

SCC

Sociologia Classica Contemporanea

Vol. I

2. 2025

Morlacchi Editore *U.P.*



Sociologia Classica Contemporanea

Vol. I, 2.2025
Morlacchi Editore U.P.
ISBN (print): 978-88-9392-679-9
ISSN (online): 3103-2400

Direttore

MASSIMO PENDENZA, Università di Salerno

Comitato di Redazione

MAURO DI MEGLIO, Università Orientale di Napoli; LAURA LEONARDI, Università di Firenze; NICOLA MARCUCCI, Università di RomaTre; GIUSEPPE RICOTTA, Sapienza Università di Roma; LORENZO SABETTA, Sapienza Università di Roma; EMANUELA SUSCA, Università di Milano IULM; DARIO VERDERAME, Università di Salerno

Staff di Redazione

ENRICO CAMPO, MARCO DI GREGORIO, MATTEO FINCO, ALON HELLED

Comitato Direttivo

FRANCESCO ANTONELLI, Università di RomaTre; EMILIANO BEVILACQUA, Università del Salento; ANDREA BORGHINI, Università di Pisa; LUCA CORCHIA, Università di Chieti-Pescara; MAURO DI MEGLIO, Università Orientale di Napoli; ROBERTA IANNONE, Sapienza Università di Roma; LAURA LEONARDI, Università di Firenze; NICOLA MARCUCCI, Università di RomaTre; MASSIMO PENDENZA, Università di Salerno; GIUSEPPE RICOTTA, Sapienza Università di Roma; VINCENZO ROMANIA, Università di Padova; EMANUELE ROSSI, Università di RomaTre; LORENZO SABETTA, Sapienza Università di Roma; ANDREA SALVINI, Università di Pisa; EMANUELA SUSCA, Università Iulm di Milano; DARIO VERDERAME, Università di Salerno

Comitato Scientifico

RAQUEL ANDRADE WEISS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre; MANUELA BOATCĂ, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; ILENYA CAMOZZI, Università di Milano Bicocca; VINCENZO CICHELLI, Université Paris Cité; CARLOS FORMENT, The New School for Social Research, (NY); MAURIZIO GHISLENI, Università di Milano Bicocca; SARI HANAFI, American University of Beirut; AUSTIN HARRINGTON, University of Leeds; DAVID INGLIS, University of Helsinki; OLAF KÜHNE, University of Tübingen; CYRIL LEMIEUX, EHESS, Paris; CARMELO LOMBARDO, Sapienza Università di Roma; HANS-PETER MÜLLER, Humboldt-Universität zu Berlin; SERGE PAUGAM, CNRS/EHESS/Centre Maurice Halbwachs, Paris; AMBROGIO SANTAMBROGIO, Università di Perugia; STEFANO TOMELLERI, Università di Bergamo; FEDERICO TROCINI, Università di Bergamo; GÉRÔME TRUC, CNRS/Institut des Sciences sociales du Politique, Paris; PETER WAGNER, Universität de Barcelona

Sociologia Classica Contemporanea utilizza i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Copyright © 2025 Author(s)

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

Published by Morlacchi Editore
Piazza Morlacchi 7/9, Perugia, Italy.
www.morlacchilibri.com/universitypress

Finito di stampare nel mese di dicembre 2025, presso Logo spa, Borgoricco (PD).

Indice

Monografico

Prospettive storiche della sociologia contemporanea

Roberta Iannone, Andrea Borghini

Introduzione al numero monografico. Sguardi sulla sociologia storica 5

Paolo De Nardis

Dal rapporto storia-sociologia alla sociologia storica. Due classici a confronto 10

Francesco Antonelli

A lezione da Raymond Aron. Come la sociologia storica può contribuire a comprendere scientificamente le relazioni internazionali 39

Irene Strazzeri

La piattaforma girevole. Dalla Wissensoziologie al pensiero meridiano 54

Manuela Boatcă

Cittadinanza in vendita: mobilità sociale globale in un contesto (post)coloniale 73

Andrea Borghini

Tra eventi e strutture: rotture epistemologiche in sociologia storica 100

Saggi

George Steinmetz

La critica di Durkheim al colonialismo e all'impero 127

David Inglis

Ferdinand Tönnies, il post-colonialismo e la nuova guerra fredda dei criteri canonici nella sociologia 160

Adele Bianco

Disuguaglianze e decivilizzazione. Norbert Elias e la crisi delle società occidentali contemporanee 190

Tavola rotonda su Teorie sociologiche

The Rise and Fall of Social Theory. The Innsbruck Debate

Lorenzo Sabetta, Andrea Mubi Brighenti

One (Meta-)Theory After Another: Introducing the Debate 212

Frédéric Vandenberghe

The Grand Arc of Social Theory 215

Giuseppe Sciortino

Is Social Theory a Zombie? 223

Jayme Gomes

Three Crises in Sociological Theory 232



Monografico

*Prospettive storiche della sociologia
contemporanea*

Introduzione al numero monografico Sguardi sulla sociologia storica

Roberta Iannone, Andrea Borghini

La sociologia è sempre stata intrisa di storia. Nasce e ritrova la sua ragion d'essere per dare una spiegazione al mutamento, anche rivoluzionario, della modernità e per governarlo. In relazione al programma scientifico delle *Annales*, Braudel definiva sociologia e storia come un'unica avventura dello spirito. Come a dire: la storia senza la sociologia è cieca e la sociologia senza la storia è vuota. La sociologia non può che essere storica e il rapporto con la prospettiva storica non può che essere costitutivo, oltre che originario, delle sue possibilità esplicative.

Sin dagli esordi, tuttavia, storia e sociologia si sono ritrovate ora più vicine, ora più lontane a seconda dell'orientamento conoscitivo dominante. L'intermittenza dei rapporti tra le due prospettive è, cioè, un dato. Già il fatto stesso che il rapporto tra storia e sociologia sia da sempre oggetto di dibattito, la dice lunga su quanto poco questo rapporto possa essere considerato in maniera univoca o "nelle cose". D'altra parte, ai giorni nostri, diminuisce la speculazione attenta alla storia e alla storia della sociologia, mentre aumentano, al contrario, prospettive astoriche se non antistoricistiche, schiacciate sul presente o su chiavi di lettura tendenzialmente nomologiche e universalistiche, iperempiriste, quantofreniche ed essenzialmente descrittive.

Qual è, dunque, il posto da assegnare alla storia e alla storicità per le esigenze di spiegazione e di comprensione del sociale? Quale ruolo e quale peso dovrebbero essere riconosciuti alla sociologia storica e alla storia della sociologia nel panorama conoscitivo della disciplina? E rispetto a quali dinamiche contemporanee e a quali esigenze conoscitive?

A partire da quanto emerso in occasione del secondo appuntamento con il Seminario Permanente di Teorie Sociologiche, tenutosi a Pisa il 27-28 maggio 2024, i contributi di questo numero monografico di *Sociologie classiche e contemporanee* sviluppano una riflessione teorica, metodologica ed epistemologica su queste tematiche, nella convinzione che il rapporto della sociologia con la storia non sia solo una questione di confini disciplinari, ma investa questioni di merito e di metodo costitutive dell'attuale speculazione sociologica e della disciplina in sé.

Ogni contributo cerca di enucleare il dibattito conoscitivo su questi aspetti, con particolare riferimento all'apporto teorico della sociologia storica (quale oggetto conoscitivo e quale idea di società); metodologico della sociologia storica (quali metodi e come farla); epistemologico della sociologia storica (quale rapporto tra sociologia e storiografia). L'obiettivo è inoltre quello di cogliere il contributo attuale della storia del pensiero sociologico (quali classici e come interrogarli); il ruolo della storia nella costituzione del canone sociologico, come anche i contributi empirici, persino artistici, in grado di approfondire e valorizzare il legame tra storia e sociologia. Il tutto con una attenzione costante contro i rischi di una lettura che si affranchi dalle differenziazioni storiche.

Riteniamo che lavorare sulla storicità della sociologia, dopo aver precisato nel modo più puntuale a quale storia ci riferiamo (filosofia della storia? Storia alla Weber? Annales? Ecc.), consentirebbe quindi alla sociologia di ritrovare un fondamento, un ancoraggio solido, almeno parzialmente, nel momento in cui si moltiplicano le critiche nei confronti del canone sociologico, degli autori di riferimento e della loro (presunta) vocazione eurocentrica.

In questo senso, parlare di storia e sociologia (ri)lancia una sfida alla disciplina 'storia', allargando l'orizzonte di azione e di riflessione della sociologia, nella prospettiva di alcuni suoi classici e in un linguaggio interdisciplinare quanto mai urgente.

È con questi temi che si sono cimentate/i le/gli studiose/i i cui contributi raccogliamo qui. Essi hanno affrontato il dialogo tra sociologia e storia, o la sua assenza, utilizzando come *fil rouge* la traiettoria storico-biografica di uno specifico studioso; o ricostruendo la genesi in chiave comparativa di soggetti collettivi come alcuni stati nazionali, in piena sintonia con un approccio di sociologia storica comparata. In altri casi, infine, gli autori hanno riflettuto su categorie generali o si sono focalizzati sullo specifico concetto di Evento, tra storia e sociologia.

Ad esempio, Paolo de Nardis, nel suo testo, smentisce, con la raffinatezza concettuale e sensibilità storica che gli riconosciamo, il luogo comune secondo il quale i sociologi, soprattutto i teorici sociali, rifuggano dalla storia, o meglio, da qualunque tipo di filosofia della storia e di teoria della storia. Al contrario, quando ci si è cimentati con un problema come quello del *mutamento sociale* non è stato possibile non tener conto (se non altro) di un discorso relativo alla *teoria della storia*.

Ma se è vero che un discorso sul mutamento sociale è quindi in sede scientifica una teoria sul mutamento sociale e se è vero che di mutamento sociale si può parlare soltanto tenendo presenti le varie teorie *sociologiche* sul mutamen-

to sociale, è altrettanto vero che un discorso sulla teoria della storia è, sempre in sede scientifica, una teoria delle teorie della storia e questa non può non essere che una teoria delle opere che si sono occupate di questa o quella storia, che è a dire una *teoria della storiografia*.

Ciò porta l'Autore ad argomentare, quindi, che una teoria del mutamento (in generale) possa corrispondere a una teoria della storicità, ma quest'ultima non può non essere conseguenza più o meno diretta di una teoria della storiografia.

E dunque, se sociologi e storici si occupano sia pure da punti di vista diversi della storicità non si capisce il perché di questo difficile dialogo.

Se si è d'accordo sull'idea che il problema comune è quello della spiegazione di una data processualità storico-sociale da un lato e dall'altro quello della unità logica delle conoscenze scientifiche, perché non pensare alla possibilità di costruire una teoria della storiografia che renda teoricamente (e non solo ideologicamente) possibile una teoria della storicità, portando avanti con vigore una scienza storica soggetta anch'essa al controllo degli asserti che la costruiscono e perciò logicamente fondata? È un modo come un altro per dire: perché lo storico non utilizza anche una teoria del mutamento sociale?

Se infatti osserviamo il lavoro dello storico, egli, anche quando non lo esplicita, ha sempre un modello generale a cui riconnettere il singolo accadimento che per propria 'natura' non può mai essere squisitamente e assolutamente idiografico e deve, invece, essere collocato all'interno di una classe di proposizioni che gli devono fornire un senso, pena l'impossibilità della stessa spiegazione. E dunque, se storia è mutamento, mutamento si ha solo rispetto a qualcosa che non muta, ma rimane invariato e questo rimanere invariato postula la necessità di proposizioni generali riferite al tipo specifico di oggetto che si vuole indagare.

Conclude l'Autore che, da questo punto di vista, le teorie del mutamento consistono proprio nella individuazione di quelle variabili storico-sociali che vengono considerate, in via di ipotesi, rilevanti per la spiegazione di una data processualità storica (un certo corso di eventi). Invero solo tale presupposto sembrerebbe legittimare specifiche ricerche effettuate o da effettuarsi di sociologia storica.

Il saggio di Francesco Antonelli sviluppa la prospettiva della sociologia storica attraverso la figura di Raymond Aron. Intellettuale liberale, anticomunista, criticamente vicino al gallismo, studioso tra i principali esponenti delle scienze sociali e politiche francesi ed europee del secondo Novecento, Aron ha concentrato la sua attenzione professionale sullo sviluppo di una prospettiva

politica e macrosociologica di analisi della società. Operazione che, se da un lato lo ha condotto a dialogare criticamente con i classici – ad un livello di raffinatezza e competenza tali da poter affermare che l'idea stessa di classicità in sociologia così come di “canone” siano stati fortemente influenzati da lui – dall'altro gli ha consentito di mettere al centro proprio la sociologia storica come impianto teorico e metodologico sul quale sviluppare i suoi studi. In particolare, la tematizzazione della guerra e della politica internazionale hanno rappresentato i campi privilegiati di questi esercizi, restituendoci non solo fondamentali lezioni di metodo ma anche risultati importanti per analizzare l'attuale contesto di tensioni internazionali e ripensare il nostro posizionamento di studiosi e studiose.

Il saggio di Irene Strazzeri apre ulteriori scenari attraverso una lettura ‘ben posizionata’ della sociologia della conoscenza nella storia del pensiero sociologico finalizzata a riconoscere il condizionamento sociale del pensiero. Lo scopo è la comprensione della storia attraverso l'attualizzazione della sociologia della conoscenza, a partire dall'impostazione di Alberto Izzo e Franco Cassano. La conclusione è duplice: la proposta di considerare la sociologia della conoscenza come ‘piattaforma girevole’, fa da sfondo a questa metaforizzazione delle interrelazioni con la storia del pensiero sociologico e con la necessità di una decostruzione declinata nell'etica.

Il saggio di Manoela Boatca utilizza la sociologia storica comparata e la applica ad un caso storico concreto, recente e urgente. A partire da cinque ex colonie britanniche dei Caraibi che dispongono attualmente di programmi CBI (*citizenship by investment*) – Antigua e Barbuda, Dominica, Grenada, Saint (K)itts e Nevis e Santa Lucia – evidenzia come esse abbiano trasformato l'accesso continuo ad aspetti della loro eredità coloniali in una merce da utilizzare, all'interno di una cornice di distribuzione mondiale iniqua di beni e diritti. In particolare, l'Autrice si concentra sui diritti di mobilità necessari per migrare legalmente verso prospettive economiche migliori. Infatti, l'Autrice, dati alla mano, mostra nel suo saggio come trasformando uno status ereditario attribuito alla nascita in una merce da vendere sul mercato globale, il settore relativamente recente della cittadinanza per investimento (CBI) si rivolge a investitori facoltosi provenienti da paesi periferici alla ricerca di opportunità economiche e mobilità globale. Il settore comprende ora decine di società di consulenza che compilano classifiche dei passaporti e facilitano l'acquisizione di passaporti desiderabili da Stati che hanno avviato programmi CBI, soprattutto dopo la crisi finanziaria del 2008.

Infine, il saggio di Andrea Borghini ricostruisce la genesi e lo sviluppo di una fase temporale recente all'interno del campo della sociologia storica, ossia quella dedicata al ruolo dell'evento, della contingenza e della temporalità.

Attraverso l'analisi del contributo di una serie di autori fondamentali che hanno lavorato sulla categoria di evento, emergono le difficoltà a darne una collocazione e una funzione specifica all'interno del flusso della storia e dei processi di strutturazione, ma anche la necessità di approfondirne lo studio in quanto unico strumento, in mano al sociologo storico, per venire a conoscenza dei cambiamenti della struttura e cogliere le rotture epistemologiche che hanno scandito le varie tappe storiche della sua stessa disciplina. A distanza di qualche decennio, la sostanziale indefinibilità dell'evento costituisce quindi un rompicapo teorico assai stimolante e una sfida intellettuale per chi percorre l'accidentato sentiero che si snoda tra storia e sociologia.

Come si può evincere da questa breve sintesi, gli autori e le autrici chiamati/e a discutere insieme, nella due giorni pisana, sul rapporto tra storia e sociologia, hanno lavorato sui molteplici sentieri, legami, connessioni, inediti, insoliti e spesso trascurati, che impongono, per certi versi, di ritematizzare tale rapporto, anche perché senza una prospettiva duplice e al tempo stesso comune, non è possibile osservare con strumenti efficaci la complessità del mondo moderno.

Si tratta dunque di andare oltre certe etichette, di abbandonare gelosie disciplinari o forme di privatizzazione delle proprie aree di studio e rilanciare la costruzione di uno spazio di dialogo comune.

Se, dunque, potremmo dare ragione a Ch. Tilly quando affermò che sarebbe stato più felice se l'espressione sociologia storica non fosse mai stata inventata, dobbiamo prendere atto che le metodologie, gli approcci teorici, gli autori di riferimento, tutto ciò che collochiamo all'intersezione tra sociologia e storia costituisce un patrimonio di cui sentiamo profondamente il bisogno.

Dal rapporto storia-sociologia alla sociologia storica. Due classici a confronto

Paolo De Nardis

Abstract. Many of today's contributions to historical sociology represent significant milestones achieved also through a critical integration of Weber's nomothetic model. From this perspective, the present essay identifies two major solitary thinkers, both heirs to the older historical culture of Romantic Europe: Oswald Spengler and Antonio Labriola. Their thought may be examined in an opposing yet complementary fashion with regard to the theoretical reflection on the epistemology of historical sociology.

Keywords: Nomological sciences; Romanticism; Destiny; Historical materialism; Labriola Antonio

Abstract. Molte delle proposte della sociologia storica attuali segnano importanti punti d'approdo anche da un'integrazione critica del modello nomotetico weberiano. In tale ottica vengono in questo scritto individuati due grandi autori solitari, entrambi eredi della vecchia cultura storica dell'Europa romantica: Oswald Spengler e Antonio Labriola. Il pensiero di entrambi potrebbe essere analizzato in maniera opposta e speculare ai fini della teoresi relativa alla epistemologia di una sociologia storica.

Parole chiave: Scienze nomologiche; Romanticismo; Destino; Materialismo storico; Labriola Antonio

1. Storia e sociologia. Opposizione disciplinare e paradigmi in dialogo

Un τόπος classico ricorrente per gli storici della sociologia sembra riposare nell'assunto che i sociologi, soprattutto i teorici sociali, per una propria *forma mentis* strutturale rifuggano dalla storia o meglio da qualunque tipo di filosofia della storia e di teoria della storia¹. Sotto certi aspetti ciò può essere vero, dato il rifiuto metateorico di ogni tendenza ad assolutizzare concetti che hanno validità meramente euristica e operativa e come tali effimeri e transeunti secondo i criteri della strumentalità opportunistica e dell'utilità programmatica per la ricerca; ma, indubbiamente, quando ci si è cimentati con un problema come quello del *mutamento sociale* non è stato possibile non tener conto (se non altro) di un discorso relativo alla *teoria della storia*.

1. Su questo punto si veda Cavalli [1963], su cui Gallino [1966, p. 136, nota 7].

Ma se è vero che un discorso sul mutamento sociale è quindi in sede scientifica una teoria sul mutamento sociale e se è vero che di mutamento sociale si può parlare soltanto tenendo presenti le varie teorie *sociologiche* sul mutamento sociale, è altrettanto vero che un discorso sulla teoria della storia è, sempre in sede scientifica, una teoria delle teorie della storia e questa, se non si vuole cadere nelle viete fumisterie delle varie filosofie della storia, non può non essere che una teoria delle opere che si sono occupate di questa o quella storia, che è a dire una *teoria della storiografia* [Leonardi 1986].

Ciò ci può portare ad argomentare, quindi, che una teoria del mutamento (in generale) possa corrispondere a una teoria della storicità, ma quest'ultima non può non essere conseguenza più o meno diretta di una teoria della storiografia. Da questo punto di vista, si può notare che i sociologi possono apprendere dalla Metastoria, anche se, mentre può sembrare purtroppo normale che i sociologi non sempre appaiano interessati ad essa, è veramente singolare che spessissimo anche gli storici non lo siano, eccezion fatta per autori come Braudel, Le Goff, insomma gli storici "globali" dell'*Histoire Nouvelle* degli *Annales* che fino ad un certo punto, però, possono essere considerati "storici" nella maniera tradizionale.

Ma se sociologi e storici si occupano sia pure da punti di vista diversi della storicità non si capisce il perché di questa tiepida tolleranza ovvero di questo difficile dialogo.

Se si è d'accordo sull'idea che il problema comune è quello della spiegazione di una data processualità storico-sociale da un lato e dall'altro quello della unità logica delle conoscenze scientifiche, perché non pensare alla possibilità di costruire una teoria della storiografia che renda teoricamente (e non solo ideologicamente) possibile una teoria della storicità, portando avanti con vigore una scienza storica soggetta anch'essa al controllo degli asserti che la costruiscono e perciò logicamente fondata? È un modo come un altro per dire: perché lo storico non utilizza anche una teoria (tra le varie a sua scelta, magari) del mutamento sociale? Bisogna proprio ritenere e pensare che gli storici siano generalmente egemonizzati dall'idea che la nozione di teoria (scientifica) non sia comunque idonea alla "sacra" spiegazione della storicità? Insomma, non è proprio possibile spiegare eventi storici sotto forma di processualità, attraverso il ricorso a fondamenti nomologici e alla costruzione di griglie tipologiche di spiegazione che possano sussumere i singoli accadimenti?

La realtà è che lo storico, anche quando non lo esplicita, ha sempre un modello generale a cui riconnettere il singolo accadimento che per propria "natura" non può mai essere squisitamente e assolutamente idiografico e lo

deve, invece, pur sempre collocare all'interno di una classe di proposizioni che gli devono fornire un senso, pena l'impossibilità della stessa spiegazione, ma finanche di qualsivoglia più timida e meno ambiziosa comprensione. Allora se storia è mutamento, mutamento si ha solo rispetto a qualcosa che non muta, ma rimane invariato e questo rimanere invariato postula la necessità di proposizioni generali riferite al tipo specifico di oggetto che si vuole indagare.

Da questo punto di vista le teorie del mutamento consistono proprio nella individuazione di quelle variabili storico-sociali che vengono considerate, in via di ipotesi, rilevanti per la spiegazione di una data processualità storica (un certo corso di eventi). Invero solo tale presupposto sembrerebbe legittimare specifiche ricerche effettuate o da effettuarsi di sociologia storica².

Tale problematica sul tappeto invero emerge dalla necessità che si è palesata in particolare tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX in Europa da parte di autori nell'ambito di quella particolare prospettiva *bridge* all'interno del corno dilemmatico storia/sociologia rappresentato a volte (non sempre però) dall'etichetta della *filosofia della storia*. Da questa angolazione si propone di analizzare due ottiche distinte di quella fase storica; nelle figure di Oswald Spengler e Antonio Labriola.

Pertanto si sono presi due autori apparentemente lontani fra loro, in quanto vivono in contesti differenti dal punto di vista delle epoche e della temperie culturale che hanno attraversato, ma che di fatto riflettono sulla stessa problematica, vale a dire sul canone dell'esplicazione storica soprattutto in periodi di grandi trasformazioni sociali ed entrambi sono eredi della potente stagione romantica che però ha lasciato, come si vedrà, tracce ben diverse nelle eredità scientifiche dell'uno e dell'altro.

La stessa impostazione storica "speculare" dei due riflette in effetti una diversa epistemologia della conoscenza storica ed è proprio su tale specularità che fa leva e si propone l'analisi che segue. Due personalità scientifiche che comunque vivono intensamente, sia pure, si ribadisce, in momenti diversi data la diversa anagrafe ma anche la differenziata influenza della poliedrica e ricca stagione culturale scaturita dalla filosofia e dallo storicismo tedeschi, ma che, a prescindere dalle situazioni storiche sensibilmente diverse, resteranno entrambi in qualche misura, nei rispettivi ambienti politici e culturali, due grandi solitari.

2. Tale impostazione euristica è in parte ispirata a una ben individuata scelta analitica che permetta di procedere attraverso l'elaborazione di una sociologia storica così come l'ha magistralmente impostata Tilly [1981] e che può trovare un "pendant" in Peter Burke [2015] nonché uno stimolante punto d'approdo in Paci [2013].

2. Oswald Spengler: la morfologia della storia e la tensione verso la lettura sociologica

L'11 novembre 1918 secondo Hobsbawm rappresenta il vero inizio del secolo XX con la fine della Prima guerra mondiale. In quell'anno Oswald Spengler pubblica *Der Untergang des Abendlandes* [(1918-1923) 1970]³ che si propone come un monumentale contributo per la costruzione di una *storia mondiale* al fine di contribuire a un'ermeneutica, in modo peculiare, delle grandi trasformazioni storiche di macrocategorie formali come lo Stato, il diritto, l'economia, la città e i rapporti tra diverse civiltà e popolazioni⁴.

Un libro sul *declino* delle culture o delle forme storiche di civiltà sottolineava, quindi, maggiormente la crisi europea alla fine del '18 nonché il travaglio ideologico-politico e sociale che era alla base di tale crisi⁵. L'opera di Spengler è sintomatica, quindi, come lo sono le opere di Toynbee e di Sorokin: opere che hanno come sfondo lo studio del cosiddetto fenomeno del "mutamento sociale" attraverso grandi sistemi teoretici o modelli di comparazione storico-sociale.

La crisi europea provoca, in certo qual modo tale speculazione socio-filosofica sulla storia e sul sociale e l'interesse per una macrosociologia sembra dovuto, quindi:

1. alla crisi europea che provoca la ricerca di un nuovo modello generale di riferimento per i fatti storici, in sostituzione dei modelli precedenti che avevano generato la stessa crisi;

3. Si ricorda che Oswald Spengler, nato a Blankenburg am Harz il 29 maggio 1880 e morto a Monaco di Baviera l'8 maggio 1936, non ebbe molta fortuna fino a quando, dopo la pubblicazione avvenuta nel 1918 del suo libro, cominciò a godere di un enorme successo in quanto l'umiliazione della Germania con il trattato di Versailles e la crisi economica successiva intorno al 1923 determinata dalla terribile inflazione durante la Repubblica di Weimar videro nel testo di Spengler un'anticipazione profetica. Infatti grazie alle tesi de "Il tramonto dell'Occidente" il tracollo tedesco avrebbe potuto essere spiegato in modo razionale come parte di processi storici più ampi. Notevole fu la eco del libro anche fuori dei confini tedeschi, anche se Spengler aderì inizialmente al nazionalsocialismo ed ebbe contatti con lo stesso Hitler, ma poi a causa di uno scritto intitolato *Anni della decisione* del 1934 fu messo al bando dagli stessi nazionalsocialisti per le sue critiche all'ideologia biologica e all'antisemitismo. Morì due anni dopo di attacco cardiaco.

4. Sul tema si veda Limone [1974], alle cui pagine chi scrive, anche in virtù di un'antica amicizia, è, per questa parte del lavoro, largamente e grato debitore. Più recentemente si vedano Caruso [1979]; Conte [1979]; Nolte [2009]; Rutigliano [1983]; Boco [2016].

5. Si rimanda per un quadro esauriente sulla crisi europea degli inizi del Novecento e sulla guerra mondiale a H. Stuart Hughes [1964].

2. al prospettarsi di una utile possibilità di unire analisi sociologica, propriamente detta, e analisi storica per una utilizzazione migliore nell'ambito delle analisi dei grandi mutamenti sociali;
3. alla tensione verso il superamento dell'*atomizzazione* della visione del sociale [Mitchell 1971, pp. 269-270].

Duncan Mitchell annovera Spengler fra i pensatori più illustri che si sono dedicati a un'analisi "macrosociologica" dei mutamenti sociali [*ivi*, p. 271]. È da precisare che Spengler, a differenza di Toynbee, e di Sorokin, sviluppa una filosofia della storia e come tutto il suo "macrocosmo" sia caratterizzato da una teoresi di fondo che si rifà, in modo particolare, al pensiero romantico di Goethe e a quello nietzscheano. Tuttavia, le forme sociali che egli analizza sono calcate in una dinamica storica a sfondo mondiale che permettono di inquadrare Spengler e la sua opera tra gli studiosi e gli studi di macrosociologia.

2.1 Le matrici culturali del pensiero di O. Spengler

Secondo P. Sorokin [1966, p. 187] e N.S. Timasheff [1967, p. 271], Spengler è stato influenzato in modo decisivo dal russo Nicolai Danilevsky e dal suo articolo *Russia ed Europa*, pubblicato nella rivista "Zaria" nel 1869.

Danilevsky ha suggerito l'idea che l'Europa e la Russia appartengono ciascuna a un diverso "tipo storico-culturale", che questi due tipi sono nemici tra di loro e che ciò spiega la persistente ostilità dell'Europa verso la Russia e la differenza manifestata dai russi nei confronti dell'Europa. Continuando la sua tesi aveva stabilito un numero di simili tipi, ognuno in possesso di una storia propria, ognuno costituente un'entità in se stesso, con un proprio sviluppo, decadenza ed anche estinzione [Mitchell 1971, pp. 271-272].

Se Sorokin e Timasheff sostengono questa decisiva influenza di Danilevsky su Spengler, non si può non sottolineare quanto siano ben diverse le origini culturali del pensiero di Spengler. Danilevsky avrà potuto influenzare, appena superficialmente, Spengler sulla conformazione di una tipologia delle culture, ma le teorie spengleriane sembrerebbero avere come punti di riferimento diretto Goethe e Nietzsche.

Nella prefazione all'edizione definitiva Spengler afferma di dovere a Goethe il "metodo" di analisi e a Nietzsche il «modo di impostare i problemi» [(1918-1923) 1970, p. 27]. Spengler, cioè, trae i propri strumenti d'analisi

«dall'ambiente speculativo tedesco a lui anteriore e, in particolare, dal movimento storicista» [Rossi 1971, p. 365]⁶.

Spengler, sostiene Pietro Rossi, si avvicina a Goethe e a Nietzsche attraverso Dilthey, anzi Spengler "trascrive" in termini romantici i presupposti del pensiero diltheyano [*ivi*, p. 366]. Lo stesso Rossi, cioè, vede in Spengler lo sviluppo in senso relativistico del pensiero di Dilthey, anche se non c'è diretto riferimento a quest'ultimo nelle sue opere. Ma tesi ben diversa sostiene Stuart Hughes in quanto non vede alcun influsso di Dilthey su Spengler sia perché non c'è nessun riferimento diretto su Dilthey, sia perché a differenza dei critici della ragione storica (da Dilthey a Weber, che sostenevano "una comprensione simpatetica dei valori altrui" e un certo tipo di "oggettività"), Spengler sostiene che ogni società sia incomprensibile a un'altra società, portando avanti in tal modo un punto di vista marcatamente relativistico [Hughes 1967, p. 365]. A parte queste polemiche sulle fonti culturali del pensiero di Spengler, sembra opportuno rilevare che una forte affinità si può rinvenire con le teorie di Vico; in particolare alla nota teoria ciclica relativa ai passaggi da un'epoca a un'altra⁷ nelle forme della *ricorsività*.

Pietro Rossi, quindi, distingue un primo Spengler più diltheyano e un secondo Spengler romantico che si distacca dal quadro speculativo del primo Dilthey attraverso gli strumenti tipici della riflessione romantica [Rossi 1971, pp. 367 e succ.]. In *Heraklit (Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie, 1904, dissertazione di laurea)* Spengler «può trovare l'affermazione del carattere dinamico della realtà, e l'affermazione della necessità di considerare il mondo come un divenire continuo, come una energia dispiegnantesi in una serie di antitesi» [Rossi, 1971, p. 368], con una traduzione così della filosofia di Eraclito in termini romantici⁸. In *Der Untergang* quindi direttamente si rifà del resto al pensiero romantico, a Goethe e alla filosofia di Nietzsche perciò anziché un distacco graduale da Dilthey, sia in *Heraklit* che in *Der Untergang* si può notare una graduale presa di possesso del pensiero romantico goetheano e del pensiero nietzscheano. Lo stesso Spengler, come si è detto, avvalora queste due tesi, in particolare nella già menzionata prefazione a *Der Untergang* [(1918-1923) 1970].

6. «Interpretata in questa maniera, l'opera di Spengler appare un momento integrante nello sviluppo dello storicismo tedesco contemporaneo, in particolare nel momento in cui lo storicismo entra in crisi e si trasforma, come si vedrà, in un relativismo storicistico» [*ivi*, p. 366].

7. Nell'introduzione al volume di Spengler [(1918-1923) 1970, pp. 17 e succ.], Julius Evola fa rilevare una maggiore completezza delle teorie vichiane su quella dello Spengler a proposito della ciclicità della storia.

8. Per la valutazione del saggio su Eraclito si vedano Fauconnet [1925, pp. 23-30] e Hughes [1952, cap. IV].

2.2 Natura e Storia. La tematica delle morfologie della storia e della natura

La possibilità di poter evidenziare alcune fondamentali strutture della civiltà, in genere, e della civiltà occidentale e americana, in particolare, è data, sostiene Spengler, dall'uso della *analogia*, che è il «mezzo per intendere le forme viventi», mentre la legge matematica si applica alle «forme morte» [(1918-1923) 1970, p. 36]⁹.

Spengler distingue fra storia (forme viventi) e scienze naturali (forme morte), in quanto l'*analogia* è il solo mezzo che può aiutare ad articolare un modello di storia mondiale. A questa distinzione corrisponde una distinzione di morfologie: la morfologia «del mondo inteso come storia» e quella del «mondo inteso come natura» [*ivi*, p. 39]¹⁰. La natura è la forma nella quale l'uomo di civiltà superiori dà unità e significato alle impressioni immediate dei suoi sensi. La storia è la forma nella quale la sua immaginazione cerca di comprendere le relazioni esistenti fra ciò che vi è di vivente nel mondo e la sua propria vita, onde conferire a questa una più profonda realtà [*ivi*, pp. 42-43].

Rispetto alle altre civiltà, quella euro-occidentale si presenta come una «eccezione» in quanto essa è riuscita ad avere una immagine dell'uomo che corrisponde alla immagine dell'uomo indù e per l'uomo dell'antichità classica non esisteva un'immagine del mondo come divenire e può anche darsi che quanto la civilizzazione d'Occidente sarà scomparsa non si darà più una civiltà e quindi neanche un tipo umano per i quali la «storia mondiale» rappresenti una realtà così possente della coscienza desta [*ivi*, p. 53].

2.3 La visione di una storia mondiale

Per progettare una storia mondiale, in cui è possibile inquadrare tutti i grandi fenomeni del mutamento sociale, Spengler rifiuta lo schema storico-tradizionale di *antichità*, *medioevo*, *età moderna*, in quanto tale schema dà una posizione di privilegio all'Europa e all'Occidente nei confronti dell'Oriente, quasi che l'Occidente fosse al centro di un sistema *tolemaico* della storia. Il sistema spengleriano considera tutti i *mondi particolari* allo stesso modo, in quanto hanno tutti un «ugual peso nel quadro complessivo della storia, men-

9. Questa distinzione spengleriana ci riporta alla ormai classica distinzione introdotta da Dilthey tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*.

10. In Dilthey, tuttavia, sembra che l'antitesi fra natura e storia sia più sul piano *metodologico* che *metafisico*, mentre Spengler sottolinea una distinzione di *forme* in senso non solo gnoseologico. Sul problema della morfologia in O. Spengler oltre ai citati lavori di Fauconnet [1925] e di Rossi [1971], si vedano Messer [1922], Häring [1921], Schröter [1949, II parte] e Hughes [1952].

tre, per la grandezza delle loro concezioni spirituali e per la potenza del loro slancio, essi spesso superano il nostro mondo antico» [Spengler (1918-1923) 1970, pp. 56-57].

Secondo Spengler il pensatore occidentale commette l'errore di considerare *assolute* le sue riflessioni storiche; egli non possiede la coscienza della *relatività storica* dei suoi risultati, che sono espressioni di un *pensiero particolare e soltanto di esso*, la consapevolezza dei limiti della loro validità, il convincimento, appunto, che le sue "verità immutabili" e le sue "intuizioni eterne" sono vere solo per lui ed eterne solo nella sua prospettiva del mondo, onde sarebbe suo dovere cercare, di là da esse, quelle che l'uomo di altre civiltà ha riconosciuto con egual senso di evidenza [*ivi*, p. 65]¹¹.

Per tracciare un quadro di storia mondiale è necessario che lo storico analizzi i grandi mutamenti sociali *a distanza* [*ivi*, p. 175].

Secondo Spengler l'uomo ha come punti di riferimento, nella relazione con il mondo esterno, la *natura* e la *storia*: «Una realtà è natura se in essa il divenire è subordinato al divenuto, è storia se in essa il divenuto è subordinato al divenire» [*Ibidem*] e inoltre individua le ormai classiche caratteristiche specifiche della *natura* e della *storia*:

a. Caratteristiche della natura:

- conosciuto e natura sono identici;
- natura come totalità del deterministicamente necessario;
- le leggi esistono solo come leggi naturali;
- ogni conosciuto è atemporale;
- la legge (das Gesetz) è antistorica; essa esclude il caso.

b. Caratteristiche della storia:

- ciò che viene vissuto in funzione di accadere è storia;
- ogni accadere è unico, irripetibile, irreversibile (come la direzione del tempo);
- il divenire non ha *numero*.

Tra natura e storia – sostiene Spengler – non esiste una «frontiera precisa» [*ivi*, p. 179]. Tuttavia, l'uomo antico considerò la storia solo rispetto al presente, mentre l'uomo occidentale considera tutto in funzione di passato e futuro. Una immagine del mondo *attraverso la natura* sarà caratterizzata dal *numero* e dalla *legge*; una immagine del mondo *attraverso la storia* sarà carat-

11. Di *occidentalità* sono criticati sia Schopenhauer che Nietzsche.

terizzata da una indefinita ricchezza di forme [*ivi*, p. 180]. La morfologia dell'organico o della storia (o della vita) viene chiamata *fisiognomica* [*ivi*, p. 185] e, al di là delle date e dei fatti storici, c'è il fenomeno delle grandi civiltà [*ivi*, p. 190]¹².

Attraverso il concetto di vita, di divenire, di organico (di tipo ed estrazione romantico) Spengler considera, quindi, biologicamente e ciclicamente le civiltà: queste sono degli «organismi» e «la storia mondiale è la loro biografia complessiva» [*ivi*, p. 191]¹³.

Cioè, tra storia di una civiltà e storia di un singolo uomo c'è un rapporto di esatta corrispondenza¹⁴.

Il destino delle singole civiltà, che si susseguono, si affiancano, si toccano, si sovrappongono o si soffocano l'un l'altra, esaurisce il contenuto della storia umana [*ivi*, p. 29].

La genesi di una civiltà – sostiene ancora Spengler – sta nel risveglio di «una grande anima» che esce fuori da uno stato di psichicità primordiale (l'umanità eternamente giovane) e si radica in una forma determinata di divenire [*ivi*, p. 194]¹⁵. La civiltà muore, invece, quando la sua anima si è realizzata sotto forme di popoli, lingue, arti, Stati, scienze; ritornando così verso lo stato primordiale.

Come si può notare viene utilizzato il concetto di anima primordiale proprio in termini romantici determinando in tal modo il passaggio dal primordiale al divenire organico delimitato questo come *civiltà*. Si è di fronte alla reazione più cronica verso la concezione hegeliana della storia, mentre si assiste all'unisono a un distacco antitetico di Spengler dallo storicismo precedente.

Il *tramonto* della storia sta a significare l'irrigidimento di una civiltà con il conseguente passaggio allo stadio di civilizzazione [*ivi*, p. 195]¹⁶. La vita e

12. L'ultimo Goethe viene da Spengler criticato e non accettato in quanto egli non guarda ad una storia organica globale.

13. Sul concetto di ciclo biologico si vedano Fauconnet [1925], Hughes [1964], Messer [1922], Collingwood [1927, pp. 311-323] e P. Sorokin [1952, pp. 72-112].

14. Il darwinismo non viene accettato da Spengler in quanto teoria *sistemica* basata sul principio di causalità. [*ivi*, p. 193].

15. L'idea della genesi della civiltà in una prima forma di psichicità primordiale trova un precedente illustre nell'opera di Vico e cioè nel concetto di epoca sacrale che Vico distingue da quella eroica, mentre le due epoche non sono distinte in Spengler.

16. I termini *Kultur* e *Zivilisation* sono resi dal traduttore del volume in *Civiltà e Civilizzazione*; meglio la traduzione del Rossi in *Civiltà e Civiltà-in-declino* in quanto la civilizzazione esprime il declino della civiltà [Rossi 1971, p. 386].

la morte della civiltà corrispondono a quelle dell'uomo: il biologismo storico spengleriano qui è chiaramente definito. Tuttavia, non si tratta di un biologismo positivistico alla Comte o alla Spencer: il biologismo spengleriano va al di là della evoluzione *fisica* delle civiltà. Il *bios*, la vita, in Spengler corrisponde a concetti romantici che sono in antitesi con i rispettivi concetti del positivismo.

I grandi mutamenti sociali e le grandi civiltà sono saturi di *destino*, imprevedibile, di «ineluttabile necessità della vita» [ivi, p. 207]. Il *destino* è l'opposto della causa-effetto, del razionale. Ancora una volta pertanto Spengler riprende da Goethe il concetto romantico di destino: ancora una volta egli chiama in causa un concetto filosofico ed estetico insieme.

Il tempo e lo spazio nella storia, devono, quindi, necessariamente essere posti in relazione al destino, che si identifica con il fenomeno primordiale della genesi della civiltà. Ne segue che ogni civiltà ha una propria idea di *destino*, cioè, una propria *logica* organica dell'esistenza. Rispetto allo stesso concetto di destino la storia dell'Europa occidentale è stata «un destino voluto», mentre quella indù «un destino semplicemente accaduto» [ivi, p. 231]. La possibilità di percepire il destino del mondo viene avvertita dall'uomo comune nel suo lato esteriore: il mutamento sociale, secondo Spengler, ha una dinamica interna che sfugge alla massa o al senso comune, mentre non sfugge all'uomo superiore [ivi, p. 238]. Ancora una ripresa del tema romantico (o nietzscheano) dell'uomo superiore (il super-uomo di Nietzsche forse male inteso da Spengler). Infine, analizzando la civiltà cristiana Spengler rileva che l'idea di grazia esprime il destino della stessa civiltà [ivi, p. 240].

2.4 Il macrocosmo sociale

L'idea di una “macrosociologia” in Spengler si delinea nel capitolo terzo del suo volume. Lo schema del macrocosmo spengleriano abbraccia il fenomeno primordiale della *genesì del sociale* e del *destino*, da considerare quale punto di arrivo dello sviluppo, dei mutamenti, e della dinamica del sociale¹⁷.

La realtà sociale si esprime in simboli:

Un simbolo è un aspetto della realtà che per un uomo dai sensi desti indica, in termini di certezza immediata, qualcosa di incomunicabile intellettualmente [Spengler (1918-1923) 1970, p. 272].

17. Il vero valore del concetto di destino sta nell'impossibilità di *scelta* per l'uomo: «Se però si vuole stabilire con maggiore rigore quale sia, nell'opera di Spengler il significato del destino così enfaticamente proclamato a cardine del divenire delle varie civiltà, si vede come esso non indichi altro che l'assenza di qualsiasi dimensione di scelta umana nell'ambito della storia» [Rossi 1971, p. 404].

Cioè, la realtà sociale, sostiene Spengler, è ciò che prende un significato per l'uomo e non ciò che è. L'evoluzione di questo simbolismo sociale esprime l'evoluzione stessa delle forme delle civiltà, degli stati, dei popoli, delle città¹⁸.

Tuttavia, la comunicabilità di questi simboli è possibile solo fra membri di una stessa cultura o civiltà e non fra culture o civiltà diverse [*ivi*, p. 275]. Questo appare invero come il punto più debole di tutta la macrosociologia di Spengler, anche se ne rappresenta la caratteristica più peculiare del suo pensiero socio-filosofico. Per Spengler, quindi, ogni civiltà possiede un andamento sociale monadologico; le civiltà non hanno una dinamica sociale relazionale e pertanto ognuna di esse resta un mondo chiuso e impenetrabile.

Come giustificare allora il rapporto fra civiltà diverse? Come comprendere le dinamiche sociali della storia? O le civiltà hanno *solo* relazioni apparenti?¹⁹. Se le civiltà non hanno possibilità di reciproca comprensione e relazione, ne derivano che siano estranee tra loro ovvero siano in contrasto. Ciò che appunto accade tra la civiltà antica e la civiltà occidentale (civiltà definite da Spengler, con una terminologia nietzscheana, rispettivamente, "apollinea" e "faustiana") [*ivi*, p. 298]. E così ancora i vari stili artistici corrispondono a varie forme di civiltà, a diversi simboli: la stessa evoluzione sociale dell'arte ha alla propria base il *ritmo* della dinamica mondiale del macrocosmo.

Il tramonto dell'Occidente si può rilevare, dice Spengler, in particolare, nel rapporto fra scienza apollinea e scienza faustiana. La scienza occidentale modifica e dissolve i concetti di spazio e di tempo; il concetto di entropia, secondo Spengler, esprime il crepuscolo degli dei, perché rappresenta la trasformazione più radicale del concetto di energia. Cosicché, la crisi dell'Occidente toccherà l'apice grazie al culto delle scienze esatte. Pertanto «la scienza esatta, con l'esaasperazione dei suoi problemi e dei suoi metodi, si avvia verso un'autodistruzione» [*ivi*, p. 661 e succ.]²⁰.

18. È evidente la distinzione tra ciò che è come dato, e ciò che *significa* qualcosa: distinzione che appartiene all'intera speculazione storicistica e alla riflessione sui "valori": da Dilthey a Weber.

19. Il relativismo di Spengler, secondo il Rossi, porta alla estrema conseguenza lo storicismo di Dilthey [Rossi 1971, pp. 387 e succ.]. Spengler stesso in *Pessimismus?* [1921] sottolineerà l'assolutezza del suo storicismo relativistico: l'impossibilità di comunicabilità tra epoche diverse o civiltà diverse. Così, sostiene S. Hughes, Spengler porta alle estreme conseguenze la logica implicita nel pensiero di Sorel, Pareto, Weber, pensatori che avevano anch'essi abbracciato l'idea di una teoria ciclica della storia [1952, pp. 364-365].

20. Nella critica alla scienza Spengler decisamente abbraccia le teorie di Nietzsche e la sua azione demolitrice nei riguardi di uno spirito scientifico totalmente votato all'autooggettivazione.

Perciò, tirando i remi in barca, sembra di poter affermare che se si analizza l'opera di Spengler attraverso i concetti della moderna sociologia (o ricerca sociologica o sociologia della cultura) senza dubbio l'opera di Spengler è da ritenersi un'opera "rozza" dal punto di vista di una filosofia e di una metodologia della scienza sociale²¹. Se invece, si considera l'opera più specificatamente dall'angolazione della *Kulturphilosophie* si deve ammettere, secondo Gehlen che Spengler insieme a Toynbee hanno costruito due modelli di interpretazione dei fenomeni «culturali dell'occidente che, ormai, non si possono non considerare come punto di riferimento e modelli di interpretazione per altre indagini sul *sociale* e sulla *cultura* d'oggi» [Gehlen 1967, p. 142]. In tal senso, quindi, rispetto a tali modelli c'è da chiedersi se nell'ambito della sintomatologia della cultura siano da considerare più rappresentativi i fenomeni prepotentemente evidenti e patologici, come quello del declino delle culture, e porsi così a rischio di non considerare «i sintomi propri dello stato di salute?» [*ivi*, p. 143]. E, ancora, sarà necessario controllare «la valenza dei sintomi come quelli registrati da Spengler e da Toynbee» [*Ibidem*]²². Lo stesso Gehlen, quindi, riconosce ai modelli di questi due Autori un'utilizzazione positiva: cioè, il problema di una *radioscopia della società* è stato posto da Spengler e Toynbee, in particolare, e rimane tuttora aperto il discorso sulla possibilità di evidenziare reali sintomi dello stato delle culture. Se, sostiene Gehlen, riferendosi all'opera di E. Franzen, si vuole valutare la sintomatologia del declino attraverso la letteratura moderna, non si può non concludere che questa sia «pervasa da un profondo senso di angoscia» [*ivi*, p. 144]; tale senso del declino e dell'angoscia nelle arti è in contatto con il modello di un mondo tecnologico in progresso. Tuttavia, la letteratura tedesca risente delle conseguenze belliche e sfugge alle tendenze letterarie generali dell'Europa. Qui la radioscopia di una cultura non riesce in quanto in Germania ci si trova di fronte ad un movimento minimizzante, che rifiuta ogni nichilismo, ogni negazione dell'eudemonismo [*ivi*, p. 145]²³. I modelli di Spengler e Toynbee, quindi, non sono superati, ma vanno liberati da una serie di aporie e angustie teoretiche [*Ibidem*]. Per rettificare la teoria delle *civiltà in declino* Gehlen ricorre al concetto di *soglia* culturale: cioè, con l'era

21. «Lavoro rozzo abbastanza», infatti, definisce S. Hughes, tale riflessione sociale di Spengler [1952, p. 366].

22. I riferimenti racchiudono l'arco letterario che va da Hemingway a Camus. L'opera che Gehlen riporta è quella di Erich Franzen [1955].

23. Liberare il problema delle culture in declino di tali "angustie" significa liberarlo di un "effetto ipnotizzante" sull'uomo di oggi.

industriale si supera ogni tipo di ritmo socio-culturale delle ere precedenti in quanto l'era della tecnica presenta eventi qualitativamente unici nel loro genere [*ivi*, p. 146]²⁴. Ciò che accade nella modernità per l'era della tecnica accadde analogamente per l'epoca del passaggio dalla cultura della caccia alla vita sedentaria e all'agricoltura [*ivi*, pp. 147-148].

Se si accetta il concetto di *soglia culturale*, rileva Gehlen, la tematica della decadenza viene neutralizzata nel senso che sarebbe utilizzata non in forma assoluta, ma relativa. Inoltre, la teoria ciclica spengleriana (come quella di Toynbee) non riesce a spiegare l'ulteriore passaggio dall'*occidente in declino* a una cultura di popoli giovani che non si riescono a rintracciare nella storia.

Anzi, le prognosi deducibili dalle teorie dei cicli culturali falliscono in pieno: noi assistiamo oggi ad un rinnovato ingresso nella storia di popoli come gli indiani o gli egiziani, o anche come i cinesi [...] che Spengler considerava esplicitamente "fellah", decrepito sedimento di una tramontata cultura superiore [*Ibidem*]²⁵.

Tuttavia, Gehlen non nega la validità di diagnosi sociale alle teorie cicliche, se non quando queste si assolutizzano e su questo punto che teorie critiche e generali della cultura come quelle di Gehlen, Sorokin, Freyer, Günter Anders, ecc. hanno sicuramente tenuto conto delle teorie spengleriane. Ciò significa, in definitiva, che, per alcuni autori, Spengler debba oggi essere valutato non "affrettatamente" o come uno storico superficiale o solo attraverso le ambiguità causate da una eccessiva interpretazione in termini nazionalsocialistici delle sue teorie politiche o sociali sulla razza.

Pertanto le teorie cicliche di Spengler, come quelle di Vico e Tucidide, offrirebbero il modo di costruire un modello generale utile all'analisi socio-storica della propria epoca.

Da ciò sembrerebbe derivare che il vero limite della teoria ciclica di Spengler non stia nell'impianto stesso di tale teoria, quanto nella posizione dell'uomo nei riguardi del *destino*, concepito come la vita stessa della storia. Se la civiltà quindi scandisce un tipo di simboli e di valori, l'individuo non può non seguire il *destino* della propria civiltà, il ritmo di tali valori. L'individuo non è libero di fare una *scelta*, in quanto risulta apoditticamente determinato. In questo senso,

24. Analogamente, dice Gehlen, A. Varagnac in *De la Préhistoire au monde moderne* [1954, pp. 35 e succ.], parla del cambiamento del *Milieu naturel* attraverso differenti "libelli tecnici". Così anche Alfred Weber in *Kultur Geschichte als Kultur-Soziologie* [1935].

25. Si veda P. Rossi [1971, pp. 402 e succ.] e la bibliografia da lui riportata in nota [*ivi*, p. 406].

l'opera di Spengler presenta un uomo senza morale, senza etica; la sola morale è quella imposta dalla razza, dalla guerra, dallo stato, cioè da forme storiche che dall'*esterno* impongono il proprio ritmo. La società prospettata da Spengler appare allora in tal modo una società di schiavi in senso organico e biologico²⁶.

Da un punto di vista storiografico Spengler si inserisce in modo particolarmente vivo e incisivo nell'ambito delle polemiche su *storicismo* e *a-storicismo* dei Greci, anzi, la formula o la dottrina dell'"a-storicismo greco", è in contrasto con lo storicismo di Roscher e di Ranke; lo stesso Spengler definisce a-storici i Greci in quanto questi hanno una intuizione atemporale del passato [Mazzarino 1968, pp. 421 e succ.]. Inoltre, Spengler tende a tener ben distinte le concezioni del tempo nella storia per i Greci e per i giudei-cristiani: così attribuisce ai primi una *Zeitauffassung* "ciclica" e ai secondi una *Zeitauffassung* "lineare". Per gli antichi effettivo contrasto non c'era, per i moderni i due tipi esprimono due *modalità opposte* di interpretare la storia. Tuttavia, la *Zeitauffassung* "ciclica" diviene il canone fondamentale della storiografia spengleriana. A maggior ragione, si può qui aggiungere, se si pensa che linguisticamente nella lingua greca classica non si trova il tempo futuro, ma la sua funzione è coperta dall'*ottativo* dove si cela semplicemente il concetto della "speranza".

Da qui deriva il "fascino romantico" della storiografia spengleriana, con la peculiarità e i limiti di una analisi ciclica delle culture considerate come *culture in declino* e questo è, forse, anche il grosso limite del suo pensiero storico-etico, quando a tale fascino viene connessa la *forza obbligante* del destino e quindi l'*incapacità di fondo* da parte dell'uomo di fare delle scelte nell'ambito dell'agire sociale.

3. Antonio Labriola. La sociologia storica come spiegazione dei fenomeni sociali

Nel caso di Antonio Labriola il rapporto storia-sociologia viene esplicitamente trattato tanto nei *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, quanto nel *Corso di filosofia della storia* tenuto all'Università di Roma nell'anno accademico 1902-3²⁷.

26. Si veda Mazzarino [1968, pp. 361 e succ.]. In particolare, l'A. fa notare che le categorie *astoricismo* e *storicismo* corrispondono ad un modo moderno di vedere la storia e non al modo classico. Tuttavia, «è significativo che si possano dare formulazioni radicalmente opposte» [*ivi*, p. 364].

27. È qui da ricordare che Antonio Labriola nasce a Cassino nel 1843 e studia all'Università di Napoli nel periodo della rinascita dell'hegelismo meridionale che vede in Bertrando Spa-

In tali occasioni essi non si risolvono per il tramite della filosofia sociale del positivismo, ma attraverso il ricorso all'analisi empirica di specifiche processualità. L'aggancio è, ancora una volta, rivolto alla psicologia empirica, già studiata da Labriola attraverso Herbart e gli herbartiani, come base di partenza, ma solo come tale, per poter dire che i fenomeni psichici cominciano e finiscono con la vita dell'individuo. Ma la stessa coscienza individuale contiene tanti elementi che non si spiegano senza l'esistenza della società e della storia. Lo stesso linguaggio è possibile non perché vi sono meri individui, ma perché tali individui sono «sujetti sociali». E così dicasi «del diritto, della religione e delle idee morali che esistono in noi solo a traverso il tramite della storia e della società» [Labriola 1965, p. 306].

Da questo punto di vista il concetto di “fenomeno sociale” si costruisce all'interno di una rappresentazione di rapporti di fatto, di convenienza e di cooperazione fra gli individui, a prescindere dall'importanza dell'estensione di una forma di convivenza che potrebbe essere anche quella, per esempio, di una semplice piccola tribù topograficamente isolata dal genere umano.

Tutto ciò chiaramente non potrebbe essere rappresentabile senza che vi sia una preliminare rappresentazione dei fenomeni di correlazione, che non possono trovare una diretta spiegazione nelle condizioni bio-psichiche immediate di ciascuno degli individui e nascono solamente dal fatto che gli stessi individui sono in interdipendenza tra di loro. Qui si inserisce anche l'istanza sociolinguistica che deriva dall'analisi e dallo studio della psicologia dei popoli di scuola herbartiana, secondo cui, perché avvenga tale convivenza occorre un linguaggio particolare, che deve essere nato dal successivo adattamento dei vari individui a determinate e stabili associazioni fra sensazioni e ricordi, da un lato, e forme grammaticali, dall'altro. Perciò proprio l'origine, la fissazione e lo svolgimento del linguaggio «sono e l'inizio e la rivelazione più prossima e più generale della psiche sociale» [*ivi*, p. 307].

venta il suo maggiore e più significativo rappresentante. Abbandonerà il campo ideologico hegeliano e spaventiano molto presto attraverso lo studio della psicologia empirica e della pedagogia di Herbart, nonché della psicologia sociale, declinata come “psicologia dei popoli” degli herbartiani. Lo stesso approdo al marxismo negli anni della maturità quando ottenne la cattedra di Filosofia morale e pedagogia all'Università di Roma sarà caratterizzato non solo dalla militanza politica socialista, peraltro molto critica nei riguardi dell'establishment del partito nell'epoca della II Internazionale, ma anche dagli studi herbartiani e dalla possibilità di avere direttamente un rapporto epistolare con lo stesso Engels. Il primo Croce, che avrebbe pubblicato molti dei suoi scritti mentre Labriola era ancora in vita ma anche postumi, viene considerato suo diretto allievo fino al distacco dal suo magistero avvenuto nei primi anni dello scorso secolo. Morì nel 1904.

Infatti, l'origine della psicologia sociale di scuola herbartiana fu appunto il tentativo di dare alla scienza della lingua alcuni canoni di interpretazione solida. Dopo di che quanto avviene per il linguaggio si ricapitola nella cultura ("nelle forme del costume") che, a loro volta, precedono lo stesso diritto ("o tengono il suo luogo"); e tutto ciò si ripete, a sua volta, nelle forme elementari relative all'acquisizione dei beni materiali, «ossia in ciò che più tardi si differenzia nel nome di economia» [*Ibidem*].

Ma «trovare le condizioni materiali del mondo storico» è, secondo Labriola, assunto *parallelo e non derivato* da ciò che i meri positivisti hanno chiamato sociologia. E a questo punto si ha un giudizio, sintetico ma incisivo, sul positivismo, che è poi un giudizio sulla sociologia di matrice positivistica, quando si legge:

e qui voglio notare per incidente che io quando pronunzio la parola positivismo lo faccio sempre con grande apprensione, perché il positivismo, come si è elaborato da Saint-Simon a Littré, era essenzialmente storicismo, cioè tendenza a spiegare la storia, e invece in Italia tutti quelli che si chiamano positivisti, fatta eccezione di uno solo, ossia dell'Angiulli [...] sono ricaduti nel materialismo innanzi Feuerbach, partono sempre dall'individuo e ricadono sempre nell'individuo e non afferrano perciò la morfologia storica; i nostri positivisti sono in generale al di sotto di Comte, il quale era tanto storicista da negare la possibilità di una psicologia individuale [*Ibidem*].

Chi si occupa di psicologia, rimanendo al puro schema della psicologia individuale, non può fare a meno di rimanere nel puramente astratto; come del resto chi studia le forme della volontà a prescindere dal contenuto vero e proprio delle forme volitive, perché questo contenuto è sempre *sociale*. Infatti ciò che ha generato la concezione della psicologia sociale empirica come uno dei prodotti più interessanti della scuola herbartiana è stata proprio l'istanza di fornire alla linguistica alcuni capisaldi fondamentali di interpretazione e spiegazione; la peculiarità del linguaggio viene a ripristinarsi nel segmento della *cultura* che dà luogo alla formazione delle *istituzioni* e del *diritto*.

Perciò se lo psicologo rimane agganciato al mero schema della psicologia individuale, non riuscirà mai a trascendere l'astrazione fine a se stessa. Da qui deriva quindi l'endiadi fondamentale e dilemmatica: sociologia o filosofia della storia? Tale interrogativo si sa bene che vedrà il successo per circa mezzo secolo tutto a favore del secondo indirizzo; ma forse i fautori della nuova disciplina (uomini sempre di minor spicco all'inizio del secolo e dopo la morte di Labriola) in generale non hanno tenuto presente, ammesso che le avessero mai

lette, le parole ammonitrici di Antonio Labriola, che, pur considerando come «durante il secolo XIX la discriminazione del fenomeno sociale s'è fatta attraverso tutti gli studi del diritto, dell'economia, della mitologia, della linguistica e così via», si rende conto che «da ultimo il nome di sociologia venne ad essere adoperato e si adopera piuttosto come il riassunto enciclopedico di tutta una nuova veduta della vita umana che non come quello di una scienza speciale, con speciale metodo» [*ivi*, p. 308].

Ma l'insuccesso di tale programma è evidentemente dovuto anche alla rinuncia a percorrere in fondo questa strada. Infatti quella paura diventa per Labriola l'impossibilità della «surrogazione» della sociologia alla storia, pur riconoscendo che se la storia «rimane quella che è, ossia la rappresentazione dell'accaduto, è altrettanto vero che l'atteggiamento del nostro spirito s'è cambiato nella considerazione dei fatti accaduti per effetto del grande progresso delle scienze sociali» [*ivi*, p. 309].

Ma l'altalena storia/sociologia continua:

Quando la psicologia non era ancora una scienza, quando gli spiritualisti d'ogni maniera potevano sbizzarrirsi a fare dell'io attributo extratemporale di uno spirito soprastante ad ogni genesi, quando gli idealisti che ripetevano Fichte potevano far dell'io una trascendente autoposizione, o il problema del noi non si affacciava, o si presentava involuto nella immaginazione di un preteso spirito collettivo ed extraindividuale. Ma ora che noi facciamo dell'io l'esponente variabile della appercezione interna delle nostre variabili condizioni per cui oltre all'io empirico che si esprime così: *ora sto dettando*, non ammettiamo un io puramente possibile o trascendente, non c'è meraviglia che tale funzione di appercezione in uno e medesimo ambito di coscienza pigli il doppio esponente di io e di noi; il che non vuol dire che tutte le persone le quali adoperano questi termini non sbagliano, perché l'uso corretto di essi si può ottenere soltanto dalla elaborata scienza psicologica [*ivi*, p. 311].

Insomma un po' quello che avrebbe detto molti anni più tardi Norbert Elias a proposito dell'impossibilità dell'esistenza dell'«Io senza Noi» nell'impraticabilità di declinare il soggetto nella categoria dell'*homo clausus* [Cerroni 1991].

Purtroppo tale altalena giunge a *sforare* solamente la costruzione di una sociologia della storia, solo ad intuirlo insomma nella considerazione e nel permanere invece del *dualismo* storia/sociologia. Purtroppo, ancora, la critica alla sociologia ufficiale post-positivistica fa avvicinare Labriola troppo spesso a favore di una storiografia sia pure vaccinata dai dogmi agiografici della tradizione.

Come più volte è stato notato fu Paul Barth [1897] a mettere in guardia Antonio Labriola con il suo intento di riproporre una filosofia della storia per mezzo della sociologia ed è allora che Labriola inizierà a svalutare le questioni terminologiche e di competenze relative ai confini delle varie discipline.

Da qui la critica a quella sociologia di marca positivistica che anche se, almeno in Italia, aveva superato la fase darwiniana ed evoluzionistica²⁸ rimane ancora inevitabilmente «schematica» in quanto offre mere e «forzate classificazioni» che «porterebbero a ritenere che si possa con tratti assai brevi connotare il modo di vivere di una determinata conglomerazione umana» [Labriola 1906, p. 239].

C'è chi ha notato che la critica alla sociologia porta automaticamente Labriola a «propugnare il primato della storiografia»²⁹ nel far presente che «lo storico deve essere in guardia» in quanto

anche quelle forme sociologiche, che sono più facilmente caratterizzabili, si presentano sempre in concreto e nei casi particolari con molte particolarità e specificazioni, perché realmente, se noi in astratto possiamo fare della fase agricola un che di precisamente distinto dalla fase industriale, in fatto poi non è esistito mai alcun popolo che fosse esclusivamente e l'una e l'altra cosa [*Ibidem*].

Per cui per Labriola la conoscenza sociologica è fortemente astratta e si avvale della costruzione solamente di modelli puri. Di questo punto di vista il bersaglio più che dal positivismo *tout-court* è costituito dalla *sociologia positivistica*, in quanto lo stesso materialismo storico sarà per Labriola un assunto parallelo e non derivato da ciò che i meri positivisti hanno chiamato sociologia e anzi emerge a chiare lettere, se non in maniera addirittura esplicita, una sorta di difesa delle matrici saint-simoniane di questa corrente di pensiero perché il positivismo, come si è elaborato da Saint-Simon a Littré, era essenzialmente storicismo, cioè tendenza a spiegare la storia, e invece in Italia, come si è visto già sopra e si ribadisce reiterando la citazione, tutti quelli che si chiamano positivisti, fatta eccezione di uno solo, ossia dell'Angiulli... sono caduti nel materialismo innanzi Feuerbach, partono sempre dall'individuo e ricadono sempre nell'individuo e non afferrano perciò la morfologia storica [*ivi*, p. 244]. Dove è chiara l'equipollenza in questo caso di quest'ultima come chiave di spiegazione della specifica *formazione sociale*.

28. Su questo punto si vedano Poggi [1978] e Lentini [1981]. Di S. Poggi, si veda pure *Introduzione ad Antonio Labriola* [1982]. E sull'argomento specifico si vedano Punzo [2001], Mustè [2018], Gargani [2020, pp. 159-187] e Bondi [2021].

29. Su questo punto si veda De Aloysio [1976, p. 46].

A questo bisogna aggiungere che Labriola aveva espresso giudizi molto apodittici sulla sociologia fin dal 1895. Infatti nel primo dei suoi Saggi, *In memoria del manifesto dei comunisti*, aveva trattato della «concezione il più delle volte fantastica e troppo generica della universale evoluzione, che già da molti fu ridotta in nuova metafora di novella metafisica» e Auguste Comte era stato definito «degeneratore reazionario del geniale Saint-Simon» [1965, p. 11].

È a questo proposito da tenere presente che, mentre tali affermazioni vengono portate avanti in un momento in cui in Italia darwinismo ed evoluzionismo vengono sottoposti dalla stessa sociologia italiana ad una forte revisione, anni più tardi (1902-1903) nel suo citato *Corso di filosofia della storia*, Labriola spara a zero proprio sui capisaldi fondamentali di una conoscenza di marca positivista. Bisogna pure ricordare anche che nel secondo saggio del 1896 *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, Labriola aveva argomentato con parole molto simili, osservando come il darwinismo politico e sociale ormai avesse permeato di sé «a guisa di epidemia, per non breve corso di anni, le menti di parecchi ricercatori, e assai più degli avvocati e dei declamatori della sociologia» [Labriola 1965, pp. 72-73] e più avanti veniva a notare che anche se è vero che l'uomo è senza dubbio un animale ed è legato, quindi, da rapporti di discendenza e di affinità ad altri animali e se è vero che il suo organismo non è se non un caso particolare della fisiologia generale, le sue relazioni, i suoi vincoli e i suoi modi di vita, tuttavia, non «resultano da ripetizione e fissazione di abiti sotto l'azione immediata della lotta animale per l'esistenza» [ivi, pp. 73-74]. E agli inizi del secolo Labriola esplicitamente diceva che la sociologia, come scienza indipendente che avrebbe dovuto studiare «unitariamente tutti i fenomeni sociali, superando il particolarismo del diritto, dell'economia, della storia propriamente detta» era «ancora da fare e di là da venire» [Ibidem, pp. 73-74] e aspettando una sociologia metodologicamente più agguerrita e rigorosa, quella che per il momento c'era si mostrava assolutamente non adeguata a spiegare i fenomeni sociali nella loro peculiarità e nella loro complessa morfologia.

Questa sociologia, infatti, si presentava come una disciplina sostanzialmente agganciata all'istanza della tipologia, operante per il tramite di quelle «classificazioni» che si sono viste e di quelle «relative astrazioni dal concreto della storia». Perciò se la sociologia non poteva prescindere *dalla* (e ancor meno sostituirsi *alla*) conoscenza storica sempre rivolta al *concreto* e all'*eterogeneo* delle condizioni materiali, è forse proprio una sorta di *sociologia della storia* quella auspicata e invano attesa da Antonio Labriola; una scienza sociale empirica che potesse dar conto della *ricorsività* dei fenomeni sociali senza astrarre forzatamente ed artificiosamente dal concreto-reale.

Questo è in effetti lo *specifico sociologico* ma certo esso non lo si ritrova e non è certo tipico della «sociologia schematica, perché cotesto eterogeneo bisogna empiricamente apprenderlo e cotesto apprendimento costituisce il proprio ed il difficile della ricerca storica [...]» [ivi, p. 331].

Perciò, per concludere, la spiegazione sociologica così intesa va tenuta distinta tanto dalla metodologia dell'individualismo psicologico in quanto «la nostra coscienza individuale contiene tanti elementi che non si spiegano senza l'esistenza della società e della storia» [Ibidem], quanto dal materialismo biologico, in quanto esso non «spiega come siano nati i dogmi del Cristianesimo, né come siano nate le forme grammaticali del neo-latino, né come esistano in genere le compagini sociali» [ivi, p. 332]; ciò al fine di scongiurare il pericolo che la sociologia divenisse una sorta di «riassunto enciclopedico di tutta una nuova veduta della vita umana che non come quello di una scienza speciale, con speciale metodo» [ivi, p. 308].

C'è da dire che un recupero di Labriola all'analisi sociale potrebbe anche colmare quello iato esistente tra origini della sociologia in Europa e periodo classico della disciplina per il riferimento alle problematiche relative alla *storia naturale* ben presenti alle radici della disciplina.

Quello che si può notare, peraltro già altrove messo in evidenza [Poggi 1978, pp. 9-13] è che nel periodo che va all'interno della seconda metà del XIX secolo, dagli anni '70 fino alla prima metà degli anni '80, Antonio Labriola si avvicina di fatto alle correnti della cultura tedesca che sono più direttamente coinvolte nel nascente dibattito sul rapporto tra *scienze della natura* e *scienze dello spirito*.

Per cui l'acquisizione dell'impostazione herbartiana sulla base della psicologia empirica e le problematiche della teoria della storia vanno ad innestarsi in prospettive relative alla possibilità di un vero e proprio tentativo di *spiegazione* dei fatti storici di carattere dichiaratamente *nomologico*.

Infatti la prolusione romana del 1887 *I problemi della filosofia della storia* viene a rappresentare un attento lavoro analitico sul corso effettivo dei processi storici, sulla possibilità di formalizzare gli stessi e sulle *leggi* di tali processi; quindi, in sintesi, una disamina sulla possibilità di considerare la storia come una scienza anche se costituzionalmente diversa dalle scienze della natura.

Anzitutto c'è da rilevare come vengano distinti in questo scritto i *principia cognoscendi* dai *principia essendi*, intendendo con i primi le questioni inerenti al metodo dell'indagine storica, e, con i secondi, l'effettiva realtà e consistenza dei fatti storici, per arrivare infine a delineare le questioni relative alla "sistematica generale" nella quale inserire e organizzare i vari elementi del processo storico.

La riflessione sull'«obiettività dell'esposizione» si snoda lungo alcune coordinate teoriche riprendendo e sviluppando tematiche affrontate già da storici, filologi, linguisti anche di scuola herbartiana come Steinthal, Lazarus, Droysen, Boeck. Il primo risultato di tale analisi conduce a riflessioni secondo le quali la certezza del risultato del lavoro dello storico «non si misura soltanto dalla precisione instrumentale di metodi paleografici, filologici, linguistici e come altri si chiamano, ma anche e principalmente dal grado di trasparenza e di riproducibilità teorica della materia presa in esame»; inoltre «gli elementi teorici coi quali s'interpreta il fatto storico, quando siano stati per se stessi convenientemente dichiarati, dan luogo a discipline generali, che fanno come da capisaldi di ogni ulteriore ricerca particolare» [Labriola 1973, p. 9]. Come dire che, insomma, per comprendere la specificità degli eventi, non si può ricorrere a una sorta di induttivismo rozzo (i dati non parlano da sé) ma bisogna ricorrere a un qualche schema teorico.

I due punti analitici fondamentali in Labriola appaiono la *teoria epigenetica*, da un lato, e la *teoria morfologica*, dall'altro. Infatti una prima rappresentazione dei processi storici mette avanti «determinate forme di rapporto e di insieme» che danno il senso di «nessi o plessi» dell'attività degli uomini, ovvero «formazioni resistenti» all'azione corrosiva delle contingenze che tendono a permanere [*ivi*, p. 15].

Labriola ritiene che non esista un principio unico che deterministicamente metta in azione tali attività e nel suo scritto riposa una forte carica polemica nei riguardi di ogni visione monistica ed evoluzionistica della storia; e quindi, pur riconoscendo che la nascita e lo sviluppo di nuove discipline come l'antropologia, l'etnologia e la sociologia hanno prolungato di un buon tratto la serie delle condizioni che concorrono a formare la storia, è pur vero che molte di queste visioni del processo storico mostrano di condividere una certa esigenza monistica ed olistica totalizzante, ricadendo così (o rischiando di ricadere così) nell'ontologia hegeliana o nell'assoluto identico di schellingiana memoria.

Perciò Labriola insiste sull'importanza della *distruzione* che permette di constatare che le processualità storico-sociali presentano di fatto il crescere di nuove forme di organizzazione dell'umana attività, per giungere a una chiara *teoria epigenetica* della struttura storico sociale.

Come si può notare siamo di fronte alla liquidazione definitiva del positivismo nel confronto, invece, con la cultura tedesca di fine secolo che prestava gli strumenti per la critica del determinismo monistico di tipo evoluzionistico sia pure attraverso concetti mutuati dalla psicologia empirica e, in modo particolare, dalla psicologia sociale.

Già in una recensione a un volume di G.A. Lindner, studioso di ispirazione herbartiana, Labriola parla della fecondità metodologica della psicologia sociale che muove dalla psicologia individuale attraverso quel *metodo genetico* posto a fondamento dell'indagine psicologica da tutto il dibattito intorno ai fondamenti della nuova scienza della psicologia che, a sua volta, aveva messo in evidenza come tutta la dinamica psichica fosse caratterizzata dal fatto che tutto si è connesso per condizioni e condizionato, per presupposti e interesse, ma non già per semplice causa meccanica.

Da qui deriva il particolare valore che il concetto di “legge” ha per lo storico che, chiaramente, non può essere dedotto dall'ordine ovvio della cronologia estrinseca degli avvenimenti, dal momento che sarebbe impossibile formulare alcuna previsione di sorta in questo modo. Perciò il concetto di “legge” va formulato, invece, nella prospettiva del metodo genetico-morfologico, che è un metodo comparativo che analizza le lingue, i miti, i costumi e altri oggetti simili; ed è proprio la morfologia delle scienze organiche ad avere ispirato tale sorta di metodo comparativo e a fare in modo di riconoscere le condizioni di corrispondenza o d'azione reciproca, da cui nasce un dato tipo e a trascendere in tal modo l'empirismo o l'induttivismo rozzo che si basa sul “cumulo delle infinite notizie”, e si spiega bene così come le omologie di questo tipo mettano in grado di completare una tradizione o un istituto anche antichissimo che in tal guisa è stato trasmesso in modo frammentario e che, grazie al riferimento comparativo, prende quindi un contorno più determinato e preciso.

In tal modo «la designazione di *concezione genetica* riesce più chiara» e «più comprensiva» in quanto in grado di comprendere non solo il contenuto reale delle cose che divengono, ma anche la virtuosità logico-formale di intenderli per divenienti. Perciò l'espressione di “metodo genetico” lascia impregiudicata la natura empirica di ciascuna formazione, ma nello stesso tempo garantisce il necessario controllo delle strutture formali che costituiscono i binari teorici attraverso i quali spiegare i dati.

Tutto ciò riposa sulla critica, da un lato, ad ogni oggettivismo gnoseologico, dall'altro, ad ogni teleologismo gnoseologico che respinge vibratamente il preconconcetto, che le cose nella loro esistenza ed esplicazione rispondano a una norma, a un ideale, a una stregua, a un fine in modo esplicito o implicito che sia. Il problema è allora quello di ridurre “in serie di spiegazioni” le condizioni e le variabili delle processualità storiche offrendo i canoni parametrici per una valutazione analitica del mutamento storico.

Contro il determinismo unilineare, riposa la necessità, ma nello stesso tempo la difficoltà di una forma di previsione. Qui la previsione di tipo engelsiano

e, in parte, marxiano, di “preannunzio e di promesse” cede il posto quindi alla previsione di tipo “morfologico”, in quanto previsione possibile e non deterministicamente apodittica.

È stato già notato come Labriola fosse stato sollecitato dalle tesi di Lazarus e Steinthal a ripensare il problema della distinzione tra “scienze della natura” e “scienze dello spirito” e nello stesso tempo fosse stato ispirato da Boeck, Droysen e soprattutto da Paul Barth per una serie di tematiche quanto mai interessanti per la scientificità dell’indagine storica. Ciò soprattutto per quanto riguarda la critica ad ogni visione totalizzante del processo storico, a partire dallo sviluppo di alcune importanti riflessioni critiche sulla psicologia dei popoli degli stessi Lazarus e Steinthal.

Ma l’originalità sta proprio nella possibilità di definire la “teoria epigenetica della civiltà” in cui veniva bene messa in evidenza l’interazione tra forze *fisiche* e forze *psichiche*, interazione che può far nascere “formazioni” di civiltà con riflessioni manifestamente derivanti dall’impostazione degli studi di psicofisiologia di Wundt.

Infatti questi riteneva che tutte le scienze in generale (e quindi anche la psicologia) dovessero inserirsi in maniera approfondita nella metodologia dell’indagine storica, sicché per il tramite di Wundt lo strumento dell’analisi psicologica diventa momento fondamentale per la fondazione dell’analisi storica.

Da questa lettura Labriola poteva trarre la conseguenza che i processi e la nomoteticità della psicologia avrebbero senz’altro potuto contribuire a chiarire la prospettiva specifica della fenomenologia sociale. Da qui derivano anche gli interrogativi circa la struttura dell’individuo e dell’azione sociale, problematizzata e declinata come *filosofia della prassi*, nei suoi rapporti con la società e, in maniera specifica, si può osservare quanto fosse presente l’interesse di Labriola intorno alla natura della struttura meccanica ovvero organica della società e intorno al problema delle formazioni e dello sviluppo del sociale.

4. Destino come a-priori romantico versus morfologia epigenetica come immanentismo storico

Il chiaroscuro proposto dei due autori a confronto potrebbe porre le basi di alcuni prolegomeni di una sociologia storica che vedeva nell’Europa di oltre un secolo fa la possibilità di una germinazione il cui effetto avrebbe potuto battere due piste non certo speculari, bensì diametralmente opposte. Da un lato l’apriorismo romantico di un concetto di “destino” intravisto da Spengler, una sorta di gabbia apodittica *ex ante* del divenire storico, dall’altro l’imma-

mentismo di Labriola che parte dalla realtà storico-sociale per giungere alla spiegazione dei passaggi storici e delle formazioni sociali attraverso il metodo morfologico ed epigenetico; entrambi forse prodromici di futuri tentativi di sociologia storica.

Nel timbrare il chiaroscuro c'è da aggiungere anche la "scoperta" marxiana dell'Individuo sociale e della formazione sociale da parte di Labriola rispetto a Spengler che invece, come si è visto, si perde nel razionalismo aprioristico dell'"Uomo" ostentando in tal modo uno spessore ideologico che paga in permanenza il proprio fio al vieto sogno romantico e che forse assieme all'ultimo Sombart viene così a delineare e a comporre il canto del cigno della stessa Europa Romantica³⁰.

Insomma: specularità ovvero opposizione diametricale? Forse la risposta a tale domanda riposa proprio nell'individuare analiticamente due binari che corrono assolutamente paralleli senza potersi (né volersi) mai incontrare³¹.

Tale annotazione pare derivare anzitutto dall'adozione da parte di Labriola, attraverso la psicologia empirica di Herbart e degli herbartiani, prima, e l'approfondito studio di Marx, poi (in effetti fu il primo in Italia a leggere in maniera analitica e rigorosa direttamente in tedesco i testi marxiani all'epoca conosciuti) di una logica dell'indagine storico-sociale empirica che si fondasse sull'immanentismo materialistico dei fatti, le connessioni e i passaggi da un'epoca all'altra, di fatto attraverso variabili strutturali controllabili e verificabili. Dall'altro, l'elaborazione di una teoria dell'azione sociale, declinata all'epoca come "filosofia della prassi", senza abbandonarsi allo schema precostituito (e pre-destinato) di una gabbia ideologica.

Questo significa affrontare direttamente i fatti, spiegando in tal modo i soggetti storici in termini di gruppi sociali (declinati come classi) che agiscono con la possibilità di incidere coscientemente sui fatti sociali stessi. Il tutto senza abbracciare l'evoluzionismo spenceriano e l'epistemologia dei positivisti che

30. Sul punto si veda De Nardis [2013a, pp. I-XV] e sulla tematica si veda la profonda e rigorosa analisi di Iannone [2013].

31. La risposta è forse data dall'attenta disamina del IV saggio incompiuto di Labriola sulla concezione materialistica della storia che Croce, pubblicandolo postumo, intitolò *Da un secolo all'altro* [1906] e che è rimasto tale nelle successive edizioni. Come ebbe a notare Bruno Widmar quando lo ripubblicò con il titolo *Dal secolo XIX al secolo XX* [Labriola 1977] ci si trova con questo scritto veramente di fronte al primo tentativo analitico di epistemologia della storia e, si può aggiungere, del suo scioglimento nella sociologia della storia, più che di filosofia della storia intorno alla quale, come si è visto, lo stesso Labriola aveva già argomentato rappresentandone i limiti, il pericolo di dogmatiche generalizzazioni, nonché i propri dubbi scientifici derivati da una valida e severa formazione di tipo logico-empirico *ante litteram*. Sul punto si veda Cacciatore [2001, pp. 209-228].

sembrava agganciata a un determinismo meccanicistico anch'esso parimenti aprioristico e schematico.

Nel caso di Spengler invece l'istanza romantica della vieta Europa goethiana rivisitata alla luce del pensiero di Nietzsche sembra aderire all'antico apologo romantico di un "destino" (ovvero, a seconda dei casi di una "Provvidenza") che avvolge inesorabilmente tutto il divenire storico in maniera apodittica e irreversibile a prescindere da qualunque sforzo umano possibile che sostanzialmente vede nella possibilità volontaristica solo un abbaglio non potendo volere se non ciò che si deve a causa della prepotente e tirannica forza dello stesso destino³².

Insomma per trasportarla in termini letterari, mentre per Spengler il principio storico ha l'esposizione di uno sviluppo dei fatti che può ricordare la struttura del romanzo moderno (frutto dell'Europa romantica) di tipo manzoniano, per Labriola (figlio della stessa Europa) c'è un esplicito riconoscimento dell'opera di Balzac e della sua capacità e raffinatezza narrativa nel descrivere la società borghese del proprio tempo attraverso la psicologia sociale dei personaggi inseriti in un determinato contesto e la graniticità delle situazioni economiche, politiche, sociali e culturali dei tempi, senza cedere a sentimentalismi ovvero a pregiudiziali analitiche.

È da tale critica alla prospettiva idealistica e romantica che il Labriola teorico della storia sembra prendere le mosse nella sua fase più matura e maggiormente attenta al sociale. La sua critica epistemologica della conoscenza che parte dalla sensibilità empirica e dal "positivo" che le è proprio e quindi dal suo pari diritto di cittadinanza con l'intelletto perché essa è non solo anteriore e fondamento del giudizio conoscitivo, ma invero da esso indipendente e negazione pertanto di ogni apriorismo gnoseologico che l'idealismo moderno ha ereditato dalla logica scolastica e razionalistica soprattutto in un modello leibnizio-wolffiano che ha a sua volta rielaborato la concezione negativa del senso messa poi in circolazione, nella sua articolata architettura connotata dal peculiare movimento dialettico, da Hegel.

32. A questo proposito, relativo all'immanentismo dell'analisi sociale di Labriola, è da ricordare che il giovane Trotzki, come ebbe a scrivere nella sua biografia, conobbe con entusiasmo che l'opera di Labriola nel 1898 quando era detenuto nel carcere di Odessa e notava che «come pochi scrittori latini Labriola possedeva la dialettica materialistica [...] nel campo della filosofia della storia [...]. Labriola liquida egregiamente la teoria dei fattori molteplici che popolano l'olimpico della storia guidando di lassù i nostri destini». Per cui aggiunge che non avrebbe mai dimenticato il ritornello labrioliano "le idee non piovono dal cielo" [Trotzkij (1898) 1961, p. 112]. D'altra parte, tale idea era già ben presente in Labriola in uno dei suoi scritti pre-marxisti dedicato all'argomento [1876].

In tal modo, al contrario del ponderoso e monumentale studio spengleriano, la stessa scienza estetica viene vista come percezione sociale e tutta la conoscenza in tal modo “diventa” estetica in quanto, distinguendosi esplicitamente dal suo allievo Benedetto Croce non è attingibile in maniera idealistica come a “intuizione dell’universale” bensì come principio e fonte di ogni conoscenza possibile in quanto fondantesi sulla “sensazione”. Perciò “estetica” è il sensibile e il molteplice e quindi, rapportato al mutamento sociale, questa è la “storia”.

Ovviamente tale immanentismo (e/o materialismo) si appoggia, si è visto, sul metodo morfologico ed epigenetico che non vede escatologie teleologiche di sorta, ma che esamina i fattori fondamentali della trasformazione e dei passaggi storici secondo un’analisi obiettiva e logico-empirica.

Tutto ciò, come è stato accennato all’inizio, prevede la possibilità di un ripensamento critico anche della ricorsività vichiana con l’opportunità di basare, anche dal punto di vista delle scienze storico-sociali, l’analisi della realtà positiva e del molteplice secondo un accostamento di tipo nomologico e non solo idiografico come invece avrebbe voluto Windelband, autore molto più vicino a Spengler in quanto sembra anche quest’ultimo prediligere il noto modello dell’unicità e dell’irripetibilità di fatti e personaggi secondo un canone interpretativo della “Storia” e del suo “destino” imperscrutabile e così dominata dal titanismo degli eventi e delle idee, in questo caso, sembrerebbe proprio almeno apparentemente, calate dal cielo.

In più si può aggiungere che nel caso di Labriola e della sua sociologia storica si ha chiara quando non esplicita la prospettiva dell’“ontogenesi che ricapitola la filogenesi” soprattutto qualora venga a esplicitarsi in più passi della sua opera il suo apprezzamento, come si è accennato sopra, per il grande affresco di Balzac, peraltro lodato quest’ultimo dallo stesso Engels, perché è dalla “sprucida” realtà (come ebbe ad esprimersi lo stesso Labriola in una delle ultime lettere a Benedetto Croce) e quindi a partire dal concreto che si può passare alla fondamentale esigenza esplicativa della teoresi per poter rientrare nel concreto ai fini dell’opportuna verifica ed esplicazione.

A questo punto corre un obbligo, che è quello di aggiungere come un vieto lapsus teoretico della tradizione comunista italiana in particolare nella versione togliattiana, nel ricostruire il “fil rouge” del pensiero teorico marxista in Italia connotato in gran parte dalla filosofia idealistica a partire dal secondo idealismo napoletano del XIX secolo, vedesse la figura di Labriola all’interno di pur nobile filiera costituita dai nomi di Spaventa, De Sanctis, appunto Labriola, Croce, Gramsci. In realtà la figura di Antonio Labriola, come si è visto, se ne distacca vivamente tanto da entrare in aspra polemica scientifica con il proprio

giovane allievo Croce portando avanti una “querelle” che a volte ha assunto toni molto accesi; e questo proprio a partire da quell’immanentismo di cui sopra che, invece, non sembra aver mai minimamente toccato la figura (anagraficamente ben più giovane) di Oswald Spengler.

Infine ci sarebbe la possibilità di collocare all’interno però di un “labelling” disciplinare pur sempre metafisico, e quindi non necessariamente salutare, l’opera di Spengler nell’ambito del campo relativo alla “sociologia della cultura” così come interpretata, e non è certo un caso, da Max Scheler, che rimane tra i più convinti sostenitori della materialità e ipostatizzabilità dei valori morali nel suo intimo cognitivismo etico. Quest’ultima convinzione infatti lo portava a pensare che oggetto della stessa sociologia fossero le azioni sociali condizionate proprio da fattori ideali e spirituali, da distinguersi, invece, da quelle condizionate da fattori reali.

Lo stesso Karl Mannheim, all’inizio degli anni Trenta dello scorso secolo avrebbe parlato di sociologia della cultura come dello studio sociologico degli atti simbolici, per cui essa verrebbe a identificarsi con la sociologia dello spirito, nel senso hegeliano del Geist, tanto a livello di sociologia generale, quanto a livello di sociologia comparata, quanto infine, appunto, di sociologia storica.

Infine anche Alfred Weber (fratello del più celebre Max) nello stesso periodo ebbe a identificare la sociologia della cultura con la sociologia della storia proponendo una sua spiegazione di ciò che è empiricamente accertabile mediante un’analisi complessiva della totalità storica, rischiando però lo scioglimento della sociologia tout-court nella prospettiva dei grandi sistemi della filosofia della storia [De Nardis 1996, pp. 123-130].

Anche da questi ultimi punti di vista, pur così sintetizzati, appare chiaro come il ritorno sistemico alla sensibilità e al molteplice invero rappresenti ancora una volta l’antidoto per non cadere nei vizi dei voli pindarici della ragione astratta su cui è stata fondata gran parte delle insidie che appaiono riposare all’interno della metastoria post-romantica.

Bibliografia

- Barth P. [1897], *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Duncker & Humblot, Leipzig.
- Boco F. [2016], *Visioni della crisi. Spengler e Heidegger*, Avatar Edizioni, Palermo.
- Bondi D. [2021], Chi può dire «io non credo»? La teoria morfologica di Antonio Labriola, *Filosofia italiana*, XVI, pp. 13–20.
- Burke P. [2015], *Sociology and History*, Routledge, London.

- Cacciatore G. [2001], Labriola: Da un secolo all'altro, in L. Punzo, a cura, *Antonio Labriola filosofo e politico*, Guerini Studio, Milano, pp. 209–228.
- Caruso S. [1979], *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Cultura Editrice, Roma.
- Cavalli L. [1963], Il problema dell'ordine e del cambiamento sociale nel pensiero di Talcott Parsons, *Quaderni di Scienze Sociali*, I, gennaio.
- Cerroni U. [1991], *La cultura della democrazia*, Métis, Chieti.
- Collingwood R.G. [1927], O. Spengler and the Theory of Historical Cycles, *Antiquity. A Quarterly Review of Archaeology*, I, pp. 311–323.
- Conte D. [1979], *Introduzione a Spengler*, Laterza, Roma-Bari.
- De Aloysio F. [1976], *Studi sul pensiero di Antonio Labriola*, Carucci, Assisi-Roma.
- De Nardis P. [1996], Sociologia della cultura, in M. Barbagli, A. Schizzerotto, a cura, *Guida alla laurea in Sociologia*, Il Mulino, Bologna, pp. 123–130.
- De Nardis P. [2013], L'ultimo Sombart e il punto d'approdo di un'antropologia “pura”: il canto del cigno dell'Europa romantica. Introduzione, in W. Sombart, *Sull'uomo. Un tentativo di intendere l'antropologia come scienza pura* (I ed. 1938), Armando Editore, Roma, pp. I–XV.
- Fauconnet A. [1925], *Oswald Spengler*, Alcan, Paris.
- Franzen E. [1955], Die Moderne Epik und die deutsche Öffentlichkeit, *Merkur*, 92.
- Gallino L. [1966], Per una critica della teoria parsoniana del sistema sociale, *Quaderni di sociologia*, XV(2), pp. 132–158.
- Gargani M. [2020], La teoria del materialismo storico di Antonio Labriola, *Archivio di storia della cultura*, 33, pp. 159–187.
- Gehlen A. [1967], *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Sugar, Milano.
- Häring T.L. [1921], *Die Struktur der Weltgeschichte*, Mohr, Tübingen.
- Hughes H.S. [1952], *Oswald Spengler*, Scribner's, New York.
- Hughes H.S. [1964], *Storia dell'Europa contemporanea*, Rizzoli, Milano.
- Hughes H.S. [1967], *Coscienza e società*, Einaudi, Torino.
- Iannone R. [2013], *Umano, ancora umano. Per un'analisi dell'opera “Sull'uomo” di Werner Sombart*, Bonanno, Acireale.
- Labriola A. [1876], *Dell'insegnamento della storia. Studio pedagogico*, Loescher, Torino-Roma-Firenze.
- Labriola A. [1906], *Da un secolo all'altro, in Scritti varii editi e inediti di filosofia e politica* (a cura di B. Croce), Laterza, Bari.
- Labriola A. [1965], *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari.
- Labriola A. [1973], *Scritti filosofici e politici, voll. I–II* (a cura di F. Sbarberi), Einaudi, Torino.

- Labriola A. [1977], *Dal secolo XIX al secolo XX. Dall'era della concorrenza al monopolio. Nascita e lotte del socialismo* (a cura di B. Widmar), Milella, Lecce.
- Lentini O. (a cura) [1981], *La sociologia italiana nell'età del positivismo*, Il Mulino, Bologna.
- Leonardi F. [1986], *Di che parla il sociologo? Problemi di epistemologia delle scienze sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- Limone D.A. [1974], *Dalla morfologia della storia alla morfologia della città*, Artero, Roma.
- Mazzarino S. [1968], *Il pensiero storico classico* (vol. II), Laterza, Bari.
- Messer A. [1922], *O. Spengler als Philosoph*, Streker und Schröder, Stuttgart.
- Mitchell G.D. [1971], *Storia della sociologia moderna*, Mondadori, Milano.
- Mustè M. [2018], *Marxismo e filosofia della praxis*, Viella, Roma.
- Nolte E. [2009], *La rivoluzione conservatrice nella Germania della Repubblica di Weimar* (a cura di L. Iannone), Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Paci M. [2013], *Lezioni di sociologia della storia*, Il Mulino, Bologna.
- Poggi S. [1978], *Antonio Labriola. Herbartismo e scienza dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Longanesi, Milano.
- Poggi S. [1982], *Introduzione ad Antonio Labriola*, Laterza, Bari.
- Punzo L. (a cura) [2001], *Antonio Labriola filosofo e politico*, Guerini Studio, Milano.
- Rossi P. [1971], *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino.
- Rutigliano E. [1983], *Oswald Spengler e la città, Sociologia, uomini e problemi*, FrancoAngeli, Milano.
- Schröter M. [1949], *Metaphysik des Untergangs*, Leibniz Verlag, München.
- Sorokin P. [1952], *Social Philosophies of an Age of Crisis*, A. and C. Black, London.
- Sorokin P. [1966], *Sociological Theories of Today*, Harper & Row, New York.
- Spengler O. [(1904) 1980], *Eraclito. Uno studio sul pensiero energetico della sua filosofia*, Mimesis, Milano.
- Spengler O. [(1918-1923) 1970], *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano.
- Spengler O. [1921], *Pessimismus?*, G. Stilke, Berlin.
- Tilly C. [1981], *As Sociology meets History*, Academic Press, New York.
- Timasheff N.S. [1967], *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, 3a ed., Random House, New York.
- Trotsky L. [(1898) 1961], *La mia vita*, Mondadori, Milano.
- Varagnac A. [1954], *De la Préhistoire au monde moderne*, PUF, Paris.
- Weber A. [1935], *Kulturgeschichte als Kultur-Soziologie*, Fischer, Leipzig.

A lezione da Raymond Aron. Come la sociologia storica può contribuire a comprendere scientificamente le relazioni internazionali

Francesco Antonelli

Abstract. The paper starts from the realization of the current scenario as dominated by two interpretations on rekindling of rivalry between the great powers: historical determinism and extreme voluntarism. Both, Both approaches, rooted in reactionary or conservative moral and ideological positions, ignore the complexity of historical sociology. Through the analysis of Raymond Aron's works, the scientific value of such a theoretical-methodological approach is confirmed in order to well understand international relations.

Keywords: Epistemology; Methodology of the social sciences; Social change; Politics; War

Abstract. Il saggio parte dalla constatazione che lo scenario attuale è caratterizzato da due interpretazioni problematiche del riaccendersi della rivalità tra le grandi potenze: il determinismo storico e il volontarismo estremo. Entrambi gli approcci, radicati in posizioni morali e ideologiche reazionarie o conservatrici, disattendono la complessità della sociologia storica. Attraverso l'analisi dell'opera di Raymond Aron, si intende riaffermare il valore di questo approccio teorico-metodologico per la comprensione scientifica delle relazioni internazionali.

Parole chiave: Epistemologia; Metodologia delle scienze sociali; Mutamento sociale; Politica; Guerra

1. Introduzione: determinismo versus voluntarismo

Nella fase di interregno che stiamo vivendo, tra le manifestazioni morbose che in esso si manifestano possiamo senz'altro annoverare la circolazione di due interpretazioni del riaccendersi della conflittualità tra le grandi potenze mondiali. La prima si basa su un uso distorto e spesso semplicistico della sociologia storica, ridotta a narrazione determinista degli eventi. In un'altra epoca di crisi e trasformazione, tra l'inizio del Novecento e gli anni Trenta, prodotto dalla figura allora dominante dell'intellettuale-profeta, tale tragicismo circolava abbondantemente: *Il tramonto dell'Occidente* [(1918) 2008] di Oswald Spengler ne rappresenta l'esemplare paradigmatico. Oggi, mentre ogni società produce i suoi "deterministi" – in Italia, in parte, ciò si esprime con *Geopolitica umana* [2023] di Dario Fabbri – al livello internazionale uno dei libri più rappresentativi di questo filone è *La sconfitta dell'Occidente* [(2024) 2024] di Emmanuel

Todd. Ponendo implicitamente al centro una teoria sociologica basata su una volgarizzazione conservatrice del pensiero di Durkheim, per Todd, tra affermazioni razziste e uso strumentale e selettivo di dati e statistiche, l'Occidente sarebbe precipitato in un'irreversibile crisi morale che lo stanno conducendo alla sconfitta inevitabile ed epocale nella guerra in Ucraina.

Il secondo tipo di morbosità intellettuale soffre del vizio opposto: quello del volontarismo estremo. Non importano le condizioni strutturali e i vincoli reali: nella guerra tra Russia e Ucraina come in qualunque altra occasione, alla fine, se lo vogliamo e ci crediamo, l'Occidente vincerà ogni sfida perché migliore – soprattutto moralmente – di chiunque altro: il cammino trionfante della globalizzazione neoliberale potrà presto riprendere indisturbato. *Grazie Occidente! Tutto il bene che abbiamo fatto* [2024] di Federico Rampini è uno dei libri più rappresentativi di questo secondo filone.

In entrambi i casi è la sociologia storica propriamente detta – e con essa due secoli di acquisizioni metodologiche e teoriche delle scienze sociali – ad essere buttata a mare. In nome o di un approccio puramente ideologico alle grandi questioni del mondo contemporaneo; oppure di un atteggiamento che, invocando l'autorità della scienza, ricerca in realtà solo la popolarità mediatica. Un altro modo per inquadrare tutto questo, è ricondurlo ai blocchi sociali e politici a cui le due interpretazioni rimandano: da una parte i “reazionari” che desiderano ardentemente la fine della globalizzazione e del liberalismo, in nome della ricostruzione di un mondo fatto di forza e tradizione; in grado, finalmente, di mettere da parte ogni spinta emancipativa e progressiva. Dall'altra, i “conservatori” che, invece, difendono acriticamente quello stesso mondo globale, ignorando i guasti sociali ed ecologici che esso ha prodotto. Per andare oltre questa tragica alternativa, occorre ripartire dai fondamenti e, cioè, dal piano epistemologico e teorico-metodologico. In particolare, occorre tornare a chiedersi, criticamente, cosa intendere con l'espressione “sociologia storica”; se la sociologia storica può ancora svolgere una funzione conoscitiva e metodologica nel contesto attuale; e, se sì, a quali condizioni. Attraverso l'analisi degli scritti di Raymond Aron (1905-1983), obiettivo principale di questo articolo è offrire un contributo – ovviamente limitato e parziale – alla risposta a questi interrogativi. Perché proprio Aron? Primo, per la sua riconosciuta statura intellettuale e per il posto che occupa nella storia della sociologia mondiale. Secondo, perché Aron ha messo al centro dello sviluppo della sociologia storica l'analisi e la decodifica delle relazioni internazionali. Terzo, per il modo in cui ha vissuto il suo posizionamento politico-ideologico – tanto distante da quello di chi scrive – in rapporto alla propria attività scientifica: intellettuale

liberale, anticomunista, criticamente vicino al gollismo¹, figura di riferimento di una parte della destra repubblicana francese, Aron non si è mai trincerato nei suoi studi e nelle sue ricerche dietro la presunta autorità indiscutibile della scienza; non ha mai spacciato le proprie analisi per indipendenti da ogni riferimento ai propri valori e alle proprie preoccupazioni politiche. Al contrario, li ha sempre dichiarati come un punto di partenza – e, talvolta, di arrivo – per poi mettere alla prova le proprie ipotesi attraverso lo sviluppo di un rigoroso discorso teorico-metodologico. Aron, insomma, è l'anti-ipocrita per eccellenza e, in fondo, uno dei principali iniziatori di quella epistemologia pragmatica che il suo allievo più famoso, Pierre Bourdieu, svilupperà al massimo grado, dimostrando che essa, in fin dei conti, può essere trasversale ai diversi orientamenti politico-ideologici².

2. I termini del dibattito: il campo della sociologia storica

“Sociologia storica” è un'espressione contestata e controversa: già nel 1954 Schumpeter affermava nel suo *Storia dell'analisi economica* che “sociologia storica” è il nome, appena più rispettabile, che viene oggi dato a ciò che nel XIX secolo era definita “filosofia della storia”. Per contro, alcuni anni dopo, Nisbet in *Storia e cambiamento sociale* [(1969) 2017] affermava che solo una sociologia storica del tutto ideografica – poco distinguibile, in verità, dalla storiografia vera e propria –, attenta al modo in cui gli attori concreti reagiscono a circostanze nuove, è epistemologicamente in grado di affrontare il problema del cambiamento sociale³. Così, se in Europa, alle origini, la “sociologia storica” si sovrapponeva in buona parte alla sociologia *tout court*, l'istituzionalizzazione e l'unificazione mondiale della disciplina a partire dal secondo dopoguerra, sotto

1. Dalle simpatie socialiste all'aperto sostegno verso il generale, ai dubbi e alle critiche sulle visioni che de Gaulle aveva in materia d'istituzioni e politica estera, Aron vide nel primo Presidente e fondatore della V Repubblica francese l'unica personalità attraverso cui la società francese postbellica avrebbe superato le lacerazioni che avevano condotto ai totalitarismi e al conflitto mondiale e che, attraverso il Pcf e l'ideologia marxista, minavano la solidità dello Stato e dell'identità nazionale. Su questi punti si veda in particolare Bonfreschi [2014].

2. Ne *Il mestiere di scienziato* – resoconto del corso tenuto tra il 2000 e il 2001 presso il *Collège de France* – Bourdieu definisce l'attività scientifica come una: «costruzione che fa emergere una scoperta irriducibile alla costruzione e alle condizioni sociali che l'hanno resa possibile» [Bourdieu 2003, p. 98]. Per altro, Bourdieu, con questa posizione, supererà quell'originaria impostazione neokantiana che, come vedremo, è dominante in Aron e che è, genealogicamente, alla base dell'epistemologia pragmatica.

3. Per una posizione in parte opposta a quella di Nisbet si veda Boudon [(1984) 2009].

l'egemonia statunitense, l'ha via via relegata in una "nicchia eterodossa"; tanto che oggi viene utilizzata piuttosto di rado dalle sociologhe e dai sociologi di professione che la vedono talvolta come il residuo di un'epoca ormai passata, caratterizzata da un primitivo sviluppo del metodo e delle tecniche di ricerca sociale. Se questo accade è anche perché "sociologia storica" mette insieme due termini che rimandano ad ambiti disciplinari e professionali ormai nettamente separati, sia sul piano accademico che su quello, appunto, epistemologico: senza chiamare in causa il *Methodenstreit*⁴ appare ormai largamente accettato che mentre la storica e lo storico portano avanti i loro studi sul passato, le sociologhe e i sociologi si concentrano invece sul presente; che quando affrontano il problema del cambiamento – quindi adottando un'ottica diacronica – lo fanno utilizzando espressioni – e posture metodologiche – come "teoria del mutamento sociale"; che, infine, mentre la storiografia appartiene saldamente alla tradizione umanistica, è interpretativa, ideografia e utilizza prevalentemente fonti scritte, la sociologia guarda al modello della scienza moderna, usa una molteplicità di dati, tecniche e fonti di ricerca. Orientata, se non sempre da un atteggiamento nomotetico, almeno dall'ambizione di costruire un qualche genere di teoria sul mondo sociale – anche se, naturalmente, le accezioni di "teoria" sono tra loro molto diverse. Le ragioni teorico-disciplinari sin qui elencate non devono però farci dimenticare anche le motivazioni pratiche che hanno contribuito a costruire il campo separato della sociologia storica come "nicchia epistemologica": essa richiede tempi lunghi nella ricerca e riflessioni intellettuali che l'ambizione professionale della sociologia – e delle scienze sociali in genere – non consentono. Così (teoricamente) ancora buona per il lavoro di ricerca accademica lo sembra meno per il mercato del lavoro extra-accademico.

Eppure, la "sociologia storica" non solo continua ad essere apertamente praticata e rivendicata, almeno tra gli studiosi e le studiose che lavorano nelle università, tanto da aver alimentato un certo numero di gruppi di ricerca, riviste e libri al livello globale⁵; soprattutto, sono i problemi che essa evoca e

4. Come è noto, per *Methodenstreit* s'intende in tedesco la controversia [o disputa, o diatriba] sul metodo, in riferimento al dibattito sorto in Germania intorno al rapporto tra etica e scienza economica [Haller 2004], il cui inizio si fa comunemente risalire alla pubblicazione della recensione di Gustav von Schmoller dell'opera di Carl Menger *Sul metodo delle scienze sociali* [1883]. A questo dibattito, cui diede un contributo decisivo e per certi versi definitivo Weber [(1922) 2003], si fa comunemente seguire un secondo *Methodenstreit* che oppose, questa volta, le posizioni di Popper a quelle di Adorno [Maus, Furstenberg (1961) 1972].

5. Ad esempio, il Research Committee dell'International Sociological Association "Historical Sociology" oppure il Research Cluster "Political and Historical Sociology" nel Dipartimento di sociologia dell'università di Harvard.

consente di studiare, meglio di altre procedure metodologiche, che rimangono vivi e che giustificano la sua necessità [Tilly 2007; Paci 2013].

Ma cosa possiamo intendere per sociologia storica? Innanzitutto, la sociologia storica può essere definita come una metodologia che si basa sull'uso, spesso in ottica comparata, di fonti secondarie di origine storiografica al fine di costruire e controllare (amministrazione della prova) una qualche teoria sul funzionamento e sullo sviluppo del mondo sociale: da questo punto di vista, essa è anche il luogo per eccellenza delle ibridazioni transdisciplinari come, in parte, la stessa scuola storiografica delle *Annales* ha talvolta mostrato. Similmente alla tradizione della teoria del mutamento sociale – dalla quale si differenzia per l'uso quasi esclusivo delle fonti storiografiche – la sociologia storica può quindi andare alla ricerca di trend di cambiamento, leggi condizionali e leggi strutturali così come della forma del mutamento sociale oppure delle cause che hanno generato un determinato cambiamento o, semplicemente, una classe di eventi [Boudon (1984) 2009]. Questa definizione è però incompleta poiché, per aversi sociologia storica, oltre a questi aspetti *metodologico-procedurali*, occorrono altri due elementi [Arrighi 2001]: primo, il mettere al centro soprattutto problemi “sistemici” di natura macro-sociale – tipicamente quelli economici e politici – partendo dal presupposto che tali fenomenologie possono essere comprese a fondo solo in un'ottica diacronica e processuale: la spiegazione sociologica è quindi un tipo particolare di spiegazione storica. Secondo, il richiamarsi e il riconnettersi ad una specifica tradizione che, proprio su questa impostazione e su questa “agenda” ha costruito le proprie fondamenta: la tradizione inaugurata da Marx e da Weber. Se non è certamente una teoria, la sociologia storica non è quindi solo metodologia ma, piuttosto, programma di ricerca che mette insieme tecniche d'indagine e assunti paradigmatici costituendo un oggetto di studio: la storia – o meglio la temporalità e la processualità delle strutture e delle azioni – come dimensione di estrinsecazione dell'umanità – e dunque del sociale – e come grande laboratorio per il sociologo e la sociologa. Lì dove la sociologia contemporanea “mainstream” delinea una discontinuità tecnico-metodologica con l'epoca dei classici attraverso il rapporto dialettico “quantità” (ricerca standard)/“qualità” (ricerca non standard) – con cui si finisce sempre per coinvolgere e interrogare le soggettività (lavoro sul campo) – la sociologia storica riafferma la continuità.

3. Le quattro ondate della sociologia storica

All'interno di questa cornice generale e rielaborando i fondamentali contributi di Adams, Clemens e Orloff, *Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology* [2005] così come di Reys, *Reviews of Global Historical Sociology. Toward a globalized and historicized social science* [2020], possiamo distinguere quattro ondate di sociologia storica: la prima, quella delle origini, si sviluppa a partire dalla seconda metà del XIX secolo ed ha come epicentro l'Europa. In questa fase, sociologia e sociologia storica si identificano e, a dispetto del richiamo agli ideali della scienza moderna, a dominare lo sviluppo degli studi sono varie forme "forti" di filosofia (evoluzionismo, materialismo storico-dialettico, progressismo ecc.). L'orientamento è soprattutto verso l'individuazione di leggi di sviluppo della storia mentre lo sguardo è rivolto a cogliere la totalità sociale. La seconda ondata si sviluppa sulla scia dell'eredità weberiana – con la quale si prende congedo dall'influenza della filosofia della storia – in un'epoca in cui mentre la sociologia ristruttura la sua identità e il suo armamentario metodologico sotto l'egemonia anglosassone – e in particolare americana – costruendosi come disciplina mondiale, la sociologia storica appare sempre più come una sotto-specializzazione. Finendo per trovare applicazione soprattutto al problema della modernizzazione; sia riferito ai paesi industrializzati sia, più spesso, a quelli entrati nella fase della decolonizzazione (allora definiti paesi in via di sviluppo). La terza ondata coincide con la progressiva incorporazione della teoria neo-marxiana nella sociologia e con il tentativo di far dialogare questa tradizione con quella weberiana: i fenomeni a cui si applica tale prospettiva sono soprattutto i grandi mutamenti storici, le rivoluzioni e i processi di costruzione dello Stato (*State-building*) e della nazione (*Nation-building*) mentre protagonisti dell'analisi diventano le classi, i movimenti sociali, i partiti, le comunità. La quarta ondata, che sfocia in una sociologia storica di ambizioni mondiali volta ad includere, secondo una logica non subalterna, anche il punto di vista del sud globale, se talora mette al centro l'analisi delle trasformazioni del capitalismo e della politica mondiale – si pensi alla scuola del sistema-mondo – talaltra si dimostra più attenta al ruolo degli attori sociali. È nel passaggio dalla terza alla quarta ondata che si colloca il contributo di Raymond Aron.

4. Le coordinate generali dell'opera di Raymond Aron: "tedesco nelle premesse, anglosassone nelle conclusioni"

Raymond Aron, intellettuale di formazione filosofica, teorico legato ad un liberalismo più amico delle libertà politiche e di coscienza che del mercato auto-regolato, fu un sociologo cresciuto a stretto contatto con la tradizione dei "classici del pensiero" – Montesquieu e Tocqueville, in particolare, che includerà nei precursori delle scienze sociali – e dei classici "canonici" della sociologia – riconosciuti come tali anche grazie alla sua opera [Panebianco 2024; Aron (1965) 1973]: con Durkheim, innanzitutto, verso il quale Aron elabora un giudizio fortemente critico accusandolo di sociologismo; ma anche riconoscendone il rigore, l'originalità e, soprattutto, il posizionamento a favore di un socialismo riformista, non dogmatico ed attento alla centralità delle libertà individuali. Con Marx verso il quale, similmente a Popper, mostrerà non solo grande rispetto etico e scientifico – a cui corrispondeva una netta opposizione ideologica rivolta, soprattutto, verso i suoi epigoni, i neomarxisti e i "gauchisti" – ma dal quale trarrà fondamentali indicazioni di metodo così come categorie centrali per la sua analisi sociale. Con Weber, di cui avremo modo di riparlare ampiamente, le cui opere, conosciute durante il soggiorno di studio in Germania, agli inizi degli anni Trenta, rappresenteranno il vero e costante punto di riferimento.

Da questo dialogo critico – che richiama una postura intellettuale caratteristica di un'intera generazione, quella formatasi a cavallo della Seconda guerra mondiale e che, in Italia, fa venire alla mente Pizzorno, Ferrarotti, Gallino e tanti altri – Aron trarrà, innanzitutto, due fondamentali idee che domineranno la sua impostazione. La prima: la sociologia è, innanzitutto, una «scienza sintetica», per dirla con Mannheim [2020]; un punto di vista in grado di esplorare le interrelazioni tra diversi piani e fenomeni. La seconda è che la struttura fondamentale di ogni società risiede in un particolare rapporto tra politica ed economia. O, meglio, che se nella modernità l'economia rappresenta tramite l'industrialismo e le sue diverse composizioni sociali la base comune da cui far partire ogni analisi (Marx), è la politica – in particolare la natura e il funzionamento dei regimi politici così come la diversa struttura delle classi dirigenti – a spiegarne le differenze (Weber). Aron legge così la società come «essenzialmente e sempre politica»; lì dove, quest'ultima, ha il primato rispetto a tutte le altre sfere sociali e gode, dunque, di una relativa autonomia.

5. Questioni di metodo

Il problema di Aron è un problema essenzialmente politico e oggi quanto mai attuale: quale sarà il futuro della libertà politica? O, meglio, come assicurare un futuro a tale libertà in tempi di tirannidi e di proliferazione nucleare? Per rispondere a queste domande il sociologo e la sociologa hanno il dovere di sviluppare analisi scientificamente rigorose poiché in una separazione di compiti tra scienza e politica, ad essi è affidato l'onere di mostrare le conseguenze plausibili di alternative decisionali sulle quali, però, è chiamato a scegliere solo il politico; e, per questa via, di influenzare il dibattito pubblico. Weberiano nell'impostazione generale, Aron si distanzia dal maestro tedesco poiché riconosce, in stile autenticamente liberale, un *tertium* tra ragione e irrazionalità, tra «etica della responsabilità» ed «etica della convinzione»: la *ragionevolezza*, un orientamento pragmatico, un «ottimo di second'ordine», che è l'unico valore che lo studioso ha il compito, volta per volta, di far apparire nelle varie situazioni.

Partendo da una posizione ontologica che, a dispetto del suo *endorsement* per lo storicismo è, invece, ispirata al realismo critico, Aron fa della metodologia il baricentro fondamentale di ogni sociologia autenticamente scientifica (compresa quella storica) che, allo stesso tempo, possieda uno slancio etico all'altezza delle sfide del tempo. Per Aron occorre guardarsi dal sociologismo che elimina la politica ed eclissa, irrealisticamente, il ruolo che sempre le decisioni degli attori sociali svolgono in ogni circostanza; dal relativismo e dal nominalismo, poiché un ordine strutturale, pur parziale e mai in grado di determinare le azioni sociali, esiste «ontologicamente»; dal comportamentismo, poiché le motivazioni degli attori come i significati elaborati nel corso dei processi sociali sono fondamentali per comprendere e spiegare eventi e fenomeni; infine, dal positivismo e dal finalismo: storia e società non hanno un senso precostituito e questi, anche se esistesse, sarebbe fuori dalla portata di una sociologia realmente scientifica.

Così, come affermato sin dalle opere giovanili – *Introduction à la philosophie de l'histoire* [1938] e *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* [1939] – e secondo un percorso nettamente ispirato al neo-kantismo storicista, a cui rimarrà fedele tutta la vita, i fenomeni sociali vanno riconosciuti innanzitutto nella loro intrinseca storicità ed è la storia che fornisce i materiali fondamentali all'analisi sociologica; specie quando questa punti a porsi problemi di ordine sistemico [macro-sociologia]. Da questo derivano due fondamentali conseguenze ontologiche e metodologiche: nessuna costellazione storica è uguale ad un'altra; compito dello studioso e della studiosa è

rintracciare le specificità di ogni configurazione. Ciò nonostante, ogni costellazione così come quella cosa che chiamiamo “società” non è mai arbitraria, casuale o costruita puramente dalla mente dell’osservatore: le regolarità parziali e locali – cioè, per dirla in altri termini, le strutture sociali – esistono di per sé e sono immanenti alla storia. Similmente a Dilthey e a differenza di Weber, per Aron le “totalità parziali” – vale a dire i sistemi sociali che, pur non determinando completamente le azioni politico-sociali, le vincolano fortemente – sono imprescindibili punti di riferimento dell’analisi. Un dato da tenere costantemente presente. Infine, ed è questa la terza conseguenza dell’impostazione aroniana, va rifiutata la corrispondenza weberiana tra comprensione e causalità: le due operazioni non possono e non devono sovrapporsi. Per Aron la comprensione è sempre il vero fine e, anzi, l’unico fine accettabile che lo studioso può porsi. Ma come si può comprendere realmente e scientificamente un fenomeno, una costellazione storico-sociale o anche un evento, specie se tragico e aberrante come la guerra? La risposta di Aron è: utilizzare quella che oggi definiremmo impostazione *ipotetico-deduttiva o sociologia basata sui modelli*. È questo il cuore di tutta la sua sociologia storica. Un modello non è una teoria empirica ma un insieme di proposizioni che in via astratta definiscono dinamiche e meccanismi che possono ritrovarsi in una classe di fenomeni diversi. Da questo punto di vista, il modello si pone nel campo della metateoria e rappresenta una sorta di cornice che va riempita, volta per volta, con osservazioni reali. La sociologia storica non deve dunque ambire a rintracciare leggi o tendenze finalistiche – cosa di per sé impossibile e non scientifica – ma cercare di comprendere fenomeni ed eventi alla luce di un quadro teorico che ne consente la decodifica: il problema metodologico principale delle scienze sociali non è dunque la falsificabilità o meno delle teorie – come vorrebbe Popper – ma, per dirla sempre in termini più contemporanei, del *fitting* del modello; della sua capacità di applicarsi o meno a dati reali, in modo da “spiegarli” il più verosimilmente possibile. Da questo punto di vista e a ben vedere, la postura metodologica di Aron è più vicina a quella di Simmel che di Weber; più alla sociologia formale che a quella basata sugli idealtipi – anche se, chiaramente, lo studioso francese ricorre sovente a quest’ultimi nei suoi studi empirici.

6. Analizzare la politica, analizzare la guerra

Finora abbiamo più volte ribadito che Aron mette al centro la politica come chiave di lettura privilegiata della società, rintracciandone le connessioni con le dinamiche economiche: ne danno ampia testimonianza i tanti lavori dedi-

cati all'analisi delle società contemporanee – e, in particolare, delle società del socialismo reale – nelle quali, l'uso simultaneo della teoria delle élite e della teoria marxiana della classe dominante, viene esplicitamente rivendicato come impostazione teorico-metodologica da seguire nell'analisi macro-strutturale – si vedano, ad esempio i suoi articoli *Social Structure and the Rulling Class* [1950] o *Classe sociale, classe politique, classe dirigeante* [1960]. Tuttavia, non abbiamo ancora definito cosa Aron intenda precisamente per politica.

Mettendo insieme le diverse riflessioni e studi da lui sviluppati durante il corso degli anni, si può dire che il sociologo francese guardi alla politica in maniera abbastanza classica, riconnettendosi e valorizzando una tradizione machiavellica – troppo spesso travisata da epigoni vari – per cui la politica è sì interesse e rapporti di potere – cioè forza e uso della forza; ma è anche ideologia, ricerca della legittimazione, tentativo di affermare una propria visione dell'ordine sociale [consenso]. Anzi, per Aron quest'ultima dimensione di natura politico-culturale e cognitiva è decisiva poiché potere, interesse e condotte concrete degli attori in circostanze date sono sempre mediati e ridefiniti in funzione di una visione del mondo – che va dunque presa sul serio. Evidentemente figlio del Novecento e della Guerra Fredda, periodi legati all'ideologizzazione della politica [Bracher (1984) 2023] Aron sviluppa un atteggiamento di forte ostilità verso la scuola realista, accusandola di cinismo e scarsa capacità euristica; e, dunque, di poca utilità nell'impostare politiche efficaci contro quelli che considera – non dobbiamo mai dimenticarlo – i nemici che anche la propria opera intellettuale è chiamata a fronteggiare: il comunismo realizzato e l'Unione sovietica.

In questo contesto, per Aron il problema principale è comprendere i rapporti tra politica interna e politica internazionale che, in tempi di proliferazione nucleare e di divisione del mondo in due blocchi, diventa fondamentale. Prendendo soprattutto in considerazione quello che viene definito come il suo capolavoro, *Pace e guerra tra le nazioni* [1962], possiamo riconoscere in Aron la messa al centro del tema della guerra come fenomenologia attorno a cui ruota, come possibilità ed attività concreta, tutta la politica – e dunque tutte le dinamiche sociali – contemporanee. Per il sociologo francese, infatti, che non prende in considerazione come dirimenti i rapporti tra “sud” e “nord” del mondo, sono l'industrialismo e la guerra fredda i fatti strutturali più importanti che l'analisi deve considerare. Essi, infatti, disegnano uno scenario nel quale si è verificata un'immensa accumulazione di mezzi di distruzione, si sono messe in moto dinamiche di militarizzazione delle società e, quindi, di riconfigurazione stessa dei rapporti tra attori militari e attori politici nelle varie società – si veda a questo proposito anche il suo articolo *La mitrailleuse*,

le char d'assaut et l'idée [1961]. In questo contesto, emerge la figura euristica dell'*homo diplomaticus* come modello di attore (o di *agency*, diremmo oggi) non accostabile assolutamente né all'*homo oeconomicus* né a quello *sociologicus* – sul quale, negli stessi anni, stava lavorando un altro noto sociologo liberale, Ralph Dahrendorf [(1965) 1989]: l'*homo diplomaticus* opera attraverso la razionalità limitata, per dirla con Simon [(1947) 2001], e dovendo tener presente una molteplicità di obiettivi diversi, deve calcolare i mezzi necessari per raggiungerli in situazioni di forte incertezza e aleatorietà; egli, insomma, è soggetto alla tirannia della contingenza e alla variabilità delle situazioni molto più di qualunque altra figura sociale.

Partendo da tutto questo, Aron elabora un vero e proprio schema di analisi dei problemi della pace e della guerra nella chiave della sociologia storica, traducendo in concreta pratica di ricerca i propri presupposti teorico-metodologici. Muovendosi lungo la scala di astrazione e partendo deduttivamente dal livello più generale, Aron inizia dall'enunciazione della teoria (che sarebbe più corretto chiamare “meta-teoria”), individuando una serie di modelli astratti fondamentali per spiegare, in generale, la nascita e la riproduzione di una certa configurazione storica concreta: la distribuzione del potere (sistemi bipolari *versus* sistemi multipolari); l'omogeneità ideologica. La teoria deve quindi produrre modelli multi-causali complessi, propedeutici all'analisi sociologica concreta, volta ad accertare come, nella realtà, le cause si combinino tra loro: quelle materiali, come la demografia, l'economia, la geopolitica; quelle morali, come i regimi politici, le nazionalità e le civiltà. Ad un terzo livello, si sviluppa l'analisi storica, dedicata a comprendere, attraverso fonti d'archivio e, soprattutto, la storiografia, le caratteristiche di una certa configurazione storica reale: nel suo caso, il sistema bipolare. Poi si passa all'ultimo livello, quello della prasseologia, dove il problema principale è individuare i dilemmi etici – e quindi i corsi d'azione – che sarebbe meglio intraprendere sulla base di un criterio di ragionevolezza; con il fine ultimo di evitare la guerra totale.

Dal punto di vista sostanziale, due sono le principali conclusioni cui giunge Aron: il primo è che il tentativo di passare da una pace – intesa innanzitutto come assenza di guerra – fondata su una certa struttura (ad esempio da un modello di equilibrio ad uno in cui una potenza tenta di affermare la propria esclusiva egemonia), rende più probabile una guerra. La seconda è che il disconoscimento ideologico, molto più di quello legato ad interessi materiali, apre la possibilità ad una guerra totale: esso, infatti, mette direttamente in gioco la sopravvivenza delle classi dirigenti e, dice Aron, qualunque sia lo Stato considerato – e soprattutto nel caso di regimi totalitari o semi-totalitari – si può

essere certi che per difendere loro stessi i leader al potere sarebbero disposti a sacrificare milioni di persone. La probabilità che questo scenario si verifichi è virtualmente accresciuta da un altro fatto fondamentale che, Aron, non manca di analizzare in *Penser la guerre* [1976]: la trasformazione dei sudditi in cittadini. Un mutamento che, attraverso la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, ha per sempre gettato passioni violentissime – quelle delle masse mobilitate – nel cuore stesso della storia. È a queste condizioni – già individuate dal pensiero di von Clausewitz sul quale *Pensare la guerra* si sofferma – che nella modernità la guerra totale è sempre possibile; anche se la deterrenza nucleare e il permanere del primato della politica orientata alla responsabilità (in senso weberiano) la rende poco probabile.

7. Osservazioni conclusive

Alla luce degli interrogativi da cui siamo partiti, tre sono le lezioni che possiamo trarre dall'analisi dell'opera di Raymond Aron. Primo che per sociologia storica dobbiamo intendere un approccio teorico-metodologico utile sia ad analizzare i processi di mutamento nel loro svolgersi sia comprendere in modo più approfondito le macro-strutture sociali e politiche che da essi derivano così come l'identità specifica degli attori. Secondo, la sociologia storica è qualcosa che fa emergere tutta la profondità e complessità della politica e della società, mettendo in luce i “gradi di libertà” di cui godono determinati attori in un certo contesto storico-sociale: il presente e il futuro non sono già scritti ma neppure completamente indeterminabili, poiché nessuno agisce nel vuoto. Da questo punto di vista – e qui si conferma la tesi per cui la buona scienza è, alla fine, trasversale alle specifiche preferenze politico-ideologiche dei suoi interpreti – Aron ci restituisce una fondamentale lezione alla base della sociologia, che sarebbe stata condivisa anche da Antonio Gramsci; cioè dal neo-marxismo più accorto e attento alla storicizzazione del sociale. Scrive infatti Gramsci [1996, p. 99], nei quaderni dedicati a riflettere sul moderno principe:

se è vero che l'uomo non può essere concepito se non come uomo storicamente determinato, cioè che si è sviluppato e vive in certe condizioni, in un determinato complesso sociale o insieme di rapporti sociali, si può concepire la sociologia come studio solo di queste condizioni e delle leggi che ne regolano lo sviluppo? Poiché non si può prescindere dalla volontà e dall'iniziativa degli uomini stessi, questo concetto non può non essere falso.

Tanto il determinismo quanto il volontarismo – in fondo entrambi figli dell'ideologia e di un certo positivismo ottocentesco, un realismo ingenuo oggi di nuovo in voga – vanno dunque respinti. La terza lezione che possiamo trarre da Aron è, infine, sul “come”; cioè sulla pratica stessa della sociologia storica: essa deve fondarsi su una logica ipotetico-deduttiva, sull'utilizzo della teoria formale e su modelli di spiegazione multifattoriali non dipendenti da una specifica filosofia della storia. Solo a queste condizioni epistemologiche e tecnico-metodologiche la sociologia storica appare scientificamente utile per analizzare dinamiche come quelle della guerra, della rivalità tra le grandi potenze mondiali, delle trasformazioni dei sistemi che, mai dimenticarlo, esse stesse producono e riproducono secondo un percorso aperto ma vincolato; tanto dalla specifica identità degli attori, quanto dai rapporti di forza, dagli instabili equilibri e dalle prassi che si sono consolidate in un certo momento storico.

È da qui, dunque, che occorre ripartire per sovvertire quel fallimento (anche) epistemologico del presente, prodotto principalmente dalla triste lotta tra “conservatori” e “reazionari”. Lotta che sta spingendo sempre più al margine quelle istanze emancipative e progressive, centrate sulla persona, che, invece, necessitano di essere rimesse al centro per evitare l'aprirsi di un nuovo secolo delle catastrofi (guerre, catastrofi climatiche, dittature).

Bibliografia

- Adams J., Clemens E.S., Orloff A.S. (eds.) [2005], *Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology*, Duke University Press Books, Durham.
- Aron R. [2024], *La politica, la guerra, la storia*, ed. A. Panebianco, il Mulino, Bologna.
- Aron R. [1938], *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris.
- Aron R. [1939], Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, pp. 46–75.
- Aron R. [1950], Social Structure and the Ruling Class, *The British Journal of Sociology*, 1(2), pp. 126–143.
- Aron R. [1960], “Classe sociale, classe politique, classe dirigeante”, *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 1(2), pp. 260–282.
- Aron R. [1961], La mitrailleuse, le char d'assaut et l'idée, *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, 2(1), pp. 93–111.

- Aron R. [(1965) 1973], *Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu, Comte, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber*, Mondadori, Milano.
- Aron R. [1976], *Penser la guerre. Clausewitz*, 2 volumi, Gallimard, Paris.
- Aron R. [(1962) 1983], *Pace e guerra tra le nazioni*, Edizioni di Comunità, Roma-Ivrea.
- Arrighi G. [2001], Braudel, capitalism, and the new economic sociology, *Review: a journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems and Civilizations*, 24(1), pp. 107–123.
- Bonfreschi L. [2014], *Raymond Aron e il gollismo. 1940-1969*, Soveria-Mannelli, Rubbettino.
- Boudon R. [(1984) 2009], *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P. [(2001) 2003], *Il mestiere di scienziato. Corso al collège de France 2000-2001*, Feltrinelli, Milano.
- Bracher K. [(1984) 2023], *Novecento. Secolo delle ideologie*, Laterza, Roma-Bari.
- Dahrendorf R. [(1965) 1989], *Homo sociologicus. Uno studio sulla storia, il significato e la critica della categoria di ruolo sociale*, Armando, Roma.
- Fabbri D. [2023], *Geopolitica umana. Capire il mondo dalle civiltà antiche alle potenze odierne*, Gribaud, Milano.
- Gramsci A. [(1949) 1996], *Quaderni dal carcere. Note su Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma.
- Haller M. [2004], Mixing Economics and Ethics: Carl Menger vs Gustav Von Schmoller, *Social Science Information*, 43(1), pp. 5–33.
- Mannheim K. [2020], *In difesa della sociologia. Saggi 1929-1936*, Meltemi, Milano.
- Maus H., Furstenberg F. (a cura di) [(1961) 1972], *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Einaudi, Torino.
- Menger K. [(1883) 1996], *Sul metodo delle scienze sociali*, Liberilibri, Macerata.
- Niesbet R.A. [(1969) 2017], *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, IBL, Milano.
- Paci M. [2013], *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna.
- Panebianco A. [2024], Introduzione, in R. Aron, *La politica, la guerra, la storia*, ed. A. Panebianco, il Mulino, Bologna.
- Rampini F. [2024], *Grazie Occidente! Tutto il bene che abbiamo fatto*, Mondadori, Milano.
- Reyes, V. [2020], Reviews of Global Historical Sociology: Toward a globalized and historicized social science, *Cambridge Review of International Affairs*, 33(6), pp. 891–895.

- Schmoller, G. [1883], Zur Methodologie der Staats-und Sozial-Wissenschaften, *Schmoller's Jahrbuch*, 7(3), pp. 975–94.
- Schumpeter J. [(1954) 1972], *Storia dell'analisi economica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Simon H.A. [(1947) 2001], *Il comportamento amministrativo*, il Mulino, Bologna.
- Spengeler O. [(1918) 2008], *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano.
- Tilly C. [2007], Three visions of History and Theory, *History and Theory*, 46(2), pp. 299–307.
- Todd E. [(2024) 2024], *La sconfitta dell'Occidente*, Fazi, Roma.
- Weber M. [(1922) 2003], *Il metodo delle scienze storico-sociali (1904-1917)*, Torino, Einaudi.

La piattaforma girevole. Dalla Wissensoziologie al pensiero meridiano

Irene Strazzeri

Abstract. A “well positioned” reading of the sociology of knowledge in the history of sociological thought involves the recognition of the social conditioning on sociological thought. The aim is the understanding of history through the updating of the sociology of knowledge, starting from Izzo’n Cassano’s approach. The conclusion is twofold: there is not only the proposal to consider sociology of knowledge as the “revolving platform” and the need for deconstruction expressed in ethics forms.

Keywords: Sociology; history; knowledge

Abstract. Una lettura “ben posizionata” della sociologia della conoscenza nella storia del pensiero sociologico comporta il riconoscimento del condizionamento sociale del pensiero. Lo scopo è la comprensione della storia attraverso l’attualizzazione della sociologia della conoscenza, a partire dall’impostazione di Alberto Izzo e Franco Cassano. La conclusione è duplice: la proposta di considerare la sociologia della conoscenza come “piattaforma girevole” e la necessità di una decostruzione declinata nell’etica.

Parole chiave: Sociologia; storia; conoscenza

1. Introduzione

La presente riflessione propone di avvalersi della sociologia della conoscenza come “piattaforma girevole”, non solo perché analizza come le idee e le credenze circolino all’interno della società – sottolineando che le stesse sono influenzate dal contesto storico-sociale e culturale in cui si originano, ma anche perché può essere applicata alla modernità –, divenendone espressione in quanto condizionamento sociale tipico della storia del pensiero sociologico. In questo senso, la storia del pensiero sociologico è orientata dalla consapevolezza del condizionamento storico-sociale della conoscenza. Nello specifico, il rapporto tra sociologia della conoscenza e modernità sta nel modo in cui la sociologia della conoscenza interpreta la modernità stessa come un prodotto storico-sociale, ossia come una costruzione e un orizzonte epistemico condizionato da particolari assetti sociali, politici, economici e simbolici.

Intorno a questa cornice, Franco Cassano ha rilevato come la modernità occidentale, pur presentandosi come progetto razionalista e universalista, tenda

alla rimozione dell'alterità e della pluralità, accentuando l'idea dell'esistenza di una conoscenza astratta. Come contrappunto, la sociologia della conoscenza – così come il suo invito a un “pensiero meridiano” – contribuisce a dislocare lo sguardo, recuperando le dimensioni storiche, geografiche e culturali che la modernità ha spesso escluso, isolato.

Parallelamente, Jürgen Habermas mostra come il progetto moderno non debba essere del tutto rigettato, ma come esso debba essere ricostruito criticamente, mettendo al centro una razionalità dialogica e intersoggettiva. In tal senso, la sociologia della conoscenza diventa uno strumento fondamentale per denunciare le pretese di oggettività assoluta che la modernità ha storicamente avanzato.

Dunque, la sociologia della conoscenza fornisce alla modernità un filtro interpretativo attraverso cui essa può riconoscere il proprio carattere non universale, ma storicamente situato e socialmente costruito. Questo legame duale tra sociologia della conoscenza e modernità si fonda sul fatto che la prima smaschera le pretese di universalità della seconda, rendendo visibile il carattere storicamente condizionato e socialmente costruito proprio della conoscenza e, che, la modernità produce e attraverso cui essa si legittima.

Ne *Il discorso filosofico della modernità* del 1985, Habermas, si riferisce alla modernità come progetto incompiuto in cui tuttavia, gli ideali di progresso e di emancipazione, lungi dall'essere abbandonati e rinnegati devono essere recuperati e tradotti in atto, affinché la modernità abbia il suo compimento più adeguato. La narrazione critica della modernità proposta da Habermas, passa innanzitutto da Kant e da Hegel al quale ultimo spetta il merito di aver messo in luce come la modernità sia problematica (nella misura in cui la soggettività modernamente intesa assurge a principio unilaterale incapace di trovare un'unificazione con la ragione e con le sue infinite possibilità) perché, se la soggettività ne è il principio fondativo, essa è però incapace di dialogare con la ragione e con le sue infinite possibilità.

Hegel, pur avendo colto la problematicità propria della modernità, non riesce a elaborare una soluzione soddisfacente rispetto alla tensione strutturale che essa implica: quella tra la soggettività, come principio fondante della modernità e la razionalità, concepita nella sua apertura dialogica e nella sua capacità di mediazione intersoggettiva. La soggettività moderna, secondo Hegel, tende a configurarsi come principio unilaterale, incapace di integrare in modo dinamico e autentico la pluralità delle forme di ragione, e dunque di riconoscere l'alterità come elemento costitutivo della propria identità.

È precisamente in questo scenario – ovvero nel caso del mancato superamento hegeliano della scissione tra soggettività e ragione – che il concetto di “piattaforma girevole” acquisisce una valenza euristica significativa. Esso può essere inteso come metafora teorica capace di appuntare nuovi spazi di riflessione sulla modernità, non più concepita come l’esito di un processo lineare, ma come campo mobile di tensioni epistemiche. In tal senso, la sociologia della conoscenza si configura come strumento critico attraverso cui è possibile rielaborare il mancato progetto moderno, superandone le rigidità.

Come metafora, la piattaforma girevole è un oggetto che ha in sé un carattere fisso ma anche la capacità di rotazione e dunque un cambio di visione: essa, consente una diversa prospettiva e, dunque, si presenta come un’alternativa alla ragione.

Un’alternativa euristica, che lascia il soggetto libero nei suoi movimenti, nelle relazioni e nelle sue decisioni.

Dopo aver illustrato gli snodi principali delle interrelazioni tra questi due campi del sapere (sociologia della conoscenza e storia del pensiero sociologico), considereremo la sociologia della conoscenza in un’attività di critica della contemporaneità, sia nei termini di un’analisi storica dei problemi sociali attuali, sia nei termini di una riattualizzazione della sociologia della conoscenza lungo i sentieri della via meridiana secondo il pensiero di Franco Cassano.

E proprio partendo dalla metafora della piattaforma girevole, si è può riflettere su come le teorie sociologiche della modernità, pur essendo ancorate a un pensiero occidentale dominante, abbiano interagito con altre visioni del mondo, in particolare con il pensiero meridiano, sovente emarginato dalla narrazione principale della modernità.

Immaginiamo allora di poter considerare la storia del pensiero sociologico moderno come un meccanismo in continua rotazione, dove ogni idea e teoria emerge in un dato momento storico e sociale, senza aderire ad alcun dogmatismo [Borghini 2004]. I precursori, i classici e i contemporanei, da Vico, Mannheim, Weber, ad Horkheimer, Adorno e Habermas, hanno costruito i loro paradigmi su esperienze storiche e strutture sociali proprie delle società occidentali industrializzate, contribuendo a formare una base teorica ricca, ma non esente da limiti interpretativi quando applicata ad altri contesti. La piattaforma girevole non simboleggia soltanto la circolazione dinamica delle idee, ma anche la possibilità di una riflessione critica e continua sulle premesse epistemologiche delle teorie, rivelando così la necessità di un confronto plurale. In tal senso, il “pensiero meridiano” di Cassano, è un tentativo di disallineamento dello sguardo teorico, proponendo una prospettiva che, come osserva

Mariano Longo – *Il Sud e l'etnocentrismo della teoria sociale* –, mette in discussione l'universalismo implicito della teoria sociale dominante, premendo per un ripensamento critico delle categorie analitiche costruite a partire dall'esperienza del Nord globale. Cassano tuttavia, non fornisce una risposta definitiva, ma segnala una via: quella della contestualizzazione, del radicamento culturale e della pluralità dei mondi sociali, in linea con l'impostazione della sociologia della conoscenza. La metafora aiuta a visualizzare il modo in cui le teorie sociologiche si sono evolute nel corso della storia, influenzandosi reciprocamente e divenendo talvolta, persino, violente nei confronti di altre rappresentazioni del mondo. Sebbene il pensiero sociologico moderno abbia offerto contributi fondamentali alla comprensione della società, esso ha spesso trascurato le voci e le esperienze al di fuori della tradizione occidentale, relegando il pensiero altro alle periferie culturali e ad un silenzio ingiustificato.

Il pensiero meridiano, proposto da Franco Cassano, è un invito a ripensare radicalmente le coordinate epistemiche della piattaforma girevole, interrogandosi sui criteri di selezione delle prospettive ritenute legittime. Non si tratta di assumere acriticamente che tutte le voci siano parimenti rilevanti o teoricamente equivalenti, ma di mettere in discussione l'assetto gerarchico del canone teorico della modernità occidentale, che ha spesso marginalizzato le esperienze e le soggettività provenienti dal Sud del mondo.

L'inclusione delle prospettive subalterne non può essere concepita come un mero gesto compensatorio o pluralista, bensì come una sfida epistemologica che implica il ripensamento delle stesse categorie analitiche che strutturano la teoria sociale. L'esclusione, infatti, non è mai neutra: essa riflette precise relazioni di potere, visioni del mondo, e definizioni di ciò che viene considerato "scientifico" o "teoricamente fondato" [Longo 2017].

In questo quadro, le voci provenienti dai margini – lungi dal configurarsi come semplici "alternative" – possono costituire porte d'accesso a forme di conoscenza che dislocano e ristrutturano il centro, problematizzando le fondamenta stesse del sapere sociologico. La piattaforma girevole, così reinterpretata, non è solo luogo di circolazione delle idee, ma spazio critico in cui si contendono legittimità epistemiche, e dove il concetto stesso di *canone* è sottoposto a revisione.

Dunque, il pensiero meridiano ha il potenziale di smantellare le gerarchie di valore associate al sapere, ed è esso stesso una piattaforma girevole verso l'alterità. Proponendo una revisione critica del pensiero sociologico, il pensiero meridiano ci invita a esplorare la storia, la cultura e le pratiche sociali non occidentali come elementi distintivi e fondamentali per la costruzione di un'etica della conoscenza.

L'interazione tra il pensiero sociologico occidentale e quello meridiano suggerisce che la sociologia non deve limitarsi a un'analisi centrata sulle strutture storico sociali caratterizzanti le società industriali avanzate, ma deve invece ampliare il proprio orizzonte. La piattaforma girevole aperta dal pensiero meridiano non solo offre nuove prospettive, ma richiede anche un ripensamento delle ontologie e delle epistemologie implicite nel modo in cui concepiamo la conoscenza storico sociale.

La sociologia della conoscenza, attraverso l'analisi della metafora della piattaforma girevole e l'esplorazione del pensiero meridiano, ci offre una prospettiva per superare le limitazioni della modernità e le sue narrazioni predominanti.

In ultima analisi, l'incontro tra sociologia della conoscenza, pensiero meridiano e la stessa eredità lasciata dalla sociologia moderna e rappresentano un'opportunità per trasformare la nostra comprensione del mondo.

2. *“La trascendenza necessaria” nel pensiero di Franco Cassano*

Ne *La trascendenza necessaria* di Franco Cassano [Cassano 1989] il campo di analisi della sociologia della conoscenza è esteso alle forme di mediazione simbolico-normative presenti nei differenti processi di costruzione sociale della realtà, come parte costitutiva delle identità individuali e delle dinamiche relazionali, e di costruzione e interpretazione dei significati dati dalla repentina trasformazione e rielaborazione non solo dei costumi e dei nodi del vissuto quotidiano, ma anche degli stili cognitivi.

Il ciclo teorico inaugurato nel 1983 da Cassano con *La certezza infondata. Previsioni ed eventi nelle scienze sociali, Il senno del post e La contraddizione dentro* [Cassano 1983; Cassano 1987; Cassano 2022], pone le basi per un confronto diretto con le problematiche di natura epistemologica, che sfoceranno poi nel *Pensiero meridiano* [Cassano 1996] e che segnano e tracciano un solco legato all'incontro con l'alterità, più che con la differenza.

In questo continuo interrogarsi di Cassano, in cui il soggetto della storia è sempre presente, è aperta soprattutto la questione del conoscere e delle relative condizioni del come conoscere. Ne *La certezza infondata*, l'analisi si concentra in particolare sugli universi simbolici che ogni struttura sociale più o meno complessa, prova a salvare e giustificare per poter sopravvivere agli eventi mancati o instabili. Le spiegazioni della vita, così come degli stessi eventi che sballottano i soggetti, sono rese accettabili e soprattutto, condivisibili nelle interpretazioni che essi forniscono. Cassano ricostruisce le modalità con cui le diverse forme simboliche riescono a convivere, elaborando le differenti

modalità di agire rispetto alla norma e agli eventi. Stesso filo e stessa matassa ne *La contraddizione dentro*, dove è la precarietà a rendere il soggetto libero di accogliere le contraddizioni del mondo e dei suoi vissuti.

Franco Cassano inizia il suo cammino teorico con una lunga stagione di studi all'interno del marxismo, con un profondo riferimento ad una scuola di taglio hegeliano e storicistico, che connotava un certo marxismo meridionale fra gli anni 60 e 70. Cassano partecipava a quell'esperienza con una cifra particolare, che possiamo così delineare: resta fermo che il marxismo è una teoria della società non separabile dalla realtà del conflitto sociale e dalla scelta di campo in favore del soggetto sociale, in grado di far crescere la società nel segno del progresso e dell'emancipazione, tuttavia, lo scienziato sociale mantiene una riserva di metodo e di autonomia rispetto alla completa identificazione di sapere e processo reale. Restano aperte le questioni del conoscere e le condizioni del come conoscere, pur nel quadro di un sapere che sta dalla parte della storia.

Nel suo primo scritto dedicato a Weber [Cassano 1971] la centralità è da cercarsi nel metodo della ricerca, stante la particolare combinazione di teoria critica della società e metodologia della scienza, che gli conferisce un certo grado di autonomia rispetto all'intero processo.

Il sociologo deve afferrare le contraddizioni del pensiero pienamente solida- le al processo reale.

Solo in un secondo momento Cassano abbandonerà la teoria della società per lavorare su una sociologia della conoscenza incentrata sulle modalità epistemologiche e sociali del sapere. Si apre il ciclo teorico della «certezza infondata» [Cassano 1983], il cui tema della ineludibilità della contraddizione, che avvolge ogni discorso, permea questa nuova visione che si snoderà a partire dagli anni '80.

Il tema della circolarità e della ricorsività dei discorsi diventa un *leitmotiv* dominante, che suppone il passaggio dai meta discorsi ai discorsi locali, nei quali tuttavia non è predicabile un fondamento, se non nella paradossale capacità di riflettere sulla mancanza di un proprio fondamento.

Ciò che Cassano propone nelle sue analisi è il limite della limitatezza di una certa condizione – anche quella relativa al discorso e al suo fondarsi –, una condizione che è da provarsi per poter conoscere l'incompiutezza e trarne nuove risorse.

Nel 1985 la prima problematizzazione filosofica, che va oltre la sociologia della conoscenza, emerge nel testo *Sociologia e nichilismo* [Scoditti 2023], dove i teorici che fanno da sfondo alla nuova analisi della società sono Nietzsche – per il quale la crisi della ragione genera un processo emancipatorio [Nietz-

sche (1979) 1882] – e Weber, il cui ancoraggio teorico al disincantamento del mondo porta alla conseguente accettazione della limitatezza del lavoro scientifico [Weber (1922) 1981].

Si pone una chiave di volta agganciata proprio al punto fermo della limitatezza della conoscenza, una finitudine nichilistica e nietzschiana e della sua destrutturazione e decostruzione. Da un destino temibile, alle porte del pensiero sociologico e filosofico di Cassano, che guarda la realtà dell'intero processo senza esitazioni, si giunge al culmine ne *Il senno del post* [Cassano 1987].

La scelta della parola *post* non è casuale ma è legata al postmoderno, la posta in gioco è proprio la modernità, ma come fuoriuscita da uno stato di minorità.

Il termine *post* moltiplica la sua circolarità, è un *loop* dal quale non si può uscire, ma solo riconfermare come critica della ragione, da cui non è, appunto, possibile la fuoriuscita. Da questa impossibilità Gadamer, che critica l'illuminismo – perché criticando ogni pregiudizio, applica l'illuminismo a sé stesso – pone un nesso con le retoriche stesse della postmodernità, le quali immaginano o sperano in una condizione sganciata, e finalmente emancipata dai pregiudizi e dalle ideologie, ma che al rovescio palesano e sono portatrici di pregiudizi e ideologie esasperati [Gadamer, Marino 2014]. Ancora una volta, si tratta di un'apertura teorica, più simile ad una matricola, la quale, più che a una risoluzione, al cui interno si ripete all'infinito l'eventuale emancipazione dalle ideologie e dai pregiudizi, ne diminuisce le proporzioni e la misura.

In questo senso, l'esistente è incapace di avere un rapporto critico e autentico con la realtà, in quanto queste retoriche non supportano una condizione conciliata con l'esistente e con il soggetto che le ha create.

Il programma illuministico – secondo Cassano – può essere attuato se, e solo se, si evita di ancorare il superamento dello stato di minorità a quello di società storica, un'*impasse* da superare in cui la ragione si appresta ad essere giudice e arbitro della ragione stessa.

Lo scudo di Cassano è forgiato dai riferimenti teorici che guardano alla decostruzione di Derrida [Derrida 1971] e alla dialettica negativa di Adorno [Adorno (1966) 2004] e che dell'inquietudine della ragione critica ne fanno un baluardo, una condizione che riesce a mantenere stabile il rapporto critico con l'esistente.

Si innesca un'epistemologia della circolarità, estesa alla concettualizzazione del moderno, che esce dai vicoli e dalle maglie strette della sociologia della conoscenza relativista e instaura un nuovo rapporto più in linea con i processi della realtà. La via a ritroso è percorsa a passo lento ed è quella che conduce verso le teorie della società.

Nel 1989 con *La trascendenza necessaria*, Cassano va decisamente avanti, misurandosi con Derrida e il filosofo dell'Altro: Levinas [(1967) 2014]; [cfr. Cassano 1989]. Un dibattito aperto, il cui epicentro è la questione dei limiti del discorso filosofico, destinata a segnare la produzione successiva di Cassano.

Nello scritto del 1987 egli si arrestava alle virtù della decostruzione di Derrida e a quella della logica adorniana della disgregazione, eppure il carattere paradossale di un discorso destinato a ritornare criticamente su sé stesso conteneva già una risorsa: la possibilità di mantenere un rapporto critico con l'esistente.

Il lato tragico della decostruzione è la demitizzazione incessante: niente è condizione di permanente conciliazione, tutto rinvia all'assenza, alla mancanza, a un senso tragico di instabilità, di non definitività da accettare, però, con disincanto e consapevolezza weberiana: quella del limite.

Ma in Cassano il tragico è strumento di nuova conciliazione, quella del restare in un discorso – come centro e culmine della conoscenza e del sapere dell'Altro – e contemporaneamente tinteggiarne le criticità. Fra i diversi punti di vista non può essere fatta una scelta, ma semmai si sceglie tragicamente di restare e ancorarsi all'ambivalenza tragica della scelta tra uno dei due poli. Anche il tragico è contraddittorio e, in definitiva, non può avere l'ultima parola. Un circolo senza fine, interrotto solo dall'apparizione dell'alterità.

Il sopraggiungere di un'alterità totale interrompe il circuito della ragione, poiché l'irruzione di altri rinvia a un'obbligazione (ad una scelta, appunto), che non ha alcun fondamento nella logica, ma che deriva dalla sfera dell'etica, un tema che rimarrà centrale nel lavoro di Cassano e che emergerà con *L'umiltà del male* (2011), in cui si evidenziano i limiti etici del discorso filosofico.

Nei decenni successivi della ricerca di Franco Cassano, Derrida richiama l'ineleggibilità del discorso filosofico in cui l'altro non può essere predicato ed esperito, senza passare per l'inclusione all'interno di un discorso [Derrida (1967) 1971]. Dunque, è la necessità di rappresentare l'altro nel discorso che impone la decostruzione. In questo senso la decostruzione corrisponde a un'etica e Cassano, nelle pagine finali di *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro* [Cassano 2023, pp. 159 e succ.], lo conferma come punto fondamentale. I profili epistemologici del discorso sono indistinguibili dai suoi propositi etici, *approssimazione* non è però solo un'epistemologia, ma anche un'indagine fenomenologica, cui non corrisponde l'arretramento o lo svanire del soggetto, ma il farsi avanti della molteplicità che esiste prima e a prescindere dal discorso.

La decostruzione etica di ogni punto di vista corrisponde all'esito teorico della trascendenza necessaria, con una concessione alla teoria sociale: il passag-

gio dall'etica al diritto. Siamo nel cuore di un chiasmo e, dalla fine degli anni '80, la sociologia si trova in quel punto di incontro.

La trascendenza necessaria sembra essere il punto di arrivo, di un grande fermento filosofico che dalla seconda metà degli anni 80, suggerisce due cose:

- l'avvio di un viaggio che sfocia nel pensiero meridiano, con un ritorno alla teoria della società, dopo la rottura dell'unità di teoria sociale ed epistemologia, avvenuta al principio degli anni '80.

È questa l'importanza storica del pensiero meridiano [Cassano 1996], non solo nella biografia di Cassano, ma anche nel mosaico ricomposto tra teoria critica della società ed epistemologia, grazie all'evidenza del contenuto etico di una teoria della conoscenza, che pone al suo centro la limitatezza di ogni discorso e, grazie alla scoperta dell'etica stessa, quale limite dell'epistemologia centrata sull'auto-limitazione.

- L'importanza di uno scritto come *La trascendenza necessaria* [Cassano 1989] è nell'entrata in campo dell'etica, per la quale la teoria della società e l'epistemologia tornano a correre su percorsi paralleli. L'una si alimenta dell'altra, all'insegna dell'attraversamento di più discipline. Il lavoro teorico non è più circoscrivibile ad una singola disciplina, ma procede lungo il crinale dell'indizione di una pluralità di contesti disciplinari. La teoria del pensiero meridiano è costruita sulla contraddizione: la superiorità etica di una società si misura dalla sua capacità di auto-contraddirsi, evitando che una parte monopolizzi l'orizzonte del tutto.

Un'organizzazione sociale avanzata è quella che non si concepisce come totalità compiuta, ma che si percepisce come limitata, si attraversa ed è in grado di riattivare i circuiti della comunicazione con la molteplicità delle sue dimensioni. La sostanza di questa nuova teoria critica della società è fornita dall'epistemologia della decostruzione, ma letta in chiave etica.

Il pensiero meridiano non è una mera operazione epistemologica, quel pensiero è radicato in un dato di realtà, il quale non è più rappresentato dal conflitto capitale/lavoro, come nella stagione del marxismo, ma da tutti i sud del mondo. Il pensiero meridiano rappresenta, dunque, il ritorno non solo alla ricomposizione della teoria della società e della teoria della conoscenza, ma anche al radicamento del sapere nei processi reali, alla conoscenza come prassi, pur conservando l'autonomia epistemologica che distingue lo scienziato sociale dalla piena aderenza al reale.

La trascendenza necessaria ci dice, infine, una seconda cosa: la ragione esercita la vigilanza critica rispetto alle cattive manifestazioni dell'alterità. Si tratta dell'irreversibilità dell'acquisizione dell'illuminismo: l'altro dalla ragione

è soggetto, perciò, al vaglio di quest'ultima la quale, per continuare a rappresentare l'alterità, deve distendersi verso l'autocritica.

Nel suo lungo cammino la sociologia ha già sperimentato l'esercizio della disgregazione dei suoi fondamenti e si è arrestata a questa soglia, ponendo al centro le potenzialità etiche di quella disgregazione.

Esattamente come in una piattaforma girevole, al cospetto dell'alterità, un binario suggerisce che anche il decostruire etico di ogni punto di vista non sembra avere l'ultima parola. Snodi su snodi. Vale qui l'obiezione di Michel Foucault a Derrida, nel loro dialogo sul *cogito* cartesiano¹: nelle trame dell'esercizio della disgregazione dell'essere si nasconde il sistema nel suo ultimo splendore. L'altro binario si staglia lungo i sentieri infiniti della via meridiana [Moro, Petrosino, Romano 2023].

3. Gli snodi principali dell'interrelazione tra sociologia, storia e conoscenza.

Il ricorso alla metafora della piattaforma girevole non è certo una novità nel panorama della riflessione filosofico sociale sulla modernità. Jürgen Habermas, in *Il discorso filosofico della modernità*, è il filosofo e sociologo tedesco che per primo ne ha fatto uso per descriverne le vicende [Habermas (1985) 1987]. Assumendo la difesa della ragione critica, Habermas ha sostenuto il progetto emancipativo su di essa incentrato. In questo contesto si inserisce la disputa con i teorici postmoderni, che egli reputa conservatori per aver indebitamente identificato la modernità con la razionalizzazione capitalistica.

Secondo Habermas, la modernità non era un progetto fallito o finito, bensì incompiuto. Sicché gli ideali che l'avevano animata (la ragione critica, il progresso, l'emancipazione universale) non dovevano essere trascesi, come sostenevano Adorno e Horkheimer [Horkheimer, Adorno (1947) 2010], ma piuttosto essere recuperati e tradotti in atto, affinché la modernità giungesse al suo pieno compimento. Per Habermas, modernità significa Illuminismo nel senso kantiano di emancipazione dal principio di autorità e dalla tradizione. Il più grande teorico della modernità è stato, ai suoi occhi, Hegel, al quale spetta il merito di aver notato con acutezza come la modernità sia problematica

1. Cfr. i numeri 102 (*Mon corps, ce papier, ce feu*) e 104 (*Réponse à Derrida*) dei *Dits et écrits* (M. Foucault, *Dits et écrits* 1954-1988, édition établie sous la dir. de D. Defert e F. Ewald, 2 volumes, Gallimard, Paris 2012, pp. 1113-1136 e pp. 1149-1163; trad. it. del primo testo in *Storia della follia nell'età classica*, tr. it. di F. Ferrucci e di E. Renzi e V. Vezzosi (appendici) Rizzoli, Milano 2042, pp. 485-509; trad. it. del secondo testo in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino 2013, pp. 101-117.

nella misura in cui la soggettività, modernamente intesa, assurge a principio unilaterale, incapace di trovare un'unificazione con la ragione e con le sue possibilità. Hegel, che pure ha colto il problema della modernità, non ha saputo prospettare ad esso un'adeguata soluzione, né ci sono riusciti gli hegeliani della Destra e della Sinistra. L'attacco ai Postmoderni, nel testo *Il discorso filosofico della modernità* [Habermas (1985) 1987], consiste in una ri-narrazione critica della modernità stessa, ove si colloca anche il tentativo *sui generis* compiuto da Nietzsche [Nietzsche (1979) 1882] di risolvere il problema della modernità [Nietzsche (1979) 1882], del quale i postmoderni hanno fornito varie interpretazioni, al punto da farne una "piattaforma girevole", cui assegnare ogni valore, pensiamo soprattutto a Vattimo [Vattimo 1998]. Proprio questo carattere ambiguo, col quale si cerca di fondare la ragione su altro rispetto a essa, per poi ricadere nella ragione stessa, è la fonte di due posizioni del postmoderno: l'uso della ragione per attaccare la ragione stessa (Bataille, Lacan, Foucault), o l'atteggiamento "iniziativo" (Heidegger, Derrida). Habermas conclude, misurandosi coi postmoderni, che, se non si vuole precipitare di nuovo nell'oscurità, occorre salvare tanto la modernità quanto la ragione [Habermas (1985) 1987].

Per mostrare quanto la modernità abbia condizionato l'assegnazione di una e vera e propria epistemologia rispetto alla storia del pensiero sociologico europeo, è di conseguenza possibile sistematizzare le interrelazioni tra la storia del pensiero sociologico e la sociologia della conoscenza, assegnando a quest'ultima il ruolo di una piattaforma girevole?

Come indicato nell'*Introduzione alla sociologia della conoscenza* di Franco Crespi e Fabrizio Fornari [Crespi, Fornari 1998], la conoscenza è stata ampiamente concepita come riflesso imparziale della realtà oggettiva nella tradizione occidentale del pensiero. A partire da Francis Bacon e Galileo Galilei fino al positivismo e al neoempirismo, il modello logico sperimentale, su cui si è fondata la scienza moderna, ha costituito il principio del progresso tecnologico che ha contraddistinto la modernità. Successivamente, attraverso la concezione de la *historia* di Vico e il contributo dello storicismo tedesco, come di altri autori, si è gradualmente affermata la consapevolezza che il condizionamento storico-sociale del pensiero investe ogni forma del sapere [Izzo 1985a].

Secondo Crespi e Fornari, Marx, Freud e Nietzsche hanno posto le premesse della sociologia della conoscenza come disciplina che studia, appunto, le interrelazioni reciproche tra strutture sociali e processi cognitivi [Crespi, Fornari 1998]. Inoltre, grazie al contributo di classici come Weber, Mannheim, Simmel, Scheler, fino a Wittgenstein e a Bloor, la concezione e il ruolo della scienza si sono radicalmente trasformati. Proprio la scienza, divenendo critica-

mente autoriflessiva, ha parzializzato e relativizzato i suoi presupposti, riconoscendoli in quanto inevitabilmente condizionati da interessi e visioni derivanti dalla concreta esperienza storico-sociale.

Mentre la storia del pensiero sociologico indaga sull'evoluzione delle idee e delle teorie sociologiche nel tempo, la sociologia della conoscenza esamina i processi sociali e culturali che ne hanno influenzato la produzione. Pertanto, asserire che la sociologia è una scienza che studia i fenomeni sociali e il loro funzionamento in quanto tali, sulla base dell'osservazione empirica, non è quel che basta. La storia del pensiero sociologico si mostra, infatti, sin dalle origini, come problema [Izzo 1985a].

La questione compare nel confine intangibile con il pensiero filosofico, laddove la natura astratta dei postulati rarefa l'incarnazione storica. Il problema del pensiero sociologico compare anche nelle aree di sovrapposizione con la psicologia e la psicologia sociale, quando un'impostazione eccessivamente individualistica viene adoperata per indagare l'inconscio. In questo margine riflessivo, la sociologia prova a delineare le condizioni di possibilità, cercando di definire le modalità del pensare e del conoscere. Queste «condizioni di possibilità» della conoscenza, assumono un ruolo significativo sul “come” possa essere prodotta dallo stesso soggetto una scienza che si costituisce come assunto non astratto ma incarnato nel divenire del sociale. Qui, il “come” implica non solo il problema della possibilità ma anche l'interrogarsi su quelle strutture più profonde e autentiche della soggettività.

Il pensiero sociologico è, per di più, in antitesi con ogni tentativo di naturalizzazione transtorica dei fenomeni sociali e marginalizza l'imputazione causale degli stessi a fattori transculturali di carattere biologico e/o genetico. Il pensiero sociologico “fa problema” proprio perché considera i fenomeni sociali, soprattutto quelli collettivi, a partire dalla storicità dei contesti: tutto ciò che si produce storicamente è sempre storicamente trasformabile [Strazzeri (2009) 2023].

Non si può, infine, non tematizzare la sua problematicità, con riferimento alla pluralità delle correnti, delle scuole di pensiero, delle voci, dei generi che lo abitano e lo compongono, ognuna con una prerogativa metodologia diversa: esistono “le” sociologie e non “la” sociologia [*Ibidem*]. È il tema costitutivo delle stesse scienze umane e sociali; ed è il relativismo, messo in luce da Mannheim [Mannheim (1929) 1985; (1959) 1974] e ripreso con cura da Franco Cassano nella contemporaneità [Cassano 1996]. Ciò che accomuna le sociologie, tuttavia, è l'impegno condiviso verso la comprensione del mondo storico-sociale che ci circonda [Fornari 2002], anche, ma non necessariamente, rivolto alla trasformazione dello stesso.

Dunque, il relativismo per la sociologia della conoscenza è inseparabile dal mutamento storico, pur non coincidendo con il neutralismo etico².

Proprio per questo le utopie, tanto quanto le ideologie, comportano inevitabilmente il relativismo, come testimoniato dalla riflessività e, soprattutto, dall'auto-riflessività sociologica di matrice post-moderna³.

Dall'insieme di questi assunti è possibile tracciare un "posizionamento" teorico per la sociologia della conoscenza, ritenendo che la storia del pensiero sociologico sia lo studio del condizionamento sociale del pensiero nella modernità, e non altro. Questo non significa ridurre l'intera tradizione sociologica a una sola funzione esplicativa, ma piuttosto riconoscere che una delle sue vocazioni fondamentali – già evidente in autori come Marx, Durkheim, Weber e successivamente in Mannheim – è stata quella di interrogarsi sui rapporti tra forme del pensiero e strutture sociali.

In tal senso, si può sostenere che la storia del pensiero sociologico non sia semplicemente un archivio di teorie astratte, ma un campo critico in cui si è elaborata una consapevolezza crescente del carattere situato e non neutrale della conoscenza, soprattutto all'interno del contesto moderno. La sociologia della conoscenza, allora, non si limita a descrivere le idee, ma ne analizza le condizioni di possibilità.

Questo approccio non esclude altri possibili modi di intendere la storia del pensiero sociologico, ma sottolinea come il nucleo critico della disciplina si trovi proprio nella sua capacità di problematizzare.

2. A tal proposito, Mannheim, ha sostenuto che la sociologia doveva principalmente occuparsi del condizionamento sociale del pensiero, delle ideologie, ovvero dell'effetto che il contesto sociale ha sulle opinioni, le credenze e gli atteggiamenti delle persone [Mannheim (1929) 1985; (1959) 1974], e anche sull'inconscio. Di qui Mannheim distinse le utopie dalle ideologie, in quanto visioni trasformative e trascendenti, sebbene meno precisate in termini correlati alle classi sociali [Mannheim (1929) 1985]. Le utopie superano le ideologie. Ambrogio Santambrogio [Santambrogio 2022] evidenzia tutta l'importanza del concetto di utopia nell'odierna era post-ideologica, in quanto respiro ideale della nostra quotidianità, inserendola in un'articolazione temporale che, a partire dal riconoscimento del passato, proietta il presente in un futuro «ragionevolmente delineabile» [*ivi*, p. 46]. In questo modo, riapparirà la possibilità di dare senso all'esperienza degli attori sociali, all'interno di progetti collettivi di azione, che siano espressione di una rinnovata capacità di costruire legami sociali.

3. Christopher Lasch ravvisa proprio nel dischiudersi della post-modernità e, in conseguenza del crollo della fiducia nella ragione universale, un relativismo culturale, tale per cui ogni cultura ha la sua verità, ma anche un individualismo assoluto – un io minimo – dovuto al fatto che, senza alcun punto di riferimento ideologico stabile, ciascuno assume di volta in volta «ciò che sente» come regola indiscussa della sua vita. «In una cultura in cui nulla è durevole», scrive Lasch, «anche la libertà rischia di non essere più la scelta che disegna una biografia» [Lasch (1984) 1985, pp. 21-24].

La stessa suddivisione tipica in fasi principali – tra precursori, classici e contemporanei – rende i primi degli anticipatori degli sviluppi della sociologia, senza ancora averla definita come disciplina autonoma. Saranno, poi, i classici a rendere la disciplina indipendente, a partire dalla fine del XIX secolo.

Ed è qui che la sociologia della conoscenza prende in considerazione i grandi protagonisti del pensiero sociologico, soppesando l'eredità di Marx e di Weber nel pensiero di Lukács e Mannheim, non come uno degli snodi, ma come trapasso fondamentale, dal problema della coscienza di classe al problema sociologico generale, da una visione statica ad una visione dinamica, dalla falsa coscienza alla coscienza critica degli attori coinvolti nel processo storico della modernità. Paradossalmente, dai contributi contemporanei alla storia della sociologia, si ricava l'invincibile perplessità [Izzo 1999], l'irrisolutezza, intellettualmente agita, sino al punto da identificare con essa la tragedia della contemporaneità [Izzo, Strazzeri 2010]. Il relativismo è inseparabile dall'indagine storica sulla conoscenza e non coincide mai con il neutralismo etico. Non è una promessa, ma una minaccia, direbbe oggi Benasayag, nelle sue *Cinque lezioni sulla complessità*, ammonendo il sogno patologico di un mondo governato da una ragione puramente calcolante [Benasayag, Cohen 2020, p. 30].

4. Dalla Wissensoziologie al pensiero meridiano

La centralità che assume la nascita della sociologia della conoscenza nella storia del pensiero sociologico costituisce un *unicum* nel panorama degli studi sulla storia della sociologia – molto più nel contesto italiano che non europeo ed internazionale [Izzo, 1985*b*; Izzo 1985*c*; Crespi 1985] – tanto da fare di essa una piattaforma girevole. A partire dal dopoguerra si incominciano a sviluppare in modo più sistematico gli studi e le ricerche di sociologia della conoscenza, la nuova apertura culturale e la maggiore circolazione di opere straniere, consentono di strutturare la sociologia della conoscenza come disciplina autonoma anche in Italia. Basti pensare a Franco Ferrarotti, Luciano Gallino con contributi che hanno analizzato il rapporto tra scienza, società e cultura, Giovanni Busino (curatore dell'edizione italiana di alcune opere di Weber).

Di conseguenza, la sociologia della conoscenza può essere utilizzata come “piattaforma girevole”, non solo perché analizza come le idee e le credenze circolino all'interno della società, sottolineando che le stesse sono influenzate dal contesto storico sociale e culturale in cui si originano, ma anche perché può essere applicata alla modernità, divenendone espressione in quanto condizionamento sociale tipico del pensiero sociologico.

È proprio su questo filone che si innesta l'analisi habermasiana della struttura e del funzionamento della società, all'interno dello sviluppo storico e sociale proprio ed unico della modernità.

La modernità ha comportato un'esponenziale differenziazione delle sfere sociali e una conflagrazione di esse in macro-mondi separati che riguardano la politica, l'economia, la scienza e la cultura. Questa netta separazione delle "sfere d'azione" – weberianamente intese – porterebbe per Habermas ad una inevitabile perdita di integrazione sociale, mitigabile solo dalla nascita e dallo sviluppo, poi, di una "sfera pubblica" fondata sulla comunicazione tra soggetti coinvolti e interessati che, quindi, ne determinano la qualità vita politica, attraverso la legittimazione, il riconoscimento e la partecipazione della società (ideale o ristretta), attraverso decisioni che ne riassumono il carattere democratico.

Dunque, appare chiaro come la piattaforma girevole risulti essere un ponte necessario per un riposizionamento critico del pensiero sociologico stesso, sviluppatosi all'interno e intorno alla modernità. Questa via, già instaurata dalla *Wissensoziologie*, incrementa la riflessione sociologica, la cui sfida nasce proprio dal ripensamento del suo motore concettuale e dalla sua forza motrice – quella data dalle relazioni sociali – lette nella storicità dei fenomeni e sempre colte nella loro dimensione culturale il cui «[...] divenire del mondo» ha sempre un «senso e significato dal punto di vista dell'uomo» [Weber (1922) 1981, p. 96].

L'importanza del rapporto tra storia del pensiero sociologico e sociologia della conoscenza non è da ricercarsi soltanto nell'individuazione di una correlazione tra le idee che circolano e il contesto culturale e sociale da cui scaturiscono e si sviluppano, ma si tratta, più in profondità, di rilevare le risultanti di un contesto di produzione moderno, che fa della storia del pensiero sociologico un processo (paradossalmente) "finito" all'interno dell'infinità del suo relativismo storico, culturale e materiale.

Questo relativismo è scandito da tre categorie principali e interconnesse tra loro: razionalizzazione, anomia e alienazione come derivazione e lascito testamentario della teoria di Durkheim, Weber, Marx, Lukács e Mannheim e di tutte quelle teorie satellite, che diventano quasi un potente ago magnetico da cui ripartire e da cui rifondare, attraverso un giro di bussola, sul cumulo di macerie lasciato dalla generale crisi dei saperi.

Un infinito negativo – come direbbe Cassano – inaugurato proprio dalla post-modernità e che richiede una *trascendenza necessaria*, come tentativo di improntare uno statuto disciplinare riconoscibile della sociologia della conoscenza.

5. La piattaforma girevole o un nuovo paradigma?

Scrive Filippo Barbano in un bellissimo intervento dedicato al suo coinvolgimento nella allora Facoltà di Sociologia a Trento che, in una lettera datata 3 novembre 1966, inviata da Alberto Izzo agli studenti occupanti, il sostantivo “critica” e il corrispondente aggettivo, ricorrevano almeno una decina di volte.

«Cari amici, critico – precisava Izzo – non significa politico. Con tale termine si vuole indicare solo l’orientamento sociologico che fa suo anche il compito di studiare come problemi storici, nelle loro origini cioè, come sono ora i più ampi problemi della società contemporanea e nelle loro future possibilità di mutamento» [Barbano 2004, pp. 91-110]

Con queste parole la sociologia della conoscenza è stata a lungo identificata con un campo di studi che esplora come i saperi, le credenze e le idee siano influenzati dal contesto storico sociale in cui si generano. Il pensiero meridiano, proposto da Cassano, rappresenta, dunque, un invito a pensare *tout court* la “piattaforma girevole”, mettendo al centro delle nostre analisi le prospettive e le esperienze delle società del Sud del mondo. Le voci, spesso escluse dai discorsi dominanti, possono fungere da porta girevole che ci permette di accedere a forme alternative di conoscenza e comprensione sociale.

Il pensiero meridiano ha il potenziale di smantellare le gerarchie di valore associate al sapere, è esso stesso una piattaforma girevole verso la differenza. Proponendo una revisione critica del pensiero sociologico, il pensiero meridiano ci invita a esplorare la storia, la cultura e le pratiche sociali non occidentali come elementi distintivi e fondamentali per la costruzione di un’etica della conoscenza.

L’interazione tra il pensiero sociologico occidentale e quello meridiano suggerisce che la sociologia non deve limitarsi a un’analisi centrata sulle strutture storico sociali caratterizzanti le società industriali avanzate, ma deve invece ampliare il proprio orizzonte. La piattaforma girevole aperta dal pensiero meridiano non solo offre nuove prospettive, ma richiede anche un ripensamento delle ontologie e delle epistemologie implicite nel modo in cui concepiamo la conoscenza storico sociale.

La sociologia della conoscenza, attraverso l’analisi della metafora della piattaforma girevole e l’esplorazione del pensiero meridiano, ci impone di riflettere su un compito cruciale: l’alterità come strumento fondamentale per superare le limitazioni della modernità e delle sue narrazioni predominanti.

In ultima analisi, il dialogo tra l’eredità della sociologia della conoscenza, la critica della modernità e il pensiero meridiano di Franco Cassano offre un’oc-

casione per ampliare il nostro sguardo sulle dinamiche del mondo sociale. Più che fornire una visione totalizzante del divenire storico, questo intreccio teorico consente di leggere in modo più riflessivo e contestualizzato i processi di trasformazione storica, evidenziando la pluralità dei punti di vista e la necessità di decentramento epistemologico.

In tale prospettiva, la sociologia non si propone tanto come strumento per spiegare in senso assoluto il corso della storia, quanto come una pratica critica di interpretazione. Un divenire storico, dunque, da decifrare nella sua complessità e che, come annotava Bronislaw Malinowski nel suo diario personale, ci pone di fronte a una realtà in cui la condizione umana appare «immateriale e atemporale» – non come verità definitiva, ma come interrogativo aperto sulle modalità di esistenza nella modernità.

Bibliografia

- Adorno T.W. [1996], *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main; tr. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 2004.
- Barbano F. [2004], La Sociologia di Trento. Il mio coinvolgimento, *Quaderni di Sociologia*, (36), pp. 91-110. <http://journals.openedition.org/qds/1098>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.1098>.
- Benasayag, M., T. Cohen. tr. *Cinque lezioni sulla complessità*, Feltrinelli, Milano, 2020.
- Borghini A. [2024], *Beyond Dogmatism: Studies in Historical Sociology*, Haymarket Book, Brill eds, Chicago.
- Cassano F. [1971], *Autocritica della sociologia contemporanea. Weber, Mills, Habermas*, De Donato, Bari.
- Cassano F. [1983], *La certezza infondata. Previsioni ed eventi nelle scienze sociali*, Dedalo, Bari.
- Cassano F. [1987], Il senno del post in F. Crespi, a cura di, *Ideologia e produzione di senso nella società contemporanea*, Franco Angeli, Roma, pp. 31-40.
- Cassano F. [2022], *La contraddizione dentro*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassano F. [1989], La trascendenza necessaria, *Democrazia e diritto*, (3), pp. 281-296.
- Cassano F. [1996], *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassano F. [2011], *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassano F. [1989], *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Il Mulino, Bologna.
- Crespi F. [1985], *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna.

- Crespi, F., Fornari F. [1998], *Introduzione alla sociologia della conoscenza*, Donzelli, Roma.
- Derrida J. [1967], *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris tr. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 1971.
- Fornari F. [2002], *Spiegazione e comprensione. Il dibattito sul metodo nelle scienze sociali*, Laterza, Roma-Bari.
- Gadamer H. G. [2000], *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen; tr. *Ermeneutica, etica, filosofia della storia*, Mimesis, Milano 2014.
- Habermas J. [1985], 1 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Frankfurt; tr. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Bari-Roma, 1987.
- Horkheimer M., Adorno T.W. [1947], *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam; tr. *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.
- Izzo A. [1985a], *Storia del pensiero sociologico, vol. II, Le origini*, Il Mulino, Bologna.
- Izzo A. [1985b], *Storia del pensiero sociologico, vol. II, I classici*, Il Mulino, Bologna.
- Izzo A. [1985c], *Storia del pensiero sociologico, vol. II, I contemporanei*, Il Mulino, Bologna.
- Izzo A. [1999], *L'invincibile perplessità. Fondamenti, storia e problemi della sociologia della conoscenza*, Armando, Roma.
- Izzo A., Strazzeri I. [2010], *Edonismo tragico. Aporia di un concetto sociologico*, Progedit, Bari, 2011.
- Longo M. [2017], Il Sud e l'etnocentrismo della teoria sociale. Alcune considerazioni, in *Sociologia italiana*, 9, pp. 12-25.
- Mannheim K. [1929], *Ideologie und Utopie*, Friedrich Cohen, Bonn; tr. *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna, 1978.
- Mannheim K. [1965], *Essay on Sociology of Knowledge*, Routledge, London; tr. *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari, 1974.
- Moro, G., Petrosino, D., Romano, O. [2023], *Lungo la via meridiana. Il Pluriverso di Franco Cassano*, Kurmuny, Calimera.
- Lasch C. [1984], *The minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton & Company, New York; tr. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano, 1985.
- Levinas E. [1967], *Noms propres*, Le Livre de poche, coll. «Biblio essais», Paris; tr. *Nomi propri*, Castelvechhi, Roma, 2014.
- Lukács G. [1923], *Geschichte und Klassenbewusstsein*; tr. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano, 1991.
- Nietzsche F. [1979], *Die fröhliche Wissenschaft*; tr. *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1882.

- Petrosino, O. Romano, a cura di, *Lungo la via meridiana. Il Pluriverso di Franco Casano*, Kurmuny, Calimera, pp. 70-79.
- Santambrogio A. [2022], *Utopia senza ideologia*, Meltemi, Milano.
- Scoditti A. [2023], *La trascendenza necessaria. Gli scritti dal 1987 al 1989*, in G. Moro, D. Vattimo, G., Rovatti P. [1998], *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.
- Strazzeri I. [2023], *Verità e menzogna. Sociologie del postmoderno*, Progedit, Bari, 2009.
- Weber M. [1922], *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, tr. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1981.

Cittadinanza in vendita: mobilità sociale globale in un contesto (post)coloniale

Manuela Boatcă

Abstract. The paper expands the concept of migration industry by focusing on how the five former British colonies in the Caribbean that currently have CBI programs – Antigua and Barbuda, Dominica, Grenada, St. Kitts and Nevis, and St. Lucia – have turned their continuing access to aspects of the legacy of colonial citizenships into a commodity in an unequal worldwide distribution of goods and rights, among which mobility rights necessary to legally migrate to better economic prospects rank very high.

Keywords: Social Mobility; Postcolonial Studies; Citizenship by Investment; Caribbean; Global Inequalities

Abstract. Questo articolo amplia il concetto di “industria migratoria” concentrandosi su come le cinque ex colonie britanniche dei Caraibi attualmente dotate di programmi CBI – Antigua e Barbuda, Dominica, Grenada, Saint Kitts e Nevis e Saint Lucia – hanno trasformato in merce la possibilità di accesso alla cittadinanza delle ex colonie, nel contesto globale di una distribuzione ineguale di beni e diritti, tra cui occupano una posizione di primo piano i diritti di mobilità necessari per migrare legalmente verso migliori prospettive economiche.

Parole chiave: Mobilità sociale; Studi postcoloniali; Cittadinanza per investimento; Caraibi; Disuguaglianze globali

Gli Stati moderni, come i mercati, “vedono” e “annusano” in molti modi. Invece di utilizzare mappe che riproducono illusioni comuni, per orientarci all’interno delle labirintiche sale riunioni e delle sale degli specchi degli Stati moderni, dobbiamo sviluppare una cartografia critica della modernità.

Fernando Coronil, *Smelling like a Market*, 2001

1. Introduzione

Nel suo saggio critico su *Seeing like a State* di James Scott, dal titolo significativo *Smelling like a Market*, l’antropologo Fernando Coronil ha criticato la concezione di Scott dello Stato come attore unificato con un unico modo di vedere, sottolineando come i piani dello Stato “moderno” «siano formulati dallo Stato ma non siano piani dello Stato, poiché sono prodotti in collaborazio-

ne con altri attori potenti che plasmano lo Stato e sono modificati dal continuo gioco della politica» [Coronil 2001, p. 127]. In particolare, Coronil ha sostenuto che tale attenzione esclusiva allo Stato ha portato a trascurare il mercato e il suo modo di vedere, mettendo lo Stato e il mercato in contrapposizione tra loro, invece di coglierne l'interazione: «La religione contemporanea del libero mercato trasforma il mercato nella migliore forma organizzativa della società. Trasforma inoltre il mercato nel luogo prediletto dell'individualità e del buon senso in opposizione allo Stato come dominio delle pratiche autoritarie e dei progetti irrealizzabili» [*Ibidem*]. Secondo Coronil, concepire lo Stato e il mercato come forze in opposizione finisce quindi per confermare la dominante sfiducia di marca neoliberista nei confronti dello Stato. In questa falsa dicotomia, il mercato appare come l'ambito più affidabile, mentre l'interazione tra Stato e mercato – attraverso la quale il primo assume una posizione strumentale rispetto al secondo – rimane oscura.

Sebbene risalente al 2001, la critica di Coronil descrive in modo appropriato una delle forme più controverse di interazione tra Stato e mercato emerse negli ultimi decenni: la mercificazione della cittadinanza e della residenza da parte degli stati postcoloniali e di altri che cercano di emulare il successo di questi. Gli stati che hanno concesso la cittadinanza in cambio di investimenti esistono da decenni. Tra questi il Regno Unito, gli Stati Uniti, il Canada e l'Australia. Tuttavia, erano richiesti diversi anni di residenza sul loro territorio per conferire la cittadinanza agli investitori. La possibilità di acquisire passaporti a pagamento con requisiti di residenza minimi o nulli è stata invece offerta per prima dagli stati postcoloniali, divenuti di recente indipendenti (anni '80 e '90). Tuttavia, si è trattato di un processo frammentario. Ci sono voluti diversi decenni perché la vendita iniziale di passaporti, in gran parte non regolamentata, da parte di una vasta gamma di stati postcoloniali, si trasformasse gradualmente nel mercato formalizzato e sempre più rigorosamente regolamentato di oggi per la vendita dei diritti di cittadinanza come “prodotto affidabile” [Surak 2023, p. 42] che garantisce l'accumulo di capitale per un numero ristretto di stati. Determinanti per questa trasformazione sono stati gli attori del mercato globale incaricati dagli stati in questione di formalizzare e gestire le vendite e che, insieme a questi, hanno tratto profitto dall'afflusso di capitali.

I primi programmi di cittadinanza per investimento sono stati implementati dalle ex colonie britanniche nei Caraibi. In seguito alla loro indipendenza dal Regno Unito, i nuovi stati sovrani di Saint Kitts e Nevis e Dominica nei Caraibi orientali hanno avviato i cosiddetti programmi di cittadinanza per investimento (CBI) rispettivamente nel 1984 e nel 1993 [Dzankić 2012; Boatcă 2014]. Tut-

tavia, solo all'inizio degli anni Duemila la vendita di passaporti agli investitori è divenuta al contempo rilevante e redditizia come strategia alternativa di sviluppo economico. I programmi CBI progettati e gestiti dalla "società di pianificazione della cittadinanza e della residenza" Henley & Partners avevano lo scopo di attrarre investimenti diretti esteri come modo per ridurre la dipendenza dei due stati dalle esportazioni di monoculture. La produzione di zucchero a Saint Kitts e di banane in Dominica era diventata una fonte di reddito inaffidabile dopo che le tempeste e il calo dei prezzi sul mercato mondiale avevano causato gravi danni a entrambi i settori. I proventi della vendita della cittadinanza agli investitori stranieri hanno iniziato a rappresentare una parte significativa del PIL di Saint Kitts e Nevis nel giro di un decennio, raggiungendo la quota del cinquanta per cento nel 2019 [Surak 2023]. Antigua e Barbuda, Grenada e Saint Lucia hanno presto incaricato Henley & Partners di progettare e attuare programmi molto simili a quelli di Saint Kitts e Dominica. Altre società di consulenza finanziaria si sono lanciate nel redditizio business della vendita di residenze e cittadinanze. I principali beneficiari sono stati finora investitori cinesi, russi, ma anche libanesi, egiziani e siriani, con numeri in aumento nell'ultimo decennio, in riflesso al sostanziale aumento del numero di miliardari nei paesi a reddito medio [Albrecht, Korzeniewicz 2018, Surak 2024]. A differenza dei programmi di residenza e *green card* di più lungo corso negli Stati Uniti, in Canada o in Australia, i programmi di cittadinanza per investitori nei Caraibi non richiedono ai beneficiari di trasferirsi nel territorio nazionale o di trascorrervi regolarmente periodi di tempo prestabiliti. Gli investitori, che non si autodefiniscono migranti, spesso non si trasferiscono affatto.

Con l'espansione dei programmi di residenza per investimento (RBI) e cittadinanza per investimento (CBI) nell'Europa meridionale e orientale dopo la crisi finanziaria globale del 2008, le due forme di mercificazione dei diritti dei migranti da parte degli stati sovrani hanno iniziato ad attirare l'attenzione di un ampio ventaglio di attori accademici e politici: studiosi di cittadinanza che inizialmente esaltavano lo *jus pecuniae* come terza via per acquisire i diritti di cittadinanza accanto allo *jus soli* e allo *jus sanguinis* [Dzankić 2012]; studiosi di migrazione e disuguaglianze globali che analizzavano la mercificazione dei diritti di cittadinanza e residenza nell'ottica delle disuguaglianze transnazionali [Shachar 2009; Boatcă 2014; Grell-Brisk 2018]; studiosi di diritto dell'Unione Europea che discutevano i fondamenti giuridici della naturalizzazione tramite investimento [Kochenov, Surak 2023]; nonché funzionari dell'Unione, economisti e istituzioni finanziarie allarmati che cercano di arginare la proliferazione dei programmi CBI in Europa – o di bloccarne il funzionamento [Langenmayr, Zyska 2023; Transparency International 2025, IMF 2025].

Ad oggi una vasta letteratura su ciò che viene concettualizzato come “industria della migrazione per investimento” si è sviluppata separatamente dalla letteratura leggermente più datata sull’“industria della migrazione” e senza alcun dialogo con essa. Una delle ragioni di questa reciproca indifferenza potrebbe essere che l’industria della migrazione per investimento comporta effettivamente transazioni monetarie di un bene, la cittadinanza, e che la sua stessa esistenza si basa proprio sull’atto di mercificare questa risorsa altrimenti non negoziabile e, almeno in teoria, inalienabile¹. D’altra parte, non è del tutto chiaro se l’industria della migrazione abbia un bene specifico da negoziare. Una ragione più semplice potrebbe tuttavia risiedere in una comune separazione discorsiva. Nella maggior parte delle discussioni accademiche e nella quasi totalità di quelle in ambito politico, i lavoratori migranti – ovvero la grande maggioranza dei migranti mondiali che cercano migliori prospettive economiche all’estero – sono discorsivamente separati dai ricchi investitori – i pochi imprenditori selezionati e che possono muoversi a livello globale, che costituiscono il target del settore della cittadinanza per investimento. Questi ultimi raramente si definiscono migranti, ma vengono invece indicati come “individui ad alto patrimonio netto” o “residenti stranieri a fini fiscali”. Se considerata come migrazione, la loro viene definita “migrazione d’affari” e contrapposta alla “migrazione di manodopera” dei migranti a basso reddito². Sebbene le due strategie di mobilità economica si collochino agli estremi opposti di una gamma molto più diversificata di forme di migrazione lavorativa, non tutte finalizzate all’ottenimento dei diritti di residenza o cittadinanza, l’industria della migrazione per investimento concepisce soltanto una di esse come funzionale agli interessi degli stati ospitanti. Come afferma Arton Capital, una delle principali società di consulenza finanziaria specializzata in RBI e CBI, sul proprio sito web alla voce «Attrarre cittadini globali. Aumentare gli investimenti diretti esteri nel proprio paese»:

I governi si rendono conto che gli individui con un alto patrimonio netto apportano benefici a ogni economia. Creano posti di lavoro e aprono imprese, sviluppano o utilizzano le infrastrutture esistenti, pagano le tasse e danno un

1. Sul recente aumento delle denaturalizzazioni nel caso degli Stati Uniti, nel contesto del principio democratico dell’inalienabilità della cittadinanza, cfr. Manta, Robertson [2021].

2. Nel dibattito tedesco, il termine «migrazione di povertà» (*Armutsmigration*), che presenta un pregiudizio classista ancora più evidente rispetto a «migrazione di manodopera», è stato ampiamente utilizzato come categoria analitica dall’entrata nell’UE della Romania e della Bulgaria nel 2007 per descrivere la mobilità lavorativa dei cittadini di quei paesi. Il termine è stato impiegato in particolare in riferimento ai migranti rom e ha acquisito maggiore diffusione dopo l’afflusso di rifugiati siriani nel 2015 [Castañeda 2015].

contributo sociale che stimola l'economia locale, oltre al loro ruolo nella crescita del PIL. Allo stesso tempo, i futuri cittadini globali costituiscono una preziosa fonte per lo scambio di pratiche di business di successo, *know-how*, idee per lo sviluppo sostenibile e molto altro ancora [Arton Capital 2025].

Tutto questo vale naturalmente anche per i lavoratori migranti, sia “regolari” che “irregolari”. Negli Stati Uniti, già solo questi ultimi hanno pagato quasi 100 milioni di dollari in tasse nel 2022 [ITEP 2024]. Tuttavia, Arton Capital suggerisce che «i meccanismi legislativi che offrono incentivi e vantaggi locali, come la residenza o la cittadinanza» siano applicati soltanto alle persone con un alto patrimonio netto. Il fatto che entrambe le strategie di migrazione lavorativa siano orientate all'ottenimento dei diritti concessi dalle cittadinanze più preziose al mondo non solo smentisce questa separazione artificiale tra investitori facoltosi e altri migranti economici, ma rende anche indispensabile ampliare il concetto di “industria della migrazione” per includervi la ben sviluppata “industria della migrazione per investimento” come uno dei suoi pilastri costitutivi.

Tuttavia, occorre chiedersi come possono alcune cittadinanze avere più valore di altre in un mondo moderno in cui l'istituzione stessa della cittadinanza è emersa dalla Rivoluzione francese quale strumento per superare le differenze di nascita e conferire diritti universali a tutti i membri delle comunità politiche sovrane? Rispondere a questa domanda richiede quel tipo di cartografia critica della modernità invocata da Coronil nella citazione in esergo a questo articolo. La sezione successiva discute due di queste risposte.

2. Più uguali di altri? La cittadinanza nella modernità/colonialità

Una risposta sintetica alla domanda su come siano emersi valori differenziati della cittadinanza indicherebbe la colonialità come il rovescio della medaglia della modernità [Quijano, Wallerstein 1992; Mignolo 2000], secondo l'interpretazione della letteratura decoloniale³. Dopo la Rivoluzione francese, i diritti di cittadinanza nella Francia continentale furono concessi solo ai proprietari terrieri di sesso maschile, definiti “cittadini attivi” per il loro ruolo nel mantenimento dell'ordine sociale attraverso il pagamento delle tasse e il servizio militare. Al contrario, le donne, gli stranieri e i bambini erano definiti “cittadini passivi” e privati di tutti i diritti politici [Blackburn 1988, p. 198; Wallerstein

3. Un'analisi più dettagliata delle interconnessioni tra questi sviluppi nei diritti di cittadinanza fra la Francia continentale e quella coloniale è discussa in Boatacã, Roth 2016, Boatacã [2021].

2003, p. 653 e sg.]. Per le donne bianche dell'Europa occidentale, questa era considerata una condizione temporanea, a cui porre rimedio attraverso ulteriori misure educative. Tuttavia, la riduzione degli africani schiavizzati a merce e "carne pura" li privava di uno status di genere paragonabile a quello dei cittadini attivi o passivi. Relegando le donne, i bambini e gli stranieri a una fase passata del processo di civilizzazione che gli uomini adulti avevano presumibilmente compiuto, l'attuazione di principi apparentemente universali creava così costantemente particolarismi razziali e di genere. Le corrispondenti esclusioni variavano storicamente «dai sudditi coloniali alle donne, da specifiche classi e minoranze razzializzate, fino alle persone di sessualità e abilità differenti» [Dobrowolsky, Tastsoglou, 2006, p. 9 e sgg.]. A sua volta, nella colonia francese dei Caraibi di Santo Domingo (l'odierna Haiti), la razza aveva la precedenza sulla proprietà come criterio per la concessione della cittadinanza. Poiché alcuni "mulatti" liberi possedevano proprietà, ma non tutti i bianchi, l'Assemblea coloniale francese concesse ai primi il diritto di voto prima che ciò avvenisse nella Francia continentale. Tuttavia, dopo una serie di accesi dibattiti, escluse sia gli schiavi che i "mulatti" dal diritto di voto. Nel 1790, i piantatori bianchi e i bianchi poveri di Santo Domingo sostennero che gli schiavi e i "mulatti" liberi non facevano parte della "nazione" e non potevano diventare cittadini. L'anno successivo, la rivoluzione degli schiavi, guidata da Toussaint L'Ouverture, portò all'abolizione della schiavitù nel 1794. Nel 1802, tuttavia, Napoleone ripristinò la schiavitù in tutte le colonie francesi, alimentando una rinnovata resistenza a Santo Domingo. Questa «esternalizzazione della razza» [Stam, Shohat 2012] come criterio per ottenere la cittadinanza attraverso il suo confinamento nelle colonie attesta la matrice coloniale da cui è emersa l'istituzione della cittadinanza. In questo modo la Francia confinò efficacemente al di fuori della comunità politica della nazione gli individui che venivano razzializzati, definendoli "non bianchi". Anche in questo caso, la storia e il discorso della modernità nell'Europa occidentale, e dei diritti di cittadinanza come sua espressione, si basavano sul rafforzamento della colonialità nei suoi possedimenti d'oltremare e sulla corrispondente esclusione dalla cittadinanza della maggior parte dei sudditi coloniali. L'invenzione del cittadino di uno Stato-nazione moderno è andata di pari passo con l'invenzione dello straniero. Non considerati parte della Nazione, gli stranieri erano esclusi dai diritti concessi ai cittadini, inizialmente in base al sesso/genere, all'alfabetizzazione e alla proprietà nella Francia continentale, ma in modo ancora più evidente in base alla razza nell'allora colonia francese di Santo Domingo (l'odierna Haiti). In un mondo di Stati-nazione nati dallo smantellamento degli imperi coloniali, la

colonialità della cittadinanza riproduce ancora oggi tali modelli di esclusione razziale, di classe e di genere e garantisce che i diritti non siano concessi universalmente [Boatcă, Roth 2016; Benson, Boatcă 2023].

Una risposta più articolata alla domanda sul perché alcune cittadinanze abbiano acquisito più valore di mercato rispetto ad altre deve necessariamente includere il funzionamento della colonialità nel periodo post-indipendenza. L'aumento del valore differenziale delle cittadinanze e la prospettiva della loro mercificazione possono essere ricondotti alla decolonizzazione amministrativa dell'Asia, dell'Africa e di alcune parti dei Caraibi nei decenni successivi alla Seconda guerra mondiale. L'indipendenza dal dominio coloniale ha portato a una serie di cittadinanze disconnesse e disuguali in sistemi politici distinti [Boatcă 2021]⁴. Le cittadinanze delle ex potenze coloniali offrivano la possibilità di guadagnare redditi più elevati, nonché l'accesso a una maggiore sicurezza, infrastrutture sviluppate, sistemi di welfare più generosi e un alto grado di mobilità internazionale. Nel frattempo, sulla scia delle politiche di adeguamento strutturale imposte dalle istituzioni finanziarie con sede in Europa e Nord America, le cittadinanze dei nuovi Stati indipendenti erano molto meno rilevanti su tutti questi aspetti. Poiché i diritti derivanti dalla cittadinanza degli stati ricchi sono diventati sempre più un bene scarso in un mercato capitalista globale con posizioni negoziali altamente diseguali, il settore che si autodefinisce "cittadinanza per investimento" (CBI) ha fatto ricorso alla mercificazione degli scarsi diritti di cittadinanza. L'industria CBI trasforma lo status ascrivito della cittadinanza come appartenenza a una comunità politica, tanto in un sistema di *jus soli* quanto di *jus sanguinis*, in una merce da vendere sul mercato globale. Essa si rivolge quindi a ricchi investitori provenienti da paesi periferici alla ricerca di opportunità economiche e mobilità globale. L'industria com-

4. Ayelet Shachar (2009) ha proposto di correggere le disuguaglianze derivanti dal trasferimento intergenerazionale della cittadinanza agendo su due livelli. Al fine di riequilibrare le disparità globali, introdurre un'imposta sul privilegio di nascita (*birthright privilege levy*), in parte ispirata alla tassa sulle transazioni finanziarie discussa in Francia negli anni 2000, e che i paesi dovrebbero pagare in base al "valore" della rispettiva cittadinanza. A livello nazionale, invece, l'autrice ha proposto un modello di cittadinanza chiamato "*jus nexi*" o "principio di connessione", che consentirebbe la concessione progressiva dei diritti sociali e politici in proporzione diretta alla partecipazione degli individui alla vita della comunità politica. Entrambe le soluzioni mirano a correggere la distribuzione estremamente diseguale della ricchezza e dei diritti "facendo degli aggiustamenti" alla legge sulla cittadinanza, piuttosto che criticare la logica dell'accumulazione di cui gli attuali principi di concessione della cittadinanza sono solo uno strumento. Non è quindi la fattibilità pratica delle proposte presentate a renderle irrealistiche, ma la loro incompatibilità a livello teorico con la logica dell'accumulazione di un sistema capitalista basato sulla "ricchezza" qui criticata.

prende ora decine di società di consulenza che compilano classifiche dei passaporti e facilitano l'acquisizione di passaporti desiderabili da Stati che hanno lanciato programmi CBI, soprattutto dopo la crisi finanziaria del 2008⁵.

Di seguito, amplio il concetto di industria della migrazione concentrandomi sul contesto maggiormente dinamico – tanto al principio quanto allo stato attuale – in cui opera l'industria della migrazione per investimento: i Caraibi postcoloniali. Mi concentrerò su come le cinque ex colonie britanniche dei Caraibi che attualmente hanno programmi CBI – Antigua e Barbuda, Dominica, Grenada, Saint Kitts e Saint Lucia – abbiano trasformato il loro continuo accesso ad aspetti dell'eredità delle cittadinanze coloniali in una moneta di scambio. Nel contesto di una distribuzione mondiale altamente diseguale di beni e diritti, i diritti di mobilità necessari per migrare legalmente verso prospettive economiche migliori occupano un posto di grande rilievo. In tale contesto, le cittadinanze di questi stati non solo sono *in* vendita, ma – rispetto agli stati concorrenti che attirano investitori-cittadini – sono anche *in* saldo.

3. Il contesto (post)coloniale

Nell'agosto 2017, il settimanale *Barron's*, una pubblicazione gemella del *Wall Street Journal* che si occupa di società finanziarie e sviluppi del mercato, ha pubblicato un articolo intitolato "Investire all'estero, ottenere una seconda cittadinanza". L'articolo invitava gli investitori a considerare l'opportunità di ottenere la cittadinanza di uno Stato che offriva il CBI, come uno dei vantaggi raramente menzionati degli investimenti all'estero:

Esistono restrizioni ai viaggi consentiti dal passaporto del vostro paese d'origine che potete aggirare? O ci sono vantaggi fiscali nel detenere beni in un altro paese? Anche se dovrete verificare con un consulente fiscale e/o un avvocato specializzati in questioni di cittadinanza, la risposta per gli individui e le famiglie con un alto patrimonio netto è probabilmente sì a entrambe le domande (Carey 2017).

Sebbene l'articolo individuasse nelle Comore l'opzione più conveniente tra i dodici stati i cui programmi CBI erano stati studiati a tal fine, sottolineava subito gli svantaggi: «un passaporto delle Comore non dà diritto al titolare di viaggiare senza visto nei principali centri di commercio odierni e il suo tenore

5. Per una panoramica recente dei programmi CBI a livello globale e del loro sviluppo, in particolare dal 2013, si veda Surak [2023].

di vita è il più basso tra i paesi che offrono il CBI». Al contrario, i primi cinque posti dell'indice CBI che l'analista James McKay aveva ideato per Barron's sulla base dei costi e della facilità di ottenere la cittadinanza secondaria⁶ erano tutti occupati da Stati caraibici: Dominica, Saint Kitts e Nevis, Grenada, Antigua e Barbuda e Saint Lucia. Questa eccezionale formazione ha quindi valso alla lista dei programmi CBI riportata nello stesso articolo il titolo "Un nuovo motivo per visitare i Caraibi".

Barron's era quindi solo uno dei numerosi attori del mercato ad aver sottolineato l'importanza dei Caraibi per il settore dell'immigrazione per investimento. Società di consulenza come Henley & Partners, che hanno progettato o promosso diversi programmi CBI caraibici e sono state coinvolte in altri programmi in tutto il mondo, hanno da tempo sottolineato il ruolo pionieristico dei Caraibi nell'ascesa del settore della migrazione per investimento. Sui loro siti web, l'importanza continua degli stati caraibici che utilizzano il CBI per «apparire e sembrare un mercato» continua a fare notizia. Tra i vantaggi dei passaporti caraibici, la maggior parte delle società di consulenza sottolinea la possibilità di viaggiare senza visto (o con visto all'arrivo) in oltre 140 paesi, compresa l'area Schengen, la possibilità di richiedere visti turistici di 10 anni per gli Stati Uniti, il diritto alla doppia cittadinanza dopo la naturalizzazione e la possibilità di rivendere l'immobile oggetto dell'investimento dopo alcuni anni (si veda ad esempio Immigrant Invest 2025 e Fig. 1).

Non tutti e cinque i programmi caraibici esistenti offrono tutti i vantaggi sopra elencati. Sebbene i passaporti di Grenada e Dominica consentano entrambi di viaggiare senza visto in Cina, solo Grenada ha stabilito un trattato sui visti per investitori (Investor Visa) con gli Stati Uniti. Il trattato consente ai cittadini di Grenada e alle loro famiglie di richiedere un visto di residenza E2 negli Stati Uniti dopo aver risieduto a Grenada per tre anni e aver investito una somma a sei cifre in una società statunitense [Surak 2023, p. 52, Henley & Partners 2025]. Il visto di residenza E2 è particolarmente interessante per gli investitori che non desiderano diventare residenti permanenti o cittadini degli Stati Uniti, il che comporterebbe il pagamento delle tasse in quel paese. L'opzione della cittadinanza grenadiana è quindi regolarmente pubblicizzata dalle agenzie statunitensi che servono, tra gli altri, il mercato degli investitori brasiliani, come un modo per gli investitori di quel paese di aggirare le lunghe

6. Concretamente, la classifica si basava su sette fattori: «requisiti obbligatori di viaggio e residenza, libertà di movimento quando si utilizza il passaporto del paese per viaggiare nel mondo, tenore di vita all'interno del paese, spesa di investimento, tempi per ottenere la cittadinanza, facilità di elaborazione della richiesta di CBI e standard nazionali interni di *due diligence*» [Carey 2017].

procedure di immigrazione statunitensi [Fellet 2016]. Antigua e Barbuda offre le condizioni migliori in termini di cittadinanza per investitori per famiglie di cinque o più persone. Il passaporto di Saint Lucia non garantisce l'esenzione dal visto per la Russia. Infine, ma non meno importante, l'esenzione dal visto per il Canada è stata revocata ai cittadini di Saint Kitts e Nevis nel 2014 e ai cittadini di Antigua nel 2017 a causa di preoccupazioni relative al processo di verifica dei nuovi richiedenti. Questa mossa, che ha inferto un duro colpo al settore CBI, ha influito drasticamente sulla domanda, segnando una svolta nota come «la perdita del Canada» [Surak 2023, p. 55].

Differenze a parte, tutti i programmi caraibici vantano l'ambita possibilità di viaggiare senza visto in almeno 144 paesi (Dominica) e fino a un massimo di 154 (Saint Kitts e Nevis) su un totale di 227 destinazioni in tutto il mondo. Ancora più importante, ora consentono tutti l'accesso senza ostacoli all'area Schengen dell'Europa, che attualmente comprende 29 paesi, nonché al Regno Unito (ad eccezione della Dominica). L'accesso allo spazio Schengen, acquisito da Saint Kitts e Antigua nel 2009 e da Dominica, Grenada e Saint Lucia nel 2015, ha fatto impennare le vendite di cittadinanza in Dominica ancora prima che entrasse in vigore [*Ibidem*, p. 52]. Nonostante al momento il diritto di risiedere e lavorare in Europa o di viaggiare senza visto negli Stati Uniti o in Canada non faccia parte del pacchetto di cittadinanza per investimento di nessuno dei cinque Stati caraibici, i loro programmi offrono alle persone facoltose provenienti da paesi non occidentali un ottimo rapporto qualità-prezzo: per investimenti compresi tra 200.000 e 250.000 dollari, essi raddoppiano il numero di destinazioni in cui gli investitori possono viaggiare senza visto, con l'opzione aggiuntiva di includere tutti i familiari a carico e di trasmettere la nuova cittadinanza alla generazione successiva, oltre a mantenere la cittadinanza esistente (se il paese di origine dell'investitore consente la doppia cittadinanza). Sui loro siti web, fornitori di servizi di pianificazione della cittadinanza e della residenza come Henley & Partners o Arton Capital offrono quindi strumenti online come “migliora la mia mobilità globale” o “aggiungi un secondo passaporto”, dove i potenziali clienti possono confrontare il “valore” del loro passaporto attuale con il valore aggiunto di un ulteriore passaporto CBI in termini di mobilità globale. Per un investitore con passaporto libanese che cerca i vantaggi della cittadinanza di Antigua e Barbuda, un'operazione di questo tipo comporta un aumento di oltre tre volte del numero di destinazioni a cui può accedere senza visto, da 44 a 158 paesi. Un cittadino pakistano aumenterebbe addirittura di quasi cinque volte il proprio accesso senza visto acquisendo la cittadinanza per investitori a Saint Kitts e Nevis, passando da

32 a 155 destinazioni [Henley & Partners 2025]. Altri strumenti online consentono di classificare i passaporti in base al loro potere economico, mettendo a confronto l'accesso senza visto con i dati della Banca Mondiale. In alternativa, è possibile classificare l'intero programma di cittadinanza per investitori in base a dieci fattori, tra cui la qualità della vita, i tempi di elaborazione e i requisiti di investimento (vedi figura 3). In termini di punteggio totale, i programmi CBI dei Caraibi si collocano al di sotto soltanto di quelli di Malta e dell'Austria, che offrono il vantaggio della residenza nell'Unione europea e dei viaggi senza visto in 190 destinazioni, ma che sono fuori dalla portata della maggior parte delle persone perché richiedono investimenti molto più elevati o hanno recentemente smesso di accettare domande, come nel caso di Malta. La domanda di cittadinanza per investitori nei Caraibi è quindi aumentata del 64% solo nel primo trimestre del 2025, con una percentuale significativa di potenziali clienti provenienti dagli Stati Uniti e disposti a trasferirsi nei Caraibi oltre ad ottenere la cittadinanza [BBC 2025; Cooke 2025]. Secondo Henley & Partners, i cittadini statunitensi alla ricerca di alternative al panorama politico instabile del loro paese hanno rappresentato la maggior parte delle domande di CBI nei Caraibi nel 2024 [BBC 2025].



Fig. 1. Programmi CBI dei Caraibi 2025. Fonte: Nomad Capitalist [2025].

In linea con una lunga tradizione di disinteresse nei confronti dei Caraibi e in contrasto con la stampa economica e finanziaria, le scienze sociali hanno tardato a prestare attenzione alla regione. Nonostante il crescente interesse per le migrazioni transnazionali e il loro impatto economico e politico negli

ultimi decenni, i Caraibi, che hanno fornito la base concettuale iniziale per una critica del nazionalismo metodologico e per la teorizzazione delle connessioni transfrontaliere [Sutton, Makiesky-Barrow 1975; Basch *et al.* 1994, Glick Schiller 2009, p. 22], sono rimasti marginali rispetto al dibattito *mainstream* sulle migrazioni. A lungo considerati non abbastanza “occidentali” per la sociologia e non abbastanza “originari” per l’antropologia [Trouillot 1992, p. 20], i Caraibi sono anche assenti dalla maggior parte delle ricerche convenzionali che analizzano i discorsi e le politiche (anti) migratorie⁷. Riflettendo questo punto cieco, le ricerche condotte da una prospettiva europea o nordamericana ignorano l’importanza del colonialismo europeo nel plasmare le mobilità passate e presenti da e verso l’Europa, nonché tra le altre regioni del mondo e al loro interno. Tuttavia, la regione atlantica in generale e i Caraibi in particolare sono fondamentali per comprendere la modernità dalla colonialità. L’emergere, l’oscillazione e l’attuale *appeal* globale della cittadinanza per investimento nei Caraibi illustrano particolarmente bene queste connessioni.

4. L’odore del mercato: dall’industria della migrazione all’industria della migrazione per investimento

Nel settembre 2017, esattamente un mese dopo la pubblicazione su Baron’s dell’articolo che annunciava i programmi CBI dei Caraibi, l’uragano Irma ha colpito la regione, causando immensi danni e un alto numero di vittime. Soltanto due settimane dopo, l’uragano Maria ha avuto conseguenze altrettanto devastanti. Al fine di attirare rapidamente più investimenti e stimolare gli sforzi di ricostruzione, quattro dei cinque stati che offrono la cittadinanza per investimento hanno tagliato radicalmente i loro prezzi – nel caso di Antigua e Barbuda addirittura a meno del cinquanta per cento rispetto a prima degli uragani – mentre il quinto, la Dominica, ha ridotto drasticamente alcune delle sue tariffe (vedi Fig. 2).

7. Fanno eccezione le migrazioni dai primi due Stati dei Caraibi che hanno ottenuto l’indipendenza, Haiti e Cuba. Per differenti ragioni e in momenti diversi, la migrazione cubana verso gli Stati Uniti alla fine del XX secolo e quella haitiana negli ultimi decenni, e ancor più durante la seconda amministrazione Trump, hanno ricevuto una costante attenzione da parte del mondo accademico e dei media.

<i>Stato</i>	<i>Indipendenza dal</i>	<i>Inizio del programma CBI</i>	<i>Contributo minimo allo stato attuale (in dollari)</i>	<i>Riduzione del prezzo dopo Maria/Irma 2017/2018</i>	<i>Re-incremento</i>
<i>Antigua e Barbuda</i>	1° novembre 1981	2013 (Atto sulla Cittadinanza per investimento)	230.000 (NDF; fino a 4 persone)	Fino a 100.000 (dal 1° novembre 2017)	Fino a 230.000 (con prezzo minimo OECS dal 1° luglio 2024)
<i>Dominica</i>	3 novembre 1978	1993	Fino a 230.000 (prezzo minimo OECS – dal 1° luglio 2024)	No: soltanto riduzioni significative sui beni immobili (dal 2018)	Fino a 230.000 (con prezzo minimo OECS dal 1° luglio 2024)
<i>Grenada</i>	7 febbraio 1974	1997-2001 (Cittadinanza economica) 2013 (Atto sulla Cittadinanza per investimento)	235.000 a richiedente (NTF); 270.000 (beni immobili)	Fino a 150.000 a richiedente (annunciata nel 2017, effettiva dal 2018)	≥ a 200.000 (secondo il MoA) 235.000 (soglia NTF dal 1° luglio 2024)
<i>Saint Kitts e Nevis</i>	19 settembre 1983	1984 (Programma CBI più antico del mondo)	250.000 (SISC)	Hurricane Relief Fund di 150.000 (settembre 2017 – settembre 2018)	HRF concluso il 15 settembre 2018. Ritorno al percorso regolare di donazione prezzo (oggi: 250.000 SISC)
<i>Saint Lucia</i>	22 febbraio 1979	2016 (Legge sulla Cittadinanza per investimento 2015, in vigore da gennaio 2016)	240.000 (NEF per il richiedente principale + 3 dipendenti)	Fino a 100.000 a richiedente (NEF – da gennaio 2017)	≥ a 200.000 (secondo il MoA) 240.000 (nuova scala NEF, dal 1° luglio 2024)

Fig. 2. *Panoramica dei programmi CBI dei Caraibi a partire dall'indipendenza degli Stati.*

* HRF: Hurricane Relief Fund (Fondo di soccorso per gli uragani); MoA: Memorandum of Agreement (Protocollo d'intesa sui programmi CBI); NDF: National Development Fund (Fondo nazionale di sviluppo); NEF: National Economic Fund (Fondo economico nazionale); NTF: National Transformation Fund (Fondo nazionale di trasformazione); OECS: Organization of Eastern Caribbean States (Organizzazione degli Stati dei Caraibi Orientali); SISC: Sustainable Island State Contribution (Contributo statale per la sostenibilità dell'isola). Fonte: elaborazione dell'autrice.

Saint Kitts e Nevis, che non era stato colpito gravemente da nessuno dei due uragani, ha versato contributi non rimborsabili a un fondo preventivo di soccorso per le vittime degli uragani istituito quell'anno, riducendo così il

proprio investimento al livello di Dominica e Antigua e Barbuda. Tanto esponenti del settore della CBI quanto l’opposizione di Saint Kitts hanno criticato fortemente l’amministrazione di Saint Kitts per essersi impegnata in tal modo in una corsa al ribasso nel mezzo di una catastrofe climatica [Investment Migration Insider 2017a; 2017b]. Nel 2024, i prezzi in tutti i territori caraibici sono tornati ai valori precedenti agli uragani del 2017 (vedi Figura 3).

<i>Stato</i>		<i>Capitale minimo (in dollari)</i>	<i>Principale beneficio</i>
	<i>Antigua e Barbuda</i>	230.000	Nessun visto o visto all’arrivo per oltre 150 destinazioni, inclusi Hong Kong, Russia, Singapore, Regno Unito e area Schengen
	<i>Dominica</i>	200.000	Nessun visto o visto all’arrivo per oltre 150 destinazioni in tutto il mondo
	<i>Grenada</i>	235.000	Nessun visto o visto all’arrivo per oltre 150 destinazioni, inclusi Cina, Russia, Singapore, Regno Unito e area Schengen
	<i>Saint Kitts e Nevis</i>	250.000	Pieni diritti di cittadinanza a vita e possibilità di trasmetterli ai propri discendenti
	<i>Saint Lucia</i>	240.000	Nessun visto o visto all’arrivo per oltre 140 destinazioni, inclusi Hong Kong, Singapore, Regno Unito e area Schengen

Fig. 3. Programmi CBI nei Caraibi nel 2025. Fonte: Henley & Partners 2025.

Sarebbe sbagliato considerare quanto sopra semplicemente come piccoli conflitti di politica regionale. Al contrario, essi testimoniano il fatto che la colonialità della cittadinanza, che oggi risulta articolata in forme molteplici, è particolarmente visibile in un contesto come quello dei Caraibi. L’economia delle piantagioni, la schiavitù secolare e la migrazione forzata che hanno plasmato la regione durante il dominio coloniale sono inseparabili dal funzionamento dei regimi di attribuzione della cittadinanza e dalle situazioni di (im) mobilità che ne derivano oggi. Nel suo saggio del 1983 “The Production of Spatial Configurations: A Caribbean Case” (“La produzione di configurazioni spaziali: un caso caraibico”), l’antropologo haitiano Michel-Rolph Trouillot ha sottolineato l’impatto continuo della colonialità nella regione:

[...] i Caraibi – come li conosciamo – si distinguono, anche nel mondo odierno, come un esempio lampante di area artificiale, il prodotto complesso di un lungo e continuo esercizio di colonialismo e neocolonialismo, e delle risposte che tale impresa ha provocato tra i migranti volontari e quelli costretti provenienti da tre continenti. Anche molte caratteristiche comuni dell’ambiente “naturale” provenivano da ogni parte del Vecchio Mondo: la canna da zucchero e il caffè, naturalmente, ma anche le noci di cocco, l’okra, il riso, i manghi e gli alberi del pane [...]. Il paesaggio stesso porta il segno del sistema delle piantagioni e testimonia l’ascesa e la crescita dei contadini [Trouillot 1983, p. 215 e sg.].

Per Trouillot, la brutale integrazione dei Caraibi nel sistema mondiale capitalista emergente, che comportò la morte e lo sffollamento forzato di milioni di indigeni e neri, fu il primo passo verso la modernità. Nel linguaggio decoloniale, ciò segnò contemporaneamente l’inizio della colonialità come lato oscuro, violento e genocida della modernità. Dopo che il 90% della popolazione indigena dei Caraibi era stata uccisa mentre resisteva all’occupazione coloniale o a causa delle malattie infettive portate dai colonizzatori, il commercio e il reinsediamento forzato degli schiavi africani divenne una strategia redditizia per le potenze coloniali europee per generare capitale nella regione. La schiavitù nelle piantagioni gettò le basi finanziarie per la rivoluzione industriale europea [Williams 1944]. Ancora più significativo, essa ha anche posto le basi per la nascita di un’industria della migrazione (forzata): i Caraibi furono la destinazione di quasi la metà dei 12,5 milioni di africani ridotti in schiavitù e vittime di traffico nel Nuovo Mondo tra il 1492 e la fine del XIX secolo; durante gran parte dello stesso periodo in questa regione arrivò un numero significativo di lavoratori europei non pagati e a contratto; e qui vennero portati i lavoratori indiani, cinesi e indonesiani a contratto dopo l’abolizione formale della schiavitù alla fine del XIX secolo. Nella prima metà del XX secolo, divenne il luogo di un circuito di migrazione intraregionale di manodopera a basso costo – proveniente principalmente dalle Barbados, dalla Giamaica o da Porto Rico – verso le isole caraibiche più grandi come Cuba e la Repubblica Dominicana, dove le aziende guidate dagli Stati Uniti espansero le loro attività nell’industria dello zucchero. Dopo la Seconda guerra mondiale, la manodopera a basso costo proveniente dai territori caraibici ancora colonizzati è stata sistematicamente reclutata per ricostruire le economie dell’Europa occidentale e alimentare il libro mastro del dopoguerra degli Stati Uniti, trasformando i Caraibi in una fonte di emigrazione transcontinentale principalmente verso il Nord globale [Cervantes-Rodriguez *et al.* 2009]. Concetti ampiamente utilizzati negli studi transnazionali come “società di rimesse”, “migrazione circolare” o “diaspora”, conati in riferimento ai Caraibi [Glick Schiller, Fouron 2001;

Mintz 1988], riflettono questo cambiamento, indicando al contempo come la colonialità abbia reso la regione un crogiolo dell'emergente industria migratoria. La logica coloniale dell'odierna regolamentazione altamente razzializzata della migrazione ha portato gli studiosi a etichettare il processo di costruzione e produzione di oggetti da governare attraverso restrizioni, dispositivi di gestione o categorie amministrative come "rifugiato", "richiedente asilo" e una varietà di status giuridici, "colonialità della migrazione" [Gutiérrez-Rodríguez 2018]⁸.

Il ruolo fondamentale dei Caraibi nell'emergere della colonialità ha anche spinto gli studiosi delle Americhe a parlare di "colonialità della natura", "colonialità dei disastri" e "colonialità climatica" [Alimonda 2019; Bonilla 2020; Sheller 2023] che hanno influenzato la regione secoli dopo l'inizio del dominio coloniale. I processi che queste nozioni connotano sono strettamente connessi sia alla (e)migrazione dai Caraibi sia all'ascesa dell'industria della migrazione per investimento. L'economia delle piantagioni ha provocato una devastazione ecologica diffusa. Interi ecosistemi sono stati distrutti dall'introduzione delle monocolture per l'esportazione. Fauna, flora ed esseri umani sono stati vittime delle invasioni biologiche e delle malattie infettive portate dai colonizzatori [Alimonda 2019, p. 103; Koch *et al.* 2019]. Lo sfruttamento del lavoro umano e la sua sistematica disumanizzazione sotto la schiavitù delle piantagioni andavano di pari passo con lo sfruttamento della natura non umana [Coronil 2000]. Gli stessi prodotti del lavoro nelle piantagioni – soprattutto caffè e zucchero – destinati alla borghesia europea come beni di lusso e alla forza lavoro industriale in Europa come carburante (in senso letterale), hanno comportato una diffusa deforestazione e nel lungo periodo hanno esaurito i suoli [Mintz 1985]. Di conseguenza, un'elevata suscettibilità all'erosione del suolo ha portato a massicce frane durante gli uragani e all'instabilità generale nei Caraibi dell'ambiente naturale e di quello costruito. Gli storici dell'ambiente attribuiscono il recente deciso aumento delle frane in particolare alle piantagioni di canna da zucchero, per le quali le isole caraibiche furono quasi completamente deforestate a partire dal XVII secolo:

In tutta la regione, sembra che le frane più gravi si siano verificate dopo il passaggio di uragani su isole o parti di isole dove le piantagioni erano più diffuse. La risposta al perché tali pericoli epifenomenici fossero particolarmente comuni nei Caraibi dipende dalla comprensione delle conseguenze

8. Encarnación Gutiérrez-Rodríguez riprende il concetto di colonialità del potere di Aníbal Quijano quando discute come la regolamentazione della migrazione riproduca una logica coloniale: «La colonialità della migrazione opera all'interno di questa matrice di classificazione sociale sulla base di gerarchie razziali coloniali» [Gutiérrez-Rodríguez 2018, p. 24].

della proliferazione delle piantagioni di zucchero nella regione. Lo zucchero richiede terreni aperti e pianeggianti e, di conseguenza, l'introduzione delle piantagioni in tutti i Caraibi britannici ha dato inizio a un processo di disboscamento e deforestazione. Tuttavia, gli alberi e le loro radici svolgono un ruolo fondamentale nella resistenza del suolo [...]. Soprattutto dove venivano piantate grandi quantità di canna da zucchero, il suolo spesso cedeva e si spostava con "forza" o "scivolava giù" alla prima stagione delle piogge prolungata che doveva affrontare [Webber 2019].

Non è un caso che questo sviluppo caratterizzi in modo particolare i Caraibi britannici, dove si trovano tutte e cinque le nazioni insulari che, dopo gli ultimi uragani, hanno iniziato a vendere la cittadinanza agli investitori (a prezzi più convenienti). Tutti e cinque gli stati hanno fatto affidamento sulla produzione di zucchero per periodi più o meno lunghi. Il legame tra la monocultura dello zucchero e la mercificazione della cittadinanza è più evidente a Saint Kitts, il primo a lanciare un programma CBI dopo aver ottenuto l'indipendenza dal Regno Unito nel 1984 ed a utilizzare il CBI per raccogliere capitali per il Fondo di diversificazione dell'industria dello zucchero dopo la chiusura dell'industria zuccheriera locale. Tuttavia, anche Antigua e Barbuda, che ha iniziato a fare affidamento sul turismo dopo secoli di produzione di zucchero, e Grenada, Saint Lucia e Dominica, che sono passate dalla produzione di zucchero a quella di banane, cacao o noce moscata, hanno introdotto programmi CBI dopo che una serie di devastanti tempeste tropicali e uragani hanno reso queste colture economicamente non redditizie e causato un elevato debito pubblico. La dipendenza dagli aiuti in caso di calamità da parte delle aree metropolitane, responsabili della vulnerabilità climatica di altre isole caraibiche deforestate per l'economia delle piantagioni, rende la questione dell'indipendenza dei territori che appartengono ancora a Francia, Regno Unito, Paesi Bassi e Stati Uniti una decisione complessa e ambivalente.

Nell'utile inquadramento di Yarimar Bonilla [2015], i Caraibi odierni comprendono più territori non sovrani che stati nazionali sovrani. La stretta maggioranza dei territori non indipendenti – diciotto contro sedici – è tuttavia meno importante del fatto che «anche le nazioni nominalmente indipendenti dei Caraibi hanno visto ripetutamente messa in discussione la loro sovranità politica ed economica attraverso invasioni militari, interferenze elettorali, legislazione in materia di sicurezza e le molteplici barriere poste al commercio internazionale in tutto il Sud del mondo» [Bonilla, Hantel 2014]. A differenza di una vasta letteratura che tratta questa realtà come una fase intermedia in una progressione

lineare in cui anche questi «resti dell'impero»⁹ finiranno per diventare indipendenti, Bonilla suggerisce che la storia dei Caraibi mette in discussione la nozione stessa di sovranità, poiché la regione «non è semplicemente un luogo in cui la "sovranità ordinaria" declina e fallisce, ma anche un terreno fertile da cui contestare, sconvolgere e reimmaginare le nozioni di sovranità, autonomia, libertà e autodeterminazione al di là dei canoni della teoria politica» [*Ibidem*].

Quelle che appaiono come contraddizioni, paradossi e conflitti giuridico-amministrativi nei territori postcoloniali, siano essi nominalmente sovrani o meno, sono spesso caratteristiche strutturali, nonché strutturalmente trascurate, di una statualità influenzata dal colonialismo e dall'imperialismo. Finché le narrazioni sulla sovranità statale, derivate dalla storia di una manciata di Stati dell'Europa occidentale e delle potenze imperiali contemporanee, tra cui Stati Uniti, Russia e Cina, domineranno il discorso accademico e politico, la mancanza di una reale autodeterminazione potrà solo produrre analisi di devianza, eccezioni e anomalie quando sovrapposte ai territori (post)coloniali [Boatcă 2024]. Come giustamente sottolinea Bonilla, in tutti i Caraibi «l'affermazione dell'autodeterminazione come diritto, obiettivo, norma e ideale [...] ha anche creato un sistema di debito e finanza internazionale attraverso il quale "sviluppare", "modernizzare" e "assistere" le nazioni emergenti nei loro sforzi di trasformarsi in moderni sovrani» [Bonilla 2015, p. 13]. Nel caso di Saint-Domingue/Haiti, la sovranità è stata ottenuta al costo di un opprimente debito di 150 milioni di franchi. La Francia ha costretto il nuovo Stato indipendente di Haiti a pagare questa somma (successivamente ridotta a 90 milioni) in cambio del riconoscimento della sua indipendenza e come "tassa di indennizzo" per quella che la Francia percepiva come una perdita della sua proprietà, che includeva la forza lavoro schiavizzata [Daut 2020]. Mentre in questo caso lo scambio dell'indipendenza con il debito pubblico potrebbe risultare più limpido, altri territori caraibici, tra cui Saint Kitts e Nevis, Dominica, Saint Lucia, Belize, Saint Vincent e Grenadine, Antigua e Barbuda, hanno visto fallire le loro esportazioni di monoculture e accumularsi un debito insostenibile dopo l'indipendenza, a causa sia dei danni causati dagli uragani sia dei cambiamenti nelle regole dell'Organizzazione mondiale del commercio sull'accesso preferenziale ai mercati europei [Cashin *et al.* 2005].

La mercificazione dei diritti di cittadinanza negli Stati e nei territori formalmente indipendenti va di pari passo con lo sviluppo di politiche che limitano l'accesso alla migrazione, all'insediamento e alla cittadinanza e persino alla pri-

9. Questo è solo il più diffuso tra una serie di termini che descrivono i territori non sovrani, sottintendendo che l'ideale normativo dell'indipendenza dello Stato-nazione deve essere ancora raggiunto. Cfr. Parsons [2017].

vazione retroattiva della cittadinanza nei centri imperiali: i Caraibi, ancora una volta, si dimostrano paradigmatici per la logica Nord/Sud che sta alla base delle dinamiche della colonialità della cittadinanza, ma allo stesso tempo la complicano. Nord e Sud si sovrappongono e si confondono nei Caraibi, dove territori di relativa prosperità che ospitano resort di lusso e paradisi fiscali, come le Isole Cayman, le Bahamas o le Bermuda, confinano con territori che cercano di alleviare la loro economicità meridionale vendendo diritti di cittadinanza in cambio di investimenti stranieri. Questa divisione interna ai Caraibi non è né accidentale né netta, ma è ancora una volta marchiata dalla colonialità della cittadinanza: mentre alcuni stati caraibici indipendenti, precedentemente colonizzati, come i cinque qui discussi, commercializzano strategicamente i diritti di cittadinanza, i territori ancora colonizzati sono alle prese con forme coloniali di governo della cittadinanza, offrendo migliori diritti e accesso al Nord globale, ma senza la possibilità di trarre profitto dalla commercializzazione, poiché il luogo di tale cittadinanza risiede nelle metropoli [Boatcă 2021].

5. Scappatoie coloniali, mercati postcoloniali, Stati astuti

In una recente intervista, il Primo Ministro di Anguilla, territorio britannico d'oltremare dei Caraibi dal 1650 e dotato della costituzione più antica, mi ha spiegato che Anguilla ha “soltanto” un programma di residenza per investimento quale mezzo per avvicinarsi almeno a ciò che gli investitori desiderano, ma che un'isola non sovrana come Anguilla non può offrire:

L'idea alla base del programma di residenza per investimento era quella di fornire [qualcosa] il più vicino possibile alla cittadinanza per investimento, ma non la cittadinanza stessa. E il motivo, ovviamente, è che siamo un territorio d'oltremare. Non possiamo concedere la cittadinanza a nessuna persona [...] Ma l'idea era quella di generare entrate per le persone che volevano venire ad Anguilla, risiedere ad Anguilla, trascorrere del tempo qui, ecc., acquistare proprietà. Era qualcosa da utilizzare come incentivo [Richardson-Hodge 2025].

La scelta dell'RBI come modo per sfruttare al meglio una serie limitata di opzioni è stata ripresa da diversi altri membri del governo di Anguilla: «Naturalmente, più persone vorrebbero la cittadinanza, ma [con] il nostro status, possiamo solo concedere la residenza» [Hodge, 2025].

Anguilla non applica alcuna imposta sul reddito, sulle società, sulle plusvalenze e sulle successioni. In quanto territorio britannico d'oltremare, offre ai

residenti la possibilità di ottenere la cittadinanza britannica d'oltremare in cinque anni e la cittadinanza britannica in 10 anni. Ad Anguilla e in altri territori d'oltremare dei Caraibi come Porto Rico (Stati Uniti), Curaçao (Paesi Bassi), Guadalupa o Martinica (Francia), i cittadini utilizzano la loro cittadinanza metropolitana per migrare dalla colonia alla metropoli e, più in generale, per la mobilità globale. Questa scappatoia coloniale mina gli sforzi di indipendenza che comporterebbero la perdita di tali vantaggi di mobilità e dei sussidi metropolitani. Come mi ha detto il ministro dello Sviluppo economico di Anguilla: «Naturalmente, penso che tutti vorrebbero l'indipendenza, ma [...] nel mondo moderno, cosa significa l'indipendenza per noi ad Anguilla? Essendo una piccola isola, dobbiamo ancora dipendere da forze esterne, specialmente quelle del nord» [*Ibidem*]. Egli si riferisce infatti ad uno dei pilastri del dibattito sulla sovranità postcoloniale, il fenomeno scivoloso che gli studiosi caraibici hanno definito «indipendenza dalla bandiera» [Knight, Palmer 1989]: mentre l'indipendenza nazionale comporta il diritto a un passaporto, una bandiera e un inno nazionale, non garantisce che lo Stato-nazione che emerge dal processo di indipendenza sia sovrano. Al contrario, l'indipendenza ha fatto sì che i nuovi stati caraibici dovessero affrontare sia un calo significativo della mobilità globale consentita dai loro nuovi passaporti, sia «la sfida postcoloniale dell'adeguamento strutturale, le difficoltà delle economie dei piccoli stati e i dettami imperiali del commercio globale» [Bonilla 2015, p. xiii]. È stato quindi suggerito che, sebbene i nuovi stati indipendenti non siano più colonie, spesso sono solo «stati apparenti» [Glick Schiller, Fouron 2001]. Il concetto intende cogliere il fatto che, mentre nessuno stato è pienamente sovrano in un sistema globale di interazione e sovranità condivisa, gli stati apparenti mantengono letteralmente solo le apparenze della sovranità. Essi «sostengono solo l'apparato formale di uno Stato senza alcuna possibilità di stabilire un orientamento economico che possa cominciare a soddisfare le esigenze delle popolazioni che dichiarano di rappresentare» [*ivi*, p. 214]. Ad Haiti, sull'esempio del quale è stato coniato il concetto, le politiche economiche attuate dagli anni '70 con il nome di aiuti allo sviluppo hanno causato lo sradicamento economico degli agricoltori locali, che non erano in grado di competere con i prodotti alimentari donati o importati a basso costo e sovvenzionati dai governi statunitensi ed europei. Di conseguenza, l'economia haitiana è stata in gran parte distrutta. Nel 2000, 1 milione di persone aveva lasciato le campagne per trasferirsi nella capitale Port-au-Prince e un altro milione aveva lasciato il paese [*ivi*, p. 221].

Se i cittadini haitiani sfollati all'interno del Paese o costretti ad emigrare sono «refugees from the apparent state», come affermano Glick Schiller e Fouron [*Ibi-*

dem], i cittadini investitori sono quelli a cui gli stati caraibici indipendenti, in collaborazione con gli attori del mercato globale, si rivolgono al fine di trarre profitto dalla mercificazione dei diritti di mobilità. In un contesto postcoloniale diverso, quello indiano, gli stati periferici che utilizzano la loro limitata capacità di azione per deviare le pressioni delle istituzioni finanziarie e commerciali internazionali quando determinati interessi interni lo richiedono, sono stati descritti come «stati astuti» [Randeria 2007]¹⁰. A differenza di quelli apparenti, che non possono controllare la direzione dell'economia o regolamentare gli attori non statali, questi sono in grado di negoziare i termini in base ai quali condividono la sovranità in determinati ambiti politici, mantenendo il controllo su altri. Essi quindi

utilizzano strategicamente la retorica della sovranità per impedire l'intervento internazionale in determinati ambiti (diritti umani, diritti delle popolazioni indigene), ma sono disposti ad attuare le politiche prescritte dalle istituzioni internazionali in altri ambiti (politica economica, disciplina fiscale, regole commerciali) [*Ibidem*, p. 7].

Contro la concezione eurocentrica e modernizzatrice secondo cui la maggior parte degli stati postcoloniali della periferia sono “deboli”, la nozione di “stati astuti” invita a interpretare la parziale conformità e l'attuazione selettiva delle politiche imposte dalle istituzioni sovranazionali come strategie di resistenza degli stati subalterni volte a mantenere un margine di manovra di fronte agli accordi internazionali, alle condizioni imposte dai donatori e alla concorrenza economica. Allo stesso tempo, questa concezione ci permette di storicizzare il rapporto tra lo Stato e gli attori del mercato globale odierno. Come ci ricorda Randeria, le potenti compagnie commerciali semi-autonome al servizio dello Stato coloniale, come la Compagnia britannica delle Indie orientali o la VOC, facevano affidamento, proprio come le loro controparti transnazionali odierne, sui rispettivi governi per promuovere i propri interessi all'estero, cercando al contempo di «sfuggire al controllo statale, alla morsa della legge metropolitana e al pagamento delle tasse in patria» [*Ibidem*, p. 15]. Gli stati indipendenti dei Caraibi che fiutano le opportunità di mercificazione e oggi collaborano con so-

10. Nella definizione di Shalini Randeria, «l'astuzia è l'arma degli Stati deboli o, più precisamente, degli Stati più forti tra quelli in posizione subalterna nel sistema internazionale. Essa non descrive una caratteristica della struttura o delle capacità dello Stato, ma la natura mutevole del rapporto delle élite nazionali (molto spesso di concerto con le istituzioni internazionali) nei confronti dei cittadini» [Randeria 2007, p. 3]. Nonostante il concetto di “astuzia economica” [Browne 2004] sia stato utilizzato per i Caraibi, lo scopo era quello di descrivere forme di resistenza individuale allo Stato coloniale e di azione in risposta al controllo statale, piuttosto che qualsiasi politica statale, come espresso dal concetto di “Stato astuto”.

cietà di consulenza finanziaria come Henley & Partners – le quali operano da un centro finanziario *offshore* britannico e quindi non pagano tasse sui ricavi generati dai programmi che implementano e amministrano – sono Stati astuti che navigano nelle acque torbide della colonialità. La loro non è una strategia rivoluzionaria, ma una strategia di sopravvivenza e resistenza nelle nicchie e nelle fessure di un sistema capitalista globale che non hanno creato loro.

I cinque stati indipendenti dei Caraibi citati in questo articolo sono riusciti a garantirsi un margine di manovra commercializzando i diritti di cittadinanza con vantaggi fiscali e del Commonwealth al fine di finanziare progetti di sviluppo nazionale, che ora rappresentano una quota significativa del loro PIL (vedi Fig. 4). Tuttavia, la cittadinanza delle cinque ex colonie britanniche che attualmente dispongono di programmi di cittadinanza per investimento costa molto meno rispetto agli equivalenti nei paesi dell'Europa meridionale e orientale, che sono stati istituiti – e alcuni dei quali successivamente chiusi – principalmente per garantire gli investimenti cinesi in titoli di Stato o immobili per le economie nazionali indebitate dopo il 2008. Come abbiamo visto, per un periodo di tempo significativo, l'accesso alla cittadinanza in questa forma è costato ancora meno dopo gli uragani del 2017 che hanno devastato alcune zone dei Caraibi. Le cittadinanze di stati caraibici indipendenti come Haiti e Cuba, che hanno cercato di tagliare le strutture di dipendenza economica e politica dalle loro ex potenze

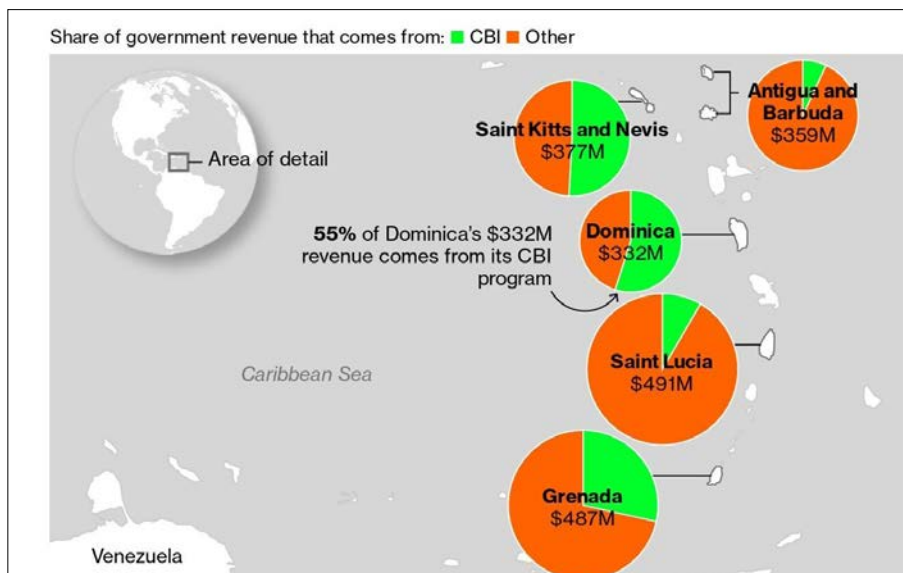


Fig. 4. Entrate per le casse pubbliche derivanti dai programmi CBI nei Caraibi. Totale CBI: 579 milioni di dollari. Nota: la stima riguardante Saint Lucia è relativa all'anno 2022/2023. Fonte: Bloomberg – Presentazione del budget annuale.

coloniali e non sono membri di associazioni istituite in risposta alla decolonizzazione formale (come il Commonwealth), offrono troppo poche opportunità di mobilità per essere mercificate. Le cittadinanze di territori non sovrani come Anguilla, come abbiamo visto, sono fuori dalla portata dell'amministrazione locale, poiché lo Stato che amministra la cittadinanza si trova altrove.

L'intreccio di questi modelli tra i territori ancora sotto occupazione coloniale con la scorciatoia verso la cittadinanza mercificata e la mobilità globale da parte dei super ricchi illustra come la distribuzione ineguale delle mobilità e dei diritti derivanti (o della loro mancanza) si strutturi attraverso la colonialità della cittadinanza. In diversi territori indipendenti dei Caraibi, le ex cittadinanze coloniali sono state trasformate in moneta di scambio nel contesto di una ineguale distribuzione mondiale di beni e diritti, tra cui occupano una posizione di rilievo i diritti di mobilità necessari per migrare legalmente verso migliori prospettive economiche. Nel complesso, essendo la prima regione delle Americhe ad essere stata rivendicata dalle potenze europee e quella in cui la decolonizzazione è rimasta incompleta fino ad oggi, i Caraibi, con le loro cittadinanze e mobilità diseguali, testimoniano tanto una lunga storia di migrazione di manodopera forzata e volontaria, quanto gli ultimi sviluppi dell'industria migratoria, cioè la sua componente di migrazione per investimento. Nonostante presentarsi come un mercato alla ricerca di investimenti stranieri non sia una strategia decoloniale per gli stati postcoloniali dei Caraibi, si tratta di un modo per sperimentare «modi di essere non sovrani» [van der Pijl, Guadeloupe 2022] quando presentarsi come uno Stato (europeo) non è un'opzione.

Bibliografia

- Albrecht S., Korzeniewicz R. P. [2018], "Creative Destruction" from a World-Systems Perspective: Billionaires and the Great Recession of 2008, in M. Boatcă, A. Komlosy, H.-H. Nolte (eds.), *Global Inequalities in World-Systems Perspective*, Routledge, Abingdon-New York, pp. 94–116.
- Alimonda H. [2019], The coloniality of nature: An approach to Latin American political ecology. *Alternautas*, 6(1).
- Arton Capital [2025], *Attract Global Citizenship. Increase foreign direct investment in your country*, <https://www.artoncapital.com/government-agencies/> (consultato il 4 novembre 2025).
- Basch L., Schiller N.G., Blanc C.S. (eds.) [1994], *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Routledge, Abingdon-New York.

- BBC [2025], The Caribbean islands that give you a passport if you buy a home, 28 luglio 2025, <https://www.bbc.com/news/articles/cly88xg5d9vo> (consultato il 4 novembre 2025).
- Benson M., Boatcă, M. [2023]. Global Social Inequalities and the Coloniality of Citizenship, Past and Present a Conversation Between Manuela Boatcă and Michaela Benson, *Migration and Society* 6(1), pp. 150–1582.
- Blackburn R. [1988], *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776–1848*, Verso, London.
- Boatcă M. [2016], *Global inequalities beyond Occidentalism*, Routledge, Abingdon-New York.
- Boatcă M. [2021], Unequal institutions in the longue durée: Citizenship through a Southern lens, *Third World Quarterly*, 42(9), pp. 1–19.
- Boatcă M. [2024], Creolizing the Nation-State Norm. Lessons from Two Peripheries, in E. Macé (ed.), *An Invitation to Non-Hegemonic World Sociology*, Bloomsbury Publishing, London, pp. 45–67.
- Boatcă M., Roth J. [2016], Unequal and gendered. Notes on the coloniality of citizenship, *Current Sociology*, 64(2), pp. 191–212.
- Bonilla Y. [2020], *The coloniality of disaster: Race, empire, and the temporal logics of emergency in Puerto Rico, USA*, *Political Geography*, 78(102181).
- Bonilla Y. [2015], *Non-sovereign futures: French Caribbean politics in the wake of disenchantment*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bonilla Y., Hantel M. [2014], Visualizing sovereignty: Cartographic queries for the Digital Age, *archipelagos*, (1).
- Carey T. W. [2017], Invest Abroad, Get a Second Citizenship, *Barron's*, 5 agosto 2017. <https://www.barrons.com/articles/invest-abroad-get-a-second-citizenship-1501909540> (consultato il 1 novembre 2025).
- Cashin P., Montfort M., Haines C. [2005], “Caribbean Bananas: The Macroeconomic Impact of Trade Preference Erosion”, IMF Working Papers 2010, 059 (2010), online, <https://doi.org/10.5089/9781451963793.001>
- Cervantes-Rodriguez A. M., Grosfoguel R., Mielants E. [(2009)], Introduction, in A. M. Cervantes-Rodriguez, R. Grosfoguel, R., E. Mielants, eds., *Caribbean Migration to Western Europe and the United States: Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 1–17.
- Connell J., Aldrich R. [2020], *The Ends of Empire: The Last Colonies Revisited*. Palgrave Macmillan, London.
- Cooke V. [2025], *More Americans seeking citizenship from Caribbean CBI nations*, 10 agosto 2025, *St. Vincent Times*, <https://www.stvincenttimes.com/more-americans-seeking-citizenship-from-caribbean-cbi-nations/> (consultato il 17 novembre 2025).

- Coronil F. [2001], Smelling like a Market, *The American Historical Review*, 106(1), pp. 119–129.
- Daut, M. [2020]. “When France extorted Haiti—the greatest heist in history”. *The Conversation*, <https://theconversation.com/when-france-extorted-haiti-the-greatest-heist-in-history-137949> (consultato il 17 novembre 2025).
- Dobrowolsky A., Tastsoglou E. (eds.) [2006], *Women, Migration and Citizenship. Making Local, National and Transnational Connections*, Routledge, Abingdon-New York.
- Dzankić J. [2012], *The Pros and Cons of Ius Pecuniae: Investor Citizenship in Comparative Perspective*, (European University Institute Working Papers, RSCAS, 2012/14) European University Institute, Fiesole, pp. 1–18.
- Fellet [2016]. ‘*Compra*’ de cidadania caribenha vira opção para brasileiro que quer viver nos EUA, 10 giugno 2016, <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-36456703> (consultato il 17 novembre 2025).
- Glick Schiller N. [2009], Theorizing about and beyond Transnational Processes, in M. Cervantes-Rodriguez, R. Grosfoguel, E. H. Mielants, eds., *Caribbean migration to Western Europe and the United States: Essays on incorporation, identity, and citizenship*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 117–33.
- Glick Schiller, N., Fouron, G. E. [2001]. *Georges woke up laughing: Long-distance nationalism and the search for home*. Duke University Press.
- Grell-Brisk M. [2018], Eluding national boundaries: a case study of commodified citizenship and the transnational capitalist class, *Societies*, 8(2), 35.
- Gutiérrez-Rodríguez E. [2018], The Coloniality of Migration and the “Refugee Crisis”: On the Asylum-Migration Nexus, the Transatlantic White European Settler Colonialism-Migration and Racial Capitalism, *Refuge: Canada’s Journal on Refugees*, 34(1), pp. 16–28.
- Investment Migration Insider [2017a], Saint Kitts CIP Cut “Repulsively Self-Serving” Says Opposition Leader Douglas, 25 settembre 2017, <https://www.imidaily.com/caribbean/saint-kitts-cip-price-cut-repulsively-self-serving-says-opposition-leader-douglas/> (consultato il 1 novembre 2025).
- Investment Migration Insider [2017b], Caribbean CIP “Race to the Bottom” – Is It Time to Form a Cartel?, 18 ottobre 2025, <https://www.imidaily.com/caribbean/caribbean-cip-race-bottom-time-form-cartel/> (consultato il 1 novembre 2025).
- Knight F. W., Palmer C. A., eds. [1989], *The Modern Caribbean*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC.
- Koch, A., Brierley, C., Maslin, M. M., & Lewis, S. L. [2019]. “Earth System Impacts of the European Arrival and Great Dying in the Americas after 1492”. *Quaternary Science Reviews*, 207, 13–36.
- Kochenov D. V., Sumption M., van den Brink M. [2025], *Investment Migration in Europe and the World: Current Issues*, Hart Publishing, Oxford.

- Kochenov D. V., Surak K. (eds.) [2023], *Citizenship and Residence Sales: Rethinking the Boundaries of Belonging*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Henley & Partners [2025], The Henley Citizenship Program Index 2025, <https://www.henleyglobal.com/publications/citizenship-program-index-2025> (consultato il 4 novembre 2025).
- IMF [2025], *Drivers and Effects of Citizenship by Investment*, IMF Working Papers, <https://www.imf.org/en/-/media/files/publications/wp/2025/english/wpica2025008-print-pdf.pdf>.
- Immigrant Invest [2025], 11 Reasons to Get a Caribbean or Vanuatu Passport Right Now, 28 aprile 2025, <https://immigrantinvest.com/blog/get-caribbean-citizenship-now-en>
- ITEP [2024], *Tax Payments by Undocumented Immigrants*, <https://itep.org/undocumented-immigrants-taxes-2024/> (consultato il 4 novembre 2025).
- Hodge K., (2025), Personal interview with Anguillan Minister of Home Affairs, June 2025.
- Langenmayr D., Zyska L. [2023], Escaping the exchange of information: Tax evasion via citizenship-by-investment, *Journal of Public Economics*, 221(104865).
- Manta I. D., Robertson B. R. [2021], Inalienable Citizenship, *North Carolina Law Review*, 99(6), pp. 1425–1476.
- Mignolo W. [2000], *Local Histories/Global Designs*, Duke University Press, Durham.
- Mintz S. [1985], *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking-Penguin.
- Mintz S. [1988]. “The Localization of Anthropological Practice: From area studies to transnationalism”. *Critique of Anthropology*, 18(2), 117–133. <https://doi.org/10.1177/0308275X9801800201>.
- Mlachila, M. & Haines, C. [2010] *Caribbean Bananas: The Macroeconomic Impact of Trade Preference Erosion (IMF Working Papers 2010)*, 059. <https://doi.org/10.5089/9781451963793.001>.
- Nomad Capitalist [2025], The Best Citizenship-by-Investment Programs for 2025, 6 gennaio 2025, <https://nomadcapitalist.com/global-citizen/second-passport/best-citizenship-by-investment-programs/> (consultato il 3 novembre 2025).
- OAS [2021]. Afro-Descendants, *Department of International Law*, OAS, <https://www.oas.org/dil/afrodescendants.htm> (consultato il 1 novembre 2025).
- Parsons M. J. [2017], Remnants of empire, in M. Thomas, A. S. Thompson, ed., *The Oxford handbook of the ends of empire*, Oxford University Press, Oxford, pp. 678–697.
- Quijano A., Wallerstein I. [1992], Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System, *International Journal of Social Sciences*, (134), pp. 549–557.

- Richardson-Hodge C. (2025), Personal interview with the Premier of Anguilla, June 2025.
- Shachar A. [2009], *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Sheller M. [2023]. Mobility justice after climate coloniality: mobile commoning as a relational ethics of care, *Australian Geographer*, 54(4), pp. 433–447.
- Surak K. [2023], *The Golden Passport. Global Mobility for Millionaires*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Stam R., Shohat E. [2012], *Race in Translation: Culture Wars around the Post-colonial Atlantic*, New York University Press, New York.
- Sutton C. R., Makiesky-Barrow S. [1975], Migration and West Indian Racial and Ethnic Consciousness, in I. Hellen, B. Safa, B. Dutoit, ed., *Migration and Development: Implications for Ethnic Identity and Political Conflict*, Mouton, L'Aia, pp. 117–142.
- Transparency International [2025]. *EU Court of Justice Puts an End to Harmful Citizenship-By-Investment Schemes*, 29 aprile 2025, <https://transparency.eu/eu-court-of-justice-puts-an-end-to-harmful-citizenship-by-investment-schemes/> (consultato il 17 novembre 2025).
- Trouillot M.-R. [1992], The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory, *Annual Review of Anthropology*, 21(1), pp. 19–42.
- Trouillot M.-R. [1983]. “The Production of Spatial Configurations: A Caribbean Case”, *New West Indian Guide*, 57(3/4), pp. 215–29.
- van der Pijl Y., Guadeloupe F. (eds.) [2022], *Equaliberty in the Dutch Caribbean: Ways of Being Non/sovereign*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Wallerstein I. [2003], Citizens all? Citizens some! The Making of the Citizen, *Comparative Studies in Society and History*, 45(4), pp. 650–79.
- Wardle H., Obermuller, L. [2019], “Windrush Generation” and “Hostile Environment”, *Migration and Society*, 2(1), pp. 81–89.
- Webber, O. (2018). “The plantation’s role in enhancing hurricane vulnerability in the nineteenth-century British Caribbean”. *Alternautas*, 5(2), 29–42.

Tra eventi e strutture: rotture epistemologiche in sociologia storica

Andrea Borghini

Abstract. The text reconstructs the genesis and development of the *Eventful Sociology*. Through the contribution of a number of authors who have worked on the category of event, the difficulties in giving it a specific location within the structuring processes emerge, but also the need to deepen its study as the only tool to come to grips with changes in structure and grasp the epistemological ruptures that have marked the various historical stages of sociology.

Keywords: Historical Sociology; Events; Structure; Processes; Epistemological Ruptures

Abstract. Il testo ricostruisce la genesi e lo sviluppo della Sociologia degli eventi. Attraverso il contributo di una serie di autori che ne hanno approfondito i tratti, emergono le difficoltà a offrirne una collocazione precisa ma anche la necessità di approfondirne lo studio in quanto unico strumento per venire a conoscenza dei cambiamenti della struttura e cogliere le rotture epistemologiche che hanno scandito le varie tappe storiche della disciplina sociologica.

Parole chiave: Sociologia storica; Evento; Struttura; Processi; Rottura epistemologica

1. Introduzione

La Sociologia storica costituisce un approccio controverso, dibattuto e di difficile definizione. La sterminata letteratura che si è accumulata nel tempo ha individuato fasi temporali differenti, molteplici autori di riferimento e diversi oggetti e aree di studio.

Tra le molte possibili definizioni, privilegiamo quella che segue, in grado di tematizzare una serie di termini che ricorrono nel nostro contributo:

Molti sociologi storici hanno posto il tempo al centro dei loro schemi esplicativi. Teoricamente, essi cercano di superare il gap tra struttura e agency attraverso il ricorso a concetti come eventi, processi e temporalità. Metodologicamente, essi combinano narrativa storica con argomentazioni causali. Incorporando l'approccio dei meccanismi sociali, essi guardano a come la temporalità, la sequenza, e la combinazione di eventi storici producono specifiche conseguenze [Li 2017, p. 2].

Il brano rinvia ad una fase recente del dibattito interno alla Sociologia storica, particolarmente vivace negli ultimi decenni, e che possiamo compendiare nella formula *Sociologia degli eventi* (*Eventful Sociology*), ossia una sociologia

che fa dell'evento storico un *turning point* (punto di svolta) nella storia, una chiave di accesso privilegiata al cambiamento strutturale, e che incorpora al proprio interno categorie come quelle di temporalità, contingenza e sequenza causale.

A partire da questi presupposti, nelle pagine che seguono il nostro intento è quello di offrire uno sguardo sulla Sociologia storica, attraverso la prospettiva della Sociologia degli eventi, con la finalità sia di trarre un bilancio di quest'ultima prospettiva sia di mostrarne la rilevanza e di rilanciarne lo studio all'intersezione tra sociologia e storia.

Infatti, a nostro parere, la Sociologia degli eventi mantiene ancora intatta la sua ricchezza e interesse, tuttavia è riuscita solo in parte a raggiungere gli obiettivi che i suoi Autori di riferimento si proponevano: da un lato, esplorare e offrire una definizione esaustiva della nozione/categoria di evento. Dall'altro, trattare lo studio degli eventi utilizzando un approccio che conciliasse metodi storici (il metodo narrativo) e metodi sociologici (Positivismo, *Event Structure Analysis* ecc.).

Ciò che si rileva in questo peculiare dibattito è la presenza di quelli che definiamo *punti di accesso differenti* alla nozione di evento, i quali solo in parte sono conciliabili tra di loro, solo parzialmente prendono spunto gli uni dagli altri e che sono stati oggetto di discussione e prese di posizioni opposte in seno alla letteratura secondaria, anche in relazione a momenti della Sociologia storica sviluppatasi in precedenza¹.

Abbiamo provato dunque a “tradurre” questo problematico panorama utilizzando una categoria epistemologica della filosofia della scienza e dell'epistemologia storica appartenente a Gaston Bachelard, la nozione di rottura epistemologica.

Secondo l'Autore francese, «una verità ha il suo pieno senso solo al termine di una polemica. Non esiste verità prima (rottura epistemologica)» [Bachelard (1940) 1978, p. 17]. Il filosofo francese introduceva questa espressione rivolgendo i suoi strali critici nei confronti di una modalità progressiva e unilineare di concepire l'avanzamento della conoscenza, preferendo sostituire ad essa l'idea che la conoscenza proceda per rotture e superamenti degli ostacoli epistemologici.

Dal nostro punto di vista, la sociologia degli eventi, e più specificamente la relazione tra azione, struttura ed evento, rivela molti degli ostacoli, anche epistemologici, che hanno contribuito, nel corso del tempo a mantenere una

1 Ci riferiamo alla cosiddetta prima fase, quella dei Classici della Sociologia, o alla Sociologia storica-comparata di Ch. Tilly e Th. Skocpol.

frattura nella relazione tra storia e sociologia: ci riferiamo ad esempio alla questione dell'uso del metodo narrativo, al dibattito tra sociologi storici analitici e razionalisti e interpretativisti, o al perdurare di quello che George Steinmetz [2005] definisce un *inconscio epistemologico positivista* all'interno della sociologia storica stessa.

La terminologia di Bachelard appare quanto mai appropriata nella misura in cui nella *querelle* intorno alla sociologia degli eventi – e alla sociologia storica tout court – molti autori parlano di evento come frattura, rottura², *cleavage*, ma anche perché la frattura sembra il tratto peculiare che percorre la sociologia degli eventi, sia all'interno del dibattito tra esponenti dello stesso approccio sia nella relazione tra tale approccio e visioni precedenti (quella storico-comparativa ad esempio). Peraltro la modalità con cui tale frattura si rivela evidenzia non una logica *conseguenziale* o a «scale impilate tra di loro» [Eriksen 2017, p. 196] – ossia sociologia degli eventi come sottoinsieme del dibattito accesi negli anni '80 nel campo della sociologia storica comparativa, a sua volta sottoinsieme del dibattito sulla prima ondata, i classici – ma di *rottura laterale, lungo una linea di faglia* (si parla infatti, ad un certo punto, dell'avvento di una *nuova* sociologia storica i cui protagonisti sono contesi, ad esempio Sewall jr è considerato un autore fondativo ma lo sono anche Abbott e Griffin, a loro volta però contestati perché ritenuti protagonisti della fase precedente, ecc.).

La suggestione da cui prende il via la nostra riflessione nasce *non* da un testo accademico ma da una ricostruzione, a metà tra la storia e il giornalismo, che una giornalista e scrittrice lettone, Linda Kinstler ha fatto dei crimini nazisti perpetrati ai danni degli ebrei nella sua terra, la Lettonia.

Il volume si intitola *Il contrario dell'oblio. L'Olocausto tra memoria e giustizia* [2023]. In un passaggio del volume, l'autrice sostiene quanto segue:

Certi eventi segnano le congiunture in cui il mondo passa da un tipo di ordine a un altro, come increspature nel diseguale flusso del tempo storico. I detriti che generano – fotografie, ricevute, certificati, lettere – si trasformano in resti del passato, materiale di studio per lo storico del passato. A volte questi eventi passano quasi inosservati, alcuni compaiono fuggevolmente nei titoli dei giornali, sepolti in profondità nelle pagine interne: altri sono subito consegnati all'oblio. Ma ognuno altera la relazione fra passato, presente e futuro. Ognuno si lascia dietro dei sedimenti. Lo studioso R. Koselleck sosteneva che la storia si forma nello spazio fra aspettative ed esperienza, tra speranza e memoria. Lo studio della storia, dunque, consiste nel riconoscere la grande disparità tra il mondo come è stato e il mondo come ci piacerebbe che fosse. Consiste nel dedicare tutta la vita allo studio degli eventi che ampliano e amplificano la presa del passato sul presente, che alterano la relazione tra individui e le loro famiglie, comunità, nazioni, o leggi [Kinstler 2023, p. 109].

2 Evento come cambiamento qualitativo collocato nel tempo, che implica una transizione da uno stato ad un altro, una *rottura* tra ciò che precede e ciò che segue [Mastrovita 1998].

Ciò che colpisce in questo passo è il cospicuo riferimento al ruolo degli eventi nella storia e nello studio della storia. Peraltro, proposto da una non specialista, che, tra gli autori che l'hanno ispirata, cita il solo Reinhart Koselleck, e che in questo brano compone in un quadro omogeneo molteplici elementi, dal tema delle tracce degli accadimenti storici allo iato tra aspettative ed esperienze, ma soprattutto fa dello studio degli eventi un programma di ricerca storico prioritario.

Il brano sollecita domande a cui è difficile fornire risposte esaustive e conclusive: come definire gli eventi e come distinguere, se è lecito farlo, tra essi e semplici accadimenti, privi di conseguenze? Chi o cosa decide del destino degli eventi, ossia quali studiare e quali escludere? Come è possibile studiare gli eventi, dal punto di vista delle nostre discipline, e in che termini tale categoria (così arriva a definirla Sewell jr) ha costituito e costituisce tuttora materia di riflessione comune tra sociologia e storia?

Nel contributo, come anticipato, vorremmo provare a dare risposte ad alcuni di questi interrogativi, consapevoli del fatto che si tratta sì di un dibattito che ha avuto la sua *acme* tra la fine degli anni '90 e i primi anni 2000, ma che al tempo stesso è un dibattito non ancora spentosi e ricco di sviluppi.

Per ragioni di spazio proporremo un percorso che si limita a usare la nozione di evento come filo rosso attraverso il quale focalizzare la nostra attenzione su alcuni degli Autori più significativi che hanno tematizzato la questione in termini critici.

Questo non prima di aver definito e ulteriormente problematizzato la nozione di *evento*.

2. Come definire e caratterizzare un evento?

Nel brano precedentemente menzionato vi sono numerosi elementi sociologicamente significativi: si parla del rapporto tra passato e futuro; si sottolinea come vi siano una molteplicità di eventi che solo apparentemente non sembrano smuovere il flusso della storia, ma in realtà producono cambiamenti, forse impercettibili, mentre altri sono più fragorosi; vi è un riferimento alle tracce di tali passaggi in termini di oggetti; e, ancora, gli effetti che tali eventi producono sulle vite dei singoli e delle comunità più ampie.

Sembra quasi che l'autrice ci inviti a valutare gli eventi secondo una categoria politica come la democrazia, una *democrazia degli eventi e una parità tra di essi*, ossia non esistono eventi più importanti e eventi che lo sono meno, tutti

hanno pari dignità, anche se solo alcuni producono conseguenze più vistose, rispetto a tutti gli altri.

Nonostante le perplessità che un brano del genere può suscitare tra coloro che sono più esperti del tema, non si tratta di una posizione isolata, ma al contrario peculiare di un atteggiamento verso la storia, figlio di uno delle tante “svolte” (culturali, storiche, linguistiche) a cui abbiamo assistito nel corso degli ultimi decenni nelle scienze sociali. Ma soprattutto, è possibile ricondurre tale suggestione al campo sociale, rinvenendo nel passato, anche cronologicamente lontano, un brano di un autore *sui generis* come Elias, il quale scriveva:

I mutamenti significativi della storia si compiono nel lungo periodo e sempre lentamente, a piccoli passi e in buona parte in modo impercettibile per orecchie in grado di afferrare soltanto i grandi avvenimenti che fanno rumore. Le grandi esplosioni che trasformano bruscamente l'esistenza e l'atteggiamento degli individui, e che per ciò stesso sono nettamente percepibili, non sono che fenomeni parziali all'interno di quelle lente e a volte quasi inavvertibili trasformazioni sociali [Elias (1968) 2010, pp. 345-346].

Chi conosce Elias intuisce probabilmente le ragioni sottese ad una affermazione del genere, in questo caso il riferimento più cospicuo è al *mutare delle strutture* che non avviene all'improvviso, segnata da *grandi eventi* che dunque sono in qualche modo un fattore di richiamo e al tempo stesso fuorvianti. Al contrario, i mutamenti non sono mai repentini ma iscritti in mutamenti più piccoli e invisibili.

Quello che dunque ci sembra di cogliere anche in questo passaggio, seppur disciplinarmente e cronologicamente così lontano dal brano di Kinstler, è una medesima questione: esistono eventi di svolta, a volte scambiati per eventi unici e irripetibili, ma che non esauriscono la varietà e la molteplicità dei tempi storici e del flusso della storia, anzi è su questo che sarebbe necessario concentrarsi cogliendone i residui e le tracce, guardando a trasformazioni lente ma inesorabili. Di più, sono proprio gli eventi impercettibili quelli che devono essere ascoltati e studiati e non quelli più fragorosi perché i primi sono “responsabili” di trasformazioni lente ma inesorabili del corso della storia stessa.

Elias sembra rispondere *presente* alla chiamata della democrazia degli eventi, attirando la nostra attenzione sugli eventi dimenticati, invisibili, trascurati.

Ma soprattutto i due autori ci invitano a sviluppare una riflessione, squisitamente epistemologica, su come considerare/leggere/spiegare gli eventi, darli significato, selezionarli, distinguerli e deciderne la valenza sulla base di un criterio da individuare.

Come si è dunque articolato il dibattito sul tema degli eventi da parte di chi ha deciso di farne un programma di ricerca scientifico e ha provato in qualche modo a dare una risposta a tali interrogativi?

Diciamo subito che per tali autori, e facciamo finalmente i nomi – Abrams, Abbott, Griffin e Sewell jr. –, tematizzare gli eventi costituisce una sfida scientifica ed epistemologica assai ardua, soprattutto se al quadro sinora delineato aggiungiamo un'ulteriore ipotesi di lavoro, quasi una provocazione, quella del sociologo E. Gellner che definisce così, quasi aforisticamente, l'evento: «qualcosa di più di un fatto contingente e qualcosa di meno di un fatto necessario» [Gellner 1974, p. 104].

La provocazione di Gellner sembra spostare la nostra attenzione su di un piano leggermente diverso rispetto alle due citazioni precedenti: non si parla tanto di una dicotomia tra grandi eventi ed eventi minori, entrambi in grado di incidere sul mutamento delle strutture, ma si richiama una formula di sintesi, l'individuazione di un terreno intermedio, ancorché nebuloso, contingente, dove l'evento si presenta come qualcosa di meno di un evento fondamentale e qualcosa di più di un fatto contingente, e dunque a tratti impalpabile, sfuggente e oscuro³.

È all'interno di questo perimetro concettuale che intendiamo passare in rassegna le posizioni di coloro che si sono cimentati con il tema degli Eventi, a partire dal primo autore, considerato ormai un classico nella letteratura di riferimento.

3. Ph. Abrams

Come detto, Ph. Abrams è il primo autore da cui prende le mosse la nostra riflessione, celebre per il suo volume *Historical Sociology*, pubblicato nel 1982 e uscito in Italia l'anno successivo, una gemma mai del tutto valorizzata, secondo Griffin.

Sono note le tesi propugnate da Abrams: sociologia e storia sono due prospettive solo nominalmente differenti che sarebbe meglio ricondurre ad un'unica disciplina, denominata sociologia storica, in quanto entrambe cercano di capire il problema dell'azione umana ed entrambe cercano di risolverlo fa-

3 Per ragioni di tempo non possiamo qui ricostruire il dibattito più ampio che ha portato alla sociologia degli eventi, a partire dalla discussa tripartizione della sociologia storica suggerita da alcune autrici [Adams *et al.*, 2005] e contestata da coloro che sono stati a forza iscritti in una determinata sequenza [Sewell jr (2005) 2008].

cendo riferimento al problema della strutturazione sociale in una prospettiva processuale.

Da questo punto di vista l'autore è riconosciuto come un esponente particolarmente rilevante di una visione congiunta del lavoro di ricerca tra storia e sociologia e, nel succitato volume, affronta, come una sorta di programma di ricerca, tutta una serie di questioni: dai temi standard, cari alla sociologia storica (la formazione dello Stato, il welfare, lo sviluppo della società industriale) ai temi che impegneranno i sociologi storici della nuova generazione, al ruolo della narrazione e in particolare gli eventi, che è ciò che ci interessa approfondire.

Nel leggere i saggi di Abrams emergono alcuni elementi peculiari: l'attribuzione agli storici degli eventi come oggetto di studio, ma anche la necessità che di essi si occupino anche i sociologi (da cui la sostanziale coincidenza delle due discipline), per cui l'evento, da elemento di contesa tra sociologi e storici, si trasforma in terreno comune di confronto e sviluppo. Innanzitutto, riprendendo la provocazione di Gellner, Abrams afferma che gli eventi di nostro interesse non riflettono né la storia *evenemenziale*, né una sociologia attenta solo ai cambiamenti della struttura. E più oltre afferma che

un evento è uno sbocco verso il futuro, è uno strumento di *trasformazione tra passato e futuro*, il suo accadere affonda le radici nel passato ed ha significato per il futuro [...]. Sia il loro disegno interno, sia il *significato* che viene loro assegnato contraddistinguono gli eventi come elementi di una sequenza, dell'organizzazione e del significato dell'azione nel tempo [...]. Gli eventi, la concettualizzazione della storia come serie di eventi, sono più specificamente l'indispensabile prisma attraverso cui osservare il processo e la struttura sociale [Abrams (1982) 1983, pp. 234-35].

L'evento, in altri termini, è definito come elemento mediatore tra azione e struttura, punto di accesso privilegiato alla strutturazione.

Di fronte ai tratti tipici dell'evento che costituisce materia di studio per gli storici (dettaglio, concretezza e unicità), questa ricerca, dice Abrams, non fa per il sociologo, ma al contrario quest'ultimo deve comprendere invece come elemento tipico il significato degli eventi come segno di transizione: «gli eventi sono definiti non da un determinato livello di dettaglio, specificità e concretezza entro la cronologia degli accadimenti, ma dal loro significato come segni della transizione» [*ivi*, p. 239].

E più oltre egli parla sostanzialmente di grandi eventi come «segno di congiunzioni decisive tra azione e struttura, momenti di trasparenza della struttu-

razione nei quali l'agire umano incontra la possibilità sociale e in cui tale agire appare simultaneamente determinante e determinato. Passo per passo l'evento rivela il significato e l'intreccio tra generale e particolare» [*ivi*, p. 243].

L'unicità dell'evento non impedisce un'analisi sociale generalizzata perché «attraverso essa si perviene ad una più ampia risonanza, senza correre il rischio della banalizzazione né quello di perdere contatto con l'esperienza di vita dei protagonisti» [*ivi*, p. 244].

E conclude:

la sociologia dell'evento esige il senso della sequenzialità dell'azione, complessa ma in ultima istanza causale, che è propria dello storico. La storia dell'evento esige il senso del peso causale della struttura, remoto ma cogente, che è proprio del sociologo. Hanno bisogno entrambi di riuscire a rappresentare e a spiegare in modo aperto, semplice e autoconsapevole, la sequenza significativa [*ivi*, p. 381].

Ci sembra dunque che si possano mettere in evidenza questioni che aiutano ad approfondire e sviluppare il nostro interrogativo iniziale:

- Abrams è un pioniere in molti aspetti, in relazione ovviamente alla questione del rapporto tra storia e sociologia ma anche e soprattutto rispetto al tema dell'evento, che si caratterizza subito per essere un evento specifico in grado di permettere di cogliere la strutturazione nel suo divenire;
- La questione dell'evento sembra essere strumento in grado di (ri)congiungere ciò che era stato surrettiziamente diviso, ossia azione e struttura, biografia e storia collettiva e lo sguardo è quindi meno focalizzato sugli aspetti tipici della nuova sociologia storica nelle sue manifestazioni successive, e dunque meno sull'evento in sé. Vogliamo dire che si guarda all'evento più come strumento per affrontare una discussione disciplinare più ampia del rapporto storia-sociologia, ma ciò non toglie che quella di Abrams sia anche l'occasione per iniziare a parlare, in termini meno episodici, di "evento";
- Non manca la preoccupazione epistemologica su come conoscere gli eventi e su come trattarli metodologicamente, ma non traspare più di tanto il ruolo dell'attore che "si" pensa nell'evento (come farà Sewell jr) mentre emerge come elemento distintivo la questione del significato;
- Infine, legata all'ultima osservazione, Abrams affronta la questione del metodo narrativo, seppur evidenziandone più i rischi che i pregi⁴.

⁴ Su questo punto così si esprimono Barbera e Santoro nel numero monografico di *Sociologica* dedicato alla svolta narrativista in Sociologia storica: «Heralded by one of the best (and

In che forma Abrams opererebbe una rottura epistemologica nei termini da noi definiti a inizio contributo? Mentre per Massimo Paci [2013] l'apertura alla contingenza non implica una rottura rispetto all'approccio comparativo ereditato dalla Sociologia storica precedente, per Adams *et al.* [2015] invece, autrici che più chiaramente hanno individuato tre fasi storiche nello sviluppo della sociologia storica, l'evento è elemento di rottura proprio perché introduce temi, metodologie e “volti” nuovi rispetto alla Sociologia storica classica.

Se guardiamo al campo che si va formando, la rottura si può avvertire anche in seno al concetto stesso di evento, che qui viene maggiormente inteso nell'accezione negativa individuata da Elias, dal momento che Abrams rimane ancorato ad una visione di evento macro, di grande *taglia*.

Ma a parte aver fatto dell'evento qualcosa che ci fa accedere alla struttura, come *si decide* la ‘taglia’ di un evento?

4. Da Abbott a Griffin: tra metodo narrativo e ESA

In questo paragrafo intendiamo esaminare il contributo di due autori che, pur riprendendo le pionieristiche suggestioni di Abrams in relazione al tema dell'evento, le sviluppano in percorsi originali e solo parzialmente riconducibili ad Abrams stesso.

Il primo autore è Andrew Abbott il quale opera una *frattura* rispetto ad Abrams nel momento in cui *accede agli eventi* con un preciso scopo: ricondurre il tema ad una questione più ampia e generale, ossia il problema di come studiare la processualità storica, la contingenza e la temporalità, attraverso la legittimazione della narrazione all'interno di un impianto metodologico di tipo positivista.

Secondo Abbott l'evento è ciò che produce attori e strutture.

A tal proposito, si leggano alcuni suoi passaggi particolarmente significativi:

still useful) reconstructions of research programs in the field of historical sociology – which is also one of the strongest pleas ever written for the integration of history and sociology [Abrams 1982] – during the Eighties, and still more the nineties, a handful of sociologists have begun to talk and write about the possibilities and the promises of a *novel manner of practicing historical sociology*. That is, a specifically *narrative* mode, able to merge the claims to generalization and theory-building typical of comparative historical sociology with the sensitivity for temporality, events and contingencies, also encompassing individualities, traditionally at the center of historiography – including social history, where already at the end of the Seventies an authoritative scholar like Lawrence Stone could write about a “return of the event” – but also of social ethnography» [Barbera, Santoro 2007, p. 2].

Il livello micro di questo mondo è totalmente fatto di eventi (*eventful*) Non ci sono attori preesistenti. C'è, naturalmente, un sostrato biologico che dice che c'è una probabilità altissima che emergeranno identità più o meno stabili, da questa massa di eventi, entro particolari persone. Ma questi sé nascono nell'interazione; essi non sono in nessun senso dati ex ante [Abbott 2001b, p. 296].

E più oltre:

Entità stabili emergono da questo mare di eventi come lignaggi (*lineages*), come eventi che continuano ad accadere nello stesso modo. Essi mettono insieme accadimenti precedenti in modi che diventano costanti. Così questo micromondo di eventi esiste tutto attimo dopo attimo. Ma in esso sorgono le strutture più o meno stabili che chiamiamo attori sociali. Le più ovvie tra queste sono le personalità delle persone individuali, ma i gruppi sociali non lo sono di meno [...] [*Ibidem*].

E infine:

Gli attori si formano e riformano continuamente; il processo di rifare il sé è lo stesso processo sociale in quanto interazione con altri [...] Una delle implicazioni del vedere il mondo come un mondo di eventi è che ogni evento è collocato in molti lignaggi [...] Gli eventi sono sempre multipli [...] e se per azione intendiamo la collezione di connessioni che legano un evento al successivo, allora anche l'azione è inevitabilmente multipla [*ivi*, pp. 297-98].

Come si evince da questi passi, in Abbott l'evento è centrale, è il nucleo primigenio da cui sorgono attori e strutture. Per cui, di fronte alla trama delle interazioni che nascono dagli eventi e alla natura centrale della temporalità, un tipo di approccio sistematico e fisso non può funzionare.

Sostiene Abbott:

una delle mie persistenti obiezioni all'approccio standard è che l'azione umana fondamentalmente scompare in esso, per essere rimpiazzato dal gioco d'ombre delle variabili. La teoria sociologica, se non è qualcos'altro, si focalizza generalmente sull'attività. Ora l'azione [...] è una cosa differenziata. Le ragioni per agire includono il carisma, la razionalità, la tradizione, l'ottimizzazione, il caso, la monomania, la razionalità assiologica, e molte altre. Ma la molteplicità dell'azione, come ho detto, non è solo riferita al tipo, ma anche alla posizione (*locus*) e al lignaggio [*Ibidem*].

Di conseguenza, come sottolineato da Santoro, noto studioso di Abbott, «se la realtà sociale consiste di eventi, studiare la vita sociale vuol dire spiegare le regolarità che governano gli eventi in *patterns* di successioni, cioè in traiettorie. In ogni traiettoria possiamo distinguere problemi di concatenamento, di ordine, di convergenza» [Santoro 2003, p. 561].

In che misura queste traiettorie siano tra loro indipendenti costituisce una delle questioni centrali intorno a cui si è sviluppato il programma narrativo. Abbott distingue tra “storie naturali” (processi che hanno coerenza interna in quanto sequenze ordinate di eventi ma sono indipendenti da altre), “carriere” (processi con un po’ di coerenza interna e un po’ di dipendenza contestuale da altri casi) e infine “campi interazionali”, o più semplicemente “interazioni”, per quelle situazioni in cui i casi sono così interdipendenti che non ha senso studiare le loro storie come storie indipendenti.

È evidente che qui l’accento e l’urgenza è ricondotto al metodo di spiegazione della processualità storica.

E difatti, come spiegato sempre da Santoro [2003], l’incontro tra due tradizioni di ricerca antitetiche – il positivismo e l’interpretativismo – trova una coniugazione nella formula “positivismo narrativo” che abbraccia una concezione ontologica processuale della società, coerente con un approccio narrativo, ma, al tempo stesso non rinuncia alla ricerca di una misurazione o una spiegazione analitica-causale di tipo latamente positivista.

In altri termini, occorrono studi basati «sulla narrazione, forme [cioè] che conservano una parte dell’attenzione alla complessità del caso che troviamo così eccitante nell’approccio narrativo del caso singolo, ma che allo stesso tempo ci consentano di creare generalizzazioni narrative tra i casi» [Abbott 2001b, p. 159].

Spesso assumiamo

che la narrazione (*narrative*) implichi necessariamente complessità di significato e che sia intrinsecamente non formalizzabile. Eppure, per considerare la realtà sociale come processo non è necessario avanzare nessuno di questi due assunti. Non c’è nulla nel pensare in modo processuale che richieda attenzione interpretativa alla complessità del significato. E certamente non c’è nulla nel pensare processualmente che vieta di rappresentare la realtà sociale in modo formale [*ivi*, p. 185].

Da queste poche battute si evincono alcuni aspetti peculiari:

- Gli eventi sono costitutivi di una visione processuale, temporalmente significativa e significativa della vita sociale, in cui la finalità sembra essere quella di attore, processo e, solo alla fine, struttura.

- Nonostante la natura primigenia degli eventi, la loro tematizzazione si colloca su di un piano diverso, quello del modo con cui studiarli attraverso la conciliazione di metodi storici e sociologici; gli eventi, la processualità, la durata, sono *l'experimentum crucis* che consente di orientare lo studio sociologico su di un piano meno formalizzato.
- È evidente che tali scelte comportano una rottura sia in seno alle sequenze storiche dei sociologi storici, sia tra i sociologi storici della medesima area.

Qui, dunque, la frattura è realmente una rottura epistemologica perché si situa a livello di approccio metodologico. Scrivono Barbera e Santoro:

there are at least two critical points advanced by the supporters of this narrative sociology against the “old” historical sociology committed to structure and macrocomparison. The first is that temporality of social life has to be taken seriously, recognizing the crucial role of *events*, with their durability and their internal configuration, as well as of conjunctures and sequences in which events happen [...]. The second critical point is the epistemological necessity to bring actors and above all *agency* back into sociological research on historical transformations focusing on micro-level processes and mechanisms which link macrohistorical causes with macrohistorical effects. As clearly put by Franzosi [2004, 25]: “Actors instead of variables, diachronic time instead of synchronic time, events and event narratives instead of structures, narrative causality, as the position of a specific action in a sequence of actions, instead of statistical causality, as crudely interpreted as a set of independent variables “causing” a dependent variable within multivariate statistical models” [Barbera, Santoro 2007, p. 3].

Abrams ha dunque aperto il campo di discussione, attraverso l'individuazione di un lessico e una iniziale problematizzazione del tema “evento”, ma ha trascurato il metodo, mostrando un atteggiamento sostanzialmente sospettoso verso la narrazione.

Consapevole di tale ostacolo metodologico, egli lo supera attraverso una diversa tematizzazione degli eventi, il cui esito è la proposizione di un metodo riconciliativo, e al tempo stesso di una concomitante primogenitura degli eventi e di una rinuncia a individuare eventi superiori agli altri.

Abbott si profila come un sociologo in grado di recuperare una dimensione più narrativa della Sociologia storica, meno pretenziosa nei suoi obiettivi ma anche più vicina al suo oggetto di studio, che è poi la vita sociale fatta di eventi e di sequenze, ma anche e soprattutto delle loro *durate*.

4.1 Larry Griffin

Su di un piano analogo, perlomeno dal punto di vista della necessità di offrire un metodo alla Sociologia Storica, senza venire meno alla necessità di preservare temporalità e contingenza, si colloca Larry Griffin con la sua *Event Structure Analysis* (ESA).

Il suo programma di ricerca intende ovviare ai limiti conoscitivi del metodo narrativo, come si evince anche da questo incipit:

Come applicare l'analisi narrativa degli eventi in modo rigoroso e replicabile? Come può un sociologo usare e trascendere simultaneamente la temporalità di un evento per comprendere le ragioni del suo svolgersi, e come farlo in un modo che permetta ai critici di capire e valutare la solidità e la fecondità della spiegazione senza perdere la narrazione della storia che si svolge? La mia risposta è stata l'analisi della struttura degli eventi [Griffin 2007, p. 4].

I presupposti della sua ESA sono la temporalità e il metodo della *path dependence*. Innanzitutto, egli sostiene la sostanziale coincidenza tra Sociologia storica e temporalità: «Il tempo è una parte ineludibile del contesto strutturale e culturale in cui le persone esistono, pensano e agiscono [...] è il *medium* attraverso il quale si verifica l'azione, si istituzionalizzano le relazioni sociali e si sviluppano le definizioni culturali» [Griffin 1995, p. 1248].

Ciò non significa che la sociologia storica si limiti a fare una *archeostoria* del passato, catalogando i fenomeni secondo un criterio di distanza temporale, bensì è interessata a capire ciò che si fa con i dati in termini di temporalità. La sociologia storica si qualifica come la disciplina che si pone alcune domande cruciali: «come i contesti storici e strutturali dell'evento possono essere usati per aiutare a spiegare le azioni? Come possono queste azioni informare la comprensione del cambiamento o della continuità in questi contesti?» [Griffin 1993, p. 1096].

La sociologia degli eventi si focalizza sulle relazioni come “materia prima” degli “eventi”, la cui definizione è la seguente: «un avvenimento distinguibile, con qualche schema o tema che lo differenzia dagli altri, e che comporta dei cambiamenti che avvengono in un periodo di tempo delimitato» [*Ibidem*].

Inoltre, affinché l'ordine temporale degli eventi sia determinante per il risultato dei processi storici, i dati devono essere “intrinsecamente sequenziali” e inoltre le qualità degli eventi è data anche dalla “contingenza” e “singolarità”. Se l'ordine temporale – la sequenza – in cui gli eventi si verificano è determinante per il risultato dei processi, altrettanto rilevante è la “posizione” che

i singoli eventi occupano in processi che hanno margini di contingenza. Il momento in cui l'evento accade è cruciale quanto il fatto che sia accaduto: «Causa ed effetto sono in parte contingenti alla posizione o all'ordine di una azione in un'intera sequenza di azioni temporalmente correlate. La temporalità evenemenziale presuppone, infatti, che la causalità cumulativa sia eterogenea (*heterogeneous*)» [Griffin *et al.* 1992, p. 416].

Tutte le sequenze di eventi si svolgono in modi differenti. Non ci sono due avvenimenti, anche quelli ascrivibili alla stessa classe teorica, che abbiano la stessa sequenza. Sono diversi contingenze, punti di svolta o di ramificazione, dipendenze o inversioni di percorso. Né gli eventi hanno luogo nello stesso contesto, se non altro perché il precedente verificarsi di un certo tipo di evento altera il contesto storico in cui lo stesso tipo di evento si ripete o la probabilità del suo verificarsi. Delle sequenze alternative possono portare allo stesso risultato in alcuni eventi e a risultati significativamente diversi in altri. Dalla eterogeneità discende la conseguenza che «gli eventi sono in grado di cambiare non solo l'equilibrio delle forze causali che operano, ma la logica stessa con cui le conseguenze seguono gli eventi o le circostanze» [*ivi*, p. 414].

Il metodo della sociologia storica deve essere coerente con una visione e una trattazione della storia come flusso di eventi “singoli”, “contingenti” e “in sequenza”: «Sequenza, contingenza e singolarità sono le qualità che definiscono gli eventi, e quindi ognuna di esse deve essere integralmente incorporata nella logica stessa di come gli eventi sono spiegati» [*ivi*, p. 415].

A correre in aiuto del sociologo storico arriva dunque il metodo narrativo, il dispositivo più ampiamente usato, ma al tempo stesso meno considerato nella cassetta degli attrezzi dello storico, che dunque diviene elemento essenziale per far progredire la comprensione e la spiegazione dei fatti storici. Griffin ribadisce che «abbiamo bisogno di ripensare la potenziale utilità delle informazioni che quasi intrinsecamente trasmettono e trasportano le storie delle azioni, le narrazioni, le biografie – e che troppo raramente abbiamo analizzato o abbiamo raziato per fatti discreti e isolati o ignorato del tutto» [Griffin 1995, p. 1252].

La narrazione è «l'organizzazione del materiale in un ordine cronologicamente sequenziale e la focalizzazione del contenuto in una singola storia coerente, sebbene con sottotrame» [Griffin 1993, p. 1097].

La logica delle narrazioni è basata sulla connessione sequenziale. C'è un inizio della storia, uno svolgimento e una fine, il cui esito non giunge in modo arbitrario bensì come risultato cumulativo. La posizione dell'azione nella sequenza è essenziale poiché il collegamento con le azioni precedenti spiega il

suo verificarsi, mentre il collegamento con le azioni successive spiega la sua funzione nell'intera sequenza temporale. La narrazione spiega come le conseguenze cumulative delle azioni passate vincolino e limitino sempre più l'azione futura, ossia la sua "dipendenza dal percorso" [*ivi*, p. 1099].

E difatti il secondo concetto utilizzato da Griffin è appunto la *Path dependence*. Definita con un meccanismo secondo il quale ciò che accade in un dato momento iniziale influenzerà i possibili esiti di una sequenza di eventi che accadano in un momento temporale successivo, la nuova sociologia storica impiega il concetto di *Path dependence* per «esaminare le determinanti delle azioni chiave in ogni dato momento storico, spiegare perché i percorsi sequenziali si mantengono nel tempo ed esplorare controfattualmente le azioni e le decisioni non prese» [Griffin 2007, p. 4].

Come ha ben sintetizzato Paci, secondo Griffin, la narrazione è lo "strumento-principe" in grado di cogliere la "dipendenza dal processo" e «la natura congiunturale, contingente o *openended* dei fatti sociali» [Paci 2013, 379].

Come per Abrams, se la narrazione è il modo in cui descriviamo, comprendiamo e spieghiamo gli eventi (e quindi il processo di strutturazione), l'appropriazione sociologica della narrazione richiede di "distillare il logico dal cronologico" e "discernere il teoricamente generale nello storicamente particolare".

Al fine di ottenere questo risultato e di formalizzare il percorso metodologico della narrazione in modo da, ad esempio, discernere tra «condizioni iniziali che non sono sicuramente di alcuna conseguenza significativa in un dato evento, mentre altre possono non avere alcun impatto causale su alcune azioni successive e tuttavia essere necessarie per il successivo verificarsi di altre azioni ancora» [Griffin 1993, pp. 1099-1100], la spiegazione sociologica richiede che «gli eventi e i contesti siano apertamente teorizzati, il materiale fattuale sia astratto e generalizzato, e le connessioni causali tra le sequenze narrative siano stabilite in un modo che possa essere esplicitamente replicato e criticato» [*ivi*, p. 1100].

Ciò avviene attraverso la costruzione e applicazione del metodo ESA.

Il primo passo è lo "spacchettamento" dell'evento, cioè la scomposizione del racconto negli elementi costitutivi composti da azioni e avvenimenti. Ogni elemento deve essere formulato verbalmente nei termini di singole dichiarazioni descrittive su attori, cose e azioni "atomiche". Viene preparata quindi una cronologia delle azioni che definiscono l'evento. Le proposizioni descrittive sono codificate ed elaborate da un programma per computer ("ETHNO") che schematizza questi *input* e li mette in relazione reciproca, restituendo come

output una visualizzazione sotto forma di “albero” a cui è associata una serie di domande sulle connessioni tra le azioni registrate.

I diagrammi di ETHNO aiutano a identificare gli eventi che sono cruciali in un certo processo. Dopo aver inserito la lista cronologica di eventi nel software, quest'ultimo supporta il ricercatore nell'individuazione delle corrette sequenze causali tra eventi.

Questo secondo passaggio richiede, quindi, la selezione degli elementi significativi e la ricostruzione di una nuova sequenza temporale causale delle azioni nell'evento:

Le azioni significative non devono necessariamente rappresentare dei punti di “svolta” o di “scambio” nella storia di un evento (queste sono azioni che spostano l'evento da un percorso sequenziale ad un altro), ma sono azioni di maggiore importanza per l'intera sequenza perché servono sia come deposito di azioni precedenti che come incanalatore della forza causale di quel passato sulle azioni successive, stabilendo così possibilità future [Griffin, Korstad 1998, p. 159].

L'ordine della sequenza e l'interpretazione delle relazioni tra gli elementi dipendono da scelte del ricercatore che deve: a) “dedurre i legami causali tra le azioni in un evento”; b) “identificare le sue contingenze e seguirne le conseguenze”; e c) “esplorare la sua miriade di modelli sequenziali”.

Il diagramma “ad albero” della struttura logica dell'evento rappresenta l'interpretazione che l'analista ha dato delle connessioni causali tra le azioni incluse nella cronologia dell'evento. L'utilità di ETHNO si mostra appieno in un terzo passaggio che consiste nell'elaborazione di una “cronologia astratta”, o meglio, nella “generalizzazione esplicita della configurazione iniziale (o concreta)” dell'evento. A questo superiore livello, l'analista dopo aver eliminato le azioni reputate “incidentali” rispetto alle sequenze principali, riconcettualizza le azioni mantenute come delle “istanze di azioni sequenziali teoricamente generali”. Queste proposizioni sulle relazioni causali tra le “azioni generalizzate” sono oggetto di nuove codifiche ed elaborazioni con ETHNO. Il programma riformula la serie di domande sulle loro connessioni e costruisce un nuovo diagramma causale, strutturando le azioni teoricamente astratte a un livello più alto di generalità. Il ricercatore deve valutare di nuovo la struttura logica generale degli eventi sia per le incoerenze logiche segnalate dal programma, relative ad esempio all'ordine di successione delle azioni sia rispetto alle imputazioni causali che erano state incorporate nella precedente struttura logica degli eventi concreti. Le eventuali contraddizioni tra la struttura generale e quella concreta degli eventi possono richiedere la modifica della causalità im-

putata in una o in entrambe le serie per renderle coerenti tra loro dal punto di vista della logica sequenziale. Le strutture generali, in un ulteriore passaggio, possono essere impiegate per comparazioni tra molteplicità di eventi al fine di elaborare “un’unica logica d’azione teoricamente e storicamente generale”. E, quest’ultima può funzionare da test di verifica e indirizzo di ricerca per lo sviluppo di una “rappresentazione puramente teorica di un processo generale”. Anche se lo storico e il sociologo non devono necessariamente portare l’analisi della struttura dell’evento a questo livello di elevata generalità, è proprio qui che il significato dell’evento per l’analisi comparativa, la generalizzazione empirica e lo sviluppo teorico diviene, “forse”, più visibile.

Per la fusione dei due modi di indagine solitamente giustapposti, Griffin ritiene che l’analisi della struttura degli eventi colmi l’“abisso metodologico” che separa le narrazioni storiche individualizzanti e le scienze sociali generalizzanti. L’ESA opera in modo ricorsivo una «particolarizzazione del teoricamente generale (“che importanza ha questa generalizzazione per questa particolare azione? Per questo evento particolare?”) e la «generalizzazione del particolare storico (“qual è il senso e il significato generale di questa azione?”)» [Griffin 2007, p. 8].

Se possiamo certamente individuare delle marcate linee di continuità tra Griffin e gli autori da noi precedentemente menzionati, come si colloca il nostro Autore rispetto al tema della frattura?

Griffin marca una netta cesura tra la sociologia degli eventi formulata da Abrams e la sociologia storica precedente.

Egli stesso puntualizza la discontinuità secondo cui mentre i sociologi storici contestualisti tendono a dare maggior peso teorico alle forze strutturali su larga scala, i sociologi storici evenemenziali «tendono generalmente a enfatizzare l’*agency* e la coscienza» [Griffin 1992, p. 413].

Griffin porta a compimento il lavoro di Abbott sulla narrazione, seguendo una strada metodologica forte e al tempo stesso concentrando la propria attenzione più sulle sequenze temporali che sugli eventi.

Per lui è dunque centrale, oltre alla temporalità e alla contingenza, la struttura degli eventi, che per certi versi costituisce un approdo almeno nominalmente opposto a quello da cui siamo partiti (eventi come punti di osservazione della struttura). In altre parole, se da un lato arriviamo a definire meglio gli eventi, attribuendo loro una struttura e sottraendoli al rischio di apparire come concetti puntiformi ed episodici, dall’altro Griffin sembra muoversi su di un piano ancora diverso rispetto agli autori precedenti, pur non rinnegando molte delle loro ‘conquiste’.

L'ultimo autore, ultimo solo in questo nostro percorso, ma certamente fonte di ispirazione per Griffin e che tematizza gli eventi in modo esplicito, è proprio William Sewell jr.

5. *La sociologia degli eventi di Sewell*

Terminiamo questo itinerario tra i 'nuovi' sociologi storici, con un autore e un testo, che per certi versi, ci riporta al punto di partenza e prelude alle nostre conclusioni. Ci riferiamo a William Sewell jr e al suo *Logica della Storia* [(2005) 2008].

In esso, infatti, troviamo compendiate sia elementi che segnano una rottura con la tradizione di riferimento – si pensi alla già citata tripartizione della temporalità⁵ –, sia la specificazione e, per certi versi, il definitivo ritorno, a nostro parere, alla centralità originaria dell'*Evento*.

Già l'Introduzione rivela l'intenzione dell'Autore di sollecitare il dialogo tra sociologi e storici sulla base delle reciproche peculiarità, che possono essere messe in comune, e, nel contempo, sul superamento dei rispettivi limiti, possibile solo apprendendo gli uni dagli altri.

Al centro di questo rinnovato dialogo sta appunto l'Evento.

Sewell, infatti, sottolinea come gli storici possiedano concezioni, seppur implicite, della temporalità sociale quotidiana «di gran lunga superiori agli assunti temporali piuttosto rozzi che affliggono molto spesso la teorizzazione nelle scienze sociali. Ed è proprio in veste di teorici della temporalità che gli storici possono partecipare più vantaggiosamente ai dibattiti di teoria sociale» [*ivi*, p. 7].

Rispetto ai sociologi, Sewell si dice convinto che gli storici siano accomunati dal fatto di pensare il tempo come qualcosa di *fatale*:

Il tempo è irreversibile, nel senso che una volta intrapresa un'azione o esperito un evento non è possibile cancellarli: essi trovano una collocazione nella memoria di chi ne viene influenzato e, di conseguenza, alterano in maniera irrevocabile la situazione in cui si verificano [*Ibidem*].

5 Afferma Sewell: «se le concezioni di temporalità oggi dominanti all'interno della sociologia storica – che chiamerò temporalità “teleologica” e “sperimentale” – minimizzano la sfida alla sociologia convenzionale, esiste una terza concezione, che chiamerò temporalità “degli eventi”, che è attualmente subalterna, ma potenzialmente molto più sovversiva» [*ivi*, p. 23].

E *contingente*, in quanto le azioni sono inserite in una sequenza, al fine di ‘pesarne’ la capacità trasformativa o meno:

Ciò presuppone che l’esito di qualsiasi azione, evento o tendenza sia verosimilmente *contingente*, che i suoi effetti dipendano dalla specifica e complessa sequenza temporale di cui fanno parte. [...] Il fatto che l’esito dipenda non solo da un’ampia varietà di altre azioni, tendenze o eventi, ma anche dalla precisa sequenza temporale in cui questi si verificano, comporta l’estrema imprevedibilità degli avvenimenti storici [*ivi*, p. 9].

L’*evento* è dunque il veicolo concettuale attraverso cui gli storici costruiscono o analizzano la contingenza e la fatalità temporale della vita sociale.

Il flusso di quest’ultima è per loro punteggiato di avvenimenti significativi, di complessi di azione sociali che in qualche modo modificano il corso della storia. Essi parlano costantemente di «“punti di svolta” o “spartiacque” storici. Eventi come questi, che trasformano la storia di intere collettività, hanno per gli storici lo stesso genere di fatalità e contingenza degli eventi più modesti, che influenzano il corso della nostra vita privata» [*ivi*, p. 10].

Inoltre, prosegue Sewell, questa temporalità sociale è estremamente *complessa* dal momento che in ogni momento presente è all’opera una pluralità di temporalità e che sia complesso appunto gestire e discernere sul modo con cui, ad esempio, «processi di breve periodo dominano o addirittura deviano o trasformano i processi di lungo periodo» [*Ibidem*].

Dal momento che

la concezione “evenemenziale” (*eventful*) della temporalità tipica degli storici presuppone senza dubbio che diversi tempi storici abbiano a tutti gli effetti diverse velocità di cambiamento e che, quindi, la storia possa essere “accelerata” dagli eventi, presuppone anche che gli eventi trasformino o riconfigurino le relazioni sociali. Di conseguenza, gli storici ritengono che epoche diverse abbiano forme di vita e dinamiche sociali diverse. In altri termini, presuppongono che il tempo sia *eterogeneo*: le entità esistenti nel mondo sociale, il loro operare e il loro significato mutano fondamentalmente nel tempo. Questo non equivale a dire che il mondo vive in uno stato di flusso e di caos costante; la temporalità sociale postulata dagli storici è sempre un insieme di continuità e cambiamento.

L’eterogeneità temporale implica l’*eterogeneità causale*, ovvero che le conseguenze di un dato atto non siano intrinseche di esso, ma dipendano piuttosto dalla natura del mondo sociale in cui tale atto si verifica [*ivi*, p. 11].

E qui la differenza con scienziati sociali *mainstream* si mostra del tutto evidente, dato che il modo di procedere di questi ultimi è interamente guidato dalla scoperta e dall'applicazione di leggi causali *generali*, assunte in maniera più o meno esplicita come indipendenti dal tempo e dallo spazio, mentre gli storici, pur ammettendo l'esistenza di regolarità causali di durata considerevole, fanno derivare dalla eterogeneità temporale la necessità di una *contestualizzazione storica* delle pratiche sociali.

Infine, se il mondo in cui le azioni si verificano è temporalmente eterogeneo, ha senso per gli storici insistere sull'importanza della *cronologia*, ovvero la collocazione precisa di un avvenimento o di un fatto nel tempo. Questa è, infatti, importante per due ragioni. In primo luogo, gli storici sostengono fermamente l'impossibilità di comprendere le ragioni o il significato di un avvenimento senza conoscerne la collocazione in una sequenza di avvenimenti.

Un'attenzione meticolosa alla cronologia è l'unico strumento a disposizione per essere certi di aver ricostruito correttamente la sequenza. Ma la cronologia è importante anche perché il significato di un'azione o di un evento dipende dal contesto temporale in cui si verifica: per comprendere la relazione tra due fatti sociali bisogna sapere se i loro confini temporali li collocano all'interno della medesima "epoca storica", ovvero all'interno di un periodo durante il quale persistevano determinate logiche storiche. La cronologia è decisiva poiché fornisce il contesto storico nel quale è possibile collocare le azioni, i testi o gli artefatti materiali che si sta tentando di interpretare o di spiegare.

Una siffatta temporalità sociale – fatale, contingente, complessa, eventuale (*eventful*) ed eterogenea – viene data per scontata dallo storico e difficilmente viene riportata a questione teorica, bensì assunta semplicemente come il modo in cui funziona il mondo.

Sul piano dei limiti ciò comporta eccessiva fiducia nella narrativa:

quando le loro argomentazioni raggiungono punti difficili, per superarli essi tendono a narrare il percorso seguito, rifacendosi alle fonti per un dettaglio ulteriore e fornendo un numero sempre maggiore di esempi, istanze e aneddoti. Questo significa che spesso interrogativi concettuali importanti – sulle dinamiche temporali, sulla causazione, sulla natura delle relazioni tra eventi o entità – finiscono per perdersi nella confusione del dettaglio narrativo, invece di essere trattate come dovrebbero a livello concettuale [*ivi*, p. 13].

Gli scienziati sociali, dal canto loro, possiedono una concezione della temporalità sociale che rimane implicita in quanto essi sono più attenti alla struttura rispetto agli storici. In altri termini, molti scienziati sociali sono consape-

voli del carattere storico delle strutture, ma spesso non sanno come inquadrare bene il problema. Questo è, a avviso del nostro Autore, uno dei punti più evidenti in cui un dialogo teorico profondo tra storici e scienziati sociali potrebbe produrre benefici sostanziali.

Un'altra dote dei sociologi (storici) rispetto agli storici *tout court* è data dal fatto che

i sociologi storici mirano tradizionalmente ai grandi interrogativi: l'ascesa del capitalismo, lo stato-nazione, la modernità, le dinamiche delle rivoluzioni, il governo degli imperi, l'ascesa e il declino delle civiltà.

Al contrario, il tentativo di emulare comunque il rigore delle scienze naturali impedisce ai sociologi di sposare con convinzione una visione culturale del mondo sociale ossia "che il nostro mondo disordinato e mutevole abbia bisogno di strumenti concettuali che solo una collaborazione tra storici e scienziati sociali interpretativisti è in grado di fornire" [*ivi*, p. 18].

L'evento si mostra fondamentale in questo dialogo ancora da consolidare tra sociologi e storici e in tal senso Sewell ci sembra anche rispondere ad alcune delle questioni da cui ha preso le mosse il nostro ragionamento.

Innanzitutto, una frase come questa sembra ricomprendere i due passi iniziali e la questione della relazione tra eventi macro e microeventi:

in genere, la trama ordinaria della temporalità storica non è levigata, ma ricca di increspature. E sono gli eventi storici, a mio avviso, a dare impulso e a veicolare questi momenti in cui il cambiamento è accelerato: nonostante siano talvolta il culmine di processi a lungo sotterranei, gli eventi in genere compiono qualcosa di più che un semplice riassetto di pratiche reso necessario da un cambiamento sociale graduale e cumulativo. Gli eventi storici tendono a trasformare le relazioni sociali in modo non del tutto prevedibile sulla base dei cambiamenti graduali che li hanno resi possibili. Ciò che rende gli eventi storici così importanti da sollecitarne una teorizzazione è che essi rimodellano la storia, imprimendo una direzione inattesa allo sviluppo sociale e modificando la natura del nesso causale entro cui si svolgono le interazioni sociali [*ivi*, p. 114].

Mentre un altro passaggio non può non farci tornare al nostro punto iniziale, quello di Gellner: «La storia mostra, allo stesso tempo, ostinate regolarità e improvvise rotture, e anche le rotture storiche più radicali sono intrecciate a sorprendenti elementi di continuità» [*ivi*, p. 48].

Affermare che gli eventi sono trasformazioni di strutture implica precisamente questo: le strutture generate da un evento sono sempre trasformazioni di strutture preesistenti; assumere che la contingenza è totale, globale, non significa che tutto sia in continua trasformazione, ma che nulla nella vita sociale è in ultima analisi immune al cambiamento.

Sewell ci tiene a dire fin dall'inizio che non ogni accadimento è però un evento, ma solo quella particolare (e più rara) sottocategoria di accadimenti che lasciano un segno, che finiscono per trasformare la vita sociale.

Come, dunque, definisce e articola la categoria teorica di evento?

Un evento storico è 1) una sequenza ramificata di avvenimenti che 2) viene riconosciuta come eccezionale dai contemporanei ed è 3) capace di generare una trasformazione stabile delle strutture.

A dispetto della connotazione puntuale del termine, gli eventi storici non sono mai avvenimenti repentini: hanno sempre una durata, un periodo che intercorre tra la rottura iniziale e la trasformazione strutturale che segue. Durante questo periodo le consuete articolazioni tra le diverse strutture diventano profondamente dislocate. Gli attori, di conseguenza, sono assaliti dall'incertezza: non sanno come condurre la propria esistenza. Tale incertezza può produrre effetti diversi, a volte anche nella stessa persona (ansia, paura), ma di sicuro fa aumentare l'intensità emotiva della vita, almeno per coloro la cui sopravvivenza è strettamente legata alle strutture dislocate. Quando poi la dislocazione strutturale è pervasiva e profonda, tutti in realtà vivono al limite. Ad esempio, «l'evento della presa della Bastiglia fu una trasformazione culturale, che nacque da un'azione interpretativa o simbolica» [*ivi*, p. 138].

Gli eventi storici producono altri eventi. Gli eventi sono sequenze di rotture che producono trasformazioni di struttura. Se le strutture sono multiple e si sovrappongono, qualsiasi trasformazione di struttura avrà potenzialmente la capacità di scatenare dislocazioni e riarticolazioni di strutture sovrapposte o contigue.

Infine, la definizione dei confini di un evento storico implica un giudizio.

Per Sewell dunque pensare in termini di eventi, situando congiunture, è centrale per chi vuole pensare in termini storici.

6. Conclusioni

Giunti al termine (provvisorio, si intende) di questo breve e complesso itinerario, vogliamo riprendere quanto lasciato in sospeso nell'Introduzione, ossia, da un lato tematizzare ulteriormente la collocazione dinamica e incerta

degli eventi in Sociologia (storica), dall'altro evidenziare la categoria della rottura epistemologica che abbiamo preso in prestito da Bachelard.

Partiamo in realtà da questo secondo punto, rilevando come nonostante la crescita del movimento, diverse concezioni e pratiche della sociologia storica dividevano la comunità degli studiosi americani lungo le consuete linee di frattura: micro-macro, interpretativo-esplicativo, qualitativo-quantitativo, temporalizzazione, aspetti sociali preminenti, orientamento politico.

Andrew Abbott in *Chaos of Disciplines* ha sottolineato come «ognuno dei vari gruppi di storici e sociologi ha rappresentato una combinazione unica di scelte tra queste dicotomie» [Abbott 2001a, p. 102], e, al contempo, come «di fatto le tradizioni di ricerca attive in un'area in un dato momento usavano solo alcune di queste possibilità» [*ivi*, p. 103].

Abbott evidenzia come vi fossero due gruppi di sociologici storici (*HS1* e *HS2*), sorti «a causa di una scissione frattale all'interno di un gruppo (la sociologia storica in generale) che a sua volta è emerso da una scissione frattale (i sociologi interessati alla storia dal resto di quella disciplina)» [*ivi*, p. 104]. Essi differivano per soggetti, organizzazioni, oggetti di studio, metodi e persino l'idea stessa della sociologia storica, caratterizzata per i primi teoricamente e per i secondi empiricamente. Gli *HS1* erano un gruppo ben definito che enfatizzava la macrosociologia comparativa, in genere nazionale, focalizzata sui sistemi politici e affrontava l'ortodossia quantitativa per lo più ignorandola, inizialmente. Il loro obiettivo era spiegare la natura e le conseguenze di processi e cambiamenti macrostrutturali a lungo termine attraverso la verifica di ipotesi derivate dalla teoria su pochi casi comparati. Gli *HS2* erano studiosi che per varie ragioni adottavano un approccio simile a quello della *Social Science History*, ossia degli storici che evitavano il terreno della grande storia per quello dei fenomeni più particolaristici, si concentravano sul ruolo esplicativo degli aspetti economico-sociali e facevano ampio uso di dati micro-sociologici trattati con tecniche statistiche. Questa divergenza metodologica e sostanziale è presente, quindi, sin dalla comparsa della "sociologia storica" come etichetta e si è poi consolidata attraverso specifiche sedi accademiche e l'adesione a diverse organizzazioni scientifiche.

In merito al primo punto, il ruolo degli eventi in Sociologia storica, un recente contributo di Robin Wagner-Pacifici, evidenzia come, a distanza di anni, il tema degli eventi sia da un lato rilevante nel dibattito, dall'altro rimanga ancora incerto e insoluto, come sottolineato nell'incipit del suo volume:

Events are central to the ways we experience life, both individually and collectively. But they are full of paradoxes. We seem to live for events – the 'breaking

news of our mediated chronicling' – even as we craft daily routines and aspire to predictability and continuity in our lives. We live and suffer through the startling events that are, for their all inevitability, also always a surprise: birth, death, love, war [Wagner-Pacifici 2017, p. x].

Peraltro, ciò si evince anche da quanto detto fino ad ora, perché implica una distinta concezione della temporalità, una metodologia specifica, un ruolo della contingenza. E queste dispute interne restituiscono un paesaggio frastagliato, fatto di faglie che lo attraversano e che è impossibile sistemare e riordinare.

Dunque, il panorama della sociologia storica più vicina cronologicamente a noi, sembra segnata da cesure, fratture, percorsi solo in parte superabili a fronte della necessità di una coerenza generale del quadro ricostruttivo.

Ciò non è certamente un male, nella misura in cui autorizza a osservare questo campo di studi attraverso le lenti della ricchezza teorica e metodologica e della fecondità euristica e, con Max Weber ci aiuta a dire che «vi sono scienze a cui è assegnata una eterna giovinezza e queste sono tutte le scienze a cui la realtà culturale, il suo movimento e il suo mutamento, propongono ininterrottamente nuove posizioni problematiche» [Weber (1904) 1958, p. 208].

D'altro canto, restituisce ancora una volta una difficoltà a orientarsi in questa area di studi definita *Sociologia storica*, per la sostanziale impossibilità di attribuirle uno sviluppo lineare e cumulativo, per le cesure tra sotto-aree del medesimo campo, per la riproposizione solo parzialmente riuscita di una conciliazione tra metodi storici e metodi sociologici e su, di un piano più ampio, tra approcci interpretativi e approcci formalizzati.

In sintesi, anche il dibattito sulla sociologia degli eventi, nel riproporre il quale abbiamo utilizzato la metafora della rottura epistemologica, fallisce parte dei suoi obiettivi e riflette i limiti della sociologia storica che molti le rimproverano.

Non che questo debba indurre a rinunciare a usarla e applicarla, soprattutto in tempi di presentismo e stagismo [Susen 2020] ma certamente ogni tentativo di approccio sistematico ad essa rischia di fallire in partenza ed essere sostanzialmente sterile.

A questo punto, forse, potremmo concludere con Ch. Tilly il quale affermava: «sarei più felice se la frase non fosse mai stata inventata» [Tilly 1981, p. 100]. In realtà, a distanza di tempo e più pragmaticamente dovremmo accettare che la sociologia storica riesce quando si fa, molto meno quando si prova a teorizzarla.

Bibliografia

- Abbott A. [2001a], *Chaos of Disciplines*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Abbott A. [2001b], *Time Matters. On Theory and Method*, The University of Chicago Press, Chicago, Ill.
- Abrams Ph. [(1982) 1983], *Sociologia storica*, Il Mulino, Bologna.
- Adams J., Clemens E., Orloff A. Sh. [2005], *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, Duke University Press, Durham.
- Bachelard G. [(1940) 1978], *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, Pellicanolibri, Catania.
- Barbera F., Santoro M. [2007], An Introduction, *Sociologica*, 1(3), pp. 1–7.
- Corchia L. [2021], Spiegazione e narrazione nella sociologia storica. La “Event Structure Analysis” di Larry J. Griffin, *Quaderni di Teoria sociale*, 2, pp. 115–146.
- Elias N. [(1968) 2010], *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna.
- Eriksen Th. H. [(2015) 2017], *Fuori controllo. Una antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.
- Gellner E. [1974], *Contemporary Thought and Politics*, Routledge, London.
- Griffin L. J. [1992], Temporality, Events, and Explanation in Historical Sociology: An Introduction, *Sociological Methods and Research*, 20(4), pp. 403–427.
- Griffin L. J. [1993], Narrative, Event-Structure Analysis, and Causal Interpretation in Historical Sociology, *American Journal of Sociology*, 98(5), pp. 1094–1133.
- Griffin L. J. [1995], How is sociology informed by history?, *Social Forces*, 73(4), pp. 1245–1254.
- Griffin L. J. [2007], Historical Sociology, Narrative and Event-Structure Analysis: Fifteen Years Later, *Sociologica*, 1(3), pp. 1–17.
- Griffin L. J., Korstad R. R. [1998], Historical Inference and Event-Structure Analysis, *International Review of Social History*, 43, pp. 145–165.
- Griffin L. J., Isaac L. W. [1992], Recursive Regression and the Historical Use of “Time” in Time-Series Analysis of Historical Process, *Historical Methods*, 25, pp. 166–179.
- Kinstler L. [2023], *Il contrario dell’oblio. L’Olocausto tra memoria e giustizia*, Einaudi, Torino.
- Li J. [2017], Historical Sociology, in B. S. Turner, ed., *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, Wiley-Blackwell, Malden (MA), pp. 1–5.
- Mastrovita S. [1998], La Event History Analysis: i costrutti fondamentali, i problemi, le prospettive di applicazione, *Sociologia e Ricerca Sociale*, 57, pp. 74–103.
- Paci M. [2013], *Lezioni di sociologia storica*, Il Mulino, Bologna.

- Santoro M. [2003], Eventi e strutture. Il positivismo narrativo di Andrew Abbott e l'eredità della Scuola di Chicago, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, Fascicolo 4, ottobre-dicembre 2003.
- Santoro M. [2008], Dalla storia sociale a una sociologia storicizzata, in W. H. Sewell Jr., ed., *Logiche della storia. Eventi, strutture, culture*, Mondadori, Milano, pp. vii–xxiv.
- Sewell W. H. Jr. [(2005) 2008], *Logiche della storia. Eventi, strutture, culture*, Mondadori, Milano.
- Steinmetz G. [2005], The epistemological unconscious of U.S. Sociology and the transition to postfordism: the case of historical sociology, in J. Adams, E. Clemens, Sh. Orloff, eds., *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, Duke University Press, Durham (NC), pp. 109–157.
- Susen S. [2020], *Sociology in the Twenty-First Century. Key Trends, Debates, and Challenges*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Tilly Ch. [1981], *As Sociology Meets History*, Academic Press, New York.
- Wagner Pacifici R. [2015], *What is an event?*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Weber M. [(1904) 1958], L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, pp. 53-142.



Saggi

La critica di Durkheim al colonialismo e all'impero¹

George Steinmetz

Abstract. How does Durkheim's thought relate to colonialism, imperialism, and postcolonial theory? To answer these questions, I first examine his explicit discussions of empire and colonialism, which are more extensive than previously thought. I then explore the implications of his general perspective, particularly his theories of anomie and morality—for discussions of colonialism and empire. The conclusion considers postcolonial critiques of Durkheim and adumbrates a Durkheimian theory of colonialism and empire.

Keywords: Durkheim; Colonialism; Postcolonial critiques; Empire

Abstract. In che modo il pensiero di Durkheim si collega al colonialismo, all'imperialismo e alla teoria postcoloniale? Per rispondere a queste domande, esamino innanzitutto le sue discussioni esplicite sull'impero e sul colonialismo, che sono più approfondite di quanto si pensasse in precedenza. Successivamente, esploro le implicazioni della sua prospettiva generale, in particolare le sue teorie sull'anomia e sulla moralità, per le discussioni sul colonialismo e sull'impero. La conclusione prende in considerazione le critiche postcoloniali a Durkheim e delinea una teoria durkheimiana del colonialismo e dell'impero.

Parole chiave: Durkheim; Colonialismo; Critiche post-colonialiste; Impero

Nelle colonie ... è inevitabile che si scateni la violenza, provocando quella specie di follia sanguinaria che colpisce per esempio l'esploratore nei confronti delle razze che gli giudica inferiori. Quella superiorità che uno si arroga tende di per sé ad affermarsi brutalmente, senza scopo, senza ragione, per il suo piacere di affermarsi. Viene così a prodursi una specie di ebbrezza, una specie di esaltazione forzata dell'io, una specie di megalomania che trascina gli eccessi peggiori... non sentendosi frenato da alcunché, egli si sfrena in violenze proprio come un tiranno.

Émile Durkheim, *L'educazione morale*

I testi che sono inerti al loro tempo rimangono tali: quelli che si scontrano senza sosta con i vincoli storici sono quelli che conserviamo, generazione dopo generazione.

Edward Said, *Freud e i non europei*

1. Il seguente articolo – traduzione dalla versione originale Steinmetz G., Durkheim's Critique of Colonialism and Empire, *Modern Intellectual History*, 2024, 21(4), 874-896, <https://doi.org/10.1017/21.S147924432400026X> – non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. *Direzione e Redazione* della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

Coloro che oggi si ergono a giudici e distribuiscono lodi e biasimi tra i sociologi e gli etnologi del passato coloniale sarebbero meglio occuparsi di cercare di capire cosa abbia impedito ai più lucidi e ben intenzionati tra coloro che condannano di comprendere cose che ora sono evidenti anche agli osservatori meno lucidi e talvolta meno ben intenzionati.

Pierre Bourdieu, *La logica della pratica*

1. Introduzione

Le forme elementari della vita religiosa di Émile Durkheim è un testo fondamentale nella sociologia della conoscenza. Determinare le opinioni di Durkheim sul colonialismo e sull'impero è quindi importante tanto per gli storici intellettuali quanto per i sociologi. Se l'opera di Durkheim «portava il segno dell'impero», come sostiene Raewyn Connell [1997, p. 1545], dobbiamo allora chiederci: quali sono esattamente questi “segni”? Tali “segni” minano forse l'argomentazione secondo cui dovremmo conservare i testi di Durkheim di generazione in generazione? Al contrario, le idee di Durkheim sul colonialismo sono più ambigue e persino più utili per il lavoro in corso sulla storia coloniale e imperiale? I segni dell'impero coesistono nei suoi scritti con idee che sconvolgono le verità politiche, destabilizzano la *doxa* socio-scientifica e indicano nuove interpretazioni del colonialismo e dell'impero?

In realtà, Durkheim era critico nei confronti delle forme di colonialismo e di impero continentale esistenti durante la sua vita. Rifiutava i discorsi gerarchici, civilizzatori e razzisti che accompagnavano la conquista e il dominio coloniale europeo moderno. La critica di Durkheim al colonialismo e all'impero è legata alla sua teoria generale della moralità sociale e della deregolamentazione morale. Era fermamente contrario agli imperi dispotici che esistono «senza questo consenso interiore dei cittadini». Contro il militarismo e l'impero, egli sosteneva un sistema internazionale di Stati basato sulla moralità [Durkheim (1915) 2022, p. 108].

Questo articolo procede come segue. La prima sezione presenta alcune delle principali interpretazioni di Durkheim. La seconda esamina le discussioni esplicite di Durkheim sui fenomeni coloniali e imperiali, prima di discutere diversi altri temi rilevanti: la sua sociologia della moralità; le sue opinioni sulla razza, il razzismo e la gerarchia civilizzatrice; e la sua teoria delle condizioni sociali patologiche e anomiche.

La terza sezione confronta le opinioni di Durkheim sul colonialismo con quelle delle figure di spicco della sociologia francese del XIX secolo e delle di-

scipline affini, concludendo che le sue opinioni lo collocavano all'avanguardia dell'anticolonialismo francese prima della prima guerra mondiale. La quarta sezione esamina l'influenza di Durkheim sulla letteratura sociologica francese sul colonialismo e l'impero tra la sua morte nel 1917 e i primi anni Sessanta, quando l'impero francese giunse al termine². Questa discussione rileva che l'eredità di Durkheim occupò una posizione centrale nella letteratura sociologica francese che tematizzò e teorizzò esplicitamente il colonialismo durante i decenni centrali del xx secolo. La conclusione si rivolge all'attuale critica "postcoloniale" di Durkheim e si interroga su come le sue idee possano contribuire a ulteriori ricerche sul colonialismo e sull'impero.

2. Alcune interpretazioni principali di Durkheim

Ci sono almeno cinque interpretazioni del pensiero di Durkheim che vale la pena considerare in questa sede, perché gettano una luce specifica sulla questione delle sue opinioni sul colonialismo e sull'organizzazione sociale in generale³.

Alcune delle interpretazioni più datate di Durkheim lo descrivono come un teorico conservatore dell'ordine sociale, della riproduzione sociale e del consenso⁴. Alcuni hanno persino sostenuto che la sociologia durkheimiana fosse proto-fascista⁵. Contribuirò alla letteratura che mette fine a queste teorie datate raccogliendo prove dell'anticolonialismo di Durkheim, che lo collocava più vicino ai socialisti e alla sinistra politica dell'epoca.

2 *L'Empire français*, come era conosciuto ai tempi di Durkheim, fu ribattezzato *Union française* nel 1946 e *Communauté française* nel 1958. Diverse colonie divennero dipartimenti d'oltremare della Francia con la costituzione del 27 ottobre 1946; l'Algeria rimase ufficialmente parte della Francia metropolitana fino alla sua indipendenza nel 1962. La ricerca sociologica francese sul colonialismo scomparve in gran parte dopo il declino del colonialismo francese, nonostante il fiorire di scritti principalmente economici sul sottosviluppo che durò per tutti gli anni Settanta [Steinmetz 2023; Copans 2016].

3 Su Durkheim si vedano in particolare Lukes [1973], Alexander [1982] e Fournier [2013]. I documenti personali di Durkheim furono distrutti durante la seconda guerra mondiale, rendendo ancora più cruciale un attento esame delle sue pubblicazioni per qualsiasi interpretazione. Alcune lettere di Durkheim sono conservate tra le carte di alcuni contemporanei. Per questo, si veda Durkheim [1975, Vol. 2; 1998].

4 Si vedano Pels [1984] e Plouviez [2012]. Un esempio sfumato dell'argomento del "conservatorismo" è Coser [1964].

5 Desan e Heilbron [2015] discutono e respingono l'interpretazione "fascista".

Una seconda interpretazione richiama l'attenzione sull'interesse di Durkheim per la politica e il potere e sui suoi scritti sullo Stato, la democrazia e il dispotismo, il socialismo e la teoria politica [Durkheim (1915) 2022; (1925) 1977²; (1950) 2016]. Diversi autori sottolineano che Durkheim «non perse mai il suo fascino per la “questione sociale”» e che sostenne «una giustizia distributiva più equa», «il welfare come responsabilità sociale», «un certo livello di pianificazione» e l'abolizione della ricchezza ereditaria [Pels 1984, p. 324; Durkheim 1899, p. 52; Pearce 1989, p. 57]. Durante la sua vita Durkheim fu politicamente più vicino ai liberali e ai socialisti francesi, in particolare al suo amico di una vita, il socialista Jean Jaurès (vedi oltre). Durkheim rifiutava la rivoluzione violenta, gli imperi, il militarismo, la politica estera bellicosa e il colonialismo, favorendo invece il repubblicanesimo, la democrazia, lo Stato di diritto, le libertà politiche e individuali espansive e un ordine internazionale basato sui diritti umani [Pearce 1989; Richter 1960; Sintomer 2011; Mallard, Terrier 2021].

Una terza interpretazione vede Durkheim come guidato da un profondo senso di destabilizzazione sociale e di crisi multiforme [Lacroix 1981, pp. 179 e 275]. Ciò è espresso con maggiore forza nel suo concetto di “anomia”, che ha presentato per la prima volta nel *Libro terzo* de *La divisione del lavoro sociale* [Besnard 1987; Durkheim (1892) 1989⁴]. Qui Durkheim discute forme “anormali” o “patologiche” di divisione del lavoro, tra cui la crisi commerciale e le lotte sindacali, che riflettono, secondo le sue parole, uno «stato di anomia» [Durkheim (1892) 1989⁴, p. 379]. Il secondo libro di Durkheim, *Il suicidio* [(1897) 1969], «ruota attorno al capitolo sul suicidio anomico» [Besnard 1993, p. 167]. Qui l'anomia è definita come una «condizione di assenza di regole in cui gli individui perdono i propri punti di riferimento» [Lukes 2001, p. 3900]. Per Durkheim, l'anomia era diventata cronica e istituzionalizzata nelle società contemporanee [Durkheim (1897) 1977², p. 309; Besnard 2001, p. 511]. Besnard sostiene che il concetto di anomia di Durkheim equivale quindi a «una condanna vigorosa e quasi veemente dell'ideologia della società industriale» [Besnard 1993, p. 173]. Come vedremo, Durkheim caratterizza sia il colonialismo che il non colonialismo come imperi anomici.

Una quarta lettura inquadra Durkheim, o il Durkheim maturo de *Le forme elementari della vita religiosa*, come un teorico dei “dogmi”; cioè dell'ideazione collettiva, del discorso, della cultura⁶. Questo approccio attinge in particolare a *Le forme elementari della vita religiosa*, dove Durkheim fa risalire le origini

6 Sull'attenzione rivolta ai “dogmi” piuttosto che ai “pragmati” in alcuni approcci teorici alle scienze umane, si veda Koselleck [(1979) 2007, p. 91].

delle moderne categorie scientifiche di comprensione, tra cui il tempo, lo spazio, la causa, la forza e il numero, alla religione, e in particolare alle religioni delle società umane strutturalmente più semplici. Nel processo di ricondurre i moderni schemi di classificazione alle religioni “primitive”, Durkheim elabora una teoria della coscienza collettiva come fonte della solidarietà sociale, del risveglio della solidarietà attraverso il rituale collettivo e della religione come quadro morale ed epistemologico originario. Partendo da questa svolta “culturalista”, la sociologia durkheimiana dell’epoca tra le due guerre ha esaminato le rappresentazioni collettive e gli schemi di classificazione, le epistemologie sociali e le pratiche come il sacrificio e il rituale nelle società “occidentali” contemporanee⁷. Il testo di Durkheim ha avuto un’influenza decisiva sull’antropologia sociale britannica del xx secolo, da Alfred Radcliffe-Brown, Victor Turner e Mary Douglas⁸ a Claude Lévi-Strauss e allo strutturalismo francese. La sociologia durkheimiana risuona ancora, direttamente o indirettamente, nella sociologia culturale [Smith 2020]⁹. Un’ultima serie di interpretazioni definisce Durkheim come un sociologo della moralità [Wallwork 1972; Joas 1993; Joas, Pettenkofer 2020; Marcucci 2021]. Come osserva Isambert [1993, p. 187, traduzione nostra], «l’importanza della moralità per Durkheim può forse essere misurata dalla portata dei suoi scritti sull’argomento»: il «primo articolo che pubblicò riguardava la scienza morale in Germania» e l’ultimo dei suoi testi cercava di creare una nuova teoria morale. L’*Introduzione* originale al libro *La divisione del lavoro sociale* di Durkheim inquadrava l’opera come una sociologia della moralità [Alexander 1982, p. 125]. Pickering [1979, p. 4, trad. nostra] osserva che, sebbene *Le forme elementari della vita religiosa* «rappresenti il capolavoro [di Durkheim], la sua ambizione era quella di coronarlo con qualcosa di più grande, qualcosa che gli stava più a cuore, uno studio sociologico sul comportamento morale»¹⁰. Durkheim arriva ad analizzare i “fatti morali” come regole di comportamento obbligatorie che creano ordine sociale e solidarietà. Nelle società più differenziate, la moralità è promossa anche dallo

7 I testi fondamentali in questo ambito, oltre a *Le forme elementari della vita religiosa*, sono Durkheim, Mauss [1903] e Hubert, Mauss [1899]. Sulla successiva articolazione della sociologia durkheimiana con il surrealismo francese si veda Moebius [2006].

8 *Le forme elementari della vita religiosa* è stato utilizzato come testo fondamentale nel semestre invernale del corso annuale di laurea triennale “Soc 2” (“Sé, cultura e società”) presso l’Università di Chicago sin dagli anni Ottanta [Schudson 1991, pp. 137 e 141].

9 Smith [2020, p. 211] menziona la classificazione, la memoria collettiva, l’iconicità, il trauma culturale e la narrativa come temi centrali della sociologia durkheimiana contemporanea.

10 Durkheim completò solo i primi paragrafi dell’introduzione a questo studio sul letto di morte. Cfr. i commenti di Mauss in Durkheim [1920, p. 79].

Stato, dai sistemi giuridici ed educativi e dai gruppi professionali e occupazionali [Durkheim (1924) 2001²; 1920 (or. 1917)]. Ogni società sviluppa, o dovrebbe sviluppare, un sistema di moralità specifico per la sua struttura sociale, che è essa stessa storica e in continua evoluzione. Come vedremo più avanti, Durkheim rifiutava la categorizzazione dei costumi non europei come incivili, ribattendo che gli imperi e le colonie europee erano essi stessi amorali. Ciascuna di queste interpretazioni è utile per comprendere il cluster tematico *Durkheim/colonialismo/impero*. Nelle pagine che seguono mi concentrerò sui commenti di Durkheim sul colonialismo, l'impero, lo Stato e la politica; sulla sua teoria della crisi e dell'anomia; il suo rifiuto della *razza* come categoria di spiegazione sociale e il suo crescente rifiuto di distinguere tra le società in termini di presunti livelli di civiltà; e la sua sociologia della moralità, in particolare il suo *relativismo* riguardo all'etica, al diritto, alla religione e a tutte le altre pratiche sociali a cui facevano riferimento le potenze europee per giustificare le loro conquiste e l'arroganza con cui si arrogavano la sovranità sulle società africane e asiatiche.

3. Colonialismo e impero negli scritti di Durkheim

Contrariamente alla maggior parte dei commentatori, Durkheim non era del tutto silenzioso sul colonialismo e, quando ne parlava, era immancabilmente critico¹¹. Ne *La divisione del lavoro sociale* Durkheim suggerisce che la “colonizzazione” era una risposta alle pressioni disorganizzanti e anomiche della moderna divisione del lavoro, insieme all'emigrazione e al suicidio [(1893) 1989⁴, p. 290]¹². È rivelatore che Durkheim distingua tra colonizzazione ed emigrazione; i suoi traduttori a volte non lo hanno fatto¹³.

11 Bhambra e Holmwood [2021, pp. 143, 164, 175] sostengono che Durkheim abbia ignorato il colonialismo, ma lo fanno liquidando come irrilevanti i passaggi contenuti ne *La divisione del lavoro sociale*, *L'educazione morale* e *La Germania al di sopra di tutto* e ignorando le recensioni di Durkheim su *Année sociologique* (discusse più avanti).

12 Il *colonialismo* comporta l'arroganza della sovranità da parte di una potenza conquistatrice e l'attuazione di un sistema di pratiche legali e sociali in cui i colonizzati sono considerati inferiori ai colonizzatori in termini razziali, etnici o civili; la *colonizzazione* comporta un'emigrazione permanente dalla metropoli alla periferia globale. Cfr. Osterhammel [2005].

13 La traduzione del 1984 di W.D. Halls sostituisce il termine “integrazione” con “emigrazione”, ma la precedente traduzione di Simpson era corretta; si veda Durkheim [(1893) 1989², p. 358]. Tutte le altre citazioni presenti in questo articolo sono tratte dalla traduzione di Halls.

Una delle discussioni più approfondite di Durkheim sul colonialismo appare ne *L'educazione morale* [(1925) 1977²]. Questo testo si basa sul «più importante dei corsi di lezioni» che Durkheim «tenne con una certa regolarità tra il 1889 e il 1912, sia a Bordeaux che a Parigi» [Lukes 1973, p. 110, trad. nostra]. Durkheim era interessato a sviluppare pratiche educative in grado di inculcare la moralità e le capacità autonome di giudizio morale nei giovani di società come la sua, che sembravano prive di codici morali universali. Il passaggio in questione appare in un capitolo dedicato alle punizioni corporali, una pratica educativa che, secondo Durkheim, culminò in una «sregolatezza delle violenze [...] nelle scuole del XIV, XV e XVI secolo» [Durkheim (1925) 1977², p. 630]. C'era, tuttavia, «una forza [...] in grado di contenere questa tendenza e cioè l'opinione morale circostante» [Ib., p. 633]. Durkheim passa poi al comportamento di un ipotetico europeo nelle colonie che incontra «forze morali» che sono «screditate ai suoi occhi» [Ib., p. 631] perché associate a «razze che egli considera inferiori» [Ib., p. 630]. Questo europeo non riconosce alcuna forza morale o «autorità che le imponga al suo rispetto» [Ib., p. 631]; allo stesso tempo, non è vincolato dalle regole morali della sua società d'origine [ivi]. Nulla frena il colonizzatore, scrive Durkheim: «si sfrena in violenze proprio come un despota» [ivi].

Questo passaggio è affascinante sotto diversi aspetti. Il primo è che Durkheim introduce il colonialismo in una discussione sulla punizione corporale nelle scuole. Il suo testo ha già associato la punizione corporale ai precedenti sistemi politici dispotici [Ib., p. 633]. Attraverso una catena di associazioni, Durkheim collega il colonialismo agli imperi continentali, che altrove sono descritti come dispotici (vedi sotto) e come asincroni o obsoleti. In secondo luogo, includendo una discussione sui rapporti tra colonizzatori e colonizzati nelle lezioni sullo sviluppo della moralità nei bambini, Durkheim richiama l'attenzione sui modi in cui i governanti coloniali spesso attribuiscono ai colonizzati un'inferiorità infantile. In terzo luogo, Durkheim descrive la situazione coloniale come completamente priva di regolamentazione morale. Sebbene qui non utilizzi il termine «anomia», questo era già stato introdotto ne *La divisione del lavoro sociale* e definito come «assenza di regolamentazione morale». Testo che si concludeva con un monito sul fatto che la moralità era attualmente «attraversata da una crisi pericolosa» e che non era ancora apparsa una forma di giustizia corrispondente alla nuova forma di vita [(1893) 1989, p. 398] e che non era ancora apparsa una forma di giustizia corrispondente alla nuova forma

di vita [(1893) 1989², p. 398]¹⁴. Durkheim scriveva che stavano proliferando situazioni in cui «è sempre la legge del più forte che risolve i conflitti, e lo stato di guerra sussiste immutato» [Ib., p. 14]. Come osserva Frank Pearce [1989, p. 73, trad. nostra], se «seguiamo il ragionamento di Durkheim, una caratteristica probabile di una società coloniale ... sarà un'anomia sempre presente».

Nel contesto coloniale, l'anomia degenera in qualcosa di ancora più estremo rispetto agli scenari descritti in *La divisione del lavoro sociale* e ne *Il suicidio*. È importante prestare attenzione all'eccesso retorico dei testi di Durkheim, che spesso superano i limiti e le restrizioni delle sue categorie scientifiche¹⁵. Si consideri questo passaggio tratto da *L'educazione morale*, in cui si sostiene che il senso di superiorità degli europei tende

di per sé ad affermarsi brutalmente, senza scopo, *senza ragione, per il solo piacere di affermarsi*. Viene così a prodursi una specie di *ebbrezza*, una specie di *esaltazione* forzata dell'io, una specie di *megalomania* che trascina agli eccessi peggiori. [...] Quelle violenze sono per lui un gioco, *uno spettacolo* che dà a se stesso, un modo di *dimostrarsi la superiorità* che si attribuisce [Durkheim (1925) 1977², pp. 630-631, *enfasi aggiunta*].

Questa descrizione di una forma di piacere che esiste *senza oggetto o motivo* ricorda a prima vista la descrizione di Durkheim del suicidio *anomico* come una forma di desiderio illimitato e insaziabile che è "sovraccitato" e non regolato dal "freno" di un codice morale [Durkheim (1897) 1969, pp. 301-302, 312, 345]. Tuttavia, la descrizione del piacere acuto del colonizzatore nel partecipare a uno *spettacolo* senza oggetto supera persino la discussione sul suicidio anomico. Durkheim descrive il colonizzatore come affetto da una sorta di *Tropenkoller*, ovvero follia coloniale, un'effervescenza individuale. Per i lettori de *Le forme elementari della vita religiosa*, ciò ridefinisce l'europeo come primitivo, invertendo lo sguardo imperiale. Tali inversioni erano state comuni nel discorso anticoloniale europeo, da Montaigne fino all'Illuminismo, negli scritti di Diderot, Voltaire, Le Vaillant, Chamisso e altri, ma erano svanite nell'era di Durkheim. Durkheim reintrodusse questo ribaltamento dell'ottica coloniale, che divenne un pilastro del discorso surrealista neo-durkheimiano

14 Altrove, Durkheim usa sinonimi come "deregolamentazione, agitazione, effervescenza, [e] disorganizzazione", "stato di deregolamentazione" e "agitazione maniacale". Si veda Besnard [2001, p. 26].

15 Questo è un esempio di *testualità* in senso post-strutturalista, sottolineato anche da teorici postcoloniali fondamentali come Spivak e Bhabha, che enfatizzano l'indecidibilità, l'ibridità e i molteplici significati di gran parte del discorso coloniale piuttosto che la sua trasparenza. Si vedano Spivak [1999] e Bhabha [1994].

prodotto dal *Collège de sociologie* tra le due guerre. A questo proposito, la visione di Durkheim è l'esatto opposto di uno "sguardo imperiale", *pace* Connell [1997, p. 1523]¹⁶.

La seconda critica approfondita di Durkheim al colonialismo appare nel suo opuscolo del 1915 *La Germania al di sopra di tutto*¹⁷. Come osserva Bernard Lacroix [1981, p. 183; Durkheim (1966) 1976], questo testo permise a Durkheim di tornare alla sua precedente preoccupazione, durante gli anni trascorsi a Bordeaux (1887-1902), con «l'esegesi dei grandi testi politici», tra cui Montesquieu, Rousseau e Saint-Simon. *La Germania al di sopra di tutto* fu scritto principalmente a fini propagandistici, ma segue le linee teoriche generali che Durkheim aveva elaborato fin dal 1890. Può essere letto come un saggio di sociologia politica e una critica alle idee di Heinrich von Treitschke, che era all'apice della sua influenza e popolarità quando Durkheim era a Berlino nel 1886. Tornerò più avanti sull'analisi specifica di Durkheim delle forme politiche dell'impero. Il punto chiave qui è che Durkheim discute anche il colonialismo in sé in questo testo. Includendo discussioni sui fenomeni coloniali in *La Germania al di sopra di sopra tutto* – un testo apparentemente incentrato sull'imperialismo *continentale* – Durkheim collegò le due forme di geopolitica moralmente deregolamentata che gli europei di solito consideravano separatamente.

L'ipotesi di lavoro di Durkheim è che le idee di Treitschke incarnino un'ideologia tedesca dominante in cui il dispotismo interno si combina con un imperialismo continentale aggressivo e un colonialismo d'oltremare¹⁸. Secondo Durkheim [(1915) 2022, p. 91], Treitschke sosteneva che il dovere dello Stato fosse quello di ottenere «il più ampio *spazio* possibile *al sole*, calpestando i propri rivali». Questa frase si riferisce direttamente all'impero coloniale tedesco, che all'epoca era identificato come un ritardatario coloniale alla ricerca del proprio *Platz an der Sonne* (posto al sole) nei tropici. Durkheim critica quindi Treitschke, e per estensione la Germania, per aver praticato una forma particolarmente brutale di colonialismo¹⁹. Secondo Durkheim, Treitschke ritiene che

16 Go [2016, p. 4] non esamina i testi di Durkheim, ma ripete e conferma il giudizio di Connell.

17 Su questo testo si vedano Lukes [1973, pp. 549-552] e Fournier [2013, pp. 680-683].

18 Durkheim prese in prestito le opere di Treitschke dalla biblioteca della Sorbona nel 1915 per scrivere *La Germania al di sopra di tutto* [(1915) 2022]. Si veda Béra [2016, p. 23].

19 Ciò non significa che il colonialismo francese o britannico fosse meno brutali di quello tedesco. Tuttavia, l'affermazione sull'estremismo del colonialismo tedesco era diffusa tra gli inglesi e i francesi dopo la prima guerra mondiale, quando il bottino dell'impero coloniale tedesco veniva ridistribuito tra i vincitori della guerra.

«nel trattare con popoli che si trovano ancora in uno stadio inferiore di civiltà, è evidente che la politica deve adattare i mezzi alla loro mentalità. Sarebbe folle per uno storico giudicare la politica europea in Africa o in Oriente in base ai principi applicati in Europa. In quei paesi, *chiunque non sappia terrorizzare è perduto*» [Ib., p. 95]. Durkheim implica chiaramente qui che la politica europea in Africa o in Oriente dovrebbe essere giudicata in base ai principi applicati in Europa o, come scrive altrove, in base alle norme internazionali (vedi sotto).

Durkheim cita poi l'osservazione di Treitschke sui colonizzatori inglesi che, «più di mezzo secolo fa, legarono i Sepoys ribelli alla bocca dei cannoni e fecero saltare in aria i loro corpi in frammenti che furono sparsi per il cielo». Durkheim osserva che queste «terribili pratiche di repressione, che i costumi dell'epoca tolleravano», ma che «i nostri attualmente condannano e che l'Inghilterra di oggi certamente disapprova» [ivi]. Eppure, continua, queste stesse misure «sono giudicate da Treitschke “legittime e naturali”» [ivi]. Questi commenti hanno senso nella sociologia morale di Durkheim, secondo la quale «il tipo normale è il tipo medio in una data fase dello sviluppo dell'organismo in esame» [Isambert 1993, p. 192, trad. nostra]. Durkheim sostiene che queste forme di barbarie colonialista non sono in linea con i costumi contemporanei e la morale internazionale. Ancora una volta, la morale tedesca viene descritta come oggettivamente patologica in senso sociologico comparativo [Durkheim (1924) 2001²].

Durkheim sosteneva inoltre che la brama di “egemonia universale” della Germania fosse basata su categorie quali “razza” e “leggenda” e che tali idee fossero «a volte deliranti» [(1915) 2022, p. 130]. Egli sostiene che la pratica tedesca non può essere compresa se non la si collega al mito (il pangermanismo) che essa esprime e da cui dipende. Questi collegamenti con il *delirio* e il *mito* richiamano la discussione di Durkheim sul colonizzatore anomico de *L'educazione morale*. È significativo che Durkheim aggiunga qui il pensiero razziale come ulteriore indicatore di patologia politica. Come vedremo più avanti, Durkheim aveva preso una posizione chiara contro il militarismo, la razza e il razzismo, e contro l'idea di una gerarchia degli stadi di civiltà. Se il lettore accetta Treitschke come voce di una corrente dominante dell'ideologia tedesca, allora la moralità tedesca può essere diagnosticata come in ritardo rispetto alle proprie strutture sociali interne²⁰.

20 Naturalmente questa argomentazione corrisponde nella sua struttura di base alla tesi tedesca del *Sonderweg*, secondo la quale la cultura e la politica tedesche erano in ritardo rispetto alla sua moderna economia capitalista, portando a tensioni fatali che alla fine alimentarono il nazismo. Questo approccio analitico è stato smantellato dagli storici a partire dagli anni

Infine, Durkheim ribaltò ancora una volta lo “sguardo imperiale” descrivendo l'esercito tedesco come applicatore di pratiche colonialiste alla guerra europea. Nello specifico, descrive la Germania che entra in Belgio durante la Prima guerra mondiale come se stesse annettendo una *res nullius*. Questa frase si riferisce alla dottrina della *terra nullius* (“territorio senza padrone”) che veniva utilizzato dai conquistatori coloniali per giustificare l'occupazione di terre non europee. Durkheim suggerisce quindi che la Germania si sta comportando come una potenza coloniale aggressiva all'interno dell'Europa. Egli descrive l'abbandono di qualsiasi distinzione tra l'interno e l'esterno del *jus publicum Europaeum* [Schmitt (1951) 1991]. Durkheim suggerisce che il colonialismo e l'impero continentale sono formazioni affini, un secolo prima che questo diventasse un *topos* tra gli storici [Eley 2014; Hell 2018]. Entrambe le forme, per Durkheim, sono dispotiche, antidemocratiche, non regolamentate, amorali, militaristiche e patologiche.

Durkheim e suo nipote, coautore e “alter ego” Marcel Mauss hanno discusso il colonialismo nelle loro recensioni di libri su *Année sociologique*²¹. I critici postcoloniali di Durkheim tendono a ignorare le sue recensioni, ma è proprio qui che Durkheim ha scritto alcuni dei suoi «articoli più profondi e influenti» [Nandan 1980, p. xvii, trad. nostra]. La sua recensione di *Essais sur les castes* di Célestin Bouglé [Durkheim 1910, p. 385] discute gli effetti dell'amministrazione britannica sul sistema delle caste indiano. La sua recensione di *La femme musulmane au Maghreb* di Louis Millot nel 1913 non ignora l'amministrazione coloniale, ma sottolinea «i tentativi compiuti dall'amministrazione francese per “migliorare la sorte delle donne”» [Durkheim 1913, pp. 432-433, trad. nostra]. Durkheim recensì una serie di libri di Joseph Kohler sul diritto coloniale e l'etnografia²². Egli riassume gli studi di Kohler come incentrati sull'«organizzazione sociale dei popoli soggetti al protettorato tedesco in diversi continenti» [Durkheim 1902a, p. 330, trad. nostra]. In una recensione di *Bantu Law in [German] East Africa* di Kohler, Durkheim [1902b, p. 334, trad. nostra] ricorda ai suoi lettori che le popolazioni discusse da Kohler erano

Ottanta; si veda Steinmetz [1997]. Ciò che è più interessante nel caso in esame è che, per Durkheim, il colonialismo e l'impero continentale figurano tra i risultati patologici della disgiunzione tedesca tra struttura sociale e moralità.

21 Durkheim citato in Lukes [1973, p. 400]. Mauss scrisse che una storia del Sudafrica «non può trascurare le popolazioni che gli europei hanno colonizzato, vale a dire conquistato, espropriato, sfruttato» [McCall Theal 1910, p. 106, trad. nostra]. Si vedano anche i riferimenti di Mauss alla mobilitazione dell'etnografia da parte dei governi coloniali francese, britannico e statunitense in Mauss [1907, p. 241; p. 244; p. 251].

22 Su Kohler, si veda Grossfeld, Wilde [1994].

tutte sudditi coloniali e che c'era un «amministratore tedesco a capo di ogni distretto», il che significava che «l'autonomia dei gruppi locali era scomparsa». Secondo la sociologia del diritto e della moralità di Durkheim, i codici giuridici dovrebbero corrispondere alla struttura sociale e alla *coscienza collettiva* della popolazione che regolano. Ciò significa che la politica britannica in India, gli interventi francesi nel Maghreb e le codificazioni tedesche della “Legge di Bantù” generavano patologie sociali interrompendo il naturale equilibrio tra strutture sociali e codici morali e giuridici.

Per comprendere meglio questo aspetto delle opinioni di Durkheim sul colonialismo e sull'impero, è necessario esaminare più da vicino la sua sociologia della moralità.

3.1. La sociologia della moralità, della religione e della patologia sociale di Durkheim

A differenza di Kant, Durkheim sosteneva che la morale non potesse essere ricavata in modo deduttivo. E a differenza degli utilitaristi, insisteva sul fatto che gli individui non giungono ai valori morali attraverso un calcolo razionale individuale [Durkheim (1886) 2008]. Durkheim sosteneva invece che gli individui ricevono la moralità dalla società attraverso la socializzazione primaria, l'istruzione formale e l'interazione sociale continua. Per Durkheim, i “fatti morali” includono le regole di condotta, i sentimenti di amore, simpatia, lealtà, devozione e rimorso, nonché la ricerca dell'ordine, della solidarietà e del benessere [Wallwork 1972, p. 27]. I fatti morali sono regole di comportamento obbligatorie che esistono a livello di intere società o, in società più complesse, all'interno di sottogruppi professionali più piccoli [Durkheim (1924) 2001²; 1920 (or. 1917)]. Come i fatti sociali, i fatti morali «esistono al di fuori della coscienza individuale e sono dotati di un potere coercitivo in virtù del quale controllano l'individuo» [Durkheim (1895) 2001²; Wallwork 1972, p. 20, trad. nostra]. Ogni società o sottogruppo sviluppa sistemi di regole morali e leggi specifiche per la propria struttura sociale. La forma sana o normale di moralità in ogni società è quindi «il tipo medio all'interno di un dato stadio di sviluppo dell'organismo in esame» (Isambert 1993, p. 192, trad. nostra). La critica della moralità implica quindi il confronto tra gli ideali morali di una società e le sue pratiche sociali effettive. Questo approccio empirico alla fondazione della moralità, sostiene Durkheim, è preferibile a una critica morale basata su definizioni deduttive, universali o arbitrarie di giusto e sbagliato, bene e male²³. Durkheim, tuttavia, non limitò

23 La teoria morale di Durkheim anticipa il metodo della «critica immanente» associato alla teoria critica. Ciò è stato riconosciuto da Adorno [1972], il quale ha cercato di difendere

l'efficacia della moralità alla sottomissione alla coercizione esterna. Egli sottolineò anche l'importanza dell'inculcazione di un «habitus dell'essere morale» e della riflessione consapevole attraverso una deliberata «educazione morale». Ciò avrebbe permesso alla moralità di diventare un fine *desiderabile* piuttosto che una semplice questione di dovere: «Il bene è la moralità che ci appare come cosa buona, come ideale amato, cui aspiriamo con moto spontaneo della volontà» [Durkheim (1904-5) 2006, p. 29; (1925) 1977², p. 544]. Ciò significava che era essenziale sviluppare una sociologia della moralità per guidare gli sforzi degli insegnanti e dei funzionari nell'inculcare nei cittadini valori morali adeguati alla società in questione.

La rilevanza di questa teoria per la critica del colonialismo deriva, in primo luogo, dal suo intrinseco *relativismo* in materia di moralità, diritto e religione. «Ogni tipo sociale ha la moralità che gli è necessaria» [Durkheim (1925) 1977², p. 539]. «L'idea che i romani avrebbero potuto mettere in pratica una morale diversa dalla loro è un'assurdità storica» [*ivi*]. Inoltre, anche le società più semplici, prive di una complessa divisione del lavoro, hanno sistemi morali molto elaborati. E proprio come «non esistono religioni false» [Durkheim (1893) 1989⁴, p. 87; (1912) 2005, p. 3], non esistono sistemi morali inferiori o falsi. La teoria di Durkheim era, sotto questo aspetto, in completo contrasto con la pratica coloniale europea. Le accuse di fallimento morale venivano utilizzate dalle grandi potenze per rafforzare il loro diritto di conquistare e colonizzare; le argomentazioni sulla «ripugnanza» morale venivano utilizzate per mettere fuori legge le pratiche indigene che offendevano la morale europea. La teoria di Durkheim rifiuta queste legittimazioni della conquista e l'imposizione di codici legali stranieri alle popolazioni colonizzate.

3.2. La teoria di Durkheim sullo Stato, l'impero e gli ordini internazionali

Per comprendere la teoria dell'impero di Durkheim è necessario esaminare anche la sua teoria dello Stato. Durkheim ha discusso lo Stato ne *La divisione del lavoro sociale* e nelle sue lezioni sull'etica professionale e la morale civica [Kubali 1992, pp. ix–xi]. Ne *La divisione del lavoro sociale* sostiene che lo Stato «incarna la collettività» e diventa il “cervello” della società, un «simbolo della coscienza [comune]» la cui funzione è quella di proteggere le credenze, le tradizioni e le pratiche collettive [(1893) 1989⁴, pp. 105]. Nelle *Lezioni di sociologia* sostiene che lo Stato moderno non è definito dalla religione, dalle

l'originalità della teoria critica a questo proposito denunciando il conservatorismo politico di Durkheim, ma non ha affrontato le somiglianze tra le due teorie della moralità. Si vedano Jaeggi [2015], Allen [2016] e Stahl [2021].

tradizioni o dal culto dinastico, ma è una “società politica” che comprende un gran numero di gruppi sociali secondari [(1950) 2016, pp. 130-133]. Esso ha sede in un territorio soggetto alla «stessa autorità, che non dipende essa stessa da alcun'altra autorità superiore» [Ib., p. 127].

Il tema dominante dell'opera di Durkheim è ancora una volta il problema di identificare un sistema di regole morali in grado di generare solidarietà all'interno di società altamente complesse. Con l'aumentare della divisione del lavoro, la moralità cambia più rapidamente e diventa sempre più frammentata. Tuttavia, Durkheim sostiene che esistono sostituti della solidarietà “meccanica” che prevale nelle società più semplici. I codici morali si sviluppano all'interno dei gruppi professionali e occupazionali e sono promossi anche dallo Stato liberale e dal suo sistema educativo, poiché le *rappresentazioni* dello Stato sono comuni a tutti i membri della società (un tema ripreso da Bourdieu nella sua teoria dello Stato) [Ib., pp. 48 e 50; Bourdieu 1999; 2015].

Nelle società più differenziate, nel corso del tempo, sostiene Durkheim, l'*individuo* diventa l'oggetto sacro per eccellenza [Durkheim (1898) 2013², p. 283]²⁴. La portata della vita individuale si espande e l'essere umano «diventa l'oggetto eminente del rispetto morale» [Durkheim (1950) 2016, p. 138]. Contrariamente alle teorie libertarie e anarchiche, lo Stato non è antitetico al fiorire dell'individualità, ma lo promuove. Piuttosto che *creare* tirannia, lo Stato (liberale) *allevia* varie forme di tirannia o dispotismo, tenendo sotto controllo i gruppi secondari come la famiglia, la chiesa e l'azienda, in modo che non «trascinino l'individuo sotto la loro esclusiva dipendenza» [Ib. p. 147]. Di conseguenza, «ci si è fatti un'idea sempre più elevata della persona umana, che ogni minimo attacco alla sua libertà è diventato sempre più intollerabile» [Ib. p. 149]. Più forte è lo Stato democratico, più l'individuo è rispettato. L'implicazione politica più generale della sacralità dell'individuo sono «i diritti umani universali per tutti» [Fournier 2013, p. 297, trad. nostra]. Emerge quindi una forma di moralità universale, la quale è il prodotto dei cambiamenti storici nella complessità sociale, dell'emergere dello Stato moderno e della democratizzazione dello Stato.

Come ne *La divisione del lavoro sociale*, tuttavia, la condizione sociale “normale” o “sana” non è necessariamente la norma empirica. Ciò è evidente nel contrasto tracciato da Durkheim tra le forme di governo della Terza Repubblica francese e del *Kaiserreich* tedesco, discusse in precedenza. Durkheim discute in modo piuttosto dettagliato le forme di governo anormali o patologiche in

24 Durkheim sviluppò in questo articolo la sua tesi della «persona umana [come] pietra di paragone della moralità» in risposta all'affare Dreyfus; si veda Fields, Fields [2022, p. 252].

Lezioni di sociologia, concentrandosi sugli Stati dispotici e sui “governi assoluti”, che limitano i diritti individuali e privilegiano la guerra e l'imperialismo. Infatti, alcune delle prime pubblicazioni di Durkheim discutevano gli scritti sociologici “bellicisti” di Ludwig Gumplowicz e Friedrich Ratzel. Nel 1885, Durkheim [1885, p. 631] discusse l'argomentazione di Gumplowicz secondo cui «il fatto fondamentale di tutta la vita sociale» è «l'eterna lotta per il dominio» («Der ewige Kampf um Herrschaft»)²⁵. Riassunse l'argomentazione di Ratzel secondo cui esisteva una «tendenza fondamentale di tutte le società ad espandere la propria base geografica»: la «fame di spazio è, per eccellenza, la fonte di ogni attività politica» [Durkheim 1899b, p. 555, trad. nostra; 1899c; 1901; Ratzel 1899]. Durkheim rifiutò questa teoria dello Stato fin dai suoi primi scritti. Ma ciò che apprese da questa sociologia politica dell'Europa centrale fu di confondere le idee di Stato e impero.

Il rifiuto iniziale di Durkheim della posizione bellicista fu accentuato dalla sua critica al militarismo francese, che si concretizzò nella sua risposta all'affare Dreyfus (1894-1906) [Birnbaum 1994]. In quel contesto, Durkheim partecipò a un'«indagine su guerra e militarismo» sponsorizzato dalla rivista *L'humanité nouvelle* [Leymarie (1889) 2018]. Qui deplorava il fatto che la Francia stesse iniziando a venerare il proprio esercito come «qualcosa di intangibile e sacro». Si trattava di un “culto veramente superstizioso”, una forma di “fetichismo” che sottraeva l'esercito alla “critica razionale”. Anche in questo caso, con l'accusa di “fetichismo”, vediamo Durkheim ribaltare lo sguardo imperiale, proprio come Karl Marx aveva ricollocato il “fetichismo” al centro della soggettività capitalista europea. Affinché l'esercito perdesse il suo ruolo “trascendente”, ragionava Durkheim, i giovani francesi avrebbero dovuto essere educati al «culto della legge, al rispetto della legge, all'amore per la libertà, alla preoccupazione per i doveri e le responsabilità, sia dell'individuo che della comunità» [Durkheim 1899a, p. 51, trad. nostra].

Secondo Mauss [(1928) 1973, p. 175], Durkheim «era profondamente contrario a ogni lotta di classe o di nazione». La critica di Durkheim alle teorie belliciste e alle politiche militariste era legata alla sua critica agli Stati che erano «preoccupati esclusivamente dell'espansione e dell'autoesaltazione a scapito di entità simili». Gli imperi, sosteneva Durkheim, erano esistiti per secoli senza mai ottenere il «consenso interiore dei cittadini» [(1915) 2022, p. 108]. I governi assolutisti si isolavano dalla società. La forma ideale di Stato di Durkheim, al contrario, era impegnata in una comunicazione continua e

25 In tedesco nel testo di Durkheim.

intensa con la società, rendendo impossibile determinare se fosse lo Stato o la società la fonte originaria delle nuove pratiche e politiche.

Durkheim e Mauss spinsero il loro pensiero democratizzante oltre lo Stato-nazione, nel regno del diritto internazionale e della cultura cosmopolita. Nella loro *Note sur la notion des Civilisation* del 1913 [Mauss, Durkheim 1913, p. 47, trad. nostra], sostenevano che esistevano «fenomeni sociali che non sono strettamente legati» a un determinato Stato, ma che «si estendono su aree che vanno oltre il territorio nazionale». Durkheim e Mauss suggerivano che esisteva già, almeno tendenzialmente, un sistema di Stati basato sulla moralità globalizzata e sul diritto internazionale²⁶. Solo una parte degli Stati moderni era guidata dalla volontà di potere e di espansione. In contrapposizione a questi Stati, esisteva un ordine internazionale che «non era più fondato sull'odio, sul conflitto e sulla guerra, ma su una costruzione ragionata, sul dibattito pacifico e sullo scambio interculturale» [Mallard, Terrier 2021, trad. nostra]. Elementi di questa argomentazione erano già presenti nella prima pubblicazione di Durkheim sul sociologo liberale tedesco Albert Schäffle. In essa, Durkheim aveva sostenuto il “cosmopolitismo” contro un “patriottismo” esclusivo e aveva affermato che «non c'era dubbio che l'internazionalismo le relazioni sono destinate ad acquisire maggiore importanza e portata in futuro» [Durkheim 1885b, p. 90, trad. nostra]. Proprio come l'individuo dovrebbe desiderare di essere inglobato nel quadro sociale delle regole morali, gli Stati dovrebbero sottoporsi volontariamente alla regolamentazione internazionale. Ritirarsi da tale controllo equivarrebbe a una forma di “patologia sociale” all'interno della geopolitica [Durkheim (1915) 2022, p. 134].

3.3. Le opinioni di Durkheim su “razza” e “civiltà”

Ci sono due ragioni principali per discutere le opinioni di Durkheim sulla razza, il razzismo e la civiltà in un'analisi delle sue opinioni sul colonialismo e sull'impero. Una è che il razzismo e la categoria della razza sono strettamente legati alla storia del colonialismo europeo²⁷. L'altra è che la “decolonizzazione”,

26 Nella rivista *Année sociologique* erano presenti delle sezioni dedicate alle recensioni di libri, intitolate *Morale et droit international* (volume 10), *Morale internationale* (volume 11) e *Droit international* (volume 12). A questo proposito, e sotto altri aspetti, è fuorviante sostenere, come fa Pierre Favre [1982], che Durkheim e l'*Année sociologique* delle origini ignorassero la politica.

27 Il termine “razza” nelle lingue europee è stato ridefinito per riferirsi a gruppi umani che condividono caratteristiche fisiche e biologiche durante l'era moderna del colonialismo e della schiavitù coloniale. Al contrario, nel mondo antico, i confini tra greci e barbari «non costi-

nel bene e nel male, è diventata oggi sinonimo di antirazzismo (vedi la conclusione qui sotto).

L'intero progetto sociologico di Durkheim era «diretto contro il razzismo» [Mallard, Terrier 2021; Fenton 1980; Dawson 2023]. Nel 1895, ne *Le regole del metodo sociologico*, affermò senza mezzi termini che la razza non poteva spiegare i fatti sociali. Il suo ragionamento lo portava a sostenere che «le più diverse forme di organizzazione si riscontrano in società della medesima razza», mentre «uniformità evidenti si osservano tra società di razze differenti» [(1895, 1901²) 2001, p. 104]. Per Durkheim, «l'umanità è unitaria nel suo modo di pensare, non divisa, come credeva Lucien Lévy-Bruhl, tra primitivi prelogici e moderni logici e scientifici» [Lukes 1973, p. 3901, trad. nostra]²⁸. Durkheim attaccò il suo contemporaneo, il sociologo Georges Vacher de Lapouge, che difendeva il razzismo scientifico e aveva reintrodotto le idee di Joseph Arthur de Gobineau, l'«inventore» francese della teoria razzista [Mucchielli 1998, pp. 278-279]. Negare l'uso della razza nelle spiegazioni del comportamento umano significava rifiutare uno dei principali fondamenti ideologici del colonialismo moderno. Durkheim sviluppò ulteriormente queste argomentazioni nella sua battaglia contro l'antisemitismo durante l'affare Dreyfus. Scrisse che l'antisemitismo francese «rivela il grave *disturbo morale* di cui soffriamo», usando lo stesso linguaggio delle sue descrizioni del colonialismo e dell'impero [Durkheim 1899c, p. 322, *enfasi aggiunta* con trad. nostra].

In un altro netto distacco dall'ideologia coloniale, Durkheim rifiutò di classificare le società come “selvagge” o “barbariche”. Utilizzò invece l'aggettivo “primitivo”, che per lui non significava inferiorità, ma si riferiva a società più piccole e strutturalmente più semplici, con una divisione del lavoro meno approfondita²⁹. Durkheim concordava con Franz Boas sul fatto che «non esistono differenze essenziali tra il pensiero primitivo e quello dell'uomo civilizzato»³⁰. Nel 1912 l'economista filocolonialista Charles Gide chiese a Durkheim di fornire un criterio per «distinguere tra società civilizzate e incivilizzate». Durkheim rispose che tale criterio non esisteva. Rifiutò l'invito di Gide a par-

tuivano entità fisse per sempre chiuse all'infiltrazione” e nemmeno i romani “cedettero alla tendenza moderna di identificare ... l'etnia». Cfr. Gruen [2020, pp. 30 e 112].

28 Sulle differenze tra Lévy-Bruhl e Durkheim vedi Keck [2008].

29 Durkheim aveva parlato del “progresso della civiltà” ne *La divisione del lavoro sociale*, ma in seguito aveva preso le distanze da questo linguaggio.

30 Citato in Fournier [2013, p. 601, trad. nostra].

tecipare a una discussione sul «diritto di colonizzare»³¹. Anche in questo caso, le opinioni di Durkheim erano in netto contrasto con un principio fondamentale del colonialismo francese, la cosiddetta *mission civilisatrice* [Conklin 1997]. Nell'ultimo volume dell'*Année sociologique* prima della prima guerra mondiale, Durkheim e Mauss pubblicarono il sopra menzionato saggio che definiva le civiltà come sistemi complessi e solidali di fatti sociali che non si trovano all'interno di un singolo Stato o "organismo politico", ma nondimeno «localizzabili nel tempo e nello spazio» e con un "ambiente morale" condiviso. Esistevano "tipi di civiltà", sostenevano, ma non gerarchie, scale o classifiche di civiltà³². Il concetto di società "incivili" fu così definito come inesistente [Mauss, Durkheim 1913, pp. 47-48].

Questi rifiuti sistematici e logici delle idee di "razza" e di società "incivili" erano ampiamente condivisi dalla *schiera* di studiosi che circondavano Durkheim prima della guerra [Charle 2015, cap. 4; Fournier 2013, cap. 11]. Célestin Bouglé, uno dei più stretti collaboratori di Durkheim, scrisse nel 1908 che «la tesi guida della filosofia delle razze, tanto utilizzata e abusata nel XIX secolo, sembra essere stata definitivamente abbandonata» [Bouglé (1908) 1971, p. 95, trad. nostra]. Henri Hubert, un altro membro della cerchia ristretta di Durkheim, rifiutò l'"antrosociologia" e sostenne che «la sociologia può studiare solo le società, non le razze» [Hubert 1906, p. 168, trad. nostra].

4. I contemporanei di Durkheim e il colonialismo

Per comprendere le opinioni di Durkheim sul colonialismo è utile collocarle nel contesto intellettuale e politico più ampio e più prossimo, comprese le opinioni dei suoi predecessori e contemporanei nel mondo accademico francese³³. Questo ci permette di identificare i punti ciechi nel suo pensiero che avrebbero potuto essere realisticamente evitati, poiché erano già stati discussi apertamente da altri all'epoca. Ci permette inoltre di identificare i momenti

31 Charles Gide, citando Durkheim nella prima parte del dossier *Sur la colonisation*, in *Libres entretiens*, 9/1, 1912, 5. Le sei discussioni sul colonialismo tenutesi tra il novembre 1912 e l'aprile 1913 furono sponsorizzate dall'*Union pour la vérité* e coordinate da Gide. Durkheim apparentemente non accettò l'invito all'evento, poiché non elencato nell'indice dei partecipanti e come suggerito dai commenti di Gide.

32 "Tipi di civiltà" è un titolo ricorrente nella sezione recensioni di *Année sociologique*.

33 Sul trattamento del colonialismo in varie discipline accademiche francesi prima del 1945, si veda Singaravelou [2011]; per il periodo successivo al 1945, si veda Steinmetz [2023].

in cui il pensiero di Durkheim si è scontrato con i vincoli storici e indicato nuove direzioni³⁴.

Secondo Steven Seidman, i sostenitori del colonialismo all'inizio della Terza Repubblica erano estremamente espliciti «e spesso meglio organizzati» dei loro oppositori. Seidman osserva che «una rete informale di scienziati, geografi, esploratori, funzionari pubblici e colonialisti chiamata *parti coloniales*» era una delle principali organizzazioni che sostenevano le «politiche statali imperiali» all'inizio della Terza Repubblica [Seidman 2013, p. 40, trad. nostra]. In effetti, la maggior parte degli scienziati sociali francesi sosteneva il colonialismo prima degli anni Trenta [Steinmetz 2023, Cap. 6 e 7]. Gli economisti francesi erano passati da una diffusa opposizione al colonialismo a un sostegno quasi universale negli anni Settanta dell'Ottocento. Gli psicologi e gli psichiatri francesi si impegnarono profondamente nelle colonie d'oltremare. Gli antropologi erano integrati nell'impero coloniale sia per il loro lavoro sul campo che come consulenti dei governi coloniali³⁵.

Secondo Jonathan Derrick, tra il 1900 e il 1940 l'*anticolonialismo* francese si articolava in tre filoni principali: (1) condanna morale dell'oppressione o dei maltrattamenti inflitti ai colonizzati, (2) condanna del ruolo del militarismo e del capitalismo nel promuovere il colonialismo e nei suoi effetti sulle colonie e sulle metropoli, e (3) critiche utilitaristiche al colonialismo che ne sottolineavano gli effetti deleteri sulle economie metropolitane [Derrick 2002]. Diversi membri di sinistra del partito socialista – Jean Jaurès, Paul Louis, Jules Guesde e Paul Lafargue – rappresentavano la principale opposizione politica organizzata al colonialismo all'interno della politica francese. Un gruppo più ampio di socialisti sosteneva il “socialismo coloniale”, che portò alla creazione di partiti socialisti in Tunisia, Guadalupa, Algeria e Marocco [Liauzu 2007, p. 103]³⁶.

Come si inseriva Durkheim in questo panorama politico? I sociologi che ebbero la maggiore influenza su Durkheim, Saint-Simon e Auguste Comte, avevano commentato ampiamente le questioni coloniali. Saint-Simon e i suoi discepoli furono attivamente coinvolti nella colonizzazione dell'Algeria tra il 1830 e il 1870, fornendo personale al *Bureaux arabes* e dirigendo le prime *grandes enquêtes* della società araba [Zouache 2009; Abi-Mershed 2011]. Comte era più critico, scrivendo che «il cattolicesimo, nel suo declino, non

34 Questa frase parafrasa Edward Said [2003, pp. 26-27], descrivendo la corretta risposta postcoloniale ai “classici”; vedi anche Rose [2003, p. 67].

35 Per quanto riguarda le opinioni sul colonialismo nelle varie discipline delle scienze sociali dell'epoca, si veda Singaravelou [2011].

36 Sull'anticolonialismo francese dell'epoca si vedano anche Ageron [1973] e Biondi [1992].

solo ha sancito, ma ha persino istigato lo sterminio primitivo di intere razze», creando al contempo un sistema di schiavitù coloniale che era «una mostruosità politica». Le nazioni europee in cui gli investitori hanno sviluppato un «interesse personale» nelle colonie d'oltremare hanno assistito a un aumento del «pensiero retrogrado e dell'immobilità sociale» [Comte 1842, p. 720]. Comte sosteneva inoltre che il colonialismo rafforzasse lo «spirito guerriero», prolungando «il regime militare e teologico» e ritardando «il momento della riorganizzazione finale» [Ib., pp. 128-129]. Durkheim si ispirò maggiormente a Saint-Simon nella sua tesi di dottorato sul socialismo, ma le sue opinioni sul colonialismo erano più vicine a quelle di Comte [Durkheim (1928) 1973].

I principali contendenti alla leadership della sociologia francese insieme a Durkheim erano Frédéric Le Play, René Worms e Gabriel Tarde. Le Play e Worms erano favorevoli al colonialismo francese. Durkheim era sprezzante sia nei confronti dei sociologi che delle loro opinioni sul colonialismo. Durkheim aveva più rispetto per Tarde, che paragonava i “protettorati coloniali” francesi a casi di “cannibalismo collettivo”, “antropofagia nazionale” e “vivisezione” [Tarde 1899, pp. 175-176]. Durkheim fu anche invitato a una discussione alla *London School of Economics* nel 1904 con alcuni sociologi britannici ant imperialisti, tra cui John A. Hobson, autore di *Imperialism* (1902), e Leonard Hobhouse [Fournier 2013, p. 431].

Durkheim e i suoi colleghi prima della Prima guerra mondiale non erano direttamente coinvolti nel colonialismo né fornivano consulenza ai ministri o ai governanti coloniali, anche se Mauss dopo il 1925 ebbe maggiori contatti con i funzionari coloniali nell'Istituto di Etnologia, i cui docenti «rimasero risolutamente distaccati dal lavoro effettivo di colonizzazione» e in genere non cercavano di collocare i propri studenti al servizio coloniale [Conklin 2002, p. 287, trad. nostra]. L'amico di Durkheim, Jaurès, «concentrò le sue critiche» all'imperialismo «sull'amministrazione difettosa piuttosto che sull'idea del colonialismo» fino alla fine degli anni Ottanta del XIX secolo, ma negli anni Novanta iniziò a sostenere che il colonialismo «era la causa della miseria dell'Algeria e che la risposta era l'uguaglianza per gli arabi» [Goldberg 1962, pp. 203 e 212]. Jaurès divenne «la grande coscienza della Francia durante la conquista del Marocco» dal 1907 al 1912 [Ib., p. 43, trad. nostre]. Mauss apparteneva al Partito Socialista prima della Prima guerra mondiale e nel 1911 scrisse diversi articoli in cui denunciava «gli atti criminali o illegali dei diplomatici e dei militari [francesi]» in Marocco [Mauss 1911, p. 1, trad. nostra].

In sintesi, Durkheim era personalmente vicino agli anticolonialisti e i suoi scritti andavano oltre la «condanna morale dell'oppressione o dei maltratta-

menti dei colonizzati», in quanto mettevano in discussione la giustificazione del colonialismo *tout court*.

5. La sociologia durkheimiana e il colonialismo tra il 1918 e gli anni Sessanta

Durkheim ha profondamente influenzato i primi studi sociologici francesi sulle colonie in quanto tali, apparsi tra le due guerre e in numero maggiore dopo la seconda guerra mondiale. Gli studenti di Mauss che hanno svolto ricerche sul campo in contesti coloniali tra le due guerre si sono sentiti come se stessero sulle spalle di Durkheim e spingessero le sue idee in nuove direzioni:

Charles Le Coeur era uno studente di Mauss che svolse ricerche sul campo nella città marocchina di Azemmour e tra i Tèda nel nord del Ciad [Balandier 1969 (or. 1939); Conklin 2019]. Le Coeur [1969 (or. 1939)], pp. 32-34 citò Durkheim, rifiutando la “sociologia spontanea” a favore della “sociologia riflessiva”. Pubblicò la sua tesi di dottorato nella collana *Année sociologique*. Gli etnografi associati alla *mission scientifique* in Marocco «si presentavano consapevolmente come sociologi e affermavano i loro legami intellettuali con la scuola di Durkheim» [Burke III 1980, trad. nostra].

Il nordafricanista *Jacques Berque* partì per il servizio amministrativo coloniale nel 1934 con l'undicesimo volume dell'*Année sociologique* sotto il braccio e lesse Durkheim durante i suoi anni in Marocco [1966, p. 39; 1989, p. 45]. Berque continuò ad allinearsi con la storia sociale della scuola degli *Annales* di Marc Bloch e Lucien Febvre, che descrisse come «forse la figlia più autentica di Durkheim» [1958, p. 33, trad. nostra].

Joseph Chelhod, sociologo nato ad Aleppo sotto il controllo francese nel 1919, «ricevette una formazione francese nelle scuole della Siria sotto mandato» e completò «i suoi studi in sociologia alla Sorbona» [Pouillon 2012², trad. nostra]. La tesi di dottorato di Chelhod nel 1955 era intitolata *Le sacrifice chez les Arabes* [1955], riprendendo il tema centrale del sacrificio rituale de *Le forme elementari della vita religiosa* di Durkheim. Il titolo della tesi secondaria di Chelhod [1952] poneva la domanda tipicamente durkheimiana: «i fatti sociali sono cose?»

Paul Henry Chombart de Lauwe iniziò la sua carriera come africanista prima del 1940 e in seguito divenne sociologo urbano, guidando il *Groupe d'ethnologie sociale*. Chombart de Lauwe fece risalire lo studio francese della geografia urbana al quadro della “morfologia sociale” di Durkheim e al suo ulteriore sviluppo

da parte del durkheimiano Maurice Halbwachs nel periodo tra le due guerre [Chombart de Lauwe, Cuvreur 1955, p. 15].

Maurice Leenhardt, infine, fu il primo sociologo francese a studiare gli aspetti simbolici della lotta anticoloniale attraverso ricerche etnografiche dirette. Nella sua tesi di laurea del 1902, Leenhardt [(1902) 1978] interpretò la messianica chiesa “etiope” dell’Africa meridionale come un atto di resistenza attraverso l’appropriazione selettiva della cultura coloniale. Leenhardt iniziò quindi una lunga carriera incentrata sulla colonia francese della Nuova Caledonia. Fu membro della cerchia ristretta di Mauss, utilizzò i concetti durkheimiani e partecipò all’*Année sociologique*. Dopo la seconda guerra mondiale, Leenhardt fu anche membro fondatore del *Centre d’études sociologiques*, sponsorizzato dal cnrs, dove svolse ricerche sulla «struttura sociale delle colonie» [Polin 1946, p. 128]. Michel Leiris, il famoso antropologo anticolonialista, fu il primo studente di Leenhardt all’*École pratique des hautes études*. La cosa più importante nel contesto attuale era la critica di Leenhardt al colonialismo. Nella conclusione dell’edizione del 1953 del suo *Gens de la Grande Terre*, collocò la vita indigena della Nuova Caledonia all’interno di una narrazione critica dell’invasione francese che comportò, secondo il suo racconto, espropriazione, decimazione culturale e razzismo. Leenhardt [1953², p. 213] suggerì che la colonia potesse diventare una sorta di società sincretica, con un’acculturazione che si muoveva in entrambe le direzioni in un *jeu de transferts*.

In altre parole, uno degli sviluppi derivati da Durkheim fu l’analisi degli effetti del colonialismo sulle culture native. Nel 1934, Michel Leiris pubblicò *L’Afrique fantôme*, una critica proto-postcoloniale delle scienze sociali coloniali. Leiris suggerì che la spedizione etnografica da Dakar a Gibuti guidata dall’antropologo Marcel Griaule tra il 1931 e il 1933 avesse ignorato gli effetti del colonialismo ed evitato gli africani la cui cultura era stata chiaramente influenzata dall’Europa. Gli etnologi dell’epoca mostravano repulsione per le culture “miste”, o *métis*, e una preferenza per i «nativi puri» [Benoît de l’Estoile 2007, p. 148]. Ciò amplificò un tema già presente tra i durkheimiani prima del 1914. Bouglé si oppose nel 1908 e nel 1913 alla scienza razziale, in quanto «la mescolanza delle razze umane, che opera su aree immense, è illimitata» [Bouglé 1908; 1913, trad. nostra]. Leiris si concentrò sulle dinamiche della mescolanza culturale. Come scrive Fuyuki Kurosawa, insieme a Georges Bataille e ad altri membri del *Collège de sociologie*, Leiris radicalizzò la teoria durkheimiana, trovando in essa «le materie prime con

cui forgiare... un rifiuto radicale dell'Occidente moderno» [Kurosawa 2013, p. 192, trad. nostra; Hollier 1988; Moebius 2006].

La *mixité* culturale coloniale era anche un tema centrale per il sociologo Roger Bastide. Sebbene avesse inizialmente preso le distanze da Durkheim, dopo il 1945 abbracciò l'eredità durkheimiana. I sociologi favorevoli alle idee durkheimiane contribuirono alla “terza serie” dell'*Année sociologique*, le cui pubblicazioni ripresero nel 1949 [Vannier 2019]³⁷. L'enfasi sui temi etnologici fu mantenuta dalla serie precedente della rivista [Faublée 1960; James 1998]. Il colonialismo era ora esplicitamente trattato in una sezione intitolata “Contacts de civilisations; colonialisme”. I contributi all'*Année sociologique* non ignoravano più gli effetti del colonialismo sulle culture non europee. Secondo i redattori della sezione “Contacts de civilisations”, il termine “sociologia” indicava ora un'enfasi sulla storicità, la crisi e la “interpenetrazione” culturale [Faublée, Rodinson, Sorre, Streser-Péan 1948-1949, p. 265]³⁸.

L'eredità durkheimiana è riemersa anche nella ricerca sociologica francese in alcune delle ex colonie. Il sociologo durkheimiano Jean Duvignaud sosteneva nel 1963 che le ex colonie francesi fossero coinvolte in un «movimento di destrutturazione e strutturazione» [Duvignaud 1963, p. 170]. Duvignaud condusse un'etnografia del villaggio tunisino di Chebika, sostenendo che durante i primi anni della sua indagine gli abitanti del villaggio vivevano in uno “stato di abbandono” così grave da influenzare «non solo le loro pratiche quotidiane e i riti religiosi, ma anche la loro coscienza». Il colonialismo, scrisse, aveva distrutto le forze della coscienza collettiva e della solidarietà sociale [Duvignaud 1970, pp. 259-260, trad. nostra].

37 Le riviste di sociologia in lingua francese *Cahiers internationaux de sociologie* (fondata nel 1946) e *Archives européennes de sociologie* (fondata nel 1960) erano curate rispettivamente da Georges Gurvitch e Raymond Aron. Entrambi erano inizialmente anti-durkheimiani, ma entrambi i redattori erano profondamente interessati alle questioni coloniali ed entrambi erano fortemente anticolonialisti [Birnbaum 2022]. La *Revue française de sociologie*, fondata nel 1960 da Jean Stoetzel, era meno ostile all'eredità durkheimiana, ma ignorava il colonialismo.

38 Edward Said descrisse gli editori Maxime Rodinson e Jacques Berque come persone «formate nelle discipline orientistiche tradizionali», ma «perfettamente in grado di liberarsi dalla vecchia camicia di forza ideologica». La recensione di Rodinson dell'opera *Sociologie coloniale* di Maunier criticava l'autore per aver ignorato l'anticolonialismo, la decolonizzazione e la “vendetta” dei colonizzati [Said 1978, p. 326; Rodinson 1948-1949, p. 275]. Rodinson è noto soprattutto come autore di *Israël, fait colonial?* Les temps modernes 253 bis, 1967, tradotto come *Israel: A Colonial-Settler State?* [(1967) 1971].

6. Conclusione: per un approccio alternativo alla “decolonizzazione della sociologia” e alla revisione del suo “canone”

Con l'aumentare delle richieste di una “decolonizzazione” delle scienze sociali e di una revisione dei canoni teorici, diventa sempre più urgente chiarire la posta in gioco in questa discussione ed esaminare attentamente le opere dei teorici “canonici”. All'estremo opposto di questo dibattito si trova la posizione che Olúfẹ̀mí Táíwò definisce *Decolonizzazione2*, intesa come rinuncia a «ogni artefatto, idea, processo, istituzione e pratica culturale, politica, intellettuale, sociale e linguistica che conservi anche solo il minimo sentore del passato coloniale» [Táíwò 2022, p. 3, trad. nostra].³⁹ All'estremo opposto, forse sorprendentemente, si trova la teoria postcoloniale, o almeno alcuni dei suoi fondatori, tra cui Edward Said e Gayatri Spivak. Said sosteneva in *Freud and the Non-European* che «i testi che sono inerti al loro tempo rimangono tali: quelli che si scontrano senza sosta con i vincoli storici sono quelli che conserviamo con noi, generazione dopo generazione» [Said 2003, pp. 26-27, trad. nostra]. Spivak ha caratterizzato la sua precedente interpretazione di *Jane Eyre* di Charlotte Brontë come basata su una «semplice invocazione di razza e genere, senza alcun freno di autocritica». Recentemente ha sostenuto che è “inutile etichettare semplicemente grandi pensatori” come Immanuel Kant come “razzisti” e “non imparare nulla da loro” [Spivak 1999; 2025].

All'estremo opposto rispetto alle richieste precipitose di decolonizzare il canone si trova Pierre Bourdieu, che per molti versi è stato il più importante erede della sociologia di Durkheim [Wacquant 2001]. Bourdieu [1976] è stato anche il primo sociologo a invocare esplicitamente una “decolonizzazione della sociologia” in una conferenza del 1975 intitolata *For a Sociology of Sociologists: Colonial Sociology and the Decolonization of Sociology*. In questo saggio, Bourdieu si concentra sugli scienziati sociali dell'*École d'Alger*, gli specialisti dell'era coloniale in cultura araba, cabila e islamica dell'Università di Algeri. Egli sosteneva la necessità di una ricostruzione accurata delle proprietà specifiche del «campo scientifico relativamente autonomo» in cui veniva praticata la “scienza coloniale” e delle relazioni tra questo campo di conoscenza e il “potere coloniale” – le istituzioni accademiche e scientifiche all'interno della colonia – e le relazioni con «il potere intellettuale centrale, vale a dire la scienza metropolitana dell'epoca». Il ricercatore avrebbe dovuto ricostruire le proprietà sociali pertinenti dei partecipanti al campo e le polarizzazioni e le forme di habitus che

39 Táíwò contrappone la *Decolonizzazione1*, ovvero «l'indipendenza dalla bandiera» o «la trasformazione di una colonia in un'entità autonoma» alla metaforica *Decolonizzazione2*.

caratterizzavano lo spazio scientifico [Ib., pp. 417-418]. Bourdieu suggerisce inoltre, come Said, che una questione chiave sarebbe stata l'azione intellettuale all'interno dei vincoli strutturali, e ha indicato diversi modi in cui gli europei potevano in parte superare i limiti del contesto coloniale.⁴⁰

Durkheim è un pensatore sociologico canonico che viene spesso criticato per essere conservatore, eurocentrico e ignorante, se non addirittura favorevole al colonialismo. Ho sostenuto che non era affatto così. E ho suggerito che il pensiero di Durkheim potrebbe essere utile per le ricerche in corso sul colonialismo e sull'impero.⁴¹ La sua teoria punta verso la possibilità di una critica fondata del colonialismo, mentre la sua teoria dell'anomia ci permette di tematizzare il carattere moralmente non regolamentato delle colonie moderne e la loro intrinseca instabilità. Ci guida nella critica al colonialismo per aver negato l'autonomia politica della società conquistata e per aver trattato i suoi abitanti come esseri intrinsecamente inferiori.⁴² La teoria di Durkheim sulla depravazione anomica si interseca con le discussioni sulle colonie come luoghi di estrema violenza e stati di eccezione. Durkheim ci avverte di considerare le colonie come intrinsecamente instabili e in crisi. La teoria morale di Durkheim suggerisce un metodo per fondare la critica al colonialismo che evita concezioni deduttive, utilitaristiche, essenzialiste o fondazionaliste della normatività [Allen 2016, p. 230].

I sociologi francesi che si sono occupati di colonialismo dopo Durkheim, da Balandier e Berque a Bourdieu e oltre, hanno affrontato l'"Altro dell'Europa" in modi che riconoscevano la differenza senza inserire l'altro in una gerarchia civilizzatrice. Hanno analizzato i molteplici modi in cui il colonialismo stava rimescolando le culture. Hanno continuato il gesto di Durkheim di rivolgere lo sguardo imperiale contro l'Europa stessa. Sebbene la sociologia francese abbia in gran parte abbandonato il progetto di teorizzare l'impero e il colonialismo dopo gli anni Sessanta, l'attuale sociologia delle colonie e degli imperi potrebbe trarre vantaggio da una rinnovata curiosità per le idee durkheimiane.

40 Per una delle prime dichiarazioni di Bourdieu sulle scienze sociali in contesti coloniali, si veda la sua introduzione a *Étude sociologique* [Bourdieu, Darbel, Rivet, Seibel, 1963, pp. 258-268].

41 Per una panoramica degli approcci teorici al colonialismo, all'impero e al postcolonialismo, si veda Steinmetz [2014].

42 Sulla "regola della differenza" coloniale si veda Chatterjee [1993]; per la definizione di colonialismo come negazione della sovranità dei popoli conquistati e loro trattamento come ontologicamente inferiori si veda Steinmetz [2007].

Ringraziamenti. Vorrei ringraziare Steven Lukes, Mark Mizruchi, Loïc Wacquant, Andreas Wimmer, Geneviève Zubrzycki e i partecipanti al Colloquio di Sociologia dell'UCLA, in particolare Rogers Brubaker, Jason Ferguson, Kevan Harris, Ching Kwan Lee, Omar Lizardo e Aliza Luft, per i commenti sulle versioni precedenti di questo articolo. Sono inoltre grato agli studenti del primo semestre del corso di laurea magistrale in Teoria sociologica sulla teoria "classica" nell'autunno 2023 per avermi ispirato ad approfondire il rapporto di Durkheim con il colonialismo.

Bibliografia

- Abi-Mershed O. [2011], *Apostles of Modernity: Saint-Simonians and the Civilizing Mission in Algeria*, Stanford University Press, Palo Alto.
- Adorno T.W. [1972], Einleitung zu Emile Durkheim, 'Soziologie und Philosophie', in Id, *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, pp. 245-79.
- Ageron C.R. [1973], *L'anticolonialisme en France, de 1871 à 1914*, Presses des Universitaires de France, Paris.
- Alexander J.C. [1982], *Theoretical Logic in Sociology*, vol. 2, *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Routledge, London.
- Allen A. [2016], *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, New York.
- Balandier G. [1969 (or. 1939)], Introduction, in C. Le Coeur, *Le rite et l'outil. Essai sur le rationalisme social et la pluralité des civilisations*, Presses des Universitaires de France, Paris, pp. 4-10.
- Benoît de l'Estoile [2007], *Le Goût des Autres: De l'Exposition coloniale aux Arts premiers*, Flammarion, Paris.
- Béra M. [2016], Les emprunts de Durkheim dans les bibliothèques de l'École normale supérieure et de la Sorbonne, *Durkheimian Studies*, 22, 3-46.
- Berque J. [1958], Medinas, villeneuves et bidonvilles, *Cahiers de Tunisie*, 21/22, 5-42.
- Berque J. [1966], Gernet et la sociologie orientaliste, in G. Davy, ed., *Hommage à Louis Gernet rendu au Collège de France*, Presses des Universitaires de France, Paris, pp. 36-37.
- Berque J. [1989], *Mémoires des deux rives*, Éditions du Seuil, Paris.
- Besnard P. [1987], *L'anomie: Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Presses des Universitaires de France, Paris.
- Besnard P. [1993], Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation, in S. Turner, ed., *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, New York.
- Besnard P. [2001], L'Anomie, in N.J. Smelser, P.B. Baltes, eds., *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, Amsterdam.

- Bhabha H.K. [1994], *The Location of Culture*, Routledge, London.
- Bhambra G.K., Holmwood J. [2021], *Colonialism and Modern Social Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Biondi J.-P. [1992], *Les anticolonialistes (1881–1962)*, R. Laffont, Paris.
- Birnbaum P. [1994], *L'affaire Dreyfus: La République en péril*, Gallimard, Paris.
- Birnbaum P. [2022], L'«allergie» à Durkheim: Raymond Aron et l'épisode de son élection au Collège de France, *Année sociologique*, 72, 311-331.
- Bouglé C. [(1908) 1971], *Essays on the Caste System*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bouglé C. [1913], recensione a Vacher de Lapouge, Race et milieu social: Essais d'anthropo-sociologie, *Année sociologique*, 12, 95-115.
- Bourdieu P. [1963], Étude sociologique, in P. Bourdieu, A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel, dir, *Travail et travailleurs en Algérie*, La Haye, Mouton, Paris, pp. 253-562.
- Bourdieu P. [1976], Les conditions sociales de la production sociologique: Sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie, in H. Moniot, ed., *Le mal de voir: Ethnologie et orientalisme*, Cahiers de Jussieu, 2, 416-427.
- Bourdieu P. [1999], Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field, in G. Steinmetz, ed., *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Cornell University Press, Ithaca, pp. 53-75.
- Bourdieu P. [(2012), 2013], *Sullo Stato. Corso al Collège de France (1989–1990)*, Vol. I, Feltrinelli, Milano.
- Burke E. III [1980], The Sociology of Islam: The French Tradition, in M.H. Kerr, ed., *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, Undena Publication, Santa Monica, pp. 73–88.
- Charle C. [2015], *Birth of the Intellectuals: 1880–1900*, Polity Press, Cambridge.
- Chatterjee P. [1993], *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton.
- Chelhod J. [1952], *Les faits sociaux sont-ils des choses? Thèse complémentaire*, Presses des Universitaires de France, Paris
- Chelhod J. [1955], *Le sacrifice chez les Arabes: Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Presses des Universitaires de France, Paris.
- Chombart de Lauwe P.H., Cuvreur L. [1955], Urban Sociology in France, *Current Sociology*, 4/1, 15-16.
- Conklin A.L. [1997], *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1930*, Stanford University Press, Stanford.
- Conklin A. [2002], Civil Society, Science, and Empire in Late Republican France: The Foundation of Paris's Museum of Man, *Osiris*, 2nd series, 17, 255-290.

- Conklin A. [2019], De la sociologie objective à l'action: Charles Le Coeur et l'utopisme colonial, in C. Laurière, A. Mary, eds., *Ethnologues en situations coloniales*, Les Carnets de Bérose, 11, Paris, pp. 46-79.
- Connell R.W. [1997], Why Is Classical Theory Classical?, *American Journal of Sociology*, 102(6), 1511-1557.
- Comte A [1842], *Cours de philosophie positive*, vol. 6, Bachelier, Paris.
- Copans J. [2016], *Sociologie du développement*, Armand Colin, Paris.
- Coser L. [1964], Durkheim's Conservatism and Its Implications for His Sociological Theory, in K.H. Wolff, ed., *Émile Durkheim: Essays on Sociology and Philosophy*, Harper & Row, London, pp. 211-232.
- Desan M.H., Heilbron J. [2015], Young Durkheimians and the Temptation of Fascism: The case of Marcel Déat, *History of the Human Sciences*, 28(3), 22-50.
- Dawson M. [2023], *The Political Durkheim: Critical Sociology, Socialism, Legacies*, Routledge, London.
- Derrick J. [2002], The Dissenters: Anti-colonialism in France, c.1900–1940, in T. Chafer, A. Sackur, eds., *Promoting the Colonial Idea: Propaganda and Visions of Empire in France*, Palgrave, London, pp. 53-68.
- Durkheim È. [1885], Gumpłowicz, Ludwig, Grundriss der Sociologie, *Revue philosophique*, 20, 627-634.
- Durkheim È. [1885b], recensione a A. Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, *Revue philosophique*, 19, 84-101.
- Durkheim È. [(1886) 2008], *La scienza positiva della morale in Germania*, Nino Aragno Editore, Milano.
- Durkheim È. [(1893) 1989⁴], *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Durkheim È. [(1895) 2001²], *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Durkheim È. [(1897) 1969], *Il suicidio*, Utet, Torino.
- Durkheim È. [1898) 2013²], *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione*, il Saggiatore, Milano, pp. 281–297.
- Durkheim È. [1899a], Contribution to 'Enquête sur la guerre et le militarism', *L'humanité nouvelle*, may, 50-52.
- Durkheim È. [1899b], recensione a Friedrich Ratzel, Anthropogeographie; recensione a Friedrich Ratzel, Der Ursprung und das Wandel der Völker di Ratzel, *Année sociologique*, 3, 550-558.
- Durkheim È. [1899c], Anti-Semitism and Social Crisis, *Sociological Theory*, 26/4, 321-323.
- Durkheim È. [1901], recensione a Das Meer, Der Ursprung und die Wanderungen e Die Menschheit als Lebenserscheinung der Erde, *Année sociologique*, 4, 565-568;

- Durkheim È. [1902a], recensione a J. Kohler, Rechte der deutschen Schutzgebiete. I. Das Recht der Herrero, *Année sociologique*, 5, 330-32.
- Durkheim È. [1902b], recensione a J. Kohler, Rechte der deutschen Schutzgebiete. IV. Das Banturecht in Ostrafrika, *Année sociologique*, 5, pp. 333-334.
- Durkheim È. [(1904-5) 2006], *L'evoluzione pedagogica in Francia. Storia dell'insegnamento secondario*, Bononia University Press, Bologna.
- Durkheim È. [(1912a) 2005], *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Durkheim È. [1912b], Sur la colonisation, *Libres entretiens*, 9/1, 5.
- Durkheim È. [1913], recensione a Louis Milliot, La femme musulmane au Maghreb, *Année sociologique*, 12, 432-433.
- Durkheim È. [(1915) 2022], *La Germania al di sopra di tutto. Il pensiero tedesco e la guerra*, Marietti1820, Bologna.
- Durkheim È. [1920 (or. 1917)], Introduction a la morale, *Revue philosophique*, 89, 81-97.
- Durkheim È. [(1924) 2001²], *Sociologia e filosofia*, in Id. *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Durkheim È. [(1925) 1977²], *L'educazione morale*, Utet, Torino.
- Durkheim È. [(1928) 1973], *Il socialismo*, FrancoAngeli, Milano.
- Durkheim È. [(1950) 2016], *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Salerno-Napoli.
- Durkheim È. [(1966) 1976], *Montesquieu e Rousseau. Le origini della scienza sociale*, Piero Lacaita Editore, Manduria.
- Durkheim È, Mauss M. [1903], De quelques formes primitives de classification, *Année sociologique*, 6, 1-72.
- Duvignaud J. [1963], La pratique de la sociologie dans les pays décolonisés, *Cahiers internationaux de sociologie*, 34, 165-174.
- Duvignaud J. [1970], *Change at Shebika: Report from a North African Village*, Pantheon Books, New York.
- Eley G. [2014], Empire by Land or Sea? Germany's Imperial Imaginary, 1840-1945, in G. Eley, B. Naranch, eds., *German Colonialism in a Global Age*, Duke University Press, Durham, NC, pp. 19-45.
- Fauble J. [1960], Description et analyse des sociétés appartenant au domaine ethnographique, *Année sociologique*, 3^a serie, 11, 285-306.
- Fauble J., Rodinson M., Sorre M., Streser-Péan B. [1948-1949], Contacts de civilisations: Colonialisme, *Année sociologique*, terza serie 1, 265-283.
- Favre P. [1982], L'absence de la sociologie politique dans les classifications durkheimiennes des sciences sociales, *Revue française de science politique*, 32/1, 5-31.

- Fenton C. [1980], Race, Class and Politics in the Work of Emile Durkheim, in UNESCO, *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Unesco, Paris, 143–181
- Fields K.E., Fields B.J. [2022], *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*, Verso, London and New York.
- Fournier M. [2013], *Émile Durkheim. A Biography*, Polity Press, Cambridge.
- Go J. [2016], *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Goldberg H. [1962], *The Life of Jean Jaures*, University of Wisconsin Press, Madison.
- Grossfeld B., Wilde M. [1994], Josef Kohler und das Recht der deutschen Schutzgebiete, *Rabels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*, 58(1), 59-75.
- Gruen E.S. [2020], *Ethnicity in the Ancient World: Did It Matter?* De Gruyter, Berlin & Boston.
- Hell J. [2018], *The Conquest of Ruins: The Third Reich and the Fall of Rome*, The University Chicago Press, Chicago.
- Hollier D. [1988], ed., *The College of Sociology 1937–1939*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hubert H., Mauss M. [1899], Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, *Année sociologique*, 2, 29-138.
- Isambert F.-A. [1993], Durkheim's Sociology of Moral Facts, in S. Turner, ed., *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, New York, pp. 187-204.
- Jaeggi R. [2015], Towards an Immanent Critique of Forms of Life, *Raisons politiques*, 57(1), 13-29.
- James W. [1998], The Treatment of African Ethnography in *L'Année sociologique* (i–xii), *Année sociologique*, 3a serie, 48/1, 193-207.
- Joas H. [1993], Durkheim's Intellectual Development: The Problem of the Emergence of New Morality and New Institutions as a Leitmotif in Durkheim's Oeuvre, in S. Turner, ed., *Emile Durkheim: Sociologist and Moralist*, Routledge, New York, pp. 223-238;
- Joas H., Pettenkofer A., [2020], eds., *The Oxford Handbook of Emile Durkheim*, Oxford University Press, Oxford.
- Keck F. [2008], *Contradiction et participation: Lucien Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, CNRS Éditions, Paris.
- Koselleck R. [(1979) 2007], Storia dei concetti e storia sociale, in Id., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna, pp. 91-109.
- Kubali H.N. [1992], Preface, in È. Durkheim, *Professional Ethics*, Routledge, London & New York, pp. ix–xi
- Kurosawa F. [2013], The Durkheimian School and Colonialism: Exploring the Constitutive Paradox, in G. Steinmetz, ed., *Sociology and Empire*, Duke University Press, Durham, NC, pp. 188-209.

- Lacroix B. [1981], *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- Le Cœur C. [1969 (or. 1938)], *Le rite et l'outil. Essai sur le rationalisme social et la pluralité des civilisations*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Leenhardt M. [(1902) 1978], Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899, *Journal de la Société des océanistes*, 58-59, tome 34, 73.
- Leenhardt M. [1953²], Gens de la grande terre, *Journal de la Société des océanistes*, tome 9, 380.
- Leymarie M. [(1899) 2018], L'enquête de L'Humanité nouvelle sur la guerre et le militarisme (mai), in A.-R. Michel, R. Vandenbussche, eds., *L'idée de paix en France et ses représentations au XXe siècle*, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, Lille, pp. 23-36.
- Liauzu C. [2007], *Histoire de l'anticolonialisme en France. Du xvie siècle à nos jours*, Armand Collin, Paris.
- Lukes S. [1973], Émile Durkheim. *His Life and Work*, Allen Lane, The Penguin Press, London.
- Lukes S. [2001], Émile Durkheim, in N.J. Smelser, P.B. Baltes, eds., *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, Amsterdam, 3897-3904.
- Mallard G., Terrier J. [2021], Decolonising Durkheimian Conceptions of the International Colonialism and Internationalism in the Durkheimian School during and after the Colonial Era, *Durkheimian Studies*, 25, 3-30.
- Marcucci N., [2021], ed., *Durkheim and Critique*, Palgrave Macmillan, London.
- Mauss M. [1907], recensione a E. Lunet de Lajonquière, Ethnographie du Tonkin septentrional, *Année sociologique*, 10, 241; recensione a Commandant Bonifacy, Monographie des Mans Caolan, *Année sociologique*, 10, 244 ; recensione a A.-E. Jenks, The Bontoc Igorot, *Année sociologique*, 10, 251.
- Mauss M. [1910], recensione a G. McCall Theal, History and Ethnography of Africa, South of the Zambesi, *Année sociologique*, 11, 106-108.
- Mauss M. [1911], L'affaire d'Oudjda: Pillages et spéculations, *L'Humanité: Journal socialiste quotidien*, 28 ottobre.
- Mauss M. [(1928) 1973], Introduzione alla I^a edizione francese, in É. Durkheim, *Il socialismo*, cit., pp. 173-177.
- Mauss M., Durkheim È., [1913], Note sur la notion de Civilisation, *Année sociologique*, 12, 46-50.
- Moebius S. [2006], *Die Zauberlehrlinge: Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Universitätsverlag Konstanz, Konstanz.
- Mucchielli L. [1998], La découverte du social: Naissance de la sociologie en France (1870-1914), *Revue française de sociologie*, 39-4, 796-798.

- Nandan Y. [1980], Prefazione, in Ib., Émile Durkheim: Contributions to *L'Année sociologique*, Collier Macmillan Publishers, New York, pp. xv–xixi.
- Osterhammel J. [2005], *Colonialism: A Theoretical Overview*, Markus Wiener Publisher, Princeton.
- Pearce F. [1989], *The Radical Durkheim*, Unwin Hyman, Boston.
- Pels D. [1984], A Fellow-Traveller's Dilemma: Sociology and Socialism in the Writings of Durkheim, *Acta Politica*, 19(3), 309–329.
- Pickering W.S.F. [1979], Introduction, in Id., ed., *Durkheim: Essays on Morals and Education*, Routledge Kegan & Paul, London, pp. 3–28.
- Plouviez M. [2012], Sociology as Subversion: Discussing the Reproductive Interpretations of Durkheim, *Journal of Classical Sociology*, 12(3–4), 428–448.
- Polin R. [1946], La sociologie française pendant la guerre, *Synthèse*, 5, 117–129.
- Pouillon F. [2012], Chelhod, Joseph, in Id., ed., *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris, pp. 222–223.
- Ratzel F. [1899], Le sol, la Société et l'État, *Année sociologique*, 3, 1–15.
- Richter M. [1960], Durkheim's Politics and Political Theory, in K.H. Wolff, ed., *Émile Durkheim: Essays on Sociology and Philosophy*, Ohio State University Press, Columbus, pp. 170–210.
- Rodinson M. [1948–9], recensione a Maunier, Sociologie coloniale, vol. 2, *Année sociologique*, 3a serie 1, 271–5.
- Rodinson M. [1967], Israël, fait colonial?, *Les temps modernes*, 253 bis, 17–88 [tradotto come *Israel: A Colonial-Settler State?*, Monad Press, New York, 1971].
- Rose J. [2003], Response to Edward Said, in E. Said, *Freud and the Non-European*, Verso, London and New York, 2003, pp. 63–79.
- Said E. [1978], *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Said E. [2003], *Freud and the Non-European*, Verso, London and New York.
- Schmitt C. [(1951) 1991], *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano.
- Schudson M. [1991], A Ruminating Restrospect on the Liberal Arts, the Social Sciences, and Soc 2, in J.J. MacAloon, ed., *General Education in the Social Sciences: Centennial Reflections on the College of the University of Chicago*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 126–147.
- Seidman S. [2013], The Colonial Unconscious of Classical Sociology, *Political Power and Social Theory*, 24, 35–54.
- Singaravélou P. [2011], *Professer l'Empire: Les sciences coloniales en France sous la IIIe République*, Publications de la Sorbonn, Paris,
- Sintomer Y. [2011], Émile Durkheim, entre républicanisme et démocratie deliberative, *Sociologie*, 2, 405–16;

- Smith P. [2020], *Durkheim and After: The Durkheimian Tradition, 1893–2020* Polity Press, Cambridge.
- Spivak G. [1999], *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Spivak G. [2025], Kant braucht unsere Hilfe, intervista con Friedrich Weißbach, *Philosophie Magazin*, 14-16 november, www.philomag.de/artikel/gayatri-c-spivak-kant-braucht-unsere-hilfe
- Stahl T. [2021], *Immanent Critique*, Rowman & Littlefield Publishers, London.
- Steinmetz G. [1997], German Exceptionalism and the Origins of Nazism: The Career of a Concept, in I. Kershaw, M. Lewin, eds., *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 251-284.
- Steinmetz G. [2007], *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa and Southwest Africa*, The University Chicago Press, Chicago.
- Steinmetz G. [2014], The Sociology of Empires, Colonialism, and Postcolonialism, *Annual Review of Sociology*, 40, 77-103.
- Steinmetz G. [2023], *The Colonial Origins of Modern Social Thought: French Sociology and the Overseas Empire*, Princeton University Press, Princeton.
- Steven L. [1973], *Émile Durkheim. His Life and Work*, Allen Lane, London.
- Táíwò O. [2022], *Against Decolonization: Taking African Agency Seriously*, Hurst & Company, London.
- Tarde G. [(1899)³], *Les transformations du pouvoir*, Felix Alcan, Paris.
- Wacquant L. [2001], Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and Its Cracks, *Sociological Review*, 49/1 suppl., 105-119.
- Wallwork E. [1972], *Durkheim: Morality and Milieu*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Zouache A. [2009], Socialism, Liberalism and Inequality: The Colonial Economics of the Saint-Simonians in 19th-Century Algeria, *Review of Social Economy*, 67/4, 431-456.

Ferdinand Tönnies, il post-colonialismo e la nuova guerra fredda dei criteri canonici nella sociologia

David Inglis

Abstract. Ferdinand Tönnies is not much discussed today and easily dismissed as an old-fashioned and misguided Eurocentric thinker, a view especially likely in a sociological universe informed by post-colonial criteria of assessing past thinkers and reconstructing the sociological canon. This paper pre-empts potential post-colonial dismissals of Tönnies, arguing that his ideas and their context of production are still worth considering. A creative post-Kantian cosmopolitan thinker, Tönnies' categories may yet be applicable to non-Western contexts. His thought must be assessed using criteria not overly determined by politics, as happened in the former West and East German contexts.

Keywords: Tönnies; Post-colonial; Classical; Sociology; Canon; Criteria

Abstract. Ferdinand Tönnies non è molto discusso oggi e viene facilmente liquidato come un pensatore eurocentrico antiquato e fuorviante, una visione particolarmente probabile in un universo sociologico permeato da criteri post-coloniali di valutazione dei pensatori del passato e di ricostruzione del canone sociologico. Questo articolo anticipa potenziali liquidazioni post-coloniali di Tönnies, sostenendo che le sue idee e il loro contesto di produzione meritano ancora di essere considerati. Pensatore cosmopolita post-kantiano creativo, le categorie di Tönnies potrebbero ancora essere applicabili a contesti non occidentali. Il suo pensiero deve essere valutato utilizzando criteri non eccessivamente determinati dalla politica, come accadeva nei contesti dell'ex Germania Ovest e della Germania Est.

Keywords: Tönnies; Post-colonialismo; Classici; Sociologia; Canone; Criteri

La gatta frettolosa fece i gattini ciechi.

1. Introduzione

La reputazione dei sociologi cambia nel tempo, per molteplici ragioni. Ogni epoca inventa le proprie versioni delle figure del passato della disciplina, sia in senso positivo che negativo. Ogni valutazione dipende in larga misura dalla cultura intellettuale prevalente in cui essa avviene, che a sua volta è plasmata dalla cultura politica più ampia. Il caso di Ferdinand Tönnies non fa eccezione. La sua reputazione ha subito alterne vicende nel corso del tempo. A volte è stato considerato un pensatore importante, altre volte uno minore. È stato pre-

so come esempio o come figura da rifiutare, a volte persino da denigrare [Inglis 2025a]. I critici hanno considerato a questo proposito sia la sua biografia politica – come un certo tipo di socialista ma con tendenze romantiche [Carstens 2013] – sia il suo sistema concettuale sociologico [Cahnman 1973], sia l'intreccio tra i due [Adair-Toteff 2023]. Tali valutazioni sono state fortemente influenzate dai venti politici prevalenti che soffiavano nei circoli accademici in periodi specifici. Giudizi particolarmente affrettati in senso negativo sono stati espressi su di lui quando ad influenzare fortemente i criteri intellettuali di valutazione sono state le correnti politiche. In questi casi, i primi sono stati ridotti, in modo significativo o completo, alla politica, tanto da non avere sufficiente autonomia per operare al di là di un discorso altamente politicizzato [König 1955; Bond 2009; Bond 2013a].

Oggi, il mondo sociologico anglofono e altri mondi sociologici sono sempre più influenzati dal pensiero post-coloniale. I criteri post-coloniali condizionano sempre più il modo in cui vengono valutate le figure del passato sociologico, per lo più in modo negativo nel caso dei *Dead White European Men* (uomini bianchi europei morti) e per lo più in modo positivo nel caso di coloro che sono considerati tipi di pensatori precedentemente emarginati nella costruzione canonica della disciplina [Bhambra, Holmwood 2021]. Tali valutazioni post-coloniali operano in base a criteri di valutazione fortemente influenzati da determinati tipi di politica. I sociologi che operano in lingua inglese sono stati particolarmente riluttanti a sottoporre questa politica e i criteri di valutazione che essa comporta a una critica sostenuta, e l'autocritica da parte dei suoi sostenitori è stata insufficiente [Inglis 2021].

Cosa potrebbe esserci di più eurocentrico della storia raccontata da Tönnies sulla grande transizione, avvenuta solo nell'Europa occidentale, dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*? Sembra essere una favola eurocentrica *par excellence*, che fa risalire l'ascesa della società "moderna" esclusivamente alle condizioni europee, e quindi esattamente il tipo di racconto che rende l'"ascesa della modernità" endogena solo all'interno dell'Europa. Questo è un peccato capitale identificato dai critici post-coloniali della cosiddetta "sociologia classica" [Bhambra 2007].

La valutazione generalmente negativa della sociologia post-coloniale nei confronti del più ampio gruppo dei "sociologi classici" non ha, almeno finora, criticato Tönnies in modo molto diretto. Ciò è presumibilmente dovuto al fatto che egli sembra essere un oggetto minore di critica, che non vale la pena di prendere in considerazione e che certamente non vale la pena di leggere in dettaglio. Ma se lo prendesse in considerazione in modo più esplicito, penso

che, a giudicare dalle sue risposte stereotipate ai pensatori del passato, quasi certamente avrebbe poco di buono da dire su di lui, sui suoi concetti e sulle sue posizioni sociologiche. In questo articolo, ipotizzerò quale potrebbe essere la valutazione post-coloniale di Tönnies se i suoi sostenitori gli concedessero l'onore (piuttosto perverso) di inserirlo nel loro mirino critico. Posso fare questa ipotesi perché la critica post-coloniale è altamente stereotipata e ripetitiva, costituendo una sorta di macchina critica che funziona secondo linee prevedibili [Inglis, Almila 2020]. Tuttavia, non ha molto senso rifiutare in blocco il pensiero post-coloniale e le sue tipiche modalità di critica della sociologia occidentale, perché farlo significherebbe impegnarsi in un'ulteriore generalizzazione inutile [Felsch 2023]. Ciò che occorre è dare un ascolto equo alle valutazioni post-coloniali e de-coloniali della "sociologia classica" [McLennan 2003; 2014], senza però accettare pedissequamente tutte le loro affermazioni e tutte le loro ipotesi [Inglis, Almila 2020].

È in quest'ottica che intendo difendere preventivamente Tönnies da alcune *potenziali* critiche post-coloniali. Lo faccio come parte di una più ampia controffensiva rivolta a quello che sta diventando sempre più il senso comune post-coloniale della sociologia, specialmente nei contesti anglofoni. Finora Tönnies non è stato direttamente oggetto di critiche post-coloniali. Io cerco di prevenirne alcune che potrebbero incoraggiare persone a respingere perentoriamente Tönnies e il suo sistema concettuale [Inglis 2025b]. Il mio obiettivo è dimostrare che Tönnies è più sottile, complesso, interessante e flessibile di quanto possa cogliere adeguatamente qualsiasi valutazione negativa eccessivamente semplicistica delle sue idee, sia essa di natura post-coloniale o di altro tipo. In un breve articolo non posso trattare tutti i voluminosi scritti di Tönnies, compresi quelli tardivi come *Geist der Neuzeit* [Tönnies (1935) 1998], né posso affrontare le complessità della sua biografia politica (riassunta recentemente in inglese in Adair-Toteff [2023]). Mi concentrerò invece sulla distinzione fondamentale tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, e prenderò in esame come altri hanno costruito, e potrebbero costruire, la sua reputazione postuma e presentare il suo sistema sociologico in determinati modi, più o meno utili.

Mi oppongo a *qualsiasi* rifiuto altamente politicizzato e quindi perentorio di Tönnies. Si tratta di un errore che è già stato commesso in passato, sia nell'ex Germania occidentale durante il periodo della Guerra Fredda, sia nella sua controparte comunista, la DDR. Sottolineo alcune sfortunate somiglianze tra il modo in cui funzionavano all'epoca i rifiuti politicizzati di Tönnies sia nell'Est che nell'Ovest e il modo in cui molto probabilmente funzionano oggi le potenziali critiche post-coloniali nei suoi confronti. In entrambi i casi, i

criteri di valutazione erano e sono eccessivamente influenzati da considerazioni politiche e non (anche) da preoccupazioni e desiderata intellettuali più autonome. In primo luogo, espongo i concetti chiave di Tönnies. Poi esamino come la reputazione postuma di Tönnies sia stata oggetto di dibattiti altamente politicizzati sia nell'Est che nell'Ovest durante il periodo della Guerra Fredda. Considero quindi come Tönnies sia collegabile agli attuali dibattiti polemici in sociologia, poiché questi sono influenzati da modalità di critica post-coloniali. Questi non lo hanno ancora interpretato e attaccato direttamente; la mia intenzione qui è quella di anticipare le critiche più ovvie e meramente retoriche. Passo quindi a proporre un modo di esaminare Tönnies che riconosca la complessità dell'autore e del contesto da cui è scaturito, evitando attribuzioni semplicistiche che lo definiscono semplicemente "europeo" ed "eurocentrico". Passo quindi a considerare l'eterogeneità delle fonti intellettuali con cui Tönnies ha lavorato, sottolineando ancora una volta la natura non provinciale della sua pratica intellettuale. Propongo brevemente alcuni modi in cui i concetti di Tönnies possono essere applicati al caso dell'India, per dimostrare che le sue idee non sono così "eurocentriche" come alcuni potrebbero supporre. Concludo con una difesa di Tönnies che esorta i sociologi a non dipendere da criteri di valutazione che, essendo eccessivamente determinati da considerazioni politiche, mancano di indipendenza intellettuale e autonomia, come è avvenuto durante la Guerra Fredda.

2. *Sui concetti chiave di Tönnies*

Nella misura in cui continua ad essere conosciuto al di fuori dei circoli accademici specializzati, Ferdinand Tönnies è famoso soprattutto come il precursore della distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* [Tönnies (1887) 2011]. Questa distinzione compare nei suoi resoconti sui concetti sociologici sia puri che applicati. Probabilmente, chi si occupa di sociologia e discipline affini è più consapevole del suo uso sostanziale di tale distinzione che dei suoi altri impieghi più generali e astratti. Nel primo caso, egli la utilizzò per descrivere i cambiamenti storici avvenuti in Europa in due periodi distinti: la transizione da Roma come piccola città-stato al centro di un vasto impero e la transizione dal feudalesimo alla modernità nell'Europa settentrionale. Entrambi comportavano il passaggio da una situazione in cui i gruppi strettamente legati e basati sull'affettività erano le principali forme di organizzazione sociale, a una in cui individui razionali e egoisti occupavano il centro della scena nell'ordine sociale [Ib., p. 234].

Qui entrano in gioco due dimensioni importanti, entrambe sottovalutate nelle attuali discussioni su Tönnies. Prima dimensione: Tönnies intendeva la distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* come modelli ideali-tipici applicabili a *qualsiasi* circostanza sociale. Si potrebbe esaminare un particolare ordine sociale e trovarvi una commistione di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Seconda dimensione: il fatto che la transizione da *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* sia stata considerata come avvenuta *due volte* nella storia significa che, anche nell'uso (inevitabilmente limitato) che Tönnies fa dei propri concetti, la transizione non è sinonimo di ascesa della "modernità", poiché è avvenuta nelle condizioni premoderne dell'impero romano. Se la transizione non è limitata alla (nascita della) "modernità", allora potremmo sostenere che non è necessariamente limitata all'"Europa". Potremmo trovare casi di tale transizione in altre regioni del mondo, sia in epoca "pre-moderna" che "moderna" (convenzionalmente considerata come avvenuta dopo il 1500 d.C.). Mentre i casi "moderni" potrebbero comportare transizioni più o meno forzate tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* nei luoghi colonizzati a causa delle dinamiche imperiali europee, i casi pre-moderni non sarebbero soggetti a tali influenze, poiché la transizione avverrebbe per altre ragioni.

La seconda dimensione, che è un'estrapolazione del pensiero di Tönnies, ci permette almeno di provare ad applicare la terminologia *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* a contesti non europei. La prima dimensione, che è un aspetto esplicito dell'abbozzo del sistema concettuale di Tönnies, ci offre la possibilità di cercare combinazioni di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* in qualsiasi parte del mondo. Ritengo che si tratti di concetti sufficientemente generici, che trattano questioni di socialità umana generale, da non essere ostacolati dalle loro origini europee al punto da renderli inapplicabili *in linea di principio* a contesti non europei (come sottolineato da Inglis [2009; 2016]). Oltre, presento un tentativo di applicarli in modo consapevole a un contesto non europeo, ovvero l'India.

La generalità, piuttosto che la specificità europea, di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* può essere vista nel fatto che essi stessi derivano da due nozioni più fondamentali. Tönnies considera due diversi tipi di "volontà" come gli elementi costitutivi fondamentali della realtà umana. Questi sono i modi in cui un individuo concettualizza il mondo che lo circonda, in particolare le altre persone, e agisce al suo interno e su di esso. I due tipi di "volontà" di Tönnies sono *Wesenwille* ("volontà essenziale") e *Kürwille* ("volontà arbitraria"). Quest'ultima è vista come una conseguenza storica della prima, che è più fondamentale e più basilare per la natura umana. Mentre la *Wesenwille* implica un giudizio sul valore intrinseco di un'azione piuttosto che sul suo senso pratico, la seconda

implica una scelta consapevole di mezzi specifici per il perseguimento di un fine specifico. Mentre la *Wesenswille* – caratterizzata da una forte affettività e da sentimenti orientati al gruppo – descrive le tipiche disposizioni psicologiche e socio-relazionali che costituiscono la *Gemeinschaft*, la *Kürwille* descrive le disposizioni – che implicano alti livelli di calcolo individualistico – che costituiscono la *Gesellschaft*.

Gemeinschaft e *Gesellschaft* riguardano fondamentalmente il modo in cui le persone si relazionano e pensano l’una all’altra in modo dinamico e continuo, piuttosto che essere solo nozioni astratte di strutture sociali statiche [Inglis 2009; 2016]. C’è un dinamismo sottostante nel sistema concettuale di Tönnies. Questo è spesso sottovalutato dai suoi interpreti, ma è una qualità che lo rende particolarmente adatto all’analisi dei processi dinamici di “globalizzazione”, come vedremo di seguito.

3. La reputazione di Tönnies e le critiche della Guerra Fredda

I dibattiti del dopoguerra nella vita intellettuale di lingua tedesca su entrambi i lati della divisione tra Est e Ovest della Guerra Fredda sulla reputazione postuma di Tönnies hanno assunto in parte la forma di risposte all’affermazione audace, semplificatrice, ma per un certo periodo influente, di Georg Lukacs [(1962) 1980], secondo cui la sua sociologia era espressione di una più ampia politica irrazionale del tipo che rese possibile e fu estesa dal regime nazista e che quindi doveva essere respinta *in toto*. Lo stesso Tönnies aveva già respinto prima della Seconda guerra mondiale le interpretazioni romantiche e di estrema destra della *Gemeinschaft* che avevano circolato nei primi decenni del xx secolo [Samples 1987].

Tuttavia, il tono bellicoso e anti-alleati dei suoi scritti durante la Prima guerra mondiale poteva essere addotto come prova per interpretazioni ostili del tenore politico del pensiero di Tönnies [Mitzman 1971; Bond 2024a]. A metà degli anni ‘60, anche l’eminente sociologo della Germania occidentale Ralf Dahrendorf [1965] contribuì a creare un’atmosfera intellettuale molto negativa intorno a Tönnies. Al contrario, nei decenni successivi alla Seconda guerra mondiale furono compiuti vari tentativi di riabilitare la sua sociologia. Ciò avvenne nella zona occidentale, dove furono affermate le sue credenziali liberali, socialdemocratiche e, alla fine, esplicitamente antinaziste [Bond 2013b]. Alcuni intellettuali di sinistra, in particolare Fritz Pappenheim [1959], consideravano Tönnies una fonte valida per teorizzare le questioni sociali dell’epoca [Klauke 2021]. Nella Germania dell’Est, l’idea che Tönnies

appartenesse alla categoria politicamente negativa dei “sociologi borghesi” era sufficiente per condannarlo. Il fatto che potesse essere interpretato anche come un simpatizzante del fascismo lo collocava ben al di là di ogni limite di rispettabilità. Tuttavia, nella vita intellettuale della Germania dell’Est degli anni ‘60 era possibile per gli intellettuali sostenere che le interpretazioni occidentali di specifici pensatori del passato fossero errate. Se Tönnies fosse stato semplicemente adulato in Occidente, la riabilitazione intellettuale in Oriente sarebbe stata meno possibile o semplicemente impossibile. Ma poiché in Occidente godeva al massimo di una reputazione molto controversa, era almeno fattibile difenderlo attraverso una reinterpretazione strategica. Ciò fu fatto dallo studioso della Germania dell’Est Günther Rudolph [1968; 1995]. Nella sua opera, fu accuratamente sottolineato il livello relativamente alto di compatibilità e di debito di Tönnies nei confronti di ciò che nella DDR era considerato Marx e il marxismo [Klauke 2024]. Nella versione post-1989 del suo lavoro originale degli anni ‘60, Rudolph [1995, p. 223] ha anche sottolineato le posizioni di Tönnies contro il colonialismo e la discriminazione razziale, argomenti che sarebbe stato possibile sostenere nel contesto della Germania dell’Est se modulati in modo favorevole alla burocrazia comunista [Klauke 2024, p. 93].

In un clima intellettuale fortemente influenzato dalla politica come quello della DDR, dove i criteri intellettuali per valutare i pensatori avevano pochissima autonomia rispetto alla politica, togliere Tönnies dalla categoria negativa dei “sociologi borghesi” e inserirlo nell’ambito dei pensatori validi comportava ovviamente il costo di doverlo interpretare come una sorta di marxista, o marxista *manqué*, accettabile per l’ortodossia della Germania dell’Est dell’epoca. Al contrario, la vita intellettuale della Germania occidentale, sebbene molto più “libera” e pluralistica rispetto a quella della Germania orientale, era anch’essa incline a utilizzare criteri intellettuali di valutazione fortemente influenzati dalla politica, il che portò a considerare Tönnies in vari modi: fascista dichiarato, quasi fascista, non fascista e antifascista.

I vari tipi di riabilitatori sia nella Germania occidentale che in quella orientale vinsero generalmente la battaglia reputazionale contro personaggi come Lukacs (un’autorità intellettuale accettabile nell’Est, così come in alcuni circoli di sinistra nell’Ovest) e Dahrendorf (una figura autorevole solo nell’Ovest). Tönnies poté così diventare contemporaneamente due personaggi accettabili. Nel contesto orientale, poté essere trasformato in un rispettabile alleato di quella che era considerata l’ortodossia marxista. Nel frattempo, in Occidente, poteva essere nuovamente citato insieme a quelli che erano – almeno per le persone non contrarie alla “sociologia borghese”, come alcuni marxisti – i per-

sonaggi rispettabili dell'altra Germania, e più in generale dell'Europa, fondatori della disciplina della sociologia. Tönnies fu quindi ritenuto idoneo a stare al fianco di Simmel, Durkheim e Weber [Stafford 1994].

4. Una nuova guerra di reputazioni

Tönnies era un tempo una figura contesa e discussa nel contesto della Guerra Fredda. Oggi, nei circoli sociologici anglofoni sono in atto due serie di sviluppi contraddittori tra loro. Essi coinvolgono anche criteri di valutazione di natura politica, come avvenne nel dopoguerra nella Germania occidentale e orientale.

Da un lato, andando oltre le presentazioni di Tönnies al pubblico anglofono di una generazione precedente [Mitzman 1971; Cahnman 1973], un piccolo numero di studiosi dedicati ha lavorato per riportare le idee di Tönnies in ampia circolazione nella sociologia anglofona (ad esempio Bond [2009; 2012; 2013a/b/c; 2024a/b]; Adair-Toteff [1995, 2016, 2023]). D'altra parte, un'altra tendenza molto più ampia minaccia di minare qualsiasi tipo di rinascita di Tönnies nei circoli sociologici più ampi. Essa alimenta ulteriori controversie sulla natura e lo status della politica di Tönnies e del suo sistema concettuale sociologico, portando con sé un dibattito potenzialmente conflittuale che potrebbe diventare virulento quanto le polemiche precedenti sulla Germania nel periodo della Guerra Fredda sopra menzionate. Ciò riflette a sua volta polemiche molto più ampie sulla natura presumibilmente colonialista e imperialista, arrogantemente e ciecamente metropolitana, falsamente universalizzante, ingenuamente "occidentale", cronicamente "europea" e profondamente provinciale dal punto di vista concettuale rispetto a quella che un tempo era considerata senza problemi la "sociologia classica". Uno dei principali punti di partenza – sia per la sociologia postcoloniale che per il relativo movimento di decolonizzazione della sociologia – è la critica decostruttiva del canone eurocentrico dei "grandi sociologi" del passato e la ricostruzione di quali pensatori e scritti dovrebbero essere considerati i principali antecedenti e punti di riferimento della disciplina contemporanea [Connell 1997; 2010; Bhambra 2007a/b; 2016; Kemple, Mawani 2009; Boatcă, Costa, Gutiérrez-Rodríguez 2010; Seidman 2013; Santos 2016; Alatas, Sinha 2017; Al-Hardan 2018; Bhambra, Holmwood; 2021; Go 2023].

I critici delle tendenze post-coloniali e/o antioccidentali in senso lato, specialmente quelli che operano nel mondo intellettuale anglofono, oggi tenderebbero molto probabilmente a considerare Tönnies – ammesso che lo

prendano minimamente in considerazione – con un misto di disprezzo e disapprovazione. La sua sociologia sarebbe probabilmente considerata rappresentativa ed espressiva dei vari peccati della più ampia “sociologia classica”: è piena di pregiudizi eurocentrici irriflessivi, troppo radicata nelle ipotesi del Nord globale per essere ancora utile oggi, per non parlare della sua utilità nel Sud globale, e completamente ignaro delle condizioni sociali, politiche, culturali ed economiche imperiali e coloniali che lo hanno prodotto [Connell 2007]. Non ci sarebbe nulla da perdere, ma anzi qualcosa da guadagnare, nella defenestrazione decolonizzante di una figura come Tönnies.

Non è Tönnies *stesso* l’oggetto specifico di queste critiche. Esse sono molto più concentrate su quelle che considerano figure più importanti, che ritengono abbiano un bisogno più urgente di essere decentrate, tolte dal canone sociologico e, in termini intellettuali, rovesciate come statue di governanti coloniali e schiavisti. Personaggi come Comte, Durkheim, Marx e Weber sono molto più oggetto di critiche [Connell 1997; Go 2013a/b, Bhambra, Holmwood 2021]. Aniché essere oggetto di critiche specifiche, il nome di Tönnies viene citato piuttosto di sfuggita, mentre figure apparentemente più importanti, o almeno dominanti, del passato vengono aspramente criticate. Un recente libro che offre una panoramica delle attuali posizioni convenzionali della sociologia post-coloniale in lingua inglese non menziona nemmeno una volta Tönnies, concentrando invece le sue critiche su quelli che oggi sono gli obiettivi ovvi e i soliti sospetti, ovvero Marx, Durkheim e Weber [Bhambra, Holmwood 2021]. Spesso Tönnies non viene menzionato esplicitamente per nome nella critica post-coloniale ai “sociologi classici”. Ciononostante, molto probabilmente sarebbe considerato colpevole per associazione con i suoi colleghi oggi più famosi, tacitamente ritenuti responsabili di respirare la stessa cattiva aria intellettuale [Go 2013a/b; 2016a/b; 2020].

Anche all’interno di una delle principali fonti di critica più pesante alla sociologia classica, intrapresa nel paradigma della “nuova” sociologia degli imperi, Tönnies viene menzionato solo di sfuggita (vedi le menzioni di passaggio in Steinmetz [2013, pp. 84, 134, 137]. Go [2013c] menziona brevemente la presenza di Tönnies al Congresso delle Arti e delle Scienze durante l’Esposizione Universale di St. Louis del 1904, che secondo Go fu un evento completamente imperialista, razzista e trionfalistico occidentale:

I relatori europei erano Ferdinand Tönnies e Gustav Ratzenhofer. L’elenco dei relatori americani comprendeva Lester Frank Ward, Franklin Giddings, George Edgard Vincent, William I. Thomas ed Edward A. Ross, che in seguito sarebbero diventati presidenti dell’American Sociological Society, costituita

l'anno successivo. Tennero le loro conferenze al Congresso proprio mentre fuori i visitatori della fiera assistevano alla rievocazione della guerra boera e alle esibizioni dal vivo di filippini che mangiavano carne di cane [Go 2013c, p. 84, trad. nostra].

Tönnies viene quindi condannato per associazione e insinuazione. Nello stesso volume del saggio di Go, Zimmerman [2013] scrive quanto segue:

La tensione tra il primitivo e il razionalizzato, riscontrabile nei sociologi tedeschi da Ferdinand Tönnies a Georg Simmel, da Max Weber a Jürgen Habermas, emerse nei decenni precedenti la Prima guerra mondiale in concomitanza con le discussioni pratiche tra gli economisti nazionali sulla colonizzazione interna nella Germania orientale e sulla colonizzazione d'oltremare nell'Africa tedesca. Questi economisti nazionali non solo fondarono la disciplina della sociologia in Germania, ma ne plasmarono anche la disciplina negli Stati Uniti attraverso, forse in modo più importante, Robert E. Park e la Scuola di Chicago... Sebbene non tutti i sociologi tedeschi sostenessero gli sforzi coloniali tedeschi, il colonialismo sostenne comunque la disciplina emergente dal punto di vista intellettuale e istituzionale. Tracce del colonialismo tedesco rimangono quindi presenti in gran parte della sociologia tedesca [Zimmerman 2013, pp. 167-168, trad. nostra].

Se quest'ultima affermazione sia fondata o meno è una questione aperta. Ma è chiaro che in questo tipo di ambiente intellettuale post-coloniale, con i suoi modi tipici di presentare il passato, oggi nessuno è disposto a difendere Tönnies come avatar dei progetti di decolonizzazione della sociologia [Meghji 2021].

È invece molto più probabile che venga completamente espulso dal canone sociologico. Ciò avviene in due modi, che si rafforzano a vicenda. In primo luogo, dato che i critici generalmente non si preoccupano nemmeno di nominarlo direttamente nelle loro polemiche, figuriamoci di approfondire la sua *oeuvre* nel complesso, l'intero lavoro di una vita rischia di essere ridotto alla sua produzione dei termini *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Questi a loro volta vengono (erroneamente) confusi con altre diadi apparentemente simili, in particolare le concezioni di Durkheim di solidarietà meccanica e organica [Bendix 1967; Bond 2024a]. Si tratta di una confusione che lo stesso Tönnies rifiutava e che ovviamente anche gli studiosi odierni di Tönnies devono rifiutare. Qualsiasi sottigliezza di interpretazione e di uso, da parte dello stesso Tönnies o dei suoi interpreti successivi, verrà molto probabilmente ignorata, come se non esistesse. Un'opera complessa, elaborata nel corso di diversi decenni, rischia così

di essere ridotta a pochi stereotipi, rendendo molto più facile rifiutarla nella sua totalità. In secondo luogo, Tönnies può anche essere espulso dal canone sociologico in modo indiscriminato perché si presume che sia semplicemente uguale, e certamente non migliore, delle figure più importanti che vengono espulse. Essendo stato condannato per associazione con figure più importanti e interpretate negativamente, non è necessario esaminare il suo caso in modo più approfondito, e quindi si può emettere una sentenza negativa. In questo modo la sua reputazione sarebbe affondata, non a causa di una condanna mirata, ma semplicemente come risultato di un danno collaterale.

I critici post-coloniali della sociologia hanno pochi incentivi ad acquisire conoscenze molto dettagliate sui loro oggetti di critica. Perché diventare esperti dei dettagli di un determinato pensatore del passato se l'obiettivo finale è quello di rifiutarli, soprattutto se per motivi generali o *a priori*? Coltivare competenze in tali persone sarebbe una perdita di tempo. Inoltre, una lettura approfondita potrebbe rivelare sfumature che mal si adattano alle meta-narrazioni post-coloniali che guidano il rifiuto generale della sociologia classica. Al contrario, diventare esperti potrebbe rendere un po' troppo riluttanti a discernere i difetti intellettuali laddove esistono, compresi quelli che una critica post-coloniale più ponderata potrebbe identificare. Pertanto, la recente monografia di Adair-Toteff [2023] che ripropone Tönnies al pubblico anglofono colpisce per la grande attenzione ai minimi dettagli delle opere maggiori e minori di Tönnies, ma non affronta alcuna critica post-coloniale e de-coloniale del suo pensiero, lasciando così aperta la questione su quale tipo di utilità possa o meno avere il pensiero di Tönnies ai fini della teorizzazione sociologica odierna. Una posizione intermedia consisterebbe nel difendere una figura come Tönnies laddove si ritiene ragionevolmente che lo meriti e nell'ammettere i difetti e i problemi laddove, dopo una valutazione aperta, si ritiene che esistano.

5. Riconoscere la complessità

Se le critiche post-coloniali e de-coloniali alla cosiddetta "sociologia classica" diventano troppo generalizzanti, comportando un giudizio acritico e indiscriminato di tutti gli aspetti di tutti i pensatori finora consacrati come membri del canone occidentale, allora rischiano di creare una sorta di miopia epistemologica e di silenziamento storico. Non riuscirebbero ad apprezzare come alcune versioni della sociologia classica fossero più in sintonia con le questioni imperiali e coloniali, e talvolta esplicitamente critiche nei loro con-

fronti, di quanto si possa altrimenti ammettere [Smith 2022]. Si potrebbe avanzare un'argomentazione di questo tipo riguardo all'apprezzamento degli *Altri* coloniali che caratterizzava la sociologia e l'antropologia francese dell'inizio del xx secolo, che portò a una consapevolezza autocritica dei limiti dei concetti sociologici occidentali precedentemente dominanti nella disciplina e a un concomitante ripensamento sia della natura che delle basi della "modernità" [Kurasawa 2003]. Le controversie sull'atteggiamento delle figure di spicco nei confronti delle questioni coloniali sono forse particolarmente oscure e conflittuali quando vengono applicate alla valutazione critica di Marx [1969] e del marxismo, che hanno relazioni lunghe e molto complesse con i fenomeni imperiali e coloniali [Anderson 2010; Chibber 2013]. Inoltre, l'etnia di alcune delle figure di spicco del canone occidentale solleva ulteriori questioni complesse. Tali questioni sono rese ancora più acute dal fatto che alcune delle principali figure sociologiche occidentali, tra cui luminari famosi come Durkheim e Simmel, erano di origine ebraica [Stoetzler 2014]. Durante la loro vita hanno dovuto affrontare pregiudizi antisemiti in varie forme e le loro prospettive sociologiche incarnano relazioni molto complesse con le loro circostanze sociali, spesso difficili. Di conseguenza, non possono essere semplicemente accomunati ai pensatori eurocentrici dell'epoca, più ovviamente compiacenti o trionfalisti. La loro ebraicità, in termini di come gli altri li vedevano e di come loro vedevano sé stessi, comporta questioni di una certa sottigliezza che non dovrebbero essere ignorate in nessuna descrizione di loro e della trama delle loro immaginazioni sociologiche [Dawson 2021]. Chiaramente, figure più dominanti come Max Weber provenivano dai livelli più alti dei gruppi etnici influenti del loro tempo, il che spiega in parte i loro pregiudizi etnocentrici. Ma non tutti questi personaggi godevano di posizioni così privilegiate all'interno delle società europee, e questo ha influenzato la natura delle loro visioni sociologiche in modi complessi [Smith 2022].

Tönnies presenta un caso piuttosto sfumato a questo proposito. Proveniva da una famiglia benestante di una comunità contadina frisone in una regione rurale periferica situata tra la Germania e la Danimarca [Mitzman 1971]. Questa situazione socio-biografica fu una delle cause della sua posizione precaria all'interno del sistema accademico tedesco per gran parte della sua vita lavorativa e generò le sue simpatie politiche per i gruppi svantaggiati. Non proveniva da un ambiente centrale o metropolitano, né occupava alcuna posizione sociale di rilievo all'interno della Germania. Non era affatto una figura dominante appartenente a un gruppo sociale influente all'interno del Paese. La sua visione sociologica esprimeva questa situazione in modo stratiforme [Adair-Totef 2023].

Il titolo del libro di Uwe Carstens [2013] colloca bene Tönnies come frisone e *Weltbürger* – cittadino cosmopolita del mondo – e quindi intellettualmente a metà strada tra la *Gemeinschaft* su piccola scala e delimitata e la *Gesellschaft* globale sempre più sconfinata. Bond [2013a] ipotizza che l'affinità di Tönnies con la descrizione di Adam Ferguson dello sviluppo della società civile sia in parte radicata nel fatto biografico che Ferguson è cresciuto nella parte più meridionale delle Highlands scozzesi e che, in una certa misura, la sua teorizzazione degli ordini sociali premoderni e moderni riflettesse quell'esperienza [Brewer 2007]. Entrambi i pensatori «sono emersi dalla periferia relativamente arretrata di una civiltà prospera» [Bond 2013a, p. 144, trad. nostra]. La storia del risentimento scozzese nei confronti del controllo di Londra presenta alcune somiglianze con quella degli abitanti dello Schleswig Holstein, che trovano problematico sotto vari aspetti il dominio di Berlino [Bond 2013a]. Si potrebbe aggiungere – e in effetti in un registro in qualche modo post-coloniale – che entrambe le società nell'età adulta di ciascun pensatore fossero periferie delle regioni centrali dei paesi chiave dei fiorenti imperi d'oltremare, in un caso l'Inghilterra della fine del XVIII secolo e nell'altro la Germania unificata dominata dalla Prussia tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Tuttavia, nessuna delle considerazioni dettagliate sulle posizioni sociali, geografiche e storiche e sulla localizzazione sopra menzionate può essere facilmente elaborata dalla critica post-coloniale e de-coloniale standardizzata. Né Ferguson né Tönnies erano pensatori apertamente “metropolitani” nel senso in cui tipicamente operano il pensiero post-coloniale e suoi correlati [Connell 2010]. Queste questioni rimangono fatti scomodi che la critica post-coloniale non può e non deve ignorare.

La critica post-coloniale è complice della costruzione di un'entità che definisce “sociologia classica” [Connell 1997], definendola in modo semplice e omogeneo come “europea” o “occidentale”, cercando la sua decostruzione o distruzione, e allo stesso tempo riproducendo questa entità. In tal modo, non tiene sufficientemente conto delle complessità sociali e intellettuali, sia all'interno dei paesi in cui tale sociologia è stata prodotta, sia nelle relazioni tra questi e il resto del mondo. La Germania dell'epoca di Tönnies ne è un esempio calzante. Come sottolinea Manjapra [2014], la Germania della fine del XIX secolo formalmente unificata presentava una grande complessità dal punto di vista politico e ideologico. Ciò non comportava solo tensioni derivanti dal dominio prussiano sul resto del territorio. Era anche caratterizzata da divisioni politico-intellettuali tra i pensatori tedeschi, sul grado di somiglianza o diversità della Germania rispetto alle potenze imperiali dominanti dell'Europa occidentale, Gran Bretagna e Francia. In questo contesto, era assolutamente possibile costruire una “Germania” come

qualcosa di completamente antitetico rispetto alla Gran Bretagna e alla Francia. In tale visione, la Germania mostrava tratti culturali più idealistici rispetto agli inglesi capitalisti e avidi di denaro del loro impero, nonché orientamenti più forti verso forme comunitarie di associazione rispetto ai francesi eccessivamente individualisti e razionalisti. Molti germanofoni «si identificavano sempre più con un'Europa anti-occidentale e asiatica che proclamava ferocemente la sua distanza e superiorità rispetto alle civiltà britannica e francese» [Manjapra 2014, p. 291, trad. nostra]. Manjapra [2014, p. 291, trad. nostra] interpreta Tönnies come se tracciasse «una linea dritta lungo il continente, rivendicando la “comunità” tedesca (*Gemeinschaft*) rispetto alla “società” dell'Europa occidentale (*Gesellschaft*)». Sebbene ciò semplifichi eccessivamente le complesse questioni delle simpatie politiche e degli orientamenti epistemologici di Tönnies, esso indica comunque la posizione di Tönnies all'interno di una più ampia frammentazione di opinioni alla fine del XIX secolo su ciò che era o avrebbe dovuto essere l'“Europa”. Certamente non era il blocco omogeneo di alcune immaginazioni post-coloniali odierne. Contemporaneamente allo sviluppo della critica tedesca nei confronti dei presunti difetti dei modelli di organizzazione sociale britannico e francese, sia a livello interno che nei loro imperi, si diffuse la convinzione che la Germania fosse un modello superiore da seguire e da guardare con simpatia. Questa convinzione nacque tra gli intellettuali anticolonialisti dell'impero francese e, in particolare, di quello britannico. Tra i pensatori anti-britannici in India, la Germania era sia una potenza europea in ascesa da ammirare come alternativa a quella britannica, sia un grande serbatoio intellettuale da cui attingere e da cui imparare [Manjapra 2014]. Questo gruppo comprendeva alcuni studenti indiani di sociologia, che si recarono in Germania per studiare con maestri sociologi tedeschi come Sombart, assorbendo, in questo modo, un'atmosfera intellettuale che era in parte influenzata dallo stesso Tönnies [Repp 2000].

L'attuale tendenza a cercare forme alternative di teoria sociale nel pensiero anticolonialista del XX secolo, sostenuta da autori come Go [2020], non tiene adeguatamente conto del fatto che, in un certo senso, il pensiero di Tönnies aveva già contribuito a creare un'atmosfera intellettuale da cui una precedente generazione di intellettuali anticolonialisti aveva già tratto ispirazione. Tali genealogie di influenza intellettuale, specialmente quelle di carattere più sotterraneo e indiretto, devono essere portate maggiormente alla luce. Bisogna anche ricordare che il tenore anti-imperialista della *politica* di Tönnies era già stato promosso dallo studioso della Germania dell'Est Günther Rudolph come un mezzo per rendere la sua *sociologia* accettabile a un certo pubblico ricettivo a tali messaggi.

6. Sull'eterogeneità delle fonti intellettuali

Da una posizione post-coloniale, si potrebbe definire il pensiero di un dato studioso come “eurocentrico” sulla base della dimostrazione che tutti gli strumenti concettuali da lui utilizzati sono stati forniti da autori europei, anch'essi profondamente eurocentrici nel loro modo di pensare. Solo così il tessuto intellettuale intrecciato dalle idee precedenti può essere dimostrato come eurocentrico in tutto e per tutto. A prima vista, Tönnies sembrerebbe facilmente caratterizzabile in questo senso. Le risorse intellettuali a cui attingeva appartengono in gran parte al canone standard delle scienze sociali europee, come gli scritti di Hobbes, o sono molto legate al loro tempo, come quelli di Sir Henry Maine [(1861) 1986], il cui apprezzamento delle società non occidentali era enormemente limitato sia dalle fonti disponibili che dai pregiudizi del loro tempo e dall'habitus accademico [Bond 2013a]. Tuttavia, la questione è ancora una volta molto più complessa di quanto una critica post-coloniale semplicistica possa ammettere. Il grande e sfumato debito di Tönnies nei confronti di Marx già complica il quadro. Questo è certamente vero per quanto riguarda il modo in cui Tönnies caratterizza in senso molto critico la società tedesca – e più in generale quella europea moderna [Inglis 2009; 2016]. E vale potenzialmente anche per il modo in cui rappresentava gli imperi europei, sia quello britannico che quello francese, e quello tedesco in via di sviluppo. L'ambivalenza e l'acuta consapevolezza delle grandi contraddizioni caratterizzano il pensiero di Marx stesso sulle questioni relative agli imperi e alle colonie, e chiunque fosse debitore di Marx avrebbe ereditato almeno alcune di queste ambivalenze e ambiguità [Smith 2022].

Il sistema sociologico di Tönnies si basa sulla distinzione fondamentale tra *Wesenwille* e *Kürwille*. Si tratta meno di una distinzione socio-strutturale che di una distinzione orientata allo studio delle modalità di azione delle persone e delle corrispondenti modalità caratteristiche di interazione tra loro. Il concetto di “volontà” deriva da Nietzsche [Rudolph 1990] e, oltre a lui, da Schopenhauer e dalla sua rielaborazione di Kant [Bond 2013a]. Il concetto di volontà di Schopenhauer è stato ispirato anche da ciò che il filosofo ha trovato nelle filosofie dell'Asia orientale [Brobjer 2004]. Pertanto, in modo indiretto, il sistema di Tönnies ha alcune radici non occidentali, che interagiscono in modi interessanti, seppur sotterranei, con le sue fonti intellettuali più evidentemente “europee”. Questa è una caratteristica della sua sociologia che certamente non è stata ancora rilevata dalla critica post-coloniale e che probabilmente non lo sarà nemmeno in futuro. Non rientra infatti nel modello che caratterizza

tutto ciò che è proprio della sociologia classica come semplicemente ed esclusivamente “europeo”. Inoltre, il debito di parte del pensiero di Tönnies sulla volontà umana e altri fenomeni nei confronti di Spinoza – una figura ebraica e in un certo senso un rinnegato intellettuale per quanto riguarda alcune ortodossie intellettuali e religiose occidentali – non si adatta nemmeno a una descrizione chiara e omogeneizzante della natura presumibilmente “occidentale” pura degli antecedenti intellettuali della sociologia classica [Ferraresi 2017].

La complessità regna anche per quanto riguarda le relazioni intellettuali di Tönnies con un'altra figura di spicco della filosofia e delle scienze sociali europee, Immanuel Kant [Bond 2013a]. Negli ultimi due decenni si è acceso un dibattito post-coloniale sui pregiudizi eurocentrici e le sfumature razziste della tradizione del pensiero cosmopolita europeo [Bhambra, Narayan 2016]. Una parte importante di questi dibattiti ha preso in considerazione come la filosofia cosmopolita di Kant possa essere una forma profondamente eurocentrica di provincialismo intellettuale. Anche i progetti intellettuali più ampi di Kant nelle scienze umane sono stati accusati di essere fondamentalmente viziati dal razzismo dell'autore, che ha comportato il suo disprezzo per i gruppi non bianchi e la sua imposizione dei bianchi come motori progressisti della storia umana [Uimonen 2020]. I dibattiti in corso considerano come i pregiudizi razziali di Kant possano «contagiare i suoi scritti filosofici più noti» e se l'*opera* più ampia debba essere «rifiutata come un insieme di beni contaminati» [Mensch 2017, p. 125, trad. nostra]. I dibattiti sono troppo contorti, coinvolgendo sottigliezze di interpretazione e controinterpretazione, per consentire condanne o assoluzioni nette di Kant. La mia opinione personale – esposta in modo approfondito altrove [Inglis 2025b/c] – è che Mensch [2017, p. 144, trad. nostra] abbia ragione quando afferma che, sebbene «Kant sia certamente contestato» per non aver osservato i propri standard morali universalizzanti, «gli standard stessi non sono anch'essi contaminati in modo assiomatico».

Samples [1987] sottolinea la posizione complessa della filosofia politica kantiana nel pensiero di Tönnies, per quanto riguarda lo status e la natura dell'individualismo all'interno delle forme moderne di associazione comunitaria (vedi anche Bond [2013a]). Interpreta il contributo di Tönnies al pensiero politico neokantiano come una «denuncia dei modi in cui la modernità minaccia i propri ideali di libertà e democrazia» [ivi, p. 262, trad. nostra]. Il background kantiano della teorizzazione di Tönnies è certamente eurocentrico sotto alcuni aspetti, ma non necessariamente sotto tutti. Inoltre, non è riducibile alle tendenze “razziste” di Kant in alcuni testi e in alcune parti della sua carriera. Tuttavia, alcuni critici post-coloniali ritengono che tutto questo

pensiero sia irrimediabilmente viziato dalle influenze kantiane originali [Giri 2018]. Questa è una posizione che mi sembra più legata all'importazione di un senso di peccato originale irrimediabile nella narrazione della storia del pensiero occidentale che alla stesura accurata di un bilancio di ciò che rimane oggi praticabile nei pensatori storici e di ciò che dovrebbe essere abbandonato [Mensch 2017].

Ho sostenuto altrove che una visione non eurocentrica, e certamente non razzista, della globalizzazione, intesa come diffusione globale della *Gesellschaft*, può essere ricostruita oggi dagli scritti di Tönnies [Inglis 2009]. Trovo prove di un'influenza relativamente diretta degli scritti cosmopoliti di Kant nella descrizione di Tönnies di ciò che oggi può essere definito "globalizzazione". Considero Tönnies un importante pensatore post-kantiano globale e cosmopolita di stampo sociologico [Inglis 2014], almeno altrettanto degno di nota di Durkheim sotto questo aspetto [Inglis, Robertson 2008]. Ai suoi tempi, Kant [2006a/b] intravedeva solo gli inizi di un ordine cosmopolitico a livello mondiale. Tuttavia, era fiducioso che in futuro sarebbe nata una condizione cosmopolita universale [Kant 2006b]. Ai suoi tempi, intravedeva il primo fiorire di una comunità morale a livello mondiale. All'interno di questa comunità, «una violazione dei diritti in [qualsiasi] luogo viene percepita *in tutto il mondo*» [2006b, p. 83; enfasi aggiunta; trad. nostra]. Si tratta di un'importante anticipazione delle successive nozioni di una cultura morale che abbraccia il mondo intero, basata sul sentimento di repulsione e condanna nei confronti delle azioni che minano i diritti umani. Indipendentemente dal luogo in cui tali azioni potrebbero verificarsi, la condanna che ne deriva è letteralmente *globale*: proviene da tutto il mondo ed è, in effetti, la risposta morale del *mondo intero*, inteso come un'unica entità morale [Kant 2006b, p. 83]. Questa visione della natura realmente esistente di una cultura morale globale fornì a Kant le basi per criticare aspramente gli Stati europei colonizzatori che erano arrivati a «misure terrificanti» per soggiogare altri popoli, rubando loro le terre [ivi]. Kant descrive come il commercio intergruppo, che dovrebbe essere naturalmente orientato a rapporti pacifici tra i gruppi, possa essere abusato dai potenti. In India, gli inglesi «con il pretesto di avviare iniziative economiche... hanno portato soldati stranieri e li hanno usati per opprimere gli indigeni, scatenando guerre diffuse tra i vari stati, diffondendo carestie, ribellioni e perfidia, e tutta la litania di mali che affliggono l'umanità» [Kant 2006b, p. 83, trad. nostra]. La base da cui Kant ritiene di poter criticare in modo significativo le potenze europee è la cultura morale emergente a livello mondiale, che è essa stessa il prodotto di processi storici di globalizzazione. Se il colonialismo è un aspetto

della globalizzazione, lo è anche la cultura morale che abbraccia tutto il globo e che fornisce le basi per la condanna del colonialismo. La globalizzazione produce contemporaneamente sia il colonialismo sia le norme morali e i mezzi (ad esempio i giornali di portata mondiale) per condannarlo.

Circa un secolo dopo troviamo Tönnies che approfondisce alcuni di questi temi. Una megalopoli come Berlino

... comprende in sé l'estratto non soltanto di una società nazionale, ma di tutta una cerchia di popoli, cioè del "mondo". In essa il denaro e il capitale sono illimitati e onnipotenti; essa sarebbe in grado di produrre merci e scienza per l'intero globo, di fornire leggi valide e un'opinione pubblica a tutte le nazioni. Essa rappresenta il mercato e il traffico internazionale; in essa si concentrano industrie mondiali, i suoi giornali hanno importanza mondiale, uomini di tutti i paesi si riuniscono in essa avidi di denaro e di piaceri [Tönnies (1887) 2011, pp. 261].

Tönnies fa eco alle osservazioni di Kant sull'emergere di un'opinione pubblica globale attraverso la nascita dei media transnazionali. La metropoli ha una stampa che pubblica "giornali mondiali", che riportano eventi da tutte le parti del mondo ed esprimono opinioni che possono riverberarsi in tutto il pianeta. Pertanto

La stampa non è limitata ai confini nazionali, ma è per tendenza e come possibilità assolutamente internazionale... Perciò come suo scopo ultimo può essere indicato quello di abolire e sostituire la pluralità degli stati, fondando un'unica *repubblica mondiale* di estensione pari al mercato mondiale, che sia diretta da coloro che pensano, sanno, scrivono, e possa fare a meno di mezzi coercitivi che non siano di natura psicologica. Tali tendenze e tali intenzioni non giungono forse mai ad esprimersi con chiarezza ... ma la loro determinazione serve ... al riconoscimento importante che la formazione di stati nazionali è soltanto una limitazione provvisoria della società illimitata [Tönnies (1887) 2011, pp. 252-253].

La *Gesellschaft* planetaria porta con sé nuove forme di associazione che superano i confini nazionali, dando vita a una nuova "repubblica mondiale" governata dalla forza della ragione. Qui vediamo il lato più positivo della *Kürwille* razionalistica. La "volontà arbitraria" non implica solo un calcolo egoistico, ma anche la capacità di vagliare le prove e fornire opinioni ragionate, gli elementi di razionalità che Habermas [1997], lavorando anch'egli con alcuni termini originariamente kantiani, ha cercato più recentemente di recuperare.

Tönnies sottolineava inoltre che nei grandi agglomerati urbani

le arti cercano qui di assicurarsi i mezzi di sussistenza, e vengono esse stesse sfruttate capitalisticamente. Il pensiero e l'opinione si formano e si modificano con grande rapidità. Il discorso e lo scritto diventano, mediante la diffusione di massa, le leve di eccitazioni enormi» [Tönnies (1887) 2011, p. 261].

La mercificazione capitalistica dei pensieri e delle opinioni è alla base della moda e dell'orientamento verso il sempre nuovo della vita metropolitana. Si creano idee, opinioni e stili nuovi. Questi vengono inizialmente adottati dalle élite metropolitane. In condizioni metropolitane,

le opinioni delle classi superiori e dominanti... si formano al di fuori delle consuetudini... Queste opinioni hanno in parte origine in nuovi usi e abitudini devianti, che spesso si basano sull'imitazione di stranieri e, più in generale, di persone diverse [Tönnies (1909) 1961, p. 114, trad. nostra].

In questo modo, le idee e le realtà vengono costantemente cosmopolitizzate, anticipando le affermazioni successive di Ulrich Beck [2002] (anche Bickel [2011]). I diversi strati dell'élite svolgono ruoli diversi: i gruppi delle élite "più giovani" (ad esempio i gruppi dei *nouveau riche*, i "new money") importano nuove idee dall'estero, mostrando così tendenze cosmopolite e orientate a livello globale, in stile *Gesellschaft*. Nel frattempo, i gruppi elitari "più anziani" ("old money", l'aristocrazia tradizionalista e la borghesia di più lunga data) non solo cercano di conservare, ma anche di *creare* forme di cultura apparentemente più "tradizionali" in stile *Gemeinschaft*. Il fatto che quest'ultimo gruppo non cerchi solo di riprodurre forme culturali "tradizionali", ma debba anche inventare e mettere in atto ciò che è apparentemente tradizionale, è indicato dal commento di Tönnies secondo cui una *Gesellschaft* metropolitana destradizionalizzata «è incline a idealizzare il suo opposto; l'antico diventa lo stile [contemporaneo]. Si desidera tornare alla natura; vengono riportati in vita vecchi scarti; le vecchie forme di vita e le vecchie usanze vengono apprezzate e preservate» [Tönnies (1909) 1961, p. 135, trad. nostra]. Attraverso una serie di quelle che oggi vengono chiamate "invenzioni della tradizione" [Hobsbawm, Ranger 2012], costrette dalle condizioni della *Gesellschaft* metropolitana, particolari gruppi elitari cercano di costruire forme di cultura che siano apparentemente espressive di forme più antiche di *Gemeinschaft*. Le classi medio-basse e lavoratrici finiscono per adottare le forme culturali, sia (presumibilmente) autoctone che più cosmopolite, importate o inventate dai loro superiori sociali [Tönnies (1909) 1961, p. 117]. Una

volta che le élite delle metropoli creano, e sono costrette ad avere, disposizioni culturalmente complesse – che esprimono sia nuove modalità di *Gemeinschaft* che di *Gesellschaft* cosmopolita – anche le classi sociali inferiori finiscono per entrare in tali condizioni, con le realtà vissute da tutti i gruppi sociali che diventano completamente cosmopolite nel corso del tempo.

Tönnies fornisce così una visione post-kantiana interessante, e direi ancora generalmente valida, della globalizzazione della *Gesellschaft* e di come essa generi nuove forme di *Gemeinschaft*. Le dinamiche generali a cui allude hanno operato sia nel Nord che nel Sud del mondo, sia nel suo periodo che fino ai nostri giorni.

7. Tönnies e l'India

Rimane da chiarire se una sociologia derivata da Tönnies su questi e altri processi correlati possa essere applicata con sensibilità e successo in contesti non occidentali, per i quali prendo come esempio l'India. A prima vista, questo caso sembra poco promettente. Le condizioni sociali indiane potrebbero essere alla base di alcune delle riflessioni di Tönnies sulla *Gemeinschaft* e sulla *Gesellschaft* [ad esempio Tönnies (1887) 2011, p. 186]. Ciò deriva dalla sua lettura e appropriazione dei commenti sul subcontinente di una delle sue principali fonti intellettuali, lo studio del diritto antico di Henry Maine. Il resoconto di Maine può essere facilmente accusato di essere eurocentrico e orientalista. Ciò è evidente, ad esempio, nella sua affermazione che nell'India arretrata «lo Stato di diritto non è ancora distinto dallo Stato religioso», come invece era già avvenuto in Europa e in altri luoghi socialmente più avanzati del suo tempo [(1961) 1986, p. 19, trad. nostra].

Applicare Tönnies all'India significa anche rischiare di muoversi in modo maldestro nel campo altamente complesso delle discussioni della sociologia indiana sulla “tradizione” e la “modernità” in India, questioni osservate in modo ancora convincente da Gupta [1974]). Ciononostante, sostengo che l'India fornisca in realtà un esempio di come la sociologia derivata e ispirata a Tönnies – piuttosto che i suoi scritti in quanto tali – possa essere applicata in modo significativo, in linea di principio, in un contesto non occidentale. Sotto il dominio britannico, l'India era spesso considerata dai padroni imperiali come uno specchio attraverso il quale dare un senso alla natura della loro stessa società, oltre che come oggetto di indagine sociologica in sé. In quest'ultimo ambito, l'India era esaminata attraverso la doppia lente della necessità del controllo coloniale e di una serie di miti orientalisti profondamente radicati,

che a loro volta hanno tormentato la sociologia indiana nei suoi primi anni [Turner 1974]. Sin dall'indipendenza dell'India, ci sono stati dibattiti vivaci, a volte accesi, sull'adeguatezza o meno dei concetti sociologici originariamente occidentali per una comprensione della società e del cambiamento sociale in India [Chaudhury 2015; Jayaram 2020; Sharma, Borgohain 2024]. I sociologi indiani hanno guardato alle radici occidentali della disciplina, sia con l'intento di rifiutarle del tutto, sia per trovare fonti di ispirazione alternative all'interno di scritti più trascurati o più eterodossi [Momin 1978]. Ci sono stati anche molteplici tentativi di indigenizzare i concetti sociologici originariamente occidentali allo scopo di renderli più efficaci nel contesto indiano [Mucha 2012].

Tönnies è stato un candidato *prima facie* per l'uso a fini sociologici indiani [D'Souza 2006]. Ciò è in parte dovuto al fatto che la "comunità" e la sua giustapposizione a forme più impersonali di organizzazione sociale sono state considerate da molti sociologi indiani temi fondamentali per comprendere la natura del Paese [Venkatesan 2006]. Ciò era dovuto anche al fatto che la modernizzazione dell'India era vista come una miscela molto complessa di residui della struttura sociale medievale e di forme emergenti di individualismo, con effetti variabili sulla natura delle identità comunitarie e individuali [D'Souza 2006; Hegde 2001]. Un primo tentativo di rendere operativo il pensiero di Tönnies per la comprensione della società indiana è stato compiuto dall'influente studioso francese delle caste Louis Dumont [1980]. È interessante notare che Dumont [1986, pp. 184, 211] ha trovato il lavoro di Tönnies molto meno restrittivamente eurocentrico nella sua natura e nelle sue ipotesi rispetto a quello di Max Weber [Berg 2015]. Dumont ritiene infatti che lo sviluppo di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* in processi più attivi da parte di Weber, rendendoli nei verbi *Vergemeinschaftung* e *Vergesellschaftung*, sia meno utile di quanto altri potrebbero pensare. Tönnies è invece preferito a Weber per aver fornito un vocabolario sociologico più utile per collegare i processi sociali a lungo termine a quelli più immediati nello studio delle caste in India. Le critiche di Dumont in questo senso sono state a loro volta criticate da Bédaille [1986], lasciando poco chiaro lo status dell'utilità di Tönnies per la comprensione sociologica dei fenomeni sociali indiani. Ciononostante, almeno per alcuni sociologi indiani, l'orientamento generale della sociologia di Tönnies rimane appropriato per comprendere le trasformazioni molto ampie della società indiana che hanno caratterizzato il periodo post-indipendenza. Mentre nelle grandi città si sviluppano forme di *Gesellschaft*, che soppiantano la *Gemeinschaft* dei villaggi e delle piccole città, allo stesso tempo la *Gesellschaft* impone anche la creazione di nuove forme di *Gemeinschaft* [D'Souza 2006, p. 289].

Andando ancora più indietro nel tempo, al periodo coloniale britannico, i termini di Tönnies diventano utilizzabili ai fini dell'analisi se non vengono interpretati in modo tale da presupporre che la *Gesellschaft* cancelli e sostituisca necessariamente la *Gemeinschaft*. Al contrario, la politica coloniale può essere intesa come la creazione di nuove forme sociali ibride caratterizzate da una commistione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*. Alcune forme “tradizionali” di associazione, come il dominio delle élite locali sui gruppi subalterni e il perpetuarsi del sistema delle caste, si mescolano con nuove modalità di potere politico colonialista e relazioni socio-economiche capitalistiche [Devapriya 2023]. Devapriya [ivi] interpreta la situazione dello Sri Lanka nel tardo periodo coloniale come «né *Gemeinschaft* né *Gesellschaft*». Ma potrebbe anche essere intesa come coinvolgente sia la *Gemeinschaft* che la *Gesellschaft*, se il contesto viene compreso nello spirito delle indagini di Tönnies sulle mescolanze empiricamente esistenti di tipi ideali. Almeno in qualche modo, quindi, i concetti di Tönnies possono essere utilizzati per comprendere sia il contesto coloniale che quello post-coloniale.

8. Conclusione: ancora un'altra riabilitazione?

La vita e le opere di Tönnies possono essere descritte come “eurocentriche” in senso generale. Ma questo senso generale non è sufficiente per una valutazione seria della sua sociologia. Se una valutazione critica deve tenere conto delle sfumature e delle differenze, come spesso richiede il pensiero post-coloniale stesso, allora la sua sociologia non può essere semplicemente e completamente accomunata a quella di figure più egemoniche e, in un certo senso, più ovviamente “eurocentriche”. Le ragioni della potenziale espulsione di Tönnies dal canone sociologico – o semplicemente del suo essere ignorato nei dibattiti attuali al riguardo – potrebbero non essere così semplici come potrebbero sembrare a chi non conosce i dettagli del suo posizionamento sociale, della sua lunga e complessa carriera intellettuale e delle sue posizioni sociologiche sviluppatesi nel corso dei decenni. Alcuni scritti, come *Fortschritt und soziale Entwicklung* [(1926) 2019] e l'intrigante opera tarda *Geist der Neuzeit* [(1935) 1998], sembrano molto eurocentrici ad alcuni. Tuttavia, seguendo Bickel [2011], preferisco considerarli come risorse ancora poco esplorate per creare apprezzamenti più interessanti e costruttivi di questo pensatore multiforme.

Tönnies non deve necessariamente essere interpretato come antagonista del pensiero post-coloniale o come vittima dei suoi tentativi di rimuovere i vecchi pensatori europei dal canone sociologico. Già alcuni decenni fa Rudolph

[1995, p. 223] aveva sottolineato la posizione politica critica di Tönnies nei confronti del colonialismo e della discriminazione razziale [Klauke 2024, p. 93], che il pensiero post-coloniale potrebbe trovare in qualche modo più attraente. Il lavoro trascurato di Henricksen [1992] indica una possibile strada costruttiva da seguire. L'autore ha cercato di sviluppare un'ermeneutica letteraria ispirata a Tönnies per interpretare i romanzi di Joseph Conrad e la molteplicità delle voci narrative che vi sono presenti. L'interpretazione è applicata a romanzi che hanno già avuto un significato profondo, anche se ambivalente, per gli studi letterari post-coloniali. Come le categorie di *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* di Tönnies, così come *Wesenwille* e *Kürwille* possano essere utilizzate in modo creativo per comprendere le questioni, i contesti e le condizioni post-coloniali – come la colonialità in atto oggi in tutto il mondo e il funzionamento dei fenomeni neoimperialisti – rimane una questione aperta ma fondamentale. Alcune delle possibilità in tal senso sono state accennate in questo breve articolo. Come osserva Meghji [2021, p. 150, trad. nostra], mentre «costruire un canone de-coloniale [in sociologia o altrove] può sembrare una linea d'azione giustificabile... potremmo continuare a riprodurre le disuguaglianze se ci limitassimo a mettere i nuovi studiosi sul piedistallo sociologico». Questo punto vale sia per i tentativi di canonizzare gli studiosi post-coloniali e de-coloniali delle generazioni precedenti, sia per quelli dell'attuale generazione [Moosavi 2020; 2022]. Un processo di formazione del canone più genuinamente inclusivo comporta la conservazione e l'estensione oltre che la distruzione. Se il posto di Tönnies nel canone che si evolve nel corso del XXI secolo è tutt'altro che garantito, quantomeno se ne deve discutere.

Questo articolo è stato solo un piccolo e provvisorio contributo a quel processo più ampio. Esso ha cercato di contribuire all'avvio di un progetto di questo tipo. Ha considerato la sociologia di Ferdinand Tönnies dal punto di vista della sua difesa da possibili critiche e rifiuti post-coloniali. Non si tratta di impegnarsi in argomentazioni speciali o difese arbitrarie e *ad hominem*. Si tratta piuttosto di richiedere una sfumatura nel giudizio, che le prospettive post-coloniali e de-coloniali non sono in grado di fornire quando si tratta di figure considerate troppo "occidentali" e quindi già preconcordate. Tönnies, o meglio la sua presenza intellettuale spettrale, si è già trovato in una situazione simile in passato. Era già stato giudicato in anticipo sulla base di motivi principalmente politici, piuttosto che intellettuali autonomi, sia nella Germania occidentale che in quella orientale. In entrambi i casi è stato riabilitato da chi ha cercato di riparare la sua reputazione, rendendo Tönnies e la sua sociologia più attraenti per un certo pubblico che già la pensava in un certo modo e

che ha visto i propri pregiudizi assecondati, anziché messi in discussione. Ciò che si è guadagnato è stato il fatto che la sua ombra è rimasta nel gioco della discussione accademica, invece di essere sconfitta nella penombra intellettuale o spazzata via nell'oblio (fino a quando, cioè, una nuova generazione di riabilitatori, lavorando in modo simile a Virgilio, l'ha salvata dall'Oltretomba dei concetti morti). Ciò che si è perso è che, nel rendere Tönnies attraente per le nuove generazioni e per alcune frange dell'intelligenza, sono state create nuove caricature, principalmente per motivi politici.

Avrei potuto impostare questo articolo come un esercizio di adattamento di Tönnies al gusto contemporaneo, un ambito oggi fortemente influenzato dai criteri di valutazione post-coloniali. Avrei potuto dire, e poi lasciar perdere: era *anti-imperialista*, quindi *diamogli una seconda possibilità alla sua sociologia*. Rendere Tönnies un possibile amico – o almeno non un nemico – del post-colonialismo sarebbe piuttosto prevedibile, forse semplicistico, anche se “necessario”. Sarebbe come ripetere ciò che è accaduto in passato, quando le convinzioni politiche hanno influenzato in modo troppo marcato le valutazioni accademiche. Il fatto che ciò sia accaduto *sia* nella Germania dell'Est dittatoriale e non libera, *sia* nella Germania dell'Ovest democratica e formalmente libera, dimostra che cose del genere possono verificarsi in contesti sociali molto diversi e apparentemente molto divergenti, compresi quelli che oggi potrebbero sembrare più dissimili dalla ormai defunta DDR di quanto non siano in realtà. È un pensiero scomodo. Ancora più scomoda è l'idea che, per mantenere molte persone interessate a tali questioni che parlano in modo positivo di Tönnies nel periodo attuale, egli dovrà essere riabilitato ancora una volta, questa volta superando i vari test post-coloniali previsti per i sociologi classici. Come rumore di fondo a tale test, sono forse le grida di gattini ciechi ciò che sentiamo?

Bibliografia

- Adair-Toteff C. [1995], Ferdinand Tönnies: Utopian Visionary, *Sociological Theory*, 13(1), pp. 58-65.
- Adair-Toteff C. [2016], *The Anthem Companion to Ferdinand Tönnies*, Anthem, London.
- Adair-Toteff C. [2023], *Reintroducing Ferdinand Tönnies*, Routledge, London.
- Alatas S.F., Sinha V. [2017], *Sociological Theory Beyond the Canon*, Palgrave, London.
- Al-Hardan A. [2018], The Sociological Canon Reconfigured: Empire, Colonial Critique, and Contemporary Sociology, *International Sociology*, 33(5), pp. 545-557.

- Anderson K.B. [2010], *Marx at the Margins*, University of Chicago Press, Chicago.
- Beck U. [2002], The Cosmopolitan Society and Its Enemies, Theory, *Culture and Society*, 19(1-2), pp. 17-44.
- Bendix R. [1967], Tradition and Modernity Reconsidered, *Comparative Studies in Society and History*, 9(3), pp. 292-346.
- Berg D.-E. [2015], Caste, Hierarchy and Race in a World-Historical Perspective: Louis Dumont and His Critique of Max Weber, *Journal of Intercultural Studies*, 36(4), pp. 413-430.
- Béteille A. [1986], Individualism and Equality, *Current Anthropology*, 27(2), pp. 121-128.
- Bhambra G.K. [2007a], *Rethinking Modernity*, Palgrave, Basingstoke.
- Bhambra G.K. [2007b], Sociology and Postcolonialism: Another 'Missing' Revolution?, *Sociology*, 41(5), pp. 871-884.
- Bhambra G.K. [2016], Postcolonial Reflections on Sociology, *Sociology*, 50(5), pp. 960-966.
- Bhambra G.K., Holmwood J. [2021], *Colonialism and Modern Social Theory*, Polity, Cambridge.
- Bhambra G.K., Narayan J. (eds.) [2016], *European Cosmopolitanism*, Routledge, London.
- Bickel C. [2011], Tönnies und Becks 'Zweite Moderne', *Tönnies-Forum*, 1, pp. 39-47.
- Boatcă M., Costa S., Gutiérrez-Rodríguez E. [2010], Introduction: Decolonizing European Sociology: Different Paths Towards a Pending Project, in M. Boatcă, S. Costa, E. Gutiérrez-Rodríguez, eds., *Decolonizing European Sociology*, Routledge, London, pp. 1-12.
- Bond N. [2009], Gemeinschaft und Gesellschaft: The Reception of a Conceptual Dichotomy, *Contributions to the History of Concepts*, 5(2), pp. 162-186.
- Bond N. [2012], Ferdinand Tönnies and Max Weber, *Max Weber Studies*, 12(1), pp. 25-58.
- Bond N. [2013a], Ferdinand Tönnies and Enlightenment: A Friend or Foe of Reason?, *The European Legacy*, 18(2), pp. 127-150.
- Bond N. [2013b], Ferdinand Tönnies' Appraisal of Karl Marx: Debts and Distance, *Journal of Classical Sociology*, 13(1), pp. 136-162.
- Bond N. [2013c], *Understanding Ferdinand Tönnies' 'Community and Society': Social Theory and Political Philosophy Between Enlightened Liberal Individualism and Transfigured Community*, LIT, Berlin and New York.
- Bond N. [2024a], Ferdinand Tönnies and the French Speaking World, in N. Bond, ed., *The Concept of Community in Global Perspective*, Brill, Leiden, pp. 99-124.

- Bond N. [2024b], Tönnies on the Tension between Community and Society During the First World War, *Journal of Classical Sociology*, 24(4), pp. 375-388.
- Brewer J.D. [2007], Putting Adam Ferguson in His Place, *The British Journal of Sociology*, 58(3), pp. 105-122.
- Brobjer T.H. [2004], Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy, *The Journal of Nietzsche Studies*, 28, pp. 3-35.
- Cahnman W.J. [1973], *Ferdinand Tönnies. A New Evaluation*, Brill, Leiden.
- Carstens U. [2013], *Ferdinand Tönnies: Frieze und Weltbürger. Eine Biographie*, Nordfriisk Instituut, Bredstedt.
- Chaudhury S.K. [2015], Indian Sociology: Some Issues, in S.K. Gupta, V.S. Kumar, eds., *Exploring Indian Society*, Indus Publications, Delhi, pp. 169-182.
- Chibber V. [2013], *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London.
- Connell R. W. [1997], Why is Classical Theory Classical?, *American Journal of Sociology*, 102(6), pp. 1511-1557.
- Connell R. [2006], Northern Theory: The Political Geography of General Social Theory, *Theory and Society*, 35(2), pp. 237-264.
- Connell R. [2007], *Southern Theory*, Polity Press, Cambridge.
- Connell R. [2010], Periphery and Metropole in the History of Sociology, *Sociologisk Forskning*, 47(1), pp. 72-86.
- Dahrendorf R. [1965], *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, R. Piper & Co, München.
- Dawson M. [2021], Whiteness, Judaism and the Challenge of the Postcolonial Critique, *Thesis Eleven*, 167(1), pp. 145-148.
- Devapriya U. [2023], Neither Gemeinschaft Nor Gesellschaft: Sri Lanka Under British Rule, *Medium*, March 27, <https://udithadevapriya.medium.com/neither-gemeinschaft-nor-gesellschaft-f7239b76225e> [Accessed 11.03.2025].
- D'Souza V.S. [2006], Individuation in Indian Society: From Collective Identity to Individual Identity, *Sociological Bulletin*, 55(2), pp. 281-299.
- Dumont L. [1980], *Homo Hierarchicus*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dumont L. [1986], *Essays on Individualism*, University of Chicago Press, Chicago.
- Durkheim É. [1889]: Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 27, pp. 416-422.
- Felsch M. [2023], The Scientific Shortcomings of Postcolonial Theory, *International Studies*, 60(1), pp. 113-130.
- Ferraresi F. [2017], Between Hobbes and Spinoza: Research on the Philosophical Matrix of Ferdinand Tönnies' Sociological Categories, *Scienza & Politica. Per Una Storia Delle Dottrine*, 29, 56. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7103> [18.03.2025].

- Giri A.K. (ed.) [2018], *Beyond Cosmopolitanism*, Palgrave, Basingstoke.
- Go J. [2013a], For a Postcolonial Sociology, *Theory and Society*, 42(1), pp. 25-55.
- Go J. [2013b], Postcolonial Sociology, Emerald, Bingley.
- Go J. [2013c], Sociology's Imperial Unconscious: The Emergence of American Sociology in the Context of Empire, in G. Steinmetz, eds., *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Duke University Press, Durham, pp. 83-105.
- Go J. [2016a], Global Sociology, Turning South: Perspectival Realism and the Southern Standpoint, *Sociologica*, 10(2), pp. 1-42.
- Go J. [2016b], *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Go J. [2020], Race, Empire and Epistemic Exclusion: Or the Structures of Sociological Thought, *Sociological Theory*, 38(2), pp. 79-100.
- Go J. [2023], Thinking Against Empire: Anticolonial Thought as Social Theory, *British Journal of Sociology*, 74(3), pp. 279-293.
- Gupta K.P [1974], Sociology of Indian Tradition and Indian Tradition of Sociology, *Sociological Bulletin*, 23(1), pp. 14-43.
- Habermas J. [1997], Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight, in J. Bohman, M. Lutz-Bachmann, eds., *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge Mass, pp. 113-154.
- Hegde S. [2001], On the Tracks of Community and Identity, in S.S. Jodhka, ed., *Community and Identities: Contemporary Discourses on Culture and Politics in India*, Sage, Delhi, pp. 59-79.
- Henricksen B. [1992], *Nomadic Voices: Conrad and the Subject of Narrative*, University of Illinois Press, Urbana.
- Hobsbawm E., Ranger, T. [2012], *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Inglis D. [2009], Cosmopolitan Sociology and the Classical Canon: Ferdinand Tönnies and the Emergence of Global Gesellschaft, *British Journal of Sociology*, 96(12), pp. 813-832.
- Inglis D. [2014], Cosmopolitanism's Sociology and Sociology's Cosmopolitanism: Retelling the History of Cosmopolitan Theory from Stoicism to Durkheim and Beyond, *Distinktion* 15(1), pp. 69-87.
- Inglis D. [2016], Ferdinand Tönnies oggi. Globalizzazione, globalità e spirito del capitalismo, in M. Pendenza, a cura, *Sociologia classica contemporanea*, Utet, Novara, pp. 59-78.
- Inglis D. [2021], Book Review of Alli Meghji, Decolonizing Sociology, *European Journal of Social Theory*, 25(4), pp. 638-642.

- Inglis D. [2025a], Ferdinand Tönnies Beneath and Beyond Post-Colonial Sociology: Or: Das Kind mit dem Bade Ausschütten, *Kieler Sozialwissenschaftliche Revue*, 15(1), pp. 31-47.
- Inglis D. [2025b], In Time, or Too Late, For Kant? Kant-Derived Cosmopolitan Theory Beyond Post-Colonial Critique, *Philosophy of the Social Sciences*, 55(4), pp. 287-308.
- Inglis D. [2025c], Il cosmopolitismo kantiano oltre il cosmopolitismo di Kant. Una modesta difesa dalla critica post-coloniale della teorizzazione cosmopolita nell'eredità kantiana, *Sociologia Classica Contemporanea*, 1(1), pp. 85-110.
- Inglis D., Robertson R. [2008], The Elementary Forms of Globality: Durkheim and the Emergence and Nature of Global Life, *Journal of Classical Sociology*, 8(1), pp. 5-25.
- Inglis D., Almila, A.-M. [2020], Sociological Masters of the World: For and Against 'Global Sociology', *Rassegna Italiana di Sociologia*, LXI(4), pp. 741-769.
- Jayaram N. [2020], Towards Indigenization of an Uncertain Transplant: Hundred Years of Sociology in India, *Tajseer*, 1(2), pp. 99-122.
- Kant I. [2006a], Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective, in P. Kleingeld, ed., *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, Yale University Press, New Haven, pp. 3-16.
- Kant I. [2006b], Toward Perpetual Peace; A Philosophical Sketch, in P. Kleingeld, ed., *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, Yale University Press, New Haven, pp. 45-66.
- Kemple T.J., Mawani R. [2009], The Sociological Imagination and its Imperial Shadows, Theory, *Culture & Society*, 26(7-8), pp. 228-49.
- Klauke S. [2021], Zur linken Rezeptionsgeschichte von Gemeinschaft und Gesellschaft bis 1936: *Eine Spurensuche*. <https://www.sozioapolis.de/zur-linken-rezeptionsgeschichte-von-gemeinschaft-und-gesellschaft-bis-1936.html> [18.03.2025].
- Klauke S. [2024], Günther Rudolph – A Sketch of the Life and Work of a Tönnies Scholar in East Germany, in N. Bond, ed., *The Concept of Community in Global Perspective*, Brill, Leiden, pp. 86-98.
- König R. [1955], Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 7, pp. 348-420.
- Kurasawa F. [2003], Primitiveness and the Flight from Modernity: Sociology and the Avant-Garde in Inter-War France, *Economy and Society*, 32(1), pp. 7-28.
- Lukacs G. [(1962) 1980], *The Destruction of Reason*, Merlin, London.
- Maine H.S. [(1861) 1986], *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*, Dorset Press, Dorchester.
- Manjapra K. [2014], Transnational Approaches to Global History: A View from the Study of German-Indian Entanglement, *German History*, 32(2), pp. 274-293.

- Marx K. [1969], *Colonialism and Modernization*, Anchor, Garden City.
- McLennan G. [2003], Sociology, Eurocentrism and Postcolonial Theory, *European Journal of Social Theory*, 6(1), pp. 69-86.
- McLennan G. [2014], Complicity, Complexity, Historicism: Problems of Postcolonial Sociology, *Postcolonial Studies*, 17(4), pp. 451-464.
- Meghji A. [2021], *Decolonizing Sociology*, Polity, Cambridge.
- Mensch J. [2017], Caught between Character and Race: 'Temperament' in Kant's Lectures on Anthropology, *Australian Feminist Law Journal*, 43(1), pp. 125-144.
- Mitzman A. [1971], Tönnies and German Society, 1887-1914: From Cultural Pessimism to Celebration of the Volksgemeinschaft, *Journal of the History of Ideas*, 32(4), pp. 507-524.
- Momin A.R. [1978], Indian Sociology: Search for Authentic Identity, *Sociological Bulletin*, 27(2), pp. 154-172.
- Moosavi L. [2020], The Decolonial Bandwagon and the Dangers of Intellectual Decolonisation, *International Review of Sociology*, 30(2), pp. 332-354.
- Moosavi L. [2022], Turning the Decolonial Gaze Towards Ourselves: Decolonising the Curriculum and Decolonial Reflexivity, *Sociology and Social Theory*, *Sociology*, 57(1), pp. 137-156.
- Mucha J. [2012], Sociology of India, Sociology in India, Indian Sociology, *Polish Sociological Review*, 178, pp. 145-150.
- Pappenheim F. [1959], *The Alienation of Modern Man: An Interpretation Based on Marx and Tönnies*, Monthly Review Press, New York.
- Repp K. [2000], *Reformers, Critics and the Paths of German Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rudolph G. [1968], Die Einwirkungen des 'Kapitals' von Karl Marx auf den bürgerlichen Demokraten Ferdinand Tönnies, *Wirtschaftswissenschaft*, 5, pp. 760-778.
- Rudolph G. [1990], Friedrich Nietzsche und Ferdinand Tönnies. Der Wille zur Macht widerlegt von den Positionen eines Willens zur Gemeinschaft, in G. Rudolph, ed., *Der Nietzsche- Kultus: Eine Kritik*, Akademie-Verlag, Berlin, pp. 107-139.
- Rudolph G. [1995], *Die Philosophisch-Soziologischen Grundpositionen von Ferdinand Tönnies (1855– 1936). Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der Bürgerlichen Soziologie*, Rolf Fechner, Hamburg.
- Samples J. [1987], Kant, Tönnies, and the Liberal Idea of Community in Early German Sociology, *History of Political Thought*, 8(2), pp. 245-262.
- Santos B.D.S [2016], *Epistemologies of the South*, Routledge, London.
- Seidman S. [2013], The Colonial Unconscious of Classical Sociology, *Political Power and Social Theory*, 24, pp. 35-54.

- Sharma C.K. and Borgohain, B. [2024], Indigenization and Vernacularization of Social Science in India: Revisiting the Debate, *Postcolonial Studies*, 27(2), pp. 229-247.
- Smith A. [2022], Tearing Asunder the Pretty Fancies of Capitalism: Reflections on Marx and Empire, *Journal of Classical Sociology*, 22(4), pp. 402-409.
- Stafford W. [1994], Ferdinand Tönnies: A Candidate for the Canon?, *Politics*, 14(1), pp. 15-20.
- Steinmetz G. (ed.) [2013], *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Duke University Press, Durham.
- Steinmetz G. [2014], The Sociology of Empires, Colonies, and Postcolonialism, *Annual Review of Sociology*, 40, pp. 77-103.
- Stoetzler M. (ed.) [2014], *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, University of Nebraska Press, Omaha.
- Tönnies F. [(1887) 2011], *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari.
- Tönnies F. [(1909) 1961], *Custom: An Essay on Social Codes*, Free Press, New York.
- Tönnies F. [(1935) 1998], Geist Der Neuzeit, in L. Clausen, ed., *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabeband*, 22, De Gruyter, Berlin, pp. 223-224.
- Tönnies F. [(1926) 2019] *Fortschritt und Soziale Entwicklung*, Profil Verlag, Munich.
- Turner B.S. [1974], The Concept of Social 'Stationariness': Utilitarianism and Marxism, *Science and Society*, 38(1), pp. 3-18.
- Uimonen P. [2020], Decolonising Cosmopolitanism, *Critique of Anthropology*, 40(1), pp. 81-101.
- Venkatesen S. [2006], Shifting Balances in a 'Craft Community': The Mat Weavers of Pattamadai, South India, *Contributions to Indian Sociology*, 40(1), pp. 63-89.
- Zimmerman A. [2013], German Sociology and Empire: From Internal Colonization to Overseas Colonization and Back Again, in G. Steinmetz, ed., *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Duke University Press, Durham, pp. 83-105.

Disuguaglianze e decivilizzazione. Norbert Elias e la crisi delle società occidentali contemporanee

Adele Bianco

Abstract. This paper investigates the roots of current regressive tendencies and decivilisation in Western societies, focusing on rising inequality, social fragmentation, and uncertainty. Drawing on Norbert Elias's theory, it examines the sociogenesis and psychogenesis of decivilising processes—particularly informalization—and their link to weakening social cohesion. Increasing spontaneity in social relations and distrust in institutions, combined with deepening inequality, have created fertile ground for decivilisation. The most affected social groups are central to this dynamic.

Keywords: Contemporary Western society; Social inequality; *Entzivilisierung*/Decivilisation

Abstract. Questo articolo analizza le radici delle tendenze regressive e dei processi di decivilizzazione nelle società occidentali, con particolare attenzione a disuguaglianze crescenti, frammentazione sociale e incertezza. Basandosi sulla teoria di Norbert Elias, esamina la sociogenesi e la psicogenesi della decivilizzazione, in particolare il fenomeno dell'informalizzazione. L'indebolimento della coesione sociale e la sfiducia nelle istituzioni, uniti alle disuguaglianze, favoriscono la diffusione della decivilizzazione, colpendo soprattutto i gruppi sociali più vulnerabili.

Parole chiave: Società occidentale contemporanea; Disuguaglianza sociale; *Entzivilisierung*/Decivilizzazione

1. Introduzione

Come mai nella società contemporanea – in particolare nei paesi economicamente avanzati e caratterizzati da un elevato tenore di vita – si sono progressivamente affermati, anche ai più alti livelli di governo, valori e comportamenti improntati all'irrazionalità, permeati di risentimento e connotati da un marcato coinvolgimento emotivo [Geiselberger 2017]?

Come è stato possibile che nella cultura occidentale contemporanea, erede della razionalità illuminista e basata sull'idea di progresso, si manifestassero tendenze improntate al rifiuto della scienza e della competenza, regredendo rispetto agli standard delle società occidentali?

Per quali ragioni, oggi, in molte società occidentali, ampi settori della popolazione tendono a mettere in discussione i risultati raggiunti, ad esempio,

dalla scienza, e a rinnegare alcune delle conquiste più alte della nostra civiltà, come le istituzioni democratiche? Come mai e in base a quali meccanismi il modello sociale di sviluppo occidentale si è volto verso tendenze che possono essere definite oscurantiste, intraprendendo così un percorso in antitesi con la sua storia?

Diversamente dagli anni Settanta – quando la critica alle strutture di potere politico, economico e culturale era mossa dall’aspirazione ad ampliare la partecipazione e a raggiungere un livello di democratizzazione maggiore – gran parte dell’opinione pubblica odierna si sente esclusa e addirittura vittima delle *élite* e dei poteri dominanti.

L’ipotesi suggerita in questo contributo è che tali fenomeni dipendano dall’aumento delle disuguaglianze sociali che colpiscono la società contemporanea. In altri termini, le radici delle attuali tendenze regressive e l’innescio dei processi di decivilizzazione all’interno delle società occidentali dovrebbero essere ricercati nel contesto della crescente precarietà, dell’incertezza e dell’indebolimento della coesione sociale che stiamo vivendo.

A sostegno di questa ipotesi, delle argomentazioni che seguiranno nell’analisi degli attuali fenomeni regressivi, si farà riferimento al concetto di “decivilizzazione” elaborato da Norbert Elias [1991]. Esso fungerà da lente interpretativa privilegiata per cogliere l’arretramento del livello di civiltà a cui l’Occidente era – o continua a essere – abituato. Esso offre una prospettiva analitica utile a esaminare i fenomeni contemporanei, consentendo una comprensione più profonda di tendenze che possono essere definite oscurantiste e che attraversano la società odierna [Kramer, Ludes 2020]. In questo senso, la decivilizzazione si configura come una categoria teorica capace di inquadrare le traiettorie del cambiamento, di indagare i fenomeni che le accompagnano e di far luce sulle radici psicologiche delle tendenze regressive oggi osservabili.

Questo contributo è strutturato come segue. La prima sezione parte dalla teoria di Norbert Elias per analizzare la sociogenesi del modello di sviluppo sociale occidentale, mettendo in luce i processi storici che ne hanno determinato la configurazione. La seconda sezione ricostruisce le cause delle crescenti disuguaglianze sociali, riconosciute come uno dei principali fattori di malessere e disagio nella contemporaneità. Vengono inoltre individuati i soggetti maggiormente colpiti da tali fenomeni; costoro rappresentano la base sociale su cui si innestano i processi di decivilizzazione. La terza sezione è dedicata all’analisi della psicogenesi delle attuali tendenze decivilizzatrici, soffermandosi su una forma specifica di decivilizzazione individuata dallo stesso Elias: l’informalizzazione. Quest’ultima offre una chiave interpretativa particolarmente

efficace per comprendere il nesso – approfondito nel quarto paragrafo – tra disuguaglianze sociali e i molteplici fenomeni di decivilizzazione di cui siamo oggi testimoni.

Poiché l'informalizzazione si manifesta come un progressivo allentamento delle gerarchie sociali e una maggiore spontaneità nelle relazioni interpersonali, in un contesto segnato da crescente complessità e rapido mutamento, l'acuirsi delle disuguaglianze sociali ha alimentato un atteggiamento sempre più critico nei confronti dell'autorità e dell'establishment. Come rilevato da molteplici fonti [Beugelsdijk *et al.* 2004; Gould and Hijzen 2016; Justino, Samarin 2025; UN 2025], l'acuirsi delle disuguaglianze sociali comporta sfiducia e distacco dalle istituzioni e un allentamento della coesione sociale. Di conseguenza, si sono delineati poli sociali sempre più distanti, spesso incapaci di comunicare e interagire tra loro.

2. *Civilizzazione e uguaglianza in Occidente. Il modello “glorioso” di sviluppo sociale*

Com'è noto, Norbert Elias è il teorico del processo di civilizzazione, inteso come un lento e graduale mutamento nei comportamenti e nella sfera psichica degli Europei, avvenuto con la modernizzazione tra la fine del Medioevo e l'avvento della società industriale.

Grazie al processo di civilizzazione, gli Europei hanno sviluppato un comportamento più pacifico e razionale, caratterizzato da relazioni più controllate e improntate al contenimento delle proprie pulsioni ed emozioni [Elias 1988; Kuzmics, Mörth 1991; Tabboni 1993; Perulli 2012]. Nell'ambito del processo di civilizzazione, Elias distingue tra sociogenesi e psicogenesi.

La *sociogenesi* riguarda la progressiva pacificazione dell'Europa, con la nascita degli Stati nazionali, la fine della frammentazione feudale e lo sviluppo di nuove forme di organizzazione sociale ed economica. La *psicogenesi* si riferisce all'interiorizzazione di norme di autocontrollo: l'uomo moderno reprime impulsi, adotta comportamenti più razionali, distaccati e civili. Le relazioni interpersonali diventano più formali e regolamentate, segnando un distacco rispetto ai comportamenti impulsivi del passato.

L'esito del processo di civilizzazione e la progressiva pacificazione del conflitto hanno comportato una crescente interdipendenza. Quest'ultima tende ad attenuare le discrepanze di potere tra i diversi strati sociali. Elias [1990] chiama questo fenomeno “democratizzazione finzionale”. Essa implica – sul piano sociogenetico – una parificazione tra i soggetti, relazioni sociali meno

unilaterali e più simmetriche e, di conseguenza, equilibri di potere più bilanciati e l'affermazione di forme più avanzate di uguaglianza sociale.

Inoltre, lo stesso Elias ha chiarito che quanto maggiore è il grado di interdipendenza tra i membri di una collettività, tanto più si rafforzano i sentimenti di autocontrollo reciproco [Elias 1982, pp. 270-271]. E tali sentimenti sono tanto più radicati e diffusi, quanto più ci si percepisce uguali.

In linea generale, si può dunque affermare che il progressivo restringimento dei margini di uso della violenza, a favore di una maggiore considerazione reciproca, di un più marcato distanziamento sociale e di un più efficace controllo delle passioni e degli affetti, segna il superamento della “legge del più forte” e l'avanzamento verso una progressiva parificazione tra i soggetti.

Se dunque il processo di civilizzazione favorisce configurazioni sociali fondate su una forte interdipendenza, si può sostenere che esso contribuisca – se non addirittura esprima – un principio di parità tra i membri della società. Di conseguenza, quanto più una società è paritaria, tanto più elevato è il suo grado di civilizzazione. Per converso, quando le disuguaglianze sociali tendono a rafforzarsi, si manifestano casi di decivilizzazione.

È in quest'ottica che, in questo contributo, consideriamo le disuguaglianze sociali come fondamento del processo di decivilizzazione attualmente in corso, il quale si esprime attraverso una vasta gamma di fenomeni e modalità.

Applicando ora alla società contemporanea le basi teoriche del processo di civilizzazione di Elias, possiamo definire “civile” il modello di sviluppo sociale realizzato in Occidente nel secondo dopoguerra. In particolare, il periodo dei cosiddetti *Trente Glorieuses* ha consentito la pacificazione delle relazioni sociali. Pur non scomparendo, a quell'epoca il conflitto sociale è stato posto sui binari di un confronto costruttivo, assumendo una veste istituzionalizzata [Dahrendorf, 1963] e dunque si può dire che è stato “civilizzato”.

Il modello civilizzato di società occidentale si è fondato, in larga misura, sull'espansione dello Stato sociale nel secondo dopoguerra [Flora, Alber 1981; Somers 2008]. In quel periodo, l'intero assetto della vita sociale nei Paesi occidentali era contraddistinto dalla presenza di istituzioni inclusive, tra cui: rapporti di lavoro stabili, prestazioni sociali generose e accesso universale a servizi pubblici ritenuti essenziali [Marshall 1963; Mishra 1977; Esping-Andersen 1990]. Questo modello contribuì, da un lato, alla riduzione dell'insicurezza materiale e alla creazione di un clima di stabilità, con effetti positivi anche sul piano psicologico [Wilkinson, Pickett 2010; Wouters 2007, cap. 3]; dall'altro, permise ai cittadini di riconoscersi in cause comuni per cui mobilitarsi e, persino nei conflitti, di individuare una posta in gioco condivisa.

La messa in discussione della stabilità del modello civilizzato di sviluppo sociale – unico nel suo genere nella storia dell’umanità – assume oggi i tratti di un vero e proprio regresso. Da un lato, l’elevazione del soggetto in base ai principi del neoliberismo si traduce – come osserva Nachtwey [2017] – in una “modernizzazione regressiva”. In contrasto con l’epoca moderna in cui il soggetto è una forza trainante, i tempi contemporanei hanno visto l’emergere di un soggetto guidato dal mercato, sottoposto a una pressione costante che affronta in tutti i campi della propria vita (professionale, personale, sociale) [Case, Deaton 2020, cap. 11]. Dall’altro, l’aumento della precarietà genera disuguaglianze sociali e ciò sta progressivamente erodendo le fondamenta del modello civilizzato di sviluppo sociale [Gilbert 2002; Castel 2011].

Di conseguenza, si assiste al proliferare di una serie di fenomeni che intaccano le modalità pacifiche e civili del vivere associato: un diffuso generalizzato risentimento [Mishra, 2017]; il risorgere del nazionalismo – altrimenti detto sovranismo – [Applebaum 2024]; il moltiplicarsi di atteggiamenti ostili nei confronti delle istituzioni consolidate che regolano la convivenza civile; la messa in discussione finanche delle procedure democratiche dapprima con l’emergere della personalizzazione della politica [Rahat, Kenig 2018] e successivamente con l’acclamazione di leader forti che promettono il ripristino del bel tempo andato, di cui il rieletto Presidente Trump è incarnazione [Appaduraj 2017; Applebaum 2021; Solnit 2018].

3. Sociogenesi della decivilizzazione occidentale

Volendo ricostruire la sociogenesi del malessere e del disagio attuali, esamineremo i fattori di trasformazione che sono alla base di una crescente disuguaglianza al giorno d’oggi. La letteratura al riguardo si è venuta infoltendo nel corso dell’ultimo quarto di secolo e soprattutto fin dalla Grande Crisi Finanziaria Globale iniziata a fine 2007¹.

1 Questo evento, accostato da molti studiosi per gravità alla crisi del 1929, ha segnato un punto di svolta per diversi motivi: le ripercussioni a livello globale di una crisi nata negli Stati Uniti; la presa d’atto che il mercato, in particolare nella sua veste finanziaria, non è in grado di autoregolarsi e può creare grandi problemi all’economia reale; il ritorno dello Stato: infatti, l’aggravarsi della crisi spinse il Governo degli Stati Uniti a intervenire in soccorso dei grandi istituti di credito e delle banche americane sull’orlo del fallimento. Tutto ciò ha indotto un generale ripensamento critico circa le teorie neoliberaliste affermatesi alla fine degli anni Settanta in Inghilterra e negli Stati Uniti con l’elezione di M. Thatcher a Primo Ministro britannico e R. Reagan a Presidente USA [Wolfson, Epstein 2013; Gerstle 2022].

Un primo fattore è rappresentato dalla globalizzazione. Essa ha significato la riconfigurazione delle geografie dell'occupazione su scala planetaria, determinando per molti lavoratori occidentali, in particolare con bassa qualifica, condizioni lavorative in progressivo peggioramento se non la disoccupazione.

Tra i fattori strutturali del peggioramento delle condizioni e delle prospettive di vita vi è la distribuzione dei redditi [Piketty 2018; OECD 2015]. Il suo andamento è stato fin dagli anni Novanta sfavorevole alle classi medie occidentali [OECD 2019, cap. 1], in particolare per le generazioni più giovani a iniziare dalle ultime coorti dei Baby-boomers. Esse soffrono condizioni di lavoro viepiù incerte se non svantaggiose; possibilità di carriera più insicure e difficili; maggiori pressioni circa le *performance* professionali richieste [Costa 2005; Cooper 2006; Barbieri, Scherer 2005; Chauvel 2007; Gallino 2007].

Un secondo fattore di sconvolgimento è dato dall'automazione che ha contribuito a generare e amplificare le disuguaglianze sociali. L'automazione ha avvantaggiato i lavoratori altamente qualificati impiegati in settori ad alto valore aggiunto [Pfeiffer, Suphan 2015] senza creare nuove opportunità occupazionali [Acemoglu, Johnson 2024]. Fin dagli anni Ottanta, infatti, queste si sono progressivamente ridotte, rendendo sempre più difficile per la manodopera poco qualificata accedere a impieghi di buon livello e adeguatamente retribuiti. Spesso queste persone sono costrette a ripiegare su lavori di bassa qualità, accettando condizioni lavorative flessibili o addirittura precarie. Tali processi rischiano peraltro di aggravarsi ulteriormente con l'avanzare della digitalizzazione del lavoro, che coinvolge ormai anche mansioni impiegate, tradizionalmente considerate uno sbocco sicuro per la classe media [Charles *et al.* 2022].

I fenomeni indicati hanno accentuato la polarizzazione in ogni ambito della vita collettiva: dal mercato del lavoro all'accesso ai servizi, fino alla capacità individuale di orientarsi in una realtà sempre più complessa [Bezzi, Ottonieri 2025]. Tali processi non colpiscono soltanto le fasce tradizionalmente vulnerabili, ma, come detto, coinvolgono in misura crescente anche ampi settori della classe media, un tempo considerata al riparo dal rischio di esclusione sociale.

Parte della letteratura sostiene che la classe media è la principale perdente delle transizioni tecnologico-produttiva ed economica che ne hanno determinato l'impoverimento e il peggioramento delle condizioni di vita [Vaughan-Whitehead 2020]. Altri studiosi [Pleninger *et al.* 2021] ritengono che non sia la classe media ad essere stata maggiormente colpita, bensì «the workers laboring below the middle class [...] came under pressure: the skilled and, above all, low-skilled working class» [Moawad, Oesch 2024, 2]. Tuttavia, sulla

base dei dati presentati e della letteratura esaminata, continuiamo a ipotizzare che, oltre alla classe operaia poco qualificata, anche la classe media sia stata messa sotto pressione. In ogni caso, i processi che la coinvolgono sono significativi perché essa ha sempre svolto un ruolo cruciale nell'ambito della stratificazione sociale, di attrazione nei confronti dei ceti più bassi, di stabilizzazione e di disinnescamento delle tensioni sociali.

Le crescenti difficoltà di accedere a un lavoro di qualità e commisurate al livello di istruzione raggiunto riguardano in particolare i giovani. Si tratta di una questione che affonda le sue radici in un lungo processo avviato fin dalla seconda metà degli anni Settanta [Statera, Cannavò 1975]. Lo stesso Elias [2006a] a metà degli anni Ottanta, riflettendo sulla transizione dei giovani al mercato del lavoro, ne metteva in evidenza le difficoltà, anticipando temi ripresi anche in analisi successive [Bell, Blanchflower 2015].

Oltre ai già menzionati fattori di natura economica e occupazionale che segnalano un peggioramento delle condizioni di vita [Eurofound, ILO 2019; Howell, Kalleberg 2019], vi sono anche altri elementi da considerare. La crescente difficoltà per la classe media di mantenere lo standard di vita proprio del suo ceto. L'acquisizione di beni e servizi cui prima si accedeva con facilità si è fatto più costoso, come nel caso della casa di proprietà². Sono cresciuti anche i costi per le spese mediche e per l'istruzione dei figli [*ivi*, cap. 4; sulla crisi dei debiti accumulati dagli studenti americani [Hartlep *et al.* 2017].

Quanto ai fattori di carattere socio-politico, Reich [2015] illustra come l'indebolimento economico e sociale della classe media e il generalizzato impoverimento degli strati sociali popolari hanno comportato un ridimensionamento del loro peso politico a vantaggio delle *élite* più ricche. Questa è una delle ragioni per cui si è prodotto lo scollamento tra la classi dirigenti, in particolare di ispirazione democratica e progressista, espressione dei ceti medio-alti [Ricolfi 2022]. Complice la "narrazione" sulla fine delle ideologie, i ceti medi e medio-bassi impoveriti non si sono più sentiti rappresentati dalla parte politica che tradizionalmente li supportava e si sono rivolti ad una offerta politica critica nei confronti della globalizzazione che essi considerano la causa della loro rovina, se non anche una minaccia esistenziale [Streeten 1998; Poletti 2022].

2 Per quanto riguarda la casa di proprietà – una delle cause alla base della crisi dei mutui subprime di fine 2007 – OECD riporta che «on average, in the last two decades, house prices have grown twice as fast as inflation and 50% more than the household media income» [Id. 2019, p. 117]. Per contro, va considerato che una serie di altri beni, oggi necessari e che non comparivano nel paniere tradizionale della classe media – ad esempio i dispositivi tecnologici – sono abbastanza convenienti.

L'insieme delle aspettative deluse e dei fattori finora menzionati ha contribuito ad alimentare un senso diffuso di insicurezza e vulnerabilità, accompagnato dalla percezione di una crescente perdita di rilevanza sociale³. I movimenti sovranisti e populistici accolgono il diffuso, profondo malessere dei ceti sociali più colpiti e indeboliti, promettendo il ristabilimento delle condizioni socio-economiche e socio-culturali andate perdute.

In questo scenario, che Durkheim [1952] definirebbe “declassificazione anomica”,⁴ il legame sociale si indebolisce, le tendenze oscurantiste trovano terreno fertile, esprimendosi attraverso comportamenti e fenomeni che si configurano espressione di decivilizzazione. Vediamo come tutto questo si sia potuto sviluppare sotto il profilo psicogenetico.

4. Psicogenesi della decivilizzazione occidentale

Questo paragrafo ha lo scopo di esplorare le radici psicogenetiche delle attuali tendenze regressive, a volte persino oscurantiste, al fine di chiarire le motivazioni alla base di comportamenti apparentemente in contrasto con gli standard razionali della civiltà occidentale. A tal fine, il concetto elaborato da Norbert Elias di “decivilizzazione” – che di recente ha guadagnato popolarità⁵ – rappresenta uno strumento utile per comprendere tali fenomeni.

3 Questo vale soprattutto per maschi bianchi di mezza età. Essi percepiscono – e soffrono – della perdita della loro un tempo centralità e rilevanza sociale a causa dell'avanzata delle donne e delle altre minoranze e gruppi etnici. Kimmel [2013] parla di “rabbia da privilegio ferito”.

4 Con la nozione di “declassificazione anomica” Durkheim [1952] fa riferimento ai processi di integrazione e disintegrazione sociale. Tale concetto descrive una condizione di disordine prodotta dalla rottura dei principi che legittimano la gerarchia sociale e dalla dissoluzione della disciplina morale condivisa. In questo contesto, l'individuo sperimenta una deregolamentazione dei propri desideri, che diventano anomici, ossia privi di un orientamento etico stabile e condiviso. Ne emerge uno scenario assimilabile a una “guerra morale di tutti contro tutti”, contrassegnato da una conflittualità sociale non strutturata e dall'assenza di una regolazione morale, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo. Alla radice di questo disordine si collocano squilibri e disfunzioni percepite nel sistema di stratificazione sociale. Il risultato di un simile processo è uno stato di “riclassificazione sociale”, nel quale le aspirazioni individuali e collettive vengono riorientate e disciplinate da un nuovo insieme di norme che legittima le nuove disuguaglianze economiche e sociali. Un'applicazione recente del concetto di declassificazione anomica in ambito contemporaneo è offerta da Baldissera, che lo utilizza per analizzare il contesto italiano [2024, pp. 504-506].

5 Anche il presidente francese, Emmanuel Macron, ha utilizzato questo termine in riferimento alla violenza razziale verificatasi in Francia nel maggio 2023. Per maggiori dettagli, vedere: <https://www.leparisien.fr/politique/violences-en-conseil-des-mini->

Come ogni processo di cambiamento, anche la civilizzazione ha il suo lato negativo, che Elias [1991] chiama *Entzivilisierung* (decivilizzazione). In senso lato, essa può essere interpretata come una regressione rispetto al percorso di civilizzazione [Cavalli 1991]. Elias applica la nozione di decivilizzazione a un certo numero di situazioni diverse (per una ricostruzione cfr. Mennell 1990). Gli esempi più eclatanti di decivilizzazione sono la violenza nazista che ha portato alla Shoah [Elias 1991; Fletcher 1995; Mennell 2001, 32] e il terrorismo politico negli anni Settanta nella *Bonner Republik* [Elias 1991]⁶. Entrambi i casi mostrano lo stesso fenomeno: l'uso deliberato e sistematico della violenza dopo che il processo di civilizzazione era stato completato e consolidato.

Una specifica forma di decivilizzazione individuata da Elias è rappresentata dall'informalizzazione. Affermatasi negli anni Sessanta e Settanta [Elias 1991, pp. 33-38], essa si manifesta in un generale rilassamento dei comportamenti e delle relazioni interpersonali, nell'allentamento delle convenzioni sociali e nella progressiva attenuazione degli aspetti formali della vita quotidiana. Secondo Elias, questa rilassatezza e attenuazione sono possibili perché i dettami della civilizzazione – in particolare il self-control – sono profondamente interiorizzati da ogni individuo nella società contemporanea, rendendo così possibile concedersi maggiori libertà.

Le trasformazioni dell'informalizzazione si riflettono nel modo di vestire, di comunicare e di interagire, sia nei rapporti tra i sessi e tra genitori e figli, sia negli ambienti di lavoro. Si osserva inoltre una maggiore spontaneità nell'espressione emotiva, una riduzione delle distanze tra i diversi gruppi sociali e una crescente messa in discussione dell'autorità [Elias 1991, pp. 117-118; Kilminster 2019].

Questi ultimi due aspetti risultano particolarmente rilevanti per la nostra analisi. Il processo di informalizzazione ha infatti contribuito a ridurre le barriere sociali tra i gruppi, favorendo l'emancipazione delle classi subalterne e promuovendo una loro progressiva ascesa sociale.

stres-emmanuel-macron-alerte-contre-une-decivilisation-de-la-societe-24-05-2023-ZJPHQ-2DXOVB2BG4ET74K346XNE.php

6 Elias prende in considerazione ulteriori casi di quella che definisce una decivilizzazione "non violenta". Uno studio di caso si concentra sul processo di informalizzazione, che sarà discusso in seguito. Un'ulteriore indicazione del processo di decivilizzazione è il declino e l'eventuale scomparsa di grandi civiltà come quelle dei Maya e degli Aztechi. È degno di nota che la nostra civiltà stia attualmente affrontando una serie di sfide, e quindi Elias può essere considerato un pensatore pioniere in questo campo [Beck 2000]. L'ultimo caso di decivilizzazione che Elias [2006b] discute è l'avvento e la diffusione delle tecnologie. Come sarà discusso in seguito, queste nuove tecnologie necessitano di un adattamento socio- e psicogenetico rivisto, che può essere definito come un nuovo processo di civilizzazione.

L'informalizzazione ha dunque favorito una maggiore tolleranza verso atteggiamenti e comportamenti propri dei gruppi sociali meno elevati, anche quando questi non corrispondevano pienamente agli standard di autocontrollo richiesti dal precedente modello di civiltà dominante. Tuttavia, neppure nelle fasi di rinnovata formalizzazione [Wouters 2007, p. 184] – come durante il cosiddetto “riflusso” degli anni Ottanta – il processo è riuscito a colmare l'assenza di un'efficace autoregolazione o a dar vita a una nuova forma autonoma di civiltà.

In questo contesto, le manifestazioni di superiorità o inferiorità legate allo status, ovvero alle competenze acquisite sono state via via contenute [Wouters 2007, pp. 217 e sgg.], così come ogni forma di “correzione” da parte di esperti tendeva a essere percepita come inappropriata, scortese poiché in contrasto con il clima di de-gerarchizzazione che caratterizza le fasi più avanzate del processo. Tali circostanze possono aver contribuito all'assuefazione e conseguentemente alla sottovalutazione della pervasività e della diffusione di argomenti e comportamenti privi di fondamento logico, basati invece su opinioni soggettive ed emozioni individuali.

Pertanto, sulla scorta delle premesse teoriche riconducibili al pensiero di Elias, è possibile tentare una spiegazione della genesi e dello sviluppo delle odierne tendenze regressive e delle relative manifestazioni di decivilizzazione correlate con l'acuirsi delle disuguaglianze sociali.

5. Disuguaglianze sociali e decivilizzazione contemporanea

L'informalizzazione ha dunque accorciato le distanze tra le classi sociali, ha diminuito il senso di deferenza nei confronti di coloro che rivestono posizioni apicali e ruoli sociali di rilievo, ha favorito, come detto, la tendenza a mettere in discussione le autorità costituite e ha consentito maggiori spazi espressivi all'individuo. Queste attitudini si sono intrecciate e saldate con le ansie, le paure e le insicurezze cumulatesi negli ultimi decenni e derivanti dalle crescenti disuguaglianze sociali illustrate in precedenza. La convergenza di questi due fattori – informalizzazione per un verso e disuguaglianze sociali per un altro – consente di comprendere le radici dell'attuale processo di decivilizzazione [Wouters, Dunning 2019] e i meccanismi attraverso cui esso si alimenta.

Da un lato, l'informalizzazione rivalutando il punto di vista del singolo avrebbe “sdoganato” un'interpretazione del mondo modellata più dalle emozioni e paure, piuttosto che fondata su dati di fatto e argomentazioni razionali [Lewandowsky *et al.* 2017]. Dall'altro, l'aumento delle disuguaglianze sociali

alimenta il risentimento e indebolisce la coesione sociale [Wilterdink 2017], sicché l'intera organizzazione sociale nelle sue varie articolazioni istituzionali viene considerata responsabile della produzione e riproduzione di meccanismi di selezione ed esclusione.

In effetti, i processi di precarizzazione e globalizzazione non governati in modo efficace e responsabile hanno prodotto, per usare le parole di Bauman [2007], «vite di scarto». Quella che un tempo era una società civilizzata non è più in grado di garantire protezione, inclusione e appartenenza. Dopo decenni in cui individui, famiglie e comunità sono stati lasciati da soli a fronteggiare i crescenti rischi sociali ed economici, si è generata una reazione collettiva di disillusione e rabbia.

Le istituzioni politiche non riescono a offrire risposte convincenti o a delineare prospettive credibili, mostrando una marcata difficoltà nel rinnovarsi. Di conseguenza, il rapporto con l'opinione pubblica si indebolisce sempre più, come dimostra la crescente disaffezione verso il voto e la partecipazione elettorale. Le *élite*, ben lontane dal modello delineato da Pareto, sono diventate grandi collettori di voti, piuttosto che attori sociali capaci di rappresentare e guidare le masse.

In questo modo si spiegano il diffuso sentimento di estraneità e il conseguente rifiuto delle strutture esistenti, sempre meno riconosciute come parte integrante del proprio orizzonte di appartenenza. In molti casi, ciò si traduce in un rigetto radicale di tutto ciò che non corrisponde alla propria visione soggettiva della realtà. La critica rivolta alle istituzioni è attraversata da un profondo scetticismo, che non si limita a mettere in discussione l'efficacia delle loro azioni, ma investe anche la trasparenza e la sincerità delle intenzioni di chiunque eserciti un ruolo di responsabilità percepito come distante – che si tratti di un insegnante, un medico o un amministratore pubblico.

Si tratta di un processo consolidatosi nel tempo. Il *World Social Report* delle Nazioni Unite [UN 2025] conferma come l'insicurezza crescente e la disuguaglianza radicata degli ultimi decenni abbiano innescato una profonda crisi di fiducia nelle istituzioni, minacciando le basi stesse della solidarietà sociale e dell'azione collettiva. Justino e Samarin [2025] evidenziano come a partire dal 2005 si registra a livello globale un progressivo indebolimento della fiducia nelle istituzioni pubbliche, mentre quella riposta nei gruppi sociali ristretti – come la famiglia e la comunità – si mantiene relativamente stabile. Pertanto, tutto ciò che supera la dimensione locale e immediata si trasforma in una minaccia.

Nel tempo, le disuguaglianze hanno scavato un solco sempre più profondo tra chi è garantito e chi è escluso – gli *established* e gli *outsiders*, secondo le categorie di Elias [Elias, Scotson 2004]. La disparità di reddito poi – anche solo nella sua percezione – rappresenta un fattore cruciale nella crisi di fiducia che mina sia le relazioni interpersonali sia il rapporto con le istituzioni [Beugelsdijk *et al.*, 2004; Gould, Hijzen 2016; Palmisano, Sacchi 2024].

Pertanto, *established* e *outsiders* si configurano oggi come gruppi sociali sempre più distanti, quasi appartenenti a universi paralleli: con obiettivi inconciliabili, visioni del mondo divergenti e traiettorie esistenziali che si escludono a vicenda. In questo scenario, gli *outsiders* finiscono per non riconoscersi più come cittadini a pieno titolo.

La polarizzazione sociale emerge così come uno dei principali rischi globali del nostro tempo [WEF 2024], poiché alimenta un senso crescente di estraneità reciproca e ostacola ogni possibilità di mediazione o dialogo costruttivo.

Ecco perché con riferimento all'attuale conflitto sociale parlare di "lotta di classe" risulta inadeguato: questa presuppone l'esistenza di un terreno comune su cui articolare la dialettica – e finanche lo scontro – tra le parti. Invece, il conflitto che contrappone oggi *established* e *outsiders* si traduce in manifestazioni sempre più evidenti di destrutturazione della civiltà occidentale che abbiamo ereditato dal secondo dopoguerra.

In altre parole, quando il sistema appare ingiusto, squilibrato e incapace di garantire inclusione sociale, si diffonde la sfiducia in tutto ciò che è consolidato e istituzionalizzato e si erode la legittimità delle istituzioni e delle procedure di governo [Bowles, Gintis 2011]. Queste vengono percepite come distanti, irrimediabili se non anche ostili. Attraverso questi meccanismi, le disuguaglianze sociali favoriscono il radicarsi dell'attuale processo di decivilizzazione, alimentano il sostegno verso posizioni politiche estreme – come il nazionalismo e populismo [de la Torre 2018; Fitzi *et al.* 2019; Crewe, Sanders 2020] – e favoriscono la diffusione di disinformazione, amplificata dalle tecnologie digitali e che potrebbe alterare radicalmente i processi elettorali, favorendo tensioni sociali, repressione e un'ulteriore erosione dei diritti civili [WEF 2024].

Non a caso, allievi e studiosi di Elias interpretano molti dei fenomeni emersi negli ultimi decenni nelle società cosiddette "democratiche" come segnali di trasformazioni profonde. Tra questi, l'acuirsi delle disuguaglianze viene indicato come un fattore chiave che rende tali contesti sempre meno inclusivi, compromettendone progressivamente la reale natura democratica [Alikhani 2014, 2017; Wilterdink 2021]. A lungo considerata il fondamento dei regimi politici e sociali occidentali, la democrazia rappresentativa appare oggi in crisi,

con le sue basi sempre più fragili e contestate [Crozier, Huntington, Watanuki 1978; van der Meer 2017]. L'aumento della distanza tra cittadini e istituzioni – e in particolare la crescente sfiducia degli *outsiders* nei confronti dell'autorità politica, fino al punto da non riconoscersi più come parte della comunità politica e da rigettarne regole e legittimità – può essere interpretato come un'inversione del processo di “democratizzazione funzionale” [Elias 1990], già brevemente illustrato nel paragrafo 1. Tale inversione è stata definita da Men-nell [2007] come “de-democratizzazione funzionale”.

In un contesto segnato da crescente incertezza e da una sfiducia sempre più marcata nelle istituzioni, molti individui hanno iniziato a fare affidamento sulle proprie inclinazioni emotive e paure, trasformandole in chiavi interpretative attraverso cui leggere e comprendere la realtà. Di conseguenza, in linea con queste inclinazioni, molti hanno modellato il proprio comportamento accogliendo opinioni infondate o ingannevoli. L'adesione a orientamenti regressivi risponde meglio alle insicurezze delle persone e si mostra maggiormente in grado di accoglierne le loro inquietudini.

Del resto, lo stesso Elias aveva da un lato messo in evidenza il nesso tra lo sviluppo della scienza moderna e il processo di civilizzazione; egli sottolineava come il progresso scientifico presuppone un distacco psicologico e un approccio razionale alla comprensione della realtà. Dall'altro, Elias aveva osservato come, nei periodi di crisi e disorientamento, tendano a intensificarsi non solo i comportamenti irrazionali, il ricorso a credenze magiche e l'adesione a costruzioni immaginarie – risposte a bisogni emotivi profondi [Elias 1988; Giovannini 2016] – ma anche le forme attraverso cui tali dinamiche si esprimono nel contesto contemporaneo.

In questo quadro, le attuali tendenze pseudo-scientifiche possono essere interpretate come manifestazioni tangibili del declino dei valori civili: la messa in discussione della legittimità delle procedure istituzionalizzate, così come il disconoscimento delle competenze acquisite, riflettono meccanismi psicogenetici profondi che ostacolano l'adozione di un atteggiamento razionale e critico nei confronti della conoscenza [Dorato 2019; Denning, Johnson 2021; Bayerlein *et al.*, 2021; Rutjens *et al.* 2022]. In questo contesto, scienza e cultura tendono a essere percepite da ampie fasce della popolazione come strumenti di un'*élite* distante e inaccessibile. Parallelamente, ignoranza e incompetenza non sono più vissute come fonti di imbarazzo, ma sempre più spesso rivendicate come segni di autenticità e spontaneità [Nichols 2018]. In tale contesto proliferano movimenti organizzati di matrice antiscientifica, contrari alle evidenze prodotte dalla ricerca [Cattaneo 2021] e sostenitori di narrazioni della

realtà “alternative” anche di carattere magico e fantastico, talvolta apertamente oscurantiste. Gli *outsiders*, infatti, percepiscono la competenza e il sapere scientifico non come un patrimonio comune da condividere e socializzare, ma piuttosto come un’espressione del potere degli *established*, dei gruppi privilegiati e si affidano a forme di “controsapere” più vicine alle proprie emozioni che a criteri razionali.

Il rifiuto del sapere consolidato e ufficiale, il sospetto verso le conquiste della scienza e della cultura quali strumenti per ordire complotti e costrizioni, nonché la rivendicazione di una pari dignità tra opinioni personali e competenze esperte, rappresentano manifestazioni di una vera e propria “secessione culturale”. Essa, come si è cercato di dimostrare, trae alimento dalle disuguaglianze sociali e trova la propria legittimazione, da un lato, nel processo di informalizzazione – che implica la messa in discussione e il progressivo ridimensionamento del principio di autorità – e, dall’altro, riflette la de-democratizzazione funzionale. Quest’ultima si manifesta nella crescente disarticolazione delle istituzioni, del legame sociale e dei processi democratici che, per lungo tempo, hanno rappresentato i pilastri dell’inclusione e del benessere nelle società occidentali contemporanee.

6. Conclusioni

In conclusione, le teorie di Norbert Elias e la nozione di decivilizzazione in particolare offrono una chiave interpretativa per comprendere come in fasi di profonda di crisi sociale – aggravato da disuguaglianze crescenti e mobilità sociale bloccata – emergano risposte emotive a problemi complessi, sempre meno affrontati attraverso strumenti razionali e condivisi.

Fenomeni come la sfiducia nelle istituzioni, l’ostilità verso la scienza e il sapere esperto, la crescente influenza delle emozioni e delle paure nell’orientare comportamenti e opinioni, non sono esiti casuali o momentanei. Al contrario, sono il risultato di processi sociali di lunga durata, che affondano le loro radici nelle crescenti disuguaglianze sociali e in un diffuso senso di esclusione vissuto da ampie fasce della popolazione.

Abbiamo assistito negli ultimi decenni a un progressivo logoramento del modello di sviluppo civile e inclusivo che aveva caratterizzato il secondo dopoguerra. Il processo di globalizzazione, la trasformazione tecnologica, la crisi della rappresentanza politica e la precarizzazione delle condizioni di vita hanno indebolito la coesione sociale, accentuando le fratture tra chi beneficia

dei cambiamenti in corso e chi, invece, si ritrova sempre più marginalizzato e disorientato.

In questo scenario, la classe media e le classi lavoratrici – un tempo considerate il perno della stabilità democratica – si trovano oggi in una posizione fragile, esposte a insicurezze economiche e culturali che ne minano il ruolo e il senso di appartenenza. Ne derivano risposte sociali e culturali segnate dal risentimento, dalla sfiducia e da una crescente ostilità verso ciò che un tempo costituiva il patrimonio condiviso della modernità: razionalità, scienza, partecipazione democratica.

Il concetto di decivilizzazione, così come proposto da Norbert Elias, si rivela allora particolarmente utile per comprendere la natura di queste trasformazioni. Esso ci aiuta a leggere la regressione come l'effetto perverso di processi non governati, dove le spinte all'informalizzazione e all'individualismo si intrecciano con l'incapacità collettiva di far fronte a un mondo sempre più complesso e diseguale.

L'informalizzazione, pur avendo avuto inizialmente effetti emancipatori – come la valorizzazione del punto di vista individuale e la messa in discussione di autorità percepite come rigide o oppressive – ha finito per aprire spazi all'irrazionalismo e alla delegittimazione generalizzata.

Parallelamente, l'aumento delle disuguaglianze ha alimentato un senso diffuso di insicurezza e di esclusione. Molti individui, soprattutto coloro che si sentono ai margini (gli *outsiders*, nella terminologia di Elias), sviluppano sentimenti di rabbia, sfiducia e disillusione verso il sistema, percepito come ingiusto e impermeabile al cambiamento. In questo contesto, le istituzioni democratiche, il sapere esperto, la cultura scientifica vengono sempre più percepiti da una parte della popolazione come strumenti di dominio anziché come risorse collettive. Si tratta di una crisi dunque non solo economica, ma anche simbolica e culturale.

In definitiva, il processo di decivilizzazione delineato nel testo non si limita all'erosione delle norme di comportamento "civili", ma investe in profondità il modo in cui gli individui interpretano la realtà e si relazionano reciprocamente, sia sul piano intersoggettivo sia su quello istituzionale.

Quando il patto sociale si indebolisce, la democrazia perde contenuto sostanziale, la partecipazione si affievolisce e aumenta il rischio che a prevalere siano risposte emotive e semplificate di fronte a problemi complessi. È in questo contesto che si affermano pulsioni autoritarie, rigetti antiscientifici e il rifiuto delle regole condivise: segnali allarmanti di una società che sta smarrendo il proprio senso di coesione e civiltà.

Un tale processo potrebbe preludere a un vero e proprio *regime change* della civiltà occidentale – e forse globale – per come si è configurata nell'epoca moderna.

Bibliografia

- Acemoglu D., Johnson S. [2024], *Potere e progresso. La nostra lotta millenaria per la tecnologia e la prosperità*, Il Saggiatore, Milano.
- Alikhani B. [2017]. Post-Democracy or Processes of De-Democratization? United States Case Study. *Historical Social Research*, 42(4), 189-206. <https://doi.org/10.12759/hsr.42.2017.4.189-206>
- Alikhani B. [2014], Towards a Process-oriented Model of Democratisation or De-Democratisation' *Human Figurations*, 3/2. Permalink, <http://hdl.handle.net/2027/spo.11217607.0003.202>
- Appaduraj A. [2017], L'insofferenza verso la democrazia, in Geiselberger H. [a cura di], *La grande regressione*, Feltrinelli, Milano, pp. 17-30.
- Applebaum A. [2021], *Il tramonto della democrazia. Il fallimento della politica e il fascino dell'autoritarismo*, Mondadori, Milano.
- Applebaum A. [2024], *Autocrazie. Chi sono i dittatori che vogliono governare il mondo*, Mondadori, Milano.
- Baldissera A. [2024]. *Sul disordine italiano*, Accademia University Press, Torino.
- Barbieri P., Scherer S. [2005], Le conseguenze sociali della flessibilizzazione del mercato del lavoro in Italia, *Stato e mercato*, 74, pp. 291-322.
- Bauman Z. [2007], *Vite di scarto*, Laterza, Bari-Roma.
- Bayerlein M., Boese-Schlosser VA, Gates S., Kamin K., Murshed SM [2021], *Populism and COVID-19: How Populist Governments (Mis)Handle the Pandemic*, V-Dem Working Paper 121, <https://ssrn.com/abstract=3849284> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3849284>
- Beck U. [2000], *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Bell DNE, Blanchflower DG [2015], Youth Joblessness, in Wright JD [a cura di], *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Elsevier, <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.94003-0>
- Beugelsdijk, Sjoerd, Henri De Groot, and Anton Van Schaik (2004). Trust and Economic Growth: A Robustness Analysis. *Oxford Economic Papers*, vol. 56, pp. 118-34.
- Bezzi C., Ottonieri F., 2025, *Perché Trump andrà a sbattere presto: ma perché dobbiamo preoccuparci lo stesso*, Formato Kindle, Amazon.

- Blossfeld HP, Klijzing E., Mills M., Kurz K. [a cura di] [2005], *Globalization, Uncertainty and Youth in Society. The Losers in a Globalizing World*, Routledge, London.
- Bolton, D., Gillett, G. [2019], *The Biopsychosocial Model of Health and Disease: New Philosophical and Scientific Developments*, Springer, Heidelberg, Berlino.
- Bowles S., Gintis H. [2011]. A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its evolution, in *A cooperative species*. Princeton University Press, Princeton NJ.
- Case A., Deaton A. [2020], *Morti per disperazione e il futuro del capitalismo*, Il Mulino, Bologna.
- Castel R. [2011], *L'insicurezza sociale*, Einaudi, Torino.
- Cattaneo E., [2021], *Armati di scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Cavalli A. [1991], La reversibilità della civiltà. Note di lettura su Elias e la questione tedesca, *Rassegna Italiana di Sociologia*, XXXII, n. 4.
- Charles L., Xia S., Coutts AP [2022], *Digitalization and Employment A Review*, Ginevra, ILO, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/documents/publication/wcms_854353.pdf
- Chauvel L. [2007], Generazioni sociali, prospettive di vita e sostenibilità del welfare, *La Rivista politiche sociali*, 4,3, pp. 43-71.
- Cooper CL [2006], The changing nature of work: workplace stress and strategies to deal with, *La Medicina del Lavoro*, 97, pp. 132-136.
- Costa G. [2005], Differenze nella salute tra le professioni: spunti epidemiologici per le politiche del lavoro e della previdenza, *La Medicina del Lavoro*, 96 suppl, pp. 7-27.
- Crewe I., Sanders D. [2020], *Authoritarian Populism and Liberal Democracy Authoritarian Populism and Liberal Democracy*, Palgrave Macmillan, London.
- Crozier, Michel, Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki [1978], *The Crisis of Democracy: On the Governability of Democracies* New York University Press, New York.
- Crouch C. [2005], *Post-democrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- Dahrendorf R. [1963], *Classi e conflitto di classe nella società industriale*, Laterza, Bari.
- Dal Lago A. [2017], *Populismo digitale. La crisi, la rete, la nuova destra*, Raffaello Cortina, Milano.
- de la Torre C. [a cura di] [2019], *Routledge Handbook of Global Populism*, Routledge, Abingdon.
- Denning P., Johnson J. [2021], *Science is not another opinion. Communications of the ACM*, 64. 36-38. 10.1145/3447257.
- Dorato M. [2019], *Disinformazione scientifica e democrazia. La competenza dell'esperto e l'autonomia del cittadino*, Raffaello Cortina, Milano.
- Durkheim É. [1987] 1897], *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano.

- Elias N. [1982], *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. [1988 (1939)], *Il processo di civilizzazione. Ricerche sociogenetiche e psicogenetiche*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. [1988], *Coinvolgimento e distacco. Contributi alla sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. [1990], *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Elias N. [1991], *I tedeschi. Lotte di potere e sviluppo dell'habitus nei secoli XIX e XX*, Il Mulino, Bologna.
- Elias N. [2006a], *Einige Anmerkungen zum Problem der Arbeit in Gesamtausgabe*, vol. 15, cap. 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Elias N. [2006b], *Technisierung und Zivilisation in Gesamtausgabe*, vol. 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Elias N., Scotson J. L., [2004], *Strategie dell'esclusione*, Il Mulino, Bologna.
- Esping-Andersen G. [1990], *The three worlds of welfare capitalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Eurofound, ILO [2019], *Working conditions in a global perspective*, Lussemburgo, Ginevra, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_696174.pdf
- Fitzi G., Mackert J., Turner B. [a cura di] [2019], *Populism and the Crisis of Democracy*, voll. 1 e 2, Routledge, London, New York.
- Fletcher J. [1995], Towards a theory of decivilizing processes, *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 22, 2, pp. 283-296.
- Flora P., Alber J. [1981], Modernization, Democratization, and the Development of Welfare States in Western Europe, in Flora P., Heidenheimer A.J. [a cura di], *Development of Welfare States in Europe and America*, Routledge, Abingdon.
- Gallino L. [2007], *Il lavoro non è una merce. Controllare la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari.
- Geiselberger H. [a cura di] [2017], *La grande regressione – Un dibattito internazionale*, Feltrinelli, Milano.
- Gerstle G. [2022], *The Rise and Fall of the Neoliberal Order*, Oxford University Press, Oxford.
- Gilbert N. [2002], *Transformation of the welfare state: the silent surrender of public responsibility*, Oxford University Press, Oxford.
- Giovannini P. [2016], Fantasia e realtà nella sociologia di Elias, *Cambio. Rivista Sulle Trasformazioni Sociali*, 1[2], pp. 24–35. <https://doi.org/10.13128/cambio-19467>
- Gould, Eric, and Alexander Hijzen (2016). Growing Apart, Losing Trust? The Impact of Inequality on Social Capital. IMF Working Paper No. 2016/176, Washington D.C.: International Monetary Fund.

- Hartlep ND, Eckrich LLT, Hensley BO [2017], *The Neoliberal Agenda and the Student Debt Crisis in U.S. Higher Education*, Taylor & Francis, London.
- Hooghe M, Dassonneville R. 2018, Explaining the Trump Vote: The Effect of Racist Resentment and Anti-Immigrant Sentiments. *PS: Political Science & Politics*, 51[3], pp. 528-534. doi:10.1017/S1049096518000367
- Howell DR, Kalleberg, AL [2019], Declining Job Quality in the United States: Explanations and Evidence, *RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences*, 5[4], pp.1–53. <https://doi.org/10.7758/rsf.2019.5.4.01>
- Kilminster R. [2019]. Informalisation, Sociological Theory and Social Diagnosis, in Wouters, C., Dunning, M. [a cura di] *Civilisation and Informalisation*, Palgrave Macmillan, Cham, https://doi.org/10.1007/978-3-030-00798-0_12
- Kimmel M. [2017], *Angry White Men: American Masculinity at the End of an Era*, Public Affairs, New York.
- Kramer S., Ludes P. [a cura di] [2020], *Collective Myths and Decivilizing Processes*, LIT Verlag, Wien.
- Kuzmics H., Mörrh I. [1991], *Der unendliche Prozess der Zivilisation: zur Kulturosoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Lewandowsky, S., Ecker, UKH, Cook, J. [2017], Beyond Misinformation: Understanding and Coping with the ‘Post-Truth’ Era”, *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, vol. 6 [4], pp. 353-369.
- Marshall TH [1963], *Citizenship and Social Class*, in *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, Heinemann, London.
- Mennell S. [2007] *The American Civilising Process*, Polity Press, Cambridge.
- Mennell S. [1990], Decivilising processes: theoretical significance and some lines of research, *International Sociology*, V, 2, pp. 205-223, doi: <https://doi.org/10.1177/026858090005002006>, https://www.academia.edu/attachments/33111528/download_file?s=portfolio,
- Mennell S. [2001], The Other Side of the Coin: Decivilizing Processes, in Salumets T. [a cura di], *Norbert Elias and Human Interdependencies*, McGill-Queens University Press, Montreal e Kingston.
- Mennell S. [2007], *The American Civilising Process*, Polity Press, Cambridge.
- Merker N. [2009], *Filosofie del populismo*, Laterza, Bari-Roma.
- Mills CW [1966], *Colletti bianchi: la classe media americana*, Einaudi, Torino.
- Mishra P., [2017], La politica nell’epoca del risentimento, in Geiselberger H. [a cura di], *La grande regressione*, Feltrinelli, Milano, pp. 133-148.
- Mishra R. [1977], *Welfare as Citizenship*, in *Society and Social Policy: Theoretical Perspectives on Welfare*, Palgrave, London, https://doi.org/10.1007/978-1-349-86139-2_2

- Moawad J., Oesch D. [2024], The Myth of the Middle-Class Squeeze: Employment and Income by Class in Six Western Countries, 1980–2020, *Comparative Political Studies*, Vol. 1-34, doi: 10.1177/00104140241271166
- Nachtwey O. [2017], Decivilizzazione. Sulle tendenze regressive nelle democrazie occidentali, in Geiselberger H. [a cura di], *La grande regressione*, Feltrinelli, Milano, pp.161-174.
- Nichols T., 2018, *La conoscenza e i suoi nemici: L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*, Luiss University Press, Roma.
- Occorsio E., Scarpetta S. [2022], *Un mondo diviso. Come l'Occidente ha perso crescita e coesione sociale*, Roma, Laterza.
- OECD [2015], *In It Together: Why Less Inequality Benefits All*, Paris, <https://doi.org/10.1787/9789264235120-en>.
- OECD [2019], *Under Pressure: The Squeezed Middle Class*, Paris <https://doi.org/10.1787/689afed1-en>.
- Perulli A. [2012], *Norbert Elias. Processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma.
- Pfeiffer S., Suphan A. [2015], Industrie 4.0 und Erfahrung – das Gestaltungspotenzial der Beschäftigten anerkennen und nutzen, in H. Hirsch- Kreinsen. P. Ittermann, J. Niehaus [Hrsg.], *Digitalisierung industrieller Arbeit. Die Vision Industrie 4.0 und ihre sozialen Herausforderungen*, Edition Sigma, Berlin, pp. 203-228.
- Piketty T. [2018], *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.
- Pleninger R., de Haan, J., Sturm, JE [2022], The 'Forgotten' middle class: An analysis of the effects of globalisation, *World Economy*, 45, pp. 76-110, <https://doi.org/10.1111/twec.13180>
- Poletti A. [2022], *Antiglobalismo. Le radici politiche ed economiche*, Il Mulino, Bologna.
- Rahat G., Kenig O. [2018], *From Party Politics to Personalized Politics? Party Change and Political Personalization in Democracies*, Oxford University Press, Oxford.
- Reich R. [2015], *Saving Capitalism: For the Many, Not the Few*, London, Icon Books Ltd.
- Ricolfi L. [2022], *La mutazione*, Rizzoli, Milano.
- Rutjens, BT, Sengupta, N., der Lee, R. van, van Koningsbruggen, GM, Martens, JP, Rabelo, A., Sutton, RM [2022], Science Skepticism in 24 Countries, *Scienza psicologica sociale e della personalità*, 13[1], pp. 102-117, <https://doi.org/10.1177/19485506211001329>
- Schiller D. [1999], *Digital Capitalism. Networking the Global Market System*, London, MIT Press, Cambridge, MA.
- Shennan J.H. [2000], *Le origini dello stato moderno in Europa [1450-1725]*, Il Mulino, Bologna.
- Solnit, R. [2018], *Call Them by Their True Names: American Crises [and Essays]*, Granta Publications, London.

- Somers M. [2008], *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Statera G., Cannavò L. [1975], *Laurea e occupazione: una ricerca sul destino sociale dei laureati dell'Università di Roma*, Bulzoni, Roma.
- Streeten, P. [1998], Globalization: Threat or Salvation?, in Bhalla, AS [a cura di] *Globalization, Growth and Marginalization*, Palgrave Macmillan, London, https://doi.org/10.1007/978-1-349-26675-3_2
- Tabboni S. [1993], *Norbert Elias. Un ritratto intellettuale*, Il Mulino, Bologna.
- Tipaldo G., 2029, *La società della pseudoscienza. Orientarsi tra buone e cattive spiegazioni*, Il Mulino, Bologna.
- UN 2025 World Social Report 2025: A New Policy Consensus to Accelerate Social Progress, <https://desapublications.un.org/publications/world-social-report-2025-new-policy-consensus-accelerate-social-progress> WEF, (World Economic Forum) [2024].
- The Global Risks Report 2024. 19th Edition. Insights Report. Geneva, https://www3.weforum.org/docs/WEF_The_Global_Risks_Report_2024.pdf
- Urbinati N. [2019], *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- van der Meer T. W. G. [2017], Political Trust and the “Crisis of Democracy”, *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. 25/2017 <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-77>.
- Vaughan-Whitehead, D. [2020], *European middle class under threat*, in Suter C., Madheswaran S., Vani BP [a cura di], *The middle class in world society: Negotiations, diversities and lived experiences*, Routledge, London.
- Weber M. [1980 [1922]], *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Wilkinson R., Pickett K. [2010], *The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger*, Bloomsbury Publishing, London.
- Wilterdink N. [2017], The Dynamics of Inequality and Habitus Formation. Elias, Bourdieu, and the Rise of Nationalist Populism, *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, vol. 42, no. 4 (162), pp. 22–42.
- Wilterdink N. [2021] The Question of Inequality: Trends of Functional Democratisation and De-democratisation, in Delmotte F., Górnicka B. (a cura di), *Norbert Elias in Troubled Times*, Palgrave, Cham
- Wolfson MH, Epstein GA [2013], *The Handbook of the Political Economy of Financial Crises*, Oxford University Press, Oxford.
- Wouters C. [1990], *Van minnen e sterven*, <https://www.dbnl.org/tekst/wout020m>
- Wouters C. [2007], *Informalization. Manners and Emotions Since 1890*, SAGE, London.
- Wouters C., Dunning M. (a cura di) [2019], *Civilisation and Informalisation*, Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-00798-0_1



Tavola rotonda *Teorie sociologiche*

The Rise and Fall of Social Theory. The Innsbruck Debate

Andrea Mubi Brighenti (University of Trento) – Jayme Gomes (Freie Universität Berlin) – Lorenzo Sabetta (Sapienza-University of Rome) – Giuseppe Sciortino (University of Trento) – Frédéric Vandenberghe (Universidade Federal do Rio de Janeiro)

One (Meta-)Theory After Another: Introducing the Debate

Lorenzo Sabetta, Andrea Mubi Brighenti

Though they go mad they shall be sane,
Though they sink through the sea they shall rise again;
Though lovers be lost love shall not;
And death shall have no dominion.
Dylan Thomas

Alvin Gouldner used to say in the 1970s that sociologists are in the business of creating concepts. Fifty years later, we can safely add that one of their favorite side hustles consists in eternally returning to a bunch of *vexatae quaestiones* whose answer defies an easy solution. Among others, the status of modernity, the issue of inequalities, the problem of social order, the multiple pathways to empirical research, and of course the crisis of sociology. A contested question in particular sums them all up: the current standing and the future of sociological (or, alternatively, social) theory – a perennial, multifarious, and especially thorny matter. Whether these disputations are *generative* or *degenerative*, is debatable. At least, though, the plenary discussion titled “Rise and Fall of Social Theory” (held in Innsbruck on July 3, 2025, in the context of the midterm conference of ISA RC16, indeed the Research Committee on ‘sociological theory’) ended up being *regenerative*. At first, the panel was organized following the venerable pattern of Hegelian dialectic: Frédéric Vandenberghe was supposed to provide the thesis (i.e., a defense of social theory), Giuseppe Sciortino the antithesis (i.e., a provocative attack against it), and Jayme Gomes a data-driven, informed and possibly broader historical synthesis; while we (Lorenzo Sabetta and Andrea Mubi Brighenti) were given license to roam freely across the debate through a series of opening remarks. However, the final result turned out to be more unorthodox (more chaotic, yet arguably more intriguing) than that. It is reproduced and collected here.

In a sweeping and impassioned vindication of social theory, Vandenberghe reclaims it not as passive contemplation, but a kind of existential journey – that is, as an act of intellectual *autopsy* in a time of disciplinary retreat. Tracing

the decline of “grand theory” across successive generations of scholars, he argues that the marginalization of reflexive (and integrative) theorizing has hollowed out sociology’s own public critical relevance. Against the drift toward methodological reductionism and the fragmentation of topical “Studies” (gender studies, cultural studies, etc.), Vandenberghe presses for a renewed vision of theory as a site of conceptual articulation, where philosophy (including, notably, moral philosophy), the social sciences, and the humanities converge to diagnose the present, thus enabling meaningful action inside it. Evoking a “grand arc” of theory stretching from metatheory to public sociology, his plea for social theory is not just an elegy for things lost, but also an attempt at reconstructing the theoretical imagination within and beyond sociology.

In response, Sciortino bitinglly asks us to consider whether, on the contrary, social theory has been finally revealed to be a zombie – an undead, frightening, unloved creature lurching forward only thank to ritualistic inertia. Reconstructing its troubled genealogy and unfulfilled interdisciplinary ambitions, he points out that social theory has failed both as a critique of sociology and as a positive contribution to it, being increasingly disconnected from empirical research and public relevance. Once heralded as a space of radical thought, it now risks turning into an echo chamber of normative overreach and jargonish self-references. From this diagnosis, Sciortino outlines three possible ways ahead: first, continue as if nothing happened (as if, in other words, social theory was still alive); second, “politicize” social theory, turning it into a kind of public sociology or public advocacy exercise; third, put it to rest, let it die with dignity, and allow scholars some peace of mind. A stimulating, catalytic, provocation for a (sub-)field at a crossroads.

Revisiting sociology’s persistent anxiety about its theoretical foundations, Gomes retraces a century-long lineage of crisis narratives, from Parsons’ canonical ambitions to today’s fragmented “theory buffet”. Rather than acerbically decry or, contrarily, merrily celebrate the pluralism of contemporary theory, the paper guides the reader toward an empirical diagnosis of its current state. Drawing on a large-scale, ongoing quantitative study of leading sociology journals, Gomes highlights a measurable decline of theory amongst the published articles, and explores the structural conditions behind such a trend. Mobilizing insights from the sociology of science, he reframes the “theory crisis”, not as rhetorical fatigue, but as a researchable problem. We are confronted with a lingering interrogative: is sociology’s theoretical core dissolving or, rather, is it transforming beyond recognition into something else?

In our understanding, the situation is *hopeless* – *but not serious!* For one thing, the proliferation of monsters by itself provides for an entertaining situa-

tion. Yes, ours is the time of the monsters (the past has withered away, but the future has failed to materialize...). But while these monsters may not be the cherished model of the healthy individual we long for, they still embody some of the possibilities that life, mostly unexpectedly, procures. After all, nobody lives always at the same level of vitality. Yet, this does not mean that something unforeseen and new cannot happen: we can't afford to wait until we are *dangerous healthy*. Miracles, after all, happen *by the day*.

Second, then, the problem we are dealing with is not only cognitive or epistemological, but also affective. In this sense, it could be interesting to have another look at the debate through the lenses of the sociology of health – notably, see under the heading: “Living with chronic conditions”. Whenever we engage with such foundational debates (Who are we? Where do we come from? Where do we go next?), emotions inevitably pour in from all sides. Now we notice that social theory is not feeling well, it has grown old badly, it is full of ailments, and needs to be taken care of. If we finally admit to ourselves, “Its frailty, is that of a zombie!”, then what we have to ask next is: Aren't retirement homes full of such creatures? Although their expiry date has passed, there is persistence there, which engenders contempt, piety, and confusion. The believer prepares for resurrection, the non-believer thinks about inheritance, and disposal (ever heard about human composting?). This is what we mean by “an interesting situation”: living conditions may be far from optimal, and yet there is still scope for dialogue and interaction – and for *misunderstanding*! If it's good, productive misunderstanding, then we dare to call it *a debate*.

Disciplines are born out of debates that are historical, theoretical, practical, and emotional at the same time (think about the late-19th-century debate on crowds: it took place during the “first crisis of modernity”, it concerned the ontological status of collective entities, and it came with an anxious sense of urgency to organize society on a new mass scale). Disciplines are meant to *stabilize* those debates, in a sense to solve them, through an array of new concepts and tools and protocols, and what more. But theory is bound to remain a *restless creature*. It haunts disciplines, it inherently resists disciplinary solutions. That is precisely why theory is the real space for debate: all genuine debates will turn theoretical at some point, even when they start as apparently technical trifles, or conversely, as entrenched ideological confrontations. Although it may not be the magnificent “grand arc” Vandenberghe has dreamed of, even if it turns out to be a pitiful architectural improbability kept up by a number of improvised, ad-hoc props, it is still *the place to be*. We are pretty sure we'll see you there next time.

The Grand Arc of Social Theory

Frédéric Vandenberghe

Like the ancient Greek *theôroi*, we have come from all over the world to see the spectacle of truth and witness a debate about what is at stake in the struggles for the legitimate definition of sociology, its relation to the neighbouring disciplines and its task in elucidating the signature of the present. Indeed, as Andrea Nightingale reminds us in her beautiful study of the wandering ambassadors who visited the religious festivals and Olympic games in ancient Greece, *theôria* was initially defined as a journey: «Theôria is generally defined as journey or pilgrimage to a destination away from one's own city undertaken for the purpose of seeing as an eye-witness certain events and spectacles» [Nightingale 2001, p. 29]. The pilgrimage involves an “autopsy”: one has to see for oneself and be an eyewitness of the events at the religious festivals. Unlike those who stayed at home, the travellers are transformed by what they see. It is only later, with Plato and Aristotle, that theory is identified with an act of immobile seeing of eternal forms. The philosopher no longer travels through space. Rather s/he becomes an immobile “sight-seer” who discovers and discloses a metaphysical region of eternal truths that is not produced, but merely contemplated for its own sake. Unlike the philosophers, sociologists travel – though not to those distant places that anthropologists visit. They don't look up to the sky, but they look down to the real world. This world transpires in their theories, their concepts and their practices.

1 Social Theory as a Space of Articulation

I have come here to our “theory summit” to defend social theory as a legitimate practice. It has come under attack by sociologists and is slowly fading into oblivion. The theoretical “downshift” from high theory to bottom-up theorising started around the turn of the millennium. It has now taken on a ferocity that is reminiscent of Nietzsche's Zarathustra: «Oh my brothers, am I cruel? But I say: what falls should be pushed!» [Nietzsche 2002, p. 261].

No more footnotes. No more transcendence. No more speculation. All Platonisms, Kantianisms and Hegelianisms have to be eradicated and brought down to empirics. Sociology stands and falls with its data. The way forward does lead downwards, if we may believe our colleagues.

Going against the stream, I want to defend a large conception of social theory, not as a technique or a method, but as a reflexive practice that assures its conditions of possibility, transcends its own disciplinary limits and reassembles the fragments of knowledge in an encompassing view of society. Social theory thus understood is a space of articulation of knowledge about society, culture and history that reflects on its context of genesis, as well as its context of application, to understand society as a whole and the whole of society. Reflexivity is tricky, though, as everything sociology says about society also applies to itself [Esposito 2013]. The lack of reflexivity is even worse. Overwhelmed by the crises that surround it, sociology becomes unable to understand the societal developments that are undermining the ground on which it stands. Paradoxically, the science that thrives on crises can no longer explain its own demise.

The situation of social and sociological theory is critical. Whether one understands theory with Gabriel Abend [2008] as philosophical underlabouring (foundational work), hermeneutics (interpretation of classics), analytics (conceptual clarification), social-historical explanation (comparative history), cultural interpretation (making sense of events), *Weltanschauung* (totalising interpretation) or critique (diagnosis and therapy) – or all of this together, conceptually unified and philosophically justified as I do – in all cases the systematic reflection on society, of society and in society is challenged from within sociology as a useless, non-scientific form of speculation that should be excised and “exorcised”. Against a more professional, departmental-disciplinary conception of sociology I want to plead for an open, generous and expansive conception of social theory as the magic round table where philosophy, the social sciences and the humanities meet to discuss together the great questions of the day – What is the role of theory? What is the place of science in society? Where is society going? Yes, I know it is going down the hill – so my question is a timely one: How can we reconstruct the social sciences to reconstruct societies?

2. The Rise and Fall of Social Theory

In the span of a generation, social theory as an integrative enterprise that seeks to maintain the dialogue between the various branches of philosophy on

the one hand and the various social and human sciences on the other, has simply disappeared. It is a generational thing. When Jeffrey Alexander was working on his Ph.D. in Berkeley, fifty years ago, Talcott Parsons was still alive, but Parsonianism was in terminal decline. In the US, Merton came out as the winner, as the king of the game: elegant, erudite and scientific, he advocated theories of the middle range and overtook Parsons from the Left, introducing a modicum of dialectics, anomie and conflict into functionalism. I think Jeffrey Alexander continues that tradition, though I acknowledge that he has never given in to the positivists and cultural sociology should be praised as a counterhegemonic force within American sociology. When I did my Ph.D. in Paris on theories of reification in German sociology in the 1990s, Habermas and Giddens were the epitomes of social theory. I studied with both. Tony Giddens himself abandoned social theory and went into politics – at the LSE and with Khadafi. Jürgen Habermas was more consistent and rounded up his theory of communicative action with a discourse ethics, a politics of deliberative democracy and a post-metaphysical concept of reason. Habermas is pure nostalgia. Not only because social democracy is gone, but because his grand theoretical system represents everything that is now being rejected as old European social theory. Nowadays, doctoral students are no longer attracted to social theory and if they are, they tend to pivot either towards French pragmatism and American cultural sociology if they want to work on empirical issues or towards other social theories and transversal themes like governmentality, intersectionality, recognition and post-coloniality if they want to join theory to politics [Rebughini and Colombo 2023]. Latour is perhaps the last grand theorist, but to deploy his conceptual system he had to move out of sociology and into philosophy, theology, anthropology, geochemistry and Earth system science.

The aversion to social theory is especially strong in the United States. It's not only Jonathan Turner who wants to Make Sociology Great Again. The purge of the editorial board of *Theory and Society*, the journal founded by Alvin Gouldner, was directed as much against theoretical speculation as it was against political agitation of the Left. In France, Bourdieu and his followers have always denigrated materialists without materials and idealists without ideas. Even in Germany, social theory is now slowly being phased out. It is only in Jena, Frankfurt, Berlin and Munich that social theory is still being practised as a niche. It is tolerated but not encouraged. Even if the books of Hartmut Rosa, Andreas Reckwitz and Armin Nassehi, to name the three stars of German social theory, sell well, it would not be a good career move to in-

vest in theory without empirical research. The diagnosis seems to be the same everywhere: Social theory can still be taught, after all, someone has to teach the classics to incoming students, but as a field of research, it has no future.

3. Critical Theory and the Studies

Theorising in the old style that combines metatheoretical reflection on the philosophical foundations and textual reconstruction of the classics (metatheory) with the construction of a system of integrated concepts that are valid for the whole gamut of social and human sciences (social theory) and that serves as the preamble to the analysis, diagnosis and critique of social formations that are going through major upheavals (theory of society) is no longer seen as being part of sociology. Nowadays, the practitioners of the discipline would rather outsource these conceptual issues to philosophers. Sociologists have abandoned the task of analysing society in its totality (as a whole) and normatively to Critical Theory and to the Studies, by which I mean to refer to a motley crew of post-structuralist, subaltern, de-colonial and trans-feminist critiques of knowledges, discourses and practices that are permeated by power.

The situation is paradoxical. Whereas the discipline as a whole has moved to the left as the world veered ever further to the right, sociology has turned inwards. To convince itself that it is a science, it turned away from the founders to the funders, if I may formulate it so bluntly, from the texts to the data, from ontological, epistemological and normative reflection to methodological rigour. In the process, social theory got eclipsed to the benefit of explanatory theories of the middle range. As general sociology was replaced by special and specialised sociologies –sociologies of this of that: culture, education, stratification- theorizing was repackaged as a transferable skill that could be taught. With all due respect to Richard Swedberg [2016], I think that the call to shift from theory as product to theorising as a process that tries to make sense of empirical observations is nothing but an attempt to add theoretical method to empirical methods, be they quanti or quali. The emphasis on diagrams and other graphic representations that transform conceptual connections into causal inferences are at best poor imitations of the diagrams of the natural sciences and at worst artifacts of Power Point presentations.

I have seen the same reduction of theory construction to development of explanatory framework when critical realism arrived in the US with generous funding by the Templeton Foundation. Together with Phil Gorski, Margaret Archer and Roy Bhaskar, later also with Doug Porpora, Georg Steinmetz and

Dan Little, I was personally involved in the summer courses at Yale, Chicago, Seattle and New York that were meant to produce a theoretical movement in American sociology. For the Americans, critical realism and its search for generative mechanisms was not the death knell of positivism. It became a substitute for positivism, while its insistence on causality became a justification of scientism. Explanation is not the only game in town, however. The social sciences should describe, interpret, explain and most emphatically also judge, evaluate and criticise reality [Caillé, Vandenberghe 2021]. To take my distance from scientism, I have drifted in the last years towards hermeneutics and the humanities – the *Geisteswissenschaften*, a German translation of Mills' moral sciences that conceived of the social sciences as the continuation of moral philosophy and the philosophy of history by its own means. From this perspective, sociology appears as a morally righteous, politically engaged, empirical philosophy of history without teleology or metaphysical guarantees. In case moral backing is needed, let me invoke Edgar Morin [2017] – *science avec conscience* – science as a conscientious investigation of society, as knowledge that comes from society and has to return to society.

4. *The Grand Arc of Social Theory*

To finish, I want to present to you the Grand Arc of Social Theory as I have practised it over the last thirty years. I do not want to impose it on anyone. I just ask you not to ex-communicate me from sociology. The Grand Arc of Social Theory comprises different, interdependent levels of abstraction that together form a loosely articulated theoretical system of sorts. I distinguish metatheory, social theory, theory of society, sociological theory and public sociology.

1) At the deepest level, we find metatheoretical investigations of the philosophical presuppositions of the social sciences and the humanities. At the world conference of the ISA in Melbourne, I presented sociology as the continuation of moral philosophy by different means. Having worked on the political hermeneutics of the early Karl Mannheim, I am now tempted to add that sociology continues the philosophy of history by its own means [Vandenberghe 2025]. Taking both together, I would now argue that sociology is an integral part of the historical humanities and situation in the tradition of post-Hegelian neo-Kantianism. It is Kantian because it investigates the conditions of possibility of knowledge of the social world. Replacing the transcendental subject by society, it analyses how social knowledge is reflexively

implicated in the constitution of society. And it is post-Hegelian, because the social knowledge is part of a historical evolving spirit or *Geist* that varies from epoch to epoch.

2) Since Giddens, we know that social theory is interdisciplinary and deals with the fundamental questions of the social sciences: What is action? How is the social order possible? and How can we change it? The different theoretical packages – from the synthetic theories of the 1980s (Giddens, Habermas, Luhmann and Bourdieu), the post-structuralisms of the 1990s (Foucault, Deleuze and Lyotard), the turns of the noughties (from the “cultural turn” to the “practice turn”) and the “new materialisms” of today – all offer more or less coherent responses to each of the questions – even if they dislocate the answer from agency to practice, from order to chaos and from social movements to social disintegration.

3) The third category is the theory of society – *Gesellschaftstheorie* in the words of Andreas Reckwitz [Reckwitz 2023]. If social theory deals with categories of action, order and social change as such (*an sich*, to speak like Kant), the theory of society is more historical and investigates the structural and cultural transformations of existing societies over longer stretches of time. This is where the reflections on the different stages of modernity take place – from classical modernity via organised modernity to late modernity. Because of the major challenges of today – the Anthropocene, neo-liberalism, populism, artificial intelligence and war which are internally related and form a syndrome – I think late modernity has now arrived at its term. We are on our way towards “another modernity”, as Ingolfur Blühdorn [2024], yesterday’s keynote, phrases it. To get a grasp of what is coming and what is going, we need a good analysis, diagnosis and critique of the present. We need an empirical philosophy of history “after progress” – even when and especially when the philosophy of history has broken down, we need a science of transitions to orient ourselves through the maze.

4) To work out a theory of the major societal transitions of today into another modernity, we also need sociological theories of the middle range. They are saturated with empirical materials and provide the building blocks that one has to carefully reassemble into a moving picture of the present. I just finished a book on the political situation in Brazil under Jair Messias Bolsonaro. To make sense of what was going on, I had to go through 10 kilos of newspaper clippings I had brought from Rio de Janeiro to Hamburg and read widely texts from sociology, anthropology, political science, communication, etc. on populism, social movements, social media, etc. Meanwhile, I also

started doing fieldwork in India on farmers' suicide. I did interviews with activists, journalists, politicians, farmers and widows and had to go through the literature on agrarian transition, rural sociology and suicide. I was particularly impressed by the work of investigative journalists. They are generalists who do not bury the dead under an avalanche of statistics of mortality.

5) Public sociology. On the side, occasionally, I write op-eds for French, English and Portuguese newspapers and also do some activism with the convivialist movement in France, the Multiconvergence of Global Networks in Brazil and the Tapestry of Global Alternatives in India. The *praxis* informs my theorising as much as my theorising informs my practice.

So, as you can see I have become a full spectrum sociologist. Even Bourdieusians would have to acknowledge that I am not a philosopher or an armchair social theorist. What we need to understand is the present conjuncture/disjuncture. The task of understanding the present is rather tantalising. It presupposes that one transcends the perspective of one's own discipline, extrapolates research from neighbouring disciplines, and reassembles the data in a slightly speculative narrative of the present that is intended both as an interpretation of, and an intervention in, the present situation.

References

- Abend G. [2008], The Meaning of 'Theory', *Sociological Theory*, 26(2), pp. 173-199.
- Blühdorn I. [2024], *Unhaltbarkeit. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Berlin.
- Caillé, A., Vandenberghe F. [2021], *For a New Classical Sociology. A Proposition followed by a Debate*, Routledge, London.
- Esposito E. [2013], Theory Crisis and the Necessity of Theory – The Dilemmas of Sociology, in H. Corvellec, ed, *What is Theory? Answers from the Social and Cultural Sciences*, CBS Press, Copenhagen, pp. 130-146.
- Morin E. [2017], *Science avec conscience*, Seuil, Paris.
- Nietzsche F. [2002], *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, DTV, München.
- Nightingale A. [2001], On Wandering and Wondering: 'Theōria' in Greek Philosophy and Culture, *Arion. A Journal of Humanities and the Classics*, 9(2), pp. 23-58.
- Rebughini P., Colombo, E. (eds.) [2023], *Framing Social Theory. Reassembling the Lexicon of Contemporary Social Sciences*, Routledge, London.
- Reckwitz A. [2023], The Theory of Society as a Tool, in H. Rosa, A. Reckwitz, eds., *Late Modernity in Crisis. Why We Need a Theory of Society*, Polity, Cambridge.

- Swedberg R. [2016], Before Theory Comes Theorizing or How to Make Social Science More Interesting, *British Journal of Sociology*, 67(1), pp. 5-22 (followed by a debate and a reply in the same issue of the BJS).
- Vandenberghe F. [2025], A Diagnosis of the Sociology of Our Time, in F. Collyer, ed., *Research Handbook for the Sociology of Knowledge*, Bloomsbury, London.

Is Social Theory a Zombie?

Giuseppe Sciortino

Social Theorists like ghosts. They used to hunt Europe. They trigger nostalgic longings for something that could have been but was not. Charles Lemert has written a whole book on Durkheim's ghosts [Lemert 2006]. Theorists described their relationship with classic authors as conversations with their ghosts (undoubtedly helped by the fact that they could not reply). Social Theorists also like vampires [Blackbourn 1990; Rouse 2002]. Besides their erotic allure, they are seen as a perfect symbol of capitalism and colonialism. On the contrary, social theorists do not particularly like zombies. They are uncouth, smelly, and dangerous, thus offending their refined tastes¹. They do not arise from nostalgia, but from dread of the future. Zombies are dead who walk among the living, preying on them. Their etiology is unclear, most popular explanations are unconvincing. The most likely explanation of their existence is the sociological one: dead that cannot rest in peace because the people around them, their dearest ones, refuse the reality of their death and keep treating them as living. As long as people consider them alive, they are alive in their consequences.

We ignore zombies only at our peril: they can be very dangerous [Munz, Hudea et al. 2009]. As Keynes concluded, 'practical men', believing themselves to be exempt from any intellectual influence, are usually the slaves of some defunct economist. The same applies to 'theoretical men' (and women).

In the following pages, I will explore the *possibility* that contemporary social theory is a zombie, a living dead, kept alive, very much against its will, by our affections and rituals.

Three introductory clarifications are in order. First, when I refer to « contemporary social theory», I do not refer to what Gianfranco Poggi used to call the non-cumulative dimension of sociology [Poggi 1996]. This has accompa-

1. According to Google Scholar, there are only 8,740 items employing in the same text «social theory» and «zombies» (against more than 57,600 where «social theory» is matched by «ghosts»). Unsurprisingly, economists have been much quicker to understand the importance of zombies. See [Krugman 2020; Peters and Nagel 2020]. For a sociological exception, see [Mueller et al. 2017].

nied sociology since its origin and, very likely, will still be there after its demise. I refer (see par. 1) to the (geographical and historical bounded) attempt to define a non-disciplinary (or post-disciplinary?) field of analysis and debate broader – and independent from – the strictures of academic social science (particularly concerning the duty to test our ideas on reality). Second, I do not claim that Contemporary social theory *is* a zombie. I claim we have reached a point where this possibility should be taken seriously and explored in detail. Third, I am not talking about crisis. Social sciences have seen even more «crises» than «turns» [Luhmann 1984]. «Crisis», by definition, contains the possibility of transformation and the usefulness of critique. I claim we should be more radical and thus more precise. We must ask ourselves: *is there still life in social theory?* If we keep doing it, are we fulfilling a noble task or performing an overzealous treatment?

1. A Biography of the Ghoul

Like any respectable supernatural entity, social theory has had several lives. The first, spanning around two centuries, was defined by the best minds of old Europe – starting with Rousseau, Kant, and Hegel. They tried to reconcile agency and causality, particular and universal, and, of course, action and order. They left us a wonderful legacy of riches, of which we still live on. They failed, however, in what was, *from their point of view*, the most important and pressing goal: to establish how ethical arguments could be grounded in secular knowledge [Hawthorn 1987]. Their failure was so spectacular that classical social theory had to spend decades in purgatory, interpreted as a mere forerunner to the new, ‘scientific’, sociological theory [Antoni 1959].

Zombies, however, teach us that nothing dies forever. Nearly half century ago, a new life started to be infused into the body of ‘social theory’. Lacking a reliable history, it is difficult to establish precisely when. For our purposes, the publication of Anthony Giddens’s *Central Problems in Social Theory* [1979] can be considered a convenient terminus a quo.

The new proponents of ‘social theory’ were very clear on the necessity of this new field. The collective effervescence of post-parsonian sociological theory had exhausted its potential. They feared that sociological theory was on the verge of becoming drab hairsplitting or even, what a horror, a collection of empirical generalizations. Unsurprisingly, ambitious theorists wanted an escape route. However, as any student of migration knows, push factors are never enough; you also need something to be attracted to. Social theory’s pull

factors were the growing popularity of theoretical approaches (far sexier, if not even kinkier) developing in the 'new humanities' and in what Vandenberghe called, very aptly, 'the studies' (French theory was a main favorite). Another important attraction was the possibility of giving new life and legitimacy to critical theory, with its astonishing love for judgement and its surprising poverty of analysis. It was a project designed to carve out

a broad, critical, and interdisciplinary field concerned with understanding the foundations, structures, and dynamics of social life. Unlike sociological theory, which is rooted specifically within the discipline of sociology and often oriented toward empirical research, social theory draws from philosophy, history, political theory, and other humanities to explore fundamental questions about power, agency, identity, and social change (Courtesy of ChatGPT, v. 4, interrogated 28.06.2025).

It sounded like fun. It was difficult not to fall in love with it. As in most love stories, it even seemed to be working. For a while. With time and use, however, some troubling features started to be increasingly visible.

The first is that the interdisciplinarity claimed by social theory remained, since its beginning, largely aspirational. Organizationally and culturally, social theory remained largely contained within sociology's infrastructure. A brief comparison of three key social theory texts may prove this point. *Social Theory Today*, edited by Anthony Giddens in 1987, has greatly contributed to the establishment of 'social theory' [Giddens 1987]. No more than two chapters out of thirteen deals with approaches located outside of sociological tradition. *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*, by Hans Joas and Wolfgang Knobl, published in 2009 (German edition 2004), is the most ambitious attempt to present social theory as an established field with specific features [Joas and Knobl 2009]. It covers the usual sociological suspects, adding to them (as Giddens had already done) only critical theory, structuralist, and poststructuralist approaches (the welcome addition is pragmatism). Albeit Joas and Knobl insist repeatedly on social theory as unitary conversation, the truth is that the chapters covering the latter approaches, pragmatism aside, do not dialogue at all with the others. *Social Theory Now*, edited by Claudio Benzecry, Monika Krause and Isaac Ariail Reed in 2017, is an ambitious attempt to provide an updated survey of the field. Nearly all the space is allocated to fully-fledged sociological approaches. Several chapters wear proudly «sociology» in their titles [Benzecry *et al.* 2017]. The same applies to their suggested definition of «social theory»:

Social theory is a dialogue about four central questions and two concerns: social theorists ask how social order is possible, and they debate the role of materiality in social life, the role of meaning and the role of practice. Cutting across these questions are two sets of concerns: theorists tend to take positions on epistemics (how knowledge of the social world is possible) and history (how major historical shifts in the structure of social life occur and develop, and affect our knowledge of the world) (Benzecry et al. 2017, pp. 2-3).

Most contemporary graduate students would easily mistake it for a definition of sociological theory².

We must conclude that the differentiation of ‘sociological’ and ‘social theory’ had never really happened, either intellectually or organizationally. The main reason is that the prediction of ‘sociological’ theory transforming itself into a universe of middle-range generalizations has always been delusional. The feared hegemony of rational choice approaches has never ever come close, no matter how much RC people would have loved it. Sociological theory has remained the traditional hodgepodge of very disparate approaches: some old, many new; all having independent, specific connections with other disciplines and fields. If any, wide swaths of the discipline are currently dominated by various brands of public sociology and outright activism, becoming increasingly similar to the models of cultural and gender studies.

In the other direction, social theory resembles more a wholesale importer than an autonomous field. Social theory has provided (so far) a negligible contribution to the ‘new humanities’ it admires so much. If social theory is in love with philosophy and the new humanities, such love is hardly reciprocated. Just to provide an example, the extraordinary funerary eulogy of French Theory delivered recently by Fredric Jameson does not pay any attention to sociology, except a five-lines dismissal of Pierre Bourdieu [Jameson 2024, p. 447]. Far from making the new humanities more sociologically accurate, social theory has only contributed to endowing some sociologists with the *épater le bourgeois* feeling of the new humanities.

Social theory, in other words, has become another example of what Stephen Vaisey has once observed: unable to engage in real interdisciplinary dia-

2. More recently, Frédéric Vandenberghe has declared (with some good reasons) the definitive crisis of sociology [Vandenberghe, Fuchs 2019]. It has subsequently launched, with Alain Caillé – an ambitious attempt to re-unify moral philosophy, new humanities (the ‘studies’), sociology, and social theory. Their project, which conveniently forgets empirical research and methodology, proposes a ‘neo-classical sociology’ (although not many classic authors would approve such a band of brothers) that would occupy – in fact – the previous conceptual space of ‘social theory’ [Caillé, Vandenberghe 2020].

logues, sociologists create virtual avatars of other disciplines within sociology [Vaisey 2021]. Avatars created by sociologists for sociological consumption, but unable to circulate outside of the discipline [Lizardo 2014].

The outcome is what we see every day in our work. Social theory production is well into the final stages of the law of diminishing returns: more and more effort is necessary for less and less innovation. Jabberwockish jargon is spiraling out of control. Besides a few students and the most backwards sectors of the media, nobody cares about its goods (when they do, the mere title of the book or a funky quote is all the knowledge they ask for).

2. *The Genetic Defects of the ‘Contemporary Social Theory’.*

When confronted with the above-mentioned failures of ‘social theory’, many theorists explain it as caused by historical contingency, by the power of the neoliberal regime (the vampires, again). There is room, however, to argue that the problem lies rather in its genetic makeup.

Since its beginning, the mission of ‘social theory’ has been highly ambiguous. It presented itself as an open, ecumenical field, interested in general questions about action, order, and change. There was, however, also a not-so-hidden substantive agenda. ‘Social Theory’ was not for anybody: it was reserved only to those whose ways of thinking «assailed ’individualism’ or which aspired to transcend it» [Joas and Knobl 2009, p. X]. Economics (even behavioral economics) was never meant to be invited to the party. The same applied to the cognitive sciences and evolutionary anthropology. Analytic sociologists were considered little more than fifth columns. The new social theory was tribe disguised as a field.

The consequences of this semi-hidden agenda are evident. The few interesting ideas on social action and social order that have emerged in recent decades from neuroscience, evolutionary theory, cognitive anthropology, and artificial intelligence have emerged fully independently from, and even despite of, social theory. The most effective critiques of self-interested individualism have not been carried out by social theorists, but rather by behavioral economists (Bowles and Gintis 2011). The most radical critique of Western *cognitive* universalism has originated in evolutionary anthropology [Henrich, Heine *et al.* 2010]. A convincing critique of global inequality has appeared from rather classical political economy [Piketty 2014]. In all these cases, and many more, social theory has played the role of the old, not particularly lively, uncle. The guy who ruins family meals with incomprehensible speeches and endemic

complaints about the decadence of the times³. Is there anything more depressing than witnessing colleagues who have pestered us for decades with the collective nature of discourses that talks through us, suddenly adopting the language of individuality, intentionality, and authenticity to oppose Large Language Models⁴?

The second genetic defect, strictly intertwined with the first, has to do with the role of normative judgement in social theory. There has been since the beginning a broad – and undiscussed – assumption that the ‘new’ social theory, precisely because it was «running counter to key premises of economic, political and psychological thought» [Joas and Knobl 2009, p. X, again], was by definition a progressive project, unmasking oppression and taking naturally the side of the insulted and the injured, the humiliated and the oppressed. Mesmerized by the unabashedly normative projects of the new humanities, the ‘new’ social theory has utterly ignored the previous failures of critical theory in this regard. Contrary to classical social theory, it took for granted the possibility of deriving ethical arguments (if not even injunction for action) from secular knowledge. It simply assumed that social theory *should* have an emancipatory knowledge interest. What emancipation meant, who had to be emancipated and from what, were, however, never clear⁵.

Two intertwined strategies, both originating in the new humanities and in critical theory, have been frequently adopted. The first is the continuous adoption of *external*, and often implicit, criteria for evaluating social actions and orders. The second is the disregard of empirical evidence as a necessary constraint on the kind of normative expectations that can be explored and validated within social theory⁶. Unsurprisingly, the criteria adopted quick-

3. In comparison, sociology (cultural sociology, and the ‘culture and cognition’ program) have been much more open.

4. See <https://critinq.wordpress.com/2023/06/26/again-theory-a-forum-on-language-meaning-and-intent-in-the-time-of-stochastic-parrots/>.

5. The diffusion of such mistake is evident in the shock caused by the ‘discovery’ that Michel Foucault had been quite positive on neoliberal theory. Theoretically, there was not much to be shocked about: the ‘neoliberal’ market is the only mode of social coordination that does not require the imposition of a normative model on the participants. It is, in other word, fully consistent with Foucault’s approach. A bit less with the expectations of its readers. Being Foucault one of the Patron Saints of Social Theory and having social theory identified neoliberalism as its existential enemy, the ‘discovery’ required an extraordinary amount of repair work. See [Zamora, Behrent 2016].

6. Within some boundaries – those of conceptually disciplined thought experiments – both such strategies may be quite useful theoretically. Practiced outside of these boundaries, definitely less.

ly inflated, generating absurdly rigid criteria of «justice», disregarding most other social exigencies. The whole field has proudly entered what Caillé and Vandenberghe have called «hypercritique» [Caillé and Vandenberghe 2020]. Theory has been substituted by the constant recital of the eternal mantra that ‘power’ is anywhere, everywhere, always.

Judging by the extent to which militancy, moralism, and cynicism (the trinity of intellectual microbes spreading when intellectual antibodies are gone) have diffuse in the social theory body, it is consequently difficult to deny that social theory is a zombie.

Another consequence is less acknowledged but equally fateful. Far from providing the emancipatory language (supposedly) needed by egalitarian social movements, the old mole of social theory has burrowed in unexpected fields. Contextualism has been merrily employed (and deployed) by anti-vaxers. ‘Intersectionality’ has been the rallying cry of Cambridge Analytica⁷, Gramsci is read (or at least cited) mostly by Italian post-fascists. Thiel and Vance pastures on René Girard. Vladimir Putin has fully appropriated the language of post-colonial resistance. Social theory had the delusion of being heroically fighting an all-powerful neoliberal order. Will we discover it was working *pour le roi de Prusse* instead?

3. Conclusion: What has to be done?

Given the content of the previous pages, it may appear obvious that the capacity to provide prescriptive guidance is simply outside the author’s capabilities. I will consequently outline some possibilities, and each theorist will have to make her choice, just hoping it is the right one.

The first is keeping the zombie alive as long as it lasts. It would be wrong to deride those who choose such a path. Endless generations of invisible monks were necessary for (the real) classical knowledge to flourish again in the Renaissance. Even in the social sciences, there are some examples. For many decades, the flame of free market economy was kept alive by a small group of theorists

7. Talking about Steve Bannon, Wylie (the data scientists writing the codes of Cambridge Analytica) claim that Bannon is “Smart. Interesting. Really interested in ideas. He’s the only straight man I’ve ever talked to about intersectional feminist theory. He saw its relevance straightaway to the oppressions that conservative, young white men feel.” See https://www.theguardian.com/news/2018/mar/17/data-war-whistleblower-christopher-wylie-fa-cook-nix-bannon-trump?CMP=share_btn_fb.

and learned societies, ignored by all, derided by many [Slobodian 2018]. It's a path that requires faith. *Watchman, what is left of the night?* [Isaiah 21:11].

A second possibility is to fully embrace the normative/activist agenda of the new humanities, fully accepting to act as the marketing department of the various grievances. To follow the path of other disciplines, such as comparative literature and pedagogy, that embraced it decades ago. It is a popular path, that bring – at least in certain periods – popularity, students and even some reader buying critical books. Those who choose this path, however, have to deal with two pressing issues. The first, theoretical, is simple. While most social scientists do acknowledge that the exercise of some judgement is unavoidable, it is not immediate that judgement should be the final goal of analysis, nor the more important task for a scholar. As Zhuangzi wrote more than 2,000 years ago, *When the Dao was lost, judgments appeared*. The second issue is rather tactical: are social theorists really useful for the fight (whatever the fight is)? Are not public sociologists much better suited to such tasks?

The third path is quietly placing the zombie to rest. To go back to the reality of being full-time members of just one discipline, sociology. Of being specialized in its non-cumulative dimension, one possible specialization among many. To accept the constraining role of empirical evidence (no matter how defined). To keep our human desire to judge (and usually to condemn) at bay. Keeping in mind the difference between ethical injunctions and secular knowledge. Pursuing analytical projects directed to (admittedly often boring) academic audiences. As Erving Goffman said long ago, *to lurch along, seriously kidding ourselves that our rut has a forward direction* [Goffman 1983, p. 2].

References

- Antoni C. [1959], *From History to Sociology: The Transition in German Historical Thinking*, Greenwood Press, Westport.
- Benzecry C. E. et al. [2017], *Social Theory Now*, University of Chicago Press, Chicago.
- Blackburn, R. J. [1990], *The vampire of reason: an essay in the philosophy of history*. Verso, London.
- Bowles S., Gintis H. [2011], *A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution*, Princeton University Press, Princeton.
- Caillé A., Vandenberghe F. [2020], *For a New Classic Sociology: A Proposition, Followed by a Debate*, Taylor & Francis, London.
- Giddens A. (ed.) [1987], *Social Theory Today*, Polity, Cambridge, UK.

- Goffman E. [1983], The Interaction Order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address, *American Sociological Review*, 48(1), pp. 1-17.
- Hawthorn G. [1987], *Enlightenment and Despair: A History of Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- Henrich J. et al. [2010] The weirdest people in the world?, *Behavioral and brain sciences*, 33(2-3), pp. 61-83.
- Jameson F. [2024] *The Years of Theory: Postwar French Thought to the Present*, Verso Books, London.
- Joas H., Knobl W. [2009], *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- Krugman P. [2020] *Arguing with Zombies: Economics, Politics, and the Fight for a Better Future*, WW Norton & Company, New York.
- Lemert, C. [2006], *Durkheim's Ghosts: Cultural Logics and Social Things*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Lizardo O. [2014] Beyond the Comtean Schema: The Sociology of Culture and Cognition Versus Cognitive Social Science, *Sociological Forum*, 29(4), pp. 983-989.
- Luhmann N. [1984], The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory, *International Journal of Comparative Sociology*, 25(1-2), pp. 59-72.
- Mueller A. S. et al. [2017] Durkheim's "Suicide" in the Zombie Apocalypse, *Contexts*, 16(2), pp. 44-49.
- Munz P. et al. [2009] When zombies attack!: mathematical modelling of an outbreak of zombie infection, in J.M. Tchuente, C. Chiyaka, eds., *Infectious Disease Modelling Research Progress*, Nova Science Publishers, Hauppauge, NY, pp. 133-150.
- Peters, B. G. et al. [2020], *Zombie Ideas: Why Failed Policy Ideas Persist*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Piketty T. [2014], *Capital in the Twenty-First Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Poggi G. [1996], Lego Quia Inutile: An Alternative Justification for the Classics, in S. Turner, ed., *Social Theory and Sociology*, Blackwell, Oxford, pp. 39-47.
- Rouse, J. [2002], Vampires: Social Constructivism, Realism, and Other Philosophical Undead, *History and Theory*, 41(1), pp. 60-78.
- Slobodian Q. [2018], *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Vaisey S. [2021], Welcome to the Real World: Escaping the Sociology of Culture and Cognition, *Sociological Forum*, 36(S1), pp. 1297-1315.
- Vandenberghe F., Fuchs S. [2019] On the Coming End of Sociology, *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 56(1), pp. 138-143.
- Zamora D., Behrent M.C. [2016], *Foucault and Neoliberalism*, Wiley, New York.

Three Crises in Sociological Theory

Jayme Gomes

«There has been of late a strong current of pessimism in the thought of students of the social sciences, especially those who call themselves sociologists. We are told that there are as many systems of sociological theory as there are sociologists, that there is no common basis, that all is arbitrary and subjective. To the present writer this current of sentiment has two equally unfortunate implications. On the one hand, it encourages the view that the only sound work in the social field is detailed factual study, without benefit of theory. On the other hand, for those who refuse to be satisfied with this, it encourages a dangerous irrationalism which let go of scientific standards altogether. We are told sociology is an art, that what is valuable in it is to be measured by the standards of intuition and inspiration, that it is not subject to the canons of rigorous logic and empirical verification. It is to be hoped that this study may contribute to the combating of both these dangerous tendencies»

This might well have been a conclusion of a study from a few years ago, but it comes from a book published the 1937 – indeed, one of the most influential in the sociological history. I chose to start with this quotation because when we talk about the crisis of sociological theory, it's important to remember that this conversation has been with us from the very beginning. In fact, if we look back, the sense of crisis has accompanied sociology almost since birth. Each generation has, in its own way, revisited this anxiety – sometimes trying to overcome it, sometimes redefining it. And the early attempts to consolidate a sociological canon or a fundamental core of lineages – think of Sorokin in 1928 or Parsons in 1937, from whom I got the quotation – were already motivated by this need to give the discipline a clearer theoretical identity, to stabilize it in the face of a perceived theoretical disarray. In the chronology I am advancing here, this might count as a first fundamental crisis in theory discourse.

For a while, the effort to alleviate such theoretical indiscipline seemed to succeed. As we all know, Parsons and the first generation of structural functionalists managed to establish a kind of theoretical hegemony that shaped the field, at least for some time, during the 1950s and early 1960s. That was the moment when sociology witnessed, maybe for the first time, what we

later came to call “grand theory.” But this hegemony, as we also know, didn’t last. It wasn’t long before the new generation began to push back in a sort of “revolt against Parsons”. Many sociological theory books – think of Jonathan Turner, Jeffrey Alexander, Richar Münch, and, more recently, Hans Joas and Wolfgang Knöbl – made it clear that much of the innovation of that period emerged precisely as a reaction against structural functionalism and its overarching theoretical system. What followed, though, wasn’t a new synthesis but rather a proliferation of new schools or paradigms – exchange theory, conflict theory, symbolic interactionism, ethnomethodology – each moving in its own direction, but none achieving real dominance. And that’s when a second wave of crisis began to take shape.

Now, if we place ourselves in those same 1960s, many empiricist voices would have seen this fragmentation as a temporary problem. I think here about classical accounts on sociology in that period, from people like Hans Zetterberg, George Homans, or even Walter Wallace. The idea was more or less the following: once we refine our methods and accumulate more empirical data, theory will naturally find its order again. Yet as methodological sophistication grew and fragmentation persisted, the mood shifted. By the late 1960s, the talk of crisis returned in full force. Gouldner’s apothecotic title *The Coming Crisis of Western Sociology* captured some of that atmosphere. And we start seeing the rise of works like Stinchcombe’s *Theoretical Methods in Social Science*, Friedrichs’ call for a “sociology of sociology”, and Ritzer’s paradigm analysis – all efforts to take theory itself as an object of inquiry so as to make sense of the fragmentation of that moment.

Then, by the 1970s, a new generation once again set out to repair the fractures – to recover something of the unity that seemed lost. As we all know, Jeffrey Alexander later described this intellectual turn as the “New Theoretical Movement,” pointing to Bourdieu, Giddens, and Habermas as arguably its main champions. Their ambition was, in many ways, to overcome the great dualisms that haunted sociological thought for a long time: objectivism versus subjectivism, agency versus structure, systems versus lifeworld.

In a way, it seems clear nowadays that these authors gained a kind of neo-classical status. Yet, the question is: despite their status, have those synthesizing efforts of the 1980s and 1990s truly fulfilled their promise? Have they created, after all, the shared framework they aspired to? Many would argue that they did not – and this is where a third narrative of crisis begins to take hold, one that in my view informs the discussions on the social theory crisis until the present.

From the 2000s onwards, the sense of crisis seems to have returned, maybe even stronger than before. It is hard to find any consensus even in the way sociology tells its own story after that period. A brief look into contemporary textbooks might suffice to make the point clear. The standard story that goes until the 1980s and 1990s, which I basically reproduced here, gives place to a kind theory buffet after the 2000s, in which the reader might mix the most variate flavors at will in a big bowl of theoretical salad. In this sense, what one can see, despite ambitious synthesis from the past, is the image of field that have once again fractured. As if the old prophecy about the “death of grand narratives” have been finally realized and sociology has been left with a mosaic of middle-range programs marching without a shared horizon.

Not everyone sees this as a problem, of course. Some might understand these changes as opening some new opportunities for theoretical work to develop in distinct directions. Yet, among the theorists, many take it as evidence that sociology’s theoretical core has weakened – that our frameworks have become too scattered, our conversations too disconnected. And there might be good reasons for that perception. On a side note, I remember of Simon Susen (2015) account, in which at least eighteen turns in social sciences are meticulously catalogued in recent years with proper bibliographical references for each:

“the ‘interpretive turn’, the ‘linguistic turn’, the ‘relativist turn’, the ‘deconstructive turn’, the ‘contingent turn’, the ‘liquid turn’, the ‘cultural turn’, the ‘autonomous turn’, the ‘identitarian turn’, the ‘reflexive turn’, the ‘empirical turn’, the ‘spatial turn’, the ‘performative turn’, the ‘pragmatic turn’, the ‘existentialist turn’, the ‘vitalist turn’, the ‘affective turn’, the ‘postsecular turn’, and – more recently – the ‘digital turn’” (Susen 2015, p. 34).

We may not forget also that in this overall conversation there are also those who retrace the crisis to foundational biases and blind spots calling for the deconstruction – if not the very dissolution! – of traditional sociological discourse. I think here about the wave of criticisms pointing to what would be the fundamentally the “colonial”, “white”, “male”, and “heteronormative” character of the classical and modern sociological theories.

In recent years, however, I have seen some constructive – rather than deconstructive – efforts to respond to what I have here referred as the third crisis. In France, Caillé and Vandenberghe [2021] called for a kind of “neo-classical” synthesis. In the English-speaking world, Leroux, Martin, and Turner [2022] edited a volume calling for a renewed, more scientific orientation in sociology

in general but also in its theoretical work. In Germany, Rosa and Reckwitz [2023] have recently defended the relevance of social theory and argued for a historically grounded, systematic reconstruction of late-modern societies. Different projects, yes, but all rooted in the same perception: that sociology theory needs to rebuild some sense of coherence. I don't know if we are facing the entrance of sociological discourse in a new moment or this is simply a series of interesting but short-lived initiatives. Time will tell us!

In any case, after tracing this succession of crisis narratives, we are left with a central question: where do we stand now, and how might we make sense of these developments? In this brief intervention, my aim not to take sides in this long-standing debate – whether by lamenting the decline of theory, celebrating its deconstruction, or calling for yet another synthesis. Rather, I propose something more modest: to pause, at least for a moment, and look at the matter empirically. I believe both the timing and the conditions are right for doing so.

In fact, some empirical works in sociology of (social) science, have already started to provide valuable insights on, say, the status of sociological theory in reference to other fields, the variations of theory interest in sociology departments and professional associations, or even the use of theoretical narratives in sociology textbooks [e.g., Elder, Kozłowski 2023; Bloom 2024; Guzman *et al.* 2023]. As far as I can see, works like these seem to indicate, for the purposes of the present discussion, at least two trends unfolding side by side: a growing empiricist vocabulary in research, and a more plural, contextualist yet not systematic or cumulative orientation in teaching theories. One could summarize this as follows: positivism for researchers, relativism for theorists! But to be fair, this might be an oversimplification.

This leads me to a final point, in which I bring my own take in all this discussion. I would like to briefly mention a research I am currently conducting at Free University of Berlin, with prof. Sebastian Kohl [Gomes, Kohl 2026] in which we address the problem of the theory crisis, from an empirical perspective, drawing on sociology of science and computational analysis. For the sake of brevity, I will not deal here with the technical aspects of the research. The full presentation of the data set, the methodology, the coding process, and the findings will be available when the research is published. My intention here is simply to point out some steps of our work, to anticipate some findings that might be of interest, and indicate a research direction that might be helpful in making sense of the present situation.

Our first step focused on assessing the supposed decline of theoretical discourse. To that end, we manually coded a sample of approximately 2,300 articles from four top-tier English-language journals published between 1955 and 2016. Each article was classified along four binary dimensions: (a) whether it pursued an explicitly theoretical aim; (b) whether it employed systematic data; (c) whether it focus on the history of sociology; and (d) whether it relied on generalized theoretical frameworks. Although our work is still in progress, preliminary findings suggest indeed a decline in theoretical discourse, particularly after the 1990s.

In a second step, we sought to contextualize these results by examining several explanatory dimensions, each corresponding to hypotheses or arguments found in debates advanced within the theory circles: the decline of theory in teaching [Lizardo 2014; Godwin *et al.* 2020]; the devaluation of the theorist's role within the professional hierarchy [Lizardo 2014; Godwin *et al.* 2020]; the absence of shared frames of references (anomie) in the field [Susen 2015; Caillé, Vandenberghe 2021; Susen, Turner 2021]; and the rise of an anti-theoretical culture within parts of sociology [Rosa, Reckwitz 2023].

On a side note – to full the circle with my first quotation – if we think about the process of theoretical production as a system in itself, we could even see these arguments as related to the fundamental problems of systems reproduction in the old Parsonian style: the availability or lack of intellectual resources by the researchers in the field (A-function), the motivational structure and goal-attainment paths available in the field to those same researchers (G-function); the problem of the integration/anomie of the field (I-function), and changes in ultimate-values and symbolic patterns that make the culture in the field (L-function). But we don't need to go so far. Yet, with these hypotheses in mind we began collecting additional data – both from secondary sources and our own analyses – to illuminate each of them.

By examining these dimensions empirically our hope is to shed some light on what this “crisis” actually consists of. Whether it's a matter of decline, transformation, or simply differentiation, we believe understanding its internal elements and their variations along the time can tell us something essential about where sociology stands today, and perhaps where it might be headed next.

References

Bloom Q. [2024], *The Impact of Specialization Centrality, Departmental Stratification, and Sociodemographic Clustering on the Relative Popularity of Research Specializa-*

- tions in Sociology, 1976-2016* [Doctoral Thesis, UC Riverside]. <https://escholarship.org/uc/item/2127x07g>
- Caillé A., Vandenberghe F. (eds.) [2021], *For a new classic sociology: A proposition, followed by a debate*, Routledge, Taylor & Francis.
- Elder T. B., Kozlowski A. C. [2023], *Status and Subfield: The Distribution of Sociological Specializations across Departments*. SocArXiv. <https://doi.org/10.31235/osf.io/h85tp>
- Gomes J., Kohl S. [2026] *Decline of Sociological Theory?* Manuscript in preparation for submission.
- Goodwin G. A., Turner J. H., Collins R., Wiley N., McCaffree K. [2020] Panel: Engaging Millennials on Sociological Theory, *Sociological Perspectives*, 63(3), pp. 443–451. <https://doi.org/10.1177/0731121420922755>
- Guzman C., Silver D., Döpking L., Underwood L., Parker S. [2023], Toward a Historical Sociology of Canonization: Comparing the Development of Sociological Theory in the English-, German-, and French-Language Contexts since the 1950s, *European Journal of Sociology*, 64(2), pp. 259–302. <https://doi.org/10.1017/S0003975623000309>
- Lizardo O. [2014], *The End of Theorists: The Relevance, Opportunities, and Pitfalls of Theorizing in Sociology Today* [Preprint]. SocArXiv. <https://doi.org/10.31235/osf.io/3ws5f>
- Reckwitz A., Rosa H. [2023] *Late Modernity in Crisis: Why We Need a Theory of Society*. Polity, Cambridge, UK.
- Susen S. [2015], *The “postmodern turn” in the social sciences*. Palgrave Macmillan, London.
- Susen, S., Turner B.S. [2021], Classics and classicality: JCS after 20 years, *Journal of Classical Sociology*, 21(3–4), pp. 227–244. <https://doi.org/10.1177/1468795X211034946>

Elenco dei revisori

Dario Altobelli; Francesco Callegaro; Antonio Camorrino; Vincenzo Cicchelli;
Luca Cobbe; Vittorio Cotesta; Massimo Del Forno; Maria Grazia Galantino;
Andrea Girometti; Carlo Grassi; Romina Gurashi; Andrea Lombardinilo;
Mariano Longo; Monica Massari; Andrea Millefiorini; Ilaria Riccioni;
Ambrogio Santambrogio; Cesare Silla; Angela Taraborrelli; Angelo Zotti.

MONOGRAFICO

Prospettive storiche della sociologia contemporanea

Roberta Iannone, Andrea Borghini

Introduzione al numero monografico. Sguardi sulla sociologia storica

Paolo De Nardis

Dal rapporto storia-sociologia alla sociologia storica. Due classici a confronto

Francesco Antonelli

A lezione da Raymond Aron. Come la sociologia storica può contribuire a comprendere scientificamente le relazioni internazionali

Irene Strazzeri

La piattaforma girevole. Dalla Wissensoziologie al pensiero meridiano

Manuela Boatcă

Cittadinanza in vendita: mobilità sociale globale in un contesto (post)coloniale

Andrea Borghini

Tra eventi e strutture: rotture epistemologiche in sociologia storica

SAGGI

George Steinmetz

La critica di Durkheim al colonialismo e all'impero

David Inglis

Ferdinand Tönnies, il post-colonialismo e la nuova guerra fredda dei criteri canonici nella sociologia

Adele Bianco

Disuguaglianze e decivilizzazione. Norbert Elias e la crisi delle società occidentali contemporanee

TAVOLA ROTONDA SU TEORIE SOCIOLOGICHE

The Rise and Fall of Social Theory. The Innsbruck Debate

Lorenzo Sabetta, Andrea Mubi Brighenti

One (Meta-)Theory After Another: Introducing the Debate

Frédéric Vandenberghe

The Grand Arc of Social Theory

Giuseppe Sciortino

Is Social Theory a Zombie?

Jayme Gomes

Three Crises in Sociological Theory

ISBN/EAN



9 788893 926799 >

15,00€

www.morlacchilibri.com