli sociali tende a individualizzare la posizione del ragazzo nella rete relazionale e il riconoscimento della propria specificità. Vi è, poi, la realtà espressiva di un mondo soggettivo di esperienze vissute e accessibili in modo privilegiato, in cui il ragazzo segue bisogni, desideri e sentimenti ed “eleva il sé al di là dell’individuo istituzionalizzato” [1981, tr. it. 1986, 601].

2.3. *L'adolescenza*

La trattazione dell'adolescenza differisce rispetto all'analisi degli stadi precedenti per l'assenza di riferimenti a ricerche aggiornate che colmino il vuoto che Habermas rilevava agli inizi degli anni Settanta: "la teorizzazione psicoanalitica fino a oggi, e le corrispondenti riformulazioni e sviluppi di tipo interazionistico, hanno lo svantaggio di arrivare quasi esclusivamente al processo primario di socializzazione, e di non prendere in considerazione i problemi sistematici che emergono nella fase post-edipica: mancano (nonostante il contributo di Erik Erikson) gli spunti per una teoria convincente dell'adolescenza" [1972, tr. it. 1980, 151n]. Nonostante la mancanza di nuovi apporti empirici, seppur indiretti, nell'opera di Habermas si trovano sufficienti indicazioni per seguire lo sviluppo di competenze che ristrutturano il sistema della personalità a partire dalla "seconda crisi di maturazione".

Nel nuovo livello socio-cognitivo, l'integrazione tra il "sistema delle prospettive dei parlanti e dell'osservatore" e il "sistema delle prospettive sul mondo" rende possibile l'acquisizione delle competenze astratte necessarie per "discorsi teorici" sulla verità degli stati di fatto e di leggi nel mondo oggettivo. La capacità di tematizzare e controllare in atteggiamento ipotetico queste pretese discorsive comporta degli effetti su tutte le strutture della personalità (a). La prima conseguenza è la relativizzazione dell'identità dei ruoli. Lo sviluppo della coscienza morale sul livello post-convenzionale lascia aperti due possibili esiti, a seconda che il giovane si ritiri nello "scetticismo morale" (stadio 4½) o interiorizzi una "morale autonoma fondata su principi universalistici" (stadio 5). Habermas introduce anche un sesto stadio in cui si apprende a differenziare e giustificare gli stessi principi attraverso un "procedimento di fondazione" che coincide con la sua teoria della morale (o "etica del discorso"). Tuttavia si tratta di un livello "raramente riscontrabile" nella "coscienza morale quotidiana" (b). Oltre allo sviluppo del pensiero riflessivo ("autocoscienza") e di un agire morale autodiretto ("autonomia"), egli introduce l'"autorealizzazione" come manifestazione di una "individuazione riuscita" nella sfera dei desideri e sentimenti, cioè in un mondo soggettivo di vissuti interiori (c). Il complesso di esperienze ristrutturano l'"identità dell'io". Habermas si riferisce alla "volontà di essere se stesso" dell'individuo attraverso la "responsa-

bile assunzione della propria biografia”. L’esito auspicato è l’affermazione di una soggettività, per così dire, “sotto la propria regia” che costituisce un rapporto equilibrato fra l’identità “personale” e “sociale” (d).

Ad a) Riflessività del sapere: autocoscienza del soggetto epistemico. Habermas segue la ricostruzione dello sviluppo socio-cognitivo dallo stadio delle operazioni concrete a quello delle operazioni formali, in cui ragazzi sono capaci di formulare delle ipotesi e impiegare concetti generali a un alto grado di astrazione. Si tratta di uno “stadio finale” dello sviluppo ontogenetico, sebbene gli adulti potranno arricchire la loro esperienza del mondo e metterla alla prova nella sfera dell’azione. Ciò che interessa è la “sospensione dell’atteggiamento naturale” nei confronti dello sfondo pre-riflessivo di senso comune con cui il bambino aveva interpretato le proprie esperienze e condotto le azioni nel mondo della vita. Questo passaggio è descritto come una progressiva liberazione dal “dogmatismo del dato e dell’esistente” che imprigiona nell’universo ristretto delle immagini del mondo dei gruppi di appartenenza [1975, tr. it. 1979, 17]. Habermas definisce “riflessività del pensiero” l’ulteriore “decentramento” dal piano dell’“agire comunicativo” a quello del “discorso” [1982, tr. it. 1985, 168]. Rispetto allo sviluppo precedente, contrassegnato dal legame tra le “prospettive dei partecipanti io-tu” (1° livello) e tra le “prospettive dei partecipanti e dell’osservatore” (2° livello), in questo “terzo livello dell’interazione” l’intero “sistema delle prospettive” si connette ai “concetti formali di mondo”, anche e inizialmente, soltanto nella dimensione dei “giudizi veritativi” sul mondo oggettivo delle cose e degli eventi che possono esistere oppure non esistere [ivi, 170]. Con la capacità di pensare e argomentare, sia nella descrizione, spiegazione e previsione che nella riflessione sui fondamenti del sapere, i ragazzi non accettano più ingenuamente le pretese di verità e, in base all’elaborazione discorsiva, possono rivedere l’insieme delle opinioni assunte sul mondo oggettivo [1998a, tr. it. 2001, 91]. Ne derivano due conseguenze per se stessi e gli altri attori sociali. Non appena padroneggia l’orientamento a pretese di validità, il ragazzo può interiorizzare la dialettica di “domanda e risposta” della relazione discorsiva e acquisire un “rapporto riflesso verso se stesso”: “egli diventa capace di autocritica” [ivi, 646]. In secondo luogo, egli sarà in grado di allargare idealmente l’orizzonte dei possibili interlocutori al di là dell’esistente “contesto di giustificazione” dei propri gruppi di appartenenza, verso una “comunità illimitata

di comunicazione”, con cui il ragazzo, sul piano della comprensione, amplia i gruppi di appartenenza e di riferimento [1985a, tr. it. 1987, 344].

Ad b) Il livello post-convenzionale dell'interazione. Dopo aver introdotto il nuovo rapporto con il mondo oggettivo, Habermas esamina l'estensione dell'atteggiamento oggettivante nei confronti delle norme e dei valori giudicati legittimi che, al livello convenzionale, stavano alle spalle come “sfondo indiscusso”. Una volta che il “potere della tradizione” è infranto si paralizza la forza normativa del fattuale e il ragazzo acquisisce la capacità di contestare le “pretese di lealtà” vincolanti nei gruppi di appartenenza, che divengono “ipotetiche” e “alternative”. Le istituzioni sociali si tramutano in “casi di giustizia problematica” e le norme riconosciute di fatto (“socialmente valide”) nel mondo della vita possono essere valutate o meno come “moralmente valide” e “accettate come giuste” [1982, tr. it. 1985, 171-173]. Si definisce così un “concetto formale di mondo sociale”, quale insieme delle relazioni interpersonali legittimamente regolate bisogno di giustificazione [ivi, 134].

L'assunzione dell'atteggiamento critico restituisce al giovane le “macerie delle tradizioni svalorizzate”. Nei ragazzi emerge – con “necessità strutturale” – un apprendimento a tematizzare la “giustificazione” e l’“applicazione” delle norme sociali. Si tratta di una vera sfida evolutiva che dischiude due possibili esiti alternativi. La difficoltà di classificare i giudizi espressi dai cosiddetti “scettici” ha spinto Habermas a introdurre uno stadio 4½ nello sviluppo morale. L'adolescente rimane imprigionato in un mondo sociale privo di validità normativa, in cui vige un “discredito particolaristico” dei vincoli sociali [1974a, tr. it. 1979, 17], potendo assumere solo un “atteggiamento strategico” [1980b; 1985, 179, 200]. Le convinzioni scettiche sono ricondotte alla “frattura” tra l'eticità e la moralità, cioè alla situazione problematica in cui si svaluta il valore etico delle norme sociali ma non si ritengono credibili le argomentazioni fondate su principi morali di carattere superiore.

L'altra opportunità è quella di assumere un orientamento verso principi morali “astratti” con cui possano essere giustificate le pretese di giustizia delle azioni sociali, valutati i conflitti tra norme sociali e derivate nuove disposizioni [1974a, tr. it. 1979, 59; 1980a, tr. it. 1985, 42]. Habermas utilizza il termine parsoniano “generalizzazione di valori” per esprimere la duplice tendenza nella coscienza

morale verso principi di giudizio e azione, al contempo, sempre più “universali” e “individuali” [1976, tr. it. 1979, 186]. Lo stesso concetto di “morale autonoma” si trova nella coppia “*larger community*” e “*larger self*” con cui Mead descrive la formazione di un “soggetto autonomo che può orientare il proprio agire in base a principi universali” [1981, tr. it. 1986, 677]. L'autonomia presuppone dei soggetti morali che si riferiscono a “idee normative” condivise intersoggettivamente, “che *vincolano* la loro *volontà* al di là delle rispettive preferenze”, secondo un'idea della “libertà” che trova espressione nell'obbedire solo a “leggi autoimposte” [1988d, tr. it. 1994, 113]. Secondo Mead, l'autonomia che rende “uguali a tutti gli altri soggetti agenti in modo morale” è la fonte della “dignità personale” (*self-respect*) [1981, tr. it. 1986, 677]. Se l'adolescente ridefinisce, infine, la propria attrezzatura socio-cognitiva con concetti che gli consentono di sottoporre le norme sociali a “giudizi di fondazione” in base a principi, può sviluppare ulteriormente la coscienza morale (stadio 6). Adesso, egli è in grado di valutare l'“universalità” dei principi morali – un procedimento che Habermas ha ampiamente esposto e difeso dalle critiche nell’“etica del discorso”. Qui, la questione non è preminente visto che egli afferma che “gli assunti fondamentali dell'etica del discorso dovrebbero venir difesi nel posto in cui concorrono con altre concezioni filosofiche, e non già venir intesi naturalisticamente, come asserzioni sugli stadi naturali della coscienza morale” [1982, tr. it. 1985, 185]. Ciò che interessa ad Habermas è rimarcare che, al livello post-convenzionale, si verifica una differenziazione entro la sfera delle relazioni pratiche tra le “questioni morali” che possono, in linea di principio, essere giustificate razionalmente nei discorsi morali, e le “questioni valutative”, che si presentano nei valori etici sulla “vita buona” e che rimangono accessibili, in tutta la loro “vigorosa colorazione storico-sociale”, nell'orizzonte culturale di una particolare forma di vita individuale e collettiva [ivi, 189-190].

Ad c) L'autorealizzazione del soggetto sensibile e l'“agire drammaturgico”. Dopo aver introdotto il terzo livello dell'interazione nel rapporto con il mondo oggettivo e con il mondo sociale, Habermas descrive l'estensione dell'atteggiamento oggettivante – il “rapporto riflesso” – nei confronti del “mondo soggettivo” dei vissuti interiori, con cui *ego* “può porsi in relazione con se stesso in quanto [...] soggetto sensibile, passionale nel senso feuerbachiano” [1981, tr. it. 1986, 646]. Il mondo dei vissuti interiori – accessibili e interpretabili in maniera privilegiata

– è quello delle esperienze biografiche che il “soggetto sensibile” individua come il nucleo della personalità e valuta in base a “pretese di autenticità” riconducibili all’appagamento di “desideri” e “inclinazioni”, da un alto, e di “sentimenti” e “stati d’animo”, dall’altro lato. Gli uni e gli altri “costituiscono due aspetti di una parzialità radicata nei *bisogni*”, il cui “duplice volto” è “volitivo e “intuitivo” e la cui interpretazione si esprime pienamente nelle “espressioni valutative” [1982, tr. it. 1985, 166].

Il modello di “auto-realizzazione” di una “identità egoica non costrittiva” è più complesso ed esigente rispetto al modello dell’“autocoscienza” e quello dell’“autonomia” perché “il singolo non può assumere verso la propria storia di origine un atteggiamento ipotetico, non può negare o approvare la propria biografia alla stregua di una norma di cui sia in discussione la pretesa di validità. [...] Una persona nella misura in cui fa dipendere la decisione su chi voglia essere da considerazioni razionali, non si orienta in base a criteri morali, bensì in base a quei *criteri di felicità* e di buon esito che intuitivamente poniamo anche alla base della valutazione delle forme di vita” [1981, tr. it. 1986, 694-695] – ciononostante, Habermas non creda che si possa “essere felici” se si è vittima dell’“eteronomia” e dell’“auto-inganno” [ivi, 680].

Nel rapporto espressivo con la classe di referenti empirici del mondo soggettivo – la sfera dei bisogni, i desideri e i sentimenti –, Mead e Freud hanno accentuato la “non-prevedibilità” e “spontaneità”. Tuttavia, benché il mondo dei vissuti sia un’istanza che “eleva il sé al di là dell’individuo istituzionalizzato”, anche l’interpretazione degli aspetti più singolari o idiosincratici del mondo soggettivo dell’individuo non è riconducibile a una “natura residuale” pulsionale sottratta alla socializzazione [Ivi, 601-602, 265]. Il mondo dei vissuti interiori accessibili in maniera privilegiata si disvela al “pubblico degli spettatori”, nelle “proposizioni d’esperienza”, in cui il termine “io” si presenta nella “modalità espressiva” [ivi, 627]. Il soggetto si presenta come un attore il cui comportamento è ricondotto al modello scenico goffmaniano dell’“agire drammaturgico”, che rende l’idea di una “autoidentificazione” che deve essere “socialmente riconosciuta”. L’agire drammaturgico è la modalità espressiva dell’“agire comunicativo” e contiene il riferimento a interazioni in cui i partecipanti mettono in scena un mondo di vissuti interiori con l’intento di trovare comprensione e intesa [ivi, 156-157].

Ad d) L'identità dell'io: la socializzazione come individuazione. Nell'adolescenza, il ragazzo fa esperienza della complessità e dell'ambiguità normativa della struttura degli *status* e dei ruoli che lo identificano all'interno dei gruppi di appartenenza. Inoltre, il raffronto tra le aspettative di ruolo concrete – in cui si condensano l'eticità sostanziale di una particolare comunità – e i principi morali – con cui si definiscono le sue idee astratte di giustizia universale – lascia emergere la difficoltà di comporre un conflitto che investe tutta la propria persona. L'identità dei ruoli “si spezza nella seconda crisi di maturazione, perché l'io si deve ritirare dietro i ruoli particolari che vengono messi in discussione e criticati in linea di principio. Un io da cui si pretende che ponga tutte le norme determinate (o che le consideri poste) derivandole da principi interiorizzati non può collegare la propria identità a nessuno dei ruoli concreti e a nessun gruppo determinato di ruolo come quello che, di fronte a effettive attese di ruolo divergenti e nel passaggio attraverso la sequela biografica dei sistemi di ruoli e le identità che ne dipendono, soddisfa alle esigenze di coerenza” [1972, tr. it. 1980, 170]. Con il passaggio all'“identità dell'io”, il modo in cui il soggetto viene identificato passa gradualmente dagli altri all'*ego* e si apre il problema dell'“auto-identificazione”, cioè di differenziare il soggetto in una comunità potenzialmente universale, in cui anche l'estraneo è, al contempo, “uguale” e “diverso”. Solo prendendo coscienza del “rapporto paradossale”, per cui come persona è uguale a tutte gli altri, ma come individuo è diverso da tutti gli altri, l'adolescente può radicare la propria identità dell'io su di un “tessuto biografico insostituibile” [ivi, 173].

L'identità dell'io esprime in modo compiuto la capacità di integrare la “successione delle identità concrete”, in parte disgregate e superate, in una biografia di cui si è responsabili perché prodotto di una serie di decisioni su “chi” ciascun particolare individuo “voglia essere” [1981, tr. it. 1986, 679]. È la “coscienza della propria continuità biografica” che un singolo matura, conserva e sviluppa, in modo “inconfondibile” e “riconoscibile” nell'insieme delle relazioni sociali all'interno di orizzonti di significati culturali. Essa si compone di un'“identità personale” – la biografia irripetibile – e di un'“identità sociale” – il rispecchiamento nei gruppi di relazione. L'identità dell'io va intesa come il prodotto di una sintesi che si ridefinisce di continuo.

La revisione degli assunti della teoria dei ruoli – riguardo al “grado di rigidità dell’interpretazione dei ruoli”, al “grado di conformità dell’agire” e al “grado di repressione dei bisogni” –, precisa, quindi, sul piano sociologico il problema che si pone nell’“autoidentificazione socialmente riconosciuta”. Habermas esamina le tre dimensioni che caratterizzano il rapporto tra il soggetto e ruoli sociali, al livello post-convenzionale dell’identità dell’io. Nella letteratura sociologica si indicano tre “qualificazioni fondamentali” dell’agire in base ai ruoli sociali, acquisite nel processo di socializzazione primaria che costituiscono il fondamento di una compiuta socializzazione secondaria: “L’identità dell’io è concepita come la facoltà di stabilizzare e riprodurre un rapporto equilibrato fra identità personale e identità sociale si afferma nell’ambito di determinati sistemi di ruoli: a) risolvendo situazioni di azione che in linea di principio hanno molteplici significati, appiattendolo in modo adeguato e riconoscendo l’altro nella sua autorappresentazione (*dimensione autorappresentazione*), b) riferendosi riflessivamente a norme interiorizzate, applicando flessibilmente i ruoli e praticando la distanza dal ruolo (*dimensione del controllo del comportamento*), c) risolvendo coscientemente i conflitti di ruolo e sopportando le ambivalenze di ruolo (*dimensione repressività*)” [1972, tr. it. 1980, 123]. Le dimensioni dell’autorappresentazione, del controllo della condotta e della repressività si riferiscono – in una teoria dei ruoli che pone il problema dello “stato ideale” dello sviluppo ontogenetico –, ai tre “progetti utopici” del modello habermasiano: il “soggetto epistemico” sul piano cognitivo dell’autoriflessione, il “soggetto morale” sul piano pratico dell’autonomia e il “soggetto sensibile” sul piano espressivo dell’autorealizzazione. Nel quadro della critica goffmaniana alla teoria funzionalista dei ruoli, Habermas ritiene che lo “stato ideale” dell’identità dell’io dovrebbe raggiungere l’“autorappresentazione controllata dei ruoli, la “formazione flessibile del super-io” e la “tolleranza della frustrazione nei bisogni” [ivi, 83-87].

LIVELLI DI APPRENDIMENTO						
	1	2	3	4	5	6
	PRIMA INFANZIA		INFANZIA		ADOLESCENZA	
			I° Crisi di maturazione		II° Crisi di maturazione	
IDENTITÀ	Identità naturale		Identità dei ruoli		Identità dell'io	
ATTREZZATURA SOCIO-COGNITIVA						
PRESUPPOSTI COGNITIVI	Pre-operazionale		Operazioni concrete		Operazioni formali e astratte	
STRUTTURA PROSPETTICA	Collegamento reciproco di prospettive di azione		Coordinamento delle prospettive dell'osservatore e del partecipante		Integrazione fra prospettiva del parlante e prospettive sul mondo	
IDEA DELLA GIUSTIZIA	Complementarietà ingiunzione e obbedienza	Simmetria dei risarcimenti	Conformità di ruolo	Conformità al sistema delle norme esistenti	Orientamento in base a principi di giustizia	Orientamento in base al procedimento della fondazione delle norme
IDEA DELL'AUTORITÀ	Arbitrio delle persone di riferimento sanzionato dall'esterno		Autorità interiorizzata di arbitrio sopra individuale (Lealtà)	Autorità interiorizzata della volontà collettiva sopraindividuale (Legittimità)	Valore ideale vs. Valore sociale	
STRUTTURA INTERAZIONE						
PROSPETTIVA	Egocentrica		Prospettiva dei gruppi primari	Prospettiva di un collettivo	Prospettiva dei principi (anteriore alla società)	Prospettiva procedurale (assunzione ideale dei ruoli)
STRUTTURA DELL'ATTESA DI COMPORTAMENTO	Modello particolare di comportamento; attribuzione di intenzioni latenti		Modello di comportamento socialmente generalizzato (Ruolo)	Ruoli socialmente generalizzati (Sistema di ruoli)	Regole l'esame delle norme: i principi	Regole esame dei principi: il procedimento di fondazione delle norme
STRUTTURE DELLA MOTIVAZIONE						
CONCETTO DELLA MOTIVAZIONE	Orientamento in base a ricompensa vs. punizione. Lealtà verso persone		Dovere contro inclinazione		Autonomia vs. Eteronomia	Felicità
CONTROLLI DEL COMPORTAMENTO	Investimento oggettuale	Identificazione primaria	Interiorizzazione di ruoli primari	Interiorizzazione della norma	Interiorizzazione dei principi	Interiorizzazione della norma di procedimento
TIPICI DELL'AZIONE	Cooperazione controllata da interessi Interventazione controllata dell'autorità		Agire di ruolo Agire strategico	Interazione guidata da norme (Agire strategico)	Discorso morale	Discorso esistenziale

Tab. 1. Schema completo dello sviluppo ontogenetico

3. Alcune considerazioni critiche

La ricostruzione ontogenetica definisce le linee evolutive verso uno “stadio finale” che non riguarda ogni sviluppo ma solo quello “riuscito” che, però, non accade spontaneamente come un risultato naturale della maturazione e, anzi, risulta per lo più un “obiettivo mancato”. Una parte rilevante dei tentativi analitici di Habermas è stata rivolta a riformulare una nosografia e un’eziologia dei disturbi della personalità, reinterprestando la metapsicologia freudiana alla luce della svolta linguistica di Alfred Lorenzer *et al.* e collocandole nel quadro più generale delle patologie del mondo della vita. Qui, non vi è modo di esaminare tale tentativo così come gli accenni alle situazioni che minacciano l’identità e sono un carico emotivo così forte per cui si trova di fronte all’alternativa di iniziare una nuova vita oppure “spezzarsi”. Vorrei piuttosto introdurre appena una questione che rimane inesplorata.

Il problema riguarda la verosimiglianza di una ricostruzione ontogenetica il cui momento finale – la maturità – indica la formazione di un'identità dell'io forgiata nei concetti di “autocoscienza”, “autonomia” e “autorealizzazione”. Gli individui dovrebbero considerare la propria vita “riuscita” nel “pensiero riflesso” e nella “condotta autodiretta”. Si tratta di “strutture universali” e non di “contenuti particolari” di forme di vita. Habermas era ed è ancora convinto che il concetto di identità dell'io “reclama per sé esemplarità universale, essendo situata nelle strutture dei processi formativi in genere e rendendo possibili soluzioni ottimali per i problemi di azione che ritornano in maniera invariante nelle diverse culture” [1974a, tr. it. 1979, 50]. Ovviamente, egli è consapevole che solo in un'epoca recente, nelle società moderne, si è affermato un “culto della persona” che valorizza e giustifica universalmente la progressiva individuazione dei singoli nelle sfere del libero pensiero, dell'agire autonomo e della felicità [1981, tr. it. 1986, 658] e che – per i tratti prescrittivi – Durkheim e Parsons definivano “individualismo istituzionalizzato” [1988b, tr. it. 1991, 184-185]. Già soltanto la discussione sui cosiddetti “valori asiatici” ha mostrato la presenza di “modernità multiple” con logica di sviluppo diverse. Inoltre, l'analisi sociologica riscontra multiformi particolarismi anche nelle società occidentali. Habermas ammette che “appena siano formulate queste premesse forti, si pone tuttavia la questione empirica: come sorgono, e come possono mantenersi strutture universalistiche dell'Io quando e finché nelle istituzioni di base della società siano racchiusi principi tutt'altro che universalistici?” [1974b; tr. it. 1979, 77]. Infine, quando indaga i disturbi della personalità, egli è altresì cosciente che i concetti di “normalità” e “devianza” sono socialmente e culturalmente situati e la medesima distinzione tra “salute” e “malattia” presenta tratti convenzionali: “se ciò che deve di volta in volta avere il valore di processo di formazione normale o deviante è determinato solo a seconda del quadro istituzionale di una società, allora questa società nel suo insieme, paragonata con altre culture, potrebbe essa stessa essere in una situazione patologica, sebbene essa soltanto fissi il criterio della normalità per il caso singolo ad essa susunto” [1968a, tr. it. 1983², 265-266]. In altri termini, risulta del tutto problematica la pretesa universale della logica di sviluppo degli stadi di apprendimento.

Una questione correlata riguarda la diffusione dei principi morali universali, i quali richiedono sia un “*surplus* cognitivo” per la loro applicazione, annullando l'a-

strazione dai contesti di azione, che un “*surplus* motivazionale” per il loro ancoramento nel sistema delle “obbligazioni interne” verso cui è rivolto il comportamento [1988a, tr. it. 1991, 93-100]. Le questioni relative al modo in cui le convinzioni morali possano essere “applicate alla situazione specifica” e “radicate nella motivazione” sarebbero risolte dagli attori solo se al giudizio morale si aggiunge l’“impegno ermeneutico” e l’“interiorizzazione dell’autorità” [1982, tr. it. 1985, 192]. Ci limitiamo qui al secondo aspetto. Habermas ammette che la morale dei principi separando “dovere” e “inclinazione” rischia di rimanere senza effetto poiché richiede al singolo un eccessivo dispendio motivazionale [1985b, tr. it. 1994, 21]. I principi morali non sono “automaticamente” in accordo con le disposizioni al bisogno, i desideri e i sentimenti maturati nella socializzazione [1999, tr. it. 2001, 217]. Mi pare che la questione rimanga insoluta, anche se occasionalmente troviamo dei tentativi di risposta piuttosto estranei alla consueta linea argomentativa. Ad esempio, Habermas introduce talvolta il concetto di “empatia”, quale forza integrativa che connette facoltà cognitive ed emotive e distingue un “giudizio maturo” nello “stesso stadio morale più elevato” [1982, tr. it. 1985, 195-196]. Rispondendo a Hviid Nielsen sul ruolo dei sentimenti, egli aggiungeva che la simpatia (*Sympathie*) e la compassione (*Mitgefühl*) accompagnano una sensibilità che forma la base della percezione morale [1989, tr. it. 1990, 144]. Il concetto ritorna nella “solidarietà tra estranei” con cui egli intende risolvere il problema del radicamento motivazionale di un orientamento rivolto al riconoscimento tra plurime forme di vita: “L’empatia, la capacità di immedesimarsi, al di là delle distanze culturali, in condizioni di vita estranee, *prima facie* incomprensibili, in disposizioni agire e in prospettive di interpretazione, è come minimo il presupposto emozionale per un’assunzione di ruolo ideale che richiede a chiunque di accettare la prospettiva di tutti gli altri” [ivi, 145]. E ancora, la “mancanza di pregiudizi” verso gli altri si deve allo “scambio empatico” delle prospettive interpretative dei partecipanti [1998b, tr. it. 2001]. Vi è dunque un residuo emotivo e insostituibile a fondamento dei legami sociali tra differenti visioni del mondo e forme di vita?

Da ultimo, nonostante le “scienze ricostruttive” siano il fulcro del programma di ricerca, dalla teoria sociale alla teoria dell’argomentazione – ancora oggi –, egli non ha compiuto una vera e propria analisi della loro struttura logica. Negli scritti troviamo poche esemplificazioni e vaghi tentativi di qualificarle rispetto alle “scienze empiriche” nomologiche e comprendenti. A partire da tali frammenti si potrebbe tentare di portare a termine il compito.

Riferimenti bibliografici

CORCHIA, L.

2010, *Il programma di ricerca e la sua recezione critica*, in M. Ampola, L. Corchia, *Dialogo su Jürgen Habermas. Le trasformazioni della modernità*, ETS, Pisa, pp. 7-86.

2012, *La teoria della socializzazione di Jürgen Habermas. Un'applicazione ontogenetica delle scienze ricostruttive*, ETS, Pisa.

HABERMAS, J.

1968a, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari, 1983².

1968b, *Appunti per una teoria della socializzazione*, in Id., *Cultura e Critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 77-139.

1970, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in AA.Vv., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia, 1979, pp. 199-232.

1972, *Appunti sul concetto di competenza nel ruolo*, in Id., *Cultura e Critica. Riflessione sul concetto di partecipazione politica e altri scritti*, cit., pp. 141-174.

1973, *La crisi di razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975.

1974a, *Sviluppo della morale e identità dell'io*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano, 1979, pp. 49-73.

1974b, *Possono le società complesse formarsi un'identità razionale?*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., pp. 74-104.

1975, *Introduzione: il materialismo storico e lo sviluppo di strutture normative*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., pp. 11-48.

1976, *Storia ed Evoluzione*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, cit., pp. 154-206.

1980a, *Scienze sociali ricostruttive e scienze sociali comprendenti*, in Id., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1985, pp. 25-47.

1980b, *Replik auf Einwände*, in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984, pp. 475-570.

1981, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

1982, *Coscienza morale e agire comunicativo*, in Id., *Etica del discorso*, cit., pp. 123-204.

1985a, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari, 1987.

- 1985b, *Si addicono anche all'etica del discorso le obiezioni di Hegel contro Kant?*, in Id., *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 5-27.
- 1987, *La metafisica dopo Kant*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 14-30.
- 1988a, *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 59-102.
- 1988b, *Individuazione tramite socializzazione. Sulla teoria della soggettività in Mead*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 184-236.
- 1988c, *Lawrence Kohlberg e il neoaristotelismo*, in Id., *Teoria della morale*, cit., pp. 77-101.
- 1988d, *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in Id., *Teoria della morale*, cit., pp. 103-122.
- 1989, *Intervista con T. Hviid Nielsen*, in Id., *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano, 1990, pp. 117-146.
- 1992, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano, 1996.
- 1996, *Razionalità dell'intesa. Note di teoria degli atti linguistici per illustrare il concetto di razionalità comunicativa*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 97-130.
- 1998a, *Filosofia ermeneutica e filosofia analitica. Due varietà complementari della svolta linguistica*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit., pp. 61-95.
- 1998b, *Giustizia contro verità. Sul senso della validità prescrittiva dei giudizi e delle norme morali*, in Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit., pp. 265-309.
- 1999, *Percorsi della detranscendentalizzazione. Da Kant a Hegel e ritorno*. In Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, cit., pp. 181-222.

ROSATI, M.

- 1994, *Socializzazione e identità nel pensiero di J. Habermas*, Scuola democratica, 1-2, pp. 282-292.

VANESSA LAMATTINA

La libertà “materialista” (o sociale). L’indissolubile legame tra libertà e uguaglianza

Premessa

L’esigenza di legittimare la diffusione di politiche economiche anti-welfariste ha condotto il capitalismo a promuovere una specifica idea di libertà che si è definitivamente consolidata a partire dagli anni Settanta grazie al paradigma neo-liberale. Dentro questo ordine di cose, la libertà individuale è protesa al massimo del profitto e cozza inevitabilmente con il principio di uguaglianza. È il darwinismo sociale di Spencer, nel quale l’uguaglianza non solo è bandita come principio ma è addirittura pensata come un ostacolo da superare ad ogni costo ai fini dell’evoluzione individuale. Basti qui ricordare che le teorie di molti sostenitori del neo-liberalismo, di Milton Friedman *in primis*, sono riuscite a trovare una stabile collocazione nell’impianto socio-economico attuale proprio grazie ad un’ideologia secondo cui tutte le teorie sostenitrici del principio di uguaglianza sono incapaci di far fronte ai bisogni individuali, sempre crescenti con l’arrivo della modernità [Friedman 1987; Hayek 1995; Mises 1959, 1995]. Nell’immaginario comune contemporaneo, il principio dell’uguaglianza ha assunto perciò più connotazioni negative che positive, configurandosi come appiattimento, livellamento e omogeneizzazione delle differenze. La chiusura netta nei confronti del principio di uguaglianza ai fini della conquista della libertà non è tuttavia una prerogativa dei soli liberali. Possiamo infatti intercettarne la presenza in altre di stampo anarchico e, in genere, in tutte le teorie – compresa quella neo-liberale – sostenitrici di un

tipo di libertà che potremmo definire ‘idealista’. I sostenitori di questo tipo di libertà pensano che essa sia realizzabile soltanto *fuori* dalla società e non considerano l’importanza della collettività per lo sviluppo delle soggettività individuali. In definitiva, per essi la libertà si manifesterebbe unicamente *fuori* dalla società e verrebbe, al contrario, fortemente osteggiata *dentro* la società.

Viceversa, in questo articolo ci proponiamo di ampliare lo spettro di significazioni del concetto di libertà, mostrando altri modi in cui questo può essere declinato. Un compito che verrà assolto opponendo alla concezione ‘idealista’ – e dominante – di libertà quella ‘materialista’ di Marx. Ponendosi in netta contrapposizione rispetto alla concezione idealista, Marx fa derivare la libertà individuale degli uomini *dalla* società, come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell’umanità. Secondo la visione ‘materialistica’ della libertà, l’uomo perviene alla sua umanità soltanto *nella* società; si emancipa solo col lavoro collettivo e sociale, senza il quale non sarebbe possibile un’emancipazione morale e intellettuale; riesce a sviluppare la propria personalità e controllare i propri istinti grazie all’educazione e all’istruzione, ovvero attraverso mezzi ‘sociali’. Solo in questo modo, ovvero concependo la libertà individuale come l’esito dello sviluppo di quella collettiva, è possibile formulare una concezione di libertà che non si ponga in contrasto con l’uguaglianza. In quest’ottica, l’uguaglianza è anzi necessaria al pieno sviluppo delle soggettività. Per Marx, quest’ultima non si configura affatto come livellamento e appiattimento generale, bensì *come la base per la corretta valorizzazione delle diversità*, dimostrando in questo modo sia l’inconsistenza delle critiche mosse dai promotori della libertà ‘idealista’ al principio dell’uguaglianza, sia la reale possibilità di concepire un’idea di libertà differente rispetto a quella dominante, in cui la relazione tra i principi di libertà e uguaglianza non sia solo possibile ma addirittura necessaria.

1. Il carattere ‘idealista’ della libertà neo-liberale

Per legittimare la sfrenata applicazione di politiche economiche antiwelfariste¹, il capitalismo degli anni Settanta ha avuto bisogno del sostegno di un’ide-

1. Le politiche economiche neo-liberali hanno ridimensionato lo stato sociale consolidatosi nel secondo dopoguerra. Tra i profondi cambiamenti strutturali che hanno interessa-

ologia che si occupasse sia di promuovere la capacità di autodeterminazione dei singoli individui, sia di disconoscere la facoltà dello Stato di creare giustizia sociale². Per questa ragione, gli elementi costitutivi del nuovo modello culturale ed economico chiamato neo-liberalismo sono divenuti la ‘competizione estrema’ e il ‘dispiegamento delle capacità decisionali’, considerati utili mezzi per giungere ad una più distinta definizione di sé [Friedman 1987; Hayek 1958, 1995; Mises 1959]. L’assunto più resiliente di questa visione risiede in una particolare idea di libertà. I teorici del neo-liberalismo subordinano la libertà (in particolare quella politica) alla ‘libertà di mercato’ e, proprio in ragione di ciò, pensano l’intera società come ad un ambito in cui formare un tipo nuovo di individuo il cui *modus vivendi* è improntato sull’auto-imprenditorialità e sull’acquisizione assillante di risorse in vista del successo in un regime di competizione [Lamattina, 2016]. Da tale formulazione emerge in maniera evidente l’inconciliabilità del principio di libertà con quello di uguaglianza, pensato come un ostacolo da superare ad ogni costo ai fini dell’evoluzione individuale. Non è un caso che nell’immaginario comune, ampiamente influenzato dalla diffusione dei valori neo-liberali, il principio di uguaglianza abbia assunto più connotazioni negative che positive, configurandosi come appiattimento, livellamento e omogeneizzazione delle differenze³. Alla base di questa convinzione

to l’assetto capitalistico a partire dagli anni Settanta annoveriamo la decentralizzazione e la de-sindacalizzazione della contrattazione salariale, la riduzione dei diritti nella tutela del licenziamento, la riduzione del costo del lavoro e la delocalizzazione [Streeck 2013, 49; Gallino 2005, 99].

2. Non è un caso che nelle loro teorie i sostenitori del neo-liberalismo palesassero un chiaro antagonismo nei confronti del modello socialista pensato come ideologizzato, limitante e costrittivo sul piano delle autodeterminazioni. Come non ricordare gli attacchi alle politiche pianificate di Milton Friedman [si vedano Friedman 1987; Friedman, Friedman 2013] o degli esponenti della Scuola austriaca, Hayek e Mises in particolare, sostenitori *ante litteram* del neo-liberalismo [Hayek 1948, 1995; Mises 1989, 1995].

3. Tra i molti tentativi di radicare nelle società degli anni Settanta la concezione neo-liberale di libertà ai danni del principio di uguaglianza, annoveriamo l’aumento improvviso di finanziamenti per la nascita di tanti e nuovi *think tanks* come l’*Heritage Foundation*, l’*Hoover Institute*, il *Center for the Study of American Business*, l’*American Enterprise Institute* e il *National Bureau of Economic Research*, tutte istituzioni tese ad avvalorare le concezioni neo-liberiste e a diffonderle il più possibile [Harvey 2007, 55-56] e la nascita, nel 1983, dell’*International Democrat Union* (IDU), che enfatizza i temi legati all’individuo, alla libera

vi è una specifica concezione di individuo, propria dell'approccio 'idealista' da cui il liberalismo (e, nella sua forma radicalizzata, il 'neo' liberalismo) trae gli elementi caratteristici. Secondo tale approccio, l'individuo è un essere in origine già libero, con dei diritti congeniti, ovvero pre-sociali, che la società può al massimo plasmare ma mai creare. Proprio in considerazione di ciò, i sostenitori del liberalismo immaginano come assetto socio-politico ideale quello in cui le funzioni dello Stato siano molto limitate. Poiché l'individuo è per loro congenitamente dotato di una morale, di diritti e di libertà, il ruolo dello Stato non deve essere quello di promuovere ulteriori diritti o libertà bensì di difendere quelli già esistenti [Pendenza, Lamattina 2019]. Un'idea, questa, che ha trovato ampia diffusione grazie alla concezione smithiana di Stato ma che ha origini ben più lontane. Le trattazioni dell'etica e dell'economia politica di Adam Smith nascono infatti come reazione al *selfish system* di Hobbes, ossia all'affermazione di uno stato di natura in cui il comportamento umano non ha altro movente possibile all'infuori dell'autoconservazione del singolo, o egoismo [Napoleoni 1973, 38]. Tale ragionamento ha chiare conseguenze politiche: laddove fosse mai possibile una realizzazione integrale dello stato di natura si verificherebbe una sorta di *bellum omnium contra omnes* e risulterebbe necessario l'intervento coercitivo dello Stato, unico mezzo possibile per contrastare la tendenza naturale alla disgregazione. Secondo tale *logica non esiste dunque una società civile che preceda lo Stato*, ma è in virtù della costituzione dello Stato stesso che la società si forma, e sussiste solo a patto della rinuncia delle proprie libertà in favore dell'autorità statale. Una filosofia morale e politica che ha trovato in Locke il suo successore. In comune con Hobbes, Locke imposta la riflessione partendo dalla concezione di stato di natura ma, in contrasto a Hobbes, ritiene lo stato di natura essenzialmente buono, in cui gli eventuali contrasti sarebbero da attribuire non alla natura malvagia dell'uomo, bensì all'insufficiente disponibilità di beni naturali in conseguenza della quale non è possibile una generalizzata proprietà tesa a soddisfare tutti gli uomini. Di qui la necessità di uno Stato che non funga da fonte della società civile, ma che sia il garante del pieno dispiegamento dell'ordine naturale. Un ordine, questo,

impresa, al libero scambio, al governo minimalista e alla proprietà privata ai danni di quelli relativi alla giustizia sociale, alla povertà e alla comunità [Giannone 2010, cap. 1].

che prevede dunque delle disuguaglianze insuperabili, che anzi lo Stato deve proteggere: è il liberalismo borghese. In altre parole, per questa corrente di pensiero, lo Stato deve limitarsi alla sola gestione di una giustizia che Durkheim [2016, 134] aveva definito ‘negativa’, cioè liberatoria di tutto quanto osti alla libertà individuale. Se la libertà si manifesta unicamente fuori dalla società, anzi è osteggiata dentro la società, allora compito dello Stato è promuovere un tipo di libertà che faccia sentire l’individuo ‘libero da’ più che ‘libero di’ [Berlin, 1969], libero dalle regole morali, dallo Stato, dalle interferenze fisiche e/o psicologiche degli altri individui, dagli obblighi verso la collettività in generale. Una funzione che, nell’essere ribadita nella versione riveduta del liberalismo, viene tuttavia ampliata e reinterpretata. Per quest’ultima, infatti, il mercato rimane certamente l’unico meccanismo capace di garantire la libertà del singolo individuo, con quest’ultimo che resta dunque protagonista, e tuttavia con uno Stato che da ‘guardiano notturno’ assume viceversa un agire attivo in funzione del suo sviluppo. Come ricordava Foucault (2012, 128) nel corso tenuto al Collège de France tra il 1978 e il 1979, il compito del governo neoliberale non è affatto quello di «fungere da contrappunto o da schermo tra la società e i processi economici». Anzi, per i neo-liberali lo Stato, da garante del welfare, deve tramutarsi in ancella del mercato e, in ragione di ciò, ritengono necessario ridefinirne le competenze e specialmente ciò che riguarda la sua relazione con l’economia. Che non significa scomparsa dello Stato, né tantomeno una semplice riduzione delle sue funzioni. Significa piuttosto che lo Stato deve appoggiare, tramite un sistema di norme adeguate, le politiche di mercato (spesso ‘finanziario’). Uno Stato, in altre parole, che diventa esso stesso neo-liberale, cioè un organismo che riscuote legittimità dall’assumersi come obiettivo la protezione del libero mercato [Dardot, Laval 2013; Gallino 2015, 2016; Harvey 2007; Streeck, 2014]. In quest’ottica, il governo neoliberale non può essere considerato un governo economico che deve limitarsi a riconoscere e a osservare le leggi economiche, bensì «un governo della società» che interviene «sulla società per far sì che i meccanismi concorrenziali, in ogni istante e in ogni punto dello spessore sociale, possano svolgere il ruolo di regolatore». [Foucault 2012, p. 128]. Il mercato, unico ‘luogo’ *da cui proviene la spinta propulsiva allo sviluppo della libertà positiva* (libertà di), rimpiazza pertanto nelle sue funzioni

la società, fino a qualche tempo fa custode indiscussa di quell'‘umano’ da cui oggi sembra essersi definitivamente scissa [Donati 2009, 63-68]. Per i teorici del neo-liberalismo, è solo grazie al mercato che si produce infatti nel soggetto quello spirito di intrapresa, l'*entrepreneurship*, che è poi una forma di autogoverno, grazie al quale l'individuo può dare libero sfogo al proprio *innato* lato imprenditoriale⁴ [Dardot, Laval 2013, 128; Foucault 2012, 130].

In una società come la nostra in cui la libertà positiva proviene principalmente dal mercato, promotore di interessi prettamente individuali, si rischia seriamente di perdere il senso della collettività, con tutte le conseguenze che ciò comporta [Beck 2000; Sennett 1999]. Nella società neo-liberale gli individui sono considerati esseri indipendenti, capaci di provvedere a sé senza l'aiuto dell'altro. Ciò ha condotto ad un processo di sgretolamento che interessa non solo il sistema sociale in sé ma anche i principi etici su cui si fonda, *in primis* quello della collettività. Affermare, inoltre, come fanno i neo-liberali, che la libertà positiva deriva dal mercato significa sostenere che l'individuo è libero di agire sempre e solo all'interno di contesti economici, stabiliti dal mercato stesso. Cosa che, secondo noi, significa ridurre lo spettro di significazione del concetto di libertà, appiattendolo su quella di mercato. Questo è il motivo per il quale riteniamo necessario ampliare il campo semantico del concetto di libertà. Un compito che verrà assolto opponendo alla concezione 'idealista' – e dominante – di libertà quella 'materialista' di Marx. Ponendosi in netta contrapposizione rispetto alla concezione idealista, *Marx fa derivare la libertà individuale degli uomini dalla società, come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell'umanità*. Secondo tale concezione di libertà, l'emancipazione soggettiva – che per Marx va di pari passo con la libertà individuale – non si pone affatto in contrasto con l'uguaglianza. Viceversa, quest'ultima è per Marx necessaria al pieno sviluppo delle soggettività. La chiave dell'intero ragionamento risiede nell'approccio materialistico della storia che lo

4. Differentemente da Schumpeter [2001], che considerava l'imprenditore un innovatore, i teorici del neo-liberalismo ritengono che chiunque è un imprenditore in potenza. In quest'ottica, il successo dipende solo dalla capacità di vendere cara una merce comprata a minor prezzo. L'imprenditore è colui che, attraverso un agire commerciale, riesce ad accaparrarsi un numero di informazioni maggiore rispetto agli altri e che offre di sé una definizione prodotta unicamente dalla propria capacità di far circolare beni meglio di altri [Dardot, Laval 2013, 128].

studioso di Treviri utilizza per dimostrare la natura sociale dell'individuo. Per comprendere al meglio la prospettiva marxiana, siamo dunque convinti, occorra partire proprio dalla critica materialista all'idealismo.

2. Individuo e società nella critica materialista all'idealismo

Il materialismo storico marxiano si pone in contrapposizione rispetto al presupposto teorico dell'idealismo secondo cui l'individuo sarebbe congenitamente libero e, dunque, la libertà un fatto che si manifesterebbe spontaneamente *fuori* dalla società. Per Marx considerare l'individuo un essere etereo, astratto, staccato dai rapporti sociali significa innanzitutto negare l'efficacia storica dei rapporti di produzione per lo sviluppo potenziale della libertà [Balibar, 1973]. Un disconoscimento, questo, che contribuisce a *naturalizzare* i rapporti di produzione di sfruttamento capitalistici, garantendone la riproduzione. Per questo motivo, nell'impianto teorico marxiano l'idealismo si configura come l'espressione teorica dell'“ideologia” dominante. Il primo passo per giungere ad una nuova definizione di libertà consiste dunque nel rimuovere la patina ideologica entro la quale – per effetto della diffusione dell'idealismo – questa concezione è intrappolata. Affinché ciò sia possibile, risulta innanzitutto necessario chiarire quale sia per Marx il *criterio di oggettività* utilizzato per definire “ideologizzata” una data realtà sociale. Come si evince dalla seconda tesi su Feuerbach, per Marx [1972, 3] non vi è una verità in sé e per sé, situata al di fuori del soggetto al quale lo stesso deve adeguarsi. *La verità si afferma piuttosto nella prassi e nella sua capacità trasformatrice*. Quindi, dichiara Marx, «la questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è una questione teoretica, bensì una questione pratica» (*ibidem*). Da qui la critica marxiana agli idealisti, incapaci di concepire gli uomini nella loro connessione sociale, nelle loro presenti condizioni di vita, che hanno fatto di loro ciò che sono e di rimanere fermi all'astrazione “uomo” [Marx, Engels 1975, 17-18]. Questa concezione idealizzata dell'uomo e del proprio spirito li porta a considerare le relazioni fra gli uomini e le loro azioni come il prodotto della loro coscienza e, conseguentemente, a credere di poter cambiare la società sostituendo alla coscienza attuale degli uo-

mini una nuova coscienza. Ma per Marx [ivi, 20] la coscienza non è un «individuo vivente» da cui dipendono una serie di fattori secondari, bensì *un prodotto sociale* che «non esiste fin dall'inizio come 'pura' coscienza» e che è frutto delle azioni storiche degli uomini, ovvero della produzione della vita materiale, tanto della propria nel lavoro, quanto dell'altrui nella procreazione. In sintesi, secondo l'ottica marxiana l'errore degli idealisti è di tipo procedurale: porre come punto di partenza della propria analisi l'individuo, concepito per giunta come 'spirito', significa non considerare l'importanza dei rapporti materiali di esistenza che inevitabilmente ne influenzano il *modus vivendi*. Per comprendere in che modo Marx giunga alla formulazione di una nuova concezione di libertà risulta dunque necessario soffermarsi sul processo di 'decostruzione' che attraversa l'impianto teorico marxiano e si esprime innanzitutto con la sua critica all'idealismo. Una critica rivolta a tutti quegli studiosi che si avvalgono di questo approccio teorico per studiare, osservare e analizzare il circostante. Da Proudhon a Stirner, dai Vecchi ai Giovani hegeliani, da Bauer a Smith fino a giungere agli economisti politici, tutti intenti a cristallizzare una *costruzione teorica che*, agli occhi del proletariato, *appare come una legge eterna*. Marx la definisce un'operazione di 'naturalizzazione' che si rinsalda anche grazie alle teorie dei Giovani hegeliani, nate dall'erronea convinzione di essere efficaci ai fini della critica. Secondo lo studioso di Treviri, i Giovani hegeliani sbagliano quando cercano di porsi in contrasto con lo *status quo* limitandosi al solo campo ideologico. Non che le ideologie siano illusioni e apparenze. Esse sono anzi «una realtà oggettiva e operante» ma semplicemente – ricorda Gramsci [1977 Q. 4, 15, 436] – per Marx, «non sono la molla della storia»⁵. Che Marx non

5. In antitesi ad un'errata e superficiale lettura dell'analisi marxiana, occorre evidenziare che Marx non si ferma alla mera constatazione della superiorità della concezione materialistica della storia rispetto a quella idealistica e, tantomeno, ad una generalizzazione superficiale e categorica nel ritenere unidirezionale la relazione tra struttura (*Basis*) e sovrastruttura (*Überbau*), in un'analisi che conferirebbe unicamente alla struttura un'efficacia storica determinante. Di certo per Marx è sempre la struttura a determinare la sovrastruttura ma ciò non significa non considerare il ruolo decisivo della sovrastruttura per la riproduzione del modo di produzione capitalistico. Come nota Frosini [2001, 48], la distinzione marxiana tra struttura e sovrastruttura «serve a marcare [...] il rapporto di determinante a determinato, non a distinguere una pretesa sfera materiale-oggettiva da una ideale-soggettiva, cioè l'«essere» dalla coscienza» (o, peggio, la realtà solida dall'illusione volatile)».

metta affatto in dubbio l'efficacia storica dell'ideologia è confermato dalle sue parole contenute ne *L'ideologia tedesca* nella quale leggiamo che sono «le circostanze a fare gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze» [Marx, Engels 1975, 30]. È vero infatti che ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una somma di forze produttive, capitali e circostanze modificabili dalla nuova generazione, ma è altrettanto vero che la vecchia generazione «impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere» [*ibidem*]. Ogni generazione deve confrontarsi con una somma di forze produttive, capitali e relazioni sociali preesistenti, ormai ‘naturalizzati’ nella società. L'efficacia storica di questa ‘naturalizzazione’ è quindi fortemente presente nella concezione materialistica della storia marxiana. L'errore dei Giovani hegeliani (e in generale degli idealisti) ravvisato da Marx consiste piuttosto nel *ritenere tali elementi ‘naturalizzati’ la base ‘reale’ della società* [ivi, 31]. Il ‘capovolgimento’ attuato dai Giovani hegeliani nell'attribuire importanza basilare a fatti consequenziali o, per dirla con Marx, ‘sovrastrutturali’, non li pone affatto in contrasto con l'ideologia dominante come essi credono. Viceversa, opponendo a frasi altre frasi, essi non cambiano realmente lo stato di cose esistente e rimangono, per Marx [ivi, 7], ‘i più grandi conservatori’. Se la classe che dispone dei mezzi di produzione materiale dispone al contempo anche dei mezzi della produzione intellettuale e se, quindi, le idee dominanti non sono che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, è sbagliato cercare di cambiare le idee senza intaccare il modo di produzione esistente dal quale tali idee germogliano. Non solo è sbagliato, diventa anche controproducente: attraverso una ideologizzazione della realtà le idee della classe dominante diventano ‘leggi eterne’ che, rafforzandosi incessantemente col tempo, non possono più essere scalpite mediante la sola dialettica. La totale inefficacia di questo tipo di critica rende possibile il processo di ‘universalizzazione’ di interessi particolari e rinsalda la spaccatura tra la ‘realtà’ e il modo in cui essa viene rappresentata. Uno squarcio, questo, continuamente descritto nell'impianto teorico marxiano. In più occasioni Marx [ivi, 55] ricorda ad esempio che sotto il dominio della borghesia gli individui sono solo nell'immaginazione più liberi di prima, ma, nella realtà, essi sono subordinati ad una forza oggettiva con la quale non possono – e non vogliono per l'effetto

ideologico al quale sono sottoposti – competere. In questo modo, i proletari non regolano più le proprie condizioni di esistenza ma si affidano alla casualità, adattandosi alle condizioni di vita che gli sono state imposte [ivi, 56]. E ancora, nel capitolo xxiv de *Il capitale* dedicato all'accumulazione originaria, quando Marx oppone il *falso* 'idillio' tra diritto e lavoro propagandato dall'economia politica, alla *realtà* in cui campeggiano «il soggiogamento, l'assassinio per rapina, insomma la violenza» [Marx 2013, Vol I, 897]. Oppure, ne *Miseria della filosofia*, scritto tra il 1846 e il 1847, in cui, dopo aver stanato le contraddizioni dell'analisi di Proudhon⁶, Marx [1976, 103] si scaglia contro la costruzione ideologizzata della realtà attuata dagli economisti. Lo studioso di Treviri mette in rilievo, da una parte, la tendenza degli economisti (e in generale degli ideologi) a voler dimostrare la superiorità della borghesia rispetto al feudalesimo; dall'altra, la loro attitudine nell'affermare che i rapporti della produzione borghese 'si sviluppano conformemente alla natura'. L'origine del modo di produzione capitalistico appare in questo modo 'spontaneo' e le modalità utilizzate dalla classe dominante, per riprodurre costantemente gli elementi essenziali, 'necessarie'. Un meccanismo niente affatto scalfito dalle critiche dei Giovani hegeliani come abbiamo avuto già modo di notare in precedenza, e, tantomeno, da alcune delle fazioni politiche di sinistra del tempo. Stando infatti alla *Critica del programma di Gotha*, ovvero il saggio nel quale è contenuta la lettera del 1875 che Marx indirizza alla fazione *Eisenach* del movimento socialdemocratico tedesco, le espressioni utilizzate nel programma socialista contribuirebbero a naturalizzare le idee dominanti, avvalorando il processo di occultamento della realtà⁷. Da qui l'esigenza marxiana di capovolgere il procedimento teorico

6. In *Miseria della filosofia* Marx presenta in maniera dettagliata, attraverso sette osservazioni, le contraddizioni di Proudhon, il quale, continuando ad astrarre, non fa che ragionare sulle 'idee', senza smuovere in alcun modo l'assetto socio-economico dell'epoca. Esattamente come i metafisici che, astraendo, immaginano di analizzare e che più si allontanano dagli oggetti più immaginano di avvicinarvisi, Proudhon non tiene conto del movimento storico dei rapporti di produzione e trasforma ogni cosa in una categoria logica [Marx 1976, 91].

7. Nel criticare, tra le altre, l'espressione contenuta nel programma socialista «il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e di ogni civiltà», Marx nota: «Il lavoro *non è la fonte* di ogni ricchezza. La *natura* è la fonte dei valori d'uso (e di tali valori consta la ricchezza reale!) come il lavoro che in sé è soltanto espressione di una forza naturale, l'umana forza-lavoro. Quella frase si trova in tutti gli abbecedari ed è giusta solo supponendo che il lavoro si esplica con

utilizzato per analizzare la realtà circostante e giungere alla sua de-ideologizzazione. Un processo, quello di ‘de-ideologizzazione’, che è consistito soprattutto nel tentativo di smantellare il presupposto teorico su cui si basano i rapporti di scambio all’interno del mercato. Quest’ultimo, ovvero quel ‘luogo’ della società moderna nel quale i prodotti della divisione del lavoro si ricongiungono, produce un sistema di rapporti *astratti*, in cui lo scambio dei prodotti avviene non in base a rapporti personali, ma a leggi impersonali [Marx 1984, cap. I]. Ciò rende possibile agli individui *immaginarsi come esseri effettivamente isolati*. Su questa ‘ideologizzazione’ della realtà si fonda l’economia politica e contro questa ‘ideologizzazione’ assume forza la concezione marxiana di individuo, pensato prima di tutto come *essere sociale*. Nell’*Introduzione alla critica dell’economia politica* Marx [2018, 22] definisce ‘robinsonate’ le concezioni di individuo diffuse da Smith, Ricardo e Rousseau. Descrivere il singolo individuo come un punto originario da cui si dipanano una serie di fatti consequenziali invece che come un prodotto storico, consente di pensare alle diverse forme del contesto sociale unicamente come un mezzo per raggiungere i propri scopi individuali. Ma – e su questo pone l’accento lo studioso di Treviri – *la contrapposizione tra individuo e società è una costruzione ideologica che ha radici molto recenti* (XVIII secolo). Quanto più andiamo a ritroso nella storia – ricorda Marx (*ibidem*) – tanto più ci rendiamo conto di quanto sia infatti impossibile considerare l’individuo come un essere isolato, un Robinson Crusoe, per l’appunto. Del resto, l’individuo nasce dal rapporto tra due esseri umani, senza il quale l’umanità stessa non sarebbe pensabile. Troviamo dunque l’individuo storicamente vincolato dai legami sociali, prima da quelli della famiglia poi, in maniera sempre

i mezzi e gli oggetti che si convengono. Ma un programma socialista non deve indulgere a simili espressioni borghesi tacendo le *condizioni* che sole danno ad esse un significato. Solo in quanto l’uomo si ritiene, fin da principio, proprietario della natura, fonte principale di tutti i mezzi e oggetto di lavoro e li tratta come cosa che gli appartiene, il suo lavoro diventa fonte dei valori d’uso, dunque anche di ricchezze. I borghesi hanno ottime ragioni per attribuire al lavoro una *soprannaturale forza creativa*, poiché proprio dalla natura condizionata del lavoro risulta che l’uomo, possessore soltanto della propria forza-lavoro, deve essere, in tutte le condizioni sociali e culturali, schiavo di altri uomini che si sono resi proprietari delle materiali condizioni di lavoro. Egli può lavorare soltanto con i loro permesso, soltanto con il loro permesso vivere» [Marx 1968, 31].

più allargata, da quelli della tribù e della comunità. Ciò rende l'individuo a tutti gli effetti un «animale sociale» [ivi, 23]. L'isolamento stesso – ricorda Marx – non potrebbe esistere al di fuori della società. Con le sue parole: «la produzione di un individuo isolato al di fuori della società [...] è un'assurdità simile a quella di una lingua che si sviluppi senza individui che insieme vivano e insieme parlino» [ibidem]. Lo stesso 'spirito' «porta in sé la maledizione di essere 'infetto' dalla materia, che si presenta sotto forma di strati d'aria agitati, di suoni, e insomma di linguaggio» [Marx, Engels 1975, 20]. Per Marx [ivi, 21] il linguaggio, che è «la coscienza reale, pratica», è la testimonianza di come quest'ultima sorga dalla necessità degli uomini di instaurare dei rapporti con gli altri. Inizialmente essa è innanzitutto semplicemente coscienza dell'ambiente sensibile immediato, della natura, che si erge contro agli uomini come una potenza estranea, onnipotente e intaccabile. In questa fase la coscienza è puramente animale, è coscienza della necessità di stabilire contatti con gli individui circostanti, la coscienza iniziale del fatto che si vive in società. Questa coscienza «da montone» si sviluppa in virtù dell'accresciuta produttività, dell'aumento dei bisogni e dell'aumento della popolazione. Nasce la divisione del lavoro, che *solo inizialmente* è una divisione *spontanea* perché legata alla disposizione naturale, al bisogno, al caso ecc. ma che «*diventa reale nel momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e quello mentale*» [ivi, 21, corsivo nostro]. Nell'ottica materialista, la contraddizione tra la forza produttiva, la situazione sociale e la coscienza che rende possibile quel processo di scissione tra l'attività spirituale e materiale, tra il godimento e il lavoro, tra la produzione e il consumo si configura, dunque, come l'esito di una *costruzione sociale* che ha luogo a partire da un dato momento storico e, per questo, non adatto ad essere considerato come il risultato di un'evoluzione naturale, spontanea. Tale processo storico di scissione è responsabile non solo della diffusa legittimazione dell'ineguale ripartizione delle risorse materiali (proprietà privata) ma anche della profonda contraddizione che investe le società moderne tra interesse singolo e collettivo [ivi, 23]. Proprio da questo antagonismo nasce lo *Stato*, quella «comunità illusoria» che si fa espressione di un 'interesse generale' storicamente determinato, basato sulla divisione in classi e, quindi, *espressione dell'interesse individuale che viene imposto come 'generale'* [ibidem]. La libertà materialista marxiana

si configura dunque sia come la fuoriuscita dall'impianto ideologico nel quale la realtà è sprofondata sia come il recupero dell'essenza individuale originaria, che è, in definitiva, *sociale* [Marx 1977, 226]. Ciò non può avvenire in assenza di un processo di evoluzione morale, culturale e intellettuale che interessi non solo il singolo individuo ma tutti gli uomini, in maniera eguale. Da qui l'idea che l'uguaglianza delle opportunità sia necessaria ai fini della conquista della libertà. In mancanza di condizioni eguali di opportunità è infatti impossibile giungere ad una concreta condizione di emancipazione collettiva. Così come, al contrario, la libertà è necessaria ai fini della conquista dell'uguaglianza. Solo un'evoluzione morale, intellettuale e culturale permetterà infatti agli uomini di comprendere l'importanza della condivisione delle risorse materiali ai fini dell'emancipazione collettiva e individuale.

3. Libertà e uguaglianza: un legame necessario

Come già stabilito in precedenza, il criterio oggettivo utilizzato da Marx per contrapporre all'“ideologia” la ‘realtà’ si fonda sulla prassi e sulla sua capacità trasformatrice [Marx 1972, 3]. In quest'ottica, l'individuo non può essere concepito come staccato dalle relazioni sociali e, tantomeno, la libertà un'idea che prende vita fuori dalla società. L'individuo è un «animale sociale» [Marx 2018, 23] e lo sviluppo della libertà strettamente collegato alle attività materiali, cioè sociali, che il soggetto per la sua natura determinata, finita, è costretto a svolgere. Nella società capitalistica, attraversata dall'imperativo di produrre, l'uomo perviene a un controllo della natura nettamente superiore rispetto alle epoche storiche passate, ma l'appropriazione ultima, la capacità di *godere* dei rapporti con gli altri uomini e con la natura viene meno. Assistiamo anzi ad un paradosso straordinario: «mentre la divisione del lavoro aumenta la forza produttiva del lavoro e la ricchezza e il raffinamento della società, impoverisce l'operaio sino a farne una macchina» [Marx 1977, 158]. In quest'ottica, il proposito liberale di presentare il capitalismo come il sistema socio-economico più adatto ad esaltare le capacità individuali appare completamente disatteso [McCarthy 2017]. Dall'analisi marxiana emerge infatti che la divisione del lavoro appiattisce la

creatività umana, rendendo gli uomini anonimi [Elster 1994]. Nello specifico, Marx sottolinea il modo in cui essa influisce negativamente sulla capacità individuale di estrinsecare pienamente tutte le proprie risorse. Con la divisione del lavoro ciascun individuo si trova infatti confinato in un ruolo, da cui non potrà uscire vita natural durante [Marx, Engels 1975, 24]. Ciò lo porta a sperimentare una sola dimensione dell'esistenza, la quale diviene fondamentalmente 'unilaterale' [Marx 1977, 156]. Ne *L'Ideologia Tedesca* Marx [Marx, Engels 1975, 24] ad un certo punto chiarisce: «appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico, e tale deve restare se non vuole perdere i mezzi per vivere». La divisione del lavoro, che è fondamentalmente divisione tra lavoro manuale e mentale, acquisisce un carattere autoritario e totalizzante dal momento in cui il suo sviluppo avviene in concomitanza con quello del processo di ripartizione ineguale delle risorse (proprietà privata). Nello specifico, secondo Marx, il processo di scissione tra forza produttiva e mezzi per la produzione ha reso l'operaio schiavo del suo oggetto, sia perché *riceve* del lavoro da un altro uomo (è quindi schiavo per poter esistere come operaio) sia perché da questo *riceve* anche i mezzi di sussistenza (diviene quindi schiavo per esistere come soggetto fisico). Questa servitù raggiunge il culmine se pensiamo che egli può mantenersi come soggetto fisico ormai soltanto in quanto operaio, ed è operaio ormai soltanto come soggetto fisico [Marx 1977, 196]. Vi è, in altre parole, una *fusione* tra l'uomo e la sua attività, tanto che nei *Manoscritti*, Marx [ivi, 209] definisce l'operaio un «*capitale vivente* e quindi *avente dei bisogni*, e che ad ogni momento, in cui non lavori, perde i suoi interessi e con ciò la sua esistenza». Non è un caso che, ricorda Marx [*ibidem*], l'economia politica non riconosca l'umanità dell'operaio, non lo conosca al di fuori del lavoro. Per essa i bisogni dell'operaio si assommano tutti nel bisogno di mantenerlo *durante* il lavoro e, per questo motivo, il salario assume lo stesso significato del mantenimento, della manutenzione di ogni altro strumento produttivo. Essa non riconosce l'umanità dell'operaio al punto da essere convinta che questo, oltre al suo salario, non abbia alcun altro bisogno né di attività, né di godimento. Fa perciò dell'indigenza la norma dell'esistenza rendendo l'operaio un essere insensibile che ri-

nuncia a se stesso, alla sua vita e a tutti i bisogni umani: «meno tu mangi, bevi, compri libri, vai a teatro, al ballo, alla birreria, pensi, ami, teorizzi, canti, dipingi, fai scherma etc., e più tu risparmi, *più grande* fai il tuo *tesoro*, che né tarme né polvere consumano, il tuo *capitale*» [ivi, 238]. Alla perdita di umanità Marx associa l'aumento del potere del denaro, che è «il *potere* espropriato *dell'umanità*» [ivi, 254], perché *ciò che l'individuo non può in quanto uomo e quindi ciò che non possono le sue forze individuali, lo può per mezzo del denaro*. Se, infatti, ricorda Marx [ivi, 253-254], «il denaro è il legame che mi unisce alla vita umana, alla società, alla natura e agli uomini, non è esso il legame dei legami? Non può esso sciogliere e stringere tutti i legami? E non è perciò anche il generale mezzo di separazione? Esso è la vera moneta divisionale, come anche il vero legamento, la forza galvano-chimica della società». Con queste parole di Marx, estremamente lungimiranti al punto da sembrare recenti, giungiamo al nocciolo dell'intero ragionamento sulla relazione tra libertà e uguaglianza. Secondo Marx la ripartizione ineguale delle risorse, e quindi l'esistenza della proprietà privata, produce esseri *dipendenti*, ovvero individui che devono il mantenimento della propria vita a un altro uomo. Ciò, come abbiamo già detto, li conduce verso un processo di oggettivazione e li rende incapaci di guidare la propria esistenza. Marionette in balia del caso e dei capricci della classe dominante, questi individui perdono la loro umanità. L'intento di Marx è quello di recuperare questa umanità perduta e condurre gli individui verso l'*indipendenza*. Quando Marx parla di indipendenza si riferisce certamente all'eliminazione del vincolo economico che lega in maniera costrittiva l'operaio al capitalista ma, prim'ancora, alla riaffermazione del proprio 'io', al processo di maturazione che porta un essere a comprendere che l'unico a cui deve la propria esistenza è *se stesso* [ivi, 234]. Tradizionalmente – e 'erroneamente' – intesa come un atto esterno, non attribuibile all'individuo, secondo Marx la nascita stessa è *creazione umana*. In fondo, ricorda Marx [*ibidem*], nella procreazione l'uomo riproduce se stesso, rimanendo sempre *soggetto* così come la storia universale non è altro che la generazione dell'uomo attraverso il lavoro umano. Il processo di re-umanizzazione collettiva che per Marx è possibile avviare solo dopo la conquista di una sensibilità umana, totale, *onnilaterale*, non può avere inizio senza questa presa di coscienza [ivi, 231]. Gli oggetti che circondano gli uomini acquisisco-

no senso solo grazie ad una capacità soggettiva, cioè il significato di un oggetto si estende fin dove arriva la propria sensibilità. Ma il senso prigioniero del rozzo bisogno pratico ha una sensibilità limitata tanto che, ricorda Marx [*ibidem*]: «l'uomo assorbito da cure, bisognoso, non ha sensi per lo spettacolo più bello. Il mercante di minerali vede solo il loro valore mercantile, non la bellezza e la peculiare natura del minerale». Solo la ripartizione uguale delle risorse e la soppressione della proprietà privata potrà dunque produrre l'uomo *ricco*, che per Marx significa dotato di «*allsinnigen*», ovvero senso universale [*ibidem*]. La soppressione della proprietà privata dovrà però avere un carattere 'positivo'. Essa non dovrà essere sostituita dal possesso, come propone ad esempio erroneamente Proudhon, il quale, rimanendo vittima delle stesse categorie teoriche dell'economia politica che respinge, si rende espressione di un comunismo 'rozzo' [ivi, 203]. *L'appropriazione deve piuttosto assumere un significato completamente rinnovato*. Essa non è più da intendere nel senso del solo godimento immediato, unilaterale, del possesso, ma come affermazione della realtà umana, ovvero il raggiungimento di quella fase in cui tutti gli organi dell'individualità umana sono nel loro oggettivo comportamento, cioè nel loro comportamento verso l'oggetto, appropriazione del medesimo [ivi, 229]. In quest'ottica, l'oggetto diviene umano, *sociale*, perché proviene dall'uomo ed è per l'uomo e il bisogno e il godimento perdono la loro natura egoistica. Al posto della ricchezza e della miseria dell'economia politica subentra l'uomo ricco e il bisogno umano ricco del comunismo marxiano:

«L'uomo ricco è al contempo l'uomo bisognoso di una totalità di manifestazioni di vita umane. L'uomo per cui la sua propria realizzazione è come interna necessità, come bisogno. Non solo la ricchezza, anche la povertà dell'uomo assume parimente – nell'ipotesi del socialismo – un significato umano e però sociale. Essa è il passivo legame, che fa sentire all'uomo il bisogno della ricchezza più grande, dell'altro uomo. Il dominio dentro di me dell'ente oggettivo, l'erompere sensibile dell'attività del mio essere, è la passione che qui diventa perciò l'azione del mio essere» [ivi, 233-234].

In opposizione alla società 'illusoria', in quanto involontaria o naturale-casuale, dei borghesi, la comunità formata in seguito alla soppressione della proprietà e della divisione del lavoro deve essere definita 'reale', in quanto volontaria o

consapevolmente umana, composta da individui la cui libertà stessa è reale, se libertà è sinonimo di razionalità, universalità, illimitatezza o onnilateralità (Della Volpe, 1963, p. 90). In quest’ottica, la ripartizione uguale delle risorse è la base necessaria per esaltare le singole e differenti soggettività le quali, solo in seguito ad un processo di maturazione intellettuale, morale e culturale, potranno finalmente concepirsi nella loro essenza che è, fondamentalmente, *sociale*.

Conclusioni

L’originalità della concezione di libertà marxiana deve essere ricondotta – almeno a nostro avviso – alla prospettiva materialista dalla quale l’intero impianto teorico marxiano prende le mosse. Solo a partire da quest’ottica è infatti possibile concepire i principi di libertà e uguaglianza come indissolubilmente legati. Pensare alla libertà in termini pienamente sociali non è stata una prerogativa di Marx. L’idea che l’individuo non sia un essere astratto, staccato dalla società, bensì il prodotto delle relazioni sociali in cui è immerso ha attraversato le teorie di numerosi studiosi che si sono opposti alla concezione di libertà promossa dai sostenitori del liberalismo. La particolarità della concezione di libertà marxiana risiede piuttosto nel fatto di ritenere necessario, proprio a fronte della natura sociale dell’individuo, *il superamento di quell’ordine socio-economico, per anni promosso come ‘naturale’, che prevede delle disuguaglianze economiche invalicabili*. In altre parole, per Marx ritenere l’individuo un prodotto sociale significa inevitabilmente tenere conto delle attività materiali in cui è immerso. In quest’ottica, vige dunque un’inevitabile sovrapposizione tra il carattere ‘materiale’ e ‘sociale’ dell’individuo. Per comprendere al meglio la natura di questa sovrapposizione, risulta necessario fare un passo indietro e ripulire la concezione materialistica della storia dai numerosi travisamenti nella quale è incappata nel corso del tempo [Merker 1986, 24]. Già Engels [1986a, 192-193; 1986b, 196], in seguito alla morte di Marx, è costretto più volte a difendere la concezione materialistica della storia dagli attacchi di chi immaginava che nell’edificio metaforico marxiano la parte sovrastrutturale contasse meno di nulla. Un vero e proprio ‘riduzionismo’ [Frosini 2001, 49] da cui anche

Gramsci tenterà, con fortuna, di uscire. Lo studioso sardo combatte contro una superficiale lettura del materialismo storico marxiano che lo riduce a mera analisi di fatti materiali. Nel Quaderno 7, ad esempio, si scaglia contro Luigi Einaudi, il quale – secondo Gramsci [1977, Q. 7, 13, 863] – parla di materialismo storico «da orecchiante, per sentito dire», ricavando alcune nozioni da Benedetto Croce e da Achille Loria, quest'ultimo definito da Gramsci come «il divulgatore, nel senso deteriore, del materialismo storico». Gli errori principali commessi da Einaudi nella ricezione del materialismo storico sono secondo Gramsci [ivi, 864] «confonde [re] lo strumento tecnico con lo sviluppo delle forze economiche in generale [... e] crede [re] che per il marxismo 'strumento tecnico' o 'forze economiche' significhi parlare delle cose materiali e non dei rapporti sociali, cioè umani, che sono incorporati nelle cose materiali e la cui espressione giuridica è il principio di proprietà». Il fatto di non aver preso in considerazione il carattere sociale del materialismo storico marxiano ha contribuito a diffondere l'idea secondo cui lo studioso di Treviri intendesse porre l'accento più sulla mera uguaglianza delle risorse materiali che sulla libertà. Un'idea, a nostro avviso, altamente fuorviante. Marx si scaglia contro una concezione della realtà che dipinge come naturale l'esistenza delle disuguaglianze economiche, *non considerando l'effetto che tali disuguaglianze possono avere sullo sviluppo della libertà*. Ricondurre al centro della discussione la questione delle disuguaglianze economiche risulta dunque agli occhi di Marx necessario per riportare l'attenzione sulla questione della libertà. Proprio per questo motivo, *possiamo affermare che in Marx la libertà materialista è sempre sociale e la libertà sociale non può, nella realtà concreta, rimanere tale se non diviene anche materialista, se, cioè, non prende vita in un sistema economico fondato sull'uguale ripartizione delle risorse materiali*.

Rispetto ai promotori della libertà idealista dominante, Marx considera la libertà non come una proprietà intrinseca del soggetto isolato, ma unicamente come un prodotto sociale e, in quanto tale, il suo sviluppo appare estremamente vincolato dalle condizioni materiali di esistenza. L'obiettivo di Marx diviene dunque il raggiungimento di un'eguale diversità degli uomini, in cui l'uguaglianza «sovrintende ad una serena riproduzione dell'esistenza mentre la diversità investe singolarmente gli individui, ognuno dei quali protagonista unico della propria

vita» [Bevilacqua 2016, 160]. La concezione di libertà marxiana risulta dunque fondamentale per allargare lo spettro di significazione del concetto di libertà, oggi unilateralmente schiacciato su una prospettiva idealista, che non tiene conto del suo carattere materiale, cioè sociale, e finisce per essere erroneamente considerata una capacità interiore che nulla avrebbe a che fare con le attività sociali nelle quali l'esistenza degli individui è inevitabilmente immersa.

Riferimenti bibliografici

BALIBAR, É.

1973, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser, É. Balibar, *Lire le Capital*, François Maspero, Paris, pp. 79-89.

BECK, U.

2000, *La società del rischio*, Carocci, Roma, (ed. or. 1986).

BERLIN, I.

1969, *Two concepts of liberty*, Oxford University Press, Oxford.

BEVILACQUA, E.

2016, *Karl Marx. Il soggetto oltre la proprietà*, in M. Pendenza (a cura di), *Sociologia classica contemporanea. Prospettive di teoria sociale oggi*, De Agostini, Novara, pp. 157-174.

DARDOT, P., LAVAL, C.

2013, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma, (ed. or. 2009).

DELLA VOLPE, G.

1963, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion "pura" pratica*, Edizioni Avanti!, Milano.

DONATI, P.

2009, *La società dell'umano*, Casa Editrice Marietti, Genova-Milano.

DURKHEIM, É.

2016, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, F. Callegaro e N. Marcucci (a cura di), Orthotes, Napoli-Salerno (ed. or. 1898-1900).

ELSTER, J.

1994, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.

ENGELS, F.

1986a, *Lettera a Mehring*, in N. Merker (a cura di), *K. Marx, F. Engels. La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1893).

1986b, *Lettera a Borgius*, in N. Merker (a cura di), *K. Marx, F. Engels. La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1894).

FOUCAULT, M.

2012, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.

FRIEDMAN, M.

1987, *Capitalismo e libertà*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone (ed. or. 1962).

FRIEDMAN, M., FRIEDMAN, R.

2013, *Liberi di scegliere*, Ibl Libri, Milano (ed. or. 1979).

FROSINI, F.

2001, *Il 'ritorno a Marx' nei Quaderni del carcere (1930)*, in G. Petronio, M. Paladini Musitelli, (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, Manifestolibri, Roma.

GALLINO, L.

2015, *Il denaro, il debito e la doppia crisi spiegati ai nostri nipoti*, Einaudi, Torino.

2016, *Come (e perché) uscire dall'euro ma non dall'Unione europea*, Laterza, Bari-Roma.

GIANNONE, D.

2010, *La democrazia neoliberista. Concetto, misure, trasformazioni*, Franco Angeli, Milano.

GRAMSCI, A.

1977, *Quaderni del carcere*, V. Gerratana (a cura di), Einaudi Editore, Torino (ed. or. 1930-1932).

HAYEK F.A. VON

1948, *Individualism and Economic Order*, The university of Chicago Press, Chicago.

1995, *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano (ed. or. 1944).

HARVEY, D.

2007, *Breve storia del neoliberismo*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 2005).

LAMATTINA, V.

2016, *The old neo-liberalism. The neo-liberalist germ in Mises' and Hayek's theories*, Partecipazione e Conflitto, special issue on neoliberalism, n. 2, Vol. 9, pp. 339-357.

MARX, K.

1968, *Critica al programma di Gotha*, Samonà Savelli, Roma (ed. or. 1875).

1972, *Tesi su Feuerbach*, in F. Codino (a cura di), *Marx Engels. Opere complete*, Vol. v, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1845).

1976, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1847).

1977, *Manoscritti economici filosofici del 1844*, in G. Della Volpe (a cura di), *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1844).

1984, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1859).

2013, *Il capitale*, Vol. I, De Agostini, Novara (ed. or. 1867).

2018, *Introduzione alla critica dell'economia politica del 1857*, Shake Edizioni, Milano (ed. or. 1857).

MARX, K., ENGELS, F.

1975, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1846).

MCCARTHY, GEORGE E.

2017, *Marx and Social Justice. Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy*, Brill, Boston.

MERKER, N. (a cura di)

1986, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma.

MISES, L. VON

1959, *L'azione umana*, UTET, Torino (ed. or. 1949).

1989, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Rusconi, Milano (ed. or. 1922).

1995, *Lo Stato onnipotente*, Rusconi, Milano (ed. or. 1944).

NAPOLEONI, C.

1973, *Smith Ricardo Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Editore Boringhieri, Torino.

PENDENZA, M., LAMATTINA, V.

2019, *Rethinking Self-responsibility. An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom*, American Behavioral Scientist, n. 1, Vol. 63, pp. 100-115.

SCHUMPETER, J.A.

2001, *Capitalismo, socialism e democrazia*, Etas, Milano (ed. or. 1942).

SENNETT, R.

1999, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1998).

STREECK, W.

2013, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*, Feltrinelli, Milano.

ANDREA MILLEFIORINI

Il problema della connessione micro-macro nella sociologia di Herbert Spencer

L'idea di questo articolo parte da un tema, il rapporto micro-macro, riferito ad un autore considerato uno dei padri della sociologia.

La questione del *micro-macro linkage* costituisce infatti uno degli aspetti più analizzati dalla teoria sociologica contemporanea. Esso, tuttavia, si è affacciato in modo conclamato soltanto a partire dagli ultimi decenni del Novecento, con l'intento di ricongiungere due livelli di analisi sino ad allora tenuti quasi sempre distinti l'uno rispetto all'altro. Al punto che la scienza sociologica si era ormai, diciamo così, "adagiata", sotto un profilo di scuole, dividendosi il lavoro tra sociologie orientate al livello macro (funzionalismo, struttural-funzionalismo, teorie sistemiche, teoria critica, neo-marxisti) e sociologie orientate al livello micro (fenomenologia, interazionismo simbolico, etnometodologia, situazionismo, rituale dell'interazione, teoria dello scambio).

Fu in risposta al bisogno di ricongiungere questi due livelli, sul finire degli anni Sessanta, che si fecero strada alcuni giovani sociologi, i quali rispondevano a nomi come Berger, Luckmann, Collins, Giddens, Bourdieu, Granovetter, Lin, White, e altri ancora come Etzioni, March, Olsen, Crozier, Friedberg, Coleman, Archer, oltre a psicologi sociali del calibro di Moscovici. Che vi siano riusciti o meno, essi si sono però posti meritoriamente l'obiettivo di formulare teorie – e di sottoporle a verifiche empiriche dotate in alcuni casi di innovativi strumenti

metodologici – che cercassero di riconnettere il livello micro con quello macro. Via via si sono così presentati, all’attenzione del dibattito in teoria sociale, approcci fecondi e ricchi di letture originali dei fenomeni sociali, politici ed economici. Si pensi alle teorie di rete, all’approccio della costruzione sociale, alla teoria delle rappresentazioni sociali, al neo-istituzionalismo, allo strutturazionismo, alla teoria relazionale, alla teoria della mobilitazione delle risorse di McCarty e Zald nell’ambito delle teorie sui movimenti, o la teoria degli incentivi selettivi di Mancur Olson. In alcuni di questi casi l’obiettivo di riconnettere micro e macro non era nemmeno esplicito, e probabilmente neppure consapevole. Sta di fatto che non raramente queste teorie si sono rivelate strumenti per indagare in modo più efficace, rispetto a quanto non fosse stato fatto in passato, fenomeni altrimenti difficilmente riconducibili ad un quadro esplicativo esauriente.

Ciò non significa, tuttavia, che il problema della spiegazione della connessione micro-macro sia stato risolto. Le diverse scuole si confrontano infatti, a tutt’oggi, o da prospettive *prevalentemente* macro (teorie dei sistemi, emergentismo, teoria dell’agire comunicativo, neo-istituzionalismo), o da prospettive *prevalentemente* micro (rational choice, individualismo metodologico nelle sue varie e articolate declinazioni).

La questione resta dunque ancora aperta al confronto, al dibattito e ad ulteriori approfondimenti. A tal fine, riteniamo che nulla vieti, sotto un profilo di storia del pensiero sociologico, di rivolgersi *anche* ai padri fondatori della sociologia per fornirci lumi su simili problemi.

Con questo articolo, dunque, mi sforzo di mostrare quanto anche un classico del pensiero sociologico, Herbert Spencer, affronti la questione della connessione micro-macro. Pur non essendo infatti mai stata posta esplicitamente, essa si può ritrovare – se ci si sofferma attentamente sulle pagine dell’autore – in tutta la sua valenza, con indicazioni in alcuni casi illuminanti. Inoltre, cercherò di evidenziare come dalla sua opera possa trarsi una prospettiva esplicativa dell’ordine e del mutamento sociale che definisco con il termine di “costruzionismo evoluzionista”. Esso intende proporre entro un quadro parzialmente diverso alcuni aspetti del pensiero spenceriano, in passato affrontati e classificati non raramente attraverso l’espressione “darwinismo sociale”, espressione che non ritengo utile a dare conto in modo esauriente e corretto del pensiero del filosofo e sociologo inglese.

1. Spencer e la connessione micro-macro

Herbert Spencer offre una visione della connessione micro-macro, nel quadro della teoria sociologica dei *Principi di Sociologia*, oltre che in altri rilevanti contributi, come *The Social Organism*, o *Social Statics*, che emerge parallelamente alla sua ben nota prospettiva evoluzionistica.

Paragonare l'evoluzione delle società umane a quella degli organismi viventi, secondo dinamiche biologiche e naturalistiche¹, porta l'autore ad associare i processi di mutamento a livello macro con dinamiche che partono a livello micro, ma anche la reciproca: la dimensione micro è condizionata dalle grandi mutazioni ambientali esterne (cambiamenti delle condizioni geografiche, climatiche, etc.).

Spencer, detto in altri termini, concepisce sia “la società come un tutto”, sia “ogni membro di essa” potenzialmente in grado di intervenire sulla natura del tutto, naturalmente laddove ciò avvenga in dimensioni diffuse ed estese. Nella

1. Usiamo l'espressione “naturalistica” preferendola ad “organicistica” per non confondere la teoria spenceriana con quelle imputabili a quest'ultima matrice, e ravvisabili sia nella sociologia francese (Comte e, per alcuni aspetti, Durkheim, sebbene la sua sociologia sfugga a facili classificazioni) sia in parte di quella tedesca (Tönnies, Schäffle, Spann). Rispetto a quella spenceriana, queste ultime contemplano solo in misura molto limitata la presenza del conflitto, e generalmente considerano tale dimensione più come una patologia che come una fisiologia.

Vero è che, stando alla posizione della maggior parte degli studiosi che si sono occupati della teoria spenceriana, essa è organicista in quanto “per Spencer la società è un organismo, non è come un organismo” (Toscano, 1980, 95). L'autore dei *Principi di Sociologia*, in sostanza, non effettuerebbe solo un'analogia tra natura e società, ma concepirebbe la società stessa come un vero e proprio organismo vivente. Tuttavia, a nostro avviso, lo stesso Spencer su questo punto non è affatto chiaro. In alcuni casi parla di “parallelismo” tra vita sociale e organismo vivente (Spencer, 1967 [Vol. I]), in altri di “analogia tra gli organismi individuali e l'organismo sociale” (Spencer, 1881, 102), in altri ancora sostiene “quanto sia giusto ritenere organismo una nazione” (Spencer, 1967, 550). Questo equivoco non viene mai sciolto del tutto. In ogni caso, che Spencer definisca la società un organismo lo si deve al fatto che egli la concepisce come un organismo *sociale*, assimilabile però ad un organismo biologico *solo nella forma*, non nella sostanza, restandone quindi un qualcosa di differente. Ciò emerge con estrema chiarezza in *The Social Organism* (1860). In questo saggio l'autore utilizza sempre termini come “parallelismo”, “analogia”, “comparazione”, tra un organismo e un corpo sociale, e lo fa ricorrendo a metafore ed esempi chiarissimi e, diremmo, stupefacenti.

sua sociologia è quindi possibile rinvenire un doppio flusso condizionante: dal macro al micro e dal micro al macro. Esistono, infatti,

tra la società come un tutto ed ogni membro di essa, azioni e reazioni, le quali modificano la natura di ambedue.

Il controllo esercitato dall'aggregato sociale sopra le sue unità tende a modellare le loro attività, i loro sentimenti e le loro idee, coerentemente alle esigenze sociali, e le attività, i sentimenti, le idee, in quanto si mutano col mutar delle circostanze, tendono a rimodellare la società in corrispondenza a loro stessi (Spencer, 1967 [Vol. I], 76).

Pur non sussistendo infatti, tra gli individui, “influenze fisiche propagate da parte a parte”, tale funzione è sostituita nelle società “sia mediante il linguaggio dell'emozione, sia mediante il linguaggio, orale o scritto, dell'intelletto. [...] La mutua dipendenza di parti, che costituisce l'organizzazione, è così effettivamente stabilita. L'aggregato sociale, sebbene discreto invece che concreto, è reso un corpo vivente” (Ivi, 555).

In conseguenza di ciò, finché il buon funzionamento dell'intero aggregato riesce a garantire anche un accettabile grado di regolarità e di soddisfacimento nella vita quotidiana dei singoli, l'aggregato così com'è organizzato ha un senso. Se invece quel tipo di assetto, pur funzionando bene a livello macro, non riesce a garantire quanto detto in merito alla vita quotidiana dei singoli, non avrebbe più alcuna ragione per continuare a sussistere. E comunque, ove ciò accadesse, quell'assetto non durerebbe a lungo, proprio in base a quanto detto circa la natura del rapporto micro-macro secondo Spencer. Una determinata conformazione dell'organizzazione sociale, infatti, deve comunque trovare una qualche rispondenza nella natura e nel carattere dei suoi membri (Fromm [1941], 2006, 87). In altre parole, struttura sociale e natura dei membri della società non possono non poggiare su un minimo livello di coerenza tra loro, pena l'instabilità del sistema. Che tale coerenza vi sia, può essere verificato dalla presenza, nelle idee e nei sentimenti dei membri della collettività, di una qualche corrispondenza con l'ordine normativo della società nel suo complesso.

Tale conclusione potrebbe in fondo apparire quasi una ovvietà, se riferita ad una società considerata in un dato istante. Essa risulta invece rilevante perché viene utilizzata in chiave dinamica. Anticipa il concetto di mutamento sistemi-

co, che verrà poi introdotto da Pareto (1916)² ed elaborato successivamente da Parsons (1965; 1977; 1987) e da Luhmann (1979; 1983; 1990); per questi ultimi, se un qualche mutamento investe anche una sola parte del sistema, questo produrrà delle “tensioni” [*strains*], come le definì Parsons, che per essere assorbite dovranno o trovare soddisfacimento all’interno del sottosistema da cui sono partite, con cambiamenti del suo assetto, oppure, se ciò non dovesse avvenire, si ripercuoteranno anche su altri sottosistemi o sull’intero sistema sociale.

Questo tipo di impostazione teorica viene utilizzato da Spencer per dare conto della progressiva “crescita cumulativa” delle società arcaiche, che da tribali divennero, per tappe successive, civilizzate e infine moderne. Grazie al metodo storico-comparato, egli descrive come lo sviluppo delle società sia avvenuto attraverso processi di incorporazione di collettività vinte a collettività vincitrici. Uno sviluppo quantitativo che per sostenersi ha dovuto però innescare anche processi di crescita qualitativa (progressiva articolazione e differenziazione di funzioni, istituzioni, ruoli; in breve, il processo di differenziazione e integrazione).

I cambiamenti che la conquista comportava per la comunità incorporata, e nondimeno per quella incorporante, si traducevano nella nascita, nel cambiamento e/o nel consolidamento delle istituzioni adibite alle funzioni sopra ricordate. Ciò si rifletteva prima o poi nella mentalità e nell’insieme del patrimonio culturale dei membri delle società in questione: “Lo sviluppo mentale è [infatti] un adattamento delle condizioni interne alle esterne” (Spencer, 1967 [Vol. I], 120). Lo stesso Durkheim (1893), che non condivideva molti aspetti dell’impostazione spenceriana, riconosce ne *La divisione del lavoro sociale* che questa analisi e spiegazione del mutamento sociale da parte di Spencer è del tutto condivisibile³.

Alcuni caratteri delle popolazioni, osserva inoltre Spencer, sono poi il risultato non di progressivi mutamenti macrostrutturali, bensì di condizioni ambientali-topografiche diffuse, che creano le stesse conseguenze su tutti gli esseri umani che vi abitano. Atteggiamenti di paura, di indifferenza o di attrazione verso cose,

2. Prima ancora del *Trattato*, Pareto aveva, nella sua “precedente vita” da economista, pubblicato il *Cours d'économie politique* (F. Rouge, Lausanne-Paris 1896). Sebbene si tratti di un lavoro di stampo meramente economico, è tuttavia possibile riscontrare anche in quest’opera una chiara impostazione di derivazione spenceriana in senso evoluzionista (Lombardini, 1997).

3. Cfr. anche Corning (1982), Perrin (1975).

esseri animati o soprannaturali, si verificano contemporaneamente in popolazioni diverse, non in contatto tra loro, che però condividono le stesse condizioni presenti sul territorio⁴.

Se fino ad ora abbiamo evidenziato soprattutto le dinamiche condizionanti che dal macro si proiettano sul micro, va detto che Spencer ci offre ripetutamente anche spiegazioni di come si sviluppino le dinamiche opposte. Potremo verificare questo specifico aspetto allorché, più avanti, ci soffermeremo su fattori relativi allo sviluppo economico, alla socializzazione, alla riproduzione degli schemi normativi. Possiamo tuttavia sin d'ora indicare alcuni passaggi del testo spenceriano in cui le dimensioni micro risultano essenziali per mantenere la stabilità del sistema. Ad esempio, i modelli di autorità presenti nei mondi vitali, a cominciare dal principale, cioè la famiglia, costituiscono la base per il riconoscimento e la legittimazione di modelli di autorità presenti a livelli di vita lavorativa, nonché di rapporti sociali e politici (Spencer, 1967 [Vol. I], 119).

2. Il costruzionismo evoluzionista

Se consideriamo un sistema sociale, ciascuna sua componente, dalla più grande sino all'unità di base, vale a dire il singolo individuo, possiede secondo Spencer una intrinseca tendenza al divenire; ognuna di tali unità è però in grado di mettere in atto questo divenire solo in connessione con le altre, non singolarmente. Anche quando un cambiamento si sviluppa autonomamente in qualche settore, o da parte di singoli individui, esso potrà essere considerato sociologicamente significativo se si verificano insieme due condizioni: se tale cambiamento è permanente nel soggetto nel quale si è verificato, e se esso tende ad estendersi anche ad un altro o ad altri soggetti.

In altre parole, i processi di nascita e di cambiamento delle istituzioni, delle norme, degli usi, dei costumi, delle lingue, dei sistemi di credenze, delle mito-

4. Concetto ripreso poi da M. Weber ([1922] 1999 [Vol. I], 64). Per Weber, ciò che è rilevante sotto un profilo "macro" sono soprattutto eventi che si ripetono su vasta scala, in conseguenza di cause analoghe che determinano comuni condizioni di utilità o di danno. Ad esempio, le guerre e le migrazioni.

logie, delle religioni, insomma tutto questo insieme di dimensioni tipicamente “macro” sono: 1) o il risultato di processi di adattamento di lungo periodo, causati da interventi, susseguirsi nel tempo, di singoli o di pochi soggetti – spesso con intenti diversi rispetto alle funzioni poi effettivamente svolte da tali istituzioni – e poi largamente diffusisi o accettati; 2) oppure, al contrario, grandi mutazioni (conseguenze di eventi catastrofici di tipo ambientale, climatici, geografici, o di guerre, o di decisioni politiche capaci di sortire i propri effetti su vaste masse di persone).

Tutto questo trasforma le istituzioni in altro rispetto alle funzioni per cui esse erano sorte inizialmente.

Quella che abbiamo sinteticamente introdotto possiamo denominarla come teoria del *costruzionismo evoluzionista* in Herbert Spencer. Teoria che offre alcune riflessioni del tutto originali, sviluppatasi poi in modo aperto e conclamato solo molto tempo dopo rispetto agli anni in cui egli scriveva. Dovremo infatti attendere la seconda metà del Novecento per trovare importanti scuole sociologiche che offrano una spiegazione in chiave costruzionista della dinamica sociale: quella fenomenologica di Berger e Luckmann (1969), e della loro spiegazione de *La realtà come costruzione sociale*; quella strutturalista di Foucault (1971), secondo la quale le conoscenze si sviluppano entro un percorso costruttivo che analizzato a ritroso dà origine ad una *Archeologia del sapere*; e quella di matrice individualista-metodologica di Boudon, secondo il quale *Il posto del disordine* (1985), in una società, non è un fattore patogeno, ma al contrario spiega dinamiche fondamentali del mutamento.

Il costruzionismo spenceriano preannuncia però molto più quello di Berger e Luckmann e di Boudon che non quello di Foucault. Esso si pone infatti come il più autorevole prosecutore, nel XIX secolo, di quell’approccio “inintenzionalistico” allo sviluppo delle istituzioni che fu per la prima volta proposto da Hume e poi da Ferguson e Millar. È infatti possibile rinvenirvi la spiegazione sulle conseguenze inintenzionali di azioni intenzionali, conseguenze che concorrono, insieme ad altri fattori, alla nascita e allo sviluppo di sistemi normativi, istituzioni, lingue, usi, costumi, tradizioni, credenze religiose. Questo tipo di spiegazione spenceriana in termini di “ordine spontaneo” è stata, tra gli altri, ben argomentata da John Offer (2015, 337-360).

La società, quindi, non è *costruita*, ma *si* costruisce⁵, senza disegni prestabiliti da particolari soggetti, sottolinea Spencer. Sicché, l'espressione "costruzionismo" non va confusa con quella di "costruttivismo". Per quest'ultima, gli assetti sociali sono conseguenza di processi di pianificazione messi in atto da élites politiche, economiche, sociali o culturali⁶.

Spencer anticipa, dunque, la spiegazione costruzionista, ma il suo approccio – che resta comunque, alle fondamenta, di tipo evoluzionistico⁷ – detiene chiari tratti finalistici, nel senso di una direzione chiaramente ravvisabile (McKinnon, 2010, 439-455) nel passaggio dalla società militare alla società industriale. Risiede quindi proprio in questo aspetto la differenza principale tra il costruzionismo spenceriano e quelli successivi, di stampo fenomenologico, individualistico-metodologico o strutturalista.

Da Weber in poi, infatti, le sociologie del Novecento considereranno il mutamento come un processo aperto, non prevedibile né già inscritto entro tappe predefinite. Nei *Principi di Sociologia*, invece, la legge dell'evoluzione universale spiega le dinamiche del mutamento secondo il processo della *differenziazione e integrazione*, in una direzione che va chiaramente dalla società militare alla società industriale.

Nella concezione spenceriana del mutamento, pur essendo quest'ultimo generato spesso dal livello micro, sussiste quindi un legame tra micro e macro più stringente che non negli approcci costruzionistici novecenteschi (Turner, Abrutyn, 2016, 529-556). In un organismo, infatti, le cellule, pur essendo esse stesse che contribuiscono al divenire dell'intero organismo, hanno inscritto già in partenza, nel loro dna, un percorso che le porterà alla trasformazione dell'organismo nel suo complesso. Così, nel corpo sociale, i singoli individui che producono i piccoli aggiustamenti che nel lungo periodo daranno vita a grandi trasforma-

5. Trattasi di una felice espressione di Nikolai Bucharin, che ricorse alla seguente frase per spiegare il processo che dette origine al capitalismo: "Il capitalismo non fu costruito, ma si costruì" (1971, 68), frase che qui citiamo da L. Pellicani (2006, 9).

6. Oltre che nei *Principi*, questa prospettiva è chiaramente delineata anche in *The Social Organism*, come, ad esempio, nei seguenti passaggi: "Constitutions are not made, but grow"; "Society is a growth and not a manufacture" (cit., pp. 1 e 5).

7. Cfr., su questo aspetto, Offer (2014, 156-177; 1980, 131-140).

ni, sono essi stessi sottoposti ad una legge evolutiva generale che contiene in sé, e spiega, anche le loro condotte.

Si pone dunque una questione di coerenza logica nella teoria spenceriana. Come può il concetto di mutamento, conseguente ad imprevedibili azioni umane, convivere con quello di mutamento pre-determinato, conseguenza della legge generale dell'evoluzione? Chi o che cosa predeterminerebbe tale traiettoria del mutamento? Il problema è rilevante perché chiama in causa la concezione e il ruolo dell'individuo, sia nelle società tradizionali che in quelle moderne. Ci occuperemo di tale tematica più avanti, soprattutto nell'ultimo paragrafo e nelle conclusioni, quando avremo avuto modo di esporre anche altri importanti elementi della teoria spenceriana. Per ora, limitiamoci a spiegare ancora più in dettaglio, e utilizzando le parole dell'autore, il suo costruzionismo evolutivista.

Nei *Principi di Sociologia*, l'autore insiste sul fatto che l'ordinamento della società civile è di tipo spontaneo. Quelle che costituiscono poi le norme promananti dall'autorità politica (che spontanee non sono affatto), sono una sorta di "fissazione" più formalizzata di regole che vengono innescate comunque sempre a partire dalla sfera delle relazioni diffuse, del livello micro. Le lingue, gli usi, i costumi, le regole della condotta e della convivenza, le cerimonie, i simboli mitologici e religiosi, ebbene tutta questa sfera del vivere associato, che è poi la sfera del "macro", si dispiega seguendo un continuo, ininterrotto processo di modificazione conseguente al relazionamento tra loro dei diversi soggetti che, operando nella società, si trovano di volta in volta a dover trovare nuove soluzioni a nuovi problemi scaturenti dal corso degli eventi.

Possiamo ancora meglio apprezzare il discorso di Spencer leggendone direttamente alcuni passaggi, molto significativi in merito a quanto stiamo cercando di evidenziare:

La maggior parte delle cerimonie possono essere ricondotte a certi atti spontanei, che manifestamente precedono la legislazione civile ed ecclesiastica. Invece di sorgere per comando o per accordo, la qual cosa implicherebbe l'organizzazione prestabilita necessaria per fare ed esigere le regole, esse sorgono per modificazioni di atti adempiuti a scopo personale; derivano così dalla condotta individuale, prima che esistano istituzioni sociali per controllarle (Spencer, 1967 [Vol. I], 32).

Essendo socialmente costruiti, i sistemi codificati e le istituzioni sociali vanno incontro a mutamenti che, nel tempo, possono far cambiare la vocazione stessa per cui erano inizialmente nati, oppure possono assumere connotati e contenuti diversi rispetto a quelli originari:

Tutte le differenti specie di saluti tra eguali sono derivate dalla diffusione di quelli che originariamente esprimevano l'atto di arrendersi ad un vincitore e di sottomettersi ad un capo (Ivi, 977).

Stando a quanto abbiamo cercato sin qui di mostrare, il costruzionismo evoluzionista spenceriano contiene una spiegazione dell'assetto sociale, e del suo cambiamento, diversa rispetto a quanto da alcuni attribuito a Spencer attraverso il concetto, già in sé molto discutibile, di "darwinismo sociale"⁸. Prima di tutto, perché è ben noto che lo stesso Darwin non parlò e non scrisse mai di evoluzione attraverso il prevalere del più forte sul più debole, ma in termini di capacità di adattamento (e neppure in prospettiva puramente individuale) all'ambiente. In secondo luogo, in quanto la spiegazione spenceriana investe sempre i due livelli, micro e macro, in modo interconnesso, co-evolutivo, sicché il risultato di un processo di adattamento non consiste semplicemente nella selezione del migliore, ma è lo stesso gruppo sociale che, conoscendo in diverse situazioni momenti di innovazione (apportata, certo, anche con il contributo di soggetti singoli, di individui), giunge alla creazione di istituzioni e di organizzazioni che sono il risultato cumulativo di processi di costruzione sociale, spesso e volentieri dalle conseguenze inintenzionali di azioni intenzionali⁹.

8. "In uno degli studi più influenti in proposito, Richard Hofstadter (1955) attribuisce a Spencer una logica selettiva alle società umane, e, in un altro, Donald Fleming (1985, 383-417) lo ritrae come il profeta della quintessenza del darwinismo sociale". Cit. da R. L. Carneiro, R. G. Perrin (2002, 221-261).

9. Spencer, dal canto suo, "era convinto che la sola dottrina della 'selezione naturale' non bastasse a rendere conto dei complessi meccanismi dell'evoluzione" (Visone, 2013, 19). Una recisa negazione del fatto che nel pensiero sociologico di Spencer possano essere ravvisati elementi di "darwinismo sociale" effettua anche M. Francis (2007, 295).

3. I “*Principi di Sociologia*”: una “*Teoria dei sentimenti morali*”?

Nel 1759 Adam Smith dava alle stampe la sua *Teoria dei sentimenti morali*¹⁰. Opera indubbiamente innovativa rispetto ai canoni precedenti della filosofia morale, essa si distinse per il taglio, potremmo dire, proto-sociologico e finanche psicologico che l'autore impresso al suo discorso. Discorso che ebbe il pregio di porre al centro della riflessione sul comportamento e la condotta umana i sentimenti morali, nonché l'originalità di spiegare attraverso la presenza di questi ultimi il problema della solidarietà e dell'integrazione sociale. Smith rimase tuttavia quasi sempre fermo ad una descrizione statica ed “universalistica” di tali sentimenti. Quello che emerge dall'opera del moralista scozzese è un essere umano nel quale questi sentimenti tendono ad essere sempre uguali e sempre gli stessi.

Per Herbert Spencer, viceversa, le idee, le credenze, i sentimenti e, nello specifico, i sentimenti morali, sono “fattori primari dell'evoluzione sociale”¹¹. Non è possibile spiegare la loro esistenza prescindendo da un approccio di tipo evolutivo. Il progresso del pensiero procede infatti sia per via intrinseca, cioè attraverso successivi miglioramenti dovuti a cause micro, sia estrinseca, stimolato da esigenze strutturali di tipo organizzativo (i processi di astrazione legati alla crescita e all'allargamento quantitativo delle comunità e delle società). Nell'un caso e nell'altro, esso si organizza in modo tale da tendere ad una rappresentazione coerente della complessità sociale¹².

I rituali religiosi e i sistemi di idee devono quindi essere studiati in rapporto al loro processo evolutivo. Ciò costituisce un argomento contro la tendenza a considerare l'uomo primitivo come irrazionale, tendenza peraltro molto diffusa ai tempi di Spencer. Anche le forme rituali più oscure e poco comprensibili all'os-

10. A. Smith (1759 [1991]).

11. Nei *Principles of Ethics*, e in *Social Statics*, Spencer mostra come i sentimenti morali non derivino da innati “imperativi categorici” di kantiana memoria, ma costituiscano il risultato dell'esperienza maturata dagli aggregati umani nel corso dei millenni, esperienza che ha fissato nel tempo sentimenti che non sono, tuttavia, immutabili, e che tendono ad adeguarsi al corso degli eventi e delle cose.

12. Spencer (1880 [1911, 306]) scrive infatti che esiste una chiara relazione “tra le menti dei cittadini e i fenomeni della società. La relazione è troppo profonda perché possa cambiarla un semplice mutamento delle idee dominanti”.

servatore esterno derivano infatti da riti funebri e adorazione verso gli antenati, egli scrive. Tali riti, nel tempo, hanno comunque continuato a mantenere un *senso* per coloro che ne hanno ereditato le diverse e mutevoli forme.

E qui il *senso* sta proprio nel fatto che tali riti e cerimonie sono in grado di suscitare *sentimenti* in coloro che le praticano. Anche quando la forma originaria si è del tutto modificata, nella pratica rituale e cerimoniale vengono comunque ad essere suscitati sentimenti. Solo questi ultimi sono in grado di attribuire significato al rituale e alla cerimonia.

Con l'evolversi dei riti, non necessariamente il legame con la originaria funzione rimane distinguibile, ma ciò non toglie forza ai sentimenti che, anch'essi modificatisi parallelamente ai riti, ne rispecchiano l'attuale funzione.

In sintesi, le condotte, gli usi e, più in generale, tutta l'organizzazione di una comunità può vivere grazie al senso e al significato che viene rispecchiato nei sentimenti che attivano o che sono contenuti, anche in modo latente, in quelle condotte e in quegli usi. Ciò che nel presente assume una determinata forma, incluso il livello di sentimenti, altro non è se non ciò che emerge dopo un lungo processo di successive modificazioni:

La natura emozionale che dà il tono generale della condotta è derivata dagli antenati [...]; in secondo luogo, i desideri particolari che, direttamente o indirettamente, determinano il modo di agire, vengono inculcati nella prima età dai più vecchi. [...] In una parola, il sentimento dirigente è il sentimento accumulato ed organizzato del passato (Spencer, 1967 [Vol. II], 99).

Se prendiamo ad esempio alcuni cerimoniali di saluto nelle società arcaiche, essi sono “conseguenze dirette del *desiderio di non offendere*” (Ivi [Vol. I], 855). Un cerimoniale di saluto, in altre parole, *ricrea senso* ogni volta che viene attivato. Esso non si limita dunque ad essere un semplice automatismo, una “oscura reazione a stimoli abitudinari”, come scriverà Weber, ma viene ogni volta, in qualche misura, vissuta e ri-vissuta in rapporto alla quantità e alla intensità dei sentimenti che essa riesce ad evocare, o a ri-evocare, nell'attore che la compie.

Ciascun consociato, nel suo foro interiore, prova quel sentimento, o quei sentimenti. Questi ultimi, tuttavia, sono fatti emergere in superficie grazie alla strutturazione di condotte rituali, norme di comportamento, istituzioni.

Le norme consuetudinarie svolgevano nelle società arcaiche funzioni di governo della collettività. Quando una direzione politica delle comunità non si era ancora strutturata in forma stabile, l'ordinamento e il controllo sociale, la riduzione di complessità e, più in generale, la funzione di definizione della realtà spettavano a questa sfera del vivere associato, che si sviluppò ben prima rispetto a quella prodotta "da costrizioni politiche o religiose" (Spencer, 1967 [Vol. I], 853).

Sicché, allorché da una società semplice si passava a forme di società più complesse a seguito di conquiste militari, il sistema delle prescrizioni cerimoniali doveva necessariamente riorganizzarsi in modo da contenere in sé – appunto a scopo di governo della comunità – anche le istituzioni del cerimoniale osservate nella comunità conquistata (Ivi, 1048).

Per quanto riguarda, in ultima, la sfera delle consuetudini relative all'onore, alla reputazione e alla distinzione sociale, questa viene a strutturarsi, in prima istanza, proprio in conseguenza diretta di sentimenti presenti e operanti nell'animo di ciascuno, senza mediazioni da parte di istituzioni o figure carismatiche. Siamo qui in presenza, dunque, di una evidente dinamica che dal micro muove verso il macro e lo condiziona.

Sentimento dell'onore, reputazione, bisogno di riconoscimento possono essere considerati presenti in tutte le società, da quelle primitive a quelle dei giorni nostri. Si tratta probabilmente di alcuni dei pochi elementi che connotano i caratteri dell'uomo nelle diverse società che si sono succedute, in modo ininterrotto, dalla sua comparsa fino alle società contemporanee.

Così, l'insieme di usi relativi ai segni distintivi, sino agli odierni *status symbol*, costituisce da sempre un universo di comportamenti generalizzati che vengono attivati e fissati in usi non da particolari istituzioni, autorità o personalità, ma dalla dinamica dell'interazione a livello micro. Le istituzioni, al più, potranno su questo piano limitarsi a legittimare i cambiamenti che la società produce dal suo seno e aggiorna continuamente in base al mutare delle condizioni strutturali e tecnologiche.

Che la spinta principale per la strutturazione di tali condotte venga direttamente dal livello micro (interazione sociale), ce lo fa dedurre più di un elemento. Spencer insiste infatti su come il bisogno di distinzione e di reputazione connoti non solo le società militari, ma anche le società tribali pacifiche; società, queste

ultime, che non essendo state attraversate da esigenze di lotta contro nemici esterni, hanno mantenuto un assetto pacifico e quindi non politicamente sviluppato e centralizzato. Anche in quei tipi di società, infatti, il sentimento dell'onore e della reputazione era vivo e diffuso tra i membri della popolazione:

Un groenlandese che sia offeso da un altro, trova un rimedio in ciò che si chiama una lotta di canto (i groenlandesi mancano totalmente di ogni autorità politica). E, dice Crantz: "Nulla trattiene così efficacemente il groenlandese dal vizio, come il timore [...] della riprovazione sociale"¹³.

È quindi possibile concludere che il vasto e variegato ambito delle consuetudini, degli usi e dei costumi costituisce una sfera nella quale il legame micro-macro è chiaramente visibile e *spiega* la dinamica stessa dei processi in questione.

4. L'organizzazione sociale ed economica sotto la lente micro-macro

La sociologia economica spenceriana non è facile da distinguere rispetto alla sua sociologia generale, poiché la sfera economica è per lui, come tutte le altre, sottoposta alla legge dell'evoluzione universale.

La spiegazione spenceriana sul progredire delle tecniche, dei sistemi produttivi etc. è sempre ricompresa nella sua teoria della competizione, violenta o pacifica, tra collettività umane. Il conflitto, la lotta tra gruppi umani genera il miglioramento dei sistemi produttivi ed organizzativi di quelle società.

Ne viene che il conflitto è spiegato essenzialmente come conflitto esterno alla collettività, più che interno ad essa. Il conflitto permette quindi a un determinato corpo sociale di mobilitare al meglio le sue risorse e di utilizzarle in modo efficace ed efficiente, proprio come avviene negli organismi viventi:

13. Cioè dire che anche in società pacifiche e prive di autorità o potere politico sono comunque presenti il sentimento della dignità e dell'onore e il desiderio di avere una buona reputazione (Ivi, p. 96). Di tale usanza dei groenlandesi (gli eschimesi) scrive anche Simmel ([1908] 1998, 264-265).

L'organizzazione, che pone l'aggregato in grado di operare come un tutto nel conflitto con gli altri, risulta indirettamente dallo stato di conflitto continuo verso gli altri aggregati (Spencer, 1967 [Vol. I, 610]).

Nella società militare, il conflitto con altre comunità è violento, pur garantendo comunque il progredire e l'evolversi dell'organizzazione. Esso diviene gradualmente conflitto pacifico nella società industriale, cioè concorrenza, che però riguarda soprattutto i soggetti economici tra di loro e meno le società, pur permanendo comunque una competizione economica delle società l'una nei confronti dell'altra, in quanto tali. Quest'ultimo tipo di competizione è proprio uno dei fattori che mantengono in piedi una qualche forma di politicità della competizione economica, che resta quindi, almeno in parte, ancora competenza e interesse di autorità politiche e che diversamente si dispiegherebbe su un piano di pura concorrenza su basi "ultra-liberali".

Poiché la società militare si caratterizza per uno scarsissimo livello di sviluppo del libero scambio al suo interno, il conflitto violento assume la sfera più rilevante di tutta l'organizzazione di quel tipo di società, e dunque anche di quella economico-produttiva. Questo tipo di conflitto tende ad inibire, o quantomeno a "congelare" la competizione concorrenziale nella società. Ciò in quanto le sue istituzioni sono necessariamente di tipo coercitivo. E, inoltre, poiché

nessuna vita sociale sviluppata sarebbe stata possibile senza la capacità al lavoro continuato; e dal selvaggio neghittoso, imprevedente, non avrebbe potuto venir fuori il cittadino industrioso, senza una lunga e rigida coercizione. La sanzione religiosa [...] può essere considerata come fattore di una modificazione di caratteri che ha promosso la civilizzazione (Ivi [Vol. II], 581).

Con ciò, l'autore non intende in alcun modo sostenere che nelle società tradizionali non fosse presente una propensione individuale alla creatività tecnica e all'iniziativa economica. Ma essa era confinata in ambiti molto più limitati. Ambiti che, in ogni caso, esistevano:

I messicani fecero l'apoteosi di Chicomecott, che fu la prima donna che fece il pane; di Tzaputlatena, che inventò l'olio; di Opuchtlì, inventore di alcuni strumenti da pesca; [...] di Nacatecutli, inventore delle stuoie di giunchi (Ivi [Vol. I], 464-465).

Indipendentemente dal fatto che questi personaggi siano esistiti o meno, o siano invece, più verosimilmente, la mitizzazione dell'esito finale di lunghi processi di accumulazione di conoscenze, tuttavia quei processi, socialmente costruiti, erano concepiti attraverso forme nelle quali era contemplato *anche* l'apporto creativo di singoli individui. Questo, ad esempio, è riscontrabile – come viene mostrato nei *Principi* – in alcune leggende delle civiltà precolombiane del Messico, di personaggi che nella fantasia e nella rappresentazione di quei popoli *erano in grado, potevano* inventare e creare prodotti individualmente.

5. La politica, le istituzioni, il potere

Quale ruolo gioca la politica, secondo la prospettiva spenceriana, nel rapporto tra livello micro e il livello macro della società?

L'assunzione di tratti autocratico-dittatoriali da parte del potere politico ha svolto un ruolo di primo piano, nelle società precivilizzate, antiche e pre-moderne, nel veicolare e legittimare la diffusione di elementi macro, frenando al contempo le possibilità di sviluppo spontaneo da parte della società.

Inoltre il potere politico ha svolto una funzione di standardizzazione durante periodi nei quali le collettività vivevano fasi "magmatiche" di scontro o di fusione; una funzione, dunque, centralizzatrice e unificante:

L'unione di minori aggregati sociali, per fini offensivi o difensivi, [...] tende a iniziare un potere centrale coordinatore (Ivi [Vol. I], 614).

Oltre a quelle suddette, il potere politico svolge anche la funzione di stabilizzazione del sistema sociale, consolidando quella "forza inerziale" della cultura che costituisce uno dei tratti caratteristici di tutte le società umane, tradizionali o moderne:

Quando un apparato politico si è sviluppato, il suo potere, dipendente in parte dalla pubblica opinione attuale, dipende però assai più dalla pubblica opinione passata. [...] Infatti la sua funzione come regolatore è appunto quella di far osservare le regole ereditarie di condotta in cui sono inseriti i sentimenti e le idee degli antenati (Ivi [Vol. II], 101).

Il fatto che la politica abbia assunto da sempre – eccetto alcune esperienze storiche di democrazia antecedenti quelle moderne – le diverse e variegate forme del potere autocratico non significa che essa abbia governato *contro* o *nonostante* il volere e il consenso delle comunità. Anche il potere tradizionale poggiava su una solida base di legittimazione. Ma la stessa legittimazione della tradizione non era garantita una volta per tutte: occorreva, come ha spiegato Weber, che i governati *riconoscessero* quella tradizione e riponessero fede in essa.

Il carattere coercitivo e di dominio che il potere politico assumeva nelle società antiche favoriva il controllo, l'ordinato sviluppo e l'ordinata crescita delle società in cui esso era presente. Qualora non avesse esercitato questa specifica funzione, il potere avrebbe quasi certamente rischiato di perdere legittimazione. Questo aspetto relativo al problema del potere viene dunque concepito da Spencer sotto un'ottica meramente funzionalistica.

I ristretti limiti della libertà individuale, tipici delle società tradizionali, trovavano perciò giustificazione non solo negli assetti del potere in quanto tale, ma negli stessi *sentimenti* delle popolazioni.

Si spiega dunque anche in ragione di ciò la difficoltà oggettiva delle società antiche ad uscire dalle spire della società chiusa. In questo, il ruolo e la funzione del potere politico, e dei valori sociali ad esso connessi, presenti nella comunità, furono determinanti.

Dai *Principi*, infine, emergono anche evidenti fattori che delineano anche una teoria delle istituzioni.

La forza normativa detenuta dalle istituzioni è in condizione non solo di orientare le condotte degli attori che vi esercitano il proprio ruolo, ma di imprimere, altresì, i connotati principali all'intero corpo sociale. Il carattere regolativo delle istituzioni costituisce quindi un ulteriore fattore di stabilizzazione, di controllo sociale e di creazione di senso.

Più le istituzioni regolative accrescono il loro peso, più le forze che producono il mutamento, in quella stessa società, ne saranno svantaggiate. Questo non soltanto per la capacità di stabilizzazione che le istituzioni esercitano già con il loro operare. Ma anche perché esse, attraverso le mentalità e le pratiche prodotte e ri-prodotte dagli attori che vi operano, contribuiscono a diffondere universi valoriali e simbolici tipici di gruppi sociali tendenti alla rigidità piuttosto che alla

flessibilità, alla prevedibilità piuttosto che al rischio: “Dal momento in cui un uomo diventa un agente pubblico di qualsiasi specie, egli si imbeve dei pregiudizi che sono connessi alle sue funzioni. Cosicché, inevitabilmente, ogni sviluppo degli apparati di controllo [...] aumenta gli impedimenti a modificazioni future” (Spencer, 1967 [Vol. II], 36).

Per Spencer vi è quindi un nesso molto stretto tra *istituzioni e mentalità*. Le routines che esse mettono in atto tendono a conformare e a imprimere i connotati alle mentalità dei soggetti che vi operano, ed offrono un rilevante riferimento valoriale anche per la mentalità e le condotte presenti nella società.

6. La spenceriana “società militare”: una società in cui l’individuo esiste o no?

L’opera di Spencer è attraversata da alcuni concetti fondamentali, aventi la funzione di avvalorare e supportarne il profilo e la capacità esplicativa del suo evoluzionismo.

Tali concetti sono: 1) il taglio costruzionistico del suo evoluzionismo; 2) il concetto di differenziazione-integrazione; 3) l’antinomia società militare - società industriale.

Per quanto concerne il terzo punto, c’è un aspetto da approfondire meglio, se non si vuole che alcune questioni sfuggano ad una comprensione adeguata della teoria spenceriana.

Tale aspetto ha a che fare con la posizione e il ruolo dell’individuo nella società militare, o tradizionale (si tratta di due termini sostanzialmente sovrapponibili). Se non spiegato, esso rende a sua volta inspiegabili le stesse concezioni di “società militare” e di cambiamento sociale, così come proposte nei *Principi*.

Il problema risiede nel fatto che la concezione spenceriana della società militare è quella di una società rigidamente incardinata in strutture organizzative e istituzionali, ed entro universi simbolico-culturali tali che, se si dovesse seguire pedissequamente il discorso di Spencer, si giungerebbe alla conclusione che nella società militare, o chiusa, l’individuo sostanzialmente non esiste. Se tuttavia questa fosse la conclusione, ne verrebbe invalidata a sua volta la concezione co-

struzionista dell'evoluzionismo dei *Principi*, e con essa la costruzione teorica che ne è a fondamento.

Oltre a ciò, la domanda che sorge spontanea è la seguente: se le istituzioni della società militare tenevano in piedi un modello olistico di organizzazione sociale, perché c'era necessità del frequente ricorso alla coercizione, così come Spencer sottolinea ripetutamente? Non doveva essere, stando così le cose, lo stesso soggetto, lo stesso individuo, ad essere "olista", a piegarsi cioè spontaneamente ai rigidi canoni della società chiusa, come lo stesso Spencer più volte ci ricorda?

Se vi è una forte presenza di istituzioni coercitive, si presuppone che debbano esserci soggetti da sottoporre a coercizione, soggetti cioè che *non si piegano spontaneamente* alle richieste rigide della società tradizionale.

Ma, anche appurato ciò, quel "qualcuno" come poteva assumere significatività se quelle società erano del tutto assoggettate a modelli fondati sul rigido e asfissiante controllo della comunità e delle istituzioni sull'individuo¹⁴?

Insomma: che posto assegnare all'individuo nella società militare?

A più riprese, nei *Principi* Spencer osserva che se si è giunti alla rottura dell'equilibrio che fondava la società militare è perché già nelle sue pieghe, nelle sue "zone franche", nelle quali l'autorità coercitiva non sempre e non ovunque riusciva ad arrivare, la tendenza alla affermazione individuale costituiva, già allora, una forza incoercibile: "L'affermazione individuale di sé a poco a poco spezza i suoi [della società militare, *N.d.A.*] rigidi ordinamenti, e il cittadino conquista sempre più il possesso di sé medesimo" Spencer, 1967 [Vol. I], 1065).

Ma come riuscì l'iniziativa individuale, da sempre presente sebbene in ambiti ristretti, anche nelle società antiche, a spezzare i rigidi ordinamenti della società militare?

Si è visto che Spencer attribuiva rilevanza prevalentemente alla dimensione *esterna* del conflitto, cioè della collettività contro altre collettività, e non altrettanto a quella *interna*, cioè a forze sociali che confliggano tra loro in una stessa collettività.

14. Questo appare ancor più difficile da spiegare se si tiene presente che per Spencer gli individui non perdono mai la loro coscienza individuale, né nelle società militari né in quelle industriali.

Se si sottolinea invece l'importanza *anche* di questa seconda dimensione del conflitto, è più facile ipotizzare che proprio la lotta interna abbia attivato energie e risorse che, portate a competere tra loro, hanno dato vita anche a forme di iniziativa individuale, o di piccoli gruppi, iniziativa intesa come contributo che i membri del gruppo dotati di determinate attitudini potevano apportare allo scontro in atto, sotto forma di invenzioni, di miglioramenti organizzativi, e finanche di azioni, di norme, di valori, di simboli.

Conclusioni

In questo saggio abbiamo cercato di mostrare, attraverso l'esegesi dei testi e la ricerca bibliografica comparata, come nella ricerca sociologica di Herbert Spencer siano presenti significative spiegazioni circa le dinamiche più rilevanti relative al rapporto tra dimensione micro e dimensione macro in un aggregato sociale.

Il modello che l'autore utilizza nella costruzione del suo sistema teorico-sociologico è quello che abbiamo denominato del "costruzionismo evoluzionista", dove con questa espressione intendiamo mettere in evidenza sia la valenza di "costruzione sociale" attribuita da Spencer ai fenomeni che danno vita alle istituzioni, di qualunque tipo esse siano, sia il fatto che, se considerato nel lungo periodo, il processo di nascita e sviluppo delle istituzioni sociali mostra analogie significative con i processi evolutivi di tipo biologico.

Questo tipo di spiegazione, tuttavia, pone una questione di coerenza logica all'interno della teoria. Come può il concetto di mutamento conseguente ad imprevedibili azioni umane, convivere con quello di mutamento pre-determinato, conseguenza della legge generale dell'evoluzione?

Come prima, provvisoria risposta a tale questione si è osservato che il superamento dell'equilibrio interno alla società militare viene spiegato dall'autore proprio in quanto l'autorità coercitiva non sempre riusciva ad arrivare a coprire ogni settore e ogni gruppo sociale, e la tendenza alla affermazione individuale costituiva, già allora, un fenomeno presente e visibile.

Questo, tuttavia, non sarebbe sufficiente per giungere ad una teoria compiuta circa il ruolo dell'individuo nelle dinamiche del mutamento che hanno condot-

to dalla società militare alla società industriale. Se uno dei “valori ultimi” (per usare un’espressione parsonsiana [Parsons, 1961]) della società militare era per l’appunto il predominio e la conquista, per quanto all’individuo potesse essere lasciata “briglia sciolta” al fine di massimizzare i risultati contro il nemico, è difficile però poi ipotizzare che tali spazi venissero concessi anche a fini di sviluppo per vie pacifiche *interne* di quella società. E, se così è, considerare la crescita per linee esterne come unico *push factor* di sviluppo non sarebbe stato sufficiente a spostare progressivamente il baricentro delle società da un equilibrio olo-centrico ad un equilibrio individuo-centrico, approdo che fu comunque ben descritto e messo in luce da Spencer. Vi è, in sostanza, un non spiegato, o per lo meno un non detto, nella teoria spenceriana, che rischia di inficiarne gli importanti risultati che, come abbiamo visto, costituiscono in ogni caso una chiarificazione delle dinamiche micro-macro che sottostanno ai meccanismi di funzionamento di un aggregato sociale.

Per colmare questo spazio è possibile effettuare una operazione di rinforzo della spiegazione spenceriana. Immaginando metaforicamente che una teoria cammini su due gambe, se Spencer, con l’importanza attribuita al conflitto esterno, ha forgiato la prima gamba della sua teoria, ne viene che, per delineare in cosa consista la seconda gamba, occorre aggiungere alla dimensione *esterna* del conflitto anche quella *interna*, come abbiamo cercato di mostrare nel corso di questo articolo.

Abbiamo, inoltre, cercato di mettere in luce come i punti focali della teoria sociale spenceriana poco abbiano a che vedere con quell’appellativo di “darwinismo sociale” che a volte si incontra in alcune analisi del suo pensiero sociologico.

L’insieme delle considerazioni sin qui effettuate non devono, infine, portare a tralasciare il ruolo che Spencer attribuiva alle istituzioni. La forza normativa detenuta dalle istituzioni è in condizione non solo di orientare le condotte degli attori che vi esercitano il proprio ruolo, ma di imprimere, altresì, i connotati principali all’intero corpo sociale. Il carattere regolativo delle istituzioni costituisce quindi, secondo Spencer, un ulteriore fattore – oltre a cultura, religione, politica – di stabilizzazione, di controllo sociale e di creazione di senso.

Riferimenti bibliografici

BARBÉ, C.

1974, *Progresso e sviluppo. La formazione della teoria dello sviluppo e lo sviluppo come ideologia. Auguste Comte ed Herbert Spencer*, introduzione di Filippo Barbano, Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell'Università di Torino, Giappichelli, Torino

BERGER, P., LUCKMANN, T.

La realtà come costruzione sociale (1966), Il Mulino, Bologna 1969

BOUDON, R.

1985 *Il posto del disordine* [1984], Il Mulino, Bologna

BUCHARIN, N.

1971, *Economia del periodo di trasformazione*, Jaca Book, Milano

CARNEIRO, R.L.

1991b, *Herbert Spencer*, in *International Dictionary of Anthropologists*, Garland Publishing, New York and London

CARNEIRO, R.L., PERRIN R.G.

2002, *Herbert Spencer's Principles of Sociology: A Centennial Retrospective and Appraisal*, in "Annals of Science", 59, n. 3, pp. 221-261

CORNING, P.A.

1982, *Durkheim and Spencer*, in "The British Journal of Sociology", n. 3

2000, *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo. Evoluzionismo e individualismo metodologico in Herbert Spencer*, Rubbettino, Soveria Mannelli

DURKHEIM, É.

1999, *La divisione del lavoro sociale* (1893), Edizioni di Comunità, Torino

FLEMING, D.

1985 *Evangelicals and Evolution: Henry Drummond, Herbert Spencer and the Naturalisation of the Spiritual Word*, in "Scottish Journal of Theology", n. 3, pp. 383-417

FOUCAULT, M.

1971, *Archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano

FRANCIS, M.

2007, *Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Acumen, Stocksfield

FROMM, E.

2006 *Fuga dalla libertà* (1941), Mondadori, Milano

1996, *The Political Philosophy of Herbert Spencer. Individualism and Organicism*, Aldershot, Avebury

HIRST, P.

1976, *Herbert Spencer. Social Evolution and Social Categories*, Allen & Unwin, London

HOFSTADER, R.

1955, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon, Boston

LOMBARDINI, S.

1997, *Fattori economici e fattori sociologici nella teoria paretiana dell'evoluzione*, relazione presentata al convegno *Economia, sociologia, politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, Istituto Luigi Einaudi, Torino

LUHMANN, N.

1979, *Potere e complessità sociale* [1975], Il Saggiatore, Milano

1983, *Illuminismo sociologico* [1970], Il Saggiatore, Milano

1990, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale* [1984], Il Mulino, Bologna

McKINNON, A.M.

2010, *Energy and Society: Herbert Spencer's "Energetic Sociology" of Social Evolution and Beyond*, in "Journal of Classical Sociology", n. 4, November, pp. 439-455

NISBET, R.

1980, *Herbert Spencer*, in *History of the Idea of Progress*, Allen & Unwin, London

OFFER, J.

1980, *Interpreting Spencer*, in "Sociology", n. 14, February, pp. 131-140

2014, *From "Natural Selection" to "Survival of the Fittest": On the Significance of Spencer's Refashioning of Darwin in the 1860s*, in "Journal of Classical Sociology", n. 2, may, pp. 156-177

2015,, *A new reading of Spencer on "society", "organicism" and "spontaneous order"*, in "Journal of Classical Sociology", vol. 15, n. 4, pp. 337-360

PARETO, V.

1916, *Trattato di sociologia generale*, G. Barbera editore, Firenze 2a ediz. 1923

PARSONS, T.

1961, *An Outline of the Social System*, in T. Parsons, E. A. Shils, K. D. Naegle, J. R. Pitts (eds.), *Theories of society. Foundations of Modern Sociological Theory*, Free Press, Glencoe

1965, *Il sistema sociale* [1951], Comunità, Milano

1977, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, The Free Press, New York

1987, *La struttura dell'azione sociale* [1937], Il Mulino, Bologna

PELLICANI L.

2006, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Marco editore, Lungro di Cosenza 2006

PERRIN, R. G.

1975, *Durkheim's Misrepresentation of Spencer*, in "The Sociological Quarterly", n. 16, Autumn, pp. 544-550

SIMMEL, G

1998, *Sociologia* (1908), Edizioni di Comunità, Torino

SMITH, A.

1759, *The Theory of Moral Sentiments*, Millar, Kincaid and Bell, Edinburgh, tr. it.,
Teoria dei sentimenti morali, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991

SPENCER, H.

1843, *The Proper Sphere of Government*, in "The Nonconformist", London, tr. it.,
La sfera propria del Governo, introduzione e traduzione di R. Visone, Aracne,
Roma 2013

1860, *The Social Organism*, in "The Westminster Review", n. 17, January

1876-1896, *Principles of Sociology* (3 voll.), Williams and Norgate, tr. it., *Principi
di Sociologia* (2 Voll.), a cura di F. Ferrarotti, traduzione di A. Calandra e G.
Salvadori, riveduta e aggiornata da C. Antiochia, P. Migliucci e S. Piccone
Stella, Utet, Torino 1967,

1880, *The Study of Sociology*, Library Editing, London, tr. it., *Introduzione alla
Scienza sociale*, Fratelli Bocca, Torino 1911

1881, *Essays: Scientific, Political and Speculative* (3 Voll.), Williams and Norgate,
London

1893a, *The Principles of Ethics*, D. Appleton and Company, New York 1893

1893b, *The Inadequacy of Natural Selection*, in "Contemporary Review", LXIV,
August-September, pp. 309-339

1902, *Social Statics*, William and Norgate, London 1902

TOSCANO, M.A.

1980, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di Herbert Spencer*, Feltrinelli, Milano

TURNER, J.H., ABRUTYN, S.

2016, *Returning the "social" to evolutionary sociology: reconsidering Spencer, Durkheim
and Marx's Models of "natural" Selection*, in "Sociological Perspectives", 60, 3,
pp. 529-556

VISONE, R.

Introduzione, in H. Spencer, *La sfera propria del governo*, Aracne, Roma 2013

WEBER, M.

1999, *Economia e società* (1922), Edizioni di Comunità, Torino

MASSIMO PENDENZA

Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim¹

Premessa

È risaputo che ad un certo punto della stesura della *Prefazione alla seconda edizione* delle *Regole del metodo sociologico*, Durkheim sentisse la necessità di chiarire, a fronte delle critiche che gli erano pervenute, che «il potere coercitivo [del 'fatto sociale'] costituisce così poco la totalità che esso può presentare ugualmente il carattere opposto» e che, per quanto le obbligazioni morali si imponessero come forze esterne e coercitive capaci di imprimere modi di agire, di pensare e di sentire, le stesse non dovrebbero essere intese come soltanto imperative, ma anche come «qualcosa di più interno e di più intimo del dovere» [Durkheim 2001a, 18, nota], propriamente riferito al 'bene', il quale esprime piuttosto consenso volontario alla società, dall'individuo innalzata a superiore 'autorità morale'. Giudizi ribaditi qualche anno dopo, allorquando affermerà con convinzione che: «non possiamo compiere un atto che non ci dice nulla, unicamente perché ci è stato comandato. [...] Occorre, che, a parte il suo carattere vincolante, lo scopo morale sia desiderato e desiderabile» [Durkheim 2001b, 174]. Si tratta di un chiarimento che Durkheim sentiva come opportuno, convinto che la sopravvivenza di una società dipendesse da una comprensione interiorizzata

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

del bene comune. Il *problema*, tuttavia, sta nel fatto che, parlando dell'“intimo sentire del bene interiorizzato” dagli individui, egli vi si riferisse in un modo teoricamente improprio e metodologicamente insoddisfacente. Metodologicamente insoddisfacente perché mentre da un lato dà ragione del funzionamento della solidarietà meccanica con un ‘fatto’ che è morale, la ‘coscienza collettiva’, dall'altra individua la causa della solidarietà organica in un fattore, la ‘divisione del lavoro sociale’, che più che un ‘fatto morale’ è un *meccanismo funzionale di natura socio-economica*. Se la prima solidarietà si esprime per mezzo di un sistema di credenze comuni interiorizzate da individui indifferenziati, la seconda si risolve in un concorso di motivazioni per lo più esteriori. Da qui segue il problema teorico. Durkheim manca di indicare la *fonte* delle obbligazioni morali condivise che in una società moderna e individualizzata è in grado di alimentare il comune sentire. Ammette che tale vincolo è un prodotto dall'auto-comprensione della dipendenza funzionale che la differenziazione del lavoro sociale impone agli individui, ma non delinea con precisione da dove si originano quelle credenze comuni, ovvero quel ‘fatto morale’ che sostiene eticamente la cooperazione tra gli individui oltre i loro meri interessi utilitaristici.

Obiettivo di questo articolo è mostrare il modo con cui Durkheim ha cercato di rimediare a queste incongruenze e di come egli lo abbia fatto nell'unico modo ritenuto possibile. Ovvero ricorrendo ancora alla nozione di ‘coscienza collettiva’, distinguendola però in *particolare*, generata dalle corporazioni professionali, e *universale*, tipica invece delle ‘credenze morali condivise’ e riferita all'idealità della persona. Come cercheremo di mostrare, si tratta di una soluzione che Durkheim svilupperà pian piano nel corso della sua ricerca nei confronti del malessere della società, e tuttavia mai articolata compiutamente. Sebbene in ordine sparso, sarà infatti questa una riflessione sempre presente nei suoi testi, alla ricerca costante di una risposta al problema spinoso della regolamentazione delle società individualizzate. Durkheim ne avrà piena coscienza gradualmente, quando, da una iniziale concezione patologica dell'individualismo egoistico, *contra* gli utilitaristi inglesi, per la quale l'individuo «non costituisce un autentico vincolo sociale» ed è anzi pericoloso perché può «dissolvere la società» [Durkheim 1989, 183], arriverà alla piena convinzione che l'idealità della persona è il fattore integrativo essenziale della società moderna [Durkheim 1972b]. Un fattore rappresentativo di una cer-

ta idea di 'individuo' e di 'libertà', e tuttavia limitato dalle forme di 'ingiustizia' sociale [Callegaro 2012, 2016; Callegaro, Marcucci 2016], che oggi potrebbe essere utilmente impiegato per contrastare la nozione di libertà 'assoluta' diffusa dal pensiero neoliberale [Pendenza, Lamattina, 2019].

1. Aporie della solidarietà

Come è noto, per Durkheim i fenomeni morali non si prestano ad un'osservazione immediata. Tanto che, per studiarli, si deve ricorrere a dei 'segni' esterni, visibili. Il 'diritto', ad esempio, è l'indicatore che «riproduce le forme principali della solidarietà sociale» [Durkheim 1989, 89]. Più precisamente, è attraverso il modo in cui esso 'sanziona' il reato in occasione di comportamenti devianti che per Durkheim si comprende il tipo di solidarietà rappresentato, espressione del carattere vincolante dei codici morali. Ecco allora il diritto a sanzione *repressiva* (quasi tutto 'diritto penale'), quando si obbliga il deviante ad espiare la colpa per il reato commesso, mentre avremo il diritto a sanzione *restitutiva* ('diritto civile e commerciale') quando si impone a colui che ha violato la regola di riparare il danno causato. Per Durkheim, ciò che li caratterizza è però soprattutto il modo con cui ciascuno di essi vincola gli individui tra loro e alla società, creando con ciò *solidarietà*.² Durkheim ne individua due tipi: «la prima vincola direttamente l'individuo alla società senza intermediari; nella seconda, invece, l'individuo dipende dalla società perché dipende dalle parti che la compongono» [*ivi*, 144]. Nella società del primo tipo, la solidarietà che la governa «non può essere forte che nella misura in cui le idee e le tendenze comuni a tutti i membri della società oltrepassano in numero e in intensità le idee e le tendenze che appartengono personalmente a ciascuno di essi». Si tratta – afferma Durkheim – di una solidarietà che «può aumentare soltanto in ragione inversa alla nostra personalità» [*Ib.*]. Viceversa, nella società del secondo tipo non ci sono credenze e valori comuni a tenere uniti gli individui e la solidarietà è invece prodotta dalla specializzazione

2. Durkheim si riferirà a questa solidarietà definendola 'positiva' in quanto genera vincoli sociali tra persone, e la distinguerà da quella che regola propriamente i rapporti tra persone e cose, da lui appellata invece come 'negativa' [Durkheim 1989, 133 e succ.]

dei compiti derivanti dalla progressiva individualizzazione («sistema di funzioni differenti»). Così che:

mentre la precedente implica una somiglianza tra gli individui, questa presuppone la loro differenza. La prima è possibile soltanto nella misura in cui la personalità individuale è assorbita dalla personalità collettiva; la seconda è possibile soltanto se ognuno ha un proprio campo di azione, e di conseguenza una personalità [ivi, 145].

I due tipi di solidarietà saranno poi denominati da Durkheim rispettivamente *solidarietà meccanica* e *solidarietà organica*, con la seconda che emerge man mano che l'altra si affievolisce e le società si sviluppano. Entrambe vincolano gli individui, una direttamente per mezzo delle uniformità di valori e credenze, e questa è la *coscienza collettiva*, l'altra per difformità, semplicemente perché l'individuo specializzandosi viene a dipendere dagli altri. In questo secondo caso abbiamo il meccanismo funzionale della *divisione del lavoro sociale*, che induce gli individui a cooperare tra loro per il proprio e il comune bene. Ai due tipi di solidarietà, Durkheim farà poi corrispondere altrettanti tipi di società, l'una *pre-industriale*, l'altra *moderna*; una a carattere *segmentato* l'altra *differenziato*.

Fin qui nulla di nuovo. Ricordare questi passaggi ci serve però a constatare che per Durkheim le due forme di solidarietà sono espressione di *fonti* alternative di autorità morale, entrambe tali perché al servizio della coesione della società. Queste fonti morali sono, una la *coscienza collettiva*, l'altra la *divisione del lavoro sociale*. Il problema con questa proposta risiede tuttavia nel fatto che la concezione dello scambio come legame invisibile coercitivo e morale insieme, che genera solidarietà, disegna nel pensiero di Durkheim un'*aporia* insanabile, di cui egli stesso è a tratti consapevole, e che alcuni suoi interpreti non hanno mancato di far notare [Parsons 1987, 366; Nisbet 1965, 37; Giddens 1971, 213; Santambrogio 2002, 119]. È vero infatti che se lo scambio presuppone la divisione del lavoro, è altrettanto vero che la sua legittimazione e l'integrazione dei soggetti coinvolti richiedono tuttavia una 'cornice morale' entro cui ricondurre l'accettazione della dipendenza. Durkheim stesso lo dice, come quando afferma che non può esserci divisione del lavoro se non tra elementi che partecipano in qualche misura 'alla stessa vita collettiva' [Durkheim 1989, 210]. Nella sua tesi, la solidarietà organica non riposa infatti né sull'interesse reciproco, come vorrebbe

l'utilitarismo, né sul meccanismo di fusione tra società e individui, come nella coscienza collettiva. Mentre infatti quest'ultima indica un sistema di sentimenti e di credenze condivise e interiorizzate dagli individui, la divisione del lavoro segnala piuttosto una reciprocità funzionale. L'una è cioè un 'fatto morale' perché vincola e obbliga gli individui, l'altra, pur legando questi ultimi tra loro, non lo è. È piuttosto un meccanismo funzionale la cui attività integrativa è semmai pensata come latente. Nel primo caso, la solidarietà è ottenuta tramite l'interiorizzazione dei valori e delle credenze comuni raggiunta con la fusione tra coscienza collettiva e coscienza individuale, il cui effetto è sì la soppressione dell'individuo ma anche la coesione sociale; nel secondo, se di interiorizzazione possiamo parlare, questa è piuttosto fondata sull'accettazione dell'interdipendenza e delle differenze, accompagnata da un vago se non assente consenso morale. Il legame è cioè prodotto da un meccanismo mediatore e funzionale che non necessita di obblighi morali se non quelli di una sottomissione attiva al meccanismo collaborativo per fini pratici. L'esito è una cooperazione e una dipendenza funzionali *non* di tipo normativo, ma ottenute per mezzo di un meccanismo socio-economico, nel quale è la 'funzione' a «contraddistinguere il posto che ciascuno occupa» [Durkheim 1989, 192]. Il risultato è un'*aporia* teorica e metodologica riferita alla 'fonte morale della solidarietà' che tradisce il criterio di classificazione dualistico scelto da Durkheim ne *La divisione del lavoro sociale*, riassunto nella tabella seguente e da noi evidenziato in *corsivo*.

	Società pre-industriali	Società moderne
Struttura delle società	Segmentata	Differenziata
Tipo legame sociale	Somiglianza (valori comuni)	Differenza (funzioni specializzate)
Solidarietà sociale	Meccanica	Organica
Coscienza prevalente	Collettiva	Individuale
Indicatori della solidarietà	Diritto a 'sanzione repressiva'	Diritto a 'sanzione restitutiva'
Fonte morale della solidarietà	Coscienza collettiva	<i>Divisione del lavoro sociale</i>

Tab. 1 - Struttura dualistica ne *La divisione del lavoro sociale*

Non è certo che Durkheim avesse chiare queste aporie. Percepisce che nella società moderna non vi è affatto inter-dipendenza *eticizzata*, ma non se ne preoccupa molto e si accontenta della soluzione funzionalista. Di fronte ha il problema di che cosa possa favorire quel consenso ‘avvolgente’ che deve colmare i ‘vuoti morali’ che nelle società differenziate segnano gli scambi tra gli individui, le famiglie e tra i gruppi sociali. Ne abbozza delle visioni, ma non va a fondo. Nota certamente che le società moderne hanno bisogno di una forte regolamentazione morale, tanto che – rileva – l’anomia, che si correla positivamente alla divisione del lavoro sociale e al processo di ‘accrescimento dell’individuazione’, si manifesta soprattutto negli scambi come deficit di solidarietà. Durkheim insegue la fonte della regolamentazione, ma non la cerca ancora nella *morale individuale*, dove la troverà in futuro. Nel momento in cui scrive *La divisione del lavoro sociale* non vede l’individualismo come qualcosa capace di riempire tale ‘vuoto normativo’, perché in fondo ne teme la deriva egoistica. Eppure non gli nega quell’intima forza sociale che lui percepisce emergere progressivamente come un ‘culto’. Anzi, come una religione secolarizzata, descritta come nettamente differente dalle forme tradizionali della *conscience collective*, perché centrata sul valore e sulla dignità dell’individuo piuttosto che su quelli della collettività. Solo più tardi questa ‘religione’ diverrà per Durkheim la soluzione al suo problema, e sempre con più consapevolezza la riconoscerà come la vera corrispondente morale all’espansione della divisione del lavoro. Un codice morale il cui contenuto è diverso da quello della coscienza collettiva tradizionale, ma che in questo frangente è sminuito nella sua funzione, in quanto – come si legge nel lungo passo che segue – nelle società contemporanee l’individualismo (o ‘culto dell’individuo’) «non costituisce un autentico vincolo sociale»:

a misura che le altre credenze e le altre pratiche assumono un carattere sempre meno religioso, l’individuo diventa oggetto di una specie di religione. Abbiamo per la dignità della persona un culto che – come ogni culto fortemente sentito – ha già le sue superstizioni. Si tratta quindi, se vogliamo, di una fede comune; ma, in primo luogo, essa non è possibile se non in virtù del crollo delle altre, e di conseguenza non può produrre gli effetti che producevano le svariate credenze estinte. Non vi è compensazione. Inoltre, anche se comune in quanto condivisa dalla comunità, essa è tuttavia individuale dal punto di vista del suo oggetto. Anche se essa volge tutte le volontà verso il medesimo scopo, *questo*

scopo non è sociale. La sua è quindi una situazione del tutto eccezionale nella coscienza collettiva. Trae sì dalla società tutta la propria forza, ma non ci collega alla società, bensì a noi stessi. Pertanto essa *non costituisce un autentico vincolo sociale* [ivi, 183, corsivo nostro].

In questa fase dello sviluppo del suo pensiero, per Durkheim la fonte della moralità non può dunque risiedere nell'individuo, in quanto lo scopo del suo culto «non è sociale» e comunque lo «è ben poco» [ivi, 390-391]. Viceversa, la morale è cercata o tra le righe della divisione del lavoro sociale – come quando afferma che «la cooperazione ha una moralità intrinseca» [ivi, 233] – oppure in essa stessa, come quando asserisce che, «diventando la fonte eminente della solidarietà sociale, la divisione del lavoro diventa anche la base dell'ordine morale [...] perché crea tra gli uomini un sistema di diritti e di doveri che li vincola reciprocamente in modo duraturo» [ivi, 391 e 396]. Durkheim è cioè attento alle condizioni che fanno della divisione del lavoro la maggior fonte della solidarietà e di coesione interna della società. E gli pare di averla individuata nello stato di reciproca dipendenza che caratterizza la situazione degli uomini nella società divisa.

È questo un momento di snodo dell'analisi durkheimiana sulla solidarietà nelle società altamente differenziate. A causa dell'aporia di cui è vittima, Durkheim non riesce a riempire il 'vuoto normativo' di cui necessita la soluzione della divisione del lavoro. Tra l'altro, col tempo non la userà nemmeno più come fonte morale delle società moderne. In questo frangente, egli è però ancora convinto che l'individualismo non possa essere la soluzione del problema. Eppure, lo ha detto, considera l'individualizzazione un processo continuo ed inevitabile nello sviluppo storico delle società. La vede in azione, ma allo stesso tempo la teme. Ne teme soprattutto la versione 'egoistica'. Quando la esalta è solo per mostrarne l'inevitabilità. All'individualismo egoistico egli contrappone piuttosto la divisione del lavoro sociale, la sola ritenuta capace di rendere cooperativi gli spiriti soggettivi, per quanto soltanto in virtù di un meccanismo funzionale. In altre parole, nei primi tempi, per Durkheim l'individualismo non può generare quel consenso volontario su valori interiorizzati e coesivi della società che egli andava cercando. Ma allora, quale risposta al suo quesito? Dove collocare la fonte morale della solidarietà capace di tenere insieme un sistema di valori e credenze condivise e allo stesso tempo rispettoso della individualità e avulso dal principio della mera convenienza economica? Lo sforzo per determinare il fondamento

della coesione nelle società altamente differenziate condurrà presto Durkheim a sviluppare un doppio ordine di fondamenti e dunque una doppia risposta alla domanda. La soluzione sarà da una parte il riferimento alla fedeltà ad un corpo comune di regole e di valori di gruppo che egli individuerà ben presto nelle corporazioni professionali, dall'altra, nella raggiunta consapevolezza dell'esistenza di due tipi di individualismo, 'egoistico' il primo, radicato nella filosofia di Spencer e degli utilitaristi e da lui combattuto tenacemente perché ritenuto essere causa di disgregazione, 'morale' l'altro, che affonda le sue radici nel cristianesimo, nella filosofia di Rousseau e Kant e caratterizzato da un'enfasi su quei diritti umani universali ispirati dalla Rivoluzione Francese: giustizia, uguaglianza e rispetto per gli individui. Sarà poi quest'ultimo tipo di individualismo che egli sceglierà come cifra teorica del suo interrogativo, i cui risvolti sono importanti – come vedremo – sul piano dei diritti umani e della libertà individuale e che altri hanno sviluppato in funzione di ciò che egli pensava dovesse essere la 'società giusta' del futuro [Callegaro 2016; Callegaro, Marcucci, 2016].

2. *La coscienza collettiva particolare: la soluzione corporativa*

Oltre che in una fugace allusione ne *La divisione del lavoro sociale* [Durkheim 1989, 192-9 e 225], Durkheim tratta estesamente delle corporazioni e della loro funzione di organismo regolatore in due momenti precisi della sua produzione scientifica. In un testo che riproduce le lezioni sulla *Fisica del diritto e dei costumi*, tenute a Bordeaux negli anni 1898-1900 e intitolato postumo *Lezioni di sociologia* [Durkheim 2016], ma soprattutto nella *Prefazione alla seconda edizione* [Durkheim 1989] del volume sulla divisione del lavoro, in cui esprime la sua idea chiave circa «l'importanza che gli aggruppamenti professionali sono destinati ad avere nell'organizzazione sociale dei popoli contemporanei» [*ivi*, 9].

In entrambi i casi, punto di partenza è l'osservazione dello stato di anomia in cui si trova la vita sociale del suo tempo, causato da un eccessivo e troppo rapido sviluppo delle funzioni economiche e da una loro carenza di regolamentazione. Cosa però c'è di nuovo nella seconda *Prefazione* è il fatto di ritenere la divisione del lavoro sociale, che lui aveva reputato essere la fonte della solidarietà, non più in grado di

arginare il fenomeno dell'anomia. Almeno fino a quando, ecco la novità, ad essa non è associata una regola di condotta accettata come obbligatoria e socialmente determinata. Una regola, o sistema di regole, che per Durkheim può costituirsi solo in seno a dei gruppi organizzati, mediani tra lo Stato e l'individuo, che lui individua nelle corporazioni professionali. Grazie alla loro posizione e alla loro necessità funzionale, solo queste associazioni possono infatti riuscire nell'intento di creare regole di tale genere, non possibile invece per lo Stato né per l'individuo. Il primo perché troppo lontano dalla vita quotidiana delle persone, il secondo perché troppo soggiogato dagli interessi privati. «Nel gruppo professionale – afferma invece Durkheim – vediamo anzitutto un potere morale capace di contenere gli egoismi individuali, di alimentare nel cuore dei lavoratori un sentimento più vivo della loro comune solidarietà, di impedire alla legge del più forte di essere applicata brutalmente alle relazioni industriali e commerciali» [ivi, 17]. Tali organismi emanano un carattere morale perché inducono ad una vita uniforme fatta di idee, sentimenti e interessi comuni, indotti dalla pratica di condivisi esercizi e interessi quotidiani, che molto ricorda la definizione di coscienza collettiva usata per indicare la fonte della solidarietà nelle società tradizionali. Di una *coscienza collettiva particolare* però, in quanto esclusiva e specifica del gruppo professionale e perché da questo «deriva una forma di vita morale che reca naturalmente l'impronta delle condizioni particolari nelle quali si è elaborata» [ivi, 21]. Quello proprio delle associazioni di mestiere, dirà altrove, è un «particolarismo morale» perché nasce «al di fuori della coscienza comune» [Durkheim 2016, 87 e 88].

Qui però Durkheim adotta ancora una prospettiva funzionalista. Per lui i gruppi professionali non sono tanto importanti per il servizio economico che servono quanto per l'influenza morale che essi esercitano sugli individui. Grazie alla loro forza essi sono in grado di «contenere gli egoismi individuali, di alimentare nel cuore dei lavoratori un sentimento più vivo della loro comune solidarietà, di impedire alla legge del più forte di essere applicata brutalmente alle relazioni industriali e commerciali» (Durkheim 1989, 17). Durkheim spiega inoltre che le corporazioni hanno sempre svolto questo ruolo. È stato così per i romani quanto per le gilde medievali. Mediante l'istituzione di regole e di riti e simboli condivisi, anche di natura religiosa, il loro compito era infatti quello di fissare – per ogni mestiere – i doveri reciproci dei loro membri. La cosa che le accomuna è

poi il fatto che «tali regolamenti sono tutti ispirati dalla preoccupazione non di questi o quegli interessi individuali, ma dall'interesse corporativo, [... il quale] ha sempre carattere morale» [ivi, 20]. Il perché poi la corporazione sia scomparsa, prosegue Durkheim, va ricercato nel fatto che essa «non ebbe la duttilità necessaria per riformarsi in tempo» [ivi, 29]. Le mutate condizioni industriali sono state cioè troppo repentine e tali da non permetterle di adattarsi nella giusta misura. Questo non significa però – conclude – che essa non possa e non debba riproporsi in un modo appropriato ai tempi e continuare così a svolgere quel ruolo di regolamentazione che sempre ha svolto. Con le sue parole:

l'assenza totale di istituzioni corporative crea dunque – nell'organizzazione di un popolo come il nostro – un vuoto del quale è difficile esagerare l'importanza: ci manca un intero sistema di organi necessari al funzionamento normale della vita comune [ivi, 34].

Nelle società capitalistiche, questo in definitiva l'insegnamento pratico e politico che Durkheim sviluppa in queste pagine, la rinascita della vita associativa di tipo professionale è necessaria perché aiuta a ridurre sia la centralizzazione burocratica che l'individualismo egoista. Il compito a lei affidato da Durkheim è di fornire una vita di gruppo più intensa e più significativa di quella individuale e anomica, attraverso attività ricreative, educative e di mutualità, oltre che giuridiche e propriamente regolative. In fondo, questo era perché egli credeva veramente all'autorità morale del gruppo e gli affidava pienamente il ruolo di domatore degli istinti egoistici, mediante l'influenza delle sue attività 'uniformi' [ivi, 21]. A questo doveva servire la *coscienza collettiva particolare*, che Durkheim tuttavia non poneva in concorrenza con quella *universale* espressa dalla religione laica dell'individuo e dal suo culto.

3. *La coscienza collettiva universale: la religione dell'individuo*

Secondo Giddens, la cosa che Durkheim non ha veramente chiarito ne *La divisione del lavoro sociale* «non è la natura stessa della solidarietà organica, ma la relazione tra la 'moralità della specializzazione' generata dalla solidarietà organica e la moralità della coscienza collettiva che si focalizza sul 'culto dell'individuo'»

[Giddens 1971, 213]. Con ciò egli voleva dire che Durkheim è stato certamente abile nel mostrare cosa fosse la solidarietà organica e quale ruolo giocasse la cooperazione, pensata come un mezzo funzionale alla vita collettiva. Ma anche che ha mancato di specificare quale morale vi fosse veramente sottintesa. La solidarietà organica è infatti spiegata da Durkheim osservando innanzitutto come l'attaccamento dell'individuo alla coscienza collettiva sia mediato dal legame con i gruppi sociali, in particolare con quelli professionali. D'altra parte, nel mostrare quanto «più debole e vaga» [Durkheim 1989, 166] fosse diventata la coscienza collettiva – che rappresenta il più profondo livello di consenso alla società – egli ha anche affermato implicitamente che essa non è scomparsa del tutto ma si è trasformata in qualcos'altro. Questa cosa 'nuova', nelle società industriali, ha per Durkheim una specifica forma creata proprio dalla divisione del lavoro. Questa forma è il 'culto dell'individuo', o della dignità della persona. Un fatto che lo induce inoltre a non parlare più di uno ma di due tipi di individualismo, il primo è 'egoista', negativo e deleterio per la società, l'altro è 'morale', positivo ed etico. Sarà poi su quest'ultimo che egli rivolgerà l'attenzione per precisare ciò che per lui è la vera *fonte morale della solidarietà della moderna società*, non antagonista a quella prodotta dall'attaccamento ai gruppi professionali.

Sebbene gli elementi principali di questa tesi fossero già presenti ne *La divisione del lavoro sociale*, gli stessi non emergeranno chiaramente che solo più tardi, nel contesto della sua analisi sull'autorità morale e sulla religione. Cioè quando, specificando meglio la realtà *sui generis* dei fatti morali, Durkheim comincerà a trattarli come dei fenomeni a parte e come delle autonome espressioni delle rappresentazioni collettive. Con relativa presa di distanza dalla morfologia sociale di stampo positivistico. In particolar modo, un'esposizione netta e chiara di questi elementi è contenuta nel saggio su *L'individualismo e gli intellettuali* [Durkheim 1972b), redatto in occasione dell'*affaire* Dreyfus e assai prima di quella *Prefazione alla seconda edizione* del 1902 a *La divisione del lavoro sociale* in cui Durkheim tratterà della *coscienza collettiva particolare* delle associazioni professionali. Ed è in questa occasione che egli dichiara per la prima volta che «non solo l'individualismo non è l'anarchia, ma che è ormai *il solo sistema di credenze che possa assicurare l'unità morale del paese* [ivi, 289, corsivo nostro]. Tracce di queste intuizioni, è vero, se ne trovano anche prima. Abbiamo già ampiamente detto de *La divisione*

del lavoro sociale, ma ciò vale per *Il suicidio*, dove si afferma che «l'uomo si è impregnato di religiosità, ed è diventato un dio per gli uomini [Durkheim 1969a, 397], o per le *Lezioni di sociologia*, quando viene dichiarato con più decisione che «più si avanza e più la dignità della persona aumenta» [Durkheim 2016, 138]. Così è anche ne *I principi del 1789 e la sociologia*, uno dei suoi primi scritti, nel quale i principi della Rivoluzione francese sono già presentati come una specie di religione [Durkheim 1972a, 228]. Ma è nel saggio sugli intellettuali che la convinzione di Durkheim raggiunge il suo culmine. Nuova è soprattutto la mutata e matura consapevolezza della necessità di ricorrere all'individualismo morale per le società moderne, tanto che, sottolinea Durkheim,

chiunque attenti alla vita dell'uomo, alla libertà di un uomo, all'onore di un uomo, ci ispira un sentimento di orrore, da ogni punto di vista analogo a quello provato dal credente che vede profanare il proprio idolo. Una simile morale non è dunque semplicemente una disciplina igienica o una saggia economia dell'esistenza: è una religione in cui l'uomo è, contemporaneamente, il fedele e il Dio [1972b, 284].

Testimone del rischio moderno di un individualismo egoistico e anomico derivante dalla mancanza di norme sovraindividuali, e temendo le sue conseguenze, incluso un aumento del suicidio, Durkheim arriva quindi alla conclusione che sia necessaria una nuova fondazione morale della società che sostituisca l'indebolimento della fede religiosa tradizionale, perché – come egli scrive – «è fin troppo chiaro che ogni vita in comune è impossibile se non sussistono interessi superiori agli interessi individuali» [ivi, 282]. Con l'*individualistic turn* operata nel saggio sugli intellettuali, inizia però a concettualizzare l'individualismo, e in particolare la sua forma di 'culto dell'individuo', non più come un fattore potenzialmente disintegrante nella società ma come base di una nuova religione, una religione dell'umanità o della morale secolare [Marske 1987, 10; Marra 2006, 9; Callegaro 2012, 454]. A partire dal 1897 circa (e sicuramente dal 1895, anno del corso sulla religione tenuto da Durkheim a Bordeaux, segnato in particolare dal confronto con l'opera di Robertson Smith), egli si convince cioè che la maggiore autonomia che viene richiesta agli individui non li distacca dalla società, ma aumenta effettivamente la forza del legame reciproco tra di loro. Comincia cioè a dare risposta, per riprendere il quesito posto da Giddens, alla domanda che lo interrogava sul

rapporto che c'è tra la 'moralità della specializzazione', quella associata alla solidarietà organica, e la 'moralità della coscienza collettiva', che si focalizza sul culto dell'individuo. Se la coscienza collettiva nelle società tradizionali rappresentava il regno della tirannia del gruppo sull'individuo, nelle società moderne la trasformazione del loro rapporto – del rapporto tra autonomia individuale e coercizione – non è data dalla dissoluzione del primo e dunque dalla fine della morale collettiva, ma da un cambiamento sociale associato allo sviluppo della morale individuale [Giddens 1971, 214; Marske 1987, 11].

Scompare ogni ambiguità e il culto dell'individuo così definito, o 'individualismo morale', è ora indicato come una delle fonti più autorevoli del legame sociale nelle società moderne:

è la società che ci assegna questo ideale [della persona], come l'unico fine comune che possa attualmente riunire le volontà. Abbandonarlo, quando non possiamo sostituirlo con altri, significa precipitarci proprio in quella anarchia morale che si vuole combattere [Durkheim 1972b, 294].

Ormai consapevole e pienamente convinto della forza morale dell'individualismo, Durkheim fa di quest'ultimo il tratto morale distintivo delle società moderne e tuttavia connesso ad una *metamorfosi del sacro*, per cui a credenze e valori tipicamente religiosi si sostituiscono credenze e valori dal volto umano. Sente però anche la necessità di non abbandonare la funzionalità coesiva del gruppo, quella ricercata nelle corporazioni professionali qualche anno dopo. Come mai? La risposta va individuata nella supposta forza morale del gruppo, credenza che egli non abbandonerà mai, nella convinzione che i gruppi intermedi siano una necessità strutturale (e politica) affinché l'individualismo da morale non diventi egoistico. È convinto cioè che nelle società moderne vi sia bisogno di entrambi, del *particolarismo morale* delle corporazioni professionali come dell'*individualismo morale* del culto dell'individuo. Entrambi sono necessari perché ciascuno – questa la conclusione – è una fonte morale specifica della solidarietà nelle società moderne. Ecco dunque come, secondo noi, dovrebbe allora essere riformulata l'ultima riga della Tab. 1.

	Società pre-industriali	Società moderne
Fonte morale della solidarietà	Coscienza collettiva	Particolarismo morale (Coscienza collettiva particolare) Individualismo morale (Coscienza collettiva universale)

Tab. 2 – Le fonti morali della solidarietà

Durkheim sa che l'estensione del gruppo è condizione di possibilità di realizzazione dell'individuo, ciò che lo difende dalla tirannia del gruppo particolare. Sa anche però che man a mano che la società si estende c'è il rischio che la libertà dell'individuo possa diventare anomica, cioè deregolamentata. Da qui, lo abbiamo visto, il compito delle corporazioni: tenere uniti gli individui, intensificare la loro vita in comune, creare regole, fare in modo che gli interessi egoistici siano trattenuti per innalzare quelli comuni a maggiore gloria ed utilità di tutti. Un compito che oggi potrebbe essere tranquillamente svolto dalle tante associazioni/gruppi intermedi tra l'individuo e lo Stato. Eppure ciò potrebbe non bastare ed essere addirittura pericoloso per l'autonomia individuale, che va dunque difesa e tutelata. Il particolarismo morale potrebbe infatti sviluppare ancora la tirannia del gruppo ed essere controproducente per l'individuo. Per questo le associazioni (professionali) sono sia utili che deleterie per Durkheim e il solo mezzo per governarle «è fare in modo che un organo speciale sia incaricato di rappresentare presso queste collettività particolari la collettività totale, i suoi diritti e i suoi interessi [...] interessi [che] si confondono con quelli dell'individuo» [Durkheim 2016, 144]. Questo organo – dirà – è lo Stato, «la cui funzione essenziale [...] è di liberare le personalità individuali» [*Ib.*] nonché di organizzarne il culto. Per Durkheim, lo Stato è, e deve essere, l'autorità sociale che dà concretezza alle aspirazioni della coscienza comune per un ordine fondato sul culto dell'individuo trasformato in diritti. Il suo potere, e questa è una condizione fondamentale, deve però essere a sua volta limitato da quello delle associazioni secondarie affinché nessuno di essi, quando lasciato solo, abbia la meglio sull'emancipazione individuale.

Inoltre, sviluppi teorici rilevanti a partire da queste riflessioni si possono ottenere se applicate al tema della tenuta coesiva delle società moderne e plurali-

ste. Santambrogio [2002, 127 e succ.], ad esempio, ha utilizzato queste stesse premesse durkheimiane per formulare la proposta teorica di una solidarietà per *differenziazione*. È questa una solidarietà che supera cronologicamente quelle per 'uniformità' e per 'divisione', tipiche delle società pre- e moderne, e descrittiva di una società postmoderna capace invece di de-radicalizzare il conflitto identitario grazie ad un'aumentata abilità riflessiva dell'individuo e di superare la logica comunitarista dell'esclusività. Si tratta di opinioni ampiamente condivisibili. Pensare infatti alle tante coscienze collettive particolari come a delle realtà altrettanto esclusive è pericoloso. Da questo punto di vista, solo una società capace di gestire il rapporto tra l'emancipazione individuale e le varie e spesso contraddittorie appartenenze collettive personali può avere una qualche *chance* di sopravvivenza, perché sollevata dal conflitto distruttivo che una competizione tra mondi simbolici esclusivi necessariamente comporta. Cosa possibile, noi crediamo, solo se si eleva la dignità umana (o di ridurne la sofferenza, che è poi il suo rovescio) a universale cornice di riferimento dei tanti particolarismi.³ Allo stesso tempo, come vedremo a breve, *contra* Santambrogio non pensiamo al culto dell'individuo come ad una forma di 'teologia sociale', che ne sminuisce piuttosto la portata normativa. Si tratta di una presa di posizione, questa, che ci serve inoltre a meglio risaltare la tesi durkheimiana della libertà come fatto 'socialmente regolamentato'.

4. *Elevare la dignità dell'uomo a universale cornice di riferimento morale*

'Teologia sociale' è l'espressione usata da Santambrogio per indicare l'ordine sociale disegnato da Durkheim e motivata dal fatto che – per quest'ultimo, spiega – «tutto ciò che è sociale è sacro» [Santambrogio 2017, 37]. Si tratta di una idea che Santambrogio rende affine alla 'teologia politica', che nella tradizione che parte da Hobbes arriva sino a Schmitt, con la differenza fondamentale, chiarisce, che mentre per quest'ultimo filone di pensiero l'ordine è essenzialmente politico, in Durkheim è di natura sociale ed essenzialmente religioso nell'autorità.

3. Altrove ci siamo riferiti a questo equilibrio designandolo con il concetto di 'cosmopolitismo sociale' [Pendenza 2015].

‘Stato sacralizzato’ e ‘sacralizzazione della società’ sono cioè per Santambrogio i tratti caratterizzanti dell’ordine costituito disegnato rispettivamente da Schmitt e da Durkheim. Con diverse argomentazioni, ma con risultati analoghi, è quanto espresso da Bowring [2016, 25 e succ.], per il quale Durkheim avrebbe una visione contraddittoria dell’individuo in quanto vi si alternano la libertà d’azione e la ‘soluzione mistica’ delle patologie dell’individualismo, che Durkheim – continua – associava alla perniciosa influenza di Hegel e ai socialisti che volevano rianimare «in una forma nuova il culto della Città» (Durkheim, citato da Bowring). Una posizione avversata radicalmente dal sociologo francese e che dimostrerebbe appunto, per Bowring, l’antinomia evidente tra un individuo più forte ma anche maggiormente assoggettato al determinismo sociale della società.

Sia Santambrogio che Bowring toccano un punto dolente dell’analisi durkheimiana, relativo al riconoscimento nelle società moderne dell’individualismo morale quale equivalente funzionale delle religioni tradizionali. E tuttavia, ci chiediamo, le loro argomentazioni sono sufficienti per dimostrare che col ‘culto dell’individuo’ Durkheim esprimesse esattamente una teologia sociale o lo confondesse con la soluzione mistica dello ‘Stato etico’ di hegeliana memoria? La risposta potrebbe essere affermativa se interpretassimo l’aura sacrale dell’individuo come un dogma religioso o come effetto di una speculazione astratta generati entrambi dalla consacrazione della società come soggetto/oggetto della nuova religione; potrebbe essere il contrario, se ritenessimo invece tale ‘sacralità’ il frutto di una rappresentazione della centralità dell’individuo nella società, emersa progressivamente insieme all’emersione storica di quest’ultimo e sostenuta – questo è importante – da una opinione pubblica razionalmente costituita, sempre in bilico e suscettibile di sviluppo. In questa accezione, l’individuo sarebbe importante non perché dettato da un qualche principio autoevidente ma perché pensato come tale razionalmente nella pubblica argomentazione con il concorso delle istituzioni e grazie al fatto che si è emancipato dalla collettività. Il riconoscimento e l’accettazione della sua dignità apparirebbero cioè più come una forma del ‘credere’ tra le altre, quindi non dogmatica ma argomentata razionalmente, che non come un precetto religioso esito di un sillogismo tra società e sacro.⁴ Vediamo di chiarire meglio quanto affermato.

4. È noto, ad esempio, come Habermas sviluppi queste riflessioni di Durkheim per affermare la natura comunicativa dell’unità del collettivo. Con le sue parole: «A mano a mano

Per Durkheim, è bene intanto ricordarlo, «l'individualismo [morale] non è una teoria: [perché] appartiene all'ordine della pratica» [Durkheim 2016, 141]. Non si istituisce per dichiarazione o per volontà, ma solo dopo che la società è organizzata in modo da renderlo stabile e durevole. In altre parole, esso non è altro che un *desideratum*, il quale rimane tale fino a quando non ci sono le condizioni affinché diventi una realtà. In fondo, Durkheim l'ha sempre detto, «l'uomo è uomo solo perché vive in società» [ivi, 142]. Questo significa che per Durkheim lo sviluppo dell'individuo, dell'individualismo e dunque dell'individualismo morale, seguono fasi di successione cronologica e non sono il frutto di una definizione a priori e dogmatica. L'individuo prima emerge dal declino della 'sorveglianza collettiva' grazie alla crescente densità e diversità delle interazioni sociali, poi, dopo questa iniziale liberazione, «la sfera di azione libera di ogni individuo si estende di fatto, e a poco a poco il fatto diventa diritto» [Durkheim 1989, 297], fino a che, ad un certo punto, le esigenze della personalità individuale «finiscono col ricevere la consacrazione dei costumi» [ivi, 298]. In questo modo, ciò che originariamente era vissuto come una libertà negativa dai vincoli della coscienza collettiva si cristallizza in un obbligo morale positivo e in una 'libertà di'. Si trasforma, in altre parole, in «un ben vivo sentimento di rispetto per la dignità umana, al quale siamo tenuti di conformare la nostra condotta sia nelle nostre relazioni con noi stessi che nei rapporti con gli altri» [ivi, 390]. E, afferma Durkheim, «nessuno [più] contesta al giorno d'oggi il carattere vincolante della regola che ci ordina di essere, e di essere sempre di più, una persona» [ivi, 394]. L'*ethos* di questa regola è ovviamente la 'religione dell'individuo', un individualismo etico formalizzato nei diritti umani e fondato su una fede collettiva nella sacralità della persona umana che non contrappone più l'individuo alla società [Callegaro 2012, 472].

Per il sociologo francese, dunque, l'individuo emerge dalla società come un'entità autonoma e morale, oggi tradotto nella espansione dei diritti umani, via via che la società si fa più complessa e avanza la divisione del lavoro. Tali diritti non

che si dissolve il consenso religioso di fondo e il potere statale perde la sua copertura sacra, l'*unità del collettivo* si può stabilire e mantenere come *unità di una comunità di comunicazione*, vale a dire attraverso un consenso raggiunto in modo comunicativo nella sfera pubblica politica» [Habermas 1986, 655].

sono innati nell'individuo, ma ricevuti dalla società stessa o, come lui dice, «strappati dallo Stato alle resistenze del particolarismo collettivo» [Durkheim 2016, 75]. Durkheim è cioè dell'idea che sia stata la società a consacrare l'individuo e a renderlo un dio, artefice lo Stato, perché è essa che «gli attribuisce un certo valore e assegna un prezzo più o meno elevato a ciò che lo riguarda» [ivi, 76]. È questa idea di persona che lo Stato è chiamato poi a decodificare riflessivamente con le sue leggi. Con la sua attività, esso svolge non solo un compito di salvaguardia di questi diritti mediante consacrazione giuridica dell'individuo, ma addirittura di funzione essenzialmente liberatrice nei suoi confronti. Così che, per Durkheim, «più lo Stato è forte, più l'individuo è rispettato» [ivi, 69]. La sua presenza è cioè condizione di possibilità dell'individualità sociale, perché, ricorda Durkheim, «è grazie allo Stato e a nient'altro che [gli individui] esistono moralmente» [ivi, 74]. Ad un patto, però, e questo lo abbiamo già visto, che tale potere sia equilibrato da quello dei gruppi secondari, a loro volta tenuti a freno dallo Stato affinché si compia alla fine l'emancipazione individuale.

Si capisce dunque che per Durkheim «questi diritti e queste libertà non sono cose inerenti alla natura dell'individuo in quanto tale» [Durkheim 2001d, 199]. L'emancipazione di quest'ultimo è piuttosto storicamente determinata ed è soprattutto una volontà di sottomissione. L'individuo, scrive Durkheim,

si sottomette alla società, e questa sottomissione è la condizione della sua liberazione. Liberarsi significa per l'uomo svincolarsi dalle forze fisiche, cieche, inintelligenti; ma egli può riuscirci soltanto se oppone a queste forze una grande potenza intelligente, ponendosi sotto la sua protezione – la società. Mettendosi nella sua ombra, egli si pone in una certa misura alle sue dipendenze; ma è una dipendenza liberatrice. In ciò non c'è contraddizione [*Ib.*]

Già nella *Prefazione alla seconda edizione* de *La divisione del lavoro sociale*, Durkheim aveva fatto notare che la libertà non è un dato antropologico elementare, quanto piuttosto una creazione sociale perché sempre «il prodotto di una regolamentazione» [Durkheim 1989, 11]. Per lui, la libertà non risiede nel sottrarsi alla costrizione esercitata dalle forze e dai vincoli sociali, come vorrebbe il pensiero liberale, ma *dall'autonomia d'azione resa possibile proprio dall'appartenenza alla società*. L'auto-limitazione reciproca degli individui presuppone, in

altre parole, il riconoscimento positivo dell'appartenenza a una stessa realtà oggettiva [Callegaro, Marcucci 2016, 59]. Nelle società semplici, il predominio della coscienza collettiva limitava il raggio d'azione individuale. Questa situazione cambia grazie al processo di sviluppo sociale: non con la distruzione dell'autorità morale, bensì mutandone la forma. Durkheim riconosce agli utilitaristi e agli economisti di aver visto bene che il vecchio tipo di solidarietà morale sarebbe finito minato nel corso dello sviluppo sociale. Li contesta però per non aver saputo cogliere che pure il nuovo tipo di solidarietà avrebbe presupposto l'autorità morale della società per funzionare. Il loro errore è di aver trattato la libertà come un 'attributo costitutivo dell'uomo'. Ma la libertà, l'uomo, la sua coscienza individuale, questa la sua opinione, sono un prodotto storico, sono il risultato di una lenta e travagliata evoluzione, sorretta dalle rappresentazioni sociali e promossa dallo Stato. Fino al punto che, asserisce, tutto ciò che intacca la libertà – una violenza, una pressione, una limitazione ecc. – è vissuto dall'individuo e da tutta la collettività come una violazione di una credenza ormai diffusa. Questo, ad esempio, Durkheim lo vede bene espresso nel contratto e nel diritto moderni, con quest'ultimo che, ricordiamolo, rappresenta pur sempre per lui il segno esteriore del tipo di legame sociale diffuso in una società. Ecco allora affacciarsi prima il *contratto consensuale*, espressione di una morale individuale che riconosce i diritti dell'individuo nelle società moderne e che contiene il rispetto sociale dovuto alla persona umana. Esso sostituisce il *contratto solenne* – arcaico, che aveva bisogno di un ancoraggio esterno per funzionare, normalmente gli dei – e si appoggia piuttosto ad una coscienza pubblica che elabora riflessioni normative, espressione allo stesso tempo della volizione individuale e della sua regolamentazione collettiva [Marra 1986, 144]. E tuttavia immaginato da Durkheim come destinato anch'esso ad essere sostituito da un nuovo tipo ancor di più corrispondente – perché lo radicalizza – ai tempi ormai maturi dell'individualismo morale, il *contratto equo* [Durkheim 2016, 287 e succ.]. Questo implica una concezione della libertà svincolata completamente dalla natura, e perciò da quel diritto naturale e liberale che postula lo scardinamento totale dell'individuo da ogni legame sociale, per ricollocarla in quell'ambito di determinazioni collettive che sono il frutto della stessa emancipazione dell'individuo. Con il contratto equo la *giustizia* prende il posto del *consenso*. Equo è il contratto non perché libero da condizionamenti –

come voleva il contratto consensuale – ma *perché sottoposto alla volontà generale che pretende di valutare le conseguenze oggettive degli impegni assunti*. Si tratta di un ideale che non guarda più alla libertà dell'azione dell'individuo ma all'effetto che quell'azione può avere sui suoi interessi materiali e immateriali. Per questo l'annullamento del contratto equo è da considerare valido per Durkheim non tanto quando l'individuo è costretto ad agire in un certo modo (perché in fondo, «c'è sempre una parte di costrizione negli atti che compiamo»), ma quando «lede il contraente che è stato oggetto di questa costrizione». Con le sue parole,

un contratto giusto non è semplicemente un contratto cui si è acconsentito liberamente, cioè senza coercizione formale: è un contratto in cui le cose e i servizi sono scambiati al loro valore reale e normale, cioè, insomma al loro valore giusto [*ivi*, 289-290].

Giungiamo così ad una considerazione finale di ciò che per Durkheim è la libertà individuale. Questa esiste solo quel tanto che si configura come una libertà sociale, e questa si realizza pienamente solo in quanto è anche e soprattutto una 'libertà giusta' (Callegaro, Marcucci 2016, 54). Una libertà che – dichiarava ne *La divisione del lavoro sociale* – 'la società ha il dovere di far rispettare'. Purtroppo, per quanto egli ritenesse che la linea evolutiva della società fosse ormai incanalata nel solco di un ideale espresso dal «sentimento di simpatia che l'uomo ha per l'uomo» [Durkheim 2016, 298], e quindi dalla giustizia sociale, rimaneva comunque dell'avviso che il momento di un suo pieno sviluppo non fosse ancora giunto a compimento e che anzi molto ancora c'era da fare sul piano soprattutto delle istituzioni.

Conclusioni

Con l'analisi funzionale e causale della divisione del lavoro, Durkheim aveva solo creduto di aver dato una risposta ai problemi che costituivano lo stimolo originario della sua opera. In tal senso, la domanda posta alla fine della *Prefazione alla prima edizione* de *La divisione del lavoro sociale*, su «come avviene che, pur diventando più autonomo, l'individuo dipenda più strettamente dalla

società» [Durkheim 1989, 8], sembrava aver trovato definitiva soluzione nella certezza che la specializzazione nella divisione del lavoro avrebbe determinato necessariamente, alla lunga e se ben dispiegata, una diminuzione del grado di diffusione della *coscienza collettiva* nella società. Durkheim credeva certamente che lo sviluppo dell'individualismo fosse un fenomeno inevitabilmente concomitante all'espansione della divisione del lavoro e alla riduzione dell'intensità delle credenze e dei sentimenti comuni. Egli era anche ben cosciente del fatto che la divisione del lavoro sociale avesse una forma 'normale' e una 'patologica' e che il problema semmai era come favorire la prima e scongiurare la seconda. Allo stesso tempo, considerava l'individualismo una verità fattuale, ma sapeva anche che quello 'egoistico' e la mancanza di regolamentazione erano un pericolo incombente per le società. Eppure, sosteneva un certo sviluppo dell'individuo perché era convinto che questo fosse la tendenza 'naturale' del progresso storico delle società. Sapeva infine che il funzionamento della solidarietà organica non poteva essere interpretato secondo i criteri della teoria utilitaristica e che la società contemporanea conservava in ogni caso un assetto morale. Un assetto che, come abbiamo cercato di mostrare, egli individuerà ancora una volta nella *coscienza collettiva*. Non più quella tradizionale delle società semplici, ma costituita da una combinazione di elementi morali *particolari*, prodotti dalle organizzazioni professionali, e *universali*, propri invece dell'individuo morale. È un convincimento il suo, quello della necessità morale dell'individuo, che Durkheim acquisirà gradualmente, ma che, una volta realizzato, diverrà definitivo. Ad ogni modo, quello dell'aspetto dell'idealità della persona, questa almeno la nostra tesi, va certamente visto come la cifra della sua proposta concreta per una società moderna, attenta allo stesso tempo alle esigenze dell'individuo, alle sue libertà, ai suoi diritti e alla giustizia che rivendica. Una proposta, anche teorica, che attende oggi solo di essere 'rivitalizzata'.

Riferimenti bibliografici

BOWRING, F.

2016, *The individual and society in Durkheim: Unpicking the contradictions*, European Journal of Social Theory, 19(1), pp. 21-38.

CALLEGARO, F.

2012, *The ideal of the person: recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part I: The idea of society and its relation to the individual*, Journal of Classical Sociology, 12(3-4), pp. 449-278.

2016, *The ideal of the person: Recovering the novelty of Durkheim's sociology. Part II: Modern society, the cult of the person, and the sociological project*, Journal of Classical Sociology, 16(1), pp. 37-52.

CALLEGARO, F., MARCUCCI, N.

2016, *Dalla Fisica dei costumi alla Morale. La costruzione di una nuova scienza politica* in É. Durkheim, *Lezioni di Sociologia. Per una società giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 7-80.

DURKHEIM, É.

1969a, *Il suicidio*, Utet, Torino (1897).

1969b, *L'educazione morale*, Utet, Torino (1925).

1972a, *I principi del 1789 e la sociologia*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, pp. 227-237 (1890).

1972b, *L'individualismo e gli intellettuali*, in Id., *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, pp. 281-298 (1898).

1989, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano (1893, 1902²).

2001a, *Le regole del metodo sociologico*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 1-133 (1895, 1901²).

2001b, *Rappresentazioni individuali e rappresentazioni collettive*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 137-164 (1898b).

2001c, *La determinazione del fatto morale*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 165-189 (1906a).

2001d, *Risposta alle obiezioni*, in Id., *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano, pp. 191-221 (1906b).

2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma (1912).

2016, *Lezioni di sociologia. Per una società giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno (1950).

FILLOUX, J.-C.

1993, *Individualisme et education aux droits de l'homme chez Émile Durkheim*, in W.S.F. Pickering, W. Watts Miller, eds., *Individualism and human rights in the durkheimian tradition*, British Centre for Durkheimian Studies, Oxford, pp. 32-50.

GIDDENS, A.

1971, *The 'Individual' in the Writings of Émile Durkheim*, *European Journal of Sociology*, 12, pp. 210-228.

HABERMAS, J.

1986, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna (1981).

MARRA R.

2001, *La religione dei diritti. Durkheim, Jellinek, Weber*, Giappichelli, Torino.

MARSKE, E.C.

1987, *Durkheim's 'cult of the individual and the moral reconstitution of society*, *Sociological Theory*, 5, pp. 1-14.

NISBET R.A.

1965 *Émile Durkheim*, Englewood Cliffs, New Jersey.

PARSONS T.

1987 *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.

PENDENZA M.

2015, *Radicare il cosmopolitismo. La nozione di 'cosmopolitismo sociale'*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, pp. 265-287.

PENDENZA, M., INGLIS, D. (a cura)

2015, *Durkheim cosmopolita*, Perugia, Morlacchi.

PENDENZA, M., LAMATTINA, V.

2019, *Rethinking Self-responsibility. An Alternative Vision to the Neoliberal Concept of Freedom*, *American Behavioral Scientist*, 1(63), pp. 100-115.

SANTAMBROGIO, A.

2002, *Verso un modello di solidarietà riflessiva*, in M. Rosati, A. Santambrogio, a cura, *Émile Durkheim, contributi ad una rilettura critica*, Meltemi, Roma, pp. 111-140.

2017, *Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim*, *Società Mutamento Politica*, 8(16), pp. 35-52.

WATTS MILLER, W.

1996, *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queens's University Press, Montreal & Kingston.

ALESSANDRO PRATESI

Riflessioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni: sfide presenti e potenzialità future

Introduzione: la complessità delle emozioni

Questo articolo ha lo scopo di incoraggiare il dibattito emergente sulla necessità sempre più evidente di restituire alle emozioni il ruolo che loro spetta, non soltanto nell'ambito della sociologia, ma anche in quello di molte altre discipline afferenti. Dopo una breve introduzione che chiarisce alcune delle sfide ma anche delle opportunità e delle potenzialità teoriche che emergono nel tentativo di chiarire il complesso rapporto tra emozioni e sociologia, l'articolo fornisce una breve rassegna di alcune delle tradizioni sociologiche principali che negli Stati Uniti si sono occupate di emozioni a partire dalla fine degli anni Settanta, illustra alcuni degli obiettivi finora raggiunti più di recente anche in Italia, ed evidenzia criticamente quelli che si possono ancora raggiungere.

La sociologia ha qualcosa di rilevante da dire sulle emozioni per almeno due ragioni: per prima cosa, perché la sociologia si occupa di spiegare i fenomeni sociali e l'emozione è (anche) un fenomeno sociale; secondariamente, perché le emozioni – in quanto elemento fondamentale delle interazioni e della comunicazione umana – sono indispensabili per spiegare le basi del comportamento sociale [Barbalet 2001]. Gli elementi costitutivi del nostro universo emozionale sono prodotti, filtrati e interpretati sulla base di specifici schemi relazionali e interazionali, ovvero possiedono una specifica natura sociale. E ciò che «sentiamo», ciò che proviamo emotivamente è altrettanto importante di ciò che «pensiamo»

o «facciamo» [Hochschild 1990]. D'altra parte, le emozioni costituiscono una componente fondativa di ciascun fenomeno sociale, sia che si tratti di analizzare dinamiche interindividuali (relazioni tra partners, relazioni di lavoro, relazioni di amicizia, ecc.), collettive (movimenti sociali, movimenti di protesta, associazionismo, ecc.) o su scala globale (conflitti, guerre, cooperazioni tra stati, trends economici, cambiamento climatico, migrazioni, ecc.). Così, analizzare e capire la vita sociale delle emozioni è essenziale non soltanto per capire il complesso mondo delle emozioni, ma anche il contesto dei processi e delle strutture sociali che guidano l'interazione sociale umana.

Una delle prime difficoltà che si incontrano nel momento in cui ci si occupa di emozioni è una difficoltà di tipo etimologico e definitorio. Partiamo quindi da qui. Il tentativo autorevole di William James [1884] di definire la parola emozione non è servito che a iniziare un dibattito che ancora oggi sembra ben lungi dall'arrestarsi. Che cosa sono le emozioni? In che modo e perché le emozioni sono rilevanti per le teorie sociologiche (e non solo)? E soprattutto, come orientarsi nel mare magnum definitorio (in italiano: passioni, umori, sentimenti, emozioni, affetti, ecc. – nella letteratura anglosassone: passions, moods, feelings, emotions, affects, etc.) che utilizza termini diversi per indicare fenomeni talora del tutto uguali, talora dissimili e talora in parte sovrapponibili? Ebbene, non ci dovrebbe stupire il fatto che a tali domande non corrispondono semplici ed univoche risposte e che spesso, anzi, troppo spesso, le risposte cambiano sulla base di impostazioni teoriche e ontologiche diverse, contribuendo a rendere il quadro ancora più complesso. Così, ad esempio, alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso Thoits [1989] distingueva tra i termini: *feelings*/sentimenti che descriverebbero l'esperienza fisica, corporea delle emozioni ma anche quella cognitiva (es: dolore, fatica); *affects*/affetti che invece si riferirebbero sia alla valutazione positiva o negativa (se una cosa o una persona piace o non piace) sia alla intensità di tale valutazione; e *moods*/umori, che indicherebbero stati d'animo emotivi più cronici e allo stesso tempo meno intensi delle emozioni e meno legati a stimoli esterni contingenti. In buona sostanza, per Thoits le emozioni possono essere descritte come *tipi* di sentimenti o di affetti culturalmente tratteggiati [1989, 318]. Il fatto è che autori diversi forniscono definizioni diverse di tali fenomeni. Diciamo però che esistono buone ragioni – in questo concordo con Turner e Stets [2005] –

per utilizzare il termine «emozioni» e sussumere, seppur con diverse sfumature, tutti i fenomeni su citati e connotati con vari termini (passioni, sentimenti, stati umorali, affetti, ecc.) dai vari autori che lavorano su questi temi. Da ora in poi, quindi, sarà questo l'unico termine che utilizzerò.

Un'altra delle ragioni che rendono lo studio delle emozioni complicato si lega al fatto che queste non costituiscono delle entità statiche e immutabili, ma piuttosto dei processi dinamici in continua evoluzione, che coinvolgono molteplici sequenze e configurazioni emozionali di non facile lettura e interpretazione [Bericat 2012]. Così, ad esempio, la vergogna può trasformarsi in risentimento, la frustrazione in violenza, la felicità in tristezza, il dolore in piacere, e la sofferenza in volontà di riscatto o in volontà di guarigione. Ed è alquanto improbabile che un individuo sperimenti e manifesti una singola emozione alla volta. L'ambivalenza, l'ambiguità delle emozioni e la loro trasmutabilità costituiscono degli elementi cruciali che, a seconda dei contesti e delle condizioni, attribuiscono alle emozioni valenze fortemente conservatrici, di controllo sociale e di mantenimento dello status quo [Goffman 1956; Hochschild 1979], ma anche un forte potenziale rivoluzionario, sovversivo o comunque induttore di cambiamento sociale progressivo. In altri termini, le emozioni costituiscono dei meccanismi regolatori fondamentali che tipicamente veicolano e supportano il nostro adeguarci alle regole sociali, ma allo stesso tempo sono anche alla base della rottura di tali regole.

La complessità della natura delle emozioni umane deriva inoltre dal fatto che esiste una continua dialettica tra esperienza ed espressione emozionale, ovvero tra ciò che si sente internamente e soggettivamente attraverso l'esperienza emozionale e ciò che di quest'ultima si manifesta esteriormente agli altri [Elias 1978, 1987, Bericat 2012, 2016]. Ciò che proviamo, infatti, può essere espresso attraverso parole, espressioni facciali, toni e inflessioni vocali, azioni e mutamenti fisiologici o corporei come arrossamento, sudorazione, tremori, pallori, ecc. [Ekman 2004; Turner 2000]. Ma la relazione tra esperienza interna/soggettiva delle emozioni e manifestazione esterna è spesso tutt'altro che chiara e problematica, come diversi autori hanno evidenziato [Ekman 2001; Ekman e Friesen 2003]. Tanto per cominciare, l'espressione emozionale non può essere ridotta ad una semplice manifestazione di uno stato emozionale interno anche perché la

comunicazione e l'interazione con l'altro producono e coinvolgono molti altri fattori e segnali che complicano il quadro e rendono meno immediatamente distinguibile l'emergenza o la manifestazione di una espressione emozionale chiara e cristallina. Ad esempio, si possono esprimere emozioni che corrispondono a stati fisici o psicologici reali (come il dolore) o che invece vengono manifestate *ad hoc*, più o meno consapevolmente, per ottenere degli effetti desiderati in una interazione (attenzione, conforto, comprensione, ascolto, ecc.). Damasio [1994], che è stato tra i primi e più efficaci sostenitori dell'errore cartesiano, cioè della divisione oppositiva di razionalità ed emozioni¹, sostiene addirittura che le reazioni fisiologiche hanno priorità sull'elaborazione cognitiva producendo ciò che noi chiamiamo emozioni: in altre parole, non tremiamo perché abbiamo paura, ma abbiamo paura o, meglio, ci rendiamo conto di aver paura perché tremiamo. In breve, oltre alla funzione immediatamente e visibilmente espressiva, le manifestazioni esterne delle nostre emozioni svolgono anche una chiara funzione di *comunicazione sociale*, cioè comunicano a noi stessi e agli altri – attraverso vari segnali – chi siamo, come gestiamo e manifestiamo o celiamo le nostre emozioni e come ci relazioniamo al mondo. In altre parole, le emozioni possono essere interpretate in termini di *patterns of relationship*, ovvero in termini di schemi di relazione che legano il Sé al suo ambiente circostante e lo mettono in relazione agli altri [Burkitt 2014].

Lo studio delle emozioni è infine complicato dalla quantità di teorie sociologiche (e non) che si sono sviluppate nel corso degli ultimi decenni. Ogni autore evidenzia in vario modo la complessità delle emozioni aggiungendo ulteriori elementi di complessificazione proprio fornendo definizioni diverse e diversi approcci per coglierne e studiarne la rilevanza sociologica. Un primo passo necessario per tentare di far chiarezza all'interno di questo complesso ed eterogeneo universo concettuale è quindi quello di analizzare i filoni teorici principali che hanno caratterizzato fino ad ora quella branca della sociologia nota come *Sociologia delle Emozioni*. Si tratta di filoni teorici che, grosso modo, hanno iniziato a consolidarsi a partire dalla fine degli anni Settanta, soprattutto con i lavori di Hochschild

1. Costituisce ormai un dato scientifico accertato il fatto che la parte del cervello che controlla le emozioni (l'amigdala) è esattamente la stessa che permette il corretto funzionamento dell'agire razionale [Bechara et al. 1994; 2000, Damasio 1994].

[1975, 1979], Gordon [1981], Kemper [1978], Heise [1979], Ekman [1982], pur avendo dei noti antecedenti classici nei lavori di Goffman [1956] e Lynd [1958] ma anche in quelli di Marx, Durkheim e Weber. Molto concisamente², le teorie sociologiche contemporanee sulle emozioni originate primariamente in ambito americano possono essere raggruppate nei seguenti clusters: Teorie drammaturgiche; Teorie rituali; Teorie che afferiscono alla tradizione dell'interazionismo simbolico; Teorie dello scambio sociale; e Teorie strutturali. Nelle pagine che seguono ne verranno illustrati brevemente alcuni tratti distintivi.

1. Teorie sociologiche delle emozioni nel contesto statunitense

Le *teorie drammaturgiche* descrivono gli individui interagenti come veri e propri attori sociali che si adoperano in rappresentazioni teatrali del Sé e si impegnano in azioni e interazioni strategiche dirette da copioni culturali, da norme sociali e culturali [Turner e Stets 2005, 2006]. Tali copioni culturali includono ideologie, norme e regole, vocabolari, logiche di azione e insiemi di conoscenze accumulate che guidano le azioni degli individui e delimitano i confini entro i quali determinati tipi di emozioni devono essere vissute ed espresse. Gli attori sociali agiscono in maniera «strategica», esprimendo emozioni che sono dettate da ideologie (cioè sovrastrutture culturali) e regole emozionali. In altre parole, costruiscono il loro comportamento sulla base di vocabolari emozionali che definiscono, di volta in volta, le emozioni appropriate a ciascun contesto e a ciascuna situazione. L'infrangere delle norme emozionali ritenute appropriate produce emozioni «negative» e in qualche modo punitive, come ad esempio imbarazzo o vergogna [Hochschild 1979, 1983; Goffman 1956; Scheff 1988, 2003; Turner e Stets, 2006] e spinge gli individui a riparare immediatamente l'infrangimento delle regole culturali che stabiliscono le emozioni adatte a ciascun contesto e a ciascun tipo di interazione. Ma prima ancora di riparare l'infrangimento delle regole, gli

2. Il testo di riferimento consigliato che ancora riassume in maniera più esaustiva e critica le diverse teorie sociologiche delle emozioni è quello di Turner e Stets [2005]. In Italia, opere introduttive e panoramiche sugli studi presenti e passati nell'ambito della sociologia delle emozioni includono i lavori di Iagulli [2011, 2014, 2016] e Cerulo [2014, 2018].

individui si impegnano in tutta una serie di azioni strategiche – che includono vocabolari emozionali, modi di agire, modi di parlare, modi di vestire, gestualità, espressioni facciali, ecc. – mirate a convincere se stessi e gli altri di essere compiacenti e rispettosi delle «feeling rules», delle regole emozionali appropriate al contesto e del modo in cui tali regole devono essere manifestate [Hochschild 1979, 1983]. Le azioni strategiche hanno lo scopo di manipolare la propria e l'altrui impressione non solo allo scopo di evitare le conseguenze di una possibile infrazione delle regole emozionali, ma anche allo scopo di ottenere dei vantaggi dalla interazione. Il modello drammaturgico di Goffman e le sue teorie dei giochi di ruolo e delle interazioni rituali [1967] ci forniscono un ottimo esempio di ciò che le persone tentano di ottenere nelle loro interazioni quotidiane e di come tentano di ottenerlo, ma anche di come rituali di riparazione (rituali di scuse ecc.) si rendano indispensabili, quando il gioco è perdente, per evitare di «perdere la faccia».

Le *Teorie Rituali* (*Ritual theories*) sulle emozioni sostengono che «l'interazione focalizzata» costituisce il cuore di tutte le dinamiche sociali. I «rituali», ovvero le interazioni fortemente focalizzate e caratterizzate da un alto grado di intersoggettività, generano emozioni collettive che sono legate a simboli, creando le basi di credenze, pensieri, conoscenze, moralità e cultura. Fu Durkheim che descrisse per primo i meccanismi attraverso i quali queste manifestazioni collettive servivano a produrre e mantenere la coesione sociale del gruppo. Goffman [1967] in seguito trasferì alcuni degli ingredienti della teoria durkheimiana all'interno della sua teoria delle interazioni rituali, che spiega il modo in cui gli individui interagiscono nella vita quotidiana e come la realtà sociale si produce proprio a partire da queste interazioni faccia-a-faccia. Collins [1990, 2004] raccoglie sia l'eredità durkheimiana che quella goffmaniana per costruire la sua teoria delle *Catene di Interazioni Rituali*, che rappresenta l'esempio forse più rilevante di questo filone teorico della sociologia delle emozioni. La teoria del Collins [2004] rappresenta il tentativo di sviluppare una «micro-sociologia radicale», cioè una sociologia che sia in grado di spiegare la realtà guardando alle situazioni, ai contesti, alle interazioni delle persone all'interno di tali contesti e alle dinamiche emozionali che intorno ad essi si sviluppano³. Situazioni che combinano un elevato grado

3. Per un approfondimento sulla teoria del Collins, si veda anche Iagulli [2016], che in Italia rappresenta il primo tentativo originale di illustrare non solo la teoria dell'Interaction

di intersoggettività con un elevato grado di emozionalità, producono sentimenti di appartenenza e solidarietà di gruppo associati ad un insieme di simboli e a ciò che Collins chiama «Emotional Energy». L'*Emotional Energy* deriva da una varietà di interazioni rituali «di successo» (di esito positivo), cioè di patterns di incontri sociali che vanno a buon fine. Può essere perciò pensata anche in termini di riserva o capitale emozionale che, insieme ad altre forme di capitale, viene costantemente riprodotto o inibito attraverso le interazioni tra le persone. In questo senso, secondo il Collins, è possibile ripensare il concetto di inuguaglianza e di stratificazione sociale aggiungendo alle variabili materiali, sociali e simboliche anche la componente emozionale: le persone si posizionano nei vari livelli della scala sociale anche sulla base delle loro risorse in termini di capitale emozionale.

Le teorie sulle emozioni che afferiscono alla tradizione dell'*Interazionismo Simbolico* pongono il Sé (Self) e l'identità al centro delle dinamiche che sostengono le emozioni e la loro manifestazione. Il Self, secondo queste teorie, è molto più di una rappresentazione teatrale: è piuttosto un potente motore che spinge gli individui a comportarsi in modo tale da verificare e confermare le loro varie identità (del Sé, di ruolo, situazionali, ecc.). L'assunto delle teorie delle emozioni simbolico-interazioniste è che gli individui cercano costantemente di confermare sia le concezioni di sé generali che le loro identità situazionali, cioè quelle che emergono in contesti di interazione specifici [Turner e Stets, 2006]. Gli esiti emozionali dipendono da tali conferme o disconferme: saranno positivi – producendo emozioni come gratificazione, soddisfazione, gioia, orgoglio, ecc. – se l'identità del Sé è confermata dagli altri con cui interagiamo e saranno negativi – producendo emozioni come frustrazione, rancore, rabbia, vergogna, ecc. – se le risposte degli altri con cui interagiamo non confermano l'identità del Sé. Così, ad esempio, Scheff [1988, 1997, 2003] individua nella vergogna (*shame*) l'emozione sociale per eccellenza, dal momento che essa pervade virtualmente ogni interazione. Ogni minimo segnale di rottura del legame sociale causato da una mancata coerenza tra la percezione di sé e le risposte degli altri suscita vergogna e implica una reazione immediata al senso di inadeguatezza, di fallimento o di umiliazione che ne consegue. In linea con gli argomenti che Goffman [1956]

utilizzava quando parlava del senso di imbarazzo (*embarrassment*) come forma di controllo sociale, Scheff sottolinea che – data la straordinaria sensibilità degli individui ad ogni lieve scollamento tra il rispetto e la deferenza ricevuti e il rispetto e la deferenza attesi – la vergogna è potenzialmente presente in ogni situazione, sia essa reale, virtuale o anticipata nel corso dei processi riflessivi che emergono dalle conversazioni interne⁴. L'ubiquità del senso di vergogna non riguarda solo le identità e le percezioni di sé dei singoli individui, ma anche quelle di interi gruppi e collettività, al punto che anche i conflitti a livello globale si possono spiegare col senso di umiliazione e vergogna che emerge dal divario tra percezioni di sé e reazioni degli altri [Scheff 1997, Scheff e Retzinger 1991].

Anche la *Teoria dello Scambio*, sviluppata originariamente negli anni Sessanta da George Homans [1958] e Peter Blau [1964], è stata successivamente utilizzata per spiegare il complesso mondo delle emozioni [Lawler e Thye 1999]. Secondo questa prospettiva teorica, l'interazione sociale è un processo nel quale gli attori scambiano risorse allo scopo di ottenere vantaggi o benefici. Gli attori sociali tentano di ottenere ricompense ed evitare punizioni attraverso l'ottimizzazione dell'utilità del loro comportamento e soppesando costi e investimenti in relazione ai benefici ricevuti [Turner and Stets 2005; Bericat 2012]. Molto semplicemente, gli individui «si sentono bene» (rafforzamento emozionale positivo) quando le ricompense/i benefici ottenuti superano i costi e gli investimenti e «si sentono male» (rafforzamento emozionale negativo) quando le ricompense non li superano. Ma la natura e l'intensità delle emozioni suscitate dallo scambio sociale dipendono da una serie di altri fattori, che includono il *tipo di scambio* (produttivo, negoziato, reciproco o generalizzato); le *caratteristiche della struttura del social network* (densità del network, grado di coordinamento coinvolto nello scambio, ecc.); il *potere relativo* degli attori sociali; se le *aspettative* sono attese oppure no; le *norme rilevanti* prevalenti del contesto (per esempio equità, giustizia, uguaglianza, ecc.); e *a chi viene attribuita la responsabilità dell'esito dello scambio* (a se stessi, agli altri, alla società, al tipo di scambio stesso, ecc.) e che non abbiamo qui lo spazio per analizzare nei dettagli [a questo proposito si veda Lawler 2001; Turner and Stets 2006; Bericat 2012].

4. Sul tema delle *conversazioni interne* cfr. Wiley [1994].

Le *Teorie Strutturali* delle emozioni sono quelle teorie che analizzano il modo in cui le strutture sociali influenzano le dinamiche emozionali, che vengono analizzate focalizzandosi su due dimensioni principali: status e potere. Kemper [1978] fu il primo a presentare una complessa teoria sociologica delle emozioni basata sugli effetti di potere (inteso come autorità, abilità di imporre ad altri la propria volontà) e status (inteso come prestigio, reputazione, onore, ecc.). Quello di Kemper è il tentativo ambizioso di sviluppare una teoria interazionista delle emozioni che possa però essere compatibile anche con una prospettiva di tipo biologico. Il suo argomento di base è che ogni evento dell'ambiente sociale suscita emozioni. E dato che le relazioni sociali si costruiscono sui due assi principali di status e potere, le emozioni possono essere interpretate come reazioni fisiologiche degli individui ai cambiamenti delle loro condizioni di status e potere che avvengono nel corso delle loro continue interazioni. Nel corso di ciascuna interazione – reale o immaginaria che essa sia – gli individui acquistano o perdono potere e status e questo produce tutta una serie di emozioni che vengono diversificate attraverso uno schema estremamente dettagliato e di sapore piuttosto positivista che non è il caso di illustrare qui. Thamm [2004] suggerisce in seguito di sviluppare la teoria di Kemper fornendo una previsione delle varie emozioni che emergono dalle dinamiche di potere e di status ancora più complessa e puntuale di quella che aveva fornito Kemper alla fine degli anni Settanta.

La maggior parte delle teorie che si concentrano sui concetti di potere e di status sono teorie decisamente *micro* nel loro focus, che riguarda prevalentemente le relazioni tra potere, prestigio personale ed emozioni emergenti a livello di interazioni faccia a faccia. Sia Kemper che Collins, questo va concesso, si impegnano almeno a mostrare i possibili links tra micro e macro. Ma sono relativamente poche le teorie strutturaliste delle emozioni che si occupano esplicitamente del livello *macro*, che si focalizzano cioè sulle emozioni di gruppi e popolazioni più ampie all'interno del sistema sociale. Tra queste eccezioni c'è Barbalet e la sua teoria Macrostrutturale delle Emozioni [2001]. Barbalet analizza in che modo emozioni come la fiducia, il risentimento, la vergogna, la vendicatività, e la paura sono distribuite in maniera diversa attraverso vari segmenti di una popolazione che possiede vari livelli di potere e di prestigio⁵. Ogni volta che si producono dei

5. Sul rapporto tra vergogna e stratificazione sociale cfr. Sennett [1972].

cambiamenti rilevanti nelle strutture sociali, gli individui reagiscono emotivamente alle nuove circostanze, soprattutto quando tali cambiamenti riguardano la redistribuzione di risorse ritenute importanti come il potere, l'onore, il prestigio e il benessere economico. L'acquisizione illegittima⁶ da parte di altri di potere e risorse produrrà risentimento, a volte consapevole ma spesso inconscio, e il risentimento degli attori sociali aumenterà drammaticamente se gli altri hanno guadagnato tali risorse a loro spese [Barbalet 2001; Turner e Stets 2006].

Nel chiudere questo inevitabilmente breve accenno ad alcune delle principali teorie sociologiche delle emozioni che hanno avviato e sviluppato l'istituzionalizzazione della disciplina nel corso degli ultimi decenni – accenno che era necessario per aiutarci a far chiarezza sulle complessità concettuali di questo settore disciplinare – dobbiamo adesso rispondere alle altre questioni sollevate nell'introduzione. Quali sono gli obiettivi raggiunti e le criticità attuali? Come si colloca in questo contesto il contributo italiano alla sociologia delle emozioni? Quali prospettive di ricerca e potenzialità di ulteriore sviluppo del settore disciplinare ci aspettano?

2. Lo stato attuale, i contributi italiani e le recenti prospettive di ricerca: criticità e potenzialità future

Cercando di riassumere alcune delle principali sfide e criticità attuali della sociologia delle emozioni e alcuni dei suoi più recenti sviluppi anche nel contesto italiano, possiamo dire che esistono ancora delle incoerenze e delle contraddizioni di tipo teorico, che richiedono un più ampio grado di integrazione tra di loro; ma, come in altri campi disciplinari, incoerenze e contraddizioni sottolineano dei problemi, la risoluzione dei quali porta ad evoluzioni di tipo teorico. Molte ricerche, inoltre, si sono concentrate su alcune emozioni specifiche, ma è evidente che gli esseri umani non provano emozioni in maniera isolata e indipendente e soprattutto le emozioni non costituiscono realtà statiche ma sono soggette a continui mutamenti; l'esperienza emozionale è fatta di più emozioni contempo-

6. Che cioè viola norme e valori culturali comuni e condivisi.

ranamente e di emozioni mutevoli. Le emozioni sono processi che avvengono e cambiano nel corso del tempo, attraverso catene di eventi e andrebbero analizzate in quanto tali, cioè come realtà dinamiche. Se è vero, poi, che lo sviluppo teorico è stato accompagnato dallo sviluppo di tecniche empiriche di ricerca, sul versante empirico e metodologico sono ancora molti i passi da percorrere e più ricerche di tipo empirico sono necessarie per sviluppare nuove metodologie o affinare quelle esistenti⁷. Un'ulteriore criticità è rappresentata dal fatto che fino ad oggi le analisi sociologiche delle emozioni si sono prevalentemente concentrate sul versante micro, delle interazioni tra individui, piuttosto che su quello macro, delle strutture e dei processi sociali; una vera e propria macrosociologia delle emozioni è ancora da sviluppare⁸.

In Italia, se è vero che a partire dalla fine degli anni ottanta e i primi anni novanta i contributi alla sociologia delle emozioni sono stati molteplici⁹, è altrettanto indubbio che il primo, fondamentale lavoro che ha aperto alla conoscenza della consolidata tradizione statunitense è rappresentato dalla raccolta di alcuni dei sociologici americani più rilevanti curata da Turnaturi [1995]. In essa, dopo aver evidenziato i contributi teorici dei classici del pensiero sociologico che hanno anticipato le successive riflessioni più strutturate sul rapporto tra emozioni e società, si illustrano i diversi orientamenti – positivista e costruttivista – che fin dall'inizio hanno informato la sociologia delle emozioni americana, e se ne riassumono alcuni dei principali assunti: sulla costruzione sociale delle emozioni, sulla loro natura relazionale, interazionale e costantemente mutevole, sul carattere normativo delle emozioni, e sulla loro complessa composizione, che unisce agli aspetti sociali e culturali anche quelli biologici e fisiologici. Un punto, quest'ultimo, che anticipa indirettamente la necessità di approcci interdisciplinari e aperti, dal punto di vista epistemologico, a varie prospettive metodologiche. La sociologia (per ovvi motivi) è stata da sempre

7. Un recente contributo per lo sviluppo di metodologie di ricerca in questo ambito disciplinare è costituito dal lavoro di Helena Flam e Jochen Kleres [2015].

8. Oltre al già citato Barbalet [2001], ulteriori tentativi di costruire una teoria macro delle emozioni nel contesto nordamericano sono rappresentati dai lavori di Hammond [1990], Scheff e Retzinger [1991], e Turner [2000, 2007].

9. Ad esempio, i lavori di Marchetti [1991] e Mutti [1992]. Per una rassegna approfondita sugli autori italiani si veda anche Iagulli [2011] e Cerulo [2013].

riluttante a studiare le basi biologiche del comportamento umano. Gli approcci di studio delle emozioni che tendono a prevalere sono pertanto approcci costruttivisti e sono ancora poche le eccezioni nel campo della sociologia delle emozioni che affrontano il tema delle emozioni anche da un punto di vista evolutivo, psicoanalitico o neurologico. In generale, approcci più propriamente interdisciplinari, che non abbiano paura di confrontarsi con altre discipline (economia, storia, filosofia, antropologia, psicologia, neurofisiologia, ecc.) e di utilizzare molteplici approcci e metodologie sarebbero necessari¹⁰.

Più o meno nello stesso periodo, Cattarinussi [1999] ci ricorda come, nonostante il lavoro dei padri fondatori della sociologia che hanno affrontato il tema delle emozioni, è solo a partire dagli anni settanta che lo studio delle emozioni inizia ad assumere una sua autonomia disciplinare. Dopo aver presentato diversi approcci contemporanei allo studio delle emozioni, l'articolo focalizza la propria attenzione su alcune emozioni specifiche, come la fiducia, la solitudine e la paura, che secondo l'autore sono particolarmente significative nel sistema sociale contemporaneo. In questo senso, pur rappresentando un rilevante contributo nella direzione di una riflessione sociologica sulle emozioni strutturata ed autonoma, questo primo articolo (seguito da altri importanti contributi) riproduce alcune delle criticità più sopra rilevate, relative a quegli studi che si concentrano su alcune emozioni specifiche¹¹. È sempre della fine degli anni novanta un bell'articolo di Manghi [1999] sulla natura sociale e culturale dei processi emozionali e sulla necessità di superare il dualismo «cuore-ragione» che ha il merito, tra le altre cose, di parlare della rilevanza sociologica delle emozioni senza far leva sulla letteratura statunitense. Ciò che, in questo senso, potrebbe essere interpretato come un limite, può essere letto per altri versi come un pregio, dal momento che un

10. Tra le eccezioni che si muovono in questa direzione citerei il lavoro di Ahmed [2004, 2010], con il suo approccio che interseca e fa dialogare gender studies e cultural studies, psicologia e sociologia delle emozioni, fenomenologia e psicoanalisi; e quello di Illouz [2007], che ricostruisce i diversi passaggi attraverso i quali capitalismo e sfera emozionale hanno finito con l'intrecciarsi inestricabilmente tra di loro attraverso un approccio che lega insieme diversi ambiti di indagine e diverse prospettive teoriche.

11. In Italia, autori come De Nardis sull'invidia, Mongardini sulla paura, Tomelleri sul risentimento, Mutti sulla fiducia, Martuccelli sull'amore, Turnaturi sulla vergogna, Jedlowski sulla nostalgia, e Pulcini sull'invidia e sulla paura; cfr. Iagulli [2011] e Cerulo [2018].

problema non irrilevante della sociologia delle emozioni contemporanea si lega ad una certa autoreferenzialità della letteratura nordamericana e, più di recente, di quella nordeuropea, che negli ultimi anni ha conosciuto un notevole sviluppo creando anche un network europeo di sociologia delle emozioni¹². In generale, sembra mancare un dialogo tra le diverse produzioni scientifiche internazionali, non sempre legato a questioni di traduzione, e a questo limite non sembrano sottrarsi neppure gli sviluppi più recenti della letteratura su questi temi. Con poche eccezioni. Una recente pubblicazione collettanea che raccoglie una serie di riflessioni teoriche e di lavori empirici sulla relazione complessa tra *cura* ed *emozioni* si muove per l'appunto in questa direzione, rappresentando un esempio di approccio propriamente interdisciplinare e realizzando le condizioni per facilitare il mancato dialogo tra la letteratura angloamericana e quella europea [Pulcini e Bourgault 2018].

Anche il lavoro di Iagulli¹³ [2011], ha il merito di riunire in uno stesso testo il contributo alla sociologia delle emozioni dei “classici”, la produzione nordamericana, dove la disciplina è nata e si è consolidata, e la produzione italiana, che, per quanto meno consolidata in termini di autonomia disciplinare, raccoglie già un insieme considerevole di contributi autorevoli e decisamente rilevanti in termini di produzione scientifica. Di poco precedente all'introduzione alla sociologia delle emozioni di Iagulli è il primo dei molteplici contributi di Cerulo [2009], che nasce con lo scopo primario di introdurre allo studio delle emozioni, dei sentimenti e delle passioni intesi come elementi fondamentali di comunicazione con l'altro, ma in realtà raccoglie una ricca e variegata serie di riflessioni su diversi autori, concetti e prospettive teoriche. Ad esso sono seguiti una serie di lavori sul ruolo delle emozioni nella vita quotidiana e nelle pratiche sociali, tra i quali: un'importante collettanea [Cerulo e Crespi 2013] che affronta la questione del connubio tra emozionalità e razionalità riferendosi a vari temi, varie prospettive teoriche e disciplinari e vari tipi di «stati emozional-sentimentali» specifici; un interessante testo teorico [Cerulo 2014] in cui si discute il complesso rapporto tra

12. Su questo cfr. anche la prefazione di Kleres [2009].

13. Che ha prodotto diversi altri lavori nell'ambito della sociologia delle emozioni [Iagulli 2012, 2014, 2106], focalizzandosi in particolare sull'opera di Goffman, la teoria delle catene di interazione rituali del Collins e la tradizione dell'interazionismo simbolico.

emozioni e sfera pubblica e si tenta di tracciare una teoria sul senso e il significato delle emozioni nella politica e nella sfera pubblica che abbraccia aspetti micro e macro; e il più recente manuale di sociologia delle emozioni [Cerulo 2018] che raccoglie in maniera sistematica alcuni degli autori, delle teorie e dei concetti chiave che definiscono il settore disciplinare e offre, in conclusione, degli spunti di riflessione su possibili prospettive di ricerca future. Cerulo, peraltro, è anche uno dei pochi studiosi italiani che ha esplorato le emozioni dal punto di vista empirico¹⁴, con una ricerca sulla manifestazione delle emozioni tra gli studenti frequentanti corsi di scienze sociali in quattro città italiane [2015]. Tuttavia, l'interesse per le emozioni in Italia si presenta ancora in maniera relativamente frammentaria e marginale e si sviluppa seguendo modalità di indagine molto diverse, che non sono sempre in grado di comunicare tra loro e di produrre, in questo modo, degli avanzamenti teorici consistenti e originali [Cerulo 2018]. Insomma, se è evidente che alcuni dei più recenti sviluppi della sociologia delle emozioni italiana fanno ben sperare, ha ragione Iagulli quando sostiene che “dalla consolidata tradizione nordamericana appare ancora necessario importare nozioni, teorie e ricerche, ma certo sembra arrivato anche per la sociologia italiana il momento di una più costante, robusta e sistematica presa in carico del tema *sociologico delle emozioni*” [Iagulli, 2011, 107].

Un ulteriore aspetto problematico della sociologia delle emozioni riguarda il fatto che molti tra gli studiosi nordamericani che abbiamo menzionato hanno avuto la tendenza a fornire spiegazioni su ciò che motiva il comportamento umano piuttosto limitate e limitanti, descrivendo gli esseri umani come prevalentemente motivati: 1) dal bisogno di confermare le proprie identità; 2) dal bisogno di mantenere una consistenza/coerenza di tipo cognitivo; 3) dal bisogno di ricevere vantaggi e benefici e ridurre al minimo i costi e gli investimenti; 4) dal bisogno di aumentare potere e prestigio personali; 5) dal bisogno di aumentare le loro riserve/scorte di emotional energy; ecc. Lo sviluppo dello studio delle emozioni dovrà servire, anche in Italia, ad ampliare questo orizzonte un po' ristretto,

14. Alcune tra le recenti ricerche empiriche italiane sono illustrate in un numero monografico della rivista *Rassegna Italiana di Sociologia* [2014/4], che raccoglie contributi teorici ed empirici e dedicato al tema: genere ed emozioni. Ma anche una recente edizione di *Quaderni di Teoria Sociale* [2016/1] dedica un'intera parte monografica alla relazione tra emozioni e vita quotidiana.

tenendo anche presente che, virtualmente, ogni emozione può motivare determinati comportamenti, laddove alcuni sociologi hanno avuto la tendenza a dare più importanza ad alcune emozioni a discapito di altre rimaste relativamente inesplorate. Nonostante e al di là di tutti questi punti critici e di queste problematicità, la sociologia delle emozioni è riuscita a conoscere degli sviluppi considerevoli negli ultimi tre decenni che promettono molto bene per il prossimo futuro¹⁵.

In questo senso, una recente e interessante contaminazione riguarda l'incontro tra la sociologia delle emozioni e gli studi sulle migrazioni. L'intreccio tra gli studi sull'immigrazione e le ricerche sociologiche sulle emozioni costituisce un promettente settore di ricerca emergente che può aiutarci a superare alcune delle attuali lacune della letteratura su questi temi. La necessità di integrare le emozioni all'interno del contesto degli studi sulle migrazioni e di abbandonare approcci convenzionali al tema dell'inclusione sociale basati prevalentemente su interpretazioni economiche, politiche, e *statiche* della realtà a favore di approcci fenomenologici, qualitativi e dinamici è stata recentemente evidenziata da diversi contributi¹⁶. Muovendosi in una direzione simile, anche l'incontro tra la sociologia delle emozioni e il concetto di *cittadinanza* può rivelarsi estremamente produttivo e innovativo, sia nel campo degli studi sulle migrazioni che in quello della cura e dell'etica della cura. Sono diverse, ad esempio, le ricerche che hanno mostrato il modo in cui le pratiche di cura parentali in contesti di cura non convenzionali rappresentino modi di «fare cittadinanza» – attraverso le emozioni – che trasformano inevitabilmente idee convenzionali di entitlement, di diritti e di senso di appartenenza¹⁷. Esistono, poi, vari filoni di ricerca che mettono in relazione emozioni e fenomeni macro come i movimenti sociali, i conflitti su scala internazionale, la globalizzazione, gli studi sui media e i social media¹⁸, le politiche internazionali. Un interessante e recente sviluppo di questo tipo di approccio è rappresentato da quanti negli ultimi anni hanno cominciato ad analizzare le relazioni tra emozioni e populismo¹⁹ o il modo in cui le emozioni letteralmente

15. Per una rassegna recente sui dibattiti in corso e sulle possibili prospettive di ricerca future, cfr. Cerulo [2018, 189-214].

16. Boccagni e Baldassar [2015], Albrecht [2016], Pratesi [2016].

17. Kershaw [2010], Longman et al. [2013], Pratesi, [2012, 2018], Yuval-Davis [2007].

18. Wahl-Jorgensen [2019].

19. Cfr. Demertzis [2006], Rico et. al. [2017], Salmela & von Scheve [2017].

incorporano la relazione tra individuo e società dando luogo a quelle che Ahmed [2004] definisce le *micropolitics of emotions*. Tali lavori chiariscono ulteriormente la rilevanza sociologica e politologica²⁰ delle emozioni e ne rinforzano l'ineludibilità scientifica e il loro valore contributivo sostanziale.

Una delle prospettive teoriche e metodologiche interessanti potrebbe essere quella di indagare a livello interdisciplinare e intersezionale gli elementi e le dinamiche *micro* che facilitano lo sviluppo di specifiche «emozioni positive²¹» – quegli elementi, cioè, che siano in grado di produrre effetti costruttivi e positivi in termini, ad esempio, di mutamento sociale positivo e non violento, di uguaglianza, emancipazione, equità, inclusione e giustizia sociale sia a livello individuale che collettivo – e gli elementi che invece inducono lo sviluppo di «emozioni negative» – cioè quegli elementi che, al contrario, inibiscono quanto sopra e facilitano lo sviluppo di esiti non costruttivi o addirittura distruttivi e violenti. Un'altra linea di potenziale sviluppo e interesse potrebbe muoversi nella direzione di spiegare le condizioni culturali, politiche e strutturali (*macro*) nelle quali i processi che generano emozioni positive o negative hanno una maggiore probabilità di essere attivati. Quali che siano gli effetti della nostra immaginazione sociologica sulle ricerche future, appare evidente che lo sviluppo di questo cruciale settore disciplinare si rivelerà sempre più importante non soltanto come impresa intellettuale, ma anche, e forse soprattutto, da un punto di vista prettamente politico, in termini di strategie, di agire comune, di sfera pubblica, e di *policy recommendations*, a livello nazionale e internazionale.

Considerazioni conclusive

Le emozioni umane giocano un ruolo fondamentale in tutti i fenomeni sociali, da quelli che si snodano a livello di interazioni faccia-a-faccia a quelli che coinvolgono strutture sociali più complesse e dinamiche globali. La sociologia

20. Su questo tema, cfr. Marcus [2000] e il contributo critico di Massumi [2015].

21. Positive o negative negli esiti. Non esistono, infatti, emozioni positive o negative per definizione. Ciascuna emozione può essere interpretata come «positiva» o «negativa» a seconda dei diversi contesti e, appunto, dei diversi esiti che può produrre.

deve ricollocare lo studio delle emozioni al centro delle proprie analisi perché la sociologia si occupa di fenomeni sociali e le emozioni sono fenomeni sociali, posseggono, cioè, una rilevante componente culturale che varia nello spazio e nel tempo; ma anche perché la realtà sociale è intrisa di emozioni e di dinamiche emozionali, non esistono fenomeni sociali che ne siano esenti. Restituire alle emozioni il peso ed il ruolo che meritano all'interno delle scienze sociali servirà a bilanciare le interpretazioni di tipo unicamente economico e politico che, sia nella tradizione classica che nella riflessione contemporanea, hanno spesso proposto modelli riduzionisti o dicotomici dell'agire umano. Tali interpretazioni devono essere integrate con (non sostituite da) un approccio narrativo relazionale ed emozionale. Tutto questo in un'ottica scientifica, che certamente esclude concezioni erranee e stereotipate del concetto di emozione. Come ci ricordano molti degli autori menzionati in questo contributo ma anche molti tra quelli non menzionati²², il cervello non è una semplice macchina calcolatrice affettivamente neutra che soppesa oggettivamente fatti, figure, scelte politiche e culturali. Il pensiero e il processo cognitivo procedono di pari passo con le emozioni. Non esistono razionalità ed emozioni come entità separate, ma l'una richiede l'altra per il corretto funzionamento. Per comunicare e interagire abbiamo bisogno di emozioni e le nostre idee non possono essere espresse, trasmesse e condivise se non attraverso le emozioni che le accompagnano. La persuasione stessa richiede sempre una integrazione di pensiero ed emozioni. E anche le scelte e i principi politici – come ci insegna tra gli altri Nussbaum [2013] – hanno bisogno di un sostegno emozionale per garantire la loro stabilità nel tempo.

Il processo di integrazione tra gli approcci più tradizionali e positivisti delle scienze sociali e i loro più recenti sviluppi, iniziato a consolidarsi negli anni Settanta con la nascita della sociologia delle emozioni, deve continuare ad avanzare fino a che le emozioni saranno completamente incorporate nella prospettiva sociologica e politologica generale. Questo articolo illustra un quadro esplicativo e inevitabilmente molto introduttivo del lavoro che i sociologi delle emozioni hanno condotto fino ad oggi. Questi (e molti altri) sociologi ci hanno aiutato a capire che cosa sono le emozioni, la complessità dei fenomeni e dei processi legati alle emozioni e la natura delle emozioni come fenomeni socialmente costruiti e,

22. Cfr. Westen, [2008], Demertzis, [2013], Wodak, [2015].

di conseguenza, mutevoli. Ci hanno fornito anche una serie di approcci e di strumenti teorici, talora distanti, talora sovrapponibili, utili per studiare e capire le emozioni. Il fatto che le emozioni costituiscano una realtà corporea radicata nella biologia degli esseri umani spiega, in parte, non solo la riluttanza di molti scienziati sociali ad occuparsene, ma anche il motivo per il quale la sociologia delle emozioni fino ad ora ha conosciuto il suo sviluppo principale nell'ambito dei fenomeni sociali micro. Inoltre, il fatto che la vita emozionale costituisca una realtà estremamente soggettiva, fluida e mutevole spiega il motivo per cui la riflessione teorica sulle emozioni ha prevalso finora sullo sviluppo di tecniche di ricerca e di metodologie specificamente ritagliate sullo studio e la comprensione delle emozioni umane. E tuttavia, fin dalla nascita della sociologia delle emozioni, le analisi micro hanno sempre incluso anche una evidente proiezione in direzione macro e le riflessioni teoriche hanno sempre incluso anche una forte vocazione empirica, per quanto implicita e poco sviluppata. Di conseguenza, i progressi conseguiti negli ultimi decenni forniscono un'ottima base per lo sviluppo futuro di una sociologia delle emozioni nella quale analisi di tipo macro, o strutturale, e ricerca empirica avranno un ruolo sempre più prominente. Insomma, al di là degli enormi progressi raggiunti, la sociologia delle emozioni ha ancora una lunga strada di fronte a sé. Ma questo, appunto, è molto promettente.

Riferimenti bibliografici

AHMED, S.

2004, *The Cultural Politics of Emotion*, Routledge, New York.

2010, *The promise of happiness*, Duke University Press, Durham and London.

ALBRECHT, Y.

2016, *Emotions in Motion-How feelings are considered in the scope of migration sociological studies*, Digithum, 18, pp. 25-33.

BARBALET, J.M.

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

BERICAT, E.

2012, *Emotions*, Sociopedia.isa, pubblicazione online della International Sociological Association (ISA): <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Emotions.pdf> [ultimo accesso: giugno 2019], pp.1-13.

2016, *The sociology of emotions: Four decades of progress*, Current Sociology, 64, n. 3, pp.491-513.

BLAU, P. M.

1964, *Exchange and power in social life*, John Wiley and Sons, New York.

Boccagni, P., Baldassar, L.

2015, *Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration*, Emotion, Space and Society, 16, pp. 73-80.

BURKITT, I.

2014, *Emotions and social relations*, London, Sage.

CATTARINUSSI, B.

1999, Alle radici del comportamento sociale. Per una sociologia dei sentimenti e delle emozioni. *Studi di sociologia*, pp.459-473.

CERULO, M.

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

2014, *La società delle emozioni: teorie e studi di caso tra politica e sfera pubblica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.

2015 *Maschere quotidiane. La manifestazione delle emozioni dei giovani contemporanei: uno studio sociologico*, Rubbettino.

2018, *Sociologia delle emozioni. Autori, teorie, concetti*, Il Mulino, Bologna.

CERULO, M., CRESPI, F.

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

Collins, R.

1990, *Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions*, in T. D. Kemper (a cura di) *Research Agenda in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, New York, pp. 27-57.

2004, *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

DAMASIO, A.R.

1994, *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam Publishing, New York.

DEMERTZIS, N.

2006, Emotions and Populism, In: Clarke S., Hoggett P., Thompson S. (a cura di) *Emotion, Politics and Society*, Palgrave Macmillan, London, pp. 103-122.

2013, *Emotions in politics: the affect dimension in political tension*, Palgrave Macmillan, London.

ELIAS, N.

1978, *The Civilizing Process*, vol. 1., Pantheon Books, New York.

1987, *On human beings and their emotions: a process-sociological essay*, Theory, Culture & Society, n. 4, 2, pp. 339-361.

EKMAN, P.

1982, *Emotion in the Human Face*, Cambridge University Press, Cambridge.

2001, *Telling lies: Clues to deceit in the marketplace, politics, and marriage*, W. W. Norton & Company, New York.

2004, *Emotions revealed: Recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*, Owl Books, New York.

EKMAN, P., FRIESEN, W.V.

2003, *Unmasking the face: A guide to recognizing emotions from facial clues*, Malor Books, Cambridge, MA.

FLAM, H., KLERES, J. (a cura di)

2015, *Methods of exploring emotions*, Routledge, London.

Goodwin, J., Jasper, J. M., e Polletta, F. (a cura di)

2009, *Passionate politics: Emotions and social movements*, University of Chicago Press, Chicago.

GOFFMAN, E.

1956, *Embarrassment and social organization*, American Journal of sociology, 62, n. 3, pp. 264-271.

1967, *Interaction Ritual*, Anchor Books, New York.

GORDON, S.L.

1981, *The sociology of sentiments and emotion*, in M. Rosenberg, R. H. Turner (a cura di) *Social Psychology: Sociological Perspectives*, Basic Books, New York, pp. 562-92.

HAMMOND, M.

1990, *Affective maximization: A new macro-theory in the sociology of emotions*, in T. D. Kemper (a cura di) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, Albany, pp. 58-77.

HEISE D.R.

1979, *Understanding Events: Affect and the Construction of Social Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

HOCHSCHILD, A.R.

1975, *The sociology of feeling and emotion: Selected possibilities*, Sociological Inquiry, 45, n. 2-3, pp. 280-307.

1979, *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, The American Journal of Sociology, 85, n. 3, pp. 551-575.

1983, *The Managed Heart: Commercialization of human feeling*, University of California Press, Berkeley.

1990, *Ideology and emotion management: A perspective and path for future research*, in T. D. Kemper (a cura di) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, Albany, pp. 117-142.

HOMANS, G.C.

1958, *Social behaviour as exchange*, American journal of sociology, 63, n. 6, pp. 597-606.

IAGULLI, P.

2011 *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, Franco Angeli, Milano.

2012 *Sé ed emozioni nell'interazionismo simbolico*, Studi di sociologia, n. 3, pp. 289-307.

2014 *Erving Goffman e la sociologia delle emozioni*, Studi di sociologia, n. 1, pp. 31-52.

2016 *Randall Collins and the Sociology of Emotions*, Italian Sociological Review, n. 3, pp. 411-429.

ILLOUZ, E.

2007, *Cold intimacies: The making of emotional capitalism*, Polity Press, Cambridge.

JAMES, W.

1884, *What is an Emotion?* Mind, 9, n. 34 (Apr., 1884), pp. 188-205.

KEMMER, L., PETERS, C.H., WEBER, V., ANDERSON, B., MÜHLHOFF, R.

2019, On right-wing movements, spheres, and resonances: an interview with Ben Anderson and Rainer Mühlhoff, *Distinktion: Journal of Social Theory*, 20, n.1, pp. 25-41.

KEMPER, T.D.

1978, *A Social Interactional Theory of Emotions*, Wiley, New York.

1990, (a cura di) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, Albany.

KERSHAW, P.P.

2010, *Caregiving for identity is political: implications for citizenship theory*, *Citizenship studies*, 14, n. 4, pp. 395–410.

KLERES, J.

2009, *Preface: Notes on the sociology of emotions in Europe*. *Theorizing Emotions: Sociological Explorations and Applications*, Campus Verlag, Frankfurt/Main, pp. 7-29.

LAWLER, E.J.

2001, *An affect theory of social exchange*, *American Journal of Sociology*, 107, n. 2, pp. 321-352.

LAWLER, E.J., THYE, S.R.

1999, *Bringing emotions into social exchange theory*, *Annual review of sociology*, 25, n. 1, pp. 217-244.

LONGMAN, C., DE GRAEVE, K., BROUCKAERT, T.

2013, *Mothering as a citizenship practice: an intersectional analysis of 'carework' and 'culturework' in non-normative mother-child identities*, *Citizenship Studies*, 17, n. 3-4, pp. 385-399.

LYND, H.M.

1958, *On shame and the search for identity*, Routledge & Kegan Paul, London.

MANGHI, S.

1999, *Le emozioni come processi sociali*, *Animazione sociale*, n. 5, pp. 3-9.

MARCHETTI, A.

1991, *Un aspetto della competenza sociale: la comprensione delle emozioni.*, in Marchetti, A. (a cura di), *Prospettive sociogenetiche e sviluppo cognitivo*, Cortina, Milano, pp. 251- 291.

MARCUS, G.E.

2000, *Emotions in politics*. Annual review of political science, 3, n. 1, pp. 221-250.

MASSUMI, B.

2015, *Politics of affect*, Polity Press, Cambridge.

MUTTI, A.

1992, *Il contributo di Pareto alla sociologia delle emozioni*. Rassegna Italiana di Sociologia, n. 4, pp. 465-487.

NUSSBAUM, M.C.

2013, *Political emotions*, Harvard University Press, Harvard.

PRATESI, A.

2012, *A Respectable Scandal: Same-Sex Parenthood, Emotional Dynamics, and Social Change*, Journal of GLBT Family Studies 8, n. 4, pp. 305-333.

2016, *Citizenship and Social Inclusion between emotions and care practices. The case of refugees and asylum seekers*. Etica e Politica / Ethics and Politics, a. XVIII, n. 3, pp. 363-379.

2018, *Doing Care, Doing Citizenship. Towards a Micro-situated and Emotion-based Model of Social Inclusion.*, Palgrave Macmillan, London.

PULCINI, E., BOURGAULT S. (a cura di)

2018, *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, Il Mulino, Bologna.

RICO, G., GUINJOAN, M., ANDUIZA, E.

2017, *The emotional underpinnings of populism: How anger and fear affect populist attitudes*, Swiss Political Science Review, 23, n. 4, pp. 444-461.

SALMELA, M., VON SCHEVE, C.

2017, *Emotional roots of right-wing political populism*, Social Science Information, 56, n. 4, pp. 567-595.

SCHEFF, T.J.

1988, *Shame and conformity: the deference-emotion system*, American Sociological Review, n. 53, pp. 395-406.

1997, *Origins of the First World War: integrating small parts and great wholes*, in T. J. Scheff *Emotions, the Social Bond and Human Reality. Part/whole analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 115-145.

2003, *Shame and Self in society*, Symbolic Interaction, n. 26, pp. 239-262.

SCHEFF, T.J., RETZINGER, S.M.

1991, *Emotions and Violence: Shame and rage in destructive conflicts*, Lexington Books, Lexington, MA.

SENNETT, R.

1972, *The hidden injuries of class*, Cambridge University Press, Cambridge and London.

THOITS, P.A.

1989, *The sociology of emotions*, Annual review of sociology, 15, n. 1, pp. 317-342.

TURNATURI, G.

1995, *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.

TURNER, J.H.

2000, *On the origins of human emotions: A sociological inquiry into the evolution of human affect*, Stanford University Press, Redwood City, CA.

2007, *Human emotions: A sociological theory*. Routledge, London and New York.

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

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

2006, *Sociological theories of human emotions*, Annual Review of Sociology, n. 32, pp. 25-52.

VON SCHEVE, C., VON LUEDE, R.

2005, *Emotion and social structures: Towards an interdisciplinary approach*, Journal for the Theory of Social Behaviour, 35, n. 3, pp. 303-328.

WAHL-JORGENSEN, K.

2019, *Emotions, media and politics*, Polity, Cambridge.

WESTEN, D.

2008, *The political brain: The role of emotion in deciding the fate of the nation*, Public Affairs Books, New York.

WODAK, R.

2015, *The politics of fear: What right-wing populist discourses mean*, Sage, London.

YUVAL-DAVIS, N.

2007, *Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging*, Critical review of international social and political philosophy, 10, n. 4, pp. 561–574.

ENRICO CANIGLIA, ANDREA SPREAFICO

Luc Boltanski e l'etnometodologia: alle origini della sociologia pragmatica¹

Introduzione

Dopo essere stato a lungo accostato al suo mentore Pierre Bourdieu, un accostamento che si rivela fuorviante oltre che riduttivo, anche in Italia Luc Boltanski comincia ad essere apprezzato come pensatore originale e dotato di autonoma ricchezza interpretativa. I suoi lavori sono sempre più discussi, citati e commentati come riferimenti importanti per la ricerca e la teoria sulla società contemporanea. Tuttavia, nonostante cresca l'influenza e la conoscenza del suo contributo teorico, non altrettanto sviluppata è la consapevolezza della riflessione metodologica di fondo che l'ha animato e ispirato.

In questo lavoro vorremmo analizzare un aspetto di tale riflessione non ancora adeguatamente discusso e apprezzato: l'innesto di elementi provenienti dalle sociologie pragmatiste nordamericane e in particolare dall'etnometodologia. Il nostro scopo è di mostrare come tale innesto abbia giocato un ruolo niente affatto secondario nello sviluppo delle sue originali interpretazioni. Se, infatti, sul piano delle scelte tematiche – lo spirito del capitalismo, la relazione agapica, gli

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione. L'articolo è il risultato di una comune riflessione dei due autori. In particolare, si deve a Enrico Caniglia la stesura dei paragrafi Introduzione, 1 e 3, ad Andrea Spreafico quella del paragrafo 2, ad entrambi quella del paragrafo Riferimenti bibliografici.

affaires e gli scandali, il ruolo della critica etc. – Boltanski rientra perfettamente in un modo alquanto diffuso, ed europeo, di concepire e praticare la sociologia, sul piano metodologico se ne distingue perché ha attinto a piene mani da una diversa concezione della sociologia, quella che fa capo alle diverse correnti sociologiche a-normative americane ispirate al pragmatismo.

Tentativi di innestare elementi delle sociologie radicali americane nella sociologia europea non sono certo mancati – si pensi allo stesso Bourdieu o all’Anthony Giddens delle *Nuove regole del metodo sociologico* (1976 [1982]) – tuttavia la capacità di assimilazione da parte di Boltanski e della sua scuola appare più consapevole e significativa². Non è un caso che l’espressione “sociologia pragmatica” con cui Boltanski e i suoi collaboratori hanno finito per definire il proprio approccio³ (Boltanski 2009 [2014]; Barthe et al. 2013) sia un modo per indicare il legame con la tradizione sociologica d’ispirazione pragmatista⁴.

La nostra ipotesi è che buona parte della svolta che il lavoro suo e della sua scuola ha recentemente impresso alla sociologia francese è maturata in una sorta di innesto di temi e riflessioni etnometodologiche. E in questa lettura siamo confortati anche dal fatto che Nicolas Dodier, uno dei più noti aderenti alla sociologia pragmatica francese, ha definito il lavoro di Boltanski (come anche quello di altri innovatori della sociologia francese degli ultimi decenni, come Bruno Latour), come *post-etnometodologico*, nel senso che si situa sulla scia di

2. In effetti, nel caso di Giddens, c’è da dire che dopo la *Costituzione della società* il sociologo inglese ha di fatto cambiato mestiere, mentre Bourdieu è uno dei bersagli polemici privilegiati di Boltanski, che proprio a questo scopo si è avvalso della sponda fornitagli dalle sociologie pragmatiste.

3. Dopo l’avvicinarsi di varie etichette – “approccio dei regimi di azione”, “sociologia della prova”, “sociologia pragmatica della critica” – pare che al momento si sia stabilizzato un accordo ampio su quella di “sociologia pragmatica”.

4. Boltanski a volte riconduce l’etichetta “pragmatica” a un generico riferimento alla pragmatica linguistica, che è un modo per dire che l’agire tiene conto della situazione per cui l’analisi deve essere di tipo situazionale (Boltanski 2006, 109), e in effetti Austin e altri pragmatici sono riferimenti importanti per il concetto di “grammatica sociale” sviluppato da Boltanski. Altre volte egli riconduce l’etichetta pragmatica della sua sociologia alle correnti sociologiche ispirate al pragmatismo (Boltanski 2009 [2014], 46) e lo stesso fanno Cyril Lemieux e altri (Barthe et al. 2013).

quell'approccio, anche se poi prova a superarlo o a distinguersene rispetto a certi aspetti (Dodier 2001, 325).

Questo saggio ha però anche uno scopo “nascosto”, se così si può dire. Approfittando del suo attuale successo, vorremmo provare a considerare il lavoro di Boltanski come un'occasione per discutere le intuizioni e il contributo che le sociologie pragmatiste e in particolare l'etnometodologia hanno da offrire a un rinnovamento dalla sociologia contemporanea. Vorremmo usare le parole e le scelte metodologiche di Boltanski per meglio far comprendere la posizione e il punto di vista di questo importante filone contemporaneo spesso misconosciuto o frainteso dai principali percorsi di analisi sociologica italiana. Ma cominciamo con ordine.

1. Boltanski e le sociologie pragmatiste americane

L'incontro di Boltanski con le sociologie “radicali” americane risale agli inizi degli anni Settanta, quando, di comune accordo, Bourdieu e Boltanski si mossero con l'intenzione di assimilare le novità contenute nella prospettiva di Erving Goffman e di altre novità nordamericane. Non a caso proprio in quegli anni Boltanski pubblica la recensione dell'opera chiave di Erving Goffman, *The presentation of self in the everyday life*⁵. Ma proprio in quell'occasione cominciarono le divergenze tra *patron* e allievo. La sintesi tentata da Bourdieu nella *Distinzione* non soddisfece Boltanski, che per tutta risposta provò a imboccare una strada

5. Il saggio boltanskiano venne liquidato da Pier Paolo Giglioli come incapace di cogliere il punto della riflessione goffmaniana. Giglioli aveva ragione, ma forse vale la pena di provare a fornire un'interpretazione più complessa, anche alla luce degli sviluppi successivi del pensiero del sociologo francese, del tutto imprevedibili se ci si ferma al ragionamento di Giglioli. Il saggio è diviso in due parti. Una prima parte di presentazione dell'opera goffmaniana e una seconda parte di critica serrata condotta alla luce di una prospettiva rigorosamente bourdieusiana. Se quest'ultima appare decisamente “fuori fase”, anche solo alla luce di quanto Boltanski scriverà una decina di anni dopo, la lettura della prima rivela invece una non comune capacità, per quei tempi, di cogliere – si sarebbe tentati di dire di “apprezzare” – quanto di radicalmente nuovo, per non dire di eversivo, ci fosse nell'opera del sociologo canadese.

diversa che lo porterà alla costituzione di un proprio gruppo di ricerca (il *Groupe de Sociologie Politique et Morale*) e all'idea di sociologia pragmatica, vale a dire a un modo di fare sociologia che si pone del tutto in discontinuità con la tradizione sociologica continentale, compresa quella bourdieusiana⁶.

Il primo e fondamentale elemento assimilato da Boltanski è quello di assumere la sociologia come una forma di “analisi di secondo grado”, o nelle sue parole “disciplina di secondo livello” (Boltanski 2009 [2014], 47), nel senso di non immaginarla più rivolta a una conoscenza diretta – “analisi di primo grado” – della vita sociale nelle sue forme oggettive, bensì indirizzata a spostare il proprio focus di analisi verso le riflessioni, le conoscenze che gli attori hanno della vita sociale e i metodi con cui le danno forma. Sono gli attori a fare analisi di primo grado, a stabilire cosa è vero e cosa è falso, cosa è giusto e cosa è sbagliato, e per fare ciò si servono di conoscenze e metodi. La sociologia convenzionale ha, invece, sempre inteso il suo compito come una “analisi di primo grado”, che risulta superiore e si sostituisce a quella degli attori. Il che non vuol dire che abbia evitato di considerare quella degli attori, ma nel prenderla in considerazione intende principalmente giudicarla o correggerla con il parametro – superiore – della propria analisi.

Definire il compito della sociologia come “analisi di secondo grado” implica invece assumere la postura dell'indifferenza (Garfinkel e Sacks 1986) rispetto alla bontà dei metodi e delle conoscenze degli attori: si tratta quindi di rifiutare «l'arroganza ingiustificata della sociologia classica» e di disertare intenzionalmente l'analisi di primo grado del mondo sociale (Dodier 2005, 12) – anche perché gli attori spesso cannibalizzano la conoscenze dei sociologi e le mobilitano ad esempio nelle loro azioni di critica e di denuncia nel corso delle dispute (Boltanski 2009 [2014], 50). Lungi dal giudicarli o perfino correggerli, i metodi degli attori diventano per la sociologia esclusivamente oggetto di descrizione in quanto fonti originarie della vita sociale.

L'opzione del “secondo livello” implica una conseguenza fondamentale: la rivalutazione dell'attore sociale, ovvero la sua ridefinizione come soggetto competente, attivo, dotato di conoscenze, risorse e capacità di azione. Risulta difficile sopravvalutare il ruolo di questo aspetto nello sviluppo della sociologia boltan-

6. Tale percorso lo porterà a pubblicare *De la justification* con Thévenot, il libro spartiacque della sociologia francese.

skiana. Recependo la critica garfinkeliana dell'attore *judgmental dope* (Garfinkel 1967), Boltanski ha stigmatizzato la tendenza della sociologia a vedere l'individuo come mero epifenomeno della struttura sociale, perché ciò conduceva alla sistematica svalutazione del sapere, delle competenze e delle capacità di azione dell'attore sociale. Sebbene nel caso del sociologo californiano il riferimento polemico fosse il funzionalismo del suo maestro Talcott Parsons, tale critica si adattava nelle sue linee essenziali anche alla sociologia disposizionale bourdieusiana. Come non giudicare *judgmental dope* un attore il cui agire sarebbe il mero prodotto delle disposizioni (*habitus*) impostegli dalla sua collocazione di classe? Di più, nella scuola di Bourdieu l'attore come soggetto inconsapevole e passivo era considerato come il *sine qua non* della possibilità stessa di fare sociologia (Bourdieu, Passeron e Chamboredon cit. in Ogien 2018, 83).

Ed esattamente come la sociologia funzionalista anche la sociologia disposizionale bourdieusiana introduceva una sorta di *gap* o rottura epistemologica tra il sapere del singolo individuo, inteso come mero prodotto secondario della struttura sociale, e il sapere sociologico che invece, poiché si basa sui canoni della ricerca scientifica, si autoproclamava vero sapere e quindi superiore a quello dell'attore sociale. Contro tutto questo si scaglia l'etnometodologia: per quest'ultima non solo le persone sono capaci di creatività ed intelligenza sociale, ma le scienze sociali non fanno altro che sviluppare saperi e metodi che, lungi dall'essere superiori, derivano da quelli di senso comune, insomma si fondano sulle stesse abilità pratiche e competenze discorsive degli attori sociali.

Entrambi i ragionamenti etnometodologici sono stati fatti propri dalla sociologia pragmatica boltanskiana (Lemieux 2014), con una cascata di conseguenze sul piano metodologico ben evidenti nel diverso modo di considerare i temi classici della critica e del potere. Il sociologo bourdieusiano si occupava di critica nel senso che si sentiva chiamato in prima persona a *fare* critica, un compito che spettava a lui e lui soltanto, dato che l'attore sociale era immaginato incapace di superare il proprio punto di vista o appariva del tutto deprivato delle risorse e delle competenze necessarie alla critica. La rottura epistemologica, a sua volta, assicurava e legittimava la superiorità dell'attività critica del sociologo. Al contrario, Boltanski e la sua scuola di sociologia pragmatica non negano all'attore sociale la capacità di esprimere critiche, che vanno prese come forme di agire morale e non

liquidate come mere maschere di calcoli di interesse alla maniera delle derivazioni paretiane. Lungi dal fare critica o denunce morali, la sociologia è allora chiamata a studiare – esplicitare, chiarire, modellizzare (Boltanski e Claverie 2018, 27) – le forme ordinarie di critica e di denuncia che pullulano nella vita sociale.

Il fatto che gli attori sociali siano descritti come capaci di senso del giusto e anche di intraprendere azioni di denuncia non significa che la sociologia boltanskiana sia un ennesimo esempio di individualismo metodologico o di riduzione – psicologica – dei fenomeni sociali alle caratteristiche dei singoli attori. Quando si rivolge agli individui, la sociologia boltanskiana non li assume come monadi isolate, ma li coglie nelle situazioni in cui interagiscono (Boltanski 2012 [2014], 227). C'è, insomma, uno spostamento radicale del focus metodologico dall'attore all'agire: non più sulle disposizioni interiorizzate, individuate tramite una somministrazione di questionari strutturati o di interviste in profondità, bensì sulle azioni e le attività sociali. Nei lavori di Boltanski sulla denuncia, ad esempio, non troviamo descrizioni dettagliate sulle caratteristiche socio-demografiche dei denunciatori, degli accusatori o delle vittime – se sono in prevalenza maschi o femmine, di ceto medio o basso, istruiti o meno, di quale nazionalità o l'etnia e via dicendo –, al contrario l'attenzione è tutta rivolta alla descrizione delle attività (prevalentemente linguistiche) con cui prende corpo il processo sociale di denuncia, senza ricondurla semplicisticamente agli attributi sociali degli attori, come ad esempio l'appartenenza collettiva.

Le appartenenze collettive (classi, etnie, nazioni, generi etc.) sono sempre state intese dalla sociologia europea come quei fondamentali fenomeni sociali che plasmano dall'esterno l'agire degli individui che in esse sono collocati. Al contrario, il lavoro di Boltanski riprende l'idea etnometodologica di vederle unicamente come risorse, tra le altre, di cui gli attori si servono nel realizzare l'intelligibilità delle loro condotte, in altre parole le collettività non vanno presupposte come entità in sé, ma come *procedure* con cui gli attori fanno riferimento alle cose del mondo nel corso del loro incessante lavoro di costruzione della reciproca comprensibilità delle proprie azioni (Dodier 2001, 325). Il rapporto tra appartenenze collettive e agire sociale viene quindi capovolto: non le appartenenze producono l'agire, bensì è l'agire che le assume come risorse di senso.

Questa prospettiva si iscrive nella più generale tendenza dell'etnometodologia a studiare l'azione concreta, la pratica, in modo dettagliato e nel suo darsi situato e locale evitando generalizzazioni. Se c'è una sociologia che ha preso alla lettera l'ideale pragmatista di mettere da parte i concetti e le teorie astratte e studiare l'agire nel suo farsi situato quella è proprio l'etnometodologia (Ogien 2018). Su questa scia si colloca Boltanski: è l'agire concreto dell'attori che gli interessa e non le caratteristiche strutturali di questi ultimi. La sua è una sociologia dello studio delle pratiche sociali situazionali contro sia le ricostruzioni cartografiche tipiche della sociologia convenzionale, sia le prospettive riduzioniste da individualismo metodologico. Immediatamente collegata a questa è l'idea stessa, tipica ad esempio dell'istanza naturalista di Harvey Sacks, di "prendere gli oggetti sociali così come sono" invece di "costruirli", insomma di codificarli attraverso i concetti di una teoria, ad esempio di vederli in funzione di una teoria delle classi sociali (Boltanski 2006, 99).

Al centro dell'analisi boltanskiana ci sono dunque le pratiche sociali e in particolare le dispute, i confronti, che hanno come oggetto la stessa definizione della realtà (che cosa è successo? Che cosa è quel fenomeno?), quale conseguenza diretta della natura fondamentalmente incerta del reale. Aderendo all'idea dell'analisi di secondo grado, Boltanski e collaboratori rifiutano di attribuire al sociologo il ruolo di giudice, di chi ad esempio in una controversia stabilisce chi abbia ragione e chi torto, magari attraverso una procedura di smascheramento o in forza di un superiore canone scientifico. Al contrario, seguendo il principio d'indifferenza, per Boltanski lo scopo della sociologia non è di prendere posizione sullo status ontologico dei fenomeni sociali (controversi), quanto invece di analizzare, descrivere, le pratiche di definizione di tali fenomeni – o di risoluzione di tali controversie – da parte degli attori sociali. Tali pratiche di definizione sono etichettate come "qualificazioni" per rimarcare il fatto che, fin dalla scelta dei termini che le costituiscono, sono essenzialmente procedure per dare senso ai fenomeni sociali, in altre parole stabiliscono "cosa è successo" insomma producono il mondo sociale (Boltanski e Claverie 2018, 56-57)⁷.

7. La procedura di *qualificazione* boltanskiana ha interessanti parallelismi con l'approccio sacksiano dell'analisi delle categorie di appartenenza, in cui le procedure ordinarie di categorizzazione non sono mere attività di linguistizzazione del mondo, bensì "danno senso"

Per la sociologia si tratta allora di assumere come «oggetto preferenziale di studio le descrizioni e le analisi con cui gli attori stessi designano, *qualificano*, gli esseri che fanno parte del loro ambiente e così facendo contribuiscono a fare il mondo sociale» (Boltanski 2012 [2014], 246). In quest'ottica, la finalità eziologica tipica della sociologia convenzionale viene a cadere, proprio perché l'attribuzione di cause è un modo per “qualificare” un fenomeno, insomma per definirlo, costituirlo, dargli significato etc., per cui si tratta di analizzare le cause evidenziate dagli attori, quale elemento del processo di qualificazione, e non di attribuire cause, che sarebbe appunto un modo con cui la sociologia finisce per diventare parte del fenomeno che sta studiando.

Le alternative metodologiche tradizionali – del tipo a) tocca al sociologo e all'indagine scientifica definire il grado di realtà dei fenomeni sotto indagine, e b) compito della sociologia è individuare le cause dei fenomeni, ad esempio in carenze, anomalie etc. – vengono allora dismesse a tutto vantaggio dei processi con cui gli attori producono il senso di realtà. Lungi dall'erigersi a giudice che si arroga il compito di validare certe versioni e non altre, il sociologo boltanskiano si limita a studiare in che modo gli attori decidono che qualcosa è la denuncia di una ingiustizia e qualcos'altro invece una paranoia, o risolvono le dispute che sorgono attorno a cosa è vero e cosa è invece falso o discutibile. Si scopre infatti che le persone hanno i loro metodi per fare tutto questo, in particolare quello che lui chiama la “messa alla prova” (*épreuve*).

Tuttavia ciò non ha significato una sorta di prevalenza dell'attività teorica rispetto a quella strettamente empirica. Al contrario, Boltanski continua a concepire la sociologia come un'impresa eminentemente empirica e non teorica o speculativa, anzi ha ben presente, e stigmatizza, il problema in cui cade certa sociologia teorica, vale a dire quello di imporre un ordine filosofico ai fenomeni sociali. Proprio in ossequio alla sua idea della sociologia come disciplina di secondo livello, occorre evitare di sostituire il mondo sociale con un mondo concettuale elaborato dallo studioso. Il punto è che gli approcci empirici devono evitare le de-

agli eventi del mondo, ad esempio spiegando il perché degli eventi o caratterizzandoli moralmente. L'Analisi delle categorie ha, ad esempio, rilevato come le notizie giornalistiche solo in apparenza si limitano a riportare testualmente gli eventi: in realtà *qualificano* tali eventi, insomma stabiliscono “cosa è successo” (Caniglia 2009).

rive quantitative tipiche delle “ricostruzioni cartografiche” bourdieusiane o delle sociologie positiviste (Boltanski 2009 [2014]). Il prezzo del “superiore” metodo scientifico è che restituisce un mondo sociale che non assomiglia affatto a quello vissuto dalle persone, ma è un'entità astratta, asettica e, per certi versi, assurda. L'invito di Boltanski è allora lo stesso lanciato prima di lui dall'etnometodologia (Lynch 2005): occorrono metodiche etnografiche che restituiscano tutto lo spessore e la complessità della vita sociale.

Un modo per rendere conto di tale complessità è quello di restituire ai fenomeni sociali la loro natura processuale, un aspetto negato dalle rappresentazioni statiche che ne offre la sociologia convenzionale. Gli attori sociali si collocano all'interno di corsi di azioni in svolgimento e prendono decisioni il cui esito non è quindi conosciuto in anticipo, per cui la vita sociale, che al sociologo che osserva le cose retrospettivamente appare come una connessione deterministica tra eventi e conseguenze, per l'attore è invece il locus dell'incertezza, della fluidità. Se ci si colloca dal punto di vista degli attori sociali, la direzione di senso che assumono gli eventi è quindi sempre aperta, mai precostituita, e il determinismo strutturale appare non un fatto del mondo bensì il portato infelice di una metodologia di ricerca la cui analisi parte dalle conseguenze, dagli esiti finali, per poi risalire all'indietro fino a individuare il fattore (causa) che li ha determinati. Senza tuttavia condividere, come vedremo, l'idea che la vita sociale si esaurisca unicamente nelle pratiche interazionali, tipica dell'Analisi della conversazione di Harvey Sacks, l'approccio boltanskiano sembra però averne fatto proprio il principio di studiare e definire l'agire come processo aperto i cui esiti non sono conosciuti in anticipo dagli attori che vi sono coinvolti (Fele 2007; per un'applicazione simile cfr. Apolito 1990).

2. Individuare e valorizzare le “intuizioni” etnometodologiche di Luc Boltanski

Anche alla luce di quanto detto sin qui, dobbiamo rilevare che alcune delle migliori intuizioni di Boltanski (cfr. Caniglia e Spreafico 2019, 39-41⁸) sono state però talvolta poco valorizzate, in alcuni casi quasi oscurate, dalla sistematizzazione

8. Testo cui rimandiamo anche per una disamina delle rilevanti difficoltà della sociologia critico-emancipatoria.

che della sociologia pragmatica è stata offerta da alcuni suoi allievi, collaboratori o colleghi, che certo non hanno rinunciato a compiere operazioni di critica in quanto sociologi, pur accrescendone il livello di riflessività. Infatti, ciò che la sociologia pragmatica rimprovera in primo luogo alla sociologia critica bourdieusiana è «di non essere più in grado di proporre un punto di vista analitico che permetta al sociologo di produrre una critica differente da quella degli attori che studia – insomma, di non poter più apportare un valore aggiunto rispetto al lavoro critico che conducono i suoi contemporanei» (Barthe *et al.*⁹ 2013, 200). È allora possibile aiutare gli attori sociali a sviluppare la critica di cui sarebbero autonomi portatori: la sociologia ha un effetto politico che può essere visto in termini «di *empowerment* degli attori e di auto-chiarificazione dei processi critici nei quali essi sono implicati. Un tale effetto passa per la figura privilegiata della critica interna, cioè una critica che si appoggia sul senso morale degli attori stessi, invece di opporgli, come fa la critica esterna, degli ideali normativi che gli sono estranei» (ivi, 202n). Del resto, la sociologia pragmatica della critica, oltre ad essere una sociologia della “messa alla prova”, è descritta dai suoi cultori anche come una “sociologia dell’indignazione”, che non presuppone «mai come immutabili i rapporti di forza e i ruoli dei dominati e dei dominanti, ma cerca[...] di studiare in concreto le azioni, gli eventi e le ‘messe alla prova’ che li producono» (Ferrando, Puccio-Den, Smaniotto 2018, 17) – e ci offre dunque una descrizione di come si produce il dominio e di quale sarebbe (di volta in volta). Più accurato, Cyril Lemieux (2018, 76-77) ricorda che «per i sociologi pragmatici – cosa che li distingue nettamente su questo punto da certe interpretazioni date all’etnometodologia –, se la sociologia vale un’ora di fatica è

9. Al fine di capire come si sta costruendo questa scuola sociologica francese, è utile ricordare quali sono gli autori di questo saggio-manifesto dell’odierna sociologia pragmatica, dato che quasi tutti affluiscono a un unico centro di ricerca, il Laboratoire interdisciplinaire d’études sur les réflexivités (LIER): Yannick Barthe, Damien de Blic, Jean-Philippe Heurtin, Éric Lagneau, Cyril Lemieux, Dominique Linhardt, Cédric Moreau de Bellaing, Catherine Rémy, Danny Trom. Altri membri del vecchio Groupe de sociologie politique et morale (GSPM), fondato da Luc Boltanski, Michael Pollak e Laurent Thévenot, sono confluiti invece nel Centre d’étude des mouvements sociaux (CEMS), ad esempio: Eve Chiapello, Laura Centemeri, Tanja Bogusz, Joan Stavo-Debaugé. Altri colleghi, allievi o collaboratori storici si trovano o si trovavano in altre istituzioni ancora: solo a non esaustivo esempio Alain Desrosières, Jean-Louis Derouet, Elisabeth Claverie, Francis Chateauraynaud, Mohamed Nachi.

perché il suo compito non è solamente descrittivo e comprendente, ma anche, e soprattutto, predittiva, esplicativa e critica». La comprensione precede una critica interna fondata sulle norme (e sulle regole il cui rispetto è atteso) proprie della comunità verso cui si rivolge la critica; una critica che dunque «implica che venga riconosciuta, in ogni gruppo sociale, l'esistenza di certe regole di distanziamento (o regole della "grammatica pubblica") sulle quali appoggiarsi per mostrare, da un punto di vista ammissibile per i suoi membri, che esiste una contraddizione tra le loro pratiche effettive e le attese morali legate a tali regole. A questo punto può essere mobilitata l'analisi predittivo-esplicativa: essa permette di sostenere che, se i dispositivi [dell'agire] fossero modificati in una certa maniera, la contraddizione, per gli attori che la provano e spesso ne soffrono, sarebbe minore» (ivi, 80; cfr. anche Lemieux 2000, 451-454).

Questo continuare a preoccuparsi di mantenere la possibilità di individuare la direzione di un progresso per la vita degli attori sociali, pur presente anche in Boltanski (anche per questo aspetto si rinvia a Caniglia e Spreafico 2019, 41-48), convive però in quest'ultimo con la possibilità di rifondare la sociologia su basi molto diverse. Per questo proveremo adesso a far parlare per un po' il sociologo francese, estrapolando da alcuni suoi testi taluni elementi utili alla configurazione di una ipotetica sociologia pre- o proto- etnometodologica. In sostanza, vorremmo far provare al lettore la sensazione di stare leggendo talvolta un Garfinkel, talvolta un Sacks (anche per certe aspirazioni generalizzanti), ma di più facile lettura, al contempo mostrando in questo modo discorsivo i punti di contatto e di apertura verso una sociologia molto meno politicamente coinvolta e più attenta a considerare ciò che concretamente fanno, in situazione, le persone di cui si vuole descrivere la pratica della vita quotidiana, anche fosse solo nei suoi aspetti di produzione critica. È come se a volte Boltanski, nell'immane sforzo di uscire dalla tradizione sociologica in cui si è formato (europea e bourdieusiana) e di aprirla e conciliarla con il contributo di quella nordamericana (Nachi 2006 [2015]), non fosse riuscito ad arrivare fino in fondo al percorso (ad esempio, né in senso goffmaniano¹⁰, né etnometodologico, né pragmatista) e dunque fosse

10. Già il suo saggio giovanile su Goffman (1973, 135-136) era rimasto un po' a metà del guado: «la structure des situations ne peut être déchiffrée, au moins dans la plupart des cas, que par référence au système des positions sociales durables dans lequel sont insérés les

rimasto inevitabilmente oggetto di critiche o constatazioni dubbiose che, almeno potenzialmente, era in grado di superare; ad esempio quella di due acuti conoscitori dell'etnometodologia, Louis Quéré e Cédric Terzi (2014, 119), secondo i quali egli non solo ha svalutato il dominio della pratica, ma «retains many aspects of Bourdieu's 'critical sociology', including the core idea that domination systems are socially accepted because they mask the power and constraints they entail and because dominated actors misunderstand domination's actual operating modes. As a consequence, Boltanski agrees with Bourdieu about the task of sociology. It should be a critical activity, unveiling domination, discovering its origins, and opening up paths for emancipation [...]». In addition, Boltanski adopts Bourdieu's idea that 'sociology is both the instrument for describing domination and the instrument for emancipation from domination'. Eppure, vedremo quanti elementi il sociologo parigino stava e sta accumulando per costruire una sociologia differente (i cui aspetti più interessanti sono stati colti solo in parte in Italia), di cui qui, come dicevamo, ricorderemo solo quelli che hanno consonanza con un'altra sociologia, in genere considerata di per sé radicalmente differente: l'etnometodologia. E lo faremo – anche per motivi di spazio – continuando a dare per assunto che il lettore abbia già un'idea dei fondamenti della riflessione boltanskiana ed evitando di soffermarci sugli aspetti deboli verso cui virano i suddetti elementi soprattutto quando tentano di divenire operativi.

agents dont elles opèrent la réunion temporaire. On ne peut comprendre, notamment, le rapport de force entre les agents que la situation met en présence si on ignore qu'il est déterminé presque entièrement par la position que ces agents occupent dans la hiérarchie sociale [...]. [...] C'est encore parce qu'il se prive du principe générateur et unificateur des conduites, qui réside dans l'habitus de classe comme 'système des dispositions organiques ou mentales et des schèmes inconscients de pensée, de perception et d'action' produit de l'intériorisation des conditions objectives que supporte le groupe et de l'assujettissement aux régularités qu'elles déterminent et qui s'expriment pratiquement dans la récurrence de situations archétypales (soit, par exemple, des situations d'humiliation, de lutte, d'angoisse, de domination, etc.), que Goffman ne peut expliquer l'ajustement des agents aux situations autrement qu'en ayant recours à la théorie, atomistique, des modèles de comportement et au concept de rôle défini comme une sommation de modèles parcellaires». Vediamo forte l'influenza di Bourdieu, e sul permanere di elementi di contiguità anche tra le opere successive di Boltanski e Bourdieu si veda Atkinson (2019).

Ecco allora che studiare un *affaire* non vuol dire prendervi posizione e/o allinearsi con una delle interpretazioni in campo; uno degli elementi portanti della sociologia proposta da Boltanski è, invece, il suo rivolgersi allo studio della forma, delle costanti formali che emergono dalla comparazione di *affaires* diversi tra loro (Boltanski 1990 [2011], 21). Tale studio è volto a costituire una grammatica degli obblighi che si impongono a tutti coloro che vogliono protestare per un'ingiustizia ed effettuare una denuncia pubblica – questo aspetto strutturalista (cfr. Godechot 2009, 194) parte da contesti situazionali ma aspira a identificare costanti trans-situazionali (ha «come principio regolatore il cercare una grammatica soggiacente, universale, più astratta»: Boltanski 2006, 103), costanti però individuate da Boltanski, purtroppo e indipendentemente dalle sue dichiarazioni, anche grazie al sapere esperto del sociologo. In ogni caso, «si tratta di pensare per casi, per non restare sul singolo caso e avvicinare dei casi che hanno un'aria di famiglia» (ivi, 105) in senso wittgensteiniano.

Prendere ad oggetto di studio le dispute tra le persone nelle situazioni ordinarie della vita quotidiana vuol poi dire anche essere consapevoli del fatto che nella letteratura sociologica vi è una moltitudine di denunce d'ingiustizia del tutto simili a quelle fatte dai non studiosi, e che voler mantenere una distanza tra l'attività scientifica dei sociologi e l'attività di denuncia delle altre persone presenta diverse difficoltà e porta a notare che la postura del sociologo “classico” è prossima a quella degli attori cui sta rivolgendo la sua attenzione (Boltanski 1990 [2011], 44-45), anzi ciò dovrebbe spingerci a descrivere «il lavoro critico effettuato dagli attori stessi. Bisogna[...] perciò rinunciare all'intenzione critica della sociologia classica» (ivi, 45)¹¹. In genere, «il ricercatore in scienze sociali rivendica la capacità di apportare un chiarimento sulla realtà differente e superiore a quello degli attori. [...] il sociologo classico, anche se riconosce di aver fornito un'interpretazione che non esaurisce la realtà, intende portare alla luce una dimensione della realtà che non appare come tale agli occhi degli attori. Egli avrà dunque la tendenza a vedere nelle reticenze che manifestano gli attori a riconoscere la [pretesa di] verità

11. La traduzione è di chi scrive (per tutte le citazioni provenienti da questo volume). Del resto, del testo in questione in Italia disponiamo solo della traduzione della seconda parte di tre, contenuta in *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano, 2005. Anche le citazioni da “Les cadres”, fatte più avanti, sono di chi scrive.

del [suo] rapporto [di ricerca ...] una conferma della fondatezza della sua analisi, in questo simile allo psicanalista il cui sistema d'interpretazione prevede ed integra le resistenze dell'analizzato» (ivi, 46).

Per Boltanski, il sociologo classico è volto a descrivere gli interessi soggiacenti dissimulati dall'attore, e questo grazie a un metodo standard di produzione statistica di dati fondato sul questionario, sulla codifica e sul trattamento informatico mirato ad evidenziare le regolarità, in una sorta di catena di montaggio a sua volta basata sull'idea della posizione d'esteriorità del ricercatore. Il rapporto di ricerca finale, rivelatore delle illusioni degli attori¹², rientra poi, però, nello spazio pubblico ed entra in concorrenza con una molteplicità di altri rapporti prodotti dagli attori stessi e diviene spesso, a sua volta, una risorsa mobilizzabile per sostenere degli argomenti, una prova della loro fondatezza, passibile di essere rigettata da altri come un'interpretazione tra altre, dato che «il sociologo critico non è al riparo dal tipo di critiche che egli oppone agli attori e che i suoi colleghi non cessano di rivoltare contro di lui» (ivi, 53). «Quando si comparino i rapporti del ricercatore con i rapporti degli attori [...], non si può non rimanere colpiti dalle loro somiglianze, tanto nella forma quanto nel contenuto» (*ibidem*). Inoltre, «come i rapporti di ricerca, anche i rapporti degli attori racchiudono una pretesa di validità e sostengono questa pretesa mediante manovre volte a stabilire delle prove» (*ibidem*). Aaron Cicourel (1973 [1979], 51) ha sottolineato che «nella pratica, la teorizzazione quotidiana dell'attore è probabilmente molto simile a quella dell'osservatore-ricercatore. Tutti e due impiegano le stesse procedure interpretative e classificazioni simili, e di rado hanno bisogno, nel corso dell'interazione, di chiarire i termini del loro linguaggio specifico [...]; essi non hanno bisogno di definire i livelli di significazione voluti o suggeriti dalle categorie linguistiche e le connotazioni utilizzate. Le differenze tra "teorici sul campo" e "teorici universitari" non possono che scomparire quando ciascuno descrive delle attività quotidiane». E Boltanski (1990 [2011], 54) riprende il sociologo statunitense per ricordare che «le spiegazioni fornite dagli attori non differisco-

12. Illusioni, per l'appunto, dato che, ad esempio, «la semplice descrizione delle disuguaglianze esercita un effetto di selezione e di determinazione, e racchiude in se stessa una definizione vaga e implicita di ciò che dovrebbe essere l'uguaglianza» (Boltanski 1990 [2011], 59).

no radicalmente [...] dalle spiegazioni apportate dal sociologo». Così, «un gran numero di teorie sociali prodotte da degli specialisti possono [...] essere trattate come dei modelli di competenza degli attori, nel senso che i primi rielaborano in forma sistematica [...] delle costruzioni che sottendono gli argomenti che gli attori mettono in campo quando devono rendere conto delle situazioni nelle quali si trovano, devono spiegare i motivi delle loro azioni o di quelle degli altri» (*ibidem*). Insomma, si tratta di capire, a partire «dall'etnometodologia, che gli scienziati e le persone ordinarie hanno gli stessi strumenti: praticamente gli stessi argomenti e la stessa cassetta degli attrezzi» (Boltanski 2006, 99).

Il sociologo riflessivo che Boltanski si sforza di delineare prende sul serio le argomentazioni degli attori «e le prove che essi portano, senza cercare di ridimensionarle o di squalificarle opponendogli un'interpretazione più forte. Egli è attento al modo con cui gli attori stessi costruiscono dei rapporti che [...] mirano [...] alla generalità facendo un lavoro di selezione tra ciò che, nel contesto dell'*affaire*, può essere considerato necessario e ciò che può essere lasciato alla contingenza» (Boltanski 1990 [2011], 65). In questo modo, il sociologo rinuncia a basare la sua interpretazione su una forma stabile, costruita grazie a risorse come quelle che «i sociologi classici chiamano comunemente la 'struttura sociale'» (*ibidem*). Al contempo, egli non ha in alcuna maniera l'obiettivo di ricomporre proprietà che, «iscritte in modo irreversibile negli agenti e nelle loro abitudini corporee, determinerebbero le loro condotte in tutte le circostanze» (ivi, 81). Un esempio, più in particolare, è dato dal fatto che «per cogliere le persone nelle loro operazioni di giustificazione e per chiarire la competenza che impiegano quando conducono la loro disputa [...], è [...] inutile dotarle di una personalità nel senso della psicologia, che si situi l'origine dei tratti di personalità nelle prime esperienze familiari e sessuali (come nelle interpretazioni analitiche) o nelle prime esperienze sociali. Per orientarsi nei mondi in cui le loro azioni sono giustificabili, le persone [...] non hanno bisogno di 'personalità' intesa come insieme di schemi di risposta stabiliti e connessi al modo con cui le abitudini sono legate ai corpi, e che sarebbero adatti a guidarli dall'interno e, spesso, in maniera inconscia, ispirando loro delle condotte la cui coerenza sarebbe assicurata dalla ripetizione» (ivi, 107-108). Le persone non vanno concepite come rigide, ma come pronte ad accordarsi in specifiche e differenti situazioni; è dunque inutile raccogliere «una biografia in un

ritratto stilizzato e coerente» (ivi, 108), meglio mettere da parte ogni determinismo internalizzato.

Dunque sì, le persone lavorano per fare un accordo, e il fatto di mettere l'accento sul lavoro che «devono compiere nel qui e nell'adesso per costruire il mondo sociale, conferirgli senso e assicurargli un minimo di tenuta avvicina [la sociologia pragmatica¹³ a quelle ...] fenomenologiche, ugualmente attente a seguire le attività performative degli attori» (ivi, 87). Tuttavia – e qui vi è un rilevante elemento di differenza, riconosciuto dallo stesso Boltanski –, a differenza «dell'etnometodologia, che si rivolge a tutti i possibili stati del mondo che possano manifestarsi nel qui ed adesso senza dotarsi, per una decisione di metodo, di risorse esterne alla situazione, il modello delle *Économies de la grandeur* mira a rendere conto di stati giustificabili, la cui giustificazione fa appello a risorse comuni che oltrepassano la situazione» (*ibidem*). Il sociologo rischia così di produrre dall'alto ciò che poi si sente invitato a studiare. Eppure Boltanski ricorda anche che il sociologo che rinunci a sviluppare una critica, al fine di occuparsi delle operazioni critiche condotte dagli attori in un regime di giustizia, deve limitare le proprie interpretazioni e mantenersi «sempre il più vicino possibile alle formulazioni e alle interpretazioni degli attori» (ivi, 150), seguendo una procedura che, tra i primi, è stata sviluppata da Garfinkel (ivi, 151).

Si tratta di una questione che è molto legata anche alla forza delle categorie. Il lavoro di costruzione del mondo sociale passa per la produzione e l'uso di categorie e classificazioni da parte di attori sociali e ricercatori, e per Boltanski (2006, 102) è importante occuparsi della storia delle forme di classificazione. Questo interesse del sociologo francese, infatti, è già rilevante all'inizio degli anni Ottanta (Boltanski 1982), quando si dedica alla sociologia di un gruppo sociale e della sua costruzione e, occupandosi dei “quadri”, si imbatte nel problema di «come rendere conto di questa categoria senza naturalizzarla? Come sfuggire alla tentazione dell'ipostasi pur nella consapevolezza della gravidanza sociale di questa figura[?]» (de Blic 2000, 150). È necessario abbandonare «la concezione sostanzialista dei

13. Boltanski (2006, 109): «prendo un individuo e mostro che è più o meno capace di sormontare ciò che [è] iscritto corporalmente in lui, per aggiustarsi a delle situazioni, comprenderle e lasciarsi prendere dal flusso della situazione. In questo senso si tratta di un approccio pragmatico».

gruppi sociali che, in diversi casi, sottende il discorso sociologico sul mondo sociale» (Boltanski 1982, 49), «rinunciare a fornire una 'definizione preliminare' del gruppo e prendere per oggetto la congiuntura storica nella quale i quadri si sono formati in gruppo esplicito, dotato di un nome, di organizzazioni, di porta-parola, di sistemi di rappresentazione e di valori. Invece di cercare di determinare i 'criteri' per mezzo dei quali il gruppo 'deve' essere definito e le 'frontiere' che 'bisogna' dargli per ottenere un oggetto palpabile e ben delimitato [...], si può tentare di rendere conto della forma presa dal gruppo indagando il 'lavoro di raggruppamento', di inclusione e di esclusione, di cui è il risultato, e analizzando il 'lavoro sociale di definizione e di delimitazione' che ha accompagnato la formazione del gruppo e che ha contribuito [...] a farlo essere nella modalità del dato per scontato» (ivi, 51-52). Il fuoco della ricerca si può allora spostare sulla storia della categoria, e questo – anche se qui talvolta sembra più una storia del gruppo che della categoria – sembra già un buon passo in avanti in direzione di un auspicabile trasferimento di una curiosità che sia realmente sociologica verso le procedure definitorie e di classificazione – e la loro trasformazione nel tempo –, verso il lavoro che una pluralità di attori sociali, tra cui più o meno volontariamente gli studiosi, ha realizzato per giungere a descrivere qualcosa in un certo modo, senza mai dare per scontato il legame (storico, politico-statistico, ma anche situazionale-interazionale) tra termine-proposizione da un lato e un certo ritaglio nel fluire del sociale dall'altro, insomma verso i processi societari di definizione.

Il ruolo delle categorie è visibile anche nella forma *affaire*, che assume una funzione strategica per la trasformazione del legame sopra menzionato: infatti, l'*affaire* è un modo «di cambiare le classificazioni, e in particolare di cambiare il diritto, attraverso dei 'casi'. Ovverosia, e penso che sia vero per tutte le forme di critica, [...] l'*affaire* [è] un lavoro fra le parole e il mondo, il reale. Gli *affaires* attribuiscono valore ad un caso, singolare, [ad esempio] di un corpo sofferente, per mettere in discussione l'uso di una parola. [...] un esempio[:] una donna con l'aiuto di un medico ha fatto un'iniezione mortale a suo figlio emiplegico. [...] lei ed il medico sono stati incolpati: abbiamo visto la donna in televisione, l'abbiamo vista piangere, e il suo caso è stato preso in carico da una *lobby* per l'eutanasia. Di fronte a questa donna, la questione che è stata sollevata in piena pubblicità era: "Voi definite questa donna una 'criminale'?". Di fronte a quest'*affaire*, si

è dovuto lavorare sull'uso della parola 'criminale' e cambiarne l'uso. Cosa vuol dire tutto ciò? Se non avessimo delle istituzioni probabilmente non potremmo in nessun modo comunicare: molto rapidamente i linguaggi divergerebbero» (Boltanski 2006, 110). Ma soprattutto potremmo studiare questo impatto degli *affaire* come un caso specifico del più ampio fenomeno di mutamento sociale visibile tramite la trasformazione nell'uso delle categorie, dei loro significati così come delle attese, anche morali, ad esse connesse¹⁴. Vi è qui un continuo emergere (talvolta potenziale) di una sociologia assiologicamente neutra, che infatti era visibile anche nella ricerca sull'esperienza dell'aborto (Boltanski 2004 [2007]), a mostrare la possibilità di affrontare questioni dell'attualità etico-politica senza schierarsi e dedicandosi a descrivere le modalità storiche e culturali di entrata nella condizione umana.

A partire dalle critiche che muove a Goffman, all'etnometodologia (descritta sotto termini come "buon pragmatismo" o "pragmatismo radicale" o "integrale") e ad altri approcci sociologici (Boltanski 2009 [2014], 84-90), e a partire dalla distinzione tra mondo e realtà (su cui cfr. Costa 2015), il sociologo francese aspira comunque – e indipendentemente dalla valutazione che può essere fatta sulle sue osservazioni – a migliorare il modo di procedere di una sociologia europea consapevole delle acquisizioni di quella nordamericana della seconda metà del Ventesimo secolo: «persone diverse ma coinvolte in quello che potremmo considerare uno stesso 'contesto' [...] non sono automaticamente immerse nella stessa 'situazione', perché interpretano diversamente ciò che accade e utilizzano ciascuno a modo proprio le risorse disponibili. [Anche per questo] le prospettive analitiche di stile pragmatico, che pure colgono in modo adeguato le specifiche caratteristiche di un certo registro d'azione (quello che potremmo chiamare 'pratico'), non mi sembrano dare un peso sufficiente alla costante minaccia che la critica, facendo leva sull'incertezza del mondo, fa pesare sui dispositivi che servono a mantenere l'ordine. Per questo l'approccio pragmatico non basta da solo a identificare le procedure grazie alle quali la cosa che chiamiamo realtà riesce

14. Questa attenzione di Boltanski per i processi di categorizzazione non gli impedisce tuttavia, ad esempio con il suo etichettare tipi di regimi d'azione o forme di *cit  *, di rischiare di rimanere vittima di quella che si potrebbe chiamare una "sindrome del categorizzatore universalizzante", che inoltre segmenta quelli che sono invece dei continuum.

ad attingere una certa coerenza nonostante mettersi d'accordo su ciò che esiste e mantenere costanti nel tempo entità soggette al cambiamento sia un'impresa difficilissima» (ivi, 95). Si tratta di superare l'etnometodologia e di «rinunciare all'idea di un accordo implicito [...] immanente al funzionamento stesso della vita sociale» (ivi, 97). Studiare la critica in situazione e la funzione istituzionale sono le strade indicate da Boltanski, e in questi campi rimane molto da fare; inoltre contribuire, come anch'egli crede di fare, alle problematiche delle modalità dell'agire sociale e soprattutto dell'ordine sociale vuol dire capire l'importanza di rimanere su un tema che la sociologia è da sempre chiamata ad esplorare, secondo modalità conoscitive ancor prima che critiche.

3. Continuità tematica dentro un quadro sociologico nuovo

Quello che, sulla scorta di un'attenta assimilazione delle sociologie pragmatiste, contraddistingue la sociologia boltanskiana è, in sintesi, il suo rappresentare per la tradizione europea una transizione da una sociologia della dominazione a una sociologia dell'attività sociale. Ma tale transizione non ha significato, come nel caso dell'analisi situazionale "micro" di Goffman o dell'Analisi della conversazione di Sacks, una rinuncia ad alcuni dei temi classici della sociologia. Inutile negarlo, le radicalità metodologiche delle sociologie pragmatiste americane si sono spesso e volentieri accompagnate a una certa trascuratezza rispetto ai classici quesiti continentali – il potere, la giustizia sociale, la critica etc.. Al contrario, l'interesse di Boltanski è sempre rivolto verso i fenomeni che la sociologia classica ha ritenuto centrali nella società moderna – a cui si aggiunge anche l'importanza degli eventi storici. Sono questi per Boltanski i temi centrali della sociologia. Tuttavia è altrettanto pacifico che il sociologo francese e la sua scuola hanno provato a ridefinire tale interesse in termini radicalmente nuovi. E lo hanno fatto attingendo da tradizioni di ricerca, quelle pragmatiste, che troppo facilmente sono state considerate incompatibili con la sociologia classica.

In quest'incontro non tutto fila liscio e diverse questioni restano aperte. Benché Boltanski apprezzi l'idea di studiare l'agire sociale attraverso osservazioni e descrizioni dettagliate, tuttavia nella versione "radicale" dell'etnometodologia

o dell'Analisi della conversazione vede una grave limitazione: il loro focalizzarsi esclusivamente sulle interazioni naturali rischia di ridurre il tutto a uno studio di dettagli, perdendo così di vista i vincoli osservabili solo su scala macrosociale o storica. In altre parole, l'idea etnometodologica che la situazione sia costituita solo dalle risorse locali a disposizione dell'attore e nient'altro porta a non rendere conto dei vincoli di ordine che premono sull'agire sociale situazionale e che esistono prima e al di là della situazione (Boltanski 2009 [2014], 47; 2012 [2014], 247). Allo stesso tempo, tali vincoli non sono assunti da Boltanski come fattori che creano ordine dall'esterno, come lo erano quelli legati all'*habitus* bourdieusiano. Su quest'ultimo punto, Boltanski è chiaro e per rimarcare tale osservazione cita spesso le riflessioni di due psichiatri di inizio Novecento che, nel menzionare esempi di ragionamenti paranoici, indicavano i sociologi¹⁵: in effetti la sociologia convenzionale diventa simile a una forma di paranoia perché parla di fenomeni macrosociali – come la dominazione – che le persone comuni (i non sociologi) non vedono e che ciononostante ne determinano il comportamento a loro insaputa (Boltanski 2009 [2014], 18).

La sociologia di Boltanski si propone allora come un tipo intermedio tra le due posizioni: rifiuta le derive paranoiche della sociologia convenzionale, ma vuole gettare uno sguardo sui vincoli più generali che regolano la disponibilità di risorse che possono essere mobilitate localmente dagli attori. Se è vero che l'ordine sociale è creato dall'interno, dagli attori attraverso le risorse a disposizione, è anche vero che esistono vincoli, ad esempio fattori che restringono la disponibilità e il tipo di risorse impiegabili, da un contesto sociale all'altro e da un momento storico all'altro. Per Boltanski, un vincolo importante è costituito dal bisogno di rispettare una certa "grammatica" sociale, quale condizione per compiere azioni che siano riconoscibili come tali dagli altri. Ad esempio, una denuncia è riconosciuta come tale, e non come una manifestazione di paranoia, dagli attori solo se rispetta quella "grammatica" sociale che definisce l'appropriatezza delle argomentazioni (giustificazioni) adducibili. Se è vero che gli attori sociali non sono dei

15. La paranoia «è caratterizzata da due segni: un'idea fissa e un'esaltazione intellettuale. Da questo punto di vista non c'è differenza tra chi cerca la pietra filosofale [...] o un sociologo che si profonde con ardore nel sostenere le sue teorie e la loro realizzazione» (Sérieux e Capgras, cit. in Boltanski 2012 [2014], 176).

meri figuranti, ma soggetti critici continuamente impegnati a denunciare ingiustizie e a giustificarsi per le critiche altrui, è anche vero che le formule critiche e le giustificazioni da loro adottate non possono essere “parole in libertà” (Boltanski 2009 [2014], 50), ma devono stare dentro certi vincoli, vale a dire rispettare una grammatica comune di plausibilità. Tanto per tornare alla pragmatica, la grammatica di plausibilità boltanskiana funziona esattamente come una condizione di felicità austiniana (Quéré e Terzi 2014), in quanto sancisce quando una denuncia sociale viene adeguatamente prodotta. In questo quadro, gli *affaires* sono poi una sorta di messa alla prova dell'esistenza, e della tenuta, della grammatica di plausibilità relativa al senso di giustizia.

Per gli etnometodologi, le giustificazioni, in quanto pratiche sociali tra tante altre, possono certo essere empiricamente studiate, scoprendo così quando si deve giustificare, in quale contesto, come vengono onorate etc. Tuttavia, per Boltanski sono qualcosa di più: sono la chiave dell'ordine sociale (Chanial 2001, 311). A suo avviso, le grammatiche che regolano le giustificazioni possono essere modellizzate, ad esempio possono essere ricondotte a qualche modello generativo universale alla maniera della grammatica generativa chomskiana, e offrirci così una teoria generale dell'agire sociale (Boltanski 2009 [2014]). Lo scopo, non tanto nascosto, è quello di reintrodurre per questa via una teoria generale della critica anche in una sociologia intesa come “disciplina di secondo livello”. L'etnometodologia, la quintessenza di una “analisi di secondo grado”, condivide l'idea della natura convenzionale delle “grammatiche” sociali di giustificazione, perché fanno parte delle conoscenze di senso comune, e tuttavia ritiene impossibile, anzi assurdo, provare a modellizzare tale senso comune del giusto e dell'ingiusto, perché la sua natura, proprio in quanto “senso comune”, è estremamente varia e prodotta *in situ* all'interno dell'azione stessa, per cui non è riconducibile a schemi o a modelli generali. È l'*etica radicale dell'indessicalità* (Dodier 2001), che tuttavia si rivela spesso un terreno refrattario allo studio dei temi classici della sociologia. Il senso del lavoro boltanskiano e della sua scuola va allora colto in questa ricerca di un compromesso funzionante tra due istanze sociologiche radicalmente differenti: soddisfare le istanze di profondo rinnovamento metodologico che la disciplina richiede, ma senza per questo smarrire quella continuità tematica che l'ha sempre caratterizzata.

Riferimenti bibliografici

APOLITO P.

1990 *Dice che hanno visto la madonna*, il Mulino, Bologna.

ATKINSON W.

2019 *Luc Boltanski's pragmatic sociology: A Bourdieusian critique*, in «European Journal of Social Theory», online First Published July 2, 1-18.

BARTHE Y. ET AL.

2013 *Sociologie pragmatique : mode d'emploi*, in «Politix. Revue des sciences sociales du politique», 26, 103, 3, 175-204.

DE BLIC D.

2000 *La sociologie politique et morale de Luc Boltanski*, in «Raisons politiques », 3, 149-158.

BOLTANSKI L.

1973 *Erving Goffman et le temps du soupçon. À propos de la publication en français de « La représentation de soi dans la vie quotidienne »*, in «Information sur les sciences sociales / Social Science Information», 12, 3, Juin / June, 127-147.

1982 *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Les Éditions de Minuit, Paris.

1990 *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Gallimard, folio, Paris, 2011.

2004 *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano, 2007.

2006 *Una sociologia politica e morale delle contraddizioni*, intervista a cura di Vitale T., in «Rassegna Italiana di Sociologia», 46, 1, 91-116.

2009 *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2014.

2012 *Mysteries and Conspiracies*, Polity Press, Oxford, 2014.

BOLTANSKI L. E CLAVERIE E.

2018 *Sul mondo sociale come scena di un processo*, in Ferrando S., Puccio-Den D. e Smaniotto A. (a cura di), *Sociologia dell'indignazione. L'affaire: genesi e mutazioni di una "forma politica"*, Rosenberg & Sellier, Torino, 19-65.

CANIGLIA E.

2009 *La notizia. Come si racconta il mondo in cui viviamo*, Laterza, Roma-Bari.

CANIGLIA E. e SPREAFICO A.

2019 *Difficoltà della sociologia emancipatoria*, Edizioni Altravista, Pavia.

CHANIAL P.

2001 *L'ethnomethodologie comme anticonstructionnisme*, in De Fornel M., Ogien A. e Quéré L. (a cura di), *L'ethnomethodologie. Une sociologie radicale*, La Découverte, Paris, 297-314.

CICOUREL A.V.

1973 *La sociologie cognitive*, PUF, Paris, 1979.

COSTA P.

2015 *La critica in bilico. Recensione di Luc Boltanski, Della critica*, in «La società degli individui», 53, 2, 135-139.

DODIER N.

2001 *Une éthique radicale de l'indexicalité*, in De Fornel M., Ogien A. e Quéré L. (a cura di), *L'ethnomethodologie. Une sociologie radicale*, La Découverte, Paris, 315-331.

2005 *L'espace et le mouvement du sens critique*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 1, 7-31.

FERRANDO S., PUCCIO-DEN D. SMANIOTTO A.

2018 *Introduzione*, in Idd. (a cura di), *Sociologia dell'indignazione. L'affaire: genesi e mutazioni di una "forma politica"*, Rosenberg & Sellier, Torino, 7-17.

FELE G.

2007 *L'analisi della conversazione*, il Mulino, Bologna.

GARFINKEL H.

1967 *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.

GARFINKEL H., SACKS H.

1986 *On Formal Structure of Practical Actions*, in Garfinkel H. (a cura di), *Ethnomethodological Studies of Work*, Routledge, London, 160-193.

GIDDENS A.

1976 *Nuove regole del metodo sociologico*, il Mulino, Bologna, 1982.

GODECHOT O.

2009 *Luc Boltanski and Laurent Thévenot 'On Justification: Economies of Worth'*, in «Cultural Sociology», 3, 1, 193-195.

LEMIEUX C.

2000 *Mauvaise presse*, Métailié, Paris.

2014 *The Moral Idealism of Ordinary People as a Sociological Challenge: Reflections on the French Reception of Luc Boltanski and Laurent Thévenot's 'On Justification'*, in Susen S. e Turner B.S. (a cura di), *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*, Anthem Press, London, 153-170.

2018 *La sociologie pragmatique*, La Découverte, Paris.

LYNCH M.

1995 *Scientific practice and ordinary action*, Cambridge University Press, Cambridge.

NACHI M.

2006 *Introduction à la sociologie pragmatique*, Armand Colin, Paris, 2015.

OGIEN A.

2018 *Practical Action. Wittgenstein, Pragmatism and Sociology*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge e Éditions Universitaires Européennes, Riga.

QUÉRÉ L., TERZI C.

2014 *Did You Say 'Pragmatic'? Luc Boltanski's Sociology from a Pragmatist Perspective*, in Susen S. e Turner B.S. (a cura di), *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*, Anthem Press, London, 91-128.

DARIO MINERVINI, IVANO SCOTTI

Per una sociologia dell'emancipazione ordinaria. Una proposta a partire da Luc Boltanski e Axel Honneth

Introduzione

Il dibattito sull'emancipazione ha conosciuto un progressivo indebolimento all'indomani dell'affermazione di prospettive che, in chiave post-moderna, hanno riformulato le teorie del potere rispetto alla connotazione dicotomica tradizionale del dominio/subordinazione [Rebughini 2011]. Sul versante della riflessione filosofica alcuni hanno affermato che il tempo del lavoro culturale ed intellettuale sull'emancipazione sembra essersi concluso in favore di quello sulla "libertà" [Laclau 1996, 18]. Per altri il depotenziamento della categoria in questione è da ricondurre ad una "critica serrata e precisa alle ideologie [*che*] è stata sovente tradotta in una vaga retorica sull'incertezza, sulla diversità, sull'indeterminatezza, sull'impossibilità di uno sforzo teso a distinguere il meglio dal peggio" [Santambrogio 2012, 373-374].

In questo contributo si intende riprendere il dibattito sull'emancipazione partendo dalla sua concettualizzazione forse più semplice, ovvero quella che prevede che ad un ordine costituito, istituzionalizzato e dunque socialmente legittimo, gli attori possano opporre condotte alternative giustificate sulla base di valori emergenti e pratiche condivise. In termini più generali si può pensare all'emancipazione come ad un possibile esito di quella tensione che lega il piano delle istituzioni, delle regole formalmente condivise, con quello dell'agency, dell'esperienza pratica sia individuale che collettiva. Questa coppia concettuale – istituzioni/agency

– appare fondamentale nei lavori di Luc Boltanski e Axel Honneth che, seppur da prospettive differenti, offrono argomenti per rilanciare la questione dell’emancipazione. Entrambi riconoscono la rilevanza dell’agency come azione di riconoscimento delle forme del dominio e di resistenza e allo stesso tempo, enfatizzano il ruolo e i presupposti morali delle istituzioni rispetto alle forme della regolazione sociale e della legittimazione. Questi autori, inoltre, hanno tracciato percorsi intellettuali discontinui rispetto alle proprie scuole di appartenenza, identificabili con il post-strutturalismo francese critico e con la Scuola di Francoforte. Nello specifico, Luc Boltanski ha sviluppato una sociologia delle capacità critiche e morali dell’attore sociale, allontanandosi progressivamente dall’impianto di matrice critica del suo maestro Pierre Bourdieu. Quest’ultimo aveva formulato l’agire pratico [Bourdieu 2003] in termini distinti dall’azione riflessiva, riconducendo le competenze sociali dei soggetti (le disposizioni) all’*habitus* degli stessi. Boltanski ridimensiona, in un certo senso, il carattere quasi automatico dell’*habitus* e riconduce l’agency alle competenze morali con cui gli attori gestiscono le incoerenze intrinseche nel dispiegamento delle relazioni ordinarie [Boltanski 2005]. In questo modo l’attore giudica e giustifica la propria condotta così come quella altrui. Questa argomentazione si fonda su una teoria pragmatista dell’azione, nel senso che riconosce la capacità critica come elemento al contempo “pratico” e riflessivo, comune a tutti gli attori sociali [Lemieux 2014], e rileva la dimensione istituzionale nel suo farsi prima che nella sua oggettivazione compiuta¹.

Sulla scia di Habermas, Honneth è impegnato invece in una fondazione normativa della critica, la cui ricerca si è focalizzata sulle competenze e le esperienze degli attori. Se Habermas [2003] rimprovera ai primi francofortesi di non aver compreso che i soggetti interagiscono comunicativamente e sono capaci di processi d’intesa, Honneth ha evidenziato che concentrarsi sulla struttura linguistica della comunicazione significa non porre attenzione alle esperienze sociali con

1. “Credo che alla fin fine, il torto [...] dello strutturalismo classico è che sia sempre partito da dei «corpus» morti. È partito da favole e da miti: è partito dall’oggettivato. [...] io penso che si possa partire non solo, e non tanto, dai corpus oggettivati, ma che si possa anche partire dall’azione, e dall’esperienza dell’azione... e dalla giustificazione. [...] E questo è il senso di tutto il lavoro che ho fatto, sia in *De la justification* che ne *La condition foetale*, come in altri lavori sul senso della giustizia e le mobilitazioni. In altri termini, è uno strutturalismo ritrovato dopo aver effettuato delle analisi pragmatiche” [Boltanski, Vitale 2006, 108].

cui questa è intrecciata. Rileggendo Mead attraverso Hegel, Honneth [2002] ha inizialmente sviluppato una teorica secondo cui le pratiche sociali sono fondate su aspettative normative di reciproco riconoscimento. E' a partire dalle reazioni al sentimento di "disrispetto" di esperienze di misconoscimento vissute nelle sfere del sociale che sarebbe possibile, in questa prospettiva, fondare una critica immanente². Il confronto tra questi due approcci si è sviluppato nel corso di momenti di dialogo diretto [Boltanski, Honneth, Celikates 2014], ma anche attraverso riflessioni che hanno approfondito l'analisi delle prassi politico-rivendicative nei contesti contemporanei attraverso questi autori [Basaure 2011; Browne 2014].

Nei paragrafi che seguono si procederà ad un confronto del modo con cui Boltanski e Honneth trattano la coppia concettuale *agency*/istituzione, al fine di rintracciare elementi utili alla costruzione di un'argomentazione sugli spazi di possibilità dell'emancipazione. Il lavoro riprenderà (in modo necessariamente parziale) alcuni nodi concettuali dei due autori che appaiono utili per individuare e definire i tratti di un'*agency* emancipativa, intesa come competenza epistemica/critica e pratica agita in uno scenario, quello del tardo-capitalismo, caratterizzato dall'individualizzazione dei percorsi biografici e delle pratiche sociali³. Sulla

2. "Ciò che manca nella formalizzazione del linguaggio è la *dimensione morale* che è integrata nei processi comunicativi. [...] la chiave per una corretta comprensione delle relazioni comunicative è stata la relazione di Hegel sulla 'lotta per il riconoscimento' [...]. Tuttavia, l'approccio di Hegel ci consente non solo di rendere giustizia al ruolo centrale dell'esperienza morale basata sul riconoscimento, ma anche per dimostrare che [...] la comunicazione è una forma di conflitto morale. [...] Una concezione meno astratta e meno formale dell'immanenza ci impone di impegnarci con le competenze e le esperienze delle persone" [Boltanski, Honneth, Celikates 2014, 567-569]. Traduzione nostra.

3. È necessario chiarire sin da subito che in questo lavoro riprendiamo in particolare gli argomenti sviluppati da Honneth precedentemente a *Il diritto della libertà*. Fazio [2018] osserva come Honneth, sulla scorta della rilettura della *Filosofia del diritto* di Hegel, in questo testo propone una ricostruzione "non genealogica" delle istituzioni moderne (a differenza di quanto proposto in precedenza [Honneth 2017d]), ipostatizzandole quali depositari di un riconoscimento "già riuscito". Questa operazione, per ammissione dello stesso Honneth [2015], non consente però di chiarire in modo convincente quelle dinamiche sociali (come la "rivoluzione neoliberale") in cui sembra mutata la stessa infrastruttura normativa in cui agiscono i soggetti. In tal senso la traccia di ricerca sviluppata in precedenza, sulle contraddizioni tra pratiche sociali e norme che le legittimano così come si presentano agli attori sociali, appare più utile ai fini del nostro lavoro. In più, rispetto a quanto intendiamo sviluppare in questa

base della combinazione argomentativa dei poli concettuali di agency e struttura, successivamente si propone di aggiungere un'altra coppia concettuale che non insiste sul piano della dimensione analitica (micro/meso-macro) ma su quello dei modi di coordinamento delle pratiche sociali, siano esse istituzionalizzate/dominanti o emancipative. La coppia concettuale proposta è quella dell'intermittenza/coesistenza che fa riferimento alle dinamiche processuali, spesso contraddittorie e costantemente adattive con cui gli attori sociali e le istituzioni entrano in relazione. Attraverso questa linea si intende contribuire alla comprensione delle vie pratiche di disconnessione/riconnessione tra il "mondo della vita" e le istituzioni. In questo modo l'emancipazione viene intesa non più come processo totalizzante basato su una critica generalizzata del dominio, ma come dinamica segmentata, circoscritta a specifiche pratiche sociali istituzionalizzate che insistono su specifici piani della biografia di un soggetto "individualizzato" ma che rimane sociale e, quindi, politico. Nonostante le profonde differenze teoriche ed epistemologiche, riteniamo che Boltanski e Honneth, ci aiutino in questo percorso verso la costruzione di una sociologia dell'emancipazione ordinaria.

1. L'agency politica e le competenze morali del soggetto

Il tema dell'agency, come espressione politica/valoriale, è il primo ambito su cui è possibile individuare alcune convergenze fra l'elaborazione teorica di Honneth e quella di Boltanski. In linea generale, osserva Basuare [*ibidem*], i due autori sembrano condividere una nozione cognitivista dei sentimenti morali. L'indignazione dei soggetti, cioè, è ricondotta da entrambi al mancato rispetto della grammatica morale che informa le strutture del coordinamento sociale. In ragione di questa impostazione, ai soggetti appare riconosciuta la "capacità" ordinaria di esprimere giudizi motivati nei confronti di scenari relazionali connotati come giusti/ingiusti. Nel complesso, tale capacità soggettiva di giudizio è alla base di un agire critico ordinario traducibile, a certe condizioni, in azione colletti-

sede, il lavoro di Honneth è utilizzato attraverso quelle argomentazioni che ci permettono di costruire una proposta d'analisi dell'emancipazione che tuttavia, come si vedrà, si allontana poi dagli ultimi approdi dello studioso.

va, in cui trovano espressione i sentimenti di ingiustizia su cui fondare potenziali processi di emancipazione. In Honneth, tale grammatica si riferisce alle aspettative normativamente implicite del riconoscimento reciproco, mentre nel caso di Boltanski, la grammatica fa riferimento ai regimi di giustificazione che possono essere differenziati, come si vedrà, in termini di classificazioni istituzionalizzate.

In *Lotte per il riconoscimento*, Honneth propone una teoria sociale in cui i soggetti sono intesi come capaci di azioni rivendicative rispetto al principio etico-formale dell'autorealizzazione che “include le condizioni qualitative dell'autorealizzazione [*quale*] presupposto generale dell'integrità personale dei soggetti” [Honneth 2002, 204]. In più, per via della natura intersoggettiva e relazionale dell'agente umano, l'identità dell'attore si formerebbe in rapporti sociali (comunicativi e di riconoscimento) precostituiti in cui si è sempre immersi. Qui, nell'esperienza concreta delle relazioni con gli altri, il soggetto acquisirebbe il senso (valoriale e normativo) dei rapporti positivi di autorealizzazione che, sulla scorta in particolare degli scritti di Jena di Hegel, identifica all'interno di tre sfere sociale differenziate nello sviluppo della modernità: le relazioni affettive (l'amore), le relazioni giuridiche (il diritto) e le relazioni sociali (la solidarietà), in cui si realizzano specifiche forme di autorelazione pratica (fiducia di sé, rispetto di sé e autostima) e verso cui si possono esperire forme di misconoscimento (violenza, privazione dei diritti, umiliazione).

Riconoscimento e misconoscimento si realizzano nel confronto pratico con l'alterità, per questo una loro negazione implica “un'offesa morale”, una rottura con le aspettative di inclusione in un contesto istituito – una comunità etica – in cui l'individuo fa esperienza pratica di sé. Il “disrispetto”, l'ingiustizia subita, può essere pertanto il momento che ingenera un'azione critica verso gli ordinamenti istituzionali, poiché è negata la premessa di uno sviluppo di una vita individuale autonoma. In particolare, questo accade se “queste sensazioni di torto subito [...] vengono esperite da un'intera cerchia di soggetti come tipiche della loro situazione sociale” [ivi, 194]⁴. Il conflitto, quindi, non si esaurisce nel perseguire

4. Honneth, prima della svolta operata nel 2011 con *Il diritto della libertà*, individua i criteri della critica sociale a partire dalle esperienze morali negative rispetto ai processi di riconoscimento. Con *Il diritto della libertà*, questi ribalta la prospettiva ricercando la fondazione della critica nella ricostruzione normativa delle istituzioni che incorporerebbero già le aspettative del reciproco riconoscimento. Questi due testi, pur accomunati dall'idea del “riconoscimento”, sono profondamente diversi sia per gli intenti (sviluppare i fondamenti

interessi contingenti e/o strumentali, ma si accompagna ad una tensione finalizzata al riconoscimento reciproco nelle sfere della vita associata da parte di soggetti competenti, capaci di tematizzare la loro condizione. La considerazione reciproca dell'altro permette quindi l'autorealizzazione positiva dei soggetti poiché rappresenta la garanzia "dell'essere nel mondo", stabilizzata nelle istituzioni, a condizione che non sia svilita la possibilità di ascrivere un significato sociale positivo alle proprie specificità. In tal senso, è stato osservato [Piromalli 2016], la concettualizzazione di Honneth connette *in nuce* l'autonomia del soggetto (etica), la sua autolimitazione (morale) e la costruzione condivisa dei vincoli sociali (politica)⁵.

Boltanski condivide con Honneth l'idea secondo cui il soggetto esprime una competenza morale con cui giustifica condotte non necessariamente strategiche e/o utilitaristiche. Tale aspetto è evidenziato sin dal lavoro condotto con Thévenot, *De la justification* [1991]. Qui il rapporto fra comportamento sociale e attribuzione di significati morali viene analizzato alla luce di un processo più ampio e riflessivo di connessione con la realtà sociale e con la sfera normativa generale⁶. L'analisi sottolinea come gli attori siano costantemente impegnati in un'azione di giustificazione del mondo in cui vivono. Tale competenza morale è agita in specifici ordini di valore, gestendo le contraddizioni valoriali che possono caratterizzare le situazioni di coordinamento, cooperazione e conflitto [Cloutier, Gond, Leca 2017]. Attraverso la competenza morale l'attore teorizzato da Boltanski rimanda ad un orizzonte valoriale generale, dal momento che il giudizio è espresso in ter-

di una teoria sociale normativa nel primo, delineare una teoria della giustizia nella forma di un'analisi della società (l'alto) che per i riferimenti teorici principali (il pragmatismo di Mead e l'Hegel degli scritti jenesi nel primo, più spiccatamente l'Hegel della *Filosofia del diritto* il secondo). Per un'analisi delle differenze qui solo accennate si veda: Piromalli [2012] e Cortella e Frega [2017].

5. Piromalli [2016] ha rimarcato come l'impostazione etico-formale di Honneth (che coincide con un'idea di vita buona caratterizzata da rapporti di riconoscimento) richiama in modo implicito anche un principio *morale* di reciprocità. Un "riconoscimento compiuto" si delinea infatti solo all'interno di una relazione simmetrica e biunivoca di medesime dignità soggettive. Questa, inoltre, richiama la dimensione della partecipazione politica di un riconoscimento "io-noi" che caratterizza il rapporto di riconoscimento nelle istituzioni politiche.

6. È bene sottolineare che questo ragionamento sulla competenza sociale, politica e morale non rende un attore ordinario automaticamente identico ad un attore specifico come il sociologo esperto [Boltanski 2005].

mini di “principio superiore comune” [Boltanski, Thévenot 2006], escludendo, cioè, un'ipotesi discriminatoria a priori, che impedisca il riconoscimento dei soggetti come appartenenti ad una umanità comune. L'attore, dunque, riconduce le proprie azioni ed interazioni ad una metafisica ordinaria [Jensen 2018] con cui attraversare gli schemi di regolazione dell'azione collettiva ispirati a quelli che vengono identificati come veri e propri regimi di giustificazione.

La coerenza interna fra i regimi di giustificazione e le procedure di classificazione istituzionalizzate è tale per cui gli attori sociali possono collocarsi e collocare gli altri all'interno di uno spazio ordinato di valore/valori⁷. Questa libertà di giudizio, seppur espressa all'interno di regimi legittimati, consente all'attore di criticare le situazioni di incoerenza istituzionale, di denunciare uno stato di ingiustizia. Boltanski evidenzia, inoltre, come la ricerca empirica sia la principale fonte di rilevazione dei diversi criteri di giustificazione a livello micro. Non si tratta di una prospettiva induttivista *tout court*, ma di un approccio pragmatista, che riconduce gli argomenti particolari rintracciati sul campo a un quadro normativo/morale plurale ma di carattere generale. La competenza morale è tale proprio perché gli attori utilizzano una grammatica coerente con i principi generali, che informano i diversi regimi di giustificazione, compreso quello capitalistico che, rinnovando costantemente il suo “spirito”⁸, appare in grado di fondare la sua legittimazione su criteri esterni al suo funzionamento interno, inglobando la critica stessa al capitalismo [Boltanski, Chiapello 2014].

Su questo tema Honneth pare condividere, in alcuni lavori, il pensiero di Boltanski. I soggetti accetterebbero infatti di adottare certe condotte solo se queste

7. Jensen [2018] evidenzia che questo quadro teorico plurale della giustizia non è da intendersi in termini puramente relativistici, dal momento che l'ontologia di riferimento è quella che Boltanski e Thévenot definiscono “dynamic realism”, ovvero uno spazio di realtà classificato e giustificato in termini istituzionali all'interno del quale si muovono attori capaci di classificare e giustificare.

8. Sono tre le fasi storico-ideologiche (in questo senso il richiamo allo *spirito*) individuate da Boltanski e Chiapello [2014] e che possono essere classificate come segue. La prima, che si riconduce al diciannovesimo secolo, è quella del capitalismo borghese e dell'impresa a conduzione familiare. La seconda fase, che copre un periodo compreso fra il dopoguerra e gli anni '70, è caratterizzata dallo sviluppo della produzione industriale di massa. Infine la terza, che si è manifestata a partire dagli anni '80, è la fase della globalizzazione finanziaria e della produzione differenziata.

sono presentate come capaci di incrementare la propria stima sociale, riuscendo così a mobilitare sufficienti risorse motivazionali per cambiare le loro azioni [Honneth 2017b, 205]. Affinché questo processo possa prendere piede, la dinamica deve spostarsi sul piano del “riconoscimento generalizzato per via istituzionale” [ivi, 209]. E’ necessario, cioè, che vi sia un mutamento consequenziale del piano normativo, un cambio di paradigma culturale [Honneth, Hartmann 2010].

La crisi del rapporto fra soggetti ed istituzioni rappresenta sia per Honneth che per Boltanski un tema fondamentale per la costruzione di una teoria dell’emancipazione. La tensione fra agency e istituzioni, infatti, assume una rilevanza teorica imprescindibile se si vuole ragionare in termini di mutamento ed emancipazione. Honneth osservava: “gli ordini istituzionali di riconoscimento [*sono espressione*] di ciò che gli esseri umani possono legittimamente aspettarsi in termini di riconoscimento [...] giustificate solo nella misura in cui rappresentano le articolazioni degli ordini in cui sono incorporate. [...] nel contesto della socializzazione, gli individui assimilano i diversi ordini e i vocabolari del riconoscimento [...] ottengono la capacità di giustificare le loro richieste normative in relazione a questi principi” [Boltanski, Honneth, Celikates 2014, 573-574]⁹. Boltanski appare altrettanto esplicito su questo punto. L’approccio pragmatico e morale che connota la sua teoria dell’azione si traduce chiaramente in una sociologia dell’emancipazione in *Della critica*, completamente dedicato al tema del rapporto fra potere, istituzioni e giustizia. In questo testo si riconosce, ancora una volta, il progressivo disinnescamento dell’efficacia dell’azione critica espressa dagli attori sociali in termini di mutamento della “verità”, dunque della sfera normativa istituzionalizzata.

2. Le istituzioni e la strutturazione del mondo

I sistemi sociali, intesi nella loro dimensione istituzionale, si riproducono storicamente attraverso l’adesione degli attori a principi di legittimazione che ne giustificano e ne garantiscano la stabilità. Nel caso della società capitalista contemporanea, Honneth e Boltanski ritengono che i valori dell’individualismo,

9. Traduzione nostra.

della creatività adattiva, dell'intraprendenza perseguita all'interno di un reticolo relazionale sempre cangiante, supportino paradossalmente le biografie lavorative ed esistenziali "a progetto" di soggetti che trovano cittadinanza in una omologa "città a progetto" [Boltanski, Thévenot 2006; Honneth, Hartmann 2010].

Sul tema dell'istituzione, secondo alcuni commentatori, si è registrato un dibattito che ha segnato il progressivo allontanamento della sociologia critica francese dalla tradizione francofortese. L'istituzione ha rappresentato, infatti, lo spazio sociale nell'ambito del quale riformulare il rapporto fra soggetto e oggetto, attore e struttura, fra processi istituiti (e strutture sociali) e processi istituenti (e di mutamento) [Browne 2014, 20]. Per Boltanski l'istituzione è intimamente connessa con l'incertezza, ovvero con quello stato, definito da Thévenot [2006], di *inquietudine*, che deriva dalla separazione fra quello che è e quello che vorremmo che fosse (o che valga la pena che sia). È il mondo stesso, con la sua intrinseca complessità, a essere "ridotto" a una sua versione ordinata, classificata attraverso un processo di istituzionalizzazione. Per lo stesso fatto di ridurre le forme ammissibili del mondo, le istituzioni sono strumento di orientamento per l'azione degli attori sociali e strumenti di dominio sulle condotte degli stessi. La declinazione ontologica del rapporto fra critica e istituzione sembrerebbe ipostatizzare la modellizzazione di Boltanski, che si concentra sulla dimensione semantica di "un essere senza corpo al quale viene delegato il compito di dire come stanno le cose che sono"¹⁰ [Boltanski 2014, 117].

Nonostante in questo confronto torni continuamente l'argomento della neutralizzazione della critica attraverso la capacità di incorporazione delle istanze da parte del modello capitalistico neo-liberale, che assume per alcuni una connotazione finanche post-politica [Žižek 1999], Boltanski esplicita il modo attraverso cui le istituzioni possono fallire il loro mandato di ordinamento del mondo. Questo avviene quando la "contraddizione ermeneutica" [Boltanski 2014] diventa esplicita e la tensione fra il piano della grammatica sociale ufficiale e quello dell'agency pragmatica diventa irriducibile. A causa del fallimento di uno o più

10. Il riferimento all'assenza del corpo, per alcuni considerato un punto critico nel ragionamento del sociologo francese [de Leonadis 2011, 462-464], evidenzia da un lato la classica concezione delle istituzioni moderne (che smettono di essere tali proprio nel momento in cui i volti dei portavoce diventano visibili) e dall'alto l'intento di modellizzare in termini generali il rapporto fra critica e strutture sociali legittime.

dispositivi di verifica¹¹ della coerenza fra mondo e realtà, quest'ultima smette di essere reale vanificando il lavoro continuo di manutenzione e conferma ontologica delle istituzioni. È la critica dei soggetti che, quando condivisa in termini di esperienza e di rivendicazione, può mettere in discussione la reificazione della realtà istituzionale, la validità delle procedure di verifica sia nel loro funzionamento interno (di garanzia semantica) sia in termini di ammissibilità morale.

Questa modellizzazione del concetto di istituzione appare certamente poco sintonica con il lavoro di Honneth che ha evidenziato l'assenza in questo modello di una ricostruzione storico-sociale delle condizioni normative che danno forma alla riproduzione sociale [Honneth 2010b]. In precedenza si è infatti osservato come per Honneth gli ordini istituzionali di riconoscimento sono espressione di ciò che è legittimo aspettarsi nei rapporti sociali. Il loro mutamento si iscrive nelle lotte sociali che contribuiscono a determina – nella fattualità di regole, norme e prassi – nuove basi morali su cui si reggono questi stessi ordini. Il principio etico dell'autorealizzazione che caratterizza, in senso formale, le sfere del riconoscimento costituisce sia il riferimento della critica che lo spazio per ampliamento razionali, dei “surplus di validità”, attraverso cui è possibile confrontare l'ordine morale vigente dall'interno delle sue manifestazioni reali¹².

Nei testi più sociologici in cui affronta il tema del neoliberismo, Honneth problematizzare tale impostazione con il concetto di “contraddizione paradoss-

11. Boltanski distingue fra verifiche di verità che misurano la coerenza interna delle tautologie semantiche istituzionali, le verifiche di realtà che possono portare alla luce un tradimento morale delle promesse istituzionali e lo iato fra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, infine le verifiche esistenziali dalle quali possono emergere contraddizioni fra il vissuto non istituzionalizzato degli attori e le condotte previste nella realtà [Boltanski 2014, 160].

12. Questo stralcio chiarisce i termini del discorso: “[*l'avvento*] dello Stato Sociale [*può essere inteso*] come la compenetrazione del principio di uguale trattamento giuridico nella sfera precedentemente autonoma della stima sociale. L'argomento normativo che rende le garanzie del welfare sociale [...] «razionalmente» inevitabile [*consiste nell'affermazione*] che i membri della società possono usufruire realmente della loro autonomia giuridicamente garantita solo se viene loro assicurato un livello minimo di risorse economiche, a prescindere dal reddito. Questo è un esempio molto chiaro di come i mutamenti storici possono essere realizzati attraverso innovazioni le cui origini giacciono [*nell'incontrovertibilità*] delle ragioni morali: grazie ai loro principi fondamentali, le sfere sociali del riconoscimento [...] possiedono un surplus di validità, che quanti sono coinvolti possono affermare razionalmente contro le relazioni reali di riconoscimento” [Fraser, Honneth 2007, 182].

sale". Una contraddizione è paradossale quando il tentativo di realizzare un'intenzione produce condizioni che operano contro la stessa intenzione originaria [Honneth e Hartmann 2010, 63]¹³. Per affermarsi, l'ordine neoliberale ha cioè dovuto mobilitare risorse motivanti all'azione. Queste sono state rintracciate negli stessi principi normativi – autonomia individuale, merito, ecc. – alla base dei percorsi di emancipazione del periodo fordista assumendoli come proprie per cui: “[nelle] trasformazioni istituzionali [...] l’agognato ideale pratico-esistenziale dell’autorealizzazione si è trasformato in ideologia e forza produttiva” [Honneth 2010a, 52]. L'organizzazione del lavoro di tipo neoliberale, ad esempio, si sarebbe affermata per stadi di progressiva modifica del vocabolario degli stessi principi normativi emancipativi facendoli diventare funzionali alla produzione (si pensi all'idea di essere “imprenditori di sé stessi”, alla richiesta di flessibilità e creatività nei processi produttivi, ecc.). Nel neoliberismo effetti paradossali emergono in quanto i soggetti, entro le sfere d'azione, continuano a intendersi reciprocamente rispetto alle norme che contraddistinguono tali sfere (autonomia, autorealizzazione, amore) mentre queste hanno mutano di significato, poiché inglobate nel quadro dell'accettazione del capitalismo flessibile anche sul piano normativo.

Come possono, quindi, i soggetti disvelare l'ordine “illusorio” di riconoscimento? Partendo dalla constatazione che i soggetti possono solo a posteriori realizzare la condizione di un falso riconoscimento, una possibile soluzione è rintracciata da parte di Honneth nel criterio del soddisfacimento materiale: “tra la promessa valutativa e il suo adempimento materiale si apre [...] un divario la cui specificità consiste in una incompatibilità tra la messa in opera istituzionale di quei presupposti materiali e l'ordine sociale vigente” [Honneth 2017c, 210]. Questa soluzione appare però limitata. L'adozione di certe condotte non implica

13. “Per poter constatare tali effetti [*dobbi*amo *referirvi*] ad un vocabolario normativo attraverso cui questi effetti si lasciano riferire [...] a determinate intenzioni «originarie» [...] che debbono essere certamente intese quali risultati sempre aperti delle [...] lotte per il riconoscimento. [*Queste*] non generano [...] necessariamente effetti paradossali: sono piuttosto tutti quei processi di trasformazione che abbiamo qui riassunto nella formula «rivoluzione neoliberale» che, fungendo da condizioni strutturali di tali lotte, ne modificano la forma e gli esiti. Sotto la pressione crescente delle costrizioni economiche capitalistiche [...] i modelli interpretativi istituzionalizzati, i diritti, le prestazioni e l'amore si trasformano in una modalità che non può non essere definita che come paradossale” [Honneth e Hartmann 2010, 63-64].

sempre un soddisfacimento materiale e in più, malgrado la capacità riflessiva del soggetto, questa condizione può permanere inalterata sul piano normativo [Laitinen, Särkelä 2018, 87-89; Piromalli 2013, 48-49]. Più convincente invece, è l'indicazione di Honneth ne *Lotte per il riconoscimento* sulla capacità dei soggetti di elaborare, a partire dalla condivisione pratica dell'esperienza, "semantiche subculturali" capaci di far emergere le forme dimezzate di riconoscimento. In tal senso, è la condizione sociale condivisa in cui è possibile la mobilitazione critica dei soggetti, che sarà tanto più capace di avere successo quanto maggiori saranno gli spazi e le condizioni di presentazione sulla sfera pubblica di queste rivendicazioni.

3. *L'emancipazione come pratica "ordinaria"*

Sin qui emerge con sufficiente chiarezza come entrambi gli autori individuino nell'emancipazione – cioè nella liberazione da una condizione di subordinazione istituzionalizzata (simbolica oltre che materiale) – una ridefinizione dell'assetto fra il piano dell'esperienza pratica e quello delle norme. Il concetto di emancipazione si mostra quindi centrale per ricomporre ciò che abbiamo artificiosamente scomposto tra agency ed istituzioni. Nel confronto che si è ripercorso il discorso rimane ad un livello di astrazione generale secondo modellizzazioni che tengono in debole considerazione i contesti e le relative pratiche relazionali concrete. Per questo proponiamo di accompagnare a questo ragionamento generale una riflessione ulteriore sull'aspetto processuale e ordinario del mutamento emancipativo. A tal scopo, alla coppia concettuale agency/istituzione affianchiamo quella di intermittenza/coesistenza con cui identificare rispettivamente il carattere parziale e segmentato dei processi emancipativi, e la possibile compresenza delle pratiche di emancipazione con quelle dominanti. Questa proposta si basa su una rilettura di alcuni tracce argomentative che, benché in alcuni casi appena accennate nei lavori degli autori considerati, ci consenta di confermare alcune evidenze empiriche derivanti dai recenti studi sulle pratiche "alternative".

Boltanski, ad esempio, accenna alla natura situata della critica "efficace" che può mettere in discussione la coerenza morale, procedurale, semantica ed esi-

stenziale di uno specifico assetto istituzionale. Questo tipo di agency, inoltre, non necessita di uno status speciale, come quello che i sociologi spesso rivendicano, né deve essere fondata su una metacritica del dominio “esterna” che appare difficilmente perseguibile sul piano analitico/epistemologico oltre che su quello pratico. L'azione emancipativa ordinaria, cioè, sembra avere un carattere parziale perché legato in qualche modo all'esperienza contingente vissuta in specifiche porzioni dei campi sociali e che si allontana dall'inerzia delle routine istituzionalizzate. Questo è un punto cruciale per una sociologia dell'emancipazione che non sia semplicemente una sociologia del dominio “al rovescio”, anzi, è lo stesso schema dialettico che spiega le relazioni di dominio/subordinazione ad essere messo in discussione a seguito del ripensamento pragmatista della concezione del potere¹⁴. L'emancipazione intesa come ordinaria e “pratica”, dunque, necessita di una ricognizione delle situazioni molto diverse in cui il piano dell'agency si ridefinisce rispetto a quello delle strutture istituzionali, e che, per stessa ammissione di Boltanski, rimane ancora largamente da svolgere [Boltanski, Honneth, Celikates 2014, 571]. Il risultato della ricognizione è quello di rintracciare come la realtà, ovvero porzioni di questa, possa ritornare all'incertezza costitutiva del mondo attraverso l'attualizzazione di modelli relazionali che erano restati “in potenza” e che possono diventare costituenti. L'emancipazione è allo stesso tempo causa e soluzione di uno squilibrio nella legittimazione della regolazione sociale, una possibilità, che diventa reale, di una condizione soggettiva e collettiva altra. Questo processo, in linea teorica, non è escluso a priori in uno scenario fondato sul nuovo spirito del capitalismo che, come si è detto, è caratterizzato da istituzioni in grado di assorbire e disinnescare le rivendicazioni emancipative.

In alcune riflessioni di Honneth sembra rintracciabile una impostazione simile. Il processo emancipativo consiste infatti in una dinamica storicamente situata, mai chiusa [Honneth 2006]¹⁵, che permette l'emergere di istanze non riconosciute.

14. “Se insisto tanto sull'incertezza è per sforzarmi di cogliere il nesso che lega l'ordine e la critica, un rapporto che non ha nulla di dialettico, nel senso che non mette capo ad alcuna sintesi” [Boltanski 2014, 91].

15. Questa impostazione è tuttavia meno evidente nell'ultimo Honneth [2015; 2016] dove l'emancipazione in qualche misura appare come già realizzata *in nuce* nei principi di libertà incorporati nelle istituzioni moderne, benché sottoposti a distorsioni. In più, nel suo lavoro sul socialismo, come è stato osservato, le lotte per il riconoscimento apparirebbero, se

te nell'assetto istituzionale da parte di attori che, nell'esperienza della propria vita pratica, hanno acquisito una sensibilità normativa rispetto al principio etico-formale dell'autorealizzazione. Sulla base di tale principio, le loro spinte sono in direzione di un più ampio riconoscimento di aspetti della loro identità personale e sociale prima non contemplati nell'assetto istituzionale. Se si riprende l'idea di Honneth delle "subculture", l'agency emancipativa si presenta inoltre come creativa. Se il quadro delle istituzioni costituisce infatti la cornice entro cui si realizza il riconoscimento che garantisce lo spazio della propria ed altrui autorealizzazione, è quindi a partire da questo e dalla loro esperienza che gli attori possono elaborare nuove e legittime pretese agli occhi degli altri. Queste istanze, però, solo di rado mettono in dubbio un intero assetto istituzionale, quanto piuttosto aspetti circostanziati ed interni a tale ordine [Honneth, Rancière 2016]¹⁶. In certa misura, quindi, anche in Honneth si può notare come il processo emancipativo possa essere inteso come differenziato e contraddittorio. Non solo le istanze rivendicative possono riguardare alcuni aspetti dell'assetto istituzionale, ma anche in ragione delle diverse sfere del riconoscimento (relazioni affettive, giuridiche e sociali), processi e dinamiche emancipative ci sembra possano realizzarsi diversamente e non necessariamente collimare adeguatamente tra loro (si pensi alla parità giuridica dei generi che può coesistere con relazioni affettive/familiari non equilibrate).

E' stato inoltre evidenziato [Solinas 2017] come il processo emancipativo in Honneth non possa essere compreso fino in fondo se non considerando la plasti-

non assenti, molto ridimensionate, poiché: "eventuali dissensi (che si limiterebbero a questioni di dettaglio, visto che tutti condividerebbero le stesse disposizioni morali reciproche e la stessa prospettiva ideologica di fondo) verrebbero risolti nel modello delineato da Honneth unicamente attraverso una pacata deliberazione democratica, avente luogo, anch'essa, sulla base della solidarietà e della benevolenza reciproca" [Piromalli 2018, 75].

16. Honneth nel suo confronto con Rancière sembra offrirci uno spunto utile su questo aspetto quando osserva che: "il caso tipico dell'azione politica di oggi non è quello dell'interruzione totale, ma piuttosto della lotta interna per il riconoscimento, che vorrei differenziare da quella che potremmo chiamare la lotta esterna per il riconoscimento. [nella] politica quotidiana nelle nostre società, dove è difficile riformulare l'ingiustizia in modo tale da mettere in discussione l'intero ordine politico, penso sia più importante affrontare i piccoli progetti di ridefinizione o riappropriazione delle attuali modalità di legittimazione politica" [Honneth, Rancière 2016, 106]. Traduzione nostra.

cità delle reazioni emotive umane rispetto ai torti subiti. In tal senso, il “disrispetto” può non ingenerare una contestazione anche per via del tipo di risorse emotive che il soggetto dispone per affrontare lo scontro. Questo, però, non ci sembra possa escludere la possibilità di una reazione parziale del soggetto alla sofferenza del “misconoscimento”. In ragione delle risorse emotive di cui dispone (o quelle del gruppo sociale di riferimento) questi può spingersi a contestare le pratiche legittime per affermare il “proprio esserci” entro certi limiti, lasciando quindi invariate alcune forme di mancato riconoscimento, emotivamente sopportabile, e affermandone altre in contesti o pratiche specifiche.

Gli elementi che Boltanski e Honneth offrono alla costruzione di una sociologia dell'emancipazione possono essere ricongiunti con l'ipotesi, che qui avanziamo, secondo cui i processi emancipativi ordinari hanno una connotazione intermittente/segmentata e possono coesistere con la regolazione dominante. Più precisamente si può affermare che è possibile individuare teoricamente un'emancipazione agita nel quotidiano da attori ordinari che, in virtù delle proprie competenze morali, si disconnettono in maniera parziale e su pratiche specifiche, dalle condotte dominanti. Si pensi alle forme di consumo alternativo [Leonini e Sassatelli 2008] o alle pratiche di mobilità sostenibile [Green, Steinbach, Datta 2012], quali forme di liberazione “pratica” da condotte dominanti. In questi casi si verificano situazioni di discontinuità fra pratiche sociali e forme istituzionalizzate che però non necessariamente coinvolgono “in toto” le condotte degli attori che vi aderiscono¹⁷. Dal nostro punto di vista, queste iniziative appaiono come *disconnessioni parziali* anche in termini di riconoscimento reciproco fra gruppi sociali che esprimono una critica all'assetto istituzionalizzato e istituzioni che garantiscono l'inerzia dello status quo.

Questa intermittenza nell'adesione alle condotte istituzionalizzate implica che coloro che denunciano le “contraddizioni ermeneutiche” o “le promesse tradite” si muovono su ordini morali/normativi spesso incoerenti, proprio perché non

17. Un terreno su cui sembrerebbe proficuo sperimentare una sociologia dell'emancipazione può sicuramente essere quello della crisi ecologica. I conflitti e le crisi ambientali evidenziano le contraddizioni in termini di ordini di giustificazione, oppure in termini di mancato riconoscimento delle soggettività. Su questo terreno si giocano oggi diverse forme di riconnessione dell'esperienza dei soggetti con il “mondo” (nella sua costituzione socio-materiale) a partite pratiche contingenti e limitate [Pellizzoni 2005].

necessariamente costruiscono una strategia di emancipazione radicale, rivoluzionaria. Alcune ricerche [Giannini, Minervini, Scotti 2017] hanno mostrato, ad esempio che in determinate situazioni gli attori possano cambiare il proprio consumo alimentare, “disobbedendo” alla convenienza della grande distribuzione, ma rimanendo poi su un piano *mainstream* rispetto al restante spettro dei consumi. Altri, ancora, possono sottrarsi alla subordinazione della logica di mercato nel campo dell’attività lavorativa, secondo uno schema valoriale di priorità e valori non dominanti, ma rimanere assolutamente tradizionali nelle preferenze di consumo.

In tutti questi casi l’emancipazione ordinaria si traduce in situazioni di incoerenza fra il piano dell’agency e quello istituzionale, che sembra produrre disconoscimento, e quindi sofferenza, a cui gli attori rimediano con una forma limitata di “tradimento” (o liberazione). Il tutto avviene in nome di principi morali che guidano questa emancipazione situata che, per essere praticata, non deve superare un certo livello di sofferenza relazionale, non deve cioè produrre soggetti completamente anomici e/o alienati dall’intorno sociale in cui sono inseriti. I soggetti dell’emancipazione ordinaria, cioè, sono appunto *soggetti ordinari*, che non possedendo qualità particolari non possono sopportare forme di stigmatizzazione (socialmente e sociologicamente) insostenibili. Questi attori, competenti *in primis* nella gestione morale della vita quotidiana, negoziano la propria “posizione” sociale ordinaria individuando spazi di disconnessione possibili dalle routine, attivando conflitti circoscritti alla luce di una critica ragionevole e pragmatica, oltre che ideologica.

Rispetto a questo punto una rilevanza particolare assume il rapporto fra le connessioni necessarie per l’agire quotidiano ordinario nel suo complesso e le disconnessioni emancipative segmentate a cui si è fatto riferimento sopra. Una sociologia dell’emancipazione *contest-dependent* non può che rappresentare un progetto di ampio respiro, finalizzato alla ricognizione delle fratture parziali fra agency e istituzione che si definiscono “in pratica”, secondo un andamento abduuttivo fra il polo della concettualizzazione generale e quello della rilevazione della pratica particolare. La ricognizione in questione, quindi, si configura come una sfida allo stesso tempo teorica ed empirica con cui riconoscere e rintracciare le competenze morali degli attori ordinari, le capacità di attraversamento e media-

zione fra diversi ordini di giustificazione, la definizione contestuale dei livelli di sofferenza (e di rinuncia) accettabili necessari ad affermare nuove condotte praticabili non completamente sganciata dall'intorno sociale (formale ed informale).

Conclusioni

Il confronto tra la *sociologia della critica* di Boltanski e la *teoria critica* di Honneth ci ha consentito di individuare una traccia di ragionamento sull'emancipazione a partire dalla relazione istitutiva che intercorre tra agency ed istituzioni. L'emancipazione appare configurarsi come uno *spazio* di possibilità che si determina nella distanza tra istituzioni (che abilitano all'azione "legittima") e realtà sociale (in cui possono svilupparsi rivendicazioni inedite). L'emancipazione è strettamente legata alla *competenza* di saper rivendicare un assetto istituzionale differente attraverso l'ingaggio del senso comune da parte degli attori che, nella pratica, "soffrono" l'adeguamento ad un quadro istituzionale considerato *ingiusto*. Questo sentimento di ingiustizia può trasformarsi nella manifestazione pubblica di una critica delle istituzioni nella loro forma storica [Renault 2011]. Come abbiamo sottolineato è evidente che l'attivazione di un'agency critica da parte dei soggetti "misconosciuti", così come l'esito del processo emancipativo non consistono in automatismi che possono essere dati per scontato. Le argomentazioni di Boltanski e di Honneth rimangono su un piano generale (e nel caso del secondo autore su un terreno esplicitamente normativo) e per questo abbiamo proposto una modulazione teorica ulteriore attraverso cui articolare una sociologia dell'emancipazione che possa catturare anche la dimensione processuale e ordinaria della vita quotidiana.

Il discorso sviluppato nel paragrafo precedente sulla coesistenza/intermittenza delle pratiche emancipative ovviamente mostra degli aspetti problematici. È evidente la possibile critica di "compatibilismo", secondo cui la pratica emancipativa ordinaria dei soggetti in ultima istanza non muta le regole del gioco dominante. Del resto anche sul piano più generale entrambi gli autori rimarkano la capacità del capitalismo contemporaneo di acquisire legittimazione dalla critica stessa e di ribaltare le istanze di autodeterminazione. Ma se l'agency critica, espressiva ed in-

tellettuale determina forme di riconoscimento funzionali al capitalismo [Borghi, Vitale 2006; de Leonardis 2011], che ruolo può giocare la condivisione collettiva dei processi emancipativi intesi come riconoscimento reciproco della capacità “epistemologica” degli attori di distinguere tra istanza morale (il come dovrebbe essere) e realtà sociale (il com’è)?

È noto che l’attivazione dell’agency collettiva va ricondotta a diverse dinamiche e dimensioni, dal grado di evidenza delle contraddizioni vissute, all’ampiezza del gruppo coinvolto, alle risorse emotive mobilitate che possono trasformare il senso del torto in rivendicazione e non in rinuncia [Solinas 2017]. Certamente queste ulteriori problematizzazioni contribuiscono alla costruzione del quadro analitico necessario per pensare una sociologia dell’emancipazione. Tuttavia sembra che, nuovamente, si ritorni ad un livello di astrazione generale che insiste sulla possibilità dell’agency critica che si dà solo a danno della stabilità istituzionale. Non è un caso che il tema del disinnesco della critica sia ricondotto a quello più ampio della regolazione democratica neoliberale. Da un lato si evidenzia la necessità di una riforma democratica che tenga conto del: “«fatto del pluralismo» [...] per concepire assetti istituzionali della libertà individuale tali da permettere a soggetti con visioni e orientamenti diversi di coordinarsi tra loro in alcuni scopi essenziali, in un attivo agire l’uno per l’altro” [Fazio, Honneth 2017, 118]. Dall’altro si afferma la necessità di democratizzare il progetto democratico per come si esplicita nel capitalismo managerialista contemporaneo, attraverso la riapertura degli spazi della critica che consenta la riapertura della “realtà” (e non solo di verificare la coerenza interna del funzionamento istituzionale) [Blokker 2014].

Ma in termini di pratiche sociali situate nel tempo e nello spazio, il modo attraverso cui una rivendicazione emancipativa collettiva possa tradursi addirittura nel rifiuto della libertà così come prevista dalla realtà istituzionalizzata è un paradosso che, a nostro avviso, rimane tutto da indagare. Per comprendere questi scenari contraddittori appare necessario entrare analiticamente nelle contraddizioni stesse, per comprendere gli equilibri pratici che consentono la *coesistenza* tra tensioni emancipative e libertà garantite dalle configurazioni egemoniche della realtà.

Abbiamo provato a mostrare che è possibile riconnettere la dimensione della *coesistenza* e quella dell’*intermittenza* ai lavori degli autori sopra richiamati, sia in termini di contraddizione costantemente ricomposta fra regimi di valore

(Boltanski), sia come moralità nascosta ma potenzialmente visibile (Honneth). In questo modo l'emancipazione si configurerebbe come un processo esso stesso pragmatico, situato e inevitabilmente parziale, come conseguenza del fallimento parziale del dominio o come forma di disconnessione intermittente delle dinamiche istituzionali. Una traccia di ricerca di questo tipo necessiterebbe di studi empirici sulle pratiche di emancipazione come segmenti di discontinuità che coesistono con l'ordine sociale. Questa sociologia focalizzata sui modi di coesistenza fra dominio ed emancipazione assume come obiettivo cognitivo proprio la relazione fra istanze contraddittorie più che le forme della liberazione *tout court*. Si tratta, cioè, di capire come si affermano le pratiche emancipative e quanto queste, siano esse pure residuali, segmentate e intermittenti, possano portare ad una decostruzione della realtà in favore di una riattivazione del mondo (Boltanski), rimettendo in discussione il processo stesso di significazione delle biografie, della sfera morale (Honneth).

Riferimenti bibliografici

BASAURE, M.

2011, *In the Epicenter of Politics: Axel Honneth's Theory of the Struggles for Recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot's Moral and Political sociology*, European Journal of Social Theory, n. 14, a. XIV, pp. 263–281.

BLOKKER, P.

2014, *Luc Boltanski and Democratic Theory: Fragility, Auto-Nomos, and Critique as Democracy's End*, Thesis Eleven, n. 1, a. XXXIV, pp. 53-70.

BOLTANSKI, L.

2005, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano (ed. or. 1990).

2014, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 2009).

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E.

2014, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano (ed. or. 1999).

BOLTANSKI, L., HONNETH, A., CELIKATES, R.

2014, *Sociology of Critique or Critical Theory? Luc Boltanski and Axel Honneth in Conversation with Robin Celikates*, in S. Susen, B. Turner (eds.), *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique*, Anthem Press, London, pp. 561-590.

BOLTANSKI, L., THÉVENOT, L.

2006, *On Justification*, Princeton, Princeton University Press (ed. or. 1991).

BOLTANSKI, L., VITALE, T.

2006, *Una sociologia politica e morale delle contraddizioni. Intervista con Luc Boltanski*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 1, a. XLVII, pp. 91-116.

BORGHI, V., VITALE, T.

2006, *Convenzioni, economia morale e ricerca sociologica*, Sociologia del lavoro, n. 104, a. XXVIII, pp.7-34.

BOURDIEU, P.

2003, *Il senso pratico*, Armando, Roma (ed. or. 1980).

BROWNE, C.

2014, *The Institution of Critique and The Critique of Institutions*, Thesis Eleven, n. 1, a. XXXIV, pp 20-52.

CLOUTIER, C., GOND, J.-P., LECA, B.

2017, *Justification, Evaluation and Critique in the Study of Organizations: An Introduction to the Volume*, Research in the Sociology of Organizations, n. 52, a. XXXIV, pp. 3-29.

CORTELLA, L., FREGA, R.

2017, *Lucio Cortella e Roberto Frega discutono Il diritto della libertà di Axel Honneth*, Iride, n. 80, a. XXX, pp. 195-208.

DE LEONARDIS, O.

2011, *Istituzioni, critica, e critica della sociologia*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 3, a. LII, pp. 461-467.

FAZIO, G., HONNETH, A.

2017, *Socialismo come libertà. Axel Honneth in conversazione con Giorgio Fazio*, MicroMega, n. 1, a. XXVI, pp. 109-125.

FAZIO, G.

2018, *Dalla critica ricostruttivo-immanente della modernità alla genealogia del neo-liberalismo. Axel Honneth e i problemi di una teoria critica della società oggi*, Consecutio Rerum, n. 4, a. II, pp. 201-230.

FRASER, N., HONNETH, A.

2007, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma (ed. or. 2003).

GIANNINI, M., MINERVINI, D., SCOTTI, I.

2017, *The Reflexive Generation: Consumption, Crisis and Sustainability*, Management Revue, n. 1, a. XXVIII, pp. 80-97.

GREEN, J., STEINBACH, R., DATTA, J.

2012, *The Travelling Citizen: Emergent Discourses of Moral Mobility in a Study of Cycling in London*, *Sociology*, n. 2, a., XLVI, pp. 272-289.

HABERMAS, J.

2003, *Teoria dell'agire comunicativo*, voll. 2, il Mulino, Bologna (ed. or., 1981).

HONNETH, A.

2002, *Lotta per il riconoscimento*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992).

2006, *Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance*, *Sciences Humaines*, http://www.scienceshumaines.com/les-conflits-sociaux-sont-des-lut-tes-pour-la-reconnaissance_fr_14475.html (ultimo accesso effettuato il 25-3-2019).

2010a, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze, pp. 39-54 (ed. or. 2002).

2010b, *Dissolutions of the Social: On the Social Theory of Luc Boltanski and Laurent Thévenot*, *Constellations*, n. 3, a. XVII, pp. 376-389.

2015, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice edizioni, Torino (ed. or. 2011).

2016, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2015).

2017b, *Patologia del sociale*, in A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna, pp. 37-84 (ed. or. 2000).

2017c, *Riconoscimento come ideologia*, in A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna, pp. 183-211 (ed. or. 2010).

2017d, *Una critica ricostruttiva con riserva genealogica*, in A. Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, il Mulino, Bologna, pp. 85-97 (ed. or. 2007).

HONNETH, A., HARTMANN, L.

2010, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze, pp. 55-76 (ed. or. 2004).

JENSEN, J.D.

2018, *Justice in Reality: Overcoming Moral Relativism in Luc Boltanski's Pragmatic Sociology of Critique*, *Distinktion: Journal of Social Theory*, n. 3, a. XIX, pp. 268-285.

- LACLAU, E.,
1996, *Emancipation(s)*, Verso, London.
- LAITINEN, A., SÄRKELÄ, A.
2018, *Tra normativismo e naturalismo Honneth sul concetto di "patologia sociale"*, *Consecutio Rerum*, n. 4, a. II, pp. 77-102.
- LEMIEUX, C.
2014, *The Moral Idealism of Ordinary People as a Sociological Challenge: Reflections on the French Reception of Luc Boltanski and Laurent Thévenot's On Justification*, in S. Susen e B. Turner (eds.), *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the "Pragmatic Sociology of Critique"*, Anthem Press, pp. 153-170.
- LEONINI, L., SASSATELLI, R. (a cura di)
2008, *Il consumo critico*, Laterza, Roma-Bari.
- PIROMALLI, E.
2012, *La contrastata promessa di libertà del moderno. Considerazioni su «Das Recht der Freiheit» di Axel Honneth*, *La Cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia*, n. 1, a. L, pp. 119-144.
2013, *Il problema del riconoscimento come ideologia nella teoria di Axel Honneth*, *Parolechiave*, n. 2, a. XXI, pp. 35-46.
2016, *Il riconoscimento tra etica, morale e politica*, *Lessico di etica pubblica*, n. 2, a. VII, pp. 106-115.
2018, *Axel Honneth critico dell'economia capitalistica: da Redistribuzione o riconoscimento (2003) a L'idea di socialismo (2015)*, *Quaderni di Teoria Sociale*, n. 2, a. XVIII, pp. 61-78.
- RANCIÈRE, J., HONNETH, A.
(2016), *Recognition of Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, Columbia University Press, New York.
- REBUGHINI, P.
2011, *Quel che resta della critica: sulle trasformazioni del concetto di critica nelle scienze sociali*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, n. 3, a. LII, pp. 485-506.

RENAULT, E.

2011, *The Theory of Recognition and Critique of Institutions*, in D. Petherbridge (ed.), *Axel Honneth Critical Essays*, Brill, Leiden – Boston, pp. 207-231.

SANTAMBROGIO, A.

2012, *Presentazione*, Rassegna Italiana di Sociologia, “Critica sociale ed emancipazione. Dopo il post-moderno”, n. 3, a. LIII, pp. 373-382.

SOLINAS, M.

2017, *Rivolte mancate. Sulle correlazioni tra emozioni e spregio in Axel Honneth e Barrington Moore Jr*, Paradigmi. Rivista di critica filosofica, n. 2, a. X, pp. 207-219.

THÉVENOT, L.

2006, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.

ŽIŽEK, S.

1999, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London, Verso.

EMANUELA SUSCA

Per una critica della sociologia della critica. Riflessioni sul contributo e l'opera di Luc Boltanski

Introduzione

Queste pagine vogliono offrire alcuni spunti di riflessione su un autore di primaria importanza qual è Luc Boltanski, noto protagonista di un pluridecennale progetto di rifondazione e rimessa a punto della critica sociologica declinato sia in assunti teorici sistematici sia in una serie di studi di caso e ricognizioni empiricamente situate.

Quello boltanskiano è stato in effetti un lungo itinerario che, a partire dall'incontro giovanile con la sociologia bourdieusiana, ha visto dapprima una duratura e fruttuosa collaborazione con lo stesso Bourdieu – iniziata nel Centre de sociologie européenne diretto da Aron e culminata con la pubblicazione de *La production de l'idéologie dominante* [Bourdieu, Boltanski 1976/2008] – ed è poi continuato, dopo una presa di distanza dall'ex-maestro, con la lunga sinergia di importanti figure di ricercatori e allievi nel Groupe de sociologie politique et morale (fondato nel 1985 e attivo fino al 2013) e, negli ultimi anni, anche con prese di posizione pubbliche dal significato più direttamente politico. Parallelamente, poi, sono cresciuti nei decenni e negli anni il peso e l'apprezzamento accordati al sociologo tanto in Francia – dove l'ottica "pragmatica" è oggi per molti un'alternativa al filone critico à la Bourdieu e all'individualismo metodologico di Boudon – quanto nel contesto internazionale, dove non mancano lettori inte-

ressati o persino influenzati da almeno parte dei presupposti e delle indagini [cfr. Susen, Turner 2014].

Tracciare quindi un bilancio complessivo di questo percorso, ad oggi nient'afatto interrotto, e del relativo *corpus* di ricerche, denso di modellizzazioni e riferimenti multidisciplinari e per di più frutto anche di un'accumulazione collettiva, sarebbe un obiettivo oltremodo ambizioso e comunque fuori dalle intenzioni di chi scrive. Più limitatamente e senza pretese di esaustività, questo contributo vuole allora selezionare e restituire alcuni elementi della critica boltanskiana da cui ci sembrano emergere difficoltà non del tutto risolte o anche, più semplicemente, interrogativi che vengono suscitati senza però trovare risposte pienamente convincenti.

Ci si soffermerà perciò dapprima sulle due parti che esercitano e “si contendono” la critica: da un lato il soggetto competente che nella vita ordinaria fa valere le proprie e altrui ragioni e che viene esplicitamente contrapposto all'agente bourdieusiano (da Boltanski considerato troppo poco consapevole dei condizionamenti sociali e troppo assoggettato al proprio *habitus*), e dall'altra il sociologo critico, che chiaramente vede ridisegnato il proprio ruolo. Successivamente, si prenderanno in analisi due questioni evidentemente connesse: l'individuazione dell'oggetto (cosa si critica?) e la genesi, ovvero le condizioni intese come presupposti che, come si dirà, assumono in Boltanski una portata ontologica (cosa rende possibile l'esercizio della critica?). E sarà questa tra l'altro l'occasione per menzionare brevemente almeno due aspetti che restano sullo sfondo e forse meriterebbero maggiore considerazione da un pensiero critico che si vuole fondativo e globale: il genere e l'elemento etnico o “razziale”.

Si prenderà poi in analisi il bilancio tracciato dal sociologo della stagione della critica inaugurata dal passaggio tra i millenni e proseguita fino ai nostri giorni, dando così anche conto di alcune riflessioni sulle condizioni per un rilancio della critica stessa e per una saldatura di questa con esperienze e movimenti emergenti “dal basso” nella società. E, da ultimo, saranno dedicate alcune considerazioni alla posizione che Boltanski occupa e potrà occupare nella prosecuzione o rifondazione di una teoria critica complessiva e all'altezza del quadro presente e di quello ragionevolmente futuro. In particolare, si metterà in rilievo come per stile e contenuto le ricerche boltanskiane siano per lo più tutt'altro che “abbordabili”

dal lettore profano (e talvolta anche da quello meno inesperto) e come ciò sia indizio di una tensione difficilmente eliminabile tra un rigore e un alto livello di astrazione evidentemente sentiti come garanzia di scientificità e la fruibilità che servirebbe per accompagnare i soggetti comuni nella mobilitazione e resistenza.

1. Competenze del soggetto ordinario e ruolo della critica sociologica

La considerazione fondamentale su cui poggia la “sociologia della critica” è conosciuta e sta alla base sia del lavoro seminale per la prospettiva pragmatica pubblicato con Thévenot più di trent’anni fa, *Les économies de la grandeur* [Boltanski, Thévenot 1987], sia del successivo e più noto *De la justification* [Boltanski, Thévenot 1991]. È l’idea che i soggetti ordinari siano dotati di un’inalienabile capacità di giudicare criticamente la realtà e che ciò li metta in grado di far valere le proprie ragioni di volta in volta disponendosi alla cooperazione e “non belligeranza” e mettendo da parte contraddizioni di cui pure sono consapevoli, o tutelando con competenza il proprio interesse con l’appello a un qualche criterio generale o persino, spinti dall’indignazione morale, mobilitandosi e invocando giustizia per altri [Boltanski 2014, 56, 59].

È poi risaputo anche che questa visione si contrappone dichiaratamente alla “sociologia critica” bourdieusiana, giudicata troppo “zenitale” e “*surplombant*” sul mondo sociale e in definitiva troppo incentrata su una nozione di “inconscio” adoperata per spiegare l’“apparente passività delle masse popolari” e la loro mancata consapevolezza della “dominazione” e delle “determinazioni oggettive” a cui sono sottoposte [Boltanski 2005, 22]. Laddove insomma il presunto determinismo sociologico di Bourdieu insisterebbe “soprattutto sui vincoli e sulle forze che condizionano gli *agenti*”, la critica pragmatica boltanskiana rivendica orgogliosamente di battere la strada opposta valorizzando la “creatività” e le “capacità interpretative” universalmente diffuse e quindi di “*avvalersi del punto di vista degli attori*, vale a dire far leva sul loro senso morale (e in particolare sul loro senso della giustizia ordinario) per evidenziare lo sfasamento tra il mondo sociale esistente e il mondo sociale come dovrebbe essere per soddisfare le aspettative morali delle persone” [ivi, 55].

Tuttavia, non mancano a nostro avviso le difficoltà. E queste non sono connesse tanto al fatto che il maestro di un tempo sia liquidato negandone o sottostimandone le tante riformulazioni concettuali, le cautele epistemologiche o anche solo la vicinanza simpatetica ai soggetti [cfr. Bourdieu 1993]. Più in generale e ancor prima, a lasciare in qualche misura perplessi è l'enfasi posta sulla dimensione morale, certo intesa come rilancio del progetto durkheimiano ma non del tutto convincente in un mondo in cui, come spesso accade, più che separare il torto e la ragione occorre decidere tra due o più opposte ragioni. E se anche il "senso morale" bastasse a orientare il giudizio e di conseguenza l'azione, come non sottoporre al vaglio della critica i vari richiami alla giustizia per saggiarne la genuinità o l'ipocrisia interessata? È una domanda a cui resta difficile rispondere se, come sintetizzava Nietzsche, "nessuno mente quanto l'indignato" e se quindi il *pathos* di chi reclama giustizia o condanna lo stato delle cose non può essere assunto a indizio di verità. Per di più, non va dimenticato che, come osserva incidentalmente Boltanski stesso, l'indignazione morale può essere "cattiva consigliera" [Boltanski, Fraser 2014, 51].

Se altri hanno poi già parlato, e non a torto, di un eccessivo ottimismo boltanskiano nel dispensare e attribuire universalmente capacità e soprattutto occasioni per esercitare concretamente la critica [Lahire 2015, 39], ci sembra che vi sia almeno un altro aspetto ancora da tenere presente perché rischia di rendere la prospettiva "pragmatica" meno capace di dar conto della realtà comune di quanto vorrebbe il suo fondatore. Ci riferiamo alla tutto sommato scarsa considerazione che è riservata al corpo come dimensione implicata nel dominio e che è ravvisabile persino nello studio su generazione e aborto [Boltanski 2007], dove le esperienze corporali sono restituite fenomenologicamente dalle interviste ma la riflessione teorica si limita a dibattere in modo astratto e "disincarnato" sul presupposto – tutto liberale e anch'esso astratto – per cui ciascun individuo è sovrano del proprio corpo [cfr. Foessel 2005; Molinatto 2008]. Né ci sembrano valere come obiezioni il fatto che *De la critique* parli della corporeità come cifra di una condizione umana dotata di un solo punto di vista [Boltanski 2014, 95] e che proprio dalla presenza o assenza di supporti corporali materiali dipendano la polarità mondo / realtà e la "contraddizione ermeneutica" di cui diremo tra breve. Infatti, anche così restano praticamente assenti quei processi di "incorporazione" messi al centro dalla già richiamata sociologia bourdieusiana e per Boltanski, invece, eccessivamente enfatizzati dalla tradi-

zione critica. Se insomma il “sociologo determinista, marxista o bourdieusiano, [...] prende un individuo, lo pone in differenti situazioni e mostra che agisce ovunque nello stesso modo, perché ha un *habitus* interiorizzato che fa sì che, appunto, reagisca nello stesso modo in ogni situazione”, l’approccio boltanskiano si attribuisce anche in questo caso il merito di fare l’opposto: prende “un individuo” per mostrare che “è più o meno capace di sormontare ciò che è iscritto corporalmente in lui, per aggiustarsi a delle situazioni, comprenderle e lasciarsi prendere dal flusso della situazione” [Vitale 2006, 109]. Ma dobbiamo aggiungere anche che, così facendo, tale approccio avanza l’idea poco realistica di una somatizzazione del sociale quasi sospendibile a piacere.

Volgendosi invece al versante della critica sociologica e del modo e i limiti in cui essa si esercita, va rammentato come Boltanski assegni suggestivamente alla critica stessa il compito di “aiutare la società, cioè le cosiddette ‘persone comuni’”, a mantenere aperto lo spazio tra ciò che è e ciò che *potrebbe essere* giocando su quel “disequilibrio permanente” tra cose e rappresentazione simbolica delle cose (o tra “realtà” e “mondo”, come si vedrà tra breve) “senza il quale [...] il dominio inghiottirebbe ogni cosa” [Boltanski 2014, 228]. E va anche precisato o ricordato come quest’idea, indissolubile dal riconoscimento dell’universale capacità di critica, abbia a corollari tanto un riavvicinamento tra il soggetto comune e quella sorta di professionista della critica che è il sociologo quanto, parallelamente, la proposta di una sociologia finalmente attenta agli attori e disposta ad accompagnarli nei loro progetti critici e nelle sperimentazioni sociali per lo più ignorate dalla saggistica e dai giornali [Boltanski, Fraser 2014, 65].

Si comprende allora bene l’interesse che ha suscitato e può suscitare una prospettiva che addita l’orizzonte della critica sociologica nel suo rendersi superflua [Basaure 2015, 412] e che, in tempi come i nostri in cui la realtà sociale sembra sempre più costruita dal sapere degli esperti, può forse in qualche misura contribuire a porre la questione del coinvolgimento degli attori “profani” [Borghi 2015, 422]. E tuttavia, ci sembra che a questo invito alla sintonia con le soggettività e istanze del tessuto sociale non si accompagnino alcune opportune riflessioni sulle condizioni in cui si compie il lavoro sociologico. Infatti, Boltanski è troppo consapevole dell’importanza di una certa indipendenza dagli interessi economici immediati per non rivolgersi in primo luogo a quanti *fanno* la sociologia stessa

nelle università (e, verrebbe da aggiungere, nelle università pubbliche). Eppure, anche prescindendo dalla requisitoria che conduce contro lo stato e quindi indirettamente anche contro il pubblico di cui diremo tra un attimo, non sembra riservare grande attenzione al complesso di fattori che – in Francia come in Italia e si direbbe ovunque – rendono oltremodo difficile una politicizzazione o ripoliticizzazione della ricerca accademica.

Quella del sociologo che qui trattiamo è insomma una condivisibile ma tutto sommato poco imprevedibile requisitoria contro le troppe logiche corporative e spartitorie, contro l'eccessiva specializzazione che alza steccati tra le discipline e anche dentro alle discipline stesse e, più in generale, contro la docile indolenza e cieca autoreferenzialità dei ceti intellettuali. Ma che ne è, ad esempio, di una questione di non poco conto per la democratizzazione della ricerca come la diffusissima precarizzazione del lavoro intellettuale? È del tutto evidente che quest'ultima può portare sia al conformismo di chi spera in una sistemazione sia all'adesione a quell'ideologia della flessibilità magistralmente descritta dallo stesso Boltanski [cfr. Boltanski, Chiapello 2014] e che entrambi gli esiti precludono una postura realmente critica. E come far convivere il richiamo a uscire dalla "torre d'avorio" dell'accademia con la necessità di tutelare l'autonomia e il rigore della scienza dalle spinte del mercato e dei poteri più o meno forti? Torneremo almeno in parte su questi punti più avanti e nelle brevi considerazioni conclusive, dove tenteremo di tirare le fila del nostro discorso e di domandarci quanto un rilancio della critica o dell'agire politico degli attori comuni possano trarre profitto dalla prospettiva boltanskiana.

2. L'oggetto e i presupposti ontologici

Probabilmente polemizzando anche sotto questo riguardo con Bourdieu, Boltanski vede nel "dominio" un tema o un obiettivo tutto sommato vago e indeterminato e, in breve, al suo posto individua due grandi oggetti verso cui dovrebbe indirizzarsi la critica teorica: il capitalismo e lo stato. Tuttavia, già questa scelta lo conduce a lasciare nell'ombra dimensioni ed esperienze di cui si può dar meglio conto ragionando *anche* con concetti che stanno al cuore della sociologia

critica come quelli di *domination*, *pouvoir* o *violence*. È il caso delle asimmetrie connesse al fattore etnico o “razziale”, più che mai essenziali oggi nelle gerarchie del lavoro ma poco o per nulla trattate sia da *Le nouvel esprit du capitalisme* sia dal più recente *Enrichissement*. Ed è anche il caso del genere, a cui persino lo studio già richiamato sulla generazione [Boltanski 2007] dedica un’attenzione che si esplica sul piano empatico e della vicinanza umana [Karsenti 2014, 478-481] senza però estendersi a un vero e proprio dialogo con le posizioni maturate sul versante della riflessività femminile [Molinatto 2008, 159].

Vale però soprattutto la pena osservare come i due oggetti (capitalismo e stato) tendano a fondersi se guardati dal punto di vista di una possibile prassi trasformatrice. Per Boltanski, infatti, il nuovo capitalismo offre margini esigui e sempre minori di presa se considerato come pura potenza globale o come prodotto di pochi grandi attori transnazionali, mentre torna per così dire alla portata della critica e della formulazione di alternative se si continua o si torna a pensarlo nei suoi radicamenti territoriali e quindi nei suoi legami con gli stati [Boltanski, Esquerre 2017a, 487-488]. E tutto ciò si sposa perfettamente sia con la netta condanna della forma statale – che pretenderebbe di rappresentare la totalità e impedirebbe il mutamento e le definizioni alternative della realtà [Boltanski, Fraser 2014, 25-29, 52] – sia con l’appello rivolto alla critica (e *in primis* a un sapere nato come scienza di stato qual è quello sociologico) ad esercitare una riflessività particolarmente intransigente contro ogni nostalgia statalista o semplice timidezza nel contrastare lo stato-nazione insieme all’economia capitalistica [ivi, 66].

Il punto è essenziale e spiega l’allarme con cui, soprattutto in tempi recenti, le pagine boltanskiane denunciano una torbida mescolanza dell’anticapitalismo e dell’antiliberalismo con il neoconservatorismo, il tradizionalismo, lo statalismo, la xenofobia [ivi, 63-65] e persino con l’antisemitismo [Boltanski, Esquerre 2017b, 22, 40, 48] e parlano di un clima ideologico che avrebbe risvegliato i movimenti ultra-cattolici e identitari e contagiato molta della sinistra intellettuale e radicale [Boltanski, Fraser 2014, 64-65]. Per il sociologo di cui trattiamo, infatti, anche la critica che si vorrebbe progressista si sarebbe fatta complice delle vecchie e nuove destre impegnandosi in una critica delle disuguaglianze prodotte dal capitalismo misera sul piano teorico e, ancor peggio, in un’ambigua retorica

anti-individualistica e pseudo-repubblicana che riporta in auge il vecchio mito della patria coesa [Boltanski, Esquerre 2017b, 33-43].

È dunque in quest'ottica che va interpretato quel recupero del liberalismo politico in quanto dottrina delle libertà che assume un'importanza centrale soprattutto nell'ultimo Boltanski e che può legittimamente suscitare qualche perplessità. Se è infatti comprensibile che la predica moralistica contro l'"egoismo" – per di più storicamente declinata contro intellettuali, "nemici del popolo" vari e contro gli stessi ebrei – susciti ben poca simpatia, la distinzione tra un liberalismo da respingere e uno da riproporre resta comunque quanto meno dubbia sia sul piano della storia delle idee, dove le libertà del soggetto maturano in un unico processo di costruzione secolare, sia nell'attuale quadro neo-liberale, dove sembra saltare la stessa separazione tra ciò che è economico e ciò che è politico.

Più in generale, poi, non sembra totalmente condivisibile neppure la liquidazione della forma statale di cui si è appena detto e che, a ben vedere, non tiene nella giusta considerazione né il ruolo progressivo ed emancipatorio che anche gli stati hanno svolto e potrebbero svolgere in virtù della propria "ambivalenza" o, bourdieusianamente, della propria "mano sinistra" [cfr. Bourdieu 1999; 2001; 1993, 337-350], né quanto la stessa cornice "istituzionale" boltanskiana sia difficilmente concepibile senza la garanzia di una qualche forma statale universalizzante.

Ciò per altro ci avvicina all'analisi delle condizioni che rendono possibile la critica, ovvero a quel rapporto di reciproca necessità tra la critica stessa e le istituzioni che costituisce l'aspetto forse più controverso dell'approccio che stiamo esaminando [cfr. Quéré, Terzi 2014; Susen 2014]. Come ogni suo lettore sa bene, infatti, *De la critique* pone un dualismo tra realtà e mondo in cui la prima, ovvero la realtà, viene pensata sulla scia di Berger e Luckmann [1966] e Searle [1995] come una costruzione formata da classificazioni e sistematizzazioni astratte (parole, categorie, definizioni) mentre il mondo (o "tutto ciò che accade", secondo la definizione di Wittgenstein) è fatto di materia concreta e corpi a cui la realtà impone un ordine semantico sempre instabile e a rischio. Di qui l'idea boltanskiana di una contraddizione ermeneutica tale per cui l'ordine sociale è sì superiore alla contingenza del mondo e tuttavia – e proprio in questo sta la contraddizione – tale ordine deve affidare controllo e gestione a individui imperfetti e corruttibili perché dotati di un corpo nel senso già detto.

Il dualismo realtà-mondo è dunque anche un dualismo corpo (o materia) / spirito dal sapore più che vagamente cartesiano. Ed è in questo quadro, dove la realtà non è il mondo ma solo una sua rappresentazione da realizzare e mantenere, che spicca il ruolo essenziale delle istituzioni, concepite come trascendenza – e non come sistemi di pratiche di persone concrete [cfr. De Leonardis, 2011] – e pensate come strutturazioni segnate inevitabilmente da un’ambivalenza. Infatti, le istituzioni boltanskiane per un verso meritano di essere difese perché offrono quella stabilizzazione senza la quale si scivolerebbe in un’indeterminatezza peggiore dello stato di natura hobbesiano [Quéré, Terzi 2014, 106-119; Vitale, 110] ma, per l’altro, vanno almeno in parte contrastate quando producano indottrinamento e violenza simbolica o persino fisica [Boltanski, Fraser 2014, 52].

A completare il quadro tracciato da *De la critique* è infine quell’idea di un’ineliminabile condizione di “incertezza radicale” che fa da fondamento tanto alla necessità delle istituzioni quanto alla possibilità della critica [Boltanski 2014, 95-96] e che, a ben vedere, avvicina forse di più la sociologia della critica alla critica bourdieusiana, o quanto meno alle formulazioni di questa che più insistono sulla performatività quasi “magica” della parola [cfr. Bourdieu 2001]. Infatti, presentando i significati come perennemente in via di costruzione e per così dire “contendibili” attraverso il gioco delle mediazioni e dei conflitti, anche la prospettiva boltanskiana vede aprirsi spazi di trasformazione e sovversione nella possibilità di destabilizzare la relazione tra stato delle cose e forme simboliche adoperate per nominare le cose. E, tuttavia, i due sociologi restano lontani se si contrappongono il dinamismo e realismo con cui Bourdieu descrive le lotte per il potere definitorio condotte nei campi alla rarefatta trascendenza delle “istituzioni”, quasi costrette a degradarsi calandosi nei corpi di uomini e donne se non addirittura suscettibili di divenire violente proprio perché obbligate ad incarnarsi [Boltanski 2014, 122-126]. E un’analoga distanza si percepisce raffrontando lo stile *in progress* e insofferente alla teoresi del maestro di un tempo a *De la critique*, opera quanto mai sistematica e che evidentemente ambisce a “chiudere i conti con Bourdieu” [De Leonardis 2011, 461] consolidando in un modello a lui alternativo una serie di presupposti ontologici e fondativi [cfr. Donolo 2011; Borghi 2015, 418] e di tipologie rigorosamente classificate (a cominciare dalla distinzione tra critica “radicale” e “riformista” e dalle rispettive “prove”, “di realtà” o “esistenziali”).

3. *Le ragioni del successo (o dell'insuccesso) della critica*

Ragionare sul fondamento ontologico – e quindi delle possibilità della critica – non equivale evidentemente a parlare del livello di presa che la critica ha avuto e può ragionevolmente avere. Di quest'ultimo aspetto vorremmo sinteticamente trattare ora, dialogando idealmente con le posizioni boltanskiane e tentando di interrogare soprattutto alcune tra le pagine più recenti del sociologo.

È evidente che le ragioni del successo o dell'insuccesso della critica dipendono da un intreccio di fattori soggettivi e oggettivi: da un lato i limiti, le capacità, strategie e ingenuità di chi critica la realtà – vuoi come soggetto ordinario vuoi da un punto di vista “professionale” come fa il sociologo – e, dall'altro lato, gli ostacoli che la realtà stessa oppone al discorso critico sia restringendone le occasioni di esercizio sia limitandone l'efficacia. E, sotto questo punto di vista, l'analisi di Boltanski è forse condivisibile nel finale, ovvero nell'idea che la critica registri oggi una per lo meno momentanea sconfitta, ma appare meno convincente nell'individuazione delle cause e nell'attribuzione di responsabilità. È infatti vero che, al di là di periodiche fiammate contro la globalizzazione capitalistica e lo strapotere della finanza, non sono alle viste forme di contestazione ampie e stabilmente strutturate contro lo stato delle cose o per l'elaborazione di una qualche alternativa. Ed è altrettanto innegabile che, per converso, il mondo ristretto dei privilegiati ha saputo spesso ergersi a paladino del “cambiamento” e della razionalità e dunque bollare ogni opposizione come illogica e anacronistica, secondo la tecnica già messa in luce nella ricerca firmata da Bourdieu e dal giovane Boltanski [cfr. 1976/2008] e poi persino estremizzata nell'ideologia del TINA per imporre tagli e *austerità* come conseguenze oggettive di forze sistemiche e impersonali [Boltanski, Fraser 2014, 46-47]. E all'avvento di questa modalità gestionale [*gestionnaire*] di esercizio del potere, in certa misura già diagnosticata da Foucault come “governamentalità”, va aggiunta quella capacità camaleontica delle classi dirigenti di disarmare la critica riecheggiandola e incorporandone alcuni temi depotenziati [ivi, 46-47] di cui già parlava, anche provocatoriamente, *Le nouvel esprit du capitalisme* per tracciare un quadro di fine millennio dando conto anche della resa e imborghesimento dei tanti critici agguerriti di un tempo [Boltanski, Chiapello 2014, 241-395].

Tuttavia, ci sembra poco convincente e persino ingeneroso parlare di una “nebulosa critica” ridotta a “un’avanguardia’ di pensatori [...] priva di una retroguardia e senza truppe” [Boltanski, Fraser 2014, 45-46] o di intellettuali pseudo-critici che si accontenterebbero di ritrarre i miseri e diseredati senza disvelare i segreti dei nuovi potenti [ivi, 66] o che non tenterebbero nemmeno più di elaborare teorie globali o “grandi narrazioni” per legare tra loro le critiche frammentarie degli attori comuni [ivi, 67]. Tutto ciò, infatti, ci sembra offrire una lettura semplicistica e addirittura caricaturale di una separazione tra i movimenti e i sociologi “ufficiali” che pure esiste ma che conosce eccezioni e che, comunque, non si può spiegare solo con la tragica impotenza a cui sarebbero ridotti i primi – e che confuterebbe il ritratto boltanskiano dell’attore competente – o con l’arroccamento nell’accademia o il *pathos* populistico dei secondi. Piuttosto o quanto meno insieme, andrebbe chiamato in ballo quell’orientamento individualista che è un portato del liberalismo tanto quanto la tutela delle libertà cara a Boltanski e che fa sì che auto-emancipazione, resistenza passiva e disobbedienza non violenta, giustamente descritte o suggerite come possibilità alla portata di ciascuno [Boltanski, Fraser 2014, 50], restino appunto fatti privati di ciascuno o al più di circoli inoffensivi. Né andrebbe ovviamente dimenticato che quella trama di elaborazioni e ricerche che ha il nome di “critica” prende corpo talvolta nello stato di precarietà e ricattabilità a cui si è accennato e, comunque, si misura sempre con rapporti di forza favorevoli a chi ha più mezzi e può meglio trarre vantaggio dai progressi delle scienze e da tecniche di gestione e *management* ogni giorno più intelligenti e raffinate.

Per di più, se vogliamo prendere sul serio l’idea al fondo della sociologia della critica per cui la stabilità della realtà può mutare e di fatto muta col tempo, dobbiamo riconoscere che è in gran parte per ragioni oggettive che il reale appare oggi così poco permeabile alla critica, ma anche che questa circostanza non va né assolutizzata come strutturale né sottostimata quando si tratti di denunciare i (presunti) vizi e le (poche) virtù del pensiero e dei pensatori critici. Eppure, è proprio questo il duplice esito a cui ci sembra in definitiva pervenire anche il recente e ambizioso *Enrichissement*, che per un lato descrive il delitto perfetto perpetrato da un’economia che arricchisce i già ricchi lasciando gli altri più poveri e senza alcuna “leva” di denuncia o protesta [Boltanski, Esquerre 2017a, 489] e, per l’altro lato, condanna intellettuali e scienziati sociali perché troppo nostalgici o pigri per

riconoscere il tramonto dell'industria e della classe operaia e l'affermarsi di nuovi modi di valorizzazione e sfruttamento [ivi, 490-491].

Ma è tutto vero? E la verità è *tutta* qui? Francamente ne dubitiamo se pensiamo alle mobilitazioni tutt'altro che sporadiche che ancora interessano le varie industrie o attività agricole e assimilabili, ovvero lavoratori e lavoratrici di tipo "vecchio" se non "vecchissimo" che sarebbe cinico e di certo poco rispettoso liquidare come sorpassati o tanto irrilevanti da non meritare voce o visibilità. Né va poi dimenticato che turismo, moda, lusso, arte e cultura, tutte sfere centrali nel nuovo capitalismo "integrale" [ivi, 375, 399-400], non si avvalgono solo di *testimonial* e iper-specialisti della narrazione e valorizzazione, ma anche di tantissime persone oscure e sottopagate – con nessuna speranza di carriera e non di rado donne e/o stigmatizzate per etnia – che non di meno possono talvolta riuscire faticosamente a gettare una qualche luce sulle proprie vite [cfr. Donaggio 2018]. E, infine, convince poco o per nulla anche l'idea di una critica troppo affezionata agli schemi vetusti dell'industrialismo e della lotta di classe per dar conto delle nuove contraddizioni parlando alle vittime di oggi. Se infatti ci riesce davvero arduo scorgere schiere o drappelli di presunti adoratori del proletariato che cercano di scuotere le masse dall'addormentamento ideologico, ricordiamo bene – per citare solo due nomi restando tra quelli dei sociologi più influenti – le fortunate analisi sulla fine della società incentrata sul lavoro di Bauman [cfr. 2004] o la presa di distanza dalla militanza ingenua per cui già Bourdieu affermava che "le classi sociali non esistono" [1995, 25].

Conclusioni

La nostra analisi ha messo in rilievo come la teoria del soggetto boltanskiana faccia deliberatamente o anche a volte orgogliosamente astrazione da aspetti come la corporeità, il genere o l'etnia. Possiamo perciò dire che ci sembra cogliere nel segno chi lamenta la poca fungibilità di questa prospettiva in termini di intersezionalità e quindi di analisi multidimensionale della disuguaglianza e oppressione [cfr. Susen 2018, pp. 67-68]. Ma vogliamo aggiungere come ciò vada probabilmente messo in relazione con un'operazione complessiva compiuta dallo

strutturalismo pragmatico, che tempera il punto di vista oggettivo (Marx, Lévi-Strauss, una certa lettura di Bourdieu) con un'idea di individuo sostanzialmente liberale e perciò tendenzialmente indifferente a declinazioni per lo più considerate invece essenziali al discorso critico.

Non ha dunque affatto torto chi parla di “aporie antropologiche del liberalismo” [cfr. Molinatto 2008], a patto di riconoscere come questo aspetto conviva con la tendenza almeno apparentemente opposta a esautorare per certi versi il soggetto. Infatti, sostenere l'universalità del giudizio morale e delle capacità critiche rischia di ridursi a dichiarazione di principio se le dinamiche oggettive che si descrivono strutturano la realtà con tanta coerenza da far quasi mancare ogni appiglio al mutamento e forse persino alla comprensione. Ed è proprio da questa angolazione che scorgiamo anche noi, come già altri, una tensione non risolta tra la proclamata attenzione “pragmatica” per gli attori e la parallela ambizione strutturalistica [Susen 2018, 68-70] o, più precisamente e con riferimento all'ultimo Boltanski, tra il livello di analisi “soggettivo-motivazionale-etico” de *Le nouvel esprit du capitalisme* e quello “strutturale-istituzionale” privilegiato invece da *Enrichissement* [Fraser 2017, 59] con il risultato già visto di lasciare in ombra le possibili soggettività critiche [cfr. Donaggio 2018].

È tuttavia un'altra l'osservazione con cui vorremmo concludere la nostra analisi. Riguarda il carattere che possiamo definire “esoterico” dei lavori boltanskiani, considerati di non facile lettura e poco adatti a un impiego divulgativo anche da ricercatori vicini e convintamente simpatetici [cfr. Nachi 2015]. Può allora valere la pena riflettere su quanto uno “stile sociologico” con modellizzazioni così particolareggiate e posto al confine con antropologia, economia, linguistica e filosofia morale possa richiedere una notevole padronanza di classificazioni e riferimenti teorici e *contemporaneamente* pensarsi come qualcosa che accompagni le mobilitazioni “vere” dei soggetti comuni. E la risposta ha a che fare con questioni classiche come l'idea durkheimiana di una sociologia civica o l'avalutatività weberiana, ma anche con i modi in cui oggi la questione della democratizzazione della ricerca sociale si pone come impegno pubblico e in senso lato politico [Buroway 2007, 2] o nei termini di un render conto a un “mandante immaginario” [cfr. Pizzorno 2008] o a un committente – vero o presunto – del pensiero critico.

De la critique fornisce una propria risposta descrivendo un lavoro di collaborazione che è anche un modello ideale: se in un primo momento la “teoria critica” parte dalle “preoccupazioni” degli attori comuni e si alimenta necessariamente delle “critiche di tipo ordinario”, in un secondo momento, dopo una fase di rielaborazione e riformulazione, essa torna verso le “critiche ordinarie” per farle divenire più efficaci e per “rendere inaccettabile la realtà”. Né si tratta di un legame accessorio o che potrebbe essere allentato, dato che “l’idea di una teoria critica non radicata nell’esperienza di una collettività e tale da esistere in qualche modo per conto proprio, cioè nel nome di nessuno in particolare, è intrinsecamente contraddittoria” [Boltanski 2014, 21; cfr. Boltanski 2008] o per lo meno tale appare al sociologo che qui abbiamo riletto.

Tuttavia, una volta presa sul serio, l’idea di una circolarità necessaria crea anche problemi di linguaggio e di traduzione tra il rigore scientifico inevitabilmente specialistico e la spontaneità o anche banalizzazione del discorso comune. Restando in prossimità dell’itinerario boltanskiano, uno scienziato sociale rigoroso e ostinatamente critico come Bourdieu ha tentato nei decenni più di una soluzione [cfr. Swartz 2010], decidendo alla fine di spendere pubblicamente la credibilità guadagnata nell’accademia e ingaggiando una battaglia anche generosa contro la globalizzazione neo-liberista. E non è escluso che qualcosa di analogo possa presto essere detto anche per l’allievo di un tempo, che nel contrasto al nuovo e nuovissimo capitalismo e ancora di più nell’ascesa europea della nuova destra sembra ora trovare le ragioni di un *engagement* più diretto [cfr. Boltanski, Esquerre 2017b]. Sarà dunque interessante vedere se e in che misura ciò prenderà corpo in un’analisi realistica delle classi popolari di oggi e delle loro lotte [ivi, 69] e quale approfondimento riceveranno gli inviti dello stesso sociologo a opporsi al capitalismo “integrale” contrastandone la valorizzazione ed estrazione di profitto da risorse che, come il passato e le tradizioni culturali, sono di tutti e di nessuno ma arricchiscono solo poche persone già ricchissime [cfr. Boltanski, Esquerre 2017b].

Riferimenti bibliografici

BASAURE, M.

2015, *On the Critical Turn of Boltanski's Sociology*, Iride, n. 2, agosto, pp. 403-412.

BAUMAN, Z.

2004, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Città aperta, Troina (En) (ed. or. 1998).

BERGER, P.L., LUCKMANN, T.

1966, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday; trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.

BOLTANSKI, L.

2005, *Una sociologia dell'amore*, Introduzione di M. Magatti, Vita e Pensiero, Milano. (ed. or. 1990).

2007, *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2004).

2008, *Rendre la réalité inacceptable: a propos de «La production de l'idéologie dominante»*, Demopolis, Paris.

2014, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*. Riosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 2009).

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, È.

2014, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1999 e 2011).

BOLTANSKI, L., ESQUERRE, A.

2017a, *Enrichissement. Une critique de la merchandise*, Gallimard, Paris.

2017b, *Verso l'estremo. Estensione del dominio della destra*, Mimesis, Soveria Mannelli (ed. or. 2014).

2018, *Commerce, travail et critique dans l'économie de l'enrichissement*, in Donaggio E., Sciolla L., Semi G., Boltanski L., Esquerre A., cit., pp. 599-605.

BOLTANSKI, L., FRASER, N.

2014, *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*, Débat présenté par Ph. Corcuff, Presses universitaires de Lyon, Lyon.

BOLTANSKI, L., THÉVENOT, L.

1987, *Les économies de la grandeur*, Presses Universitaires de France, Paris.

1991, *De la justification: les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.

BORGHI, V.

2015, *Tra critica e sociologia: le capacità degli attori come possibilità e come problema*, Iride, n. 2, agosto, pp. 412-422.

BOURDIEU, P.

1993, *La misère du monde*, Seuil, Paris.

1995, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1994).

1999, *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neo-liberista*, Reser, Milano (ed. or. 1998).

2001, *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma (ed. or. 2001).

2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris.

BOURDIEU, P., BOLTANSKI, L.

1976, *La production de l'idéologie dominante*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n. 2-3, vol. 2, pp. 3-73 (poi Demopolis-Raisons d'agir, Paris, 2008).

BUROWAY, M.

2007, *Per la sociologia pubblica*, n. 1, doi: 10.2383/24188, pp. 1-45.

DE LEONARDIS, O.

2011, *Istituzioni, critica e critica sociologica*, Rassegna italiana di sociologia, n. 3, a. LII, luglio-settembre, pp. 461-468.

DONAGGIO, E.

2018, *Enrichissement et travail*, in Donaggio, E., Sciolla L., Semi G., Boltanski L., Esquerre, A., cit., pp. 581-586.

DONAGGIO, E., SCIOLLA L., SEMI G., BOLTANSKI L., ESQUERRE, A.

2018, *Table ronde avec Luc Boltanski et Arnaud Esquerre*, Rassegna italiana di sociologia, n. 3, a. LIX, luglio-settembre, pp. 581-605.

DONOLO, C.

2011, *A proposito di una scienza sociale della critica*, Rassegna italiana di sociologia, n. 3, a. LII, luglio-settembre, pp. 468-474.

FÆSSEL, M.

2005, *La chair et le social. À propos de 'La Condition fœtale' de Luc Boltanski*, Esprit, 1, 2005, pp. 76-85.

FRASER, N.

2017, *A New Form of capitalism? A Reply to Boltanski and Esquerre*, New Left Review, 106, pp. 57-65.

KARSENTI, B.

2014, *Arranging the Irreversible: The Female Condition and Contradiction*, in Susen, S., Turner, B.S., cit., pp. 471-483.

LAHIRE, B.

2015, *Ceci n'est pas qu'un tableau. Essai sur l'art, la domination, la magie et le sacré*, La Découverte, Paris.

MOLINATTO, P.

2008, *Boltanski e le aporie antropologiche del liberalismo*, Materiali per una storia della cultura giuridica, n. 1, giugno.

NACHI, M.

2015, *Introduction à la sociologie pragmatique*, Préface de Luc Boltanski, Armand Colin, Malakoff.

PIZZORNO, A.

2008, *La sfera pubblica e il concetto di mandante immaginario*, Sociologica, n. 3, doi: 10.2383/28764, pp. 1-22.

QUÉRÉ, L., TERZI, C.

2014, *Did You Say 'Pragmatic'? Luc Boltanski's Sociology from a Pragmatic Perspective*, in Susen, S., Turner, B.S., cit., pp. 91-128.

ROSITI, F.

2011, *Luc Boltanski: un sociologo dialettico?*, Rassegna italiana di sociologia, n. 3, a. LII, luglio-settembre, pp. 474-483.

SEARLE, J.R.

1995, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press; trad. it. *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi, 2006.

SUSEN, S.

2014, *Is There Such a Thing as a 'Pragmatic Sociology of Critique'? Reflections on Luc Boltanski's On Critique*, in Susen S., Turner, B.S. (a cura di), cit., pp. 174-210.

2018, *The Economy of Enrichment: Towards a New Form of Capitalism?*, Berlin Journal of Critical Theory, n. 2, vol. 2, pp. 5-98.

SUSEN, S., TURNER, B.S. (a cura di)

2104, *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*, Anthem Press, London-New York.

SWARTZ, D.

2010, *Sociologia e politica: le forme dell'impegno politico di Bourdieu*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet università, Novara, pp. 54-82.

VITALE, T.

2006, *Una sociologia politica e morale delle contraddizioni. Intervista con Luc Boltanski*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 1, gennaio-marzo, pp. 91-114.

NOTA CRITICA



MARCO BONTEMPI

Identità e valori nella separazione di religione e cultura in Europa. Annotazioni critiche sulla proposta teorica di Olivier Roy

Introduzione

Nel suo ultimo libro, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Olivier Roy sostiene che la separazione della religione dalla cultura mostra in Europa occidentale alcune caratteristiche prodotte da mutamenti profondi tanto nella sfera della religione che in quella della cultura. Un cambiamento di fondo viene individuato in una nuova salienza delle norme come strumenti di definizione e affermazione identitaria, tanto per la cultura laica, che per le religioni. Le norme acquistano un nuovo rilievo identitario, in quanto nello spazio pubblico vi si fa riferimento come se fossero valori, per la problematicità di affermare pubblicamente un valore in un contesto di pluralità dei contenuti valoriali. In altre parole, poiché si è in difficoltà nell'ottenere riconoscimento dell'identità in riferimento ai suoi propri contenuti di valore, la si riafferma per differenza. Così, sostenere che certi principi sono "non negoziabili" li pone già come identitari, a prescindere dal loro contenuto, chiamando ad un atteggiamento ossidionale che nel confronto presuppone solo posizioni di difesa e di attacco. Questo spostamento è interpretato da Roy come il sintomo di una mutazione profonda nelle relazioni tra religione e cultura, un cambiamento che può essere colto in due processi di lungo periodo.

1. Secolarizzazione, conformismo e riproduzione del legame sociale

Il primo processo è la secolarizzazione dei fondamenti dei valori, senza che questo cambi i loro contenuti di orientamento. La tesi di Roy è che la relazione tra religione e cultura abbia generato, lungo la storia dell'Europa occidentale, una secolarizzazione dei valori cristiani che ha costituito un territorio comune tra credenti e non credenti, caratterizzato da una convergenza nei comportamenti pratici e da divergenza nelle loro giustificazioni normative. Ad esempio, fino agli anni Sessanta del secolo scorso cattolici e comunisti condividevano la centralità del matrimonio, la subordinazione della donna all'uomo, il rifiuto dell'omosessualità, ma giustificavano questi comportamenti con argomenti e fondamenti distinti. Ciò non significa che non ci fosse conflitto tra la chiesa cattolica e la cultura secolare, piuttosto che questo conflitto si sviluppava sulla fonte dell'autorità che era in gioco nell'affermazione di quei valori, se dovesse cioè essere laica o religiosa, e non sull'orientamento del comportamento secondo il loro contenuto.

Facendo baricentro sulla società francese, ma con uno sguardo rivolto anche ad altri paesi europei, Roy tratteggia le traiettorie lungo le quali – tra lo sviluppo dell'Illuminismo e la metà del XX secolo – ha preso forma il conflitto sui fondamenti dei valori tra le chiese cristiane, cattolica e del protestantesimo storico (queste ultime con posizioni meno confliggenti e più adattive) e la cultura laica. In questo percorso, scrive Roy, “gli Illuministi non fondano più i valori sulla trascendenza divina. Senza con ciò negare l'esistenza di Dio, essi si sforzano di dedurre la morale dalla ragione ... i “laici” dichiarano di essere altrettanto morali quanto i credenti, arrivando persino a sostenere che le loro convinzioni sono più solide, in quanto non motivate dal timore di Dio. E per loro non esistono due morali, ma una sola. Su questo punto la Chiesa è concorde. Ciò che viene messo in causa non è tanto il contenuto dei valori, bensì il loro fondamento” [Roy 2019, 45]. La chiesa cattolica si è opposta alla secolarizzazione della morale, ma i valori che sono emersi da questo processo di secolarizzazione non sono, rispetto al contenuto, radicalmente altri da quelli cristiani¹. Sono, però, fondati diversamente e non riconoscono un legame con la fede e le dottrine delle chiese cristiane.

1. Su questo aspetto si veda quanto Roy scriveva in *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Milano, Feltrinelli, 2009: “La secolarizzazione non implica necessariamente un

I processi di secolarizzazione tra XIX e metà del XX secolo si inscriverebbero, pertanto, all'interno di questo spazio comune costituito da medesimi orientamenti valoriali, ma con fondazioni distinte. In questo terreno comune, mentre il tracciamento dei confini tra religione e cultura diveniva sempre più conflittuale sui fondamenti, sul piano pratico della conformità dei comportamenti si ammettevano variazioni, anche ampie, ma a condizione che non fossero affermate pubblicamente come espressione di valori differenti, restando cioè “condotte particolari”. Conservava, in questo contesto, un ruolo centrale la definizione di un'ortoprassi come orizzonte implicito e socialmente condiviso dell'agire sociale. In questa prassi di conformità dei comportamenti si ammetteva una variabilità di gradi di maggiore o minore vicinanza al valore, perché l'identità sociale dell'individuo è definita a partire dal *tipo di fondamento* che l'attore attribuisce al valore e non dalla norma di attuazione del valore. In tal modo il conformismo agiva da dispositivo di regolazione del legame sociale, ammettendo la variabilità dei comportamenti individuali e anche la conflittuale diversità dei fondamenti dei valori, ma non derivando da queste differenze una diversità di orientamenti di valori.

2. La frattura dei valori e la seconda secolarizzazione.

Il secondo sviluppo è costituito dai processi di exculturazione della religione, cioè la fuoriuscita della sfera della religione, dei suoi valori e delle sue pratiche, dalla sfera della cultura, dai valori e dalle pratiche culturali prevalenti di una società. Questa separazione segna una fase recente del processo di secolarizzazione, che Roy colloca a partire dalle trasformazioni degli anni Sessanta del XX secolo. Questo movimento di separazione è duplice ed è innescato da processi di mutamento interni tanto alle chiese cristiane, che alla cultura laica. Sul versante

conflitto con la religione, e nemmeno un divorzio da essa. Una società secolarizzata infatti può rimanere fortemente legata alla cultura e ai valori religiosi. La secolarizzazione riguarda la fede e non necessariamente i valori. Quando verte sulla dimensione politica (separazione tra Chiesa e Stato), essa non implica, a maggior ragione, una messa in questione dei valori morali: clericali e anticlericali possono condividere una stessa concezione della morale e i cambiamenti nei costumi non implicano necessariamente un conflitto fra religione e cultura” [Roy 2009, 170].

del cristianesimo sono i processi di autosecolarizzazione che emergono in modo prepotente: le chiese protestanti storiche portano a maturazione un processo risalente ai teologi liberali del XIX secolo, nel quale la fede è sempre più pensata in relazione all'*ethos* del mondo moderno e all'idea che è attraverso la secolarizzazione che Dio opera nella storia. Nel cattolicesimo il Concilio Vaticano II avvia un processo che ripensa, anche in termini dottrinali, la natura della chiesa stessa e la sua relazione con le condizioni esistenziali proprie del mondo moderno. Sebbene siano effettive forme di autosecolarizzazione, questi processi non costituiscono una rottura netta con il passato, ma esprimono l'emersione di dinamiche di mutamento in atto nel cristianesimo europeo almeno dalla fine del XIX secolo.

Sul versante della rivoluzione dei costumi innescata dalle proteste giovanili, Roy segnala una mutazione antropologica consistente in un cambiamento radicale nel sistema dei valori dominanti (primariamente nella sfera della sessualità e della famiglia) che attraverso il diritto, sia con la legislazione parlamentare, che nella pratica dei tribunali, ha plasmato giuridicamente i nuovi valori e li ha posti al centro della cultura politico-istituzionale europea. Fondamento di questi nuovi valori è la libertà individuale, estesa al desiderio dell'individuo, «che diventa la sua stessa norma e che non è più soggetta ad altri vincoli rispetto al desiderio altrui» [Roy 2019, 70].

In queste trasformazioni la sfera della cultura avrebbe così generato al proprio interno nuovi valori che non hanno più alcuna connessione con i valori cristiani. Il conflitto tra religione e cultura è venuto assumendo nel tempo i tratti di un conflitto *tra* valori differenti e l'oggetto della contesa oggi non è più sui fondamenti e sull'autorità in riferimento ai valori, ma sono i contenuti di valore stessi ad essere in alternativa. Dal confliggere sulle ragioni della *verità* dei valori si è passati ad un conflitto intorno a ciò che si ritiene *giusto*. L'aprirsi di questa frattura consuma quella "terra di mezzo" che ha caratterizzato i processi di secolarizzazione in Europa fino a mezzo secolo fa e cambia la natura del conflitto tra religione e cultura, rendendolo più profondo e polarizzante, e mutando di conseguenza la dinamica stessa della secolarizzazione. Questa exculturazione introduce una percezione di reciproca estraneità tra religione e cultura che favorisce una connotazione negativa che l'una avrebbe per l'altra. Così, i religiosi tendono a considerare la cultura prevalente non più come secolare, ma come irreligiosa

o pagana, cioè tendenzialmente erosiva o negatrice dei valori religiosi, mentre agli agnostici la religione appare un insieme di pratiche strane ed esotiche, perché del tutto estranee alla loro vita quotidiana e alla loro formazione culturale. Cambiano così le condizioni di possibilità di un'evidenza pubblica del fenomeno religioso. Se nella fase precedente della secolarizzazione l'evidenza pubblica del religioso poteva ancora esprimere una lotta per l'autorità *sulle* condotte di vita, nella fase attuale il religioso entra nello spazio pubblico attraverso l'affermazione della propria differenza dalla cultura.

Un aspetto interessante della tesi di Roy è che questa mutazione delle relazioni tra religione e cultura non sarebbe primariamente una conseguenza dello sviluppo della società multireligiosa in Europa nell'ultimo trentennio, ma costituirebbe un processo endogeno alla società europea e alle relazioni tra cristianesimo, cattolico e protestante, e cultura laica dell'Europa occidentale. Ciò non significa che la presenza di numerose religioni differenti in Europa non abbia influenza su questo genere di cambiamenti. Di fatto, la coabitazione di fedi differenti è già insieme effetto e causa di forme di exculturazione della religione dalla cultura: è effetto perché prodotta dalla separazione di quella religione dalla cultura del paese di provenienza; è causa perché l'estraneità dalla cultura del paese di insediamento la colloca in una sfera, appunto, almeno in parte extra culturale.

3. Exculturazione: polisemia di un concetto problematico

In *La santa ignoranza*, Roy ha sostenuto la possibilità di estendere il concetto di exculturazione della religione a tutte le principali religioni come una conseguenza dei processi di globalizzazione, primariamente della comunicazione digitale e della mobilità, che favoriscono la deterritorializzazione delle religioni. In questa chiave, exculturazione da diagnosi empirica diviene uno schema interpretativo di processi molteplici i cui tratti fondamentali potrebbero essere indicati nell'emersione di due aspetti tipici che qui è utile richiamare. In primo luogo, dalla percezione della cultura come estranea e minacciosa nei confronti dei valori religiosi seguono due possibili sviluppi dell'identità religiosa: da un lato, un ripiegamento nella distinzione tra "noi" e "loro" basata sull'idea che a fare la

differenza tra credenti e non credenti sia la fede attiva e non la semplice “appartenenza sociologica”; dall’altro lato, l’attivazione per un riconoscimento pubblico di questa identità religiosa rinnovata, riconoscimento che si assume necessario per la trasformazione “morale” della società operata dal rinnovamento religioso che si propugna.

In secondo luogo, la fede attiva è pensata come “puro” religioso, cioè come una religiosità fondata sull’esperienza interiore, la cui condizione di possibilità è posta non solo nella separazione dalla cultura pubblica, ma anche nella separazione dalla cultura religiosa, cioè dalla complessità e dall’incertezza che i dibattiti teologici e le diverse correnti dell’esegesi del testo sacro comportano. In questa logica si tende a svalutare l’importanza della conoscenza per la salvezza. Per i religiosi la cultura appare priva di valore e i principi religiosi come “non negoziabili”; per i laici la religione appare estranea e legittimabile solo come cultura o subcultura, cioè valida solo per i suoi membri, riaffermando così, nel riconoscimento, i principi dei valori laici. Entrambi questi sviluppi convergono dunque nel favorire la richiesta e il riconoscimento di visibilità del religioso nello spazio pubblico attraverso uno scivolamento dall’identità religiosa a quella culturale. In questa prospettiva, la società multireligiosa e multiculturale costituisce un fattore di intensificazione e moltiplicazione dei processi di mutamento che già attraversano le differenti religioni, anche fuori dall’Europa.

Ora, un aspetto problematico di questa modellizzazione dell’exculturazione proposta da Roy è dato dallo spostamento di un concetto diagnostico delle relazioni tra cattolicesimo e cultura francese, come nella formulazione originaria di Hervieu-Léger [2003], a modello interpretativo di una pluralità di trasformazioni in atto nelle diverse religioni. In questo passaggio, l’intensità del concetto, consistente nell’attenzione ai cambiamenti del vissuto e dell’esperienza religiosa dei soggetti, cede il passo ad un suo impiego estensivo e tipizzante, focalizzato sulle relazioni tra religioni e cultura politica nello spazio pubblico in società molto differenti. Ciò che si perde in questo passaggio è l’attenzione analitica alle variazioni dell’esperienza religiosa dei soggetti e la connessa pluralità di direzioni di sviluppo di queste variazioni all’interno di ciascuna religione; ciò che si acquista è uno strumento interpretativo delle relazioni tra religione e politica nei diversi contesti sociali e culturali che mira a definire gli attori in campo, interrogandosi sulle loro

possibili relazioni e mosse. L'attenzione al vissuto dei soggetti non viene persa, ma sicuramente passa in secondo piano rispetto all'esigenza di delineare i confini tra gli schieramenti. Ora, a mio parere, questi limiti epistemologici acquistano un particolare rilievo quando all'attenzione del ricercatore c'è l'esigenza di spiegare proprio una tendenza alla polarizzazione delle posizioni tra religioni e cultura politica nello spazio pubblico, come nel caso della società europea. Significativa, in questo senso, è l'analisi che viene proposta sulle trasformazioni dell'evidenza pubblica del religioso.

4. Stare nello spazio pubblico: le mutate relazioni tra religioni e cultura politica.

Roy sottolinea come la visibilità pubblica delle religioni, disgiunta dai valori culturali prevalenti nella società, si esprima attraverso la riqualificazione del simbolo religioso in norma culturale. In breve, il religioso è riconosciuto nello spazio pubblico non per un primato della fede, ma per le sue peculiari pratiche che normano l'identità religiosa. In tal modo, l'identità religiosa è riconosciuta da tribunali e corti primariamente come insieme di norme la cui attuazione viene tutelata. A cambiare è quindi il rapporto tra religione e spazio pubblico, in quanto il ritorno della religione nello spazio pubblico avviene nella forma non più dell'evidenza culturale, ma da un lato con l'esibizione di un "puro" religioso o di tradizioni restaurate, dall'altro con forme di riconoscimento, da parte di tribunali o corti, della legittimità di simboli religiosi solo in quanto marcatori culturali².

A fronte di questa trasformazione del posizionamento della sfera religiosa, un percorso morfologicamente simile è quello della cultura laica, che, secondo Roy, si disgiunge dai propri presupposti valoriali radicalizzandosi nell'affermazione dei propri principi.³ Espressioni di questa tendenza vengono colte sia nei tentativi

2. Gli esempi sono numerosi [cfr. Roy 2009 e 2019], ad esempio: il Parlamento del Baden-Württemberg che approva una legge che impone la neutralità religiosa e politica degli insegnanti, ma specifica che questa neutralità non è violata se si mostrano valori occidentali e cristiani; la Corte europea dei diritti dell'uomo che stabilisce che il crocifisso nelle aule scolastiche italiane non è una forma di proselitismo, ma un simbolo della cultura nazionale.

3. «Il contratto sociale non funziona più proprio perché la società liberale ha al suo interno gruppi antagonisti che partono da "principi non negoziabili" e che non possono essere

di “adattamento” delle istituzioni pubbliche alle regole religiose, che nell’affermazione dei principi della cultura laica, come i diritti riconosciuti agli animali, all’interno delle religioni. Un esempio del primo tipo sono i tribunali civili francesi che, osserva Roy, tengono conto della regola ebraica in base alla quale una donna divorziata si può risposare solo con l’autorizzazione dell’ex marito, perché vi riconoscono un marcatore culturale la cui violazione potrebbe causare sofferenza nell’interessata. Un esempio del secondo tipo è il divieto della macellazione rituale che è stato stabilito nel 2018 dal governo danese per affermare i diritti degli animali sulle regole ebraiche e islamiche; o la legge votata dal parlamento del Territorio di Camberra nel 2018 che vieta ai sacerdoti cattolici il ricorso al segreto di quanto detto in confessione quando si tratta di reati di pedofilia. Questi allineamenti delle norme religiose a quelle secolari esprimono la perdita di significatività da parte della sfera religiosa per la cultura secolare e la corrispondente difficoltà della seconda a riconoscere la prima come qualcosa di diverso che un insieme di norme.

Una forma ulteriore di evidenza pubblica dell’exculturazione del religioso è l’utilizzo dei simboli religiosi come marcatori culturali da parte dei movimenti e partiti populistici europei, sia nella rivendicazione di un’identità cristiana del tutto scissa dall’adesione di fede, che come bersaglio polemico, come accade con i simboli dell’Islam. Nello svuotare i simboli religiosi del loro valore religioso, il populismo produce dei simulacri politici della religione funzionali alla produzione di consenso elettorale. Roy interpreta questa produzione politica di simulacri religiosi come una forma di secolarizzazione che nel ridefinire i simboli religiosi in marcatori culturali è associabile alle sentenze dei tribunali e delle corti. Tuttavia, è il caso di osservare che la produzione populista di marcatori culturali è un’attività di propaganda che dipende totalmente dalla sfera mediatica e dalla comunicazione fortemente polarizzante dei social networks, mentre le decisioni delle magistrature, pur sensibili alle variazioni del sentimento collettivo, sono vincolate ad una coerenza con i principi costituzionali del tutto sconosciuta ai populistici. Inoltre, ciò che forse è sociologicamente ancora più significativo, e che Roy non considera, è che, per quanto mediato dai mezzi di comunicazione, il piano della

dibattuti ... la sfera secolare odierna non desidera fare alla sfera religiosa alcuna concessione, nemmeno marginale» [Roy 2019, 144-145].

produzione populista di simulacri della religione è quello dell'interazione e non quello giuridico-istituzionale. Non a caso, sono i social networks la risorsa comunicativa per eccellenza di questi movimenti. Ma questa salienza delle norme nella produzione di identificazione sociale, che abbiamo visto sul piano giuridico-istituzionale, ha effetti di altra natura se osservata sul piano dell'interazione sociale. In particolare, l'assegnazione o il riconoscimento di un'identità sociale attraverso il riferimento che i membri di un gruppo sono identificabili *in quanto* legati dall'attuazione di una determinata norma, non solo culturalizza quel gruppo, ma, vincolando l'identità ad un comportamento tipico, la irrigidisce e ne avvia un processo di stigmatizzazione. In questa dinamica, paradossalmente il riconoscimento attraverso le norme produce stigmatizzazione, cioè un'identificazione sociale di religiosità che si assume formattata dall'allineamento alla norma. Il problema dello stigma nasce, infatti, "dove esiste un'aspettativa diffusa che chi appartiene a una determinata categoria non debba soltanto sostenere una data norma, ma anche applicarla" [Goffman 2018, 32].

Ora, se la religiosità sta nello spazio pubblico solo in riferimento alla norma, il suo riconoscimento è allo stesso tempo una riduzione della religiosità alla pratica e all'attuazione delle norme. Questo è un aspetto problematico della tesi di Roy che, cogliendo efficacemente una dinamica sicuramente importante del mutamento religioso e culturale contemporaneo, ne fa però una regola generale di questo stesso mutamento. Infatti, se è condivisibile, come attestato da numerosi casi, che dal punto vista dei posizionamenti politico-sociali la sfera religiosa mostra quelle trasformazioni sopra accennate che la portano a confliggere in modo inedito con la cultura secolare e che tra le due sfere sia in atto una dinamica di reciproco irrigidimento su "principi non negoziabili", è assai meno condivisibile l'affermazione che il venir meno di valori condivisi comporti la scomparsa fenomenologica della "terra di mezzo", cioè di coloro che – per usare la terminologia di Hervieu Léger - non annoverandosi tra i "convertiti", si annoverano tra i "pellegrini", cioè tra chi, variamente credente o anche non credente, si pensa "in ricerca" e "in movimento" rispetto alle questioni delle spiritualità religiose e filosofiche. Le ragioni del conflitto e della sua tendenziale radicalizzazione tra religione e cultura in Europa, a mio parere, non rendono meno significativo il fenomeno di uno sviluppo empiricamente attestato di una popolazione di questa

nuova “terra di mezzo” certamente meno numerosa, ma soprattutto diversa da quella del passato. La categoria di *formattazione del religioso* impiegata da Roy si concentra solo su di un lato di questo fenomeno, cioè le tendenze e i processi con i quali si cerca di dare una forma, ancorché temporanea e locale, all’eterogeneità della fenomenologia religiosa di un territorio, tralasciando di porre attenzione, anche in questo caso, alle trasformazioni dei vissuti religiosi che questa eterogeneità favorisce nella popolazione di quel territorio.

5. Formattazione del religioso e fuoriuscita dalla religione di chiesa.

Con il concetto di formattazione del religioso, Roy individua un ampio ventaglio di processi differenti che convergono sul piano pratico nell’allineamento di pratiche e marcatori religiosi a dei criteri di riferimento situazionali o normativi. La formattazione prende corpo nelle pratiche sociali dei credenti di più religioni in un determinato contesto sociale e nel rapporto delle religioni con le istituzioni politiche e giuridiche di un Paese. È un processo sociale e come tale non muove da questioni teologiche o dottrinali, né viene messo in atto da leaders religiosi o da teologi. Emerge, piuttosto, da una sorta di definizione della situazione nella quale i differenti sistemi normativi di religioni diverse vengono accettati e ricondotti ad uno spazio comune di senso, che offre una medesima legittimazione a ciascuna differenza religiosa. Questo spazio comune può essere sul piano istituzionale un sistema giuridico di uno Stato, oppure, sul piano dell’interazione sociale, un contesto di convivenza tra comunità religiose differenti. In questo spazio la formattazione può essere, indifferentemente, l’esito di uno scontro o di forme di cooperazione, in ogni caso è lo stabilimento di un nuovo equilibrio tra gli attori in gioco - siano essi istituzionali o sociali -, le loro definizioni reciproche e i loro rispettivi posizionamenti. La formattazione produce un’ortoprassia delle relazioni tra religioni o tra religioni e istituzioni che ha caratteri molto diversi dall’ortoprassia generata nelle società nelle quali la religione è integrata nella cultura. La formattazione emerge dunque come un processo volto a ovviare alla deculturazione della religione, proponendo norme esplicite di coabitazione che sono sempre più spesso oggetto di dibattito nei tribunali e negli organi di legisla-

zione. Un aspetto importante di questa concetto è la sua estensione, al fine di poter riunire processi eterogenei, promossi sia dall'alto, che dal basso: "integrazione ... esportazione ... costruzione di un'identità nazionale ... politiche di ordine pubblico da parte dello Stato, traumi politici ... o, più semplicemente, pratiche di conversione in un ambiente culturale completamente differente. La formattazione può essere volontaria ed esplicita ... può avvenire in una prospettiva "liberale" o, al contrario, "fondamentalista" [Roy 2009, 274-275]. Al di là dei segni visibili del religioso, la formattazione comprende il religioso nei termini del simile, sia sul piano giuridico, che sul piano dell'interazione tra credenti. È uno sguardo sulla religione a partire dall'idea che in essa sia individuabile un nucleo di "puro" religioso, astratto e deculturato, ed è proprio in forza di questa deculturazione che lo si assimila, spesso culturalizzandolo, ad orientamenti e pratiche del luogo.

Lo Stato formatta il religioso quando lo definisce al fine di tutelarlo giuridicamente. Casi tipici di questa formattazione sono i riconoscimenti dello status giuridico di religione a movimenti ed organizzazioni come Scientology o i Testimoni di Geova, ai quali viene richiesto di limitare o adattare alcuni tratti caratteristici, ma anche quando definisce un simbolo religioso in termini di marcatore culturale al fine di conferirgli un riconoscimento e una tutela giuridici. La formattazione istituzionale delle religioni avviene, inoltre, con l'assimilazione da parte dello Stato di ruoli peculiari di una religione con ruoli e funzioni preesistenti nell'ordinamento e nella società. Così gli ulema divengono teologi, gli imam divengono "ministri di culto", i rabbini divengono "rappresentanti della comunità" e assumono una visibilità pubblica che li assimila al parroco cattolico, ma non pertiene al loro ruolo. Infine, un aspetto della formattazione ad opera delle istituzioni è la richiesta da parte delle istituzioni nazionali di forme organizzative al fine di istituzionalizzare le religioni, come ad esempio accade per l'Islam, dall'istituzione del Consiglio dell'Islam francese, alla definizione delle associazioni di comunità come interlocutori del ministero dell'Interno italiano.

Sul piano dell'interazione sociale, però, il concetto di formattazione non coglie quella dinamica che evidenzia come la spiritualità ecceda le religioni. Alla scala dei vissuti soggettivi, il declino della religione di chiesa a favore di una disposizione più personale mette in movimento una ridefinizione delle appartenenze che esclude un'adesione senza condizioni e la ridefinisce come "ricerca", ma

non necessariamente comporta un abbandono del religioso. Affiora una porosità del religioso, una disposizione alla ricerca da parte del credente, una diversa percezione e definizione dei confini tra una religione e un'altra e anche con il vasto e articolato campo della non credenza. Le differenze tra religioni e tra religioso e irreligioso, che per molto tempo sono state definite attraverso confini netti, logiche dicotomiche di interno/esterno, oggi mostrano un cambiamento di quegli spazi intermedi. In Europa questi interstizi oggi vengono popolati e acquistano un'evidenza fenomenologica inedita. È attestato che da quasi due decenni, molti di coloro che si dichiarano "non religiosi" rispondano affermativamente alla domanda: "credi in Dio o in un essere supremo?". Il declino della religione di chiesa impatta anche sull'area della non religiosità, trasformandola. L'area della non religiosità, si popola di sensibilità spirituali che in certe forme prendono la direzione delle filosofie e religioni orientali, ma, e questo è davvero un tratto nuovo, non in modo prevalente. Ci sono cioè molte persone che non si sentono di appartenere ad una religione, ma che credono in un Dio o essere supremo, e anche che dicono di pregare.

Ad esempio, nel 2016 il 10% dei giovani italiani tra i 18 e i 29 anni che si dice non religioso o non credente dichiarava di pregare con una certa assiduità e di leggere testi religiosi [Garelli 2016]⁴. Oggi è comune a credenti e non credenti l'idea che ciascuno abbia un proprio nucleo interiore, e solo andando lì, ascoltandolo, possa attingere a qualche verità su di sé per orientare la propria vita. Questo atteggiamento mette al lavoro alcune idee fondamentali, come l'autorealizzazione attraverso le relazioni con gli altri e l'idea che ogni persona abbia una dignità umana che deve, in senso morale, essere rispettata. Questi elementi definiscono una sorta di struttura di fondo delle disposizioni dei giovani anche verso la vita spirituale [Castegnaro 2013 e 2018; Acocella, Pepicelli 2015]. Essi stessi sanno che questo orientamento non comporterà scelte su di sé che saranno una volta per tutte. Sanno, o meglio, sentono, anche in modi non chiari, che questa esi-

4. "Questi risultati suggeriscono che l'interesse per la spiritualità stia crescendo nel sentire comune dei giovani. Questo incremento lo si avverte anzitutto all'interno del cattolicesimo ... ma tale incremento si coglie anche al di fuori delle chiese con la "svolta spirituale alternativa" ... nonché con l'aumento dei giovani italiani che si dichiarano "spirituali, ma non religiosi", un'etichetta entrata in voga anche tra gli atei, gli increduli e gli indifferenti" [Palmisano in Garelli 2016, 210].

genza di scelta sarà un tratto di fondo del loro essere e che nella loro vita saranno molteplici le scelte che saranno chiamati a fare su di sé, sulla propria identità, sul proprio modo di vita. È un percorso dal quale non si possono sottrarre. In questa “terra di mezzo” della ricerca di sé, fare esperienze di relazione è necessario per poter valutare sé stessi da sé.

L'esigenza di sperimentare personalmente lo spirituale, al di fuori di ogni verità dogmatica e di ogni autorità, è all'origine dello sviluppo di recenti forme di ateismo spirituale che, a mio parere, meritano l'attenzione del ricercatore [Filoramo 2017, 92-103]. L'estraneità dalla religione non significa necessariamente l'abbandono di esperienze spirituali. Al contrario, scrive, ad esempio, Kearney in *An-ateismo. Tornare a Dio dopo Dio*: «quanto più Dio è estraneo ai pensieri a noi familiari, tanto più molteplici saranno le nostre interpretazioni della sua estraneità» [Kearney 2012, XXV], in una ricerca che rinuncia ad ogni approdo assoluto, sia teistico che ateistico, e fa del ricercare la propria disposizione. In questa linea si colloca anche la tesi di un ateismo religioso proposta da Ronald Dworkin [2014] che promuove una tesi del primato dei valori di ispirazione kantiana che colloca i non credenti nello spazio di una ricerca condivisibile con i credenti⁵.

In altre parole, la questione diventa: “la spiritualità alla quale mi rivolgo è capace di parlare la mia lingua?” Cioè, “può entrare in risonanza con il mio nucleo profondo ed essermi, di guida? Può darmi le parole per potermi comprendere e lasciarmi libero di farlo anche con altri linguaggi e sostenermi nel mio sforzo di condurre una vita di realizzazione?”

In breve, se è vero che il “credente sociologico” è in via di estinzione, ciò non significa che il suo posto sia necessariamente rimasto vuoto. La prospettiva proposta da Roy tende ad una dicotomizzazione che – mentre è efficace per diagnosticare un ampio ventaglio di fenomeni connessi alle relazioni tra religioni e spazio pubblico, tra religioni e cultura politica – sul piano fenomenologico dei

5. «Le persone condividono un fondamentale impulso religioso che si è manifestato in varie convinzioni ed emozioni. Per gran parte della storia questo tipo di impulso ha generato due tipi di convinzione: la credenza in una forza intelligente soprannaturale – un dio – e un insieme di convinzioni etiche e morali profonde. ... Gli atei possono quindi accettare i teisti come solidali a tutti gli effetti con le loro ambizioni religiose più profonde. I teisti possono accettare che gli atei abbiano per le convinzioni morali e politiche gli stessi fondamenti che hanno loro» [Dworkin 2014, 116-117].

vissuti non restituisce la ricchezza dello sviluppo di sensibilità, orientamenti e traiettorie che con il declino della religione di chiesa e il corrispondente sviluppo di forme di ateismo non dogmatico rendono non meno, ma più popolosa l'area della ricerca personale. In questi sviluppi il religioso sembra ritrarsi su un piano meta-culturale e svilupparsi in percorsi che sono più difficili da restituire nello spazio pubblico, le cui logiche tendono all'assimilazione e alla schematizzazione, ma che, se appropriatamente studiati, potrebbero rivelare dimensioni della secolarizzazione diverse da quelle della rottura di ogni legame tra religione e cultura.

Riferimenti bibliografici

ACOCCELLA I., PEPICELLI R. (a cura di),
2015, *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, il Mulino, Bologna.

CASTEGNARO A.
2013, *Fuori dal recinto. Giovani, fede chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano.
2018, *Giovani in cerca di senso. Vita spirituale delle giovani generazioni*, Qiqajon, Magnano.

DWORKIN R.
2014, *Religione senza Dio*, il Mulino, Bologna.

FILORAMO G.
2017, *Ateismo*, Editrice Bibliografica, Milano.

GOFFMAN E.
2018, *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, Ombre corte, Verona.

HERVIEU-LÉGER D.
2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris.

KEARNEY R.
2012, *An-ateismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma.

ROY O.
2019, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano.
2009, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano.

RECENSIONI



FRANCESCA BIANCHI

Richard Sennett, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Milano, Feltrinelli, 2018, 366 pp.

Come viene ricordato in apertura dall'autore, la finalità del volume è riflettere sul tema della città e dell'abitare. L'urbanesimo, indagato in particolare dai teorici della scuola di Chicago (pensi alle riflessioni di Wirth), non costituisce un tema inedito ma è presente in diverse opere dell'autore. L'interesse va in questo caso al "modo in cui la gente abita e vive" (p.11), ovvero alla *cité* intesa come stile di vita di un quartiere, sentimento verso il vicino e lo straniero, attaccamento al luogo in cui si vive; la *ville*, per usare un'antica accezione francese, rappresenta invece la città nella sua genericità. Il testo completa la trilogia sull'*homo faber*: in questo caso la categoria viene applicata al contesto urbano per capire come questi possa svolgere un ruolo attivo in città. Lo sguardo del sociologo americano indugia ampiamente sulla scena urbana attraverso una lunga serie di digressioni solo a prima vista marginali: accanto alle considerazioni sociologiche, non mancano infatti approfondite analisi storiche e urbanistiche.

Nella prima parte del volume Sennett ricostruisce lo sviluppo dei centri urbani, con i problemi più rilevanti che hanno segnato, in particolare dal 1600 al 1800, le condizioni di vita della popolazione (tra cui le epidemie dovute alla mancanza di precauzioni igieniche, che saranno assicurate solo con la costruzione di reti fognarie e tubature idriche nel 1800). La riflessione si allarga nel momento in cui l'analisi della città diventa, pagina dopo pagina, una vera e propria trattazione della modernità: "il carattere inquieto della vita urbana costituisce forse la definizione più eloquente della modernità in sé" (p.42). Così, ad esempio, il

1848 rappresenta la data spartiacque che ha accresciuto l'importanza della società civile su scala generale, da un lato, e della città su scala locale, dall'altro. Nella trasformazione moderna dei centri urbani, spicca l'impegno di grandi urbanisti come Haussmann, Cerdà e Olmsted, capaci di imprimere la propria particolare impronta a centri come Parigi, Barcellona, New York. I loro interventi tecnici resero quelle città più funzionali rispetto al passato, anche grazie allo sviluppo dei mezzi di trasporto (nel caso di Haussman), alla diffusione di spazi aperti tra i palazzi che reclamavano e affermavano il diritto all'aria, alla luce e allo spazio per gli abitanti (per Cerdà) e le soluzioni (anche artificiali) utili alla socialità (progettate da Olmsted). Se, nelle visioni dei progettisti, mancava un esplicito riferimento alla vita urbana, le riflessioni di uno psicologo sociale quale Le Bon e di un sociologo come Simmel sono state essenziali per colmare tale carenza. Inoltre, di fronte a ipotesi che hanno considerato – soprattutto, ma non esclusivamente, nel sistema americano – gli spazi urbani come sistemi funzionali, Sennett ricorda altre voci fuori dal coro (oltre alla propria): quella di Jane Jacobs, il cui impegno è sempre stato finalizzato a rendere la città più aperta, e quella di Lewis Mumford che ha cercato di mantenerla aperta seguendo il progetto politico socialista.

Il testo riflette anche sulla socialità, tema – come noto – quanto mai caro all'autore. Viene compiuta un'analisi delle trasformazioni e delle dinamiche sociali rese possibili dal vivere urbano, considerando che oggi le nostre città rischiano di diventare omologate e chiuse, ovvero sempre più *ville*. Si fa così riferimento, anche grazie ad esempi letterari, a quella particolare ambivalenza tra dinamiche di forte interazione e processi di distanza ed estraneità sviluppati dagli abitanti nei centri urbani e si spiega come si sia passati da una situazione di massima promiscuità a forme di interazione quasi esclusivamente di tipo non verbale.

Nella seconda parte, Sennett prova a spingere l'analisi fino alla considerazione dei rischi di uno scenario urbano globalizzato quale l'attuale, mostrando tuttavia come anche nelle grandi città resistano preziosi spazi informali – il caso più esemplificativo è quello di Nehru Place in India –, esempi di *cité* che si innestano sulla *ville* rigidamente pianificata dall'alto. Sono contesti che giocano un ruolo rilevante per la riappropriazione degli spazi da parte degli utenti – l'informalità è infatti dovuta al fatto che sfuggono alle regole del controllo istituzionale (ad esempio, alle forze dell'ordine) – e luoghi dove si mettono in scena importanti

rappresentazioni quotidiane: fra tutti, il rito del commercio con venditori e acquirenti impegnati nelle diverse forme di mercato, anche illegali, che risultano significative più per lo sviluppo delle interazioni sociali che per la vendita e l'acquisto della merce in sé. Allo stesso tempo, vengono ricordati i rischi impliciti nei processi di *gentrification* e di espulsione urbana, in particolare quelli subiti da abitanti di città (come Shanghai) sempre meno *cit  * e sempre pi   *ville*.

La distinzione pi   rilevante, a nostro parere,    quella tra "citt   chiusa" e "citt   aperta": la prima    ostile a individui le cui caratteristiche culturali (dalla religione all'etnia fino alla sessualit  ) sono diverse da quelle della maggioranza, mentre la seconda tende ad integrarli. Se    vero che gli spazi urbani sono ambiti dove avviene l'incontro con il prossimo e con l'estraneo attraverso l'uso di dispositivi quali dissimulazione, impersonalit  , disattenzione civile (tutti strumenti ben indagati da autori come Simmel e Goffman),    altrettanto nota nel corso dei secoli la creazione, da parte del potere dominante, di innumerevoli ghetti (per ebrei o stranieri) pensati per separare appositamente i gruppi sociali non graditi.

La citt   chiusa    criticata poich   tende ad abbassare il livello cognitivo e a ridurre l'esperienza del luogo mentre    necessario tendere verso la realizzazione di un modello cooperativo e aperto che renda il soggetto attivo, capace di pensare e prendere decisioni. Un esempio di citt   chiusa pu   essere rintracciato nel Googleplex a New York, un ambiente che "   in citt   ma non ha nulla della citt  " (p.172), e che diventa chiuso nel momento in cui non permette incontri e scambi casuali: "Gli uffici gradevoli con tutte le possibili comodit  , le distrazioni e le vie di fuga, non necessariamente aiutano le persone prive di ispirazione a superare la crisi" (p.174). Al contrario, un esempio di citt   aperta (o, meglio, di *smart city* aperta)    il Media Lab del MIT: "Uno spazio caotico con le pizze mangiate a met   e i mozziconi di sigaretta buttati qua e l   dalla mia giovent   inviano un segnale di impegno creativo, che gli uffici lindi e accoglienti con tutte le comodit   disponibili non comunicano affatto" (p.174).

Infine, nell'ultima parte si approfondisce il tema della citt   aperta in modo da offrire alcune risposte alle questioni sollevate nei primi capitoli. Emerge cos   il ruolo delle capacit   dialogiche che servono a guidare le interazioni urbane – ad esempio: rispetto, collaborazione, attenzione per l'esterno – in uno scenario che    caratterizzato da dinamiche di presenza/assenza e da processi di sradicamento

che oggi non coinvolgono solo i migranti ma anche gli stanziali: si tratta di una condizione non eludibile negli spazi urbani contemporanei alla quale si ovvia solo accettando l'idea di (con)vivere con gli estranei.

I riferimenti alla sfera professionale permettono, all'autore, di ricordare i numerosi progetti di intervento urbano (anche quelli realizzati in prima persona) che hanno cercato di realizzare incroci, panchine, forme di pavimentazione o pareti colorate, margini porosi tra zone diverse della città in modo da contaminare le classi sociali e rivalutare le aree marginali, giocando così un ruolo cruciale ai fini dell'integrazione – con strumenti capaci di creare preziose occasioni di sosta e riflessione, per gli abitanti, simili ai “segni nella scrittura”: “Questo tipo di esperienza nelle periferie, nei termini delle differenze sociali urbane di cui abbiamo discusso, anche se non raggiunge una vera e propria integrazione, permette un inserimento” (pp. 248-249).

La preferenza di Sennett non può che andare ad una città intesa come laboratorio aperto, città sana, una città “che è già in noi e che ci sta aspettando” (p. 229), la cui etica appare fondata sull'eterogeneità delle esperienze e sulla ricchezza dei significati. Per essere tale, la città aperta deve essere caratterizzata da cinque elementi che le permettono di diventare complessa: “Gli spazi pubblici favoriscono le attività sincroniche. Privilegiano il margine rispetto alla frontiera, mirando a rendere porose le relazioni tra le parti della città; contrassegnano la città con modalità modeste, utilizzando materiali semplici e situando i riferimenti in modo arbitrario per sottolineare luoghi non descritti... Infine, si sviluppa in modo autonomo una pianificazione della semina dei temi stessi – dove situare scuole, abitazioni, negozi o parchi – creando un'immagine complessa del tessuto urbano. Una *ville* aperta creerà le condizioni materiali in cui gli individui intensificheranno e approfondiranno l'esperienza della vita collettiva” (p. 267). È insomma una città piena di segni distintivi, di irregolarità, di strutture incomplete, che permette “la ricchezza di significati anziché la chiarezza di significato” (p. 326), un'opportunità che, ci pare, dovrebbe essere particolarmente seguita oggi da chi si occupa di progetti di riqualificazione urbana.

In definitiva, accanto a qualche limite dovuto ad una trattazione poco lineare, anche per i tanti episodi autobiografici che rischiano di sviare il lettore dall'analisi principale, uno dei punti di forza del volume consiste nel fatto che l'autore non

si limita a delineare un modello di città ma prefigura un intero sistema che appare ai nostri occhi integrato e cooperativo. La città aperta, a cui pensa Sennett, è un contesto dinamico in cui contano soprattutto gli scambi e le relazioni, le possibilità di attivazione e partecipazione dei cittadini, dove è promosso l'incontro tra bisogni e funzioni diverse – in cui il contributo offerto dallo straniero può rappresentare un valore aggiunto –, dove vengono messi a punto strumenti architettonici leggeri e modificabili nel tempo, a seconda degli orientamenti sociali, e spazi di confine costruiti su bordi permeabili, capaci di dar vita a continui cambiamenti e assestamenti.

MASSIMO CERULO

Elena Pulcini, Sophie Bourgault (a cura di), *Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa*, Bologna, il Mulino, 2018, 302 pp.

Il rapporto tra *cura* ed *emozioni* si configura da sempre come complesso nonché, spesso, foriero di equivoci sulle possibili modalità di azione disponibili per *fare cura* attraverso una auspicabile intelligenza emotiva. Per questo motivo, risulta estremamente mirato il recente lavoro curato dalle filosofe Elena Pulcini e Sophie Bourgault le quali, insieme ad altri nove colleghi, si interrogano sul tema.

Assodato il nesso tra la cura (intesa come pratica e come ideale) e la sfera affettiva-emozionale, l'obiettivo principale dello studio è quello di ripensare il nesso tra cura ed emozioni, provando a sottrarre sia l'uno sia l'altro termine a un secolare processo di svalutazione nonché al destino di marginalizzazione che ha coinvolto le donne quali principali depositarie di entrambe le dimensioni (pp. 7-8). È vero infatti che, per molti lustri, sia la vulgata popolare sia gli studi scientifici individuavano nei corpi femminili i "normali" depositari sia dei comportamenti emotivi – opposti alla "giusta" razionalità che doveva invece guidare le azioni degli uomini – sia delle pratiche di cura, ossia di presa in carico degli ambiti, familiari, domestici, materni, assistenziali. Pregiudizi accompagnati spesso da forme di violenza simbolica – se non addirittura fisica – nei confronti delle donne ritenute differenti e meno capaci di azioni razionali rispetto ai maschi. Ciò si verificava soprattutto a causa di una sbagliata assonanza emotività=debolezza che ha per molto tempo accompagnato le azioni di cura femminili.

L'etica della cura, invece – come sottolineano le due curatrici nell'introduzione al volume – tende a riabilitare e a donare dignità etica al nesso tra la cura e l'affettività che sta al cuore del punto di vista femminile, così da integrare la prospettiva razionalistica ed astratta del paradigma maschile e *mainstream* della giustizia (p. 8). Ciò accade perché, come recenti studi dimostrano, l'etica della cura parte dal presupposto che vi siano intrecci significativi tra la cura e la dimensione emotiva e che la cura sia al suo meglio quando è accompagnata da investimenti affettivi. Tuttavia, restano a oggi davvero pochi, nel panorama degli studi sulla *care ethics*, i lavori che tematizzano il rapporto tra cura ed emozioni: ecco perché il lavoro curato dalle due autrici assume una notevole importanza nonché, a tratti, un aspetto pionieristico per le analisi sul tema.

L'ipotesi operativa che guida il lavoro è che vi sia una reciproca e feconda interazione tra i due termini che compongono il titolo del libro: da un lato, porre l'accento sulle differenti emozioni che motivano alla cura consente di disegnare una immagine più complessa e poliedrica di quest'ultima; dall'altro, sottolineare la matrice emotiva della cura significa assumerla come caso esemplare per analizzare la funzione etica delle passioni: la cura viene dunque ipotizzata come ambito ideale per verificare non solo la funzione cognitiva delle emozioni – quasi in termini nussbaumaniani – ma la loro potenzialità sul piano della relazione etica (p. 9). Senza dimenticare la fondamentale differenza tra emozioni positive e negative che, di conseguenza, possono generare forme di “cura” o di “buona cura”, anche in base al lavoro emotivo ed emozionale svolto dai soggetti agenti.

Così, attraverso un fecondo dibattito con i lavori fondativi delle teoriche della cura (Gilligan, Tronto, Baier, Kittay, Noddings), le autrici e gli autori provano a conferire uno statuto nuovo e più preciso al rapporto tra cura ed emozioni. Nel farlo, è lodevole la scelta di adottare una prospettiva interdisciplinare, poiché partecipano al dibattito non soltanto studiosi di filosofia, ma anche teorici provenienti da altre prospettive scientifiche quali la sociologia – *gender studies* in primis, anche se manca una/o studiosa/o di sociologia delle emozioni, e questa ci appare come una lacuna –, la psicologia, la letteratura, nonché velati riferimenti alla psicoanalisi (con cui le curatrici auspicano possano esserci maggiori scambi scientifici in futuro). Lo scambio di tesi e interpretazioni diventa così fecondo e produttivo, per quanto, in termini metodologici, il contesto scelto dalle/

gli autrici/ori sia ben chiarito: l'utilizzo della basilare premessa fenomenologico/heideggeriana che il proprio essere-nel-mondo sia sempre affettivamente situato (*Alles Verstehen ist immer befindliches* in Heidegger) e non esista dunque, né per gli essere umani né per le relazioni di cura che vedono questi ultimi protagonisti, possibilità di "uscire" dal legame emozional-affettivo.

Da sociologi delle emozioni, non possiamo che concordare con la premessa teorica adottata nonché con le due tesi che a essa fanno da corollario: 1) una vita ben vissuta include sempre una partecipazione emozional-affettiva con l'altro da sé e dunque maggiori forme di condivisione emotiva invece che solipsistiche ricerche dell'individualità; 2) considerando l'inevitabile vulnerabilità affettiva degli esseri umani, le emozioni e i sentimenti devono essere posti al centro delle teorie morali o socio-politiche che riguardano le forme di relazionalità (p. 10).

Il volume è diviso in tre parti: nella prima, i tre capitoli (scritti rispettivamente da Elena Pulcini, Patricia Paperman e Fabienne Brugère) evidenziano una serie di valutazioni critiche relative alla visione delle emozioni da parte della *care ethics*; nella seconda, i quattro capitoli presenti (di Caterina Botti, Monika Betzler, Inge van Nistelrooij e Guido Cusinato) passano in rassegna e problematizzano una serie di singole emozioni – compassione, empatia, amore, simpatia – che si configurano come centrali per gli studi sull'etica della cura; nella terza e ultima parte, infine, ci si sofferma sul nesso tra *cura di sé* e *cura dell'altro*, in quello che ci appare come la parte più sociologica dell'intero volume (capitoli di Luigina Mortari, Sophie Bourgault, Vincenzo Sorrentino e Rossana Trifiletti).

In conclusione di recensione, manifestato il nostro apprezzamento per un lavoro articolato e complesso, foriero di notevoli riflessioni per gli studi futuri sul tema dell'etica della cura e sul rapporto tra cura ed emozioni, crediamo valga la pena riportare per intero la considerazione con cui le due curatrici terminano la loro introduzione: "la cura conferma e mette alla prova la natura *relazionale* delle emozioni e a loro volta le emozioni ci mostrano che la cura non è una dimensione solo edificante e positiva, svelandoci la costitutiva ambivalenza delle relazioni e la necessità di comprenderla. La cura è la testimonianza *par excellence* delle potenzialità etiche delle emozioni e della possibilità di coltivare le emozioni positive; dall'altra parte, riconoscere le emozioni che nascono all'interno della relazione ci consente di distinguere tra una cura e una buona cura. Coltivare le emozioni

positive significa rafforzare la possibilità di ampliare lo spettro della relazione di cura per estenderla non solo all'ambito sociale e politico ma anche alla dimensione globale, che è oggi diventata ineludibile. Il che vuol dire, per usare un termine proposto di recente dalla filosofa Jaeggi, considerare la cura non solo come una pratica e una disposizione affettiva, ma come una vera e propria "forma di vita", capace di contrastare le derive dell'egoismo e dell'individualismo e di rivoluzionare la nostra visione del mondo" (p. 22).

RAFFAELE RAUTY

Andrew Abbott, *Lezioni italiane. L'eredità della Scuola di Chicago*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 242 pp.

Donald Levine figura storica, dal 1962, del Dipartimento di sociologia dell'Università di Chicago, storico della sociologia, ebreo, amante dell'Etiopia, dell'Italia e dell'opera lirica, praticante fino alla fine della sua esistenza di akido e tifoso dei Bulls di Michael Jordan e del basket professionistico, studioso di Simmel e della tradizione sociologica americana e internazionale, mi confidò, alla fine degli anni '80, di riporre le speranze future del Dipartimento di Sociologia nella figura di Andrew Abbott (1948-), all'epoca giovane studioso in via di affermazione, nel cuore della tradizione sociologica di Chicago e di molti suoi docenti. Le risorse intellettuali di Abbott lo avrebbero portato oltre che a lusinghieri successi professionali anche a livelli accademici elevati, culminati nella Direzione del Dipartimento, nel quale è ancora Gustavus F. and Ann M. Swift Distinguished Service Professor di Sociologia, e a lungo nella direzione della rivista di sociologia più importante a livello mondiale, l'*American Journal of Sociology*. Abbott ha tra l'altro "restituito" alla fine del secolo alla leggenda di Chicago uno dei testi migliori sulla sua vicenda, *Chicago Sociology at One Hundred* (1999), in un quadro analitico nel quale l'intreccio del percorso tra rivista e Scuola era tratteggiato con partecipazione approfondita e capacità documentaria rigorosa.

Oggi, grazie all'iniziativa del professor Vincenzo Romania, coadiuvato da altri due docenti, Brigida Proto e Daniela Pasian, tutti del dottorato del Dipartimento di sociologia dell'Università di Padova e dell'Università di Venezia, viene ritradot-

to in testo il prosiegua di quella sua “narrazione” (e dei suoi studi) sul percorso della/e Scuola/e, sulle sue eredità, inseguite da molti ricercatori attraverso molteplici indagini autonome, aprendo alla innovazione che a partire da quella realtà intellettuale ha continuato nel tempo a produrre interventi ulteriori nella ricerca e nella riflessione di tanti, anche a grande distanza da Chicago. Perché è evidente che, parlare di eredità implica il fare riferimento a una molteplicità di Scuole, che nel tempo, a volte in modo imprevisto, si sono strutturate, di pari passo, verrebbe da dire, alle tradizioni a loro volta costruite.

Il volume mette insieme cinque saggi di Andrew Abbott, tre corrispondenti alle lezioni da lui tenute nel 2015 tra le Università di Padova e Venezia, e due inseriti in modo separato, tutti tesi a completare una riflessione che pur se, nelle parole dell'autore “non offrono una panoramica completa dell'eredità della Scuola di Chicago” (p.38), nello stesso tempo sono un prodotto intellettuale con una sua compiutezza, che ha alla base anche l'idea che “è un bene pensare con” (p.48), un dialogo positivo, nel caso specifico, con la Scuola di Chicago. E Abbott ci offre la sua tradizione della Scuola, premettendo, con il rigore analitico che gli è proprio, una ipotesi di come si possa articolare quella tradizione, esplicando il significato di Scuola di Chicago in tre direzioni, una, “quel particolare corpus di opere prodotte dai docenti e *graduates* del dipartimento di Chicago fra gli anni Venti e i primi anni Trenta” in un periodo evidentemente dominato da Park e Burgess, una seconda, per cui ci si riferisce “a una tradizione centenaria di inchiesta sociale che ha un nocciolo duro di postulati teorici” e che esprime “una critica liberale al capitalismo”. Secondo Abbott quella ‘Scuola di Chicago’ che lui evidenzia è “preceduta dalla Chicago di Albion Small e Charles Henderson, e seguita dalla Chicago di Herbert Blumer, Everett Hughes, Louis Wirth e Morris Janowitz”, una visione definita “la tradizione di Chicago”, e poi una terza visione di Scuola di Chicago che Abbott racchiude “in quegli studiosi, di ogni provenienza, che scientemente radicano il loro lavoro in quelli che percepiscono essere i valori essenziali della Scuola di Chicago ‘originale’ (quella degli anni Venti, in un senso ristretto)” (p.49). Forse in questo quadro della Scuola, se è lecito introdurre una velata osservazione critica, non sarebbe stato male ricomprendere il nome di William Thomas, peraltro presente altrove, come inevitabile, nel volume, perché altrimenti si rischia di sminuire la carica che la sua ricerca, e il suo metodo

di indagine, hanno portato allo sviluppo del Dipartimento, e magari si poteva anche ricordare, perché qualche influenza la ebbe, allora e almeno per qualche decennio, che erano stati i battisti e John Rockefeller a finanziare la nascita e la strutturazione dell'Università. Sembra difficile, insomma, per chi appartiene a quella tradizione, individuare qualche elemento critico nell'attività della Scuola, con il risultato di mostrare una università compatta e priva di differenziazioni e conflitti, che invece, come a volte evocato persino da alcuni di quei protagonisti, ci sono stati, all'interno e all'esterno del Dipartimento, e ne hanno segnato, di volta in volta, anche l'organizzazione.

Il testo considerato, a partire dalle premesse citate, segue le direttrici di un percorso storico teso a inquadrare, con un inedito prezioso excursus sul rapporto tra sociologia europea e statunitense all'inizio del XIX secolo, tra necessaria sintesi della narrazione e puntigliosità scientifica delle citazioni bibliografiche, lo sviluppo dell'aggregazione di quegli studiosi che nel tempo si sono radunati concretamente e simbolicamente, a Chicago, se, come ci si permette di ricordare, Chicago, e tutto quello che ricomprende, è stato ed è anche uno stato della mente, un referente scientifico, a volte anche una meta tra speranza e ossessione.

In corrispondenza a questo retroterra si sviluppano in impatti sostanziali e metodologici quelle individuate come Scuole premessa perché, sulla base di presupposti che hanno nomi specifici, da Hughes a Sutherland, da Mead a Blumer, e l'elenco finirebbe per stravolgere il sempre incompiuto tentativo di sintesi espresso da una recensione, perché "Chicago continua a rappresentare una posizione concettuale importante negli studi urbani, negli studi sul lavoro e negli studi sui problemi sociali", realtà alla quale la tradizione ha offerto approfondimenti essenziali negli studi criminologici, nella microsociologia, con l'interazionismo simbolico, in un retroterra di psicologia sociale e pragmatismo nel quale sono centrali gli studi, l'attività accademica, il lascito culturale di George Herbert Mead. Certo qui si determinano, nello stesso tempo, la grande apertura teorica e conoscitiva del testo, e dell'autore, e la riduttività delle pagine rispetto alla estensione e profondità dei temi affrontati. E qui a mio parere è anche implicito il rimando agli altri studi di Abbott, in particolare ma non solo al volume già citato del 1999, e poi, naturalmente, agli autori e alle opere disseminate dal docente durante le

sue lezioni, nella consapevolezza che la scarsità di tempo e spazio è in questo caso particolarmente tiranna.

L'ambito degli studi urbani, a partire dalla centralità di Park e Wirth, e l'approccio allo studio del lavoro e delle organizzazioni sono tema delle lezioni svolte, insieme al primo capitolo, evidentemente più intrigante per le connessioni che evoca, mentre il volume è completato dai due saggi sulle organizzazioni (2009) e da quello sulla sociologia lirica (2016), espressioni di uno spessore conoscitivo e anche di un approccio emotivo quasi imprevedibile nella figura austera di Andrew Abbott. Egli rimanda in fondo nel suo testo alla negazione dell'eredità in quanto tale di Chicago, se eredità è assetto concluso di una realtà, aprendo invece alla consapevolezza che "a lungo andare le radici della tradizione di Chicago nella tradizione pragmatista la costringerà a riconoscere la natura essenzialmente valoriale del processo sociale". È una affermazione significativa, che ribadisce anzitutto la coscienza della vitalità di un passato, ma che nello stesso tempo, forse necessaria nel contesto del volume, è troppo generale nei rimandi fatti da Abbott da un lato alla "politicizzazione eccessivamente semplicistica che oggi domina la sociologia americana", dall'altro a quella "di una vera e propria tradizione di indagine normativa" della quale già alcune recenti opere dell'autore sono espressione (e qui tra i rimandi ai suoi lavori è necessario citare ancora almeno il volume del 2016). Certo la sensazione espressa da Abbott è che la tradizione teorico-sociologica di Chicago riemergerà nei prossimi due decenni con una capacità comprensiva ulteriormente dilatata ed è in sintonia con la negazione già indicata, presente in tutto il testo, della chiusura di ogni processo legato alla Scuola, a fronte invece di nuove percezioni. È certo un auspicio ampiamente condivisibile, nella varietà delle tradizioni che da Chicago dipartono, trovando di anno in anno, di luogo in luogo, nuove sintonie e l'apertura di nuove tradizioni.

Riferimenti bibliografici

ABBOTT, A.

1999, *Department & Discipline. Chicago Sociology at One Hundred*, The University of Chicago Press, Chicago.

2009, *Organizations and the Chicago School*, in P.S. Adler (ed.), *The Oxford Handbook of Sociology and Organization Studies. Classic Foundations*, Oxford University Press, New York.

2016, *Processual Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.

MATTEO SANTARELLI

Rahel Jaeggi, Robin Celikates, *Filosofia sociale. Una introduzione* (cura, introduzione e traduzione di Marco Solinas), Milano, Le Monnier Università, 2018, 134 pp.

Il volume di Rahel Jaeggi e Robin Celikates, uscito in lingua tedesca nel 2017 per i tipi di C.H. Beck, risponde a un crescente interesse nei confronti della *Sozialphilosophie* da parte di studiosi e studiose provenienti da vari ambiti disciplinari: filosofia politica, filosofia morale, scienza politica, sociologia. Come ben spiegato tanto dagli autori, quanto dal curatore e traduttore Marco Solinas nella sua introduzione, sono proprio il legame stretto con tali discipline, e al contempo l'irriducibilità rispetto ad esse, che caratterizzano in via preliminare la filosofia sociale. Una disciplina che trova i suoi precursori moderni in Rousseau, Marx, Hegel, Weber e Durkheim, e che individua i propri esponenti più espliciti negli autori e nelle autrici che a vario titolo afferiscono alla scuola di Francoforte: da Adorno a Horkheimer, da Honneth sino agli stessi Jaeggi e Celikates. A questo novero si aggiungono pensatori e pensatrici che, pur non appartenendo probabilmente in senso stretto a tale ambito disciplinare, rappresentano degli interlocutori privilegiati della filosofia sociale – giusto per fare qualche nome: Dewey, Arendt, Castoriadis, Foucault, Bourdieu, Butler.

Ma quali sono le caratteristiche specifiche della filosofia sociale nella ricostruzione proposta da Jaeggi e Celikates? In primo luogo, quello che potremo chiamare un approccio anti-dicotomico nei confronti di alcune coppie oppostive fondamentali del pensiero politico, sociologico e filosofico moderno e contemporaneo. La filosofia sociale non è né soggettivista, né oggettivista: riconosce la

legittimità di analisi strutturali dei fenomeni sociali, senza con ciò escludere la rilevanza dei punti di vista soggettivi nella determinazione e nella comprensione di tali fenomeni. In secondo luogo, il suo approccio è allo stesso tempo descrittivo e normativo: l'osservazione e la descrizione di ciò che accade nella società va di pari passo con una postura critica nei confronti delle patologie sociali, in vista della costituzione di relazioni sociali più giuste e più libere. Infine, la *Sozialphilosophie* auspica un'integrazione tra analisi sociologiche empiriche e interpretazioni di natura filosofica (p. 15). A tutto ciò va aggiunto l'impegno metodologico e teorico verso una forma non riduzionista di olismo: i fenomeni sociali sono provvisti di una loro consistenza e autonomia, e pertanto non possono essere intesi nei termini di semplici e illusori ologrammi delle azioni degli individui. Il che comporta un'esclusione degli approcci individualisti dalla famiglia disciplinare delle filosofie sociali.

A partire da tali considerazioni preliminari, Jaeggi e Celikates espongono il punto di vista della filosofia sociale nei confronti delle categorie fondamentali di tale disciplina. Muovendo dalle intuizioni di Hegel, Tönnies e Durkheim, il capitolo 2 mira a ricostruire in termini non-dicotomici la diade classica "comunità vs. società". Il fulcro di tale proposta è il concetto di solidarietà. Sono esattamente i legami solidaristici, nel loro essere al contempo dati e prodotti (p. 27), che svolgono un ruolo di raccordo tra l'organizzazione sociale – la quale rende possibili forme quantomeno potenziali di reciprocità – e istanze di legittimazione tipiche normalmente attribuite alla vita comunitaria. Nel capitolo 3 tale attività di ripensamento e ricostruzione ha per oggetto un'altra fortunata dicotomia, ossia quella che oppone individuo e società. In questo caso la decostruzione della dicotomia passa per l'adesione a una forma moderata di olismo: la priorità del sociale non implica la dismissione dei contributi individuali, strutture e pratiche interagiscono e si compenetrano (p. 37).

Con il capitolo 4 il focus dell'analisi si sposta dalle coppie concettuali ai singoli concetti. Il primo concetto discusso da Jaeggi e Celikates è la libertà. L'approccio della filosofia sociale in tale ambito consiste nella contemporanea affermazione della necessità e della limitatezza di una concezione negativa della libertà, intesa come assenza di costrizioni. Se tale negatività va preservata per evitare di cadere in forme illiberali di paternalismo, allo stesso tempo va affermato il carattere

positivo di una condotta libera, ossia il fatto che essa si realizza sotto forma di una partecipazione alla vita della società e dell'accesso alle sue risorse (p. 47). La libertà non si oppone dunque alla socialità, ma è piuttosto una modalità specifica di "esecuzione", ossia di rapporto con se stessi, gli altri e le condizioni sociali dello stesso agire.

Il capitolo 5 si confronta con una delle pietre angolari della filosofia sociale, ossia il riconoscimento. Attraverso l'inevitabile confronto con le tesi di Honneth, Celikates e Jaeggi mettono al lavoro la sopracitata compresenza metodologica di descrittivo e normativo. Se da un lato il riconoscimento è una condizione fondamentale della costituzione stessa di un soggetto individuale o collettivo – il riferimento alla teoria del sé di Mead è evidente –, allo stesso tempo esso rappresenta l'oggetto di lotte, rivendicazioni e conflitti in risposta a esperienze di frustrazione, umiliazione e mancata realizzazione. Allo stesso tempo, tale carattere normativo non esclude in linea di principio la possibilità di ambivalenze: il riconoscimento può significare tanto piena autorealizzazione, quanto soggezione e dipendenza dal giudizio altrui, tanto apertura di possibilità, quanto limitazione. Come nel caso della libertà, anche qui un ruolo cruciale viene svolto dal "come": non si tratta di schiacciare il soggetto nella morsa dell'opposizione indeterminata – ossia potenzialità e libertà – e determinazione – vale a dire costrizione e limitazione. La qualità del riconoscimento dipende esattamente dalle modalità con cui ci determiniamo, dalla "trasformazione appropriata delle determinazioni" (p. 58).

Nel capitolo 6 gli autori discutono una delle categorie cruciali della teoria e dell'antropologia marxista, ossia il concetto di alienazione. Riprendendo la linea Rousseau-Hegel-Marx sino agli esiti novecenteschi della scuola di Francoforte, Jaeggi e Celikates intendono l'alienazione come una forma di patologia sociale. La critica della filosofia sociale non intende riesumare una concezione essenzialistica dell'identità, né il mito di una relazione trasparente, immediata e infallibile con se stessi. L'alienazione non è il semplice scarto tra la nostra condizione reale e una nostra essenza predeterminata, quanto piuttosto una perdita in due direzioni: perdita di potere – il non poter più contribuire alla nostra vita e alla vita sociale – e perdita di senso – il vivere in una realtà alla quale non possiamo più attribuire significato. In breve, si tratta di una patologia della relazione, che può essere trattata solamente attraverso una ricostruzione delle relazioni stesse.

Il capitolo 7 è dedicato al potere. In prima battuta, vengono opposte diverse concezioni in merito: da un lato, concezioni individualistiche e negative, secondo le quali avere potere significa necessariamente togliere il potere a qualcun altro in un gioco a somma zero (Hobbes e Weber); dall'altro, concezioni positive (Arendt) e relazionali (Foucault). Attraverso il riferimento alle tesi di Lukes, gli autori sottolineano come il potere riguardi necessariamente tanto il piano dell'azione, quanto quello dell'autocomprensione: possiamo pensare di agire secondo i nostri interessi, quando invece questi ultimi sono stati dagli altri preliminarmente definiti attraverso pratiche asimmetriche di potere. Emerge qui un enigma cruciale della filosofia sociale, che a mio avviso Celikates e Jaeggi lasciano aperto: esiste un metro di riferimento dell'autenticità dei nostri interessi? Anche ammettendo che il potere consiste nella capacità di riplasmare i propri interessi, e non solo di perseguirli, secondo quale criterio questi ultimi possono essere definiti come "nostri"?

La questione degli interessi agisce da trait-d'union tra la questione del potere e il tema del capitolo 8, ossia l'ideologia. L'ideologia appare difatti come uno strumento di potere, proprio nella misura in cui rende possibile il fatto che gli esseri umani accettino condizioni e rapporti socio-politici contrari ai propri interessi (p. 83). Seguendo la prospettiva marxiano-engelsiana – il riferimento classico qui è *Die deutsche Ideologie* del 1845-46 – la produzione ideologica è l'espressione dei rapporti materiali dominanti finalizzata alla loro riproduzione. Un punto di vista critico, quale quello della filosofia sociale, non mira alla semplice descrizione delle formazioni ideologiche, ma anche e soprattutto alla messa in luce della loro falsità. Il che pone ancora una volta la questione del paternalismo: perché qualcuno, nella fattispecie i filosofi e le filosofe sociali, dovrebbe ergersi a giudice della falsità degli interessi degli altri? La soluzione di Jaeggi e Celikates passa attraverso lo sviluppo di un approccio di critica immanente. L'ideologia non viene criticata dall'esterno da attori sociali neutrali e disinteressati, quali gli intellettuali, ma al contrario è oggetto di un processo "che muove dalle contraddizioni interne o autocontraddizioni di una costellazione sociale o ideologica, e dall'esperienza dei soggetti in gioco, che sono appunto segnati da queste contraddizioni" (p.89). L'approccio della filosofia sociale è ancora una volta indistricabilmente descrittivo e normativo: la critica analizza e diagnostica le patologie sociali non per pura

passione contemplativa, ma sempre anche perseguendo il fine dell'emancipazione umana. La critica immanente si distingue dalla critica esterna e da quella interna in quanto essa "ha l'ambizione di legare un punto di partenza interno a una validità che trascende il contesto. Il procedimento della critica immanente non comincia dagli ideali o dai valori proclamati esplicitamente di una "comunità", ma dalla normatività implicita delle istituzioni e pratiche sociali" (p. 94).

Filosofia sociale è di certo un ottimo punto di partenza per tutti coloro i quali cercano un'introduzione agile, ma non elementare a tale disciplina. Sicuramente non mancano gli spunti di riflessione e di approfondimento anche per il lettore che, pur non essendo a digiuno di tale tema, è in cerca di spunti di approfondimento tematici e bibliografici. Allo stesso tempo, il lavoro di Jaeggi e Celikates solleva alcuni punti critici. Il primo riguarda il ruolo che svolgono alcune tradizioni teoriche all'interno di tale testo. Ad esempio, sebbene tanto Dewey quanto Mead vengano citati e chiamati in causa, in alcuni passaggi il contributo del pragmatismo alla filosofia sociale nella forma proposta dagli autori pare essere sottostimato – ciò viene notato anche da Barbara Henry nel suo saggio conclusivo. L'esempio più chiaro in questo senso è la chiusura del volume, in cui si afferma il ruolo della filosofia sociale come risposta a crisi e problemi sociali, a partire dall'ambiguità di questi ultimi fenomeni (p.96). Una frase che sembra essere uscita dalla penna di Dewey, il quale tuttavia non viene menzionato né citato in questo passaggio. Più in generale, il pragmatismo sembra poter svolgere nella filosofia sociale un ruolo maggiore rispetto a quello esplicitamente concesso da Jaeggi e Celikates in questa introduzione.

Il secondo tema riguarda lo status disciplinare della filosofia sociale. Mettendo da parte il tema della necessità di distinguere la filosofia sociale da quella politica – questione discussa ancora da Henry –, ci si chiede infatti se sia possibile fondare una disciplina su assunzioni teoriche tanto forti, come ad esempio l'olismo. Assunzioni che tendono a limitare in modo significativo il novero dei contributi teorici che possono aspirare a essere etichettati come appartenenti alla "filosofia sociale" – vedi l'esclusione degli approcci individualisti. Una scelta caratterizzante, legittima, e che tuttavia comporta due conseguenze che meritano una considerazione attenta. In primo luogo, tale scelta rischia di limitare troppo drasticamente l'intensità e la portata del dibattito interno, limitato ad autori e autrici

che condividono scelte metodologiche e teoriche chiare e piuttosto specifiche. In secondo luogo, tale scelta rischia di tagliare fuori dalla categoria di “filosofia sociale” alcuni contributi che, pur in funzione dialettica, possono svolgere una funzione importante ai fini del progresso della disciplina.

Basti pensare a un esempio tratto dalla “preistoria” della filosofia sociale, dalle quale vengono esclusi approcci individualistici quale ad esempio quello di Mandeville. Eppure alcuni suoi testi appaiono per certi versi come dei veri e propri precursori di tale disciplina. Basti pensare al *Saggio sulla carità*: un testo cinico, duro, a tratti fazioso in cui Mandeville analizza quelli che sono a suo parere gli effetti negativi degli istituti di carità. Pur muovendo da assunti teorici molto diversi da quelli degli autori privilegiati da Jaeggi e Celikates – es. Rousseau –, un testo del genere non rappresenta una sorta di esercizio prototipico di “filosofia sociale” nel suo porsi come opera di analisi e diagnosi descrittiva e normativa? Più in generale, se si escludono gli approcci individualisti dalla filosofia sociale in quanto questi non avrebbero una concezione della società, non si rischia di concedere il punto affermato dagli individualisti stessi, cioè che sia possibile fare teoria sociale e politica senza aver sviluppato una concezione della società? Includere gli approcci individualisti nella filosofia sociale esattamente in virtù di ciò che essi pensano e affermano sulla società, non è forse una sfida radicale alle assunzioni fondamentali di tale paradigma?

Abstract degli articoli

Vanni Codeluppi

Pubblicità e choc: la lezione di Walter Benjamin

In questo articolo si cerca di ricostruire e analizzare il contributo fornito da Walter Benjamin alla comprensione del linguaggio pubblicitario. Nonostante siano passati diversi decenni da quando Benjamin ha sviluppato le sue riflessioni sulla pubblicità, esse possono essere utili anche nelle società contemporanee per mettere a fuoco le caratteristiche dell'attuale comunicazione pubblicitaria. Il filosofo tedesco in realtà ha analizzato attentamente un solo manifesto e complessivamente ha scritto poche frasi sulla pubblicità, ma le sue idee sono sicuramente molto significative ancora oggi.

Parole chiave

Walter Benjamin, pubblicità, comunicazione.

Luca Corchia

Socializzazione e individualizzazione. Primi elementi del modello ricostruttivo di Habermas

Collocandosi nell'ambito della "sistematica" delle teorie sociologiche, il saggio intende compendiare le analisi sulla socializzazione e individualizzazione che Jürgen Habermas ha elaborato per lo più in modo frammentario. Saranno evidenziati la collocazione delle riflessioni sull'ontogenesi nel quadro delle scienze

sociali, i presupposti dell'originale approccio "ricostruttivo" e i lineamenti della logica di sviluppo dei processi di apprendimento cognitivi, relazionali e identitari che dalla prima infanzia conducono alla maturità, segnalando da ultimo taluni aspetti critici che la letteratura potrebbe indagare.

Parole chiave

Jürgen Habermas, socializzazione, individualizzazione.

Vanessa Lamattina

La libertà "materialista" (o sociale). L'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza

L'esigenza di legittimare la diffusione di politiche economiche anti-welfariste ha condotto il capitalismo a promuovere una specifica idea di libertà che si è definitivamente consolidata a partire dagli anni Settanta grazie al paradigma neo-liberale. Dentro questo ordine di cose, la libertà individuale è protesa al massimo del profitto e cozza inevitabilmente con il principio di uguaglianza. La chiusura netta nei confronti del principio di uguaglianza ai fini della conquista della libertà non è tuttavia una prerogativa dei soli liberali. Possiamo infatti intercettarne la presenza in altre di stampo anarchico e, in genere, in tutte le teorie – compresa quella neo-liberale – sostenitrici di un tipo di libertà che potremmo definire 'idealista'. Per i sostenitori di questo tipo di libertà, essa si manifesterebbe unicamente *fuori* dalla società e verrebbe, al contrario, fortemente osteggiata *dentro* la società. In questo articolo ci proponiamo di ampliare lo spettro di significazioni del concetto di libertà, mostrando altri modi in cui questo può essere declinato. Un compito che verrà assolto opponendo alla concezione 'idealista' – e dominante – di libertà quella 'materialista' di Marx. Ponendosi in netta contrapposizione rispetto alla concezione idealista, Marx fa derivare la libertà individuale degli uomini *dalla* società, come una conseguenza necessaria dello sviluppo collettivo dell'umanità. Secondo la visione 'materialistica' della libertà, l'uomo perviene alla sua umanità soltanto *nella* società; si emancipa solo col lavoro collettivo e sociale, senza il quale non sarebbe possibile un'emancipazione morale e intellettuale; riesce a sviluppare la propria personalità e controllare i propri istinti grazie all'educazione e all'istruzione, ovvero attraverso mezzi 'sociali'. Secondo tale concezione di

libertà, l'emancipazione soggettiva – che per lo studioso va di pari passo con la libertà individuale – non si pone affatto in contrasto con l'uguaglianza. Viceversa, quest'ultima è necessaria al pieno sviluppo delle soggettività.

Parole chiave

Libertà, materialismo, uguaglianza.

Andrea Millefiorini

Il problema della connessione micro-macro nella sociologia di Herbert Spencer

Obiettivo dell'articolo è quello di mostrare quanto anche un classico del pensiero sociologico, Herbert Spencer, affronti la questione della connessione micro-macro. Pur non essendo infatti mai stata posta esplicitamente, essa si può ritrovare – se ci si sofferma attentamente sulle pagine dell'autore – in tutta la sua valenza, con indicazioni in alcuni casi illuminanti. Si cercherà, inoltre, di evidenziare come dalla sua opera possa trarsi una prospettiva esplicativa dell'ordine e del mutamento sociale che può essere definita con il termine di “costruzionismo evoluzionista”. Esso intende proporre entro una prospettiva parzialmente diversa alcuni aspetti del pensiero spenceriano, in passato affrontati e classificati non raramente attraverso l'espressione “darwinismo sociale”, espressione che non si rivela utile a dare conto in modo esauriente e corretto del pensiero del filosofo e sociologo inglese.

Parole chiave

Herbert Spencer, micro-macro linkage, costruzionismo.

Massimo Pendenza

Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim

Il saggio si propone in primo luogo di mostrare filologicamente come Durkheim chiarisca nel tempo l'aporia teorica e metodologica nella quale era caduto ne la *Divisione del lavoro sociale* e riguardante le diverse fonti morali della solidarietà. Si rileva come la soluzione adottata si risolva sempre meno ricorrendo alla divisione

del lavoro sociale e sempre più al culto dell'individuo, il vero equivalente morale della coscienza collettiva nelle società moderne per Durkheim. Allo stesso tempo, il saggio mostra come Durkheim non abbandoni mai del tutto il riferimento alla nozione di 'coscienza collettiva', recuperata invece nelle due forme che il saggio tratteggia come *particolare* (gruppi intermedi) e *universale* (culto dell'individuo). Insieme, le due coscienze collettive rappresentano la risposta al quesito sempre più assillante nelle società moderne e pluraliste su come coniugare l'universale e il particolare ma che il saggio dispiega soprattutto nella direzione di una rivitalizzazione dell'ideale della persona e della libertà socialmente regolata. Infine, all'accusa di teologia sociale rivolta alla concezione della sacralità dell'individuo, il saggio risponde sostenendo la tesi che questa è da Durkheim trattata più come una costruzione sociale e storica che non come un dogma religioso.

Parole chiave

Durkheim, individualismo, solidarietà.

Alessandro Pratesi

Riflessioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni: sfide presenti e potenzialità future

Che cosa sono le emozioni? In che modo e perché sono rilevanti per le scienze sociali? Quali sono i filoni teorici sociologici contemporanei che si occupano di emozioni? Quali sono gli obiettivi raggiunti e quali le criticità attuali? Qual è stato finora il contributo italiano alla sociologia delle emozioni? Queste rappresentano alcune delle domande discusse in questo articolo, che ha lo scopo di incoraggiare una riflessione critica sulla necessità sempre più evidente di restituire alle emozioni il ruolo che loro spetta, non soltanto nell'ambito della sociologia, ma anche in quello di molte altre discipline.

Parole chiave

Emozioni, teoria sociologica, sfide e opportunità future.

Enrico Caniglia, Andrea Spreafico*Luc Boltanski e l'etnometodologia: alle origini della sociologia pragmatica*

Questo lavoro analizza un aspetto non sempre adeguatamente discusso della sociologia pragmatica di Luc Boltanski: l'innesto di elementi provenienti dalle sociologie pragmatiste nordamericane e in particolare dall'etnometodologia. Il nostro scopo è di mostrare come tale innesto abbia giocato un ruolo niente affatto secondario nello sviluppo delle sue originali interpretazioni. Se sul piano delle scelte dei temi affrontati Boltanski rientra perfettamente in un modo alquanto europeo di concepire e praticare la sociologia, sul piano metodologico se ne distingue perché ha attinto a piene mani dalla radicale concezione della sociologia proposta dall'etnometodologia. La nostra tesi è che il suo contributo teorico vada interpretato, e apprezzato, soprattutto come un originale tentativo di mediazione tra, da un parte, le esigenze metodologiche rigorose dell'etnometodologia e, dall'altro, il mantenimento di una continuità tematica con la sociologia europea. Parole chiave: Luc Boltanski, sociologia pragmatica, etnometodologia.

Dario Minervini, Ivano Scotti*Per una sociologia dell'emancipazione ordinaria. Una proposta a partire da Luc Boltanski e Axel Honneth*

La letteratura evidenzia un progressivo depotenziamento del tema dell'emancipazione nella sfera politica contemporanea. In questo dibattito, da prospettive differenti, i lavori di Luc Boltanski e di Axel Honneth offrono proposte teoriche utili a ripensare i soggetti e le condizioni sociali della critica e dell'emancipazione nel capitalismo neoliberale. Ripercorrendo alcuni nodi concettuali dei due autori, il contributo riflette sulla tensione analitica fra istituzioni (ruolo e presupposti morali) e agency (azione al tempo stesso di riconoscimento delle forme del dominio e di resistenza). A questa tensione il lavoro affianca la coppia concettuale intermittenza/coesistenza. Questa fa riferimento alle dinamiche processuali, contraddittorie e adattive, con cui attori e istituzioni entrano in relazione. Il testo prova a delineare, in maniera provvisoria, la traccia di una sociologia "dell'e-

mancipazione ordinaria” che si interessi alle pratiche di resistenza e/o liberazione e alla coesistenza delle contraddizioni tra processi emancipativi e di assoggettamento. Il ragionamento intende quindi contribuire alla comprensione delle vie pratiche di disconnessione/riconnessione tra “mondo della vita” e istituzioni. L’emancipazione è così intesa come dinamica segmentata, circoscritta a specifiche pratiche sociali istituzionalizzate che insistono su specifici piani della biografia di un soggetto “individualizzato” ma che rimane sociale e, quindi, politico.

Parole chiave

Emancipazione, sociologia critica, sociologia della critica.

Emanuela Susca

Per una critica della sociologia della critica. Riflessioni sul contributo e l’opera di Luc Boltanski

Nell’intento di offrire elementi utili alla comprensione e riconsiderazione della sociologia della critica, il contributo ripercorre alcuni aspetti centrali nelle elaborazioni di Boltanski quali l’idea di soggetto competente (esplicitamente contrapposta a quella di agente ravvisata in Bourdieu), il ruolo attribuito per converso al sociologo, l’individuazione dell’oggetto e dei presupposti della critica e la controversa nozione di «istituzione». Ed è da questa rilettura che emergono possibili limiti o difficoltà non del tutto risolte nel quadro boltanskiano, come la sostanziale disattenzione alle dimensioni della corporeità, del genere o dell’“etnia”, o la poca considerazione per i fattori che ostacolano la politicizzazione o ripoliticizzazione della ricerca sociale o, ancora, una perentoria liquidazione della forma statale che dello stato stesso ignora le ambivalenze o il potenziale anche emancipativo.

Parole chiave

Capitalismo, istituzioni, sociologia della critica.

Notizie sui collaboratori di questo numero

Marco Bontempi è professore di Teorie sociologiche contemporanee presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze. Ha lavorato sui temi del mutamento sociale e sulla teoria dell'azione nella teoria sociologica classica e contemporanea. Nel 2018 ha pubblicato la nuova traduzione di *Stigma* di Erving Goffman con introduzione e note al testo.

Enrico Caniglia è professore associato di Sociologia della devianza presso l'Università di Perugia. Tra le sue ultime pubblicazioni: *Neurodiversità. Per una sociologia dell'autismo, dell'ADHD e dei disturbi dell'apprendimento*, 2018; (con A. Spreafico), *Difficoltà della sociologia emancipatoria*, 2019.

Vanni Codeluppi insegna Sociologia dei media all'Università IULM di Milano. Negli ultimi anni, ha pubblicato i volumi: *I media siamo noi* (FrancoAngeli, 2014), *Mi metto in vetrina* (Mimesis, 2015), *Il divismo. Cinema, televisione, web* (Carocci, 2017), *Il tramonto della realtà* (Carocci, 2018).

Luca Corchia svolge attività di ricerca presso l'Università di Pisa (MediaLaB – Big Data in Social & Political Research) ed è associato all'Exzellenzclusters "Die Herausbildung normativer Ordnungen" della Goethe-Universität di Frankfurt am Main. Assieme a Stefan Müller-Dooch e William Outhwaite è curatore del volume *Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks* (Suhrkamp Verlag, 2019).

Vanessa Lamattina è assegnista di ricerca in Sociologia presso il Dipartimento di Studi Politici e Sociali dell'Università degli Studi di Salerno. Il suo interesse di ricerca prevalente riguarda l'analisi degli strumenti utilizzati dal capitalismo nel corso del tempo per affermarsi come sistema culturale. Tra le sue pubblicazioni: *Forme di resistenza (im)possibili. Il progetto pedagogico di Antonio Gramsci*, (Novalogos, 2018).

Andrea Millefiorini è professore associato di Sociologia dei fenomeni politici nell'Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Tra le sue pubblicazioni: *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente* (Apogeo-Maggioli); *Lineamenti di Sociologia generale* (a cura di, Apogeo-Maggioli).

Dario Minervini è ricercatore presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli "Federico II", presso cui è titolare dell'insegnamento di Sociologia dell'Ambiente. I suoi lavori riguardano la sociologia ambientale, economica, gli studi di genere.

Massimo Pendenza è professore di Sociologia a Salerno, dove dirige il Centro di Studi Europei. Le sue più recenti pubblicazioni includono: *Radicare il cosmopolitismo* (Mimesis, 2017), *Durkheim cosmopolita* (a cura, con D. Inglis, Morlacchi, 2015), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism* (ed.), Leiden, Boston, 2014.

Alessandro Pratesi è professore associato di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Firenze. I suoi interessi di ricerca comprendono la sociologia delle emozioni, i temi dell'inclusione sociale e della cittadinanza, l'etica della cura, la ricerca qualitativa. Una recente monografia pubblicata da Palgrave Macmillan [Pratesi, 2018] li raccoglie e li mette a confronto dialogicamente.

Ivano Scotti, dottore di ricerca in sociologia, è attualmente assegnista di ricerca nel Dipartimento di Scienze Agrarie, Alimentari e Agro-Ambientali dell'Università di Pisa. I suoi interessi di studio riguardano in particolare la sociologia dell'ambiente e i temi economici e del lavoro.

Andrea Spreafico è professore associato di Sociologia presso l'Università Roma Tre e membro associato del CEMS/EHESS-CNRS di Parigi. Tra le sue pubblicazioni: *La ricerca del sé nella teoria sociale* (2011), *Tracce di 'sé' e pratiche sociali. Un campo d'applicazione per una sociologia situata e visuale delle interazioni incarnate* (2016), *Difficoltà della sociologia emancipatoria* (2019, con E. Caniglia).

Emanuela Susca insegna Sociologia generale all'Università di Urbino "Carlo Bo". Tra altri studi, è autrice di *Nuovi media, comunicazione, società* (2007); *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza* (2011); *Per una sociologia che comprende* (2012) e *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere* (a cura, 2017).

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)

Avvertenze per Curatori e 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; oppure a 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); humeana 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.

