

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

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

Comitato Scientifico

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

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2013-2015

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

Nota per i collaboratori

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

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

Impaginazione: Francesco Montegiove

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2015

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

Copyright © 2015 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/

Sommario

PARTE MONOGRAFICA IMMAGINARIO/IMMAGINARI SOCIALI (a cura di Gianmarco Navarini)

PAOLO JEDLOWSKI	
Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia	11
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale	33
MILENA MEO	
L'immaginario quotidiano. Per una lettura altra di pratiche e discorsi sul tema della generazione	59
GIANMARCO NAVARINI	
Immaginario e pratiche sociali: note sulla sensibilità dei mondi del vino	77
PIER LUCA MARZO	
L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale	97

SAGGI

MASSIMILIANO GUARESCHI	
Guerra e scienze sociali: una relazione difficile	117

LAURA LEONARDI	
Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un'analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf	147
MARIA LUISA NICELLI	
Consonanze parallele. Durkheim, Stravinsky e lo scandalo del sacro	173

TEMI IN DISCUSSIONE

IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO

FRANCO CRESPI	
Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione	191
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
"Il coraggio e le precauzioni": sul rapporto tra modernità e secolarizzazione	201

LIBRI IN DISCUSSIONE

FRANCESCO ANTONELLI	
Massimo Pendenza, David Inglis (a cura di), <i>Durkheim cosmopolita</i> , Morlacchi, Perugia 2015.	213
SABINA CURTI	
Andrea Millefiorini (a cura di), <i>Prospettive sull'irrazionale nella riflessione sociologica italiana</i> , Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015.	221
WALTER PRIVITERA	
Nino Salamone, <i>Percorsi della modernità in Occidente. Una riflessione sociologica</i> , FrancoAngeli, Milano 2015.	229
MICHELE SPANÒ	
Leonard Mazzone, <i>Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni</i> , Mimesis, Milano 2014.	235

<i>Abstract degli articoli</i>	239
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	245
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	249
<i>Note per curatori e autori</i>	251

FRANCO CRESPI

Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione

I due fenomeni che caratterizzano principalmente l'attuale situazione politica internazionale (il diffuso successo di forme di populismo in vari paesi europei e la devastante minaccia rappresentata dal fondamentalismo islamico) sembrano portare un duro colpo alle speranze di coloro che, come il sottoscritto, valutavano positivamente le nuove potenzialità contenute nella critica democratica alle patologie dei sistemi finanziari affermatasi nella globalizzazione; nell'aumento della presa di coscienza dei rischi provocati nel sistema ambientale da uno sviluppo tecnologico indiscriminato; nelle prime espressioni della cosiddetta "primavera araba".

Le nostre speranze non erano del tutto ingenuie: avevamo ben presente che il vuoto provocato dal crollo delle grandi (e quasi sempre deleterie) ideologie ancora in atto nel secolo scorso e la diffusa disaffezione rispetto alle istituzioni politiche tradizionali, accentuatasi nel contesto della grave crisi economico-finanziaria degli ultimi anni, rappresentavano serie minacce di fallimento per un nuovo ordine fondato sulla maggiore consapevolezza delle effettive possibilità e dei limiti propri di una realtà molto complessa. Ma indubbiamente avevamo sottovalutato le conseguenze degli errori commessi a partire dall'intervento in Afghanistan e in Iraq; dallo scarso aiuto e dalle inadeguate diagnosi da parte degli Stati Uniti e dell'Unione Europea circa le forze che, in un primo tempo, si erano ribellate ai regimi dittatoriali in Siria, in Egitto, in Libia; all'impatto dell'immagine negativa del conflitto israelo-palestinese; delle tensioni con l'Iran e a molte altre situazioni

di paesi africani. L'auspicata crisi del regime coloniale precedente ha dato luogo a nuove forme di colonizzazione, per certi aspetti decisamente più occulte, da parte delle nazioni più ricche (Emirati Arabi, Arabia Saudita, Cina, Americhe, Russia ecc), dando luogo a conflitti di interessi politico-economici che si manifestano per lo più sotto forma di guerre tribali ed etnico-religiose.

Non intendo in alcun modo sviluppare qui un'analisi geo-politica che va molto al di là delle mie competenze, ma vorrei invece riflettere brevemente sulla tenuta o meno delle prospettive di emancipazione che hanno ispirato, e tuttora intendono ispirare, alcune mie proposte teoriche. In un saggio di qualche anno fa sul problema dell'emancipazione, citavo le posizioni di quegli studiosi sociali che oggi contestano l'attualità di tale tema, considerandolo "come qualcosa di astratto, come il prodotto di una élite intellettuale di tipo tradizionale, obiettando che, a livello collettivo, non esistono vere spinte verso una richiesta di libertà." (Crespi 2013a, 13). Tale obiezione sembra trovare conferma nel successo dei nuovi partiti populistici in vari paesi europei, che dimostra una diffusa mancanza di maturità politica, una sorta di infantilismo di larghe porzioni della società, inclini ad affidarsi a prese di posizione semplicistiche, a credere in proposte illusorie atte a soddisfare il bisogno di protesta spesso proveniente da situazioni oggettive di frustrazione e di emarginazione. Molto più grave appare l'attrazione per i movimenti integralisti islamici da parte non solo di grandi masse nei paesi del Medio Oriente, in Africa e in Asia, ma anche di tanti giovani dei paesi europei disposti ad arruolarsi nella guerra dell'ISIS contro l'Occidente.

La tesi che l'emancipazione sia un ideale astratto, perché milioni di persone non sembrano desiderarla, appare una maniera del tutto superficiale di evadere il problema. Essa non tiene conto del fatto che per perseguire la propria autorealizzazione e un'autonomia responsabile occorre aver superato, almeno in un certo grado, condizioni di estrema povertà, essere usciti dal diffuso disorientamento e dal senso di impotenza derivanti dalla mancanza di lavoro, dalle ingiustizie nella distribuzione delle risorse materiali e culturali e, in genere, dall'assenza di opportunità in grado di garantire possibilità di vita migliori. L'estrema difficoltà nell'ottenere risultati in questa direzione rafforza sempre di più l'impegno nell'azione volta a trasformare l'ordine economico e politico-sociale. Come è stato sottolineato da numerosi studiosi (Amartya Sen, Nancy Fraser, Axel Honneth

per ricordarne solo alcuni), la prospettiva dell'emancipazione è il contrario dell'astrazione, in quanto obbliga ad affrontare consapevolmente le grandi sfide concrete presenti nel nostro mondo. Ovviamente, i fenomeni del populismo e del fanatismo etnico-religioso, anche se possono presentare qualche aspetto comune (soprattutto la tendenza a credere in "soluzioni" più o meno illusorie), hanno radici profondamente diverse all'interno dei grandi squilibri cui assistiamo nella globalizzazione e nelle condizioni oggettive di disagio nelle quali si trovano ampie fasce sociali. Qui vorrei limitarmi ad alcune considerazioni riguardo al fanatismo etnico-religioso.

In primo luogo, credo si debba riconoscere che la connotazione religiosa dell'attacco all'Occidente, da parte di numerose componenti delle società di cultura mussulmana, ha un carattere in gran parte strumentale e non corrisponde necessariamente a un effettivo aumento di fede religiosa. Il risentimento di ampie collettività nei confronti dell'Occidente trova spiegazione, e parziale giustificazione, nelle oggettive condizioni di povertà e precarietà prodotte da processi di esclusione e di emarginazione, di vera e propria ingiustizia distributiva, che hanno caratterizzato la politica economica imposta dal capitalismo occidentale. La formula religiosa appare quella più immediatamente disponibile per convogliare il senso di appartenenza e per promuovere la partecipazione a progetti di tipo rivoluzionario volti a modificare radicalmente le condizioni di vita. È interessante notare che il rifiuto dei modelli delle società di tipo occidentale ha la sua più profonda motivazione nel desiderio di raggiungere lo stesso benessere di cui godono tali società. In effetti, i movimenti fondamentalisti dell'ISIS, o di altri ad essa associati, non sembrano rifiutare risorse di tipo economico e tecnologico aventi una connotazione analoga a quelle dei sistemi occidentali: sovvenzioni finanziarie, armamenti, sfruttamento del petrolio, ricorso ai più sofisticati strumenti di comunicazione dai cellulari al web, ecc.

Tuttavia ciò che dovrebbe far riflettere gli intellettuali occidentali che, in questi anni, hanno celebrato l'avvento della società *post-secolare* è il fatto che, ancora una volta, una religione monoteista che, come il cristianesimo, ha la sua origine nella religione ebraica, consenta forme di inaudita violenza e intolleranza, conosciute in passato (ma talvolta ancor oggi condivise da loro minoranze) sia dalla fede ebraica che da quella cristiana. A fronte dell'alta conflittualità espressa oggi

da gruppi integralisti mussulmani, si ha l'impressione di essere tornati nell'epoca dei grandi conflitti tra gli appartenenti alle tre religioni monoteiste, nonché all'interno di ciascuna di esse. È stato proprio con il tentativo di uscire da tale situazione altamente distruttiva che è nata con la modernità la società secolare, fondata, secondo la formula di Grotius, su un ordine razionale valido *etiamsi Deus non daretur*. È vero che anche la società secolare, quando ha dimenticato le sue origini, si è macchiata di varie involuzioni assolutiste e totalitarie, a cominciare dagli anni del terrore della rivoluzione francese fino agli orrori del nazismo e delle società di tipo sovietico. Questa stessa esperienza sembra tuttavia aver oggi condotto le società occidentali a una maggiore consapevolezza dei danni provocati sia dal fanatismo religioso sia dalle forme di totalitarismo, consolidando nelle società democratiche i principi formulati dalla prima reazione all'origine della secolarizzazione. L'antagonismo al loro interno e nei confronti dell'Occidente dei movimenti fondamentalisti islamici sembra configurare questi ultimi come ancora appartenenti a un'epoca di passaggio, a un medio-evo della storia africana e medio-orientale, che si spera potrà essere presto superato. Viene infatti spontaneo chiedersi se gli orrori compiuti in nome della Jihad, con innumerevoli attentati, omicidi di massa, torture, plateali sgozzamenti, con il ridurre a schiavitù donne e bambini ecc., non finiranno per provocare nelle società mussulmane una reazione collettiva pari a quella conosciuta nella nostra storia a seguito dei conflitti religiosi che avevano sconvolto la cristianità. Non si tratta di pensare in termini evolutivi, ma di constatare che ogni volta che si manifesta la tentazione insita nelle religioni che ritengono di essere depositarie di una Verità assoluta, che si riferiscono a un libro dettato direttamente da una divinità, è presente la fatalità di un dogmatismo repressivo e violento. La giusta preoccupazione di stabilire un rapporto di rispetto tra i risultati raggiunti da un razionalismo consapevole dei propri limiti e le credenze religiose deve necessariamente prendere atto che tale rapporto è possibile solo se anche le religioni si riconoscono come il prodotto storico-culturale di una rappresentazione della realtà derivante da interpretazioni prive, come tali, di ogni pretesa di verità assoluta.

In assenza di tale requisito, ogni proposito di *dialogo* con i rappresentanti delle tre religioni monoteiste appare del tutto illusorio, in quanto privo del presupposto indispensabile di ogni autentico scambio dialogico, ovvero il fatto che,

all'inizio, nessuno dei dialoganti sappia quale sarà il risultato del dialogo stesso, che ciascuno entri nel dialogo su di un piano di assoluta parità. Persino il dialogo tra religioni appare molto difficile. Interessante a questo proposito è la recente esperienza dell'antropologo Franco La Cecla, curatore di una mostra a Venaria Reale su "Preghiera un'esperienza umana". Neppure su un tema così ampio e tutto sommato poco impegnativo sembra si sia riusciti a trovare un vero punto di incontro tra gli appartenenti a Cristianesimo, Islam, Ebraismo, Buddismo e Induismo: "Ma quale dialogo? Io ci ho provato. Altro che ammettere una base comune. Qui, tra esponenti di più confessioni, c'è chi pensa che la propria sia sempre la migliore [...] le religioni non riescono fino in fondo a mettersi nei panni di uno che ha una fede diversa" (La Cecla 2015, 49). In effetti, anche gli autori che, come Habermas, hanno tentato di definire le condizioni di una società post-secolare, sembrano non poter prescindere dal presupposto proprio del secolarismo, ovvero la necessità di prevedere la pacifica convivenza di culture e stili di vita diversi sulla base di regole di solidarietà democratica consolidate razionalmente.

Una società multiculturale è possibile solo se ogni particolare sistema culturale è disposto, per così dire, a fare un passo indietro, cioè solo se una riflessione comune è in grado di dimostrare che ogni versione culturale è legata a condizionamenti storico-sociali e che, pertanto, ogni cultura è, come tale, il prodotto di una *riduzione di complessità* funzionalmente necessaria a seconda dei contesti e inevitabilmente suscettibile di cambiamenti derivanti dal costante mutare delle condizioni ambientali o derivanti dallo stesso agire degli esseri umani, dall'esperienza cognitiva, emozionale e pratica degli individui e delle collettività nel corso del tempo.

In questo senso, va compresa la proposta polemica da me fatta qualche tempo fa di parlare, anziché del riconoscimento della *pari dignità di ogni cultura*, della loro *pari indegnità*, per sottolineare la loro costante inadeguatezza a fronte dell'esigenza di comprendere in maniera esaustiva il senso della nostra vita. Ogni cultura, in tutte le epoche, da quelle arcaiche fino a quelle contemporanee, appare, nella sua infinita diversità, come il tentativo di rispondere alle medesime domande, originate dalla presenza dell'autocoscienza: qual è il senso della nostra vita, chi siamo, dove andiamo, come dobbiamo comportarci, come rapportarci al mondo, come rappresentare l'ordine cosmico, perché dobbiamo morire, c'è una vita dopo la morte e via dicendo.

L'identità delle domande, anche se formulate in modi molto differenti, che caratterizza l'intera storia dell'umanità, nelle sue espressioni mitologiche, filosofiche, teologiche, artistiche, giuridiche, scientifiche, tecnologiche ecc. dovrebbe portarci a riflettere sulle dimensioni fondamentali della nostra situazione esistenziale, sulle sue infinite possibilità creative, ma anche sul suo carattere finito, sui limiti invalicabili del nostro sapere. Ciò che accumuna tutti gli esseri umani è il fatto che le risposte sempre diverse a tali domande non sono mai pienamente soddisfacenti, non esauriscono mai gli interrogativi in maniera definitiva, ma, nel migliore dei casi, danno luogo, di volta in volta nel corso del tempo, soltanto ad approssimazioni pragmatiche sempre parziali, più o meno adeguate alle esigenze individuali e collettive del momento.

Cercare di promuovere una maggiore consapevolezza circa il carattere sempre riduttivo delle diverse versioni culturali e, di conseguenza, circa l'assenza di soluzioni assolute dei problemi posti dalla comune situazione esistenziale, cercare di far prendere coscienza dei legami che, al di là delle versioni identitarie, uniscono gli individui; sottolineare il carattere costitutivo dell'intersoggettività e della dinamica vitale del riconoscimento reciproco, appare ancor oggi, malgrado alcuni segnali positivi in questa direzione (cfr. Crespi 2013b), un'impresa di estrema difficoltà. E, tuttavia, ove si voglia mantenere aperta la prospettiva dell'emancipazione, del consolidamento del potere individuale e collettivo di gestire le ambivalenze e le contraddizioni della convivenza sociale, sembra non si possa ricorrere ad alcuna altra possibilità.

In effetti, coloro che criticano tale prospettiva, seguendo una linea che a partire da Durkheim e Parsons arriva fino a Habermas, tendono a sottolineare l'importanza di un sistema di valori certi e di regole condivise. Nessuno può negare la rilevanza di tale dimensione, ma se si pone l'accento unicamente su di essa, si rischia di sviluppare un processo nel quale, fatalmente, il problema viene affrontato in termini di una manipolazione delle coscienze (secondo il modello dei *cultural dopes* denunciato da Garfinkel), anziché in quelli di una capacità individuale e collettiva di gestire consapevolmente e responsabilmente le condizioni della propria situazione esistenziale e sociale. Un buon esempio della prima posizione è oggi rappresentato da Adam Seligman e della sua scuola, che, privilegiando l'eteronomia rispetto all'autonomia, sostiene l'importanza dei rituali, quali che essi siano, per consolidare la solidarietà e l'ordine sociale.

Per comprendere la differenza tra la proposta emancipativa e coloro che si rifanno al modello dell'integrazione culturale, può essere utile ricordare la critica che, alcuni anni fa, aveva mosso ad alcuni miei argomenti il compianto Massimo Rosati. Analizzando puntualmente alcuni miei presupposti teorici, anche se forse accentuando eccessivamente gli aspetti negativi del mio riferimento alla situazione esistenziale (tensione tra determinatezza simbolico-normativa e indeterminazione dell'agire) a scapito degli aspetti positivi di tale riferimento (intersoggettività, dinamica del riconoscimento, autorealizzazione, creatività ecc.), Rosati così concludeva la sua critica: "In conclusione, la proposta avanzata da Crespi circa i fondamenti della solidarietà nelle società contemporanee appare caratterizzata da pregi e difetti speculari rispetto alla posizione di Habermas. Se, infatti, nel caso di quest'ultimo l'orizzonte entro il quale la solidarietà viene ripensata è interamente sociale gravata ancora da un eccesso di formalismo e razionalismo, propri del paradigma comunicativo in generale (cfr. Ferrara 1998; Bernstein 1996; Michelman 1996), nel caso di Crespi l'enfaticizzazione di dimensioni pre-sociali su cui far poggiare l'idea di solidarietà, seppure mediata dal riconoscimento della funzione ineludibile degli universi simbolici culturalmente specifici, appare soffrire, al posto della improbabile solidarietà tra estranei e comunità giuridica habermasiana, una solidarietà il cui carattere negativo tende a erodere gli spazi di condivisione propriamente sociale." (Rosati 2001, 59-60). Al di là della possibilità sempre aperta di una diversa accentuazione di una dimensione rispetto all'altra, mi sembra qui chiaramente delineata la contrapposizione ineludibile tra le due posizioni.

Il punto di discriminazione più significativo è rappresentato proprio da quel "carattere negativo" attribuito da Rosati, che al contrario considero un aspetto del tutto "positivo". *Negativo*, per Rosati, è il mio sottolineare il carattere sempre *riduttivo* delle pur indispensabili determinazioni culturali e, in particolare, delle definizioni identitarie individuali e collettive. È proprio a partire dal fatto che vi sia sempre un *gap* tra l'appartenenza sociale e l'esperienza vissuta che, a mio avviso, aprendo alla consapevolezza delle contraddizioni e ambivalenze della situazione sociale, è possibile cogliere lo spazio di autonomia e di libertà perseguito dall'ideale dell'emancipazione. Il riferimento alla situazione esistenziale non è un *pre-sociale*, come lo definisce Rosati, perché l'esistenza, nella sua dimensione

costitutiva dell'intersoggettività e nella dinamica del riconoscimento reciproco, è sin dall'inizio *sociale*. Semmai *pre-sociale* è l'idea durkheimiana di una originaria a-socialità degli individui, mossi da desideri illimitati, rispetto ai quali solo l'entità *sui generis* della società rappresenta la fonte coercitiva della moralità e dell'ordine normativo. In questo contesto, il problema principale è quello dell'*engraving the content of a central value system* (Rosati 2015, 8), di iscrivere nelle coscienze un sistema centrale di valori. Seguendo questa prospettiva tutto viene ridotto alla dimensione della corretta comunicazione (Habermas) e dell'integrazione culturale (Parsons), anziché orientarsi verso la promozione della capacità di gestire attivamente le tensioni e i conflitti sociali, indebolendo le proiezioni assolutizzanti di identità valoriali e normative sempre relativamente astratte rispetto agli interessi concreti e alla effettiva qualità della vita. Se il problema principale è quello dell'*engraving* del sistema culturale nelle coscienze degli attori sociali, le differenze tra chi subisce l'influenza degli Imam fondamentalisti e chi viene orientato da valori democratici resta solo affidata alla valutazione di un insieme culturale rispetto a un altro. In entrambi i casi, gli attori sociali rischiano di essere considerati unicamente come ricettori passivi dei valori e delle regole culturali.

Ovviamente anche la prospettiva dell'emancipazione si serve di rappresentazioni e valori, ma, in questo caso, essi, sottolineando il carattere riduttivo delle determinazioni culturali, tendono a spostare il problema verso una più consapevole capacità di far fronte alle tensioni inevitabili tra l'agire pratico e il momento delle determinazioni normative. Al contrario, seguendo la linea inaugurata da Durkheim, l'accento viene posto su una indispensabile capacità di influenzare e costringere le coscienze, ovvero di manipolarle. La teoria dell'emancipazione pone invece l'accento sul potere individuale e collettivo di perseguire, a partire dall'intersoggettività e dal riconoscimento reciproco, la propria autorealizzazione, tenendo conto che l'autonomia individuale si costruisce anche riconoscendo la propria dipendenza dall'altro e quindi ponendo al centro dell'attenzione la dimensione essenziale della solidarietà generale.

Anche se il confronto tra le due posizioni non esclude la possibilità di posizioni più concilianti, credo ci si debba rendere conto della sostanziale differenza tra chi considera che il problema di fondo sia l'integrazione culturale, stante l'insuperabile a-socialità originaria degli individui e chi, al contrario, ritiene che essi

siano in grado, a partire dalla loro originaria socialità e a-socialità (per ricordare Simmel), di gestire il rapporto tra l'esigenza di determinazioni culturali e quella altrettanto vitale di non assolutizzarle, esercitando così un loro autonomo potere.

Su questa base ritengo che, malgrado le diffuse resistenze ad assumere le proprie responsabilità, affidandosi a promesse illusorie, malgrado le involuzioni rappresentate dal populismo e, fatto ancor più grave, dalle nuove forme di fanatismo etnico-religioso, non si possa far altro che insistere nella prospettiva dell'emancipazione, sperando che i grandi disastri provocati, ancora una volta, da indebite forme di assolutizzazione ideologica, suscitino una reazione orientata verso un modello ideale di libertà e di responsabilità.

Riferimenti bibliografici

CRESPI, F.

2013a, *Emancipazione ed ethos esistenziale* in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi, Perugia.

2013b, *Esistenza-come-realtà – contro il predominio dell'economia*, Orthotes, Napoli.

La Cecla, F.

2015, *Intervista* di Marco Ansaldo, La Repubblica 10 aprile, p. 49.

Rosati, M.

2001, *La solidarietà nelle società complesse*, in F. Crespi e S. Moscovici (a cura di), *Solidarietà in questione*, Meltemi, Roma.