

Quaderni di Teoria Sociale

N. 2 | 2022

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI †

Co-direttore

Massimo CERULO

Comitato di Direzione

Enrico CANIGLIA, Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Gianmarco NAVARINI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Andrea BORGHINI (Università di Pisa), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Valérie DE COURVILLE NICOL (Concordia University, Montreal), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Barbara CURLI (Università di Torino), Marco DAMIANI (Università di Perugia), Anna DONISE (Università di Napoli “Federico II”), Alessandro FERRARA (Università di Roma “Tor Vergata”), Gregor FITZI (EHESS, Paris – Centre Georg Simmel), Silvana GRECO (Freie Universität Berlin), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Alexander KOENSLER (Università di Perugia), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), Monica MASSARI (Università di Milano), Vincenzo MELE (Università di Pisa), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Jean-Bernard OUÉDRAOGO (EHESS, Paris), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Marco PEDRONI (Università di Ferrara), Chiara PIAZZESI (UQAM, Montréal), Antonio RAFELE (Université Paris Descartes, La Sorbonne), Valérie SACRISTE (CERLIS-Sorbonne Paris Cité, Université Paris Descartes), Matteo SANTARELLI (Università di Bologna), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Anna Lisa TOTA (Università Roma Tre), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna), Patricia VANNIER (Université Toulouse-Jean Jaurès), Giuseppe A. VELTRI (Università di Trento).

Redazione

LORENZO BRUNI, LUCA CORCHIA, BARBARA GRÜNING, VINCENZO ROMANIA, LORENZO SABETTA,
ALICE SCAVARDA

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

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com

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

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

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 2 | 2022 ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991
ISBN 978-88-9392-412-2



Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/ e nei principali canali di distribuzione libraria.

Copyright © 2022 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampa: dicembre 2022, LOGO srl, Via Marco Polo, 8, Borgoricco (PD).

Sommario

AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Un ricordo di Franco Crespi</i>	9
---	---

MONOGRAFIA
Ideologia / ideologie.
Per una cultura politica democratica
A cura di: Manuel Anselmi e Ambrogio Santambrogio

MANUEL ANSELMI, AMBROGIO SANTAMBROGIO <i>Presentazione</i>	13
---	----

PARTE PRIMA – *Ideologia*

ALESSANDRO FERRARA <i>Ideologia e apertura: oltre l'impero dell'epistemico</i>	25
---	----

GIORGIO FAZIO <i>Ripensare la critica dell'ideologia. Alcuni percorsi nella teoria critica contemporanea</i>	41
---	----

PAUL BLOKKER <i>Ideologia, immaginazione, e immaginario sociale</i>	63
--	----

ANDREA MILLEFIORINI <i>Ideologia e identità. Un approccio storico-sociologico</i>	85
--	----

PARTE SECONDA – *Ideologie*

MICHELE SORICE <i>La razionalità neoliberista e gli ecosistemi digitali: ideologia, narrazioni, immaginari</i>	107
MANUEL ANSELMi <i>Ideologie e populismo: prospettive morfologiche</i>	131
MARCO DAMIANI <i>Sovranismo. Ideologia della sinistra populista?</i>	155
MATTIA DILETTI, MELISSA MONGIARDO <i>La polarizzazione ideologica negli Stati Uniti, fra americanismo e guerre culturali</i>	177

SAGGI

ANDREA GIROMETTI <i>Sovversione cognitiva e trasformazione sociopolitica. Sull' (in)attualità di alcune tesi bourdieusiane</i>	203
---	-----

INTERVISTA

ALESSANDRA POLIDORI <i>La traduction anthropologique et l'expérience de l'Autre: entretien avec Jean-Bernard Quédraogo</i>	227
---	-----

NOTE CRITICHE

SIMONA MICELI <i>Alle origini della Sociologia. Una contronarrazione</i>	247
---	-----

RECENSIONI

MASSIMO CERULO <i>Pierre Bourdieu, Retour sur la réflexivité, éditions EHESS, Paris, 2022, pp. 129</i>	265
MARIA DENTALE <i>Nicoletta Stame, Tra Possibilismo e Valutazione. Judith Tandler e Albert Hirschman, Rubettino, Soveria Mannelli, 2022, pp. 198</i>	269
MATTEO GERLI <i>De Feo A., Giannini M. e Pitzalis M. (a cura di), Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu. Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 160</i>	273
GIUSEPPINA PELLEGRINO <i>Anna Lisa Tota, Ecologia della parola. Il piacere della conversazione, Torino, Einaudi, 2020, pp. 202</i>	281
GIOVANNI ZAMPIERI <i>Rein Raud, Being in Flux: A Post-Anthropologic Ontology of the Self, Cambridge, Polity, 2021, pp. 226</i>	285

<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	291
<i>Avvertenze per Curatori e Autori</i>	293

AMBROGIO SANTAMBROGIO

Un ricordo di Franco Crespi

Lo scorso mese di agosto, Franco ci ha lasciati. Si tratta per me, e per tutti noi che abbiamo lavorato a questa rivista, di una perdita dolorosa e incolmabile, sul piano umano e scientifico. Mi sembra ieri quando gli proposi l'idea di una nuova rivista e ancora ricordo le discussioni, accese e pacate come era nel suo stile, intorno ai contenuti, all'impostazione, agli obiettivi. Non dimentico le sue iniziali perplessità intorno alla possibilità di mettere a tema una prospettiva di teoria sociale, e non semplicemente sociologica. Ma neppure dimentico come egli abbia poi accettato e condiviso le mie proposte, e si sia lasciato coinvolgere, con curiosità ed entusiasmo. Franco è stato per molti anni il Direttore della rivista, ma, al di là della carica, che in sé potrebbe anche dire poco, è stato il nostro nume tutelare, garantendoci quella forza sicura e tranquilla che dà fiducia e incoraggia. Non sto a ricordare quanto della nostra rivista sia frutto del suo intervento e delle sue proposte: al di là dei suoi numerosi contributi diretti, molte idee che hanno circolato nei QTS e ne hanno nutrito lo sforzo scientifico sono sue. Mi piaceva discutere con lui: dei saggi che arrivavano, dei progetti di monografico, della possibilità di nuove rubriche. Ogni volta, si finiva con l'andare al di là del diretto oggetto in esame, e la discussione procedeva libera e curiosa, nutrita dal suo enorme sapere e dalla sua capacità critica. Ho imparato molto e, allo stesso tempo, mi auguro che il lavoro fatto in questi anni sia stato utile anche ai nostri lettori. A tutti loro, non mi resta che confermare il futuro impegno della rivista nella direzione che Franco ci ha indicato.

MONOGRAFIA

*Ideologia/ideologie.
Per una cultura politica democratica
A cura di: Manuel Anselmi e Ambrogio Santambrogio*

Presentazione

Le profonde trasformazioni della politica contemporanea hanno determinato una crisi dei paradigmi di analisi, sia dal punto di vista strettamente politologico che delle scienze sociali. La diffusione di fenomeni come il populismo in differenti contesti internazionali; la deriva illiberale di molti sistemi politici, anche europei; la crisi dello Stato di diritto; il ‘crescente potere’ dei nuovi media hanno riportato all’attenzione problemi come l’autoritarismo, la tutela dei diritti fondamentali dei cittadini, nuovi tipi di manipolazione e l’insorgere di nuove forme di dominio anti-democratiche. Da un punto di vista delle culture politiche, è possibile cogliere un profondo stravolgimento dell’assetto novecentesco ad opera di nuove tendenze transnazionali che stanno generando un comune immaginario politico globale [Steger 2008]. Tuttavia, se da un lato si assiste a un great unsettlement, ovvero da una grande destrutturazione delle forme classiche della politica e dell’opinione pubblica [Steger, James 2020], dal punto di vista analitico, guardando a fondo all’interno dei dibattiti scientifici, è possibile scorgere come riemergano questioni fondamentali di teoria sociale e politica.

Tra queste, è interessante notare il ritorno della questione dell’ideologia. Nell’ambito degli studi sul populismo, per esempio, uno degli approcci interpretativi più condivisi concepisce le forme populistiche come una nuova tipologia di ideologie sottili o thin centered [Stanley 2008]. Anche molti studi di comunicazione politica, insistendo sulla contrapposizione identitaria noi vs loro, analizzando realtà come il razzismo, insistono su una nuova configurazione delle forme e delle strategie ideologiche [Van Dijk 1998]. Freedman, che ha proposto una delle più recenti sistematizzazioni teoriche a riguardo, ha parlato di una tra-

sformazione strutturale del fenomeno ideologico [Freeden 2003]. Pertanto, oggi è più che mai utile riprendere il dibattito sulle definizioni e sulle determinazioni storico sociali dell'ideologia contemporanea, consapevoli, da un lato, di quello che Geertz definì il paradosso di Mannheim: “qualsiasi valutazione dell'ideologia è pur sempre ideologica e quindi ideologizzata, cioè è sempre legata alla reale situazione di vita del pensatore” [Geertz 1998, 232]; dall'altro, del fatto che una nuova teoria sociale dell'ideologia deve essere in grado di distinguere analiticamente questa categoria da concetti e fenomeni che possono apparire simili, come l'immaginario, le mentalità, le rappresentazioni sociali.

Il nostro monografico si divide in due parti. La prima riflette sul concetto di ideologia, cercando di portare un contributo ad una possibile ridefinizione del concetto, alla luce delle trasformazioni sopra brevemente richiamate. La seconda, invece, si sofferma su alcuni universi simbolici contemporanei che possono assumere la veste di nuove ideologie. Nella prima parte troviamo i contributi di Alessandro Ferrara, Giorgio Fazio, Paul Blokker e Andrea Millefiorini; nella seconda, quelli di Michele Sorice, Manuel Anselmi, Marco Damiani e Mattia Diletti, Melissa Mongiardo.

Alessandro Ferrara muove dalla seguente domanda: “come riformulare una nozione valutativa, non semplicemente descrittiva, di ideologia che però sia coerente con la premessa, a cui vogliamo tener fede, di una indisponibilità di punti archimedeici che non siano radicati in uno fra tanti contesti?”. Riprendendo una tradizione per la quale il tema dell'ideologia si lega a quello di critica sociale, rilegge questo legame all'interno di un contesto post-metafisico. Egli muove da una posizione “constatazionista”, che prende atto del fatto del pluralismo (Rawls), per ricostruire la dimensione normativa dell'ideologia – seguendo il pensiero di Rawls e di Arendt – su di una fondazione non più cognitiva, bensì pratica, utilizzando una concezione di soggetto – ripresa da Korsgaard, Larmore, Frankfurt e Ricœur – per la quale un soggetto è tale in quanto si impegna coerentemente in una certa direzione. In questa prospettiva, è ideologico tutto ciò che o riduce ingiustificatamente l'apertura al mondo del soggetto, oppure la scompagina in modo estraneo a come il soggetto vorrebbe orientarla. L'ideologia, quindi, impoverisce e limita praticamente le possibilità interne a una determinata forma di vita sociale. Ideologica non è più una risposta falsa alla domanda ‘cosa è vero?’.

quanto piuttosto una forma che riduce le possibili risposte alla domanda ‘che cosa è ragionevole fare?’, pregiudicando “il valore complessivo, su una scala di esemplarità, della forma di vita in cui siamo immersi”. Ideologia, perciò, in senso pratico, è “ci disallinea da noi stessi”, all’interno dei quadri normativi condivisi entro cui si muove la nostra autonomia.

Giorgio Fazio propone una riflessione sulla critica dell’ideologia a partire dagli sviluppi più recenti della Scuola di Francoforte. Nel vasto panorama bibliografico sul tema e nella molteplicità di definizioni concettuali, Fazio sottolinea come la tradizione critica francofortese si sia concentrata soprattutto sull’accezione di ideologia come idee e convinzioni che contribuiscono a legittimare gli interessi di un gruppo o di una classe dominante, mediante la falsificazione e la dissimulazione. Partendo dai risultati e dalle aporie della riflessione sulla critica delle ideologie proposta da Habermas nella celebre opera *Teoria dell’agire comunicativo*, Fazio sottolinea il valore degli sviluppi presentati in tempi più recenti da autori come Celikates e Jaeggi. Se Celikates elabora una critica dell’ideologia come prassi sociale, basata sul concetto di ricostruzione, Rahel Jaeggi, rifacendosi all’Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, propone una critica dell’ideologia di tipo immanente, finalizzata a una diagnosi delle formazioni sociali, in particolar modo dei meccanismi di legittimazione ideologica.

In generale, riprendendo Freedman, le ideologie sono ordini simbolico-normativi moderni che tendono a sostenere o a cambiare l’ordine esistente. E, riprendendo Thompson, possono essere viste in modo neutro, oppure essere sottoposte ad analisi critico-normativa, in linea con la cosiddetta ‘ermeneutica del sospetto’. Blokker usa l’approccio neutro, cercando di vedere nell’ideologia un fattore sociale intrinseco e inevitabile. Inoltre, egli cerca di collegare ideologia a immaginario: mentre gli immaginari sono universi simbolici aperti, caratterizzati da un aspetto creativo e produttivo, le ideologie “offrono interpretazioni più dettagliate, politicizzate e ristrette della realtà”, che si collocano all’interno degli immaginari. Perciò l’immaginazione può svolgere una importante funzione critica, sia nei confronti delle assolutizzazioni ideologiche, sia di quelle utopiche, altrettanto pericolose. Storicamente, si può leggere questa complessa dialettica analizzando la crisi dell’immaginario nazionale – su cui si fonda l’idea di modernità –, progressivamente sostituito, dopo la fine della guerra, da quello globale; e da un

ritorno all'immaginario nazionale, cui, sotto la spinta dei populismi, stiamo ora assistendo. Il populismo, sia esso di destra o di sinistra, può allora essere visto come una nuova forma ideologica interna all'immaginario nazionale. Si tratta di una 'ideologia sottile' (Freedon), perché priva di un proprio e ben identificabile programma politico, ma dagli effetti più profondi e duraturi di quanto comunemente si pensi.

Andrea Millefiorini si sofferma sul rapporto tra ideologia e identità, utilizzando la seconda come variabile indipendente attraverso la quale ricostruire alcuni passaggi chiave della storia sociale e politica moderna. La società borghese del secolo XIX rimane fondamentale non ideologica perché la borghesia, in quanto classe dominante, introduce nel tessuto sociale valori universalistici – come dignità e rispettabilità – che evitano fratture identitarie radicali. La borghesia riesce così a mantenere un 'doppio volto', classista e universalista. Questo equilibrio si rompe con l'avvento della società di massa, al cui interno i processi di individualizzazione, non più contenuti dai valori universali borghesi, spingono alla formazione di identità ideologiche, siano esse di destra o di sinistra, che promuovono paradossalmente la fine di quei processi. Nella società di massa si produce così un passaggio dalla cultura (borghese) all'ideologia, che investe soprattutto i ceti popolari. A partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, la ripresa sempre più spinta dei processi di individualizzazione porta allo sviluppo di una seconda società di massa, al cui interno i confini di classe diventano sempre meno identificabili sull'onda di una comune spinta al consumo. All'ideologia si sostituisce, come risposta al bisogno identitario, una cultura consumistica e narcisistica. La seconda società di massa finisce quindi col produrre la fine dell'ideologie, aprendo un drammatico problema a livello di costituzione dell'identità, individuale e collettiva.

Il neo-liberismo (o neo-liberalismo) costituisce una nuova forma di ideologia? Sorice risponde alla domanda attraverso un'analisi degli eco-sistemi digitali. In primo luogo, egli mette bene in luce le principali caratteristiche del neo-liberismo, in particolare del cosiddetto neo-liberismo bonario (deregolamentazione dell'economia; forte retorica sulla liberalizzazione del commercio e dell'industria; privatizzazione delle imprese statali; mercatizzazione della vita pubblica con la trasformazione di beni pubblici in merci; predominio del mercato sulla

politica). Poi, riprendendo la tesi marxista dell'imperialismo culturale, si sofferma, all'interno del panorama costituito dagli ecosistemi digitali contemporanei, sull'imperialismo delle piattaforme, uno dei più importanti fattori alla base dei cambiamenti globali attuali. In effetti, la possibilità di gestione dei dati che tali piattaforme mettono a disposizione costituisce uno strumento potente di controllo, sia a livello economico che politico. Gig economy, sharing economy, economia on demand, nuova rivoluzione industriale, economia della sorveglianza, app economy, economia dell'attenzione sono i termini di un nuovo vocabolario alla base della legittimazione di un'economia fortemente immateriale, la quale però, paradossalmente, si nutre sempre di lavoro materiale, spesso fornito da lavoratori fortemente sfruttati. Sorice mostra efficacemente che, da un lato, il neo-liberismo ha bisogno di controllare gli ecosistemi comunicativi per garantirsi il consenso; dall'altro, la comunicazione deve rimanere "una 'tecnicalità', una variabile secondaria o anche una soft skill", sottratta all'analisi critica. Tutto ciò porta alla costituzione di una "post-sfera pubblica" e di uno "Stato asociale", al cui interno la logica aziendalista della performance diventa dominante. Per concludere, "la razionalità neoliberista non si connota quindi come ideologia, ma appare supportata da narrazioni ideologiche che giustificano e legittimano le variabili di supporto all'affermazione del neoliberismo. In definitiva, è essa stessa una narrazione sociale, capace di alimentare un 'immaginario'". Si tratta di un nuovo immaginario basato sulla concorrenza e sulla meritocrazia, al cui interno gli apparati comunicativi assumono un ruolo sempre più centrale.

Anselmi ragiona sul rapporto tra ideologia e populismo, utilizzando l'approccio morfologico di Freedman e Ostrowski, e partendo dal cosiddetto 'paradosso di Mannheim', per il quale è impossibile un punto di vista non-ideologico o neutrale, dal momento che è impossibile uscire del tutto dal campo ideologico. Studiare una ideologia significa così mettere in luce la sua morfologia, cioè il complesso rapporto che la lega con le dinamiche sociali al cui interno si configura. Oltre alla questione della temporalità, esiste anche quella della spazialità: una ideologia occupa uno spazio in relazione al campo ideologico in generale e alle altre ideologie. Anselmi critica poi la retorica della 'fine delle ideologie', intesa come "una strategia di mascheramento da parte di un campo ideologico specifico egemone", che ha a che fare "con la visibilità e l'invisibilità del potere dominante". La prima

connessione tra ideologia neo-liberista e neo-populismo viene fatta da Hall a proposito del periodo thatcheriano. Lo stesso legame viene messo in luce, in tempi più recenti, da Weyland in riferimento al contesto latino-americano. Un elemento in comune è sicuramente il processo di depoliticizzazione. Sul piano della partecipazione, la depoliticizzazione implica il progressivo venir meno delle forme mediate della partecipazione democratica rappresentativa a favore di un rapporto più individualistico e diretto tra cittadino e politica, più facilmente sottoponibile a distorsioni ideologiche, il cosiddetto partecipazionismo. Altre caratteristiche dell'ideologia populista emergono in confronto con le ideologie del XX secolo. Il populismo ha un carattere camaleontico, capace di mischiare elementi di sinistra e altri di destra; si fa portavoce di uno screditamento della politica in quanto tale; si basa sulla contrapposizione tra il popolo e l'establishment, così che il populista non sa di esserlo, si sente un uomo del popolo, un cittadino. In conclusione, l'elemento che maggiormente caratterizza, dal punto di vista morfologico, le ideologie e i populismi sta nel fatto che la contrapposizione tra 'popolo' ed 'élite' può essere vista come una versione di quella ideologica, più generale, tra 'noi' e 'loro'.

Damiani si sofferma sul sovranismo, inteso come possibile ideologia del populismo di sinistra. Due cambiamenti interni alla sinistra, prima latino-americana e poi anche europea, sono decisivi: dalla classe si passa al popolo; dal conflitto tra capitale e lavoro si passa a quello tra 'alto' e 'basso'. Partendo da questi presupposti, Podemos in Spagna e poi altre formazioni – tra cui France insoumise e l'Union Populaire in Francia; Syriza in Grecia – rovesciano il rapporto tra società e politica: mentre nella sinistra tradizionale l'ideologia costituiva un modello culturale che dall'alto del sistema politico si riversava sul basso della società, ora è quest'ultima a diventare protagonista, sviluppando propri nuovi valori di riferimento. Sulla base di questi cambiamenti, Damiani propone di sostituire al termine ideologia quello di immaginario sociale. L'idea fondamentale alla base di un immaginario sociale populista è quella di 'democrazia radicale', basata sul tentativo di 'democratizzare la democrazia', facendo leva sui valori della pace, della parità di genere, della partecipazione, dell'ambientalismo, dei diritti, della lotta alle disuguaglianze sociali e alla povertà. Che ruolo ha il sovranismo all'interno di questo immaginario? Anche qui, viene attivata la contrapposizione tra un 'noi', il popolo che vede perdere le proprie funzioni democratiche interne agli

Stati-nazione, e un 'loro', le élite trans-nazionali, mosse da interessi privati che si sottraggono al controllo popolare. Il sovranismo, tradizionalmente tipico delle formazioni di destra, assume così una connotazione di sinistra, che mira a una difesa non nazionalista della nazione, e che ha come riferimenti polemici sia il mercato globale che i processi di integrazione politica europea, considerati aspetti di uno stesso processo di spossessamento del potere popolare. Tutto ciò, mette in evidenza Damiani, è in netta contrapposizione con la vocazione universalista, internazionalista ed egualitaria della tradizione di sinistra. Ma, soprattutto, il populismo di sinistra ha enormi difficoltà nel mantenere un'idea coerente e stabile di popolo. Mentre a destra, e nella sua concezione nazionalista, il popolo è definito da un insieme di appartenenze, a sinistra la categoria risulta molto più sfuggente e indefinita. In questo modo, la sinistra sovranista finisce con il diventare un sovranismo di sinistra, con un paradossale rovesciamento del rapporto tra sostantivo e aggettivo.

Diletti e Mongiardo riflettono sull'ideologicità dell'identità americana, legata ad un patriottismo che, essendo il prodotto di una frattura rivoluzionaria, diventa l'oggetto di una perenne contesa. L'americanismo viene diversamente interpretato dalle diverse tradizioni culturali e politiche americane, in una direzione esclusiva, che richiede velocità nell'assimilazione culturale e politiche migratorie restrittive e finisce con il sostenere le politiche di segregazione razziale; ma anche in una inclusiva, se si pensa al processo di inclusione delle masse lavoratrici e native messo in atto dalle forze progressiste. Non deve stupire così che si produca anche un nazionalismo operaio conflittuale, che mette in luce lo scarto tra promessa americana e realtà. Una divisione più recente, a partire dall'avvento della Guerra fredda, è quella tra chi sostiene la tesi della fine delle ideologie, tesi incarnata in un liberalismo che, diversamente da quanto avviene in Europa, non consente posizioni ideologiche radicalmente contrapposte; e chi critica fortemente questa posizione, come fa soprattutto la nuova sinistra, perché vede in quella presunta oggettiva neutralità una forma di ideologia. Proprio la radicalità di queste critiche innesca la reazione conservatrice dei decenni successivi, da Nixon a Reagan, sino a Trump. Tutto ciò favorisce il riemergere del nazionalismo, nella forma dell'americanismo. Secondo Bonikowski e Di Maggio esistono quattro tipi di nazionalisti: i disimpegnati, i civili, gli ardenti e restrittivi. È una tipolo-

gia che esprime bene la radicalità delle attuali guerre culturali americane, a cui, riprendendo Freeden, Diletti e Mongiardo attribuiscono un carattere ideologico, capace di produrre nuove forti polarizzazioni, di tipo razziale, sociale, ideologico e culturale. Un ruolo importante è svolto da nuove figure di intellettuali, soprattutto conservatori, veri e propri promotori della polarizzazione. Gli autori intravedono una Endless Cultural War, sostenuta da nuove tensioni razziali, che vedono i bianchi diventare sempre più una minoranza e soffrire di una, presunta o reale, perdita di status. In estrema sintesi, la polarizzazione attuale sostituisce il conflitto tra due varianti di liberalismo con quello tra due varianti di americanismo, uno esclusivo e conservatore, l'altro inclusivo e liberal/progressista.

Come si può facilmente notare, i vari saggi presentano posizioni diverse e, per certi versi, anche contrapposte. Non era tra i nostri obiettivi quello di presentare contributi collocabili in un chiaro e coerente schema interpretativo, quanto piuttosto quello, più modesto, di avviare una discussione su un tema che riteniamo ancora centrale per l'analisi della nostra realtà attuale.

I saggi qui pubblicati sono il primo risultato di un progetto di ricerca cui hanno partecipato, oltre agli autori di questi testi, Alessandro Campi, Viviana Asara, Lorenzo Bruni, Alessandra Polidori, Elisa Toffanello. Il gruppo di ricerca, oltre a lavorare in stretto contatto per tutta la durata della preparazione dei saggi, si è riunito per discutere il progetto iniziale e il progressivo avanzamento dei lavori a Roma, presso la LUISS (22 ottobre 2021); a Perugia, presso il Dipartimento di Scienze politiche (10 dicembre 2021); a Bologna, presso il Dipartimento di Sociologia e Diritto dell'Economia (30 maggio 2022). Un sentito ringraziamento a Michele Sorice, Ambrogio Santambrogio e Paul Blokker che hanno organizzato i tre incontri. Così come un sentito ringraziamento va ai Quaderni di Teoria sociale, che hanno dall'inizio sostenuto e appoggiato questo progetto di ricerca.

Riferimenti bibliografici

Freeden, M.
2003, *Ideology: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Geertz, C.

1998, *L'ideologia come sistema culturale*, in Id., *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna.

Stanley, B.

2008, *The thin ideology of populism*, *Journal of Political Ideologies*, 13, 1, pp. 95-110.

Steger, M. B.

2008, *The rise of the global imaginary. Political ideologies from the French revolution to the global war on terror*, Oxford University Press, Oxford.

Steger, M. B., James, P.

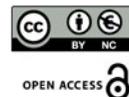
2020, *Disjunctive Globalization in the Era of the Great Unsettling*, *Theory, Culture & Society*, 37, 7-8, pp. 187-203.

Van Dijk, T. A.

1998, *Ideology. A multidisciplinary approach*, Sage Publications, London.

MONOGRAFIA

Parte prima – Ideologia



ALESSANDRO FERRARA

Ideologia e apertura: oltre l'impero dell'epistemico¹

Abstract: How to reformulate a normative, and not simply descriptive, concept of ideology consistently with the “linguistic turn”? Does the perception of being “thrown” in a horizon of “reasonable pluralism” enjoin us to relinquish the normative notion of ideology? The article suggests that the fact of reasonable pluralism enjoins us not to give up, but to *reconceive* ideology along “practical” lines on two entirely new bases. The first basis (offered by Arendt and Rawls) consists in taking distance from the idea that right things are right because they ultimately reflect something true, and that ideologies then necessarily embed some kind of epistemic inadequacy. The second basis draws on the theories of self-constitutions (Korsgaard, Larmore, Frankfurt), which posit that a subject becomes a subject by making (and keeping) certain commitments. Action that radically violates these constituting commitments detracts from the subjecthood of the subject and brings a quality of wantonness to it. Ideology can then be reconceptualized as interference with the relation of the subject to its constitutive commitments. Ideology reduces the subject's openness to the world, leads the subject to an ungrounded closure vis-à-vis the world, or exposes the subject to a destructive dispersion beyond its ability to recover integration.

Keywords: Self-constitution, Pluralism, Reasonability

Non c'è mai stata tanta ideologia quanto al tempo della sua dichiarata scomparsa, ossia al tempo della ideologia della fine delle ideologie. Ci si trova non a caso e di frequente a discutere di ideologia tra sociologi e filosofi. Dunque, quello di ideologia è un concetto che paradossalmente non teme obsolescenza nonostante sia stato dato per defunto.

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

Pluralismo non metafisico: l'opzione "constatazionista"

Il presente contributo si situa sul piano della analisi e proposta concettuale, più che su quello della descrizione di fenomeni ideologici. Offre l'intuizione principale – non il dettaglio articolato – che può generare una risposta nuova alla domanda: come riformulare una nozione valutativa, non semplicemente descrittiva, di ideologia che però sia coerente con la premessa, a cui vogliamo tener fede, di una indisponibilità di punti archimedei che non siano radicati in uno fra tanti contesti?

Comincio con lo sfrondare il campo da una serie di problemi. Ad esempio, *che cosa* può essere qualificato "ideologico"? La gamma di possibilità include teorie socio-scientifiche e filosofiche, programmi politici, credenze ordinarie, concezioni morali, etiche professionali, resoconti storici, visioni antropologiche, rappresentazioni sociali, immagini del mondo, idee di nazione, mentalità diffuse. Tuttavia, qui eviterò questa complessità, scegliendo di prendere in esame tesi filosofiche, talvolta integrate in una di quelle concezioni comprensive – come le chiama John Rawls in *Liberalismo politico* [Rawls 2005] – che ambiscono a fornire un'interpretazione ampia del valore della persona umana, del bene, della natura e scopi della società.

Un secondo problema di cui non tratterò è la giustificazione del perchè non può più darsi, nell'orizzonte filosofico aperto dalla "svolta linguistica" operata da Wittgenstein e Heidegger,² un concetto normativo di ideologia quale quello che aveva corso nel XIX secolo. La discussione teorica, non meno di altre pratiche, ha sempre luogo su uno sfondo, come ci insegnano la fenomenologia (con il suo concetto di "Lebenswelt"), l'ermeneutica (con il suo concetto di "tradizione"), la teoria degli atti linguistici (con il suo concetto di "background"), la teoria wittgensteiniana delle forme di vita e giochi linguistici, e tante altre concezioni filosofiche del XX secolo. Il punto è che esiste una pluralità di sfondi: la mia verità è per te ideologia, come per me la tua verità è ideologia. Dunque, non esisterebbe un piedistallo che trascenda questi *cleavages* che ci dividono, né esisterebbe una

2. Sul concetto di orizzonte filosofico post-moderno, in quanto distinto dalle concezioni filosofiche postmoderne che se ne sono fatte (riduttivamente) portatrici, rimando a Ferrara 2016.

traduzione degli enunciati sospetti di ideologicità in un linguaggio neutro rispetto alle divisioni. Ma come facciamo ad affermare che “non esiste piedistallo”? Da quale pulpito proviene questa affermazione? Non stiamo ricadendo nella postulazione di un assoluto, sia pure negativo? Asserire che “Dio non esiste” equivale ad asserire una verità altrettanto ultima quanto “Dio esiste”.

Per i nostri fini è sufficiente arretrare su una posizione “constatazionista”: semplicemente, senza cadere nella trappola di affermare un “pluralismo metafisico” ovvero (sulla scia, tra gli altri, di Max Weber e Isaiah Berlin) astenendosi dall'affermare che *esiste oggettivamente* una pluralità irriducibile di valori, prendiamo atto di quello che Rawls ha chiamato “il fatto del pluralismo” e del nostro esservi gettati dentro.

Come dell'aria che respiriamo, ci accorgiamo del fatto del pluralismo quando sperimentiamo la sua mancanza, quando qualcuno cerca di prosciugare lo spazio della differenza con la forza della legge, l'intimidazione, il ricatto morale, o la pressione psicologica. Semplicemente, uno, pochi o tanti che siano i valori e le prospettive a noi accessibili, noi *ci percepiamo* gettati in un orizzonte entro cui non si dà *reductio ad unum* dei presupposti di fondo da cui argomentiamo, a motivo dell'operare degli “oneri del giudizio”. Gli oneri del giudizio sono fattori che spiegano perché normalmente facciamo questa esperienza: hanno a che fare con la discutibilità delle evidenze a favore di una tesi, la diversità del peso attribuito alle diverse considerazioni rilevanti in un caso dato, l'indeterminatezza dei nostri concetti, il modo in cui l'esser situati in un contesto plasma la nostra interpretazione di concetti e principi, ed altri ancora [Rawls 2005, tr. it. 2012, 53]. Se questo è l'orizzonte entro cui siamo situati, allora *requiem* per il concetto normativo di ideologia, a favore di un prospettivismo per cui non possiamo spingerci oltre il registrare che “ciò che voi vedete come verità, noi vediamo come ideologia”?

Non necessariamente. La mia proposta è di *non* abbandonare il concetto normativo di ideologia – ideologia come qualcosa di negativo, da evitarsi – ma di cambiare totalmente il piano su cui poggia l'attribuzione di carattere ideologico: rilocalizzarla da un piano cognitivo o epistemico ad uno “pratico”. Conseguentemente, la predicazione della ideologicità di una concezione del mondo verrà a poggiare su due nuove basi concettuali, diverse dalla “distorsione della realtà” – che è invece il cardine dell'attribuzione di ideologicità all'interno del paradigma epistemico.

Prima base: dalla dimensione epistemica a quella pratica

La prima base utile a riformulare il concetto di ideologia lungo linee “pratiche” è fornita dall’opera, nella seconda metà del XX secolo, di Hannah Arendt e John Rawls. Consiste nel liberarci dall’incantesimo platonico – il cui luogo magico è la caverna – di un primato dell’epistemico sul pratico, senza però rinunciare a ciò per cui l’incantesimo era in primo luogo nato, ovvero l’aspirazione ad affrancarsi dalla inconcludente volatilità dell’opinione.³

La lezione di Rawls e di Arendt si riassume nell’idea che al fine di conservare un concetto valutativo di ideologia dobbiamo liberarci dall’idea che le cose giuste – giuste in senso pratico – siano giuste perché in ultima analisi riflettono qualcosa di vero. E dunque che le ideologie sono tali perché in ultima analisi invocano qualcosa di non vero, vuoi nel senso di una mancata corrispondenza a una realtà antecedente all’interpretazione, vuoi nel senso di una asseribilità ingiustificata.

L’approccio epistemico all’ideologia, esemplificato dalla qualifica, non a caso, di “scientifico” attribuita da Marx al suo paradigma socialista, porta dritto a un vicolo cieco. Quando persino la scienza diventa un gioco linguistico accanto ad altri; quando, come affermava Durkheim, in anticipo sulla svolta linguistica, le affermazioni che provengono dalla scienza incontrano “una specie di credito privilegiato” solo “perché noi abbiamo fede nella scienza” – e, aggiungeva “questa fede non differisce essenzialmente dalla fede religiosa” [Durkheim 1963, 478]; quando, come affermava Weber, ogni conoscenza socio-scientifica poggia sul presupposto che solo “una *parte finita*” della realtà infinita “debba formare l’oggetto della considerazione scientifica” e dunque sia “degnata di essere conosciuta” [Weber, 1974, 85], senza che sia la scienza a poterci dire quale porzione di realtà merita questo status privilegiato; quando, in sintesi, nessuna istanza può legittimamente rivendicare un posizionamento al di sopra dei giochi linguistici disponibili entro una forma di vita, ecco che appare non esservi altra scelta che quella concezione totale dell’ideologia, in chiave avalutativa e generale, che Mannheim rivendicava

3. Per una rilettura del mito platonico della caverna che, in linea con lo standard rawlsiano de “il più ragionevole per noi”, lo renda coerente con un quadro di riferimento non più fondazionalista e, per quanto attiene alla filosofia politica, non più epistocratico, rimando a Ferrara 2019.

come il cuore di un programma non più di critica dell'ideologia ma di sociologia della conoscenza [Mannheim 1999, 76], volto a indagare a tutto campo il nesso di “condizionamento sociale” e forme del pensiero.

Non voglio in questa sede ritornare a esporre la critica di questa visione epistocentrica dell'ideologia, esplorata e discussa da Habermas, Rorty, da tutti gli autori della fine delle narrazioni e del pensiero debole, e dal postmodernismo [cfr. Ferrara, 2018a]. Voglio invece cimentarmi con la *pars construens* del discorso e affrontare la domanda sempre elusa: se abbandoniamo la prospettiva epistemo-centrica, basata sulla contrapposizione di vero e non vero, a che cosa possiamo ancorare l'attribuzione di ideologicità? Possiamo ancorarla alla dimensione *pratica* della “autocostituzione del soggetto”.

Seconda base: concezione pratica dell'ideologia e autocostituzione del soggetto

Secondo le teorie analitiche della autocostituzione del soggetto elaborate da Christine Korsgaard, Charles Larmore, Harry Frankfurt e, sul versante continentale, da Ricoeur, un soggetto diventa ciò che è scegliendo sistematicamente di fare certe azioni piuttosto che altre, ovvero “impegnandosi in una certa direzione” piuttosto che un'altra. Le terminologie sono diverse: Korsgaard parla di “reflective endorsement”, Larmore di “avowals/commitments”, Frankfurt di “wholehearted identification” [Korsgaard 1996, 2009; Larmore 2004; Frankfurt 2007]. Quando il soggetto agisce incoerentemente, fuori linea, in violazione radicale con quanto è fin qui stata la base dei suoi *commitments*, detrae dalla sua qualità di soggetto e si avvicina a quell'opposto concettuale della soggettività che è la *wantonness*, pura volubilità eteronoma.

Questa strategia “pratica”, non più epistemica, per pensare l'ideologia ci porta a equiparare la ideologicità di qualcosa ad una interferenza che disturba il rapporto fra costitutività degli impegni e identità del soggetto che li assume. L'ideologia o riduce ingiustificatamente, gratuitamente, l'apertura al mondo – facendo sì che il soggetto chiuda se stesso al mondo, riduca ciò che può essere – ovvero, al contrario, scompagina questa apertura al di là del compatibile con ciò che questo soggetto, *per come è*, può portare a integrazione significativa, lo *wantonizza* e, così facendo, lo de-costituisce.

Le ideologie diventano, da questa prospettiva pratica, universi di significato in cui ci rifiutiamo di vivere e che, pertanto, pensiamo che non meritino di essere accettati come egemonici. Dire che una formazione simbolica è un'ideologia vuol dire non che offre una falsa rappresentazione di una realtà che sussiste indipendentemente, ma che *impoverisce* quella comune forma di vita di cui siamo partecipi, ne *chiude* invece di espanderne le possibilità, come una cattiva scena, una pennellata fuori posto, un finale infelice impoveriscono un'opera teatrale, filmica, pittorica, letteraria. Una "ideologia" poggia su una chiusura interpretativa che "lascia fuori un pezzo", omette di riflettere una o più sfaccettature del proprio oggetto, a cui il "critico dell'ideologia" è forse più sensibile a motivo della propria collocazione. Criticare l'ideologia vuol dire, da questo punto di vista "pratico", restituire apertura al soggetto.

Ad esempio, il piedistallo da cui dichiariamo ideologica la nozione neoliberale di libertà come "de-regulation" o abolizione di ogni vincolo normativo, o di persona come "imprenditore di se stesso", non è una contro-visione "vera" – nel senso epistemico in cui il fenomeno dello "sfruttamento", come appropriazione privata del plusvalore, era secondo Marx una verità fattuale che l'idea di "scambio di equivalenti" occultava. La critica post-moderna e "pratica" dell'ideologia muove piuttosto dal senso di indignazione per la "violenza omissiva" e la "violenza colonizzatrice" con cui le visioni che chiamiamo "ideologiche" escludono ingiustificatamente pezzi di realtà (il rapporto non-strumentale del soggetto col proprio Sé, la dimensione solidale del legame sociale, il senso del progresso morale, la disposizione ad accogliere la diversità) oppure "esondano" imponendosi come dispositivi che spogliano altri giochi linguistici e pratiche dell'autonomia che possedevano, o entrambe le cose insieme. Ritorneremo su questo punto più avanti.

Partecipante e osservatore

In base a quanto detto, il carattere ideologico di una formazione culturale lo possiamo valutare più da un'ottica di *co-partecipante*, in risposta alla domanda "cosa è più ragionevole per noi fare?", che non da un'ottica di *osservatore*, in risposta alla domanda "cosa si avvicina di più al vero?" o "si discosta meno dal

falso”? Se l'ideologia è una risposta inadeguata nel senso che – come un cattivo finale in un film o in un romanzo – pregiudica il valore complessivo, su una scala di esemplarità, della forma di vita in cui siamo immersi, allora il giudizio di ideologicità sembra porsi come il giudizio riflettente di un co-partecipante riguardo all'impatto che una *vision*, un'angolatura interpretativa, un impegno pratico, un assunto normativo esercita sulla forma di vita in cui siamo immersi. Contribuisce tale impegno alla fioritura di questa forma di vita, al suo dispiegarsi ottimale, o al contrario ne mortifica le potenzialità? Ne rafforza l'autenticità o la mina?

Ma dove finisce in questo quadro il ruolo dell'osservatore, in cui noi siamo abituati a vederci in quanto scienziati sociali e filosofi? Come si può dire “per altri” cosa è ideologico in questo nuovo senso e cosa no? La risposta è che il ruolo dell'osservatore non scompare, ma è ri-definito. Prendiamo come esempio il legislatore rousseauiano: è un partecipante più illuminato, ma anche capace di fare un passo indietro e assumere il ruolo dell'osservatore, come il pittore guarda il quadro ancora *in progress* con l'occhio già di un potenziale critico. L'osservatore è il critico, il quale prende ad oggetto la congruenza asserita fra l'opzione accolta come ottimale, o rifiutata come ideologica, e l'identità del soggetto osservato. Tocca a Lutero, in ultima analisi, dire se può o non può fare altrimenti. Ma se pressato, e se intenzionato a distinguere la sua formula dal banale e arbitrario “non *voglio* fare altrimenti”, Lutero dovrà *dare ragioni* per le quali il “fare altrimenti” minerà le basi di chi lui è. E' qui – nella cogenza di queste ragioni – l'ancoramento al mondo, e l'irriducibilità alla mera preferenza, del “non posso”.

Necessitazione come “irricusabilità”

In questo cambio di paradigma, riguardo alla critica dell'ideologia, che cosa succede alla vincolatività della critica stessa? L'ambizione dell'analisi marxiana, come si ricorderà, era di fornire un resoconto vero e *cogente*, nel senso corrispondente del termine, della realtà dello sfruttamento come appropriazione privata del plusvalore – una realtà offuscata dalla ideologica rappresentazione dello scambio di equivalenti. Dove va a finire questa dimostrabilità forte del carattere ideologico di qualcosa, quando invece, per ottemperare alle esigenze postfonda-

zionaliste collegate alla “svolta linguistica”, riformuliamo l’ideologia come espansione o impoverimento di un tessuto di significati?

Va a finire in un nuovo senso, anch’esso pratico, di “necessitazione” come *irricusabilità* [Ferrara, Michelman 2021, 67-72]. La “necessitazione” epistemica era collegata ad una posizione nella struttura sociale. Come una certa angolatura del campo visivo occulta alcuni aspetti del contesto, così l’essere fra i detentori dei mezzi di produzione, dunque l’essere posizionato in un certo modo nella struttura sociale, rende invisibile o comunque molto difficilmente percettibile la realtà dello sfruttamento. Se considerata a partire dal primato dell’epistemico, l’ideologia nasconde. Questo senso del necessario effetto esercitato dal partecipare di un’ideologia è totalmente irrecuperabile. E’ semplicemente incompatibile con le premesse della “svolta linguistica” tanto nella sua versione wittgeinsteiniana quanto in quella heideggeriana. Ma non dobbiamo dolercene come di una perdita irreparabile. Possiamo ricostruire sul versante “pratico” un altro senso della “necessitazione” ideologica, che sia immune da questi problemi del concetto epistemico di ideologia e tuttavia consenta di costruire un concetto altrettanto normativo della medesima.

Come nel famoso detto di Lutero, ripreso da Weber, anche nella prestazione del soggetto che agisce, come pure del legislatore rousseauiano, è contenuto un momento di “indisponibilità”, di “indipendenza dalla nostra volontà” – non *posso*, non *possiamo*, non già “non vogliamo”, fare altrimenti. Come renderne conto?

Ideologia nel senso “pratico”, non-cognitivo del termine è ciò che ci disallinea da noi stessi, dalla “wholehearted identification” [Frankfurt 2007, 21-22], dagli impegni, *avowals* o *commitments* che costituiscono il nostro essere *noi*, che fanno di noi *noi*. Il non-ideologico, ciò che è valido – questo è il suggerimento che possiamo ricavare da una rilettura dell’opera di Rousseau ed anche dalle pagine del *Contratto sociale* dedicate al legislatore⁴ – non necessariamente deve essere agganciato a una “rappresentazione” di qualcosa che è indipendente da noi. Può benissimo essere inteso come qualcosa – un contenuto normativo, un’architettura istituzionale, uno schema di convivenza – che *non possiamo non* adottare, non possiamo ragionevolmente rifiutare [Scanlon, 1998], o a cui non possiamo negare

4. Cfr. Rousseau 2003, Capitoli 7 e 8 del Libro II, 111-120. Per una analisi di questo punto, rimando a Ferrara 2017, 33-50.

il nostro “reflective endorsement” [Korsgaard, 1996] senza con ciò non poter più rispondere alla domanda “chi siamo noi?” nel modo in cui teniamo a poter rispondere. L'ideologia è allora qualcosa che ci induce a ricusare ciò che è irricusabile o, al contrario, a irrigidire in una pseudo-irricusabilità ciò che è ricusabilissimo.

Due modalità dell'ideologia come violenza simbolica

L'ideologia è riconducibile alla *violenza simbolica*, dove la violenza è una modalità di rapporto eminentemente pratica, non epistemica. E dunque le due modalità principali dell'ideologia corrispondono a forme *invasive* e *omissive* di violenza, ovvero la violenza del fare e dell'infliggere, oppure la violenza del far mancare e ignorare. Non è questa la sede per esplorare in dettaglio, con riferimenti empirici alle loro manifestazioni, ciascuna di queste forme ideologiche, ma come esempi di *violenza omissiva* è possibile citare: a) la soppressione neoliberale del rapporto non strumentale del Sè con se stesso; b) la rimozione della dimensione solidale del legame sociale; c) la rimozione di qualsiasi senso del progresso morale; d) la indisponibilità ad accogliere la diversità in conformità agli oneri del giudizio.

Fra gli esempi di *violenza colonizzatrice* è possibile invece citare: a) la imposizione del valore di mercato come indice del valore artistico e più generalmente creativo; b) l'adozione della conformità a dettami religiosi o tradizionali come asse esclusivo nel definire il valore della persona.

Quando danzare non è maschile

Rimane infine da affrontare la domanda che ha sempre travagliato le concezioni epistemiche della ideologia. Su cosa poggia una valida imputazione di ideologicità, ora in senso pratico, a qualcosa? Cosa la distingue da un'imputazione pretestuosa e polemica, quali quelle che continuamente si scontrano fra loro negli spazi pubblici polarizzati? Su cosa si contende, quando si contesta o si afferma che qualcosa sia ideologico in senso pratico? In che senso questa ridefinizione non è un cadere dalla padella nella brace? Se già non potevamo essere sicuri di posse-

dere la verità per sentenziare riguardo all'ideologicità delle posizioni altrui, come possiamo predicare cosa è autentico per un soggetto, o anche solo cosa è nel *range* dell'autenticità per un soggetto?

Ritorniamo al “Qui io sto: non posso fare altrimenti” di Lutero, al centro delle riflessioni di Weber sull'etica della responsabilità. Dire che qualcosa è ideologico significa contestare a Lutero che, contro la sua visione, egli può benissimo fare altrimenti, senza con ciò de-costituirsi in quanto Lutero. La presunta ideologia è in tal caso la costruzione simbolica che si frappone, nella mente di Lutero, fra l'agire altrimenti e il restare il soggetto che aspira (e si impegna) ad essere. Una costruzione simbolica, quale che ne sia il contenuto, impedisce al soggetto di aprirsi a una possibilità accoglibile, ma ideologicamente giudicata inaccoglibile. L'ideologicità è *pseudo-irricusabilità*. Ma come possiamo predicarla? Non è il soggetto l'arbitro ultimo di come lui stesso vuole costituirsi?

È l'arbitro, certamente, ma non l'ultimo e inappellabile giudice. Il soggetto giudica sulla base di uno sfondo – popolato da quelle che Taylor ha chiamato *strong evaluations* – che non è a sua disposizione, così come il mondo della vita non è a disposizione di alcun attore o aggregato di attori, e il quale consente al soggetto di vedere la sua scelta come sensata e non folle. Io posso autocostituirmi identificandomi in qualcosa, ma questo qualcosa non può essere il contare granelli di sabbia su quante più spiagge posso, o cercare di abbassare il livello dell'Oceano Atlantico usando un contagocce, perché questa opzione, pur non impossibile, non ha abbastanza consistenza – entro l'immaginario sociale (o mondo della vita) entro cui mi situo – per fondarci una vita umana sopra.

Dunque, io scelgo con cosa identificarmi e a cosa impegnarmi, ma il repertorio delle cose che soddisfano i “requisiti minimi” per essere “degne di identificabilità” non è a mia disposizione. È parte di uno sfondo che travalica la mia persona. Posso costituirmi come soggetto con le mie scelte importanti, ma non posso determinare cosa appartiene al novero delle cose importanti *fra cui* scegliere. Inoltre, questa alternative fra cui scegliere non possono essere frammenti idiosincratici di concezioni e visioni, ma devono avere una loro “sostenibilità semantica”, una loro integrità ed agibilità.

Se mettessi fra parentesi tutto questo materiale simbolico, in un delirio di onnipotenza autodefinitoria – se prendessimo sul serio le parole di *Innuendo*, dei

Queen, “You can be anything you want to be. Just turn yourself into anything that you could ever be” – finirei col prosciugare le fonti da cui la scelta prende valore. Verrei a trovarmi nella stessa situazione della famosa colomba di Kant, il cui sogno di eliminare la resistenza dell'aria distruggerebbe le sue chances di levarsi in volo. Così il sogno, iscritto in alcune visioni postmoderniste, di autodeterminarsi prescindendo da rappresentazioni sociali e opzioni valoriali riconosciute importanti (anche se controverse) si porrebbe di traverso all'autocostituzione del mio Sé e ne minerebbe le basi di possibilità. In che senso una tale illimitata libertà dalle rappresentazioni sociali condivise e contestate renderebbe impossibile la mia autocostituzione soggettivante? Nel senso che la farebbe turbinare in un vuoto in cui *nulla ha importanza perchè qualsiasi cosa può averne*. Dunque l'autocostituzione del mio Sé inevitabilmente presuppone qualcosa che va al di là della mia soggettività e che non è mia disposizione [Taylor 1992, 39-41]. In altri termini, io scelgo *entro* un quadro in cui mi trovo, ma non scelgo il quadro ultimo entro cui quelle alternative si danno per me.

Ciò premesso, non tutti i quadri di riferimento si equivalgono: alcuni di essi limitano oltremodo e ingiustificatamente la mia capacità di muovermi autonomamente. Ma se quel quadro è dato a me, come può la sua valenza ideologica essere compresa da chi ne è fuori? Qui l'*esemplarità* è d'aiuto⁵. Chiunque può comprendere in generale, anche se non in specifico, cosa vuol dire per un attore spingersi al limite delle possibilità permesse dal suo mondo della vita o quadro di riferimento, mettere un piede fuori, oppure rimanerne invischiato, subirne la mortificazione, come un danzatore di grande talento naturale che vive entro coordinate culturali come quelle in cui è immerso Billy Elliot, nell'omonimo, indimenticabile film di Ken Loach, per le quali non è maschile danzare, una bellezza femminile che non può esprimersi perché le sue coordinate culturali impongono la cancellazione della bellezza come canone di doverosa modestia.

Cosa fa allora il critico post-metafisico dell'ideologia? Illumina il modo in cui alcune costruzioni simboliche (dottrine religiose, concezioni comprensive del bene, antropologie filosofiche, ecc) che popolano lo sfondo del soggetto dotano di senso una scelta o l'altra che il soggetto poi compierà. La scelta di vivere cercando di passare attraverso corpi solidi come pareti e rocce, o levitando nell'aria,

5. Rimando, per una più ampia trattazione, a Ferrara 2008, 2018b.

così come la scelta di ospitare singolarmente a cena ciascuno degli 8 miliardi di esseri umani che vivono in questo momento sulla Terra, sono chiusure pratiche al *commitment*, le quali non sono di natura ideologica: hanno inoppugnabili ragioni dalla loro. Ma altre costruzioni simboliche hanno effetti limitativi sulla “sensatezza percepita” dei *commitment* cui il soggetto affida la sua autocostruzione, e dunque riducono la gamma delle scelte operabili, senza che si possano giustificare con ragioni altrettanto incontrovertibili. Il critico dell’ideologia dunque porta allo scoperto la debolezza delle ragioni su cui poggia la portata limitante di queste costruzioni simboliche: così facendo, recupera la agibilità di alcune azioni e ri-apre la vita al soggetto a cui si indirizza la critica dell’ideologia. La metafora della liberazione ed emancipazione, abusata nella critica epistemica all’ideologia, trova qui un ancoramento del tutto nuovo, post-metafisico e “post-epistemico”: emancipare non vuol dire più svelare verità occultate, ma rendere agibili, usufruibili, percorsi prima indifendibilmente reputati inagibili, aprire ciò che appariva (indifendibilmente) chiuso. *Yes, we can* è la formula con cui la critica “pratica” disintegra l’ideologia.

Il matrimonio fra persone dal diverso colore della pelle era ritenuto contro natura, un progetto “imperseguitabile” fino al 1967 nello Stato della Virginia, fra altri. Come si legge nella sentenza di una corte della Virginia, successivamente invalidata dalla Corte Suprema degli Stati Uniti in *Loving vs. Virginia*:

Almighty God created the races white, black, yellow, Malay, and red, and placed them on separate continents, and but for the interference with his arrangement there would be no cause for such marriages. The fact that he separated the races shows that he did not intend the races to mix⁶.

Noi guardiamo a quel quadro di riferimento come qualcosa che è inautentico, che pretende di ordinare la nostra vita ed essere un bene per noi senza esserlo, ma invece ci costringe, impone una normatività subottimale ai fini del nostro fiorire. Ma dov’è il punto di ancoramento di questo giudizio? Non può consistere nella mia opinione contro la tua. Nel caso di quella sentenza, il punto di partenza condiviso per la critica delle sue premesse fu il Quattordicesimo Emendamento

6. Citato in Neely Tucker, *Loving Day Recalls a Time When the Union of a Man And a Woman Was Banned*, Washington Post, 13 June, 2006; <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/06/12/AR2006061201716.html> (10.5.2017).

della Costituzione degli Stati Uniti, interpretato non più nel senso formalistico prevalente fino ai primi decenni del XX secolo, ma nel senso di un'eguaglianza sostanziale che sarebbe violata da qualunque distinzione basata sulla razza (come sancito da *Brown vs. Board of Education* nel 1954).

I problemi nascono quando parliamo di ideologicità in un senso più ampio, come proprietà di costrutti simbolici che travalicano l'ambito di ciò che è di pertinenza costituzionale. Charles Taylor, quando parla di “strong evaluations” [Taylor 1992, 40-41] che orientano i miei giudizi intorno a ciò che vale per me, ne parla sempre da dentro un “social imaginary” [Taylor 2007, 171-176], ma non si può supporre che questo quadro di riferimento o “social imaginary” sia in qualche modo unificato, come lo è, sia pur in modo ben sappiamo quanto imperfetto, un quadro di valori costituzionali. Lì inizia il problema. L'ideologicità in senso pratico non può essere predicata né a partire da “strong evaluations” unificanti, che non esistono negli universi simbolici iper differenziati della modernità contemporanea, né a maggior ragione dai valori controversi di un segmento culturale armato contro gli altri, perché ciò che frena l'autorealizzazione per una parte, la favorisce per gli altri.

L'ancoramento, il punto di leva per la critica della ideologicità di qualcosa non può che esser dato dai valori condivisi – valori “politici” nel senso rawlsiano del termine, iscritti nella costituzione, che a sua volta risponde a un'idea di giustizia “più ragionevole per noi” [Rawls 1980, 519].

Conclusione

Manca ancora un ultimo passaggio. Tante concezioni, credenze, presupposizioni, preferenze di valore possono essere ideologiche senza essere direttamente descrivibili come qualcosa di nettamente estraneo al perimetro dei valori politici condivisi, iscritti nella costituzione. Sono troppo indistinte, sfrangiate, variegate per disporsi con nettezza (e nostra comodità teorica) “dentro” o “fuori” di un nucleo di valori anch'esso non delimitabile *more geometrico*. Certamente, se vogliamo un punto fermo di ancoramento non arbitrario per l'imputazione di ideologicità, questo non può che consistere in quei valori condivisi trasversalmente

rispetto alla diversità culturale, ma se vogliamo anche poter parlare di ideologie in un senso più ampio – in un senso che non si limiti a constatare che il contenuto presuntamente ideologico ricade fuori da quel perimetro condiviso – in quello stesso momento ci imbattiamo nella pluralità dei punti di vista. Come affrontare questa *impasse*?

Una riconciliazione di questa tensione è possibile se intendiamo il predicare l'ideologicità di qualcosa, intesa come costrittività mortificante di potenzialità, come il risultato di un esperimento mentale. Questo test consiste nel prendere ad oggetto l'ipotetica adozione di questo qualcosa – un po' come il test di generalizzazione chiamato da Kant "imperativo categorico" – come riferimento comune per tutti, il suo "costituzionalizzarsi", sia pure informalmente, nel senso che questo qualcosa lo immaginiamo diventare una regola costitutiva [Searle 1969, 33-42] per una forma di vita.

Allora lasciamo risuonare l'altro e il noi, il diverso e l'eguale, come nel giudizio estetico lasciamo risuonare le alternative possibili – pennellate, scene, luci, volumi, svolte narrative diverse – ascoltando, sullo sfondo di un *sensus communis* che non si lascia appiattare a senso comune [Ferrara 2008, 43-55], quale di queste alternative si attaglia comparativamente meglio alla configurazione simbolica in cui siamo immersi e ci consegna il senso di un arricchimento o fioritura della nostra vita.

Qualcosa è ideologico, in conclusione, non perché omette di rispecchiare il vero, ma perché ci induce in qualche modo a vivere come, in ultima analisi, non possiamo non dire, dopo ponderata riflessione, di *non* volere vivere. Ci porta a essere come non possiamo non dire che *non* vogliamo essere.

Riferimenti bibliografici

Durkheim, E.

1912, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

Ferrara, A.

2008, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano.

2016, *La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno*, Quaderni di teoria sociale, pp. 65-96.

2017, *Rousseau and Critical Theory*, Brill, Leyda-Boston.

2018a, *Come continuare a parlare di ideologia entro un orizzonte post-moderno*, Rassegna Italiana di Sociologia, Vol. 59, 3, pp. 515-535.

2018b, *Exemplarity in the Public Realm*, Law and Literature, Vol. 30 (3), pp. 387-399.

2019, *Sideways at the entrance of the cave: A pluralist footnote to Plato*, Philosophy and Social Criticism, 2019, Vol. 45 (4), pp. 390-402.

Ferrara, A., Michelman, F.I.

2021, *Legitimation by Constitution. A Dialogue on Political Liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2021.

Frankfurt, H.

2007, *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays* (1988), Cambridge University Press, Cambridge.

Korsgaard, Chr.

1996, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge.

2009, *Self-Constitution*, Oxford University Press, Oxford.

Larmore, Ch.

2004, *Les pratiques du moi*, PUF, Parigi.

Mannheim, K.

1999, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.

Rawls, J.

1980, *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, Journal of Philosophy, 77, 9, pp. 515-572.

2005, *Liberalismo Politico* (1993), Einaudi, Torino, 2012.

Rousseau, J.J.

2003, *Il contratto sociale* (1762), con intr. di A. Burgio, Feltrinelli, Milano.

Searle, J.

1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor, Ch.

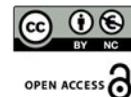
1992, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

2007, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Weber, M.

1922, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1974.

Alessandro Ferrara, professore ordinario di Filosofia politica presso l'Università di Roma "Tor Vergata", docente di Legal Theory presso la Luiss Guido Carli e già Presidente della Società Italiana di Filosofia Politica (2005-2010), ha di recente pubblicato, insieme a Frank I. Michelman, *Legitimation by Constitution. A dialogue on Political Liberalism* (Oxford UP, 2021). E' autore inoltre di *Rousseau and Critical Theory* (Brill, 2017) e *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (Cambridge UP, 2014) e di varie altre monografie. Co-dirige la collana *Philosophy and Politics – Critical Explorations* (Springer) ed è co-direttore della Conferenza annuale *Philosophy and Social Science* di Praga. Ha in uscita il volume *Sovereignty Across Generations. Constituent Power and Political Liberalism* (Oxford UP, 2023), intorno al confronto tra concezioni seriali e sequenziali della sovranità democratica.



GIORGIO FAZIO

Ripensare la critica dell'ideologia. Alcuni percorsi nella teoria critica contemporanea¹

Abstract: In the debates within contemporary critical theory, there have been a number of reflections in recent years aimed at reframing the critique of ideology as a specific form of social criticism. These lines of research move from a twofold observation. On the one hand, they start from the assumption that today more than ever there are social relations and forms of domination that continue to operate through ideological mechanisms. Secondly, however, it is noted that the classical versions of the Marxist-driven critique of ideology were plagued by problems and difficulties that today call for a thorough revision. After a reference to the way Habermas had already reformulated the model of the critique of ideology within the framework of the linguistic turn, two theoretical proposals in particular are considered in the article. First, the article analyzes Robin Celikates' proposal that outlines a social theory approach that aims to enhance the critical capacities of social actors. The critique of ideology is outlined as a refinement and radicalization of similar critical capacities of social actors, and as an analysis of the structural blocks that prevent a full exercise of their potential for self-reflexivity and autonomy. The second proposal reconstructed in the article is that of Rahel Jaeggi, who reinterprets the critique of ideology as a form of immanent negativist critique. This is a form of social criticism that works immanently on the self-contradictions of norms and social practices, deriving the criteria for overcoming their crises, through the method of determinate negation. In this second case, too, it is affirmed how the critique of ideology is part of existing social self-understanding and yet also at the same time an emancipatory and transformative factor aiming at the self-denial of situations characterized by blocks of self-reflexivity.

Keywords: Critical Theory, anti-paternalism, linguistic turn, hermeneutic, ideology

Introduzione

È un dato generalmente acquisito nei dibattiti sulla teoria dell'ideologia che la storia concettuale di questo termine è quanto mai sfuggente e complessa, giacché

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

racchiude una gamma di significati distinti e spesso in tensione tra loro, che non si lasciano ricondurre ad una definizione univoca e conclusiva.

In prima battuta, come è stato osservato per esempio da Terry Eagleton [Eagleton 2007, 13-14], si possono identificare due principali tradizioni interpretative: una che ha coinvolto questioni di carattere epistemologico, concernenti la non corretta percezione della realtà; un'altra che ha avuto un indirizzo più sociologico che epistemologico e si è focalizzata sulla funzione delle idee all'interno della vita sociale, più che sul loro maggiore o minore grado di realtà. Mentre la prima tradizione ha conferito un'accezione prevalentemente negativa al termine, occupandosi dell'ideologia in quanto falsa coscienza, illusione, mistificazione o distorsione della realtà, funzionale al mantenimento o all'acquisizione del potere, la seconda tradizione si è attestata prevalentemente su un uso descrittivo, neutrale dal punto di vista normativo, utilizzando il concetto prevalentemente nell'accezione di un insieme organizzato di opinioni orientate all'azione o, ancora più genericamente, di una visione del mondo socialmente determinata.

La prima tradizione è quella che da Hegel e Marx arriva fino a Lukács, alla Scuola di Francoforte, al marxismo più recente, ma anche ad un indirizzo di ricerca contemporaneo come quello della *critical race theory* [Thomas, Zanetti 2005]. Questa tradizione prosegue nei dibattiti odierni volti a decifrare criticamente le logiche sistemiche che sono alla base delle ideologie sessiste, razziste, classiste, dei fondamentalismi religiosi, con i loro meccanismi di naturalizzazione e di assolutizzazione di forme di vita consolidate o maggioritarie, finalizzati a svalutare e a disconoscere forme di vita altre o alternative, e a bloccare processi di pieno riconoscimento egualitario. D'altra parte, riferimenti di primaria importanza della seconda tradizione possono essere considerate le riflessioni di Clifford Geertz [Geertz 1964] o, prima ancora, quelle del sociologo Karl Mannheim, che nel suo testo *Ideologia e utopia* ha sottoposto la tradizione marxista della critica dell'ideologia ad una critica radicale, che alcuni tuttora considerano definitiva [Mannheim 1999; Santambrogio 2018].

Ad uno scavo di approfondimento ulteriore, tuttavia, anche questa bipartizione si rivela non esaustiva. È sufficiente richiamare alla mente, per fare solo un esempio, il modo in cui agli inizi del XX secolo Lenin parlava con approvazione dell'«ideologia socialista» per avere conferma che questa bipartizione di significati non appare in grado di esaurire la ricchezza semantica racchiusa nella storia con-

cettuale del termine. Per questa ragione, Raymond Geuss ha invitato a considerare accanto ad una definizione peggiorativa e a una definizione descrittiva del termine una terza definizione, questa volta positiva [Geuss 1989]. In quest'ultimo caso, il termine ideologia indicherebbe un insieme di idee che unisce e ispira uno specifico gruppo o classe nel perseguire degli interessi politici, giudicati come desiderabili.

Questa discussione attorno alla definizione del campo concettuale del termine sta alla base di una proposta di enumerazione di sei definizioni possibili del concetto di ideologia, che giova qui richiamare prima di entrare nel vero e proprio tema del presente contributo. Si tratta di una proposta formulata dallo stesso Eagleton in *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, che si presenta come una forma di scansione che vuole essere anche una progressiva messa a fuoco dei significati del termine [Eagleton 2007, 44-47].

Secondo questa proposta, una prima definizione, neutrale sia dal punto di vista politico sia da quello epistemologico, e vicina al significato di cultura, è quella che identifica l'ideologia come un "processo materiale di produzione di idee, convinzioni e valori nella vita sociale" [Ivi, 44]. Una seconda definizione, meno generica, e vicina al significato di visione del mondo di un gruppo sociale, è quella che l'associa a "idee e convinzioni simboliche delle condizioni e delle esperienze di vita di una classe o di un gruppo sociale specifico e socialmente significativo" [Ivi, 45]. Una terza definizione, invece, restringe ulteriormente il campo di applicazione, facendo entrare in gioco rimandi a logiche relazionali e conflittuali. Essa fa riferimento alla "promozione e legittimazione degli interessi di questi gruppi sociali rispetto agli interessi opposti". Questa terza accezione sottintende che l'ideologia è un discorso "orientato all'azione", in cui la conoscenza teorica è subordinata al raggiungimento di interessi, più o meno giustificati e arazionali. Si può dire che è questa definizione quella a cui si è fatto riferimento ogni volta che si è salutato positivamente, nella letteratura scientifica o nel dibattito pubblico, l'ingresso in un'età caratterizzata da una compiuta "fine dell'ideologia" [Bell 1991], o anche quando, nel linguaggio ordinario, ancora oggi si qualifica come ideologico un discorso che ha un carattere schematico, rigido, chiuso e autoriferito, non pragmatico e flessibile, ma invece subdolamente parziale e interessato. Secondo lo schema di Eagleton, una quarta accezione di significato conserva questa enfasi sulla promozione e la legittimazione di interessi di parte, ma la limi-

ta alle attività di un “potere sociale dominante” [Eagleton 2007, 46]. Le ideologie servirebbero, in questo caso, a unificare le formazioni sociali in favore dei suoi governanti, e a conquistare il consenso delle classi o dei gruppi subordinati. Una quinta accezione di significato specifica ulteriormente quella precedente: l’ideologia indica idee e convinzioni che contribuiscono a “legittimare gli interessi di un gruppo o di una classe dominante mediante la falsificazione e la dissimulazione” [*Ibidem*]. Questa legittimazione avverrebbe per lo più tramite strumenti quali la naturalizzazione di un assetto di dominio, la falsa universalizzazione di interessi di parte, la dissimulazione di reali interessi, la marginalizzazione e l’esclusione delle alternative. Un sesto possibile significato di ideologia, infine, sarebbe quello che mantiene l’enfasi sulle convinzioni false e ingannevoli, ma ritiene che queste ultime derivino dalla struttura materiale della società nel suo complesso, non dagli interessi di una classe dominante. L’esempio più celebre di questa accezione di ideologia è la teoria di Marx del “feticismo della merce” [*Ibidem*].

Se si torna al punto da cui si era partiti, si può affermare quindi con un grado di precisione concettuale maggiore che sono in particolare il quinto e il sesto significato di ideologia, nello schema ora richiamato, ad essere stati al centro della critica sociale giunta a maturazione nel quadro del marxismo e della teoria critica della Scuola di Francoforte e che ancora oggi sono alla base delle analisi critiche del razzismo, del sessismo, del classismo, del fondamentalismo religioso. Sono proprio queste accezioni di significato che alcuni autori, appartenenti al contesto di discussione della teoria critica di derivazione francofortese, si sono proposti recentemente di rilanciare nel dibattito contemporaneo. Nel prosieguo di questo contributo, mi soffermerò su queste recenti proposte teoriche, puntando ad offrire una ricognizione critica che mira a vagliarne la loro portata teorica, il loro contesto di formazione e il loro possibile campo di applicazione.

1.

Un dato che va messo subito in evidenza è che gli autori che hanno intrapreso il tentativo di rilanciare nel dibattito contemporaneo la critica dell’ideologia, nell’accezione ora specificata, lo hanno fatto a partire da una chiara consapevo-

lezza circa i problemi e le aporie che questa tradizione recava con sé. Alla base di questi percorsi teorici si lascia identificare ogni volta un doppio movimento. Per un verso, autori come Axel Honneth, Rahel Jaeggi e Robin Celikates, sono mossi dalla convinzione che oggi più che mai sia necessario riscoprire la tradizione della critica dell'ideologia per compiere la diagnosi di tendenze tutt'altro che eclissatesi dalle nostre società. La premessa dei loro ragionamenti è che i modi di funzionamento ideologici del dominio non sono affatto inferiori rispetto al passato, questo perché anche nelle nostre società le relazioni sociali e i rapporti di potere non sono divenuti trasparenti. Oltre all'analisi dei modi di funzionamento del razzismo [Leopold, Martinez 2021], del sessismo [Stögner, Colligs 2022], del classismo [Kempler, Weinbach 2009], del fondamentalismo religioso, e della loro capacità di fare presa sul senso comune, in modi sottili e spesso non facilmente decifrabili, un campo di lavoro della nuova teoria critica è stato quello della critica del neoliberismo [Honneth, Hartmann 2010; Honneth 2010; Honneth 2017]. Un tema centrale, nei testi di questi autori, è il modo in cui le politiche neoliberiste di *deregulation* economica, implementate a partire dai primi anni Ottanta in molti Paesi occidentali, siano state legittimate attraverso il richiamo agli ideali emancipativi di autonomia e di libertà, in modi che hanno avuto l'effetto paradossale di favorire processi che hanno minato alla radice le aspirazioni di cui questi ideali si facevano veicolo. Se le ristrutturazioni neoliberiste del mercato del lavoro hanno determinato l'erosione della sicurezza garantita del contratto di lavoro, l'allentamento delle norme di licenziamento, la creazione di rapporti informali nel mercato del lavoro, oltre che la privatizzazione di interi settori del Welfare State, queste stesse trasformazioni sono state legittimate quali strumenti volti a liberare margini di autonomia, creatività, flessibilità, di libera iniziativa auto-imprenditoriale, o a favorire prassi improntate a logiche meritocratiche e non assistenzialistiche. Secondo l'ormai classico studio di Boltanski e Chiappello, *Il nuovo spirito del capitalismo* [Boltanski, Chiappello 2014], in questo processo gli ideali emancipativi, che avevano animato la cosiddetta critica artistica del capitalismo organizzato e fordista, sono stati invertiti di segno e resi funzionali alla legittimazione di trasformazioni che hanno reso possibile un nuovo ciclo di accumulazione capitalistica e un nuovo modello di "capitalismo a progetto". Cosicché forme esistenziali segnate dall'insicurezza lavorativa sono state pubblicamente

poste come modelli-guida. E in questo si è potuto vedere l'effetto di meccanismi ideologici, operanti nel quadro di discorsi contenenti una rivendicata rottura con le vecchie ideologie del passato [Sorice 2022].

Per altro verso, tuttavia, come si diceva, nel momento in cui si è rilevata l'esigenza di riabilitare il modello della critica dell'ideologia per analizzare "paradossi normativi" di questa natura, si è avvertita l'esigenza di riformulare radicalmente questo stesso modello di criticismo sociale. In un saggio dedicato al rilancio filosofico della critica dell'ideologia la stessa Rahel Jaeggi ha sollevato alcune questioni che problematizzano alla radice i vecchi paradigmi concettuali in cui essa si inscriveva, soprattutto nella tradizione di stampo marxista. Come si chiede la filosofa: "non abbiamo forse perso il riferimento al vero, o alla realtà autentica di cui necessita la critica dell'ideologia per poter smascherare qualcosa come mera ideologia? E se la critica dell'ideologia vuole superare il dominio dissolvendo la falsa immagine che si ha di sé e del mondo, da quale prospettiva è però in grado di farlo?" [Jaeggi 2016]. Inoltre, adottare il vocabolario dell'ideologia non implica forse legittimare un'asimmetria apparentemente insuperabile tra la prospettiva esterna del critico dell'ideologia e la prospettiva interna di chi sarebbe accecato dall'ideologia? Da ultimo, il procedimento della critica dell'ideologia costituisce veramente una critica *sui generis*, immanente e autonoma, oppure resta inevitabilmente ancorata a degli standard normativi che devono essere stabiliti indipendentemente dal suo procedimento?

Ci si riferisce quindi al fatto che, per poter smascherare qualcosa come 'mera ideologia', la classica critica dell'ideologia presupponeva un riferimento ad un criterio di verità conclusivo, che risulta oggi inapplicabile nelle scienze sociali, dove in seguito al cosiddetto 'interpretative turn' (Ricouer, Taylor, Geertz, Dumont) si muove dal presupposto che le pratiche sociali non possano essere comprese se non si assume la prospettiva interpretativa-partecipante degli attori sociali, e che la stessa analisi del teorico sociale non cade fuori dal 'confitto delle interpretazioni'. Si assume inoltre che la classica critica dell'ideologia istituiva un'asimmetria tra il critico dell'ideologia e gli attori sociali 'accecati dall'ideologia', che reiterava impostazioni paternalistiche tanto sul piano etico quanto sul piano epistemologico, oltreché disfattiste sul piano delle prospettive politiche di trasformazione.

I problemi rilevati nella classica critica dell'ideologia sono quindi tanto l'operare di un modello epistemologico rappresentazionalista, ormai insostenibile alla luce del *linguistic turn* novecentesco [Ferrara 2022], quanto l'assunzione di una visione del mondo inequivocabilmente corretta, come quella che ancora, nel quadro di presupposti di filosofia della storia del marxismo, si presupponeva potesse coincidere con la coscienza del proletariato, a cui veniva attribuita la facoltà di anticipare una futura trasformazione della totalità sociale da cui poter cogliere la reificazione totale del presente. Si ritiene altresì improponibile reiterare l'idea che il critico dell'ideologia possa monopolizzare una conoscenza scientificamente fondata della società, mentre la coscienza ordinaria brancola nella nebbia della falsa coscienza. Simile presupposto, come si riconosce, contravverrebbe ai presupposti di un pensiero ispirato ai valori democratici e orientato all'emancipazione dei soggetti coinvolti. La sfida di fronte alla quale si pongono autori come Jaeggi e Celikates è quindi quella di riattualizzare la critica dell'ideologia, ma anche di ricostruirla su basi mutate. Ma come riformulare questo strumento di analisi critica fuori dalle premesse del passato? Come riproporre una critica dell'ideologia muovendo da un concetto fallibile e situato di razionalità, dal riconoscimento del pluralismo etico e valoriale, così come dalle competenze epistemiche e morali degli attori sociali comuni?

Prima di ricostruire il modo in cui a queste domande provano a rispondere Celikates e Jaeggi, giova ricordare, anche solo brevemente che, all'interno della storia della Scuola di Francoforte un passaggio cruciale nei tentativi di riformulazione della critica dell'ideologia lo aveva già compiuto Jürgen Habermas. A ben vedere, i recenti percorsi della teoria critica contemporanea si pongono in una linea di continuità con la discontinuità che aveva introdotto l'esponente di spicco della seconda generazione della scuola di Francoforte, rispetto ai predecessori della prima generazione. Già in un testo come *Conoscenza e interesse* [Habermas 1968] Habermas aveva operato una trasformazione radicale del modello della classica critica marxista dell'ideologia, sottoponendolo poi ad un'ulteriore e definitiva riformulazione in *Teoria dell'agire comunicativo* [Habermas 1981]. Come è noto, nel testo pubblicato nel 1968, la critica dell'ideologia viene ripensata sullo sfondo di una reinterpretazione della psicoanalisi freudiana e di una sua estensione dal terreno della psicologia individuale a quello della società. Nel quadro dell'acqui-

sizione della svolta linguistica novecentesca, tanto ermeneutica quanto analitica, Habermas abbandona l'idea di scienza marxista e la tendenza ad assegnare un ruolo privilegiato alla coscienza del proletariato rivoluzionario. L'ideologia viene reinterpretata come una 'forma di comunicazione sistematicamente distorta' dal potere, un discorso divenuto strumento di dominio, utile a legittimare i rapporti tra forze organizzate. Nel nuovo quadro, tuttavia, la falsa coscienza viene riconcepita come l'esclusione dalla normale discussione pubblica di desideri e interessi di gruppi e soggetti oppressi. I meccanismi ideologici sono letti come strumenti in grado di imporre dei blocchi sistematici all'articolazione di istanze profonde dei soggetti oppressi, tali da fare assumere a queste ultime un'espressione cifrata, che invece di prendere la forma di ragioni consapevolmente argomentabili e perseguibili, li trasformano in coazioni di tipo causale che agiscono alle spalle degli stessi soggetti. Sul modello della psicoanalisi, il compito del critico dell'ideologia diventa in questo quadro quello di identificare incoerenze e controsensi presenti in modo sistematico nelle espressioni dei soggetti, al fine di reimmettere nel discorso pubblico quei desideri e interessi rimossi, tramite la ricostruzione della genesi delle situazioni che hanno determinato la formazione di quelle rimozioni e di quelle distorsioni linguistiche. Ma se l'obiettivo di questo procedimento è quello di reintrodurre nell'ambito della discutibilità pubblica motivazioni prima non articolate in modo esplicito, è allo stesso terreno del confronto pubblico, oltre che agli stessi soggetti criticati, che viene assegnata la convalida ultima della diagnosi della critica dell'ideologia. Il fine di questo procedimento è quello di spingere i soggetti amputati delle loro potenzialità comunicative ad una nuova reinterpretazione della loro storia. Cadono in questo modo due presupposti di fondo della vecchia critica dell'ideologia. Innanzitutto, l'opposto dell'ideologia non viene più identificato nella conoscenza di una verità già presente nella realtà, ma nell'attivazione di quella ragione emancipatoria che si esprime nella capacità di autoriflessione e di articolazione di desideri ed interessi, non anticipabili oggettivamente e teleologicamente dal critico. Il compito del critico sociale non è più quindi quello di smascherare verità nascoste, presenti alle spalle di soggetti manipolati dal potere dell'ideologia, ma contribuire a innescare dinamiche di autochiarificazione e di autoriflessione, i cui autori sono gli attori sociali stessi, in quanto soggetti attivi di percorsi di liberazione e emancipazione. In qualche

modo, la critica dell'ideologia diventa un'indagine conoscitiva di secondo livello, una meta-critica che mira a riportare alla luce le condizioni sociali di possibilità della critica da parte degli stessi attori sociali.

In secondo luogo, Habermas abbandona il modo in cui operava il riferimento alla totalità sociale nella precedente teoria critica dell'ideologia. Non solo la realtà viene differenziata sulla base dell'individuazione di logiche di azione e di modelli di razionalità differenti – quello strumentale orientato al padroneggiamento dei processi naturali e quello comunicativo mediato simbolicamente e orientato all'intesa –, ma lo stesso procedimento della critica dell'ideologia è concepito come interno al mondo sociale, nel cui senso soltanto il teorico produce i propri contributi, dal momento che condivide il linguaggio in uso, di cui illumina le condizioni di possibilità quasi-trascendentali, senza mai poterlo realmente trascendere [Marzocchi 1994; Fazio 2020]. Come è noto, alla base di questo nuovo impianto concettuale Habermas ha posto, anche in seguito al testo della fine degli anni Sessanta, un'idea di razionalità comunicativa e formale, che verrà poi da lui precisata nel corso degli anni Settanta grazie alla delineazione della pragmatica formale. Si tratta di un modello di razionalità che coincide con la stessa comunicazione orientata all'intesa: ossia una comunicazione che si fa produttrice di un consenso non più tradizionalmente, olisticamente o anche coercitivamente estorto, ma realizzabile tramite l'avanzamento e l'accettazione di fondamentali pretese di validità (comprensibilità, verità, giustizia, autenticità), che tengono aperto lo spazio per la discutibilità delle realizzazioni raggiunte, nel quadro di un riconoscimento egualitario e paritario dei contributi di tutti coloro che prendono parte ad una comunicazione libera dal dominio. Se l'ideologia costituisce un linguaggio sistematicamente distorto e privo di verità, dunque, l'idea di un atto comunicativo autentico non viene derivata da un metalinguaggio scientifico, in quanto giudice tra linguaggi in competizione, ma dalle pratiche linguistiche stesse del linguaggio ordinario, nelle quali si riconosce l'operare implicito di un potenziale di razionalità comunicativa orientata all'intesa che, come una 'trascendenza dall'interno', fornisce una norma – nello stesso tempo immanente e trascendente – per un giudizio critico sui linguaggi degradati. Cade con ciò l'atteggiamento esternalista di una teoria critica che giudica le organizzazioni sociali dall'alto, rivendicando un punto di vista superiore, completamente indipendente

dalla società, ma non viene risolta, per altro verso, la critica dell'ideologia all'ermeneutica, ossia in un'interpretazione della realtà che si muove soltanto all'interno dei significati culturali e delle idee di valore predominanti nel contesto delle tradizioni locali [Apel, Gadamer, Habermas 1992].

Ora è proprio richiamandosi a queste discontinuità introdotte da Habermas molti decenni fa, rispetto alla tradizione marxista della critica dell'ideologia, che Robin Celikates ha proposto un'interessante rivisitazione della critica dell'ideologia in una chiave 'post-pragmatista'.

2.

Nel libro *Critica come prassi sociale* [Celikates 2009] Celikates muove dalla critica di quello che definisce un modello ortodosso di critica dell'ideologia, riportandone alla luce tutti i limiti. In questa parte prende in considerazione soprattutto una tradizione francese della critica dell'ideologia, che trova in particolare in Althusser e in Bourdieu i propri esponenti di riferimento. Celikates passa poi in un secondo momento ad analizzare la reazione critica nelle scienze sociali a questo modello ortodosso, identificando da una parte nell'approccio dell'etnometodologia e dall'altro nella sociologia della critica elaborata da Boltanski e Thevenot i suoi principali punti di condensazione. Giunge infine a elaborare un terzo modello che valorizza il secondo, ma a differenza di quest'ultimo rivendica la possibilità di operare uno scarto rispetto ad un approccio in cui viene meno ogni residua distanza tra teorico e attore sociale, riproponendo la differenza tra critica dell'ideologia e ermeneutica.

Provando a scendere più nel dettaglio di questo programma di ricerca, si può dire che Celikates fa vedere innanzitutto come il modello ortodosso di critica dell'ideologia sia entrato in crisi perché innervato dalla pretesa irrealistica, sebbene ricorrente nella storia del pensiero, di trasferire il modello della scienza naturale alle scienze sociali. Il modello ortodosso della critica dell'ideologia viene denominato il 'modello della rottura'. Il suo presupposto di base consisterebbe nel fatto che gli attori sociali, soggiogati dai meccanismi ideologici, sono immesdesimati nella loro prassi di vita in modi che impediscono loro qualsiasi distan-

ziamento critico e riflessivo, e che li costringono ad un rapporto preriflessivo e ingenuo nei confronti delle condizioni del loro agire. Conseguentemente, la teoria deve operare una rottura nei confronti del punto di vista degli attori sociali e assumere una prospettiva di osservazione esterna, separata dall'autocomprensione e dall'autodescrizione degli attori sociali stessi. Si tratterebbe quindi di una rottura epistemologica e metodologica nei confronti della coscienza quotidiana degli attori sociali e del *common sense*. A propria volta questa rottura riposerebbe su quattro veri e propri dogmi. Il 'primo dogma' sarebbe appunto quello secondo il quale la critica necessita di una rottura con il senso comune, così come di una fondamentale asimmetria epistemica tra il teorico e gli attori sociali. Il 'secondo dogma' consisterebbe nell'oggettivismo e nello scientismo: ossia nella presupposizione secondo la quale una scienza sociale critica, in quanto può conoscere oggettivamente, può sottrarsi ad ogni giudizio di valore morale, ossia può rimanere nel suo nucleo non-normativa. Il 'terzo dogma' sarebbe la presupposizione secondo la quale la società, quindi l'insieme delle sue pratiche e istituzioni, costituisce una totalità omogenea attraversata da contraddizioni che possono essere colte solo da una critica fondata scientificamente. Il 'quarto dogma' sarebbe infine quello funzionalistico, secondo il quale nella società ad ogni ambito spetta una funzione determinata e prestabilita, che serve alla riproduzione della totalità sociale, laddove questa funzione non può essere vista dai suoi portatori [Celikates 2009, 39-75].

Dopo aver mostrato come simile modello ortodosso di critica dell'ideologia sia riscontrabile in Althusser e in Bourdieu – al netto di tutte le tensioni interni ai tracciati di questi autori –, Celikates passa ad analizzare quegli approcci nelle scienze sociali che sono nati in contrapposizione frontale a questi presupposti, e che sono riconducibili ad una svolta ermeneutica e pragmatistica. Questi approcci, come quello dell'etnometodologia e della sociologia della critica, avrebbero elevato quattro fondamentali obiezioni ai dogmi del modello della rottura. La prima obiezione è di stampo normativo: se l'oggetto dell'analisi scientifica è un soggetto umano questo non può essere interamente ridotto ad un oggetto di studio scientifico. L'obiezione è quindi che la spiegazione oggettivante dei comportamenti degli attori sociali, alla luce di condizionamenti che agirebbero alle loro spalle, disconosce la loro autonomia morale. Gli approcci interpretativi e ermeneutici avrebbero elevato, in secondo luogo, un'obiezione politica contro il

modello della rottura. Come ha osservato Luc Boltanski, le teorie critiche a volo d'uccello quando parlano di dominio tendono a sortire un effetto demoralizzante perché sottovalutano le capacità critiche degli attori e rimandano loro un'immagine che insiste sulla loro dipendenza, sulla loro passività, sulle loro illusioni. A forza di insistere sul carattere ineluttabile del dominio e di subordinare in qualunque circostanza i rapporti orizzontali a quelli verticali, queste teorie risultano scoraggianti sul piano dell'azione politica, oltre che insoddisfacenti dal punto di vista della descrizione sociologica. Dalla diagnosi di un complesso di accecamento ideologico segue paradossalmente l'impossibilità di una realizzazione della pretesa pratica di emancipazione [Boltanski 2014].

Contro il dogma dello scientismo e dell'oggettivismo è stata elevata, in terzo luogo, un'obiezione metodologica, che sottolinea come tanto le pratiche sociali quanto la teoria critica hanno sempre una struttura normativa. Il dogma dello scientismo sarebbe frutto di un autofraintendimento positivistico della sociologia come scienza, che sta in contraddizione con il fatto che le scienze sociali sono confrontate strutturalmente con una doppia ermeneutica. Il loro ambito oggettuale si differenzia di principio da quello delle scienze naturali perché include attori che a loro volta interpretano la realtà sociale. Quest'ultima quindi non si presenta come un materiale grezzo sconnesso da quadri interpretativi e culturali. La scienza sociale opera costruzioni e tipizzazioni che hanno come oggetto le costruzioni e le tipizzazioni degli attori. Nella misura in cui le interpretazioni degli attori appartengono all'oggetto dell'interpretazione dello scienziato sociale, questi attori possono reagire alle visioni della scienza sociale con contro-argomenti, interpretazioni alternative o trasformazioni dell'autocomprensione, in modo tale che l'interpretazione deve essere a propria volta rimessa in questione e non chiudersi su sé stessa, immunizzandosi rispetto a possibili obiezioni. I dogmi della totalità e del funzionalismo, connessi al modello della rottura, sarebbero stati esposti invece, in quarto luogo, a obiezioni di natura empirica. Queste obiezioni scaturirebbero dall'evidenza della pluralità e dell'eterogeneità del mondo sociale moderno. Come nota Celikates, è implausibile postulare che i soggetti oppressi abbiano interamente incorporato il punto di vista e l'opinione dei loro oppressori. Questa tesi è smentita tra l'altro dalla presenza di subculture di resistenza e di opposizione che affiorano costantemente dal mondo sociale, sebbene non

sempre acquisiscano una caratura autenticamente politica. D'altra parte, appare implausibile individuare nella società moderna un'ideologia dominante. La pluralità sociale e l'eterogeneità dei contesti istituzionali, oltre che delle pratiche sociali e dei discorsi di autocomprensione degli attori sociali, richiede da questi ultimi una capacità di distanziamento dalle concrete situazioni e dai contesti nei quali sono coinvolti. L'ipotesi infine che ogni ambito sociale sia legato ad una funzione volta alla riproduzione sociale del sistema dominante appare anch'essa priva di riscontro empirico.

Alla luce di tutte queste obiezioni, dunque, le scienze sociali che si ispirano ad una svolta pragmatica o interpretativa, come l'etnometodologia di Garfinkel e la sociologia della critica di Boltanski e Thevenot, come ricostruisce Celikates, si fonderebbero sull'inversione del dogma della rottura, così come sulla proclamazione del principio della simmetria tra teorico sociale e attori sociali, tra esperti e profani. Lo scopo fondamentale di questi approcci sarebbe quello di descrivere e di interpretare i fenomeni sociali, in particolare il livello micro di situazioni di interazione concreta, non indipendenti dall'autocomprensione degli attori. Questi approcci cercano di riconoscere appieno le capacità critiche degli attori e la creatività con la quale questi interpretano e agiscono in situazione. Vogliono descrivere dal basso un mondo sociale in via di costituzione, mettendo in risalto la competenza interattiva e interpretativa degli attori.

Giunto a questo punto, tuttavia, come si è detto, Celikates prova a delineare un terzo modello, che trae ispirazione dalla tradizione della teoria critica francofortese e in particolare dal modo in cui Habermas aveva riformulato il primo modello della teoria critica francofortese. Il teorico sociale tedesco denomina questo modello una critica come prassi sociale, per evidenziare il suo congedo dalla pretesa oggettivista e scienziata del modello ortodosso di critica dell'ideologia. Questa idea di critica ammette, in primo luogo, che gli attori stessi dispongano della facoltà di articolare e di riflettere sulla loro comprensione di sé e del mondo, e che la teoria deve ricollegarsi alle pratiche quotidiane di giustificazione, di critica e di contestazione intraprese dagli stessi attori sociali, invece che muovere dal caso improbabile di una presunta 'connessione totale di accecamento' (Adorno) ideologico. Nello stesso tempo, questo modello si assume il compito di analizzare quelle condizioni sociali strutturali che bloccano e ostacolano le capacità riflessive

e le corrispondenti pratiche degli attori sociali, e che alimentano sistemi di ingiustizia sistemica e forme di misconoscimento strutturale. In questo senso, questo terzo modello supera i deficit del secondo, coincidenti con l'incapacità di cogliere questo livello strutturale dell'analisi sociale.

Il modello di critica delineato da Celikates segue un approccio ricostruttivo. La critica dell'ideologia si presenta come ricostruttiva, nella misura in cui estrae i propri parametri di riferimento dalle strutture normative delle pratiche costitutive della formazione sociale in oggetto – quindi dai suoi valori, dai suoi orientamenti normativi e dalle interpretazioni degli attori sociali coinvolti – per analizzare tuttavia il modo in cui questi valori siano distorti o irrealizzati nelle pratiche sociali. Come si è detto, Celikates elabora questo modello rileggendo il modo in cui Habermas, in particolare in *Conoscenza e interesse*, aveva ridefinito la critica dell'ideologia ispirandosi al modello della psicoanalisi. Lavorando sulle analogie tra critica dell'ideologia e psicoanalisi, il teorico tedesco mette in evidenza i tratti salienti di questo modello ricostruttivo di critica sociale. Uno dei tratti qualificanti di questo modello è che il procedimento critico riconosce al soggetto, fin dall'inizio, la capacità di assumere il ruolo di un soggetto autonomo. Così come nella situazione terapeutica anche nella critica sociale ci sono solo partecipanti, cosicché il critico può formulare interpretazioni convincenti solo se assume metodicamente il ruolo di co-partecipante ad un dialogo dei soggetti in esame, un dialogo che tuttavia all'inizio non può essere perfettamente simmetrico. Questo a causa di blocchi strutturali che determinano deficit di riflessività negli attori sociali, e si manifestano in una loro difficoltà a interpretare adeguatamente i propri contesti di azione. Per riportare alla luce simili blocchi sistemici è necessario adottare un approccio che, all'occorrenza, abbandoni un'attitudine meramente ermeneutica e assuma un'analisi esterna al punto di vista degli attori sociali. Solo in un secondo momento il teorico critico può tornare ad assumere un'attitudine dialogica nei confronti degli stessi attori.

Celikates ha messo alla prova questa impostazione in alcuni interventi recenti nei quali, ricollegandosi al dibattito sulla cosiddetta *critical race theory*, ha posto in evidenza un punto fondamentale: l'ideologia razzista non può essere ridotta a pregiudizi individuali o ad attitudini psicologiche, in quanto ha basi strutturali e sistemiche. Riallacciandosi alle riflessioni di Sally Haslanger egli ha argomentato

che, per offrire un resoconto adeguato di come funzionano i pregiudizi razzisti, è necessario collocare questi ultimi all'interno di un'ampia teoria critica delle strutture sociali e dell'ingiustizia sistemica. Mutare le strutture sociali si rivela quindi spesso una condizione necessaria per trasformare strutture di pensiero e di azione, ed è certamente richiesto per determinare cambiamenti durevoli [Celikates 2017].

3.

Collocandosi sulla stessa linea di ragionamento di Celikates, Rahel Jaeggi muove dalla convinzione che, nonostante tutti i rilievi che si possano muovere alla classica critica dell'ideologia, sia ancora possibile riattualizzare l'affermazione di Marx ed Engels secondo la quale l'ideologia costituisce una 'falsa coscienza socialmente necessaria'. La coscienza di chi è vittima di ideologia sarebbe falsa poiché condotta dall'ideologia stessa a dare una falsa interpretazione della realtà. Ma sarebbe al contempo socialmente necessaria, quindi in un certo senso anche vera, poiché la coscienza immediata non può che ingannarsi se costretta a riflettere all'interno di una realtà falsa, intessuta di contraddizioni e forme di dominio. La critica dell'ideologia deve dunque focalizzarsi sia sulla falsa interpretazione di una situazione sia sulla situazione stessa: va criticata sia l'ideologia che la prassi di dominio che grazie a essa si mantiene. Ma per far questo non occorrerebbe fare riferimento a sistemi di convinzioni metafisici, basati sui vecchi paradigmi della filosofia della storia. Si tratterebbe piuttosto di lavorare sulle contraddizioni pratiche che emergono nelle forme di vita, focalizzando l'attenzione sul modo in cui alcuni principi normativi siano realizzati in forme parziali, distorte e incomplete, o come dalla loro istituzionalizzazione discendano effetti contrari alle loro intenzioni.

Anche Jaeggi ribadisce che la critica dell'ideologia sia irriducibile tanto ad una modalità di critica esterna, che fa leva su criteri normativi fondati in modo autonomo e poi utilizzati come parametri di valutazione esterna della realtà criticata, quanto da una critica meramente interna, svolta in base a ideali che si ritiene appartengano ad una determinata comunità, ma che siano stati da questa dimenticati, traditi o messi da parte. La critica dell'ideologia manterrebbe un momento trasgressivo rispetto ai valori in questione. In primo luogo, essa punterebbe a

demistificare i principi a cui l'ideologia si appella, mediante un confronto tra tali principi e la realtà sociale, mirato a mostrare come quei principi siano applicati in modo necessariamente distorto. Ma poi per altro verso interrogherebbe criticamente quegli stessi principi, puntando ad estenderli nella loro declinazione più ampia, completa ed esigente possibile. [Jaggi 2022, 277-293]. In questo senso, un'autentica critica dell'ideologia mirerebbe sempre alla trasformazione delle stesse norme e delle pratiche in vigore, e non al ristabilimento delle norme e degli ideali vigenti: "Ciò significa che la realtà contraddittoria (una realtà nella quale le norme possono essere realizzate soltanto contraddittoriamente) richiede una trasformazione di entrambe: della realtà e delle norme". Rispetto al mercato del lavoro, per esempio, la critica dell'ideologia, dopo aver analizzato la contraddizione tra l'uguaglianza formale dei contraenti di un contratto di lavoro e la realtà diseguale dei rapporti di lavoro tra datore di lavoro e lavoratrice, dovrebbe puntare a mostrare come tale contraddizione non sia contingente, ma strutturale, e che possa essere risolta solo istituendo una nuova organizzazione del lavoro sociale, in cui anche le norme di libertà e di uguaglianza acquistino un significato diverso, legato a una "concezione più ampia e positiva della libertà" dei lavoratori e a una "concezione materiale dell'uguaglianza", e non semplicemente formale [Jaeggi 2016, 81-83].

Per precisare il senso di questo procedimento Jaeggi pone in evidenza come la critica dell'ideologia, in quanto versione forte della critica immanente, trovi il suo antecedente nel procedimento della negazione determinata della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. La specificità del metodo hegeliano è che i criteri della critica in esso non sarebbero mai dedotti a priori: essi sarebbero ricavati, piuttosto, dagli stessi criteri di verità della coscienza. Nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, l'esame delle autoillusioni e delle forme di falso sapere, proprie della coscienza, viene intrapreso dalla coscienza stessa, senza che vi sia necessità di un criterio che risieda al di fuori di essa. Tuttavia, questo procedimento non rimane soltanto interno al contesto criticato, ma è anche allo stesso tempo trascendente rispetto ad esso: esso si svolge come un processo di progresso basato sulla 'negazione determinata', che è un togliere/superare (*aufheben*) i momenti della coscienza e passare al momento successivo, in un processo di arricchimento che implica rielaborazione e adattamento, in quanto esito dell'esperienza negativa

che la coscienza fa con sé stessa e con l'oggetto. Ciò le consente di acquisire una superiore consapevolezza di sé (un nuovo punto di vista), tale da mettere in discussione i criteri che essa aveva usato per autoconfutarsi.

L'assunzione di Hegel, ripresa poi dalla critica dell'ideologia di Marx, sarebbe dunque che le contraddizioni pratiche conducono a delle crisi, a esperire deficit e fallimenti. La critica punterebbe a superare questa crisi attraverso un processo di superamento, che è allo stesso tempo di negazione e di conservazione. Nella misura in cui questo processo supera le crisi, esso può essere interpretato come un processo progressivo. Starebbe allora in questa stessa pretesa la validità normativa della critica dell'ideologia, che in quanto tale rimane un procedimento non normativista: il suo criterio coinciderebbe con questo stesso 'indice storico', che fa segno verso un processo esperienziale di apprendimento o di *problem solving*. Anche il procedimento della psicoanalisi potrebbe essere inteso come un processo di questo tipo.

Per Jaeggi, tuttavia, è possibile riattualizzare questi modelli filosofici e poi applicarli alla diagnosi sociale delle nostre società contemporanee, senza far ricorso ai postulati metafisici che li orientavano. È possibile riattualizzare il modello della negazione determinata senza reinscrivere il procedimento della critica dell'ideologia in una filosofia della storia teleologica che sa in anticipo la meta verso cui si dovrebbe tendere, una volta superate le formazioni ideologiche del presente e trasformate le realtà sociali corrispondenti. D'altra parte è possibile compiere un'analisi delle crisi e delle contraddizioni cui mettono capo le formazioni sociali e i loro criteri di legittimazione ideologica, senza passare sopra la testa dei soggetti coinvolti e senza disconoscere quindi che "le crisi e le loro soluzioni non sono date oggettivamente, ma dipendono invece a propria volta da interpretazioni, dai processi di autocomprensione e dalle catene e concatenazioni di azioni da esse ispirate" [Ivi, 85].

Per attuare questa riformulazione Jaeggi invita a imprimere al modello della critica dell'ideologia una svolta pragmatista e formale, che trae ispirazione dal procedimento psicoanalitico. Il punto di partenza di questo approccio è il riconoscimento di come gli ideali, da cui prende avvio la critica dell'ideologia, abbiano sempre un duplice carattere: essi sono sempre valori e orientamenti etici, ma allo stesso tempo anche norme di funzionamento delle prassi sociali. Per un verso, non ci sono norme di funzionamento di pratiche e istituzioni – come quelle del

mercato del lavoro – che siano indipendenti da un orizzonte etico, che pretende di avere validità normativa. Nello stesso tempo, tuttavia, la stessa validità etica trova un radicamento nella necessità del funzionamento sociale. Per tornare all'esempio del mercato del lavoro contemporaneo, le norme di autonomia e di creatività che dovrebbero essere promosse dai nuovi lavori del nuovo capitalismo devono la loro realtà anche alle esigenze di funzionamento della nuova impresa post-fordista e delle sue esigenze di flessibilità. D'altra parte, quelle norme di funzionamento non sono mai del tutto svincolate da un orizzonte etico, pena la mancata adesione di chi vi prende parte. Se è vero, allora, che la critica muove dall'analisi di come i valori di libertà e di autonomia vengono implementati in forme contraddittorie e distorte nel nuovo capitalismo, questa stessa analisi viene messa in moto dall'emergere di crisi, che sono per un verso crisi normative e crisi di funzionamento.

Le crisi e le contraddizioni generate dalle formazioni ideologiche sono per un verso crisi oggettive, crisi di funzionamento, che come 'i sintomi psicoanalitici' si annunciano con un carattere oggettivo, perché comportano delle conseguenze pratiche. D'altra parte, queste medesime crisi non sono nemmeno indipendenti dalle aspettative e dai valori dei soggetti, come quelli di coloro che prendono parte al lavoro del nuovo capitalismo, mossi dall'aspirazione ad un lavoro più autonomo e più flessibile.

Lo sviluppo progressivo che la critica dell'ideologia dovrebbe promuovere – nel momento per esempio in cui fornisce strumenti analitici per riportare alla luce i fallimenti del mercato di lavoro neoliberista – sarebbe da intendere sempre anche come uno sviluppo fallibile e sperimentale, il cui criterio è quello del 'sempre meglio', non una meta già definita in partenza. Di questo criterio fa parte anche la capacità di comprendere come si è giunti a questa crisi e di narrare una storia che renda plausibile la soluzione adottata, laddove 'risulta indecidibile, alla fine, se questa interpretazione sia costruita o corrisponda alla realtà'. Inoltre, secondo Jaeggi, una rinnovata critica dell'ideologia non deve neanche basarsi su ragioni ultime vincolanti o su interpretazioni della realtà sociale di validità assoluta, indipendente dagli attori. Essa deve far emergere, dietro determinati quadri normativi, correlazioni nascoste di funzioni e interessi, che non sono evidenti e non possono essere colti immediatamente. Ma può compiere questo esercizio

senza perdere un carattere ermeneutico: senza spezzare cioè il nesso con i modi di vedere degli interessati, di chi è vincolato a visioni ideologiche, come invece avverrebbe in un procedimento esterno-oggettivistico.

Il suo approccio ai problemi e alle crisi di una situazione la dovrebbe spingere a diventare il fermento di un processo nel quale non si dà più alcun fuori oggettivo, né alcun criterio esterno, ma solamente il proseguimento di un processo che, in modo affine a quello psicoanalitico, non sarebbe possibile senza la collaborazione della posizione criticata (e dei suoi protagonisti) [Ivi, 89].

Diversamente da come la interpretava Adorno, dunque, la critica dell'ideologia non deve essere collocata al di fuori di una realtà sociale concepita come un 'insieme di correlazioni accecanti'. In analogia al procedimento psicoanalitico, "il critico è parte dell'autocomprensione sociale sempre già esistente", concepita però come un processo dinamico, orientato all'autoscioglimento di una correlazione ingannevole. In questa critica orientata al superamento dell'ideologia si attua un "processo unitario tra teorico e attori sociali" che – secondo le parole di Habermas, riportate da Jaeggi – come ogni processo emancipatorio, "conosce soltanto partecipanti".

Jaeggi sottolinea da ultimo come la critica dell'ideologia non debba fare riferimento, come la vecchia teoria marxiana, ad una contraddizione primaria e centrale della società, come quella tra capitale e lavoro, né farsi guidare da un ideale romantico-armonico di un superamento definitivo dei conflitti. Si tratta piuttosto di mettere a fuoco "contraddizioni molteplici che si moltiplicano e collidono le une con le altre", così come di misurare la persistenza di conflitti e contraddizioni, mirando a innescare movimenti che "premono, sempre temporaneamente, per un superamento" [Ivi, 87].

Riferimenti bibliografici

Apel, K. O., Gadamer, H. G., Habermas J. Et Alii
1992, *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Queriniana, Brescia (1972).

Boltanski, L., Chiapello, È.
2014, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano.

Boltanski, L.

2014, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Mimesis, Milano.

Celikates, R.

2009, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Campus, Frankfurt a. Main.

2017, *Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive*, Westend, 2.

Eagleton, T.

2007, *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Fazi, Roma.

Fazio, G.

2020, *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvecchi, Roma.

Ferrara, A.

2022, *Ideologia e apertura: oltre l'impero dell'epistemico*, Quaderni di Teoria Sociale, 22, n. 2.

Geertz, C.

1964, *Ideology as a cultural system*, in D. E. APTER (ed.), *Ideology and discontent*, The Free Press of Glencoe, New-York, pp. 47-76.

Geuss, R.

1989, *L'idea di una teoria critica. Habermas e la scuola di Francoforte*, Armando, Roma.

Habermas, J.

2012, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari (1990).

2017, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna (1985).

Honneth, A.

2010, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Id., *Capitalismo e riconoscimento*, University Press, Firenze, cit., pp. 39-54.

2017, *Riconoscimento come ideologia*, in Id., *La libertà degli altri*, il Mulino, Bologna, pp. 183-211.

- Honneth, A., Hartmann, M.
2010, *Paradossi del capitalismo. Un programma di ricerca*, in A. HONNETH (a cura di), *Capitalismo e riconoscimento*, University Press, Firenze, pp. 55-76.
- Jaeggi, R.
2016, *Che cos'è la critica dell'ideologia?*, in Id., *Forme di vita e capitalismo*, a cura di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 61-89.
2022, *Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano.
- Kempler, A., Weinbach, H.
2009, *Klassismus. Eine Einführung*, Unrast Verlag, Münster.
- Leopold, K., Martinez, M.
2021, *Critical Philosophy of Race. Ein Reader*, Suhrkamp, Berlin.
- Mannheim, K.
1999, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna.
- Marzocchi, V.
1994, *Criticità e/o fondazione filosofica? Dalla critica della ragione strumentale (Horkheimer e Adorno) alla giustificazione della razionalità comunicativa (Habermas, Apel e oltre)*, *Fenomenologia e società*, 2, pp. 117-140.
- Santambrogio, A.
2018, *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, *Rassegna italiana di sociologia*, a. LIX, n. 3, pp. 427-455.
- Sorice, M.
2022, *La razionalità neoliberista e gli ecosistemi digitali: Ideologia, narrazioni, immaginari*, *Quadernti di Teoria Sociale*, 22, n. 2
- Stögner, K., Colligs, A.
2022, *Kritische Theorie und Feminismus*, Suhrkamp, Berlin.
- Thomas, K., Zanetti, G.
2005, *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia.

Giorgio Fazio ha svolto per anni attività di ricerca in Germania, presso l'università di Potsdam e la Humboldt Universität di Berlino. Attualmente è ricercatore in filosofia politica presso il dipartimento di filosofia dell'università "La Sapienza" di Roma. Le sue ricerche si concentrano sulla teoria critica della Scuola di Francoforte, sulla filosofia sociale, la filosofia politica contemporanea, la teologia politica e il dibattito sulla secolarizzazione. Tra le pubblicazioni più recenti: *Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica* (2020); *Situating Rabel Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory* (2020); *From Hegel to Foucault and back? On Axel Honneth's Interpretation of Neoliberalism* (2019). Ha curato i volumi: R. Jaeggi, *Critica delle forme di vita* (2022); J. Habermas, W. Strecket, *Oltre l'austerità. Disputa sull'Europa* (2020); *Critica della teologia politica. Cinque voci ebraiche su Carl Schmitt* (2019); R. Jaeggi, *Alienazione* (2015).



PAUL BLOKKER

Ideologia, immaginazione, e immaginario sociale¹

Abstract: Ideology has been approached in a negative manner for a long time, and in recent years has been a relatively marginalized field of research in political and social studies. This paper argues that the complex – constructive as well as distortive, narrowing – nature of ideologies needs to be recognized if we want to understand the current challenges of populism and illiberalism. A broader argument is that ideologies are best understood in relation to the backcloth of a more abstract, trans-ideological cultural dimension, that of the relatively open-ended horizon of social imaginaries. Contemporary ideological critiques of liberal and constitutional democracy maybe understood as a reaction to a relatively robustly institutionalized imaginary of liberal-constitutional democracy. The populist counterreaction to liberal legalism, constitutional democracy and the human rights imaginary ought hence to be understood as an ideological phenomenon in its own right, and its success may even indicate an unsettling of the dominant imaginary and a potential shift (or even return) towards an imaginary dominated by nationalism and sovereignism. The paper hence attempts to contribute to existing debates in two ways: the consideration of ideology in relation to social imaginaries and a claim towards the self-standing ideological nature of contemporary populism.

Keywords: Ideology, Imaginary, Imagination, Populism

Introduzione

Quale potrebbe essere oggi il significato dell'ideologia? Per lunghi periodi, l'ideologia è stata intesa come una forza negativa e distorsiva della politica. La rappresentazione delle ideologie come forza politica negativa è particolarmente evidente nei momenti in cui è stata pronunciata la “fine delle ideologie” [Ferrara 2022]. La prima occasione di questo tipo è stata negli anni Cinquanta e Sessanta. In una delle principali interpretazioni di questa presunta fine², l'affermazione ser-

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

2. Per un ampio resoconto delle interpretazioni (contraddittorie) della tesi della “fine dell'ideologia”, si veda Brick 2013.

viva a sopprimere i dibattiti critici su qualsiasi alternativa alla società capitalista e liberal-democratica, in particolare in relazione alle idee socialiste ([Brick 2013, p. 120; Lloyd 2014]. Alla fine degli anni Ottanta, è emersa una dichiarazione simile, anche se sicuramente non identica, in particolare sotto forma dell'idea di Francis Fukuyama della "fine della storia" [Fukuyama 1989]. Anche in questa occasione, la battaglia delle ideologie (in particolare nel conflitto fra il liberalismo e il comunismo) era presumibilmente terminata [Lloyd 2014; Steger 2009]. Anche stavolta, l'ideologia è vista come qualcosa che appartiene al passato, e in relazione all'idea che le alternative alla democrazia capitalista fossero tramontate o non fossero più praticabili.

L'ideologia è spesso intesa come una visione parziale e come una distorsione della realtà, soprattutto – ma non solo - nella prospettiva marxista. Quindi essa è rappresentata come una forza discorsiva problematica, strategica e profondamente politica, nel senso di progetto politico che si interessa puramente all'acquisizione del potere. In questa ottica, l'ideologia è una dimensione da superare, quanto una forza di dominanza ed esclusione. *L'annus mirabilis* 1989 sembrava di confermare questo superamento.

Trent'anni dopo, possiamo chiaramente constatare che le ideologie non sono scomparse [Steger 2009] e che la presunta vittoria del liberalismo – e delle relative idee istituzionali di democrazia costituzionale, diritti umani e stato di diritto – è tutt'altro che raggiunta. Anzi, il liberalismo e i suoi ingredienti fondamentali, il pluralismo, i diritti umani e lo Stato di diritto, sono contestati come mai prima d'ora (come esemplificato dalla drammatica decisione della Corte Suprema americana su *Roe vs. Wade*, che ha abolito il diritto federale all'aborto negli Stati Uniti, indicando potenzialmente una vera e propria rivoluzione conservatrice e antidemocratica) [de Dijn 2022].

In questo senso, un'interpretazione attuale potrebbe essere che l'ideologia è tornata nella sua veste negativa e distorsiva. Infatti, la 'sottile ideologia' [*thin ideology*] del populismo [Mudde 2003] è spesso intesa come una controforza politica negativa e potente, che mina i valori liberali, la democrazia, la libertà e il pluralismo. Una comprensione negativa e dicotomica dell'ideologia – ovvero il populismo come distorsione della democrazia e in contrasto con una democrazia 'pura' nella forma della democrazia liberale – non è tuttavia utile per comprendere

l'“era del populismo” [Anselmi 2017]. Per molti versi, il contro-posizionamento di liberalismo e populismo distorce realtà politiche complesse e spesso funziona come una difesa a-critica del liberalismo e dello *status quo*.

In contrasto con l'ottica negativa, normativa e parziale dell'ideologia, in questo saggio verrà proposta una visione diversa, ispirata da studiosi come Paul Ricœur, Claude Lefort, John Thompson e Michael Freeden. Secondo questi studiosi, l'ideologia non è meramente una forza distorsiva della realtà, ma una parte inevitabile e intrinseca della relazione dell'uomo con la realtà. La politica democratica moderna non può non essere un confronto fra posizioni ideologiche. Come sosteneva Ricœur, un'oscillazione fra ideologia radicale (utopica) e ideologia ossificata è parte integrante della società stessa [Ricœur 1986; Arel, Stiver 2018]. Oggi, l'ideologia come lente analitica è importante perché ci permette di intravedere la parzialità dell'ordine politico e economico esistente e di capire in modo profondo la natura delle minacce all'ordine esistente (come il populismo e l'autoritarismo). Inoltre, ci permette di intravedere la dimensione ideologica dello *status quo*. In più, ci dà la possibilità di identificare potenziali mutamenti strutturali, relativi all'immaginario democratico stesso.

Questo saggio propone di approcciare l'ideologia in relazione all'immaginario sociale, per collegare conflitti ideologici a cambiamenti politici più strutturali. Uno di questi cambiamenti strutturali riguarda la tensione fra Stato-nazione come entità originale, essenziale della modernità, e la sempre più accesa interrelazione fra la società nazionale e la manifestazione di forme politiche, giuridiche e sociali post-nazionali. Come suggerito da Steger, nel mondo moderno si è assistito prima all'emergere di un immaginario nazionale, in cui lo Stato e la nazione sono intesi come ‘naturali’; poi, soprattutto nella seconda parte del XX secolo, emerge un immaginario nuovo, quello ‘globale’ [Steger 2008; White 2019].

Una domanda importante è se oggi – in un ‘epoca populista’ – stiamo assistendo al ritorno dell'immaginario nazionale. In effetti, mentre nel 2008 Steger intravedeva l'emergere di un immaginario globale, oggi sembra si stia già assistendo al declino di quest'ultimo. Il ruolo delle ideologie, in questo declino, pare significativo. Mentre nell'era dell'immaginario nazionale, le ideologie riproducevano l'immaginario dominante nazionale (come facevano il liberalismo, il socialismo e il conservatorismo), nell'era dell'immaginario globale, le ideologie

sviluppano una relazione diversa con lo stato-nazionale (ad es. l'internazionalismo del liberalismo e il neo-liberalismo) [Steger 2008, 10-12]. Le forze reazionarie anti-globalisti attaccano *in primis* il primato del post-nazionale.

Nell'Europa post-bellica, si è radicato il complesso ideologico liberale-democratico-capitalista-giuridico. I fatti del 1989 e la globalizzazione sembravano offrire l'unica alternativa convincente per una nuova legittimazione della società moderna. L'immaginario sociale e politico formandosi nel periodo post-bellico, originalmente emerso come reazione ai totalitarismi, consiste in un insieme di valori universali, con la prevalenza di una dimensione giuridica, e di integrazione sovranazionale, che va oltre lo Stato nazionale.

Nei primi decenni del XXI secolo, gli immaginari che sostengono la società liberal-democratica inserita in un contesto di integrazione sovranazionale – il costituzionalismo liberale, i diritti umani – sembrano perdere 'presa' sulle società europee. Infatti, le istituzioni fondamentali della democrazia liberale sono fortemente criticate, in parte attraverso uno "scetticismo giuridico" [Blokker 2013] (che coinvolge le istituzioni giuridiche, i diritti umani, le istituzioni sovranazionali), da forze politiche spesso identificate come "populiste", anche se, in modo significativo, le varie critiche si estendono oltre il populismo.

Il saggio cerca di chiarire fino a che punto si stia assistendo a un cambiamento profondo dell'immaginario politico-giuridico del periodo postbellico, a causa di una forte critica dei pilastri ideologici e universali dell'ordine liberale-democratico-giuridico. A tale proposito, i concetti di ideologia, immaginario politico, immaginazione e critica formeranno la base dell'analisi. Infine, il populismo moderno sarà brevemente discusso come forma di ideologia, più densa e duratura di quanto prevede la concezione di populismo come 'ideologia sottile', spesso proposto dagli studiosi.

1. *Ideologia*

Seguendo teorici come Claude Lefort o Michael Freeden, l'ideologia può essere compresa come una forma di discorso specifico dell'epoca moderna. Secondo Freeden, uno dei più noti studiosi di ideologia nei nostri giorni,

Ideologies (...) map the political and social worlds for us. We simply cannot act without them because we cannot act without making sense of the worlds we inhabit. Making sense, let it be said, does not always mean making good or right sense. But ideologies will often contain a lot of common sense. At any rate, political facts never speak for themselves. Through our diverse ideologies, we provide competing interpretations of what the facts might mean [Freeden 2003, 8-9].

Nella definizione di Freeden, l'ideologia ha quattro componenti funzionali. Una ideologia politica "is a set of ideas, beliefs, opinions and values" che persiste nel tempo (senza necessariamente formare un insieme rigido di idee); è sostenuta da un gruppo sociale o da un insieme di gruppi distinti; compete sui piani di politica pubblica e di governo; e ha lo scopo di giustificare, contestare o cambiare i "social and political arrangements and processes of a political community" [Ivi, 32].

Si possono individuare due forme generali di ideologia: le ideologie trasformative, che cercano di cambiare gli assetti esistenti; e quelle conservatrici, che difendono lo *status quo* [Ivi, 13]. Le proposte di cambiamento possono ispirarsi alla riforma del sistema esistente o alla sua radicale sostituzione con un ordine diverso [Boltanski 2009].

Nella sua versione trasformativa, l'ideologia cerca di screditare l'ordine esistente e di criticare l'istituzionalizzazione del potere, proponendo un ordine alternativo (come fa il liberalismo classico contro l'ordine aristocratico e religioso). Allo stesso tempo, e nel tempo, l'ideologia tende ad avvicinarsi al potere e, quando si avvicina al potere istituito, tende a prendere la funzione di giustificazione dell'ordine esistente [Ricoeur 1986; White 2019, 1289-90].

Per Lefort, infatti, l'ideologia è un fenomeno tipico della società moderna. L'ideologia cerca di sostituire l'idea di un ordine naturale o trascendentale, esterna alla società, con una rappresentazione naturale della stessa. La dimensione che contraddistingue l'ideologia moderna è il suo radicamento sociale. In contrasto, nell'era premoderna, la legittimazione del potere funzionava attraverso un legame a una realtà religiosa o metafisica [Lefort 1986; Thompson 1986]. In questo, l'ideologia moderna cerca di dissimulare l'origine storica, conflittuale della società e il pluralismo che la contraddistingue. L'ideologia cerca di rappresentare l'ordine sociale come 'naturale' o 'reale'.

La società moderna e la sua giustificazione – ad esempio, nel modello dominante del mondo contemporaneo, la democrazia liberale e capitalista – cerca di auto-rappresentarsi come l'unico modo per organizzare la società, attraverso una pretesa universale di legittimità, razionalità ed efficienza. L'ideologia che giustifica l'ordine esistente è scettica verso proposte alternative, riguarda il modo in cui le significazioni sostengono le relazioni di potere e cerca di reificare lo *status quo*. Oppure, quando si manifesta come forza critico-radical, cerca di svelare il reale ordine delle cose, mostrandolo come una forma di egemonia e di dominanza, proponendo una visione diversa ed emancipatoria, che dovrebbero superare l'egemonia³.

Seguendo John Thompson, si possono individuare due approcci analitici differenti all'ideologia. Il primo approccio analizza l'ideologia in modo puramente descrittivo. L'ideologia è percepita come 'sistema del pensiero', 'sistema di credenza', o 'sistema di pratiche simboliche', in relazione all'azione sociale o ai progetti politici [Thompson 1984, 4]. Questo potrebbe essere chiamato un 'approccio neutro'. L'ideologia è presente in tutti i discorsi politici, sia quelli conservatori, sia quelli che cercano di cambiare l'ordine esistente. È un approccio neutro, ma con capacità critiche. Tutti i discorsi politici hanno componenti ideologiche, ma possono comunque variare in termini di maggiore o minore apertura verso l'esterno e tolleranza verso il pluralismo politico e ideologico. Il secondo approccio è un approccio puramente 'critico', dal momento che vede l'ideologia come correlata al "processo che sostiene relazioni di potere asimmetriche" [Thompson 1984, 4]. Questo approccio vede l'ideologia come una forza negativa, che cerca di nascondere le relazioni di potere. Ricœur, in relazione all'approccio marxista, parla di 'ermeneutica del sospetto' o di 'scuola del sospetto' per approcci che cercano di rilevare la vera realtà del potere, smantellando forme di 'coscienza falsa'.

Seguirò il primo approccio, quello neutro, che vede l'ideologia non necessariamente come una forza negativa e oppressiva, ma come una necessità della politica e della costituzione della società stessa [Steger 2008]. L'ideologia può essere compresa come una forma di discorso moderno, specifica per la politica moderna, che cerca di giustificare l'ordine sociale moderno non tramite un riferimento

3. Come si vedrà sotto, queste due dimensioni si spiegano meglio attraverso la distinzione fra ideologia e utopia, come proposta da Ricœur [1986].

trascendente (come nelle religioni), ma usando la società stessa come punto di riferimento [Lefort 1986; Thompson 1986]. L'ideologia è una risposta 'laica' alle questioni fondamentali della convivenza sociale, ma allo stesso tempo assomiglia alla religione nel cercare di mettere insieme le dimensioni etiche, culturali e politiche della società in un sistema di idee comprensivo e collettivo [Steger 2008, 4]. In questo, l'ideologia cerca di dissimulare l'origine della società e il pluralismo che sta alla sua base, e di rappresentare l'ordine sociale come 'naturale' o 'reale'. L'ideologia riguarda il modo in cui le significazioni sostengono relazioni di potere e tentano di reificare lo *status quo*. In questo senso, la società moderna e la sua giustificazione – ad esempio, nel modello dominante del mondo contemporaneo, la democrazia liberale e capitalista – cerca di auto-rappresentarsi come l'unico modo per organizzare la società, attraverso una pretesa universale di legittimità, razionalità ed efficienza, e un approccio scettico verso proposte alternative. Tuttavia, la pretesa ideologica non potrà mai completamente coincidere con la realtà, a causa di tensioni intrinseche e alla natura parziale dell'ideologia dominante stessa. In altre parole, l'istituzionalizzazione dell'ideologia – come nella democrazia liberale – si scontra con le sue stesse imperfezioni e con aspetti contraddittori dell'ideologia stessa (nella democrazia liberale, ad esempio, la tensione fra sovranità popolare e ordine costituzionale/istituzionale).

2. *Immaginario sociale e ideologia*

La dimensione parziale e chiusa della realtà offerta dalle ideologie può essere messa in luce mettendo in relazione le ideologie con gli immaginari sociali dominanti. Si potrebbe intendere la relazione tra ideologia e immaginari sociali come dimensione di secondo e primo ordine della creazione di significato. Mentre gli immaginari sociali riguardano forme e principi piuttosto aperti, che possono essere interpretati in molteplici modi [Taylor 2019, 224], le ideologie offrono interpretazioni più dettagliate, politicizzate e ristrette della realtà. Ad esempio, la sovranità popolare è un'interpretazione del significato immaginario sociale dell'*autonomia*, ma essa può assumere forme diverse in ideologie specifiche come il liberalismo, il socialismo o persino il populismo.

Le ideologie possono, quindi, essere intese come radicate negli immaginari sociali dominanti in un'epoca specifica. Per Steger, gli immaginari sociali costituiscono

the macromappings of social and political space through which we perceive, judge, and act in the world, this deep-seated mode of understanding provides the most general parameters within which people imagine their communal existence [Steger 2008, 6].

Secondo Castoriadis, l'auto-costituzione storica di una società si verifica in una serie di modi che coinvolgono la rappresentazione della società verso sé stessa, o, in altre parole, l'istituzionalizzazione di un significato immaginario sociale [Castoriadis 1987]. Quest'ultimo può essere riformulato come una "matrice abilitante, ma non del tutto spiegabile, tramite cui persone immaginano e agiscono come attori collettivi, costruendo il mondo" [Gaonkar 2002, 1]. Con le parole di Castoriadis:

why must a society seek the complement necessary to its order in the imaginary? Why do we find, in every case, at the heart of this imaginary and in all of its expressions something that cannot be reduced to the functional, an original investment by society of the world and itself with meaning -- meanings which are not 'dictated' by real factors since it is instead this meaning that attributes to these real factors a particular importance and a particular place in the universe constituted by a given society -- a meaning that can be recognized in both the content and the style of its life (and which is not so far removed from what Hegel called 'the spirit of a people')? [Castoriadis 1987, 82-83].

Il concetto di immaginari sociali è inteso in modo svariato da autori diversi [Anderson 1991; Castoriadis 1987; Taylor 2004]. Una dimensione centrale di tutte le sue definizioni è, comunque, l'enfasi sulle basi culturali e simboliche dei nostri ordini sociali. Gli immaginari sono alla base del mondo storico-sociale [Thompson 1982]. Gli immaginari sociali consistono nell'immaginazione socio-storica della realtà sociale e permettono a un gruppo di individui di immaginarsi come parte di una stessa comunità nel tempo. Diversi autori hanno sottolineato la natura immaginaria delle comunità, in particolare Anderson [1991], ma anche Taylor. Taylor evidenzia il ruolo degli immaginari sociali nella realizzazione

di una “nuova visione dell’ordine morale”, l’”ordine morale moderno” [Taylor 2007, 159]. Secondo Taylor, gli immaginari sociali sono “qualcosa di molto più ampio e profondo degli schemi intellettuali che le persone possono avere quando pensano alla realtà sociale in modo disimpegnato. Penso piuttosto ai modi in cui immaginano la loro esistenza sociale, a come si integrano con gli altri, a come si svolgono le cose tra loro e i loro compagni, alle aspettative che vengono normalmente soddisfatte e alle nozioni e immagini normative più profonde che sono alla base di queste aspettative” [Taylor 2007, 171]. È evidente l’affinità con la nozione di “coscienza collettiva” di Durkheim. Gli immaginari sociali sottolineano una dimensione strutturale della cultura, che diventa una dimensione esterna all’interazione sociale che determina quest’ultima [VandeVoordt e al. 2018].

Gli immaginari sociali sono compresi in almeno quattro modi. In primo luogo, aiutano a mettere in rilievo alcune concezioni di fondo alla base della società moderna. Una dimensione centrale è rappresentata dalle forme di integrazione delle società che non sono più esplicitamente fondate su credenze religiose. Come elaborato in particolare da Anderson e Taylor, gli immaginari della nazione e del popolo permettono di immaginare una comunità politica che trascende il contesto immediato e locale e immagina un macro-gruppo specifico con caratteristiche distintive che costituisce una comunità ed esercita – o dovrebbe esercitare – il potere sovrano [Anderson 1983, 6-7].

Una seconda dimensione degli immaginari e dell’immaginazione riguarda il ruolo degli studiosi e dell’immaginazione concettuale, astratta e teorica. VandeVoordt, tra altri, sottolinea una dimensione individuale dell’immaginazione in relazione al comportamento quotidiano, che si riferisce a specifiche idee-valore. In questo caso, l’immaginazione assume la forma di un’immaginazione riproduttiva che riproduce la conoscenza di base nella pratica quotidiana (come sottolineato anche da Taylor). Questa dimensione weberiana chiama in causa il ruolo degli immaginatori “professionali”, cioè quelli che costruiscono ideal-tipi che mettono in luce le idee-valore che guidano la condotta pratica, come gli immaginari dell’uguaglianza o della parità di genere [VandeVoordt e al. 2018, 171-2].

Una terza dimensione è la concezione dell’immaginario sociale in senso più strutturale. Latham-Gambi, ad esempio, ha paragonato l’immaginario sociale a una “grammatica” o a un “vocabolario” [2021, 29]. L’immaginario sociale forni-

sce i fondamenti ontologici di ciò di cui la società è composta e di quali sono le relazioni tra le sue parti costitutive. Nelle condizioni della modernità, ad esempio, le costituzioni politiche sono diventate una *conditio sine qua non* perché la società in quanto tale sia riconoscibile. Le costituzioni sono intese come una grammatica legittimante fondamentale delle società [Thornhill 2011].

La dimensione strutturale degli immaginari indica anche un aspetto meno discusso. In generale, gli immaginari sociali sono legati all'auto-costituzione e all'autorappresentazione delle società. I significati distintivi dell'immaginario sociale, tuttavia, trascendono anche le società specifiche, costituendo dimensioni regionali, di civiltà o addirittura globali della creazione di significato e dell'autocomprensione [Arnason 2004]. Un esempio rilevante è la discussione di Castoriadis sulla pseudo-razionalità del capitalismo (che può essere intesa come un immaginario trans-sociale, ma che trova ugualmente elaborazioni e specificità regionali o locali). Più rilevante per questo elaborato è l'immaginario costituzionale che, in particolare in epoca moderna, o più specificamente dal 1945, è diventato un punto focale per le società moderne, chiaramente nel caso delle democrazie costituzionali, ma anche in relazione alle società non democratiche. Un altro esempio è l'immaginario della sovranità popolare, che è tornato in modo importante nella sua stretta connessione con l'immaginario nazionale [Priban 2017], dopo un periodo di prevalenza dell'immaginario alternativo in termini di forme di cosmopolitismo e democrazia globale.

3. *Immaginazione creativa e ideologia*

Secondo una lettura dominante, come quella di Taylor, gli immaginari sociali possono essere intesi come veicoli di ordine, integrazione e immaginazione dell'unità sociale. Gli immaginari in epoca moderna forniscono i mezzi con cui la società può immaginare sé stessa come una comunità politica e sociale, e i suoi membri come membri medesimi di un progetto comune.

Ciò significa anche che le istituzioni specifiche e le pratiche collettive sono informate da immaginari distintivi. Taylor, ad esempio, racconta l'emergere della sovranità popolare attraverso la nozione del "consenso originario" alla società

[Taylor 2007, 160]. Istituzioni specifiche, come la costituzione politica e il parlamento, vengono ad incarnare l'idea immaginaria di sovranità popolare. Innes e Philp hanno analizzato la "re-immaginazione" della nozione di "democrazia" nel XVIII e XIX secolo, mostrando chiaramente come una visione originariamente negativa della democrazia si sia trasformata nel tempo in una valutazione positiva dell'idea di democrazia moderna, inclusiva, egalaritaria [Innes, Philp 2013]. In effetti, il concetto di immaginario sociale sottolinea non solo la natura riproduttiva dell'immaginazione, che riproduce le forme e l'ordine esistenti, ma anche il potenziale *produttivo e creativo* dell'immaginazione, in cui possono essere poste nuove forme. In questa ottica, gli immaginari sociali consentono una varietà di modi in cui la realtà può essere immaginata [Taylor 2018, 223], e tendono tuttavolta a portare a forme di eteronomia. Possono perfino portare a forme di chiusura della conoscenza e a visioni totalitarie della società.

La dimensione creativa/produttiva dell'immaginario è posta nel modo più chiaro nei lavori di Castoriadis. L'immaginario 'radicale' si esprime attraverso le due dimensioni di società istituyente e società istituita [Castoriadis 1995, 269; 1991, 143]. La società "è il lavoro dell'immaginario istituyente. Gli individui sono creati dalla società istituyente, nello stesso tempo in cui la producono e riproducono". Castoriadis comunque ammette che momenti di creatività e immaginazione radicale sono molto rari in una situazione 'normale' di "eteronomia istituita" (Castoriadis 1991, 145, 146; traduzione mia).

In contrasto con la comprensione olistica della cultura e delle rappresentazioni collettive, il concetto di immaginario sociale riconosce le potenzialità dell'immaginazione *creativa*. Se, da un lato, gli immaginari sociali consistono in strutture di significato trans-soggettive che storicamente emergono in periodi di tempo più lunghi e in modi complessi – si pensi al modo tormentato, già nominato sopra, in cui la democrazia è emersa nel XIX secolo, come modo positivo di intendere la dimensione politica [Innes, Philp 2018] –, dall'altro lato l'immaginazione è chiaramente una capacità individuale, che fornisce ai singoli esseri umani una comprensione individuale della cultura e delle rappresentazioni collettive. Essa fornisce loro non solo la capacità di utilizzare in modo creativo le strutture di significato in cui sono socializzati, ma permette anche di impegnarsi in forme radicali di immaginazione che contrastano con gli immaginari sociali esistenti e

dominanti. In altre parole, la nozione di immaginari sociali contiene una dimensione critica che spesso manca al concetto di cultura.

Infine, la nozione di immaginari sociali può essere collegata alle ideologie attraverso il lavoro di Ricœur sull'ideologia e sull'utopia [Ricœur 1986]. Secondo Ricœur, l'ideologia non è solo una forma di distorsione della realtà, ma ha anche una potenzialità positiva. Questa sua funzionalità positiva comprende una forza critica, che denuncia la realtà esistente come oppressiva, e indica una opposizione fra realtà e rappresentazione della realtà esistente. L'ideologia contribuisce a costituire l'identità sociale di un gruppo, alla protezione di tale identità e a promuovere un progetto politico di emancipazione. Nel corso del tempo, tuttavia, l'ideologia, una volta essersi avvicinata al potere, diventando dominante proprio come giustificazione del potere, comincia a diventare una distorsione e una patologia [Ivi, 14]. Il chiudersi in sé stessa della ideologia porta all'assenza di forza immaginaria e di tolleranza verso visioni alternative. Le dimensioni critiche della ideologia devono quindi confrontarsi con una tendenza ideologica alla dissimulazione e alla pietrificazione del pensiero [Arel, Stiver 2018, 122]. L'ideologia tende a perdere la sua funzionalità critica, e a definire l'identità collettiva in modo esclusiva e tendenzialmente opprimente. La realtà viene confuso con la rappresentazione della realtà.

Se l'ideologia tende ad allontanarsi dal suo impulso iniziale di forza critica, l'utopia si presenta, secondo Ricœur, come forza esterna alla realtà esistente. L'utopia consiste in uno spazio inesistente, 'immaginario', che offre una visione esterna alla realtà, dando una visione critica, alternativa, 'irritando' la realtà rappresentata dall'ideologia. L'utopia può soffrire di questa eternalità, così da sembrare irrilevante o irrealista ('utopica'). Ma, allo stesso tempo, l'utopia sembra collegata all'ideologia nel suo impulso critico. Ricœur cerca di mettere le due dimensioni – ideologia e utopia – nello stesso quadro analitico, e di comprendere tutte e due come dimensioni contrastanti dell'immaginazione culturale e sociale [Ricœur 1986, 1]⁴.

La dimensione del pensiero utopico diventa quindi importante, perché permette di valutare criticamente le posizioni di chiusura ideologica. L'immaginazione

4. L'approccio di Ricœur all'ideologia e l'utopia mostra qualche affinità con le dimensioni di immaginario istituyente e istituita in Castoriadis, anche se Ricœur e Castoriadis dimostrano una visione diversa della immaginazione produttiva/creativa [Adams 2017].

utopica – una forma di creatività – può offrire punti di vista alternativi e stimolare la contestazione dello *status quo* [Arel, Stiver 2018, 122]. Ricœur ammette che il pensiero utopico possa portare a posizioni eccessive e irrealistiche. L'ideologia potrebbe svolgere, a sua volta, un ruolo correttivo nell'applicazione dell'immaginazione utopica. Quindi, l'immaginazione svolge un ruolo sia nell'ideologia che nell'utopia, in particolare attraverso l'immaginazione produttiva [Arel, Stiver 2018, 122]. In questa lettura, tutte le ideologie emergono da un'utopia originaria [Arel, Stiver 2018, 167].

4. *Mutamento dell'immaginario post-bellico*

La discussione precedente può essere utilmente applicata ai cambiamenti nell'immaginario sociale alla base delle società democratiche dopo la Seconda guerra mondiale. Si può sostenere che i fondamenti dell'immaginario sociale delle democrazie del dopoguerra hanno rappresentato una rottura importante con il passato. Infatti, il contesto europeo del dopoguerra può essere visto come caratterizzato da una nuova forma di società democratica, sempre più inserita in un più ampio insieme di strutture politiche, giuridiche e sociali post-nazionali. Le analisi del populismo contemporaneo sembrano indicare, tuttavia, che questo immaginario post-nazionale è sempre più messo in discussione, a vantaggio di un immaginario nazionale, predominante nel XIX e all'inizio del XX secolo.

Steger ha sostenuto che i tempi moderni hanno visto l'emergere di un *immaginario nazionale*. La società moderna è emersa in un contesto nazionale, con lo Stato come principale espressione politica della nazione come comunità politica. Le ideologie moderne emerse nel XVIII secolo riflettono un'enfasi sulla nazione come nucleo centrale di raggruppamento di esseri umani. Come sostiene Steger, le cinque grandi ideologie del XIX e XX secolo – liberalismo, socialismo, comunismo, conservatorismo e fascismo/nazismo – sono profondamente radicate nell'immaginario della nazione. La nazione è emersa come alternativa ad altre forme politiche, basate sull'assolutismo, sul feudalesimo o sulla dominazione religiosa [Steger 2008, 7]. Nelle società moderne, la nazione ha assunto una forma di conoscenza “di fondo”, che è rimasta in gran parte indiscussa. In realtà, l'immaginario

nazionale, nelle sue specifiche interpretazioni ideologiche, è stato inteso in modo piuttosto diverso, ad esempio come un accumulo di individui, come un popolo omogeneo o come classe operaia. Come afferma Steger, per essere considerate “legitimate”, le comunità politiche “had to be nation-states” [Steger 2008, 9]. L’immaginario nazionale ha quindi informato profondamente le ideologie politiche, che hanno interpretato la nazione in modo specifico. Queste ideologie hanno sviluppato progetti politici specifici sulla base dell’idea indiscussa di nazione.

Come sostiene Steger, un cambiamento importante è avvenuto all’indomani della Seconda guerra mondiale. La nazione – nella sua veste ideologizzata di nazionalismo – è stata ampiamente percepita come alla base delle atrocità della guerra. Di conseguenza, la nazione doveva essere reinventata, compito svolto da nuovi immaginari post-nazionali, come l’immaginario dei diritti umani (ora intesi come aventi un carattere universale, piuttosto che come espressione di specifici Stati nazionali); quello legato all’integrazione internazionale (lo Stato-nazione come incorporato in forme più ampie di cooperazione internazionale); quello tipico di istituzioni giudiziarie che colleghino saldamente gli Stati a un programma liberal-legale internazionalista. In particolare, con la scomparsa dell’Unione Sovietica, l’imminente era della globalizzazione e la ridefinizione delle politiche economiche in direzione neoliberista (come concezione dell’economia completamente globalizzata piuttosto che nazionale), si è verificato un cambiamento nell’immaginario politico, che ha assunto sempre più la forma di un “immaginario globale” [Steger 2008, 11].

Mentre Steger sottolinea la dimensione dell’economia globalizzata, vorrei aggiungere che la dimensione post-nazionale era già emersa in termini giuridici negli anni Cinquanta, cioè nelle forme dei diritti umani e degli immaginari costituzionali, che hanno plasmato in modo importante la politica del dopoguerra, in particolare dagli anni Settanta in poi.

5. Il populismo: un ritorno delle ideologie?

L’immaginario post-nazionale del periodo postbellico – soprattutto nella forma ideologica e istituzionalizzata di un liberalismo giuridico, post-nazionale, con tendenze universalistiche – ha provocato contro-reazioni importanti. Com’è di-

ventato evidente particolarmente nell'ultimo decennio, il populismo può essere inteso come una reazione al dominio del liberalismo, soprattutto nella sua forma post-nazionale e post-sovranista. La reazione populista di destra contesta fortemente l'aspetto dell'universalismo e dell'interdipendenza internazionale della democrazia liberale e auspica un "ritorno" allo Stato sovrano nazionale. La reazione del populismo di sinistra ha attaccato la globalizzazione dell'economia e la forte diminuzione dello spazio politico della politica nazionale. Entrambi questi fenomeni contestano in modo significativo la democrazia liberale istituzionalizzata, soprattutto nella sua dimensione internazionale e globalizzata, che comprende istituzioni politiche e giuridiche internazionali, un programma politico basato su diritti umani universali, e una tendenza verso la marginalizzazione della nazione e lo Stato nazionale.

Il populismo può essere compreso come un fenomeno che include la negazione dell'immaginario liberale-giuridico che sta alla base della democrazia liberale postbellica. Il populismo di destra (o per lo meno soprattutto esso) promuove una visione della democrazia in cui sovranità popolare (nazionale) e governo maggioritario sono centrali. Il populismo di destra rigetta la percezione della democrazia nella sua versione costituzionale-liberale, giuridica e tecnocratica. In alternativa, percepisce la democrazia come espressione della volontà popolare e nazionale, e la costituzione come una salvaguardia dell'identità nazionale e della sovranità politica. In questo, l'idea di una *rule of law* universale o europea, quanto una tradizione costituzionale europea, è negata, e viene proposto un sistema politico sulla base di una leadership forte e di una rappresentanza diretta della maggioranza (il popolo).

Il populismo di sinistra, generalmente di minor peso rispetto a quello di destra in termini elettorali, ma comunque una forza politica importante, critica la democrazia "post-democratica" e il costituzionalismo liberale come veicoli del capitale e delle imprese multinazionali. Il populismo di sinistra prende di mira prevalentemente il carattere neoliberale e globale, sia dell'economia sia della organizzazione democratica. Il populismo di sinistra critica una promozione della globalizzazione acritica e mette enfasi sulle realtà locali se non nazionali.

Parte della letteratura sul populismo vede al suo interno una dimensione ideologica. Seguendo in particolare Mudde, il populismo è una "ideologia sottile"

[*thin ideology*], perché, pur presentando una serie di dimensioni ideologiche (l'insistenza sulla sovranità popolare, l'enfasi sulla distinzione amico-nemico e una visione del popolo come entità omogenea), manchi di un programma politico proprio e distintivo [Schroeder 2020, 14]. Pertanto, il populismo ha bisogno di "ideologie ospitanti" [*host ideologies*] per colmare questa lacuna. Sebbene il populismo presenti una serie di ingredienti fondamentali della morfologia ideologica, in questa lettura rimane un'ideologia limitata.

Il problema e il pericolo di questa argomentazione rimandano al fatto che le forze populiste sono state in grado, in vari contesti, di modificare in modo significativo le dimensioni istituzionali della democrazia (si pensi all'Ungheria e alla Polonia, ma anche agli Stati Uniti o all'India), dimostrando un impatto duraturo in termini di leadership, movimenti, partiti e attori della società civile [Ivi, 25]. Tornando alla definizione di Freedon, si può affermare, come fa Schroeder, che il populismo presenta una serie di caratteristiche comuni: ha un insieme di idee critiche ricorrenti (l'anti-elitismo, una distinzione amico-nemico, un forte riferimento alla sovranità popolare, la priorità della politica sul diritto). Inoltre, il populismo di destra sembra riprodurre una combinazione di idee populiste e conservatrici, nazionaliste e religiose che sono simili tra i diversi casi [Blokker 2020]. Combinazioni specifiche di componenti ideologiche, come nel caso dell'enfasi conservatrice e religiosa del populismo di destra, spesso includono una dimensione socio-economica e di politica pubblica rivolta alla protezione dei membri della comunità politica. Di conseguenza, nella pratica si possono osservare forme più complesse di ideologia, al di là della più semplice distinzione tra destra e sinistra [Schroeder 2020]. Infine, gruppi sociali specifici tendono a farsi portatori di idee populiste e a sostenere programmi politici populistici, promuovendo un cambiamento dell'ordine esistente in direzione di un'utopia conservatrice e religiosa: come ha avvertito De Dijn a proposito degli Stati Uniti, potrebbe essere in atto lo sviluppo di una distopia come quella del *Handmaid's Tale* di Margaret Atwood [De Dijn 2022].

Di conseguenza, il suggerimento è che la natura ideologica del populismo dovrebbe essere presa più seriamente, in termini di impatto duraturo sulle società democratiche e come richiamo alle basi ideologiche dello *status quo* liberal-democratico. Inoltre, l'impatto del sovranismo va oltre le forze strettamente populiste. Da almeno un decennio, è evidente una resistenza più ampia contro le istituzioni

internazionali, che comprende varie forze politiche e varie ideologie [Madsen, Cebulak, Wibusch 2018]. La diffusione di una posizione scettica nei confronti dell'ordine liberal-giuridico-internazionale potrebbe indicare il ritorno del primato dell'immaginario nazionale.

Conclusione

Il presente contributo ha cercato di elaborare due intuizioni. La prima riguarda il suggerimento di collegare il concetto di ideologia a quello di immaginari sociali. Tutti e due i concetti cercano di cogliere una sfumatura della dimensione simbolica e semantica della società moderna. Se gli immaginari sociali forniscono l'orizzonte dell'immaginabile, le ideologie traducono parti di quell'orizzonte in programmi di azione politica concreti. In questo, solidificano immaginari istituzionalizzati, ma allo stesso tempo possono contribuire a dislocarne l'orizzonte. In questo momento storico, sembra si stia assistendo a un movimento che si sposta dall'immaginario globale/universalista verso un immaginario (nuovamente) nazionale/sovranista.

Il secondo contributo è la proposta per cui il populismo – come una delle sfide più importanti alla democrazia odierna – sia non meramente una ideologia in senso minimalista o 'snella', ma in realtà abbia caratteristiche ideologiche più solide. In altre parole, il populismo è un fenomeno politicamente centrale di questi tempi, non ha un impatto effimero, ma sembra piuttosto indicare un cambiamento epocale, con grandi conseguenze per l'immaginazione della democrazia.

Riferimenti bibliografici

- Adams, S. (ed.)
2017, *Ricœur and Castoriadis in Discussion: On Human Creation, Historical Novelty, and the Social Imaginary*, Rowman & Littlefield, London/New York.
- Anderson, B.
2006, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso Books, London.

- Arel, S.N., Stiver, D. R. (eds.)
2018, *Ideology and Utopia in the Twenty-first Century: The Surplus of Meaning in Ricœur's Dialectical Concept*, Rowman & Littlefield, London/New York.
- Arnason, J.P.
2004, *Civilisations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, Brill Publishers, Leiden/Boston.
- Blokker, P.
2013, *New democracies in crisis? A comparative constitutional study of the Czech Republic, Hungary, Poland, Romania and Slovakia*, Routledge, London/New York.
2020, *Populist Understandings of the Law: A Conservative Backlash*, Participation and Conflict (PaCo), 13, 3.
- Boltanski, L.
2009, *De la critique: précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris.
- Brick, C.
2013, *The End of Ideology Thesis*, in Michael Freeden, Lyman Tower Sargent, Marc Stears (eds.), *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Oxford University Press, Oxford, pp. 90-114.
- Castoriadis, C.
1987, *The imaginary institution of society*, Polity Press, Cambridge
1991, *Philosophy, politics, autonomy. Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
1995, *L'istituzione immaginaria della società (seconda parte)*, Bollati Boringhieri, Torino.
- De Dijn, A.
2022, *De patriarchale theocratie uit The Handmaid's Tale is in de VS niet ver weg meer*, NRC Handelsblad, 1 gوليو 2022.
<https://www.nrc.nl/nieuws/2022/07/01/de-patriarchale-theocratie-uit-the-handmaids-tale-is-in-de-vs-niet-ver-weg-meer-a4135291>.

- Ferrara, A.
2022, *Ideologia e apertura: oltre l'impero dell'epistemico*, Quaderni di Teoria Sociale, 22, n. 2.
- Freeden, M.
2003, *Ideology: A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Gaonkar, D. P.
2002, *Toward new imaginaries: An introduction*, Public culture, 14, n. 1, pp. 1-19.
- Innes, J., Philp, M. (ed.)
2013, *Re-imagining democracy in the age of revolutions: America, France, Britain, Ireland 1750-1850*, Oxford University Press, Oxford.
2018, *Re-imagining Democracy in the Mediterranean. 1780-1860*, Oxford University Press, Oxford.
- Latham-Gambi, A.
2021, *The Constitutional Imaginary: Shared Meanings in Constitutional Practice and Implications for Constitutional Theory*, ICL Journal, 15, 1, pp. 21-51.
- Lefort, C.
1986, *The political forms of modern society: Bureaucracy, democracy, totalitarianism*, MIT Press, Massachusetts.
- Lloyd, M.
2014, *The end of ideology*, in Vincent Geoghegan, Rick Wilford (eds.), *Political Ideologies. An Introduction*, Routledge, London/New York, pp. 289-310.
- Madsen, M. R., Cebulak, P., Wiebusch, M.
2018, *Backlash against international courts: explaining the forms and patterns of resistance to international courts*, International Journal of Law in Context, 14, 2, pp. 197-220.
- Mudde, C.
2004, *The Populist Zeitgeist*, Government and Opposition, 39, pp. 542-563.

Přibáň, J.

2017, *Sovereignty in post-sovereign society: A systems theory of european constitutionalism*, Routledge, London/New York.

Ricœur, P.

1986, *Ideology and utopia*, Columbia University Press, New York.

Schroeder, R.

2020, *The dangerous myth of populism as a thin ideology*, *Populism*, 3, 1, pp. 13-28.

Steger, M. B.

2008, *The rise of the global imaginary: Political ideologies from the French revolution to the global war on terror*, Oxford University Press, Oxford.

2009, *Political Ideologies and Social Imaginaries in the Global Age*, *Global justice: Theory practice rhetoric*, 2, pp. 1-17.

Stephanie N. A., Stiver, D. R. (Eds.)

2018, *Ideology and Utopia in the Twenty-First Century: The Surplus of Meaning in Ricœur's Dialectical Concept*, Rowman & Littlefield, London/New York.

Taylor, C.

2004, *Modern social imaginaries*, Duke University Press, Durham e London.

2007, *A secular age*, Harvard University press, New Haven.

Taylor, G. H.

2018, *Why Ideology and Utopia Today?*, in Stephanie N. Arel, D. R. Stiver (eds.), *Ideology and Utopia in the Twenty-First Century: The Surplus of Meaning in Ricœur's Dialectical Concept*, Rowman & Littlefield, London/New York, pp. 217-236.

Thompson, J. B.

1982, *Ideology and the social imaginary: An appraisal of Castoriadis and Lefort*, *Theory and Society*, 11, 5, pp. 659-681.

1984, *Studies in the Theory of Ideology*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.

Thornhill, C.

2011, *A sociology of constitutions: constitutions and state legitimacy in historical-sociological perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.

Vandevoordt, R., Clycq, N., Verschraegen, G.

2018, *Studying culture through imaginaries*, in Hans Alma, Guido Vanheeswijck (eds.), *Social imaginaries in a globalizing world*, De Gruyter, Berlin/Boston, pp. 167-192.

White, J.

2020, *Europeanizing ideologies*, *Journal of European Public Policy*, 27, 9, pp. 1287-1306.

Paul Blokker ha conseguito un dottorato di ricerca presso l'Istituto Universitario Europeo di Firenze. È professore associato di Sociologia politica presso il Dipartimento di Sociologia e Diritto dell'Economia dell'Università di Bologna. Le sue ricerche si concentrano sulla sociologia delle costituzioni, la sociologia dei diritti umani, la politica costituzionale, la partecipazione democratica, il populismo e gli immaginari sociali e costituzionali. Tra le pubblicazioni più recenti: *Conservative Populism in Defiance of Anti-Totalitarian Constitutional Democracy*, in A. Czarnota, M. Krygier, W. Sadurski (eds), *Anti-Constitutional Populism*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 297 - 335; *Imagining Europe. Transnational contestation and civic populism* (a cura di), Palgrave, Cham, Svizzera 2021.



ANDREA MILLEFIORINI

Ideologia e identità. Un approccio storico-sociologico¹

Abstract: The aim of this essay is to make, through a socio-historical approach, a comparison between certain periods of Western society considered from the advent of the industrial revolution to the present day. The theme that motivates this excursus concerns the function played by ideologies in responding to certain criticalities typical of contemporary societies, criticalities considered not so much from a merely political point of view, but under the lens of a particular cultural factor, the need for identity, an element, the latter, which to a greater or lesser extent is in any case always present in whatever type of society one wishes to consider. Therefore, we will not ask whether and to what extent ideologies have affected political discourse and the relations and dynamics between political actors, but we will ask whether and to what extent ideologies, with their symbolic representations, values, collective meanings and, ultimately, as producers of meaning, have or have not been able to structure collective behaviour and collective belonging, thus generating as many collective identities.

Keywords: Ideology; Identity; Historical Sociology

Scopo del presente contributo vuole essere quello di effettuare, attraverso un approccio di tipo storico-sociologico, una comparazione tra alcuni periodi della società occidentale considerata a partire dall'avvento della rivoluzione industriale ai giorni nostri. Il tema che muove tale *excursus* riguarda la funzione svolta dalle ideologie nel rispondere a talune criticità tipiche delle società contemporanee, criticità considerate non tanto sotto un profilo meramente politico, quanto sotto la lente di un particolare fattore culturale, il bisogno identitario, elemento, quest'ultimo, che in misura maggiore o minore è comunque sempre presente in qualunque tipo di società si voglia considerare. Dunque non ci chiederemo se e quanto le ideologie abbiano inciso sul discorso politico e sui rapporti e le dinamiche tra attori politici – questione, questa, che esula completamente dallo

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

scopo del presente contributo –, ma ci chiederemo se e quanto le ideologie, con il loro portato di rappresentazioni simboliche, di valori, di significati collettivi e, in ultima, come produttrici di senso, siano state o meno in grado di strutturare comportamenti collettivi e appartenenze collettive, generando quindi altrettante identità collettive.

Cercheremo quindi di dare una risposta a domande come le seguenti: le ideologie sono tutt'ora presenti all'interno dei modelli e dei processi culturali contemporanei, o la tesi della fine delle ideologie ha una sua fondatezza? Nel primo caso, quali sono oggi i modelli politico-culturali che possono essere considerati delle ideologie? E in che modo assolvono al bisogno identitario? Nel secondo caso, è possibile ipotizzare che l'assenza, o per lo meno la diminuzione del peso e del ruolo delle ideologie abbia costituito un fattore di accelerazione di processi di perdita di riferimenti identitari nelle società attuali?

Ideologia e identità sono dunque due variabili che ipotizziamo tra loro collegate. Nel nostro caso, la prima costituisce prevalentemente la variabile indipendente rispetto alla seconda, ma questa è solo una prospettiva cui noi qui ricorriamo al fine mettere in evidenza alcuni aspetti che ci interessano. Sarebbe infatti errato presupporre che non possa sussistere anche una relazione di dipendenza inversa, vale a dire che l'identità, o meglio il *bisogno* identitario, possa in qualche modo costituire un fattore di stimolo per la nascita o la diffusione di vecchie e nuove ideologie. Come vedremo nello svolgimento del nostro discorso, infatti, in alcuni frangenti della storia delle società europee occidentali questa seconda eventualità non è rimasta tale, ma si è concretizzata attraverso la nascita e la diffusione di ben definite ideologie, in alcuni casi anche radicali quando non, in casi più rari, addirittura violente.

Se l'*ipotesi* di partenza è dunque quella di una reciproca dipendenza tra ideologia e identità, vi è poi, ancora più a monte dell'*ipotesi*, anche un *assunto* iniziale da cui partiamo. L'assunto è che l'ideologia politica tenda a rafforzare l'identità, sia che quest'ultima venga considerata sotto il profilo dell'identità sociale, sia sotto quello dell'identità individuale².

2. A questo riguardo potrà essere utile dare una breve spiegazione, e definizione, circa i due concetti di identità sociale e identità individuale. Per identità sociale, in sociologia come in psicologia, si intende la sfera delle appartenenze e delle competenze che il soggetto si attri-

1. Identità e società borghese

Partendo dunque dall'avvento della società industriale, possiamo osservare come per un lungo periodo, che va dagli inizi del XIX secolo sino almeno alla seconda metà del secolo, le ideologie, pur presenti sullo sfondo del panorama politico e culturale delle società europee (erano nate con la Rivoluzione Francese), non potevano ancora dirsi protagoniste relativamente alla capacità di incidere sulle identità e sul senso di appartenenza dei singoli alla vita collettiva e pubblica. Intendiamo dire che i modi attraverso i quali le persone si auto-collocavano nel contesto sociale e collettivo, e si immaginavano come attori all'interno delle dinamiche sociali, non erano riconducibili al discorso ideologico, ma ad altri tipi di sollecitazioni. O, per lo meno, i gruppi sociali e i settori della società che seguivano le ideologie politiche per leggere e dare significato ai contesti e agli ambienti nei quali si svolgeva la loro quotidianità, non costituivano numericamente una "massa d'urto" in grado di sortire una visibilità sociale così forte da poter essere considerata come un elemento di rilievo nel quadro dei processi culturali che in questa sede ci interessano.

Detto in altri termini, la società che si affermò tra la seconda metà del XVIII secolo e la seconda metà del XIX, vale a dire la società borghese, produsse un modello di rapporti sociali, di convivenza e di relative appartenenze identitarie il cui funzionamento non può essere spiegato ricorrendo al fattore ideologie, ma, semmai, attraverso ciò che a suo tempo Norbert Elias [1998] indicò essere una dinamica di rapporti tra le classi sociali e le loro rispettive identità. L'identità sociale, nella società borghese, era un qualcosa di strettamente legato alla propria appartenenza ad una classe o a un ceto. E la borghesia, che fu la classe che nel XIX secolo assunse la guida della società in ambito economico, culturale e per molta parte anche politico, costituì il riferimento cui anche le altre due (aristocrazia e

buisce, e che gli altri gli attribuiscono, rinforzando quindi l'identità stessa, relative appunto alla sfera sociale. Quindi, ad esempio, lo status sociale, l'età, l'aver o no una famiglia, il tipo di occupazione e il settore lavorativo, le cerchie sociali frequentate, le attività extra-lavorative, quelle associative, politiche o civili, il tempo libero. Per identità individuale si intende invece l'insieme delle caratteristiche personali che il soggetto si attribuisce, da quelle più intime e peculiari relative al proprio carattere, alla propria storia personale, a quelle più di superficie, come i tratti comportamentali, i gusti personali ecc.

classi popolari) iniziarono a guardare ad essa per quanto concerne i modelli e gli stili di vita, i modi di relazionarsi, gli ideali e i canoni educativi e morali. La società borghese produsse un modello culturale che si impose al resto della società per diverse ragioni, che cercheremo ora di evidenziare. Questo modello conobbe alcuni elementi di forte innovatività rispetto al passato, rispetto cioè al precedente modello culturale della società pre-moderna, o tradizionale, o anche della “società di corte” che aveva preceduto nel secolo precedente l’avvento della società borghese. Gli aspetti innovativi furono, innanzitutto, quelli conseguenti alle lotte politiche che la borghesia condusse in Europa, inizialmente in Inghilterra e in Francia, e successivamente nel resto d’Europa, in questo secondo caso anche sotto forma di lotte per l’indipendenza nazionale di popoli ancora sottomessi a potenze e imperi stranieri. Dopo questa lunga fase nella quale la borghesia rivendicò e ottenne importanti diritti sul piano civile e politico, si impose, a livello sociale, un nuovo modo di concepire l’individuo nel proprio contesto sociale e di riferimento. Questo nuovo modo traeva una parte rilevante delle sue caratteristiche da quell’ideale di universalismo che aveva connotato di sé le aspirazioni politiche, civili, economiche e sociali delle rivoluzioni borghesi in Europa e della rivoluzione americana. La *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo e del cittadino* fu infatti un testo il cui valore risiedeva, oltre che nell’attestazione di diritti umani inalienabili, anche e nondimeno nella loro *universalità*. Sta esattamente qui lo spartiacque culturale e ideale che segnò i rapporti sociali, e quindi anche i rapporti tra le persone, nel passaggio dalla società di corte alla società borghese.

Ciò che in questa sede ci interessa è cercare di comprendere in che modo l’afflato universalistico generato dal cambio di classe sociale alla guida dei paesi alla testa del convoglio della civiltà umana possa aver prodotto, oltre che gli importanti e ben noti mutamenti in ambito giuridico, politico-istituzionale ed economico, anche rilevanti effetti sul piano sociale e, nello specifico, delle relazioni sociali e dell’identità sociale. Sotto questo aspetto la borghesia riuscì ad arrivare ad un singolare modello di relazioni e di rapporti sociali, connotato da una sorta di “compromesso” tra il ruolo di classe dirigente – ruolo per il quale essa rivendicava a sé un primato rispetto alle altre classi – e i valori universalistici di cui essa stessa si era fatta portatrice. Se da un lato infatti permanevano, nella società del XIX secolo, i tipici steccati che da tempi remoti dividevano gli uomini secondo le loro appartenenze di ceti e di classe, quegli steccati cominciavano per

alcuni aspetti ad essere se non infranti per lo meno ridotti. E ciò, come si è detto, grazie all'introduzione, anche sul terreno dei rapporti e delle relazioni sociali, di massicce dosi di valori universalistici. Ma in che modo questo processo prese corpo e forma? Fino a che l'allargamento dei ceti borghesi costituì un processo graduale, parliamo quindi di un lunghissimo periodo storico i cui prodromi vanno individuati già con la rinascita delle città-stato medievali, per arrivare sino alla società di corte nel XVIII secolo, la dinamica sociale delle appartenenze di ceto e di status fondata sul meccanismo della distinzione sociale rimase in sostanza sempre la stessa. Sebbene la borghesia costituisse una classe in costante ascesa, essa aveva tuttavia da sempre coltivato il sogno di diventare aristocrazia, e alcuni borghesi riuscivano di volta in volta a diventarlo. La distinzione sociale permaneva quindi tutta intera, e si fondeva sui meccanismi ben descritti da Elias, improntati all'etichetta, alla deferenza e all'ossequio. Con l'avvento della società borghese tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, tuttavia, avvennero cambiamenti rilevanti. Con il superamento della società di corte settecentesca, la borghesia cessò di "rincorrere" l'aristocrazia, nel senso che la stessa borghesia, sentendosi e percependosi come classe dominante, rivendicò essa stessa i propri standard comunicativi, relazionali, sociali, che divennero modelli di riferimento per tutte le altre classi sociali. Infatti, con la società borghese si afferma ancor più, rispetto a prima, una comunicativa di status tra le classi di tipo dinamico: se da un lato borghesia e aristocrazia rivendicano la propria identità sociale, dall'altro lato la stessa borghesia diffuse, grazie ai valori universalistici di cui era portatrice, i suoi codici e i suoi standard anche tra le altre classi. La stessa aristocrazia subì un lento processo di imborghesimento. Se nelle società pre-borghesi era il concetto e il valore dell'*onore* e della *onorabilità* a fare da architrave a tutto il modello delle relazioni sociali (Montesquieu), nelle società borghesi il valore dell'onore lasciò il posto a quello della *dignità* e della *rispettabilità*. Dignità, rispetto, rispettabilità furono il portato di quell'universalismo di cui si è detto, introdotto anche nella sfera delle relazioni sociali, e quindi dell'identità sociale, grazie al ruolo esercitato dalla borghesia. Questi valori vennero quindi utilizzati come "moneta comune" di scambio relazionale da parte di tutte le classi sociali.

La cultura borghese ottocentesca, per le ragioni che abbiamo appena visto, presentò quindi un doppio volto: quello classista e quello universalista. Pur mantenendo infatti la volontà e la consapevolezza di essere e di percepirsi come classe

di riferimento, portatrice quindi di una sua chiara identità, distinta (e distante) da quella delle classi ad essa subalterne, la borghesia fu portatrice di universalismo anche sul piano dei costumi e del comportamento. Il costume infatti, giusta l'osservazione di Simmel, “produce una certa uguaglianza tra il debole e il forte” [Simmel 1998], e la borghesia, memore delle sue lotte nei confronti dell'aristocrazia, quando rispetto ad essa era nella condizione del debole contro il forte, mantenne questo valore anche una volta ribaltati quei rapporti di forza e di potere che avevano caratterizzato tutto il periodo della società pre-moderna.

Grazie al compromesso tra classismo e universalismo l'individuo borghese veniva ad essere socializzato ad una cultura per la quale il suo processo di costruzione identitaria avveniva entro un ben definito campo di riferimenti sociali, e poteva quindi svolgersi senza produrre forme di distacco, di alienazione o di perdita di certezze e di saldi riferimenti, sia per la sua identità individuale che per la sua identità sociale. In questo senso, possiamo quindi ipotizzare che, almeno se considerate sotto questo specifico aspetto, le ideologie politiche *non* trovarono un terreno fertile sul quale germogliare in gran copia tra le popolazioni europee. Eppure esse erano già presenti, almeno *in nuce*, da decenni sulla scena politica e nel dibattito teorico-politico e culturale europeo, in quanto presenti, ora in forma embrionale, ora in forma conclamata, nelle teorie politiche, filosofiche e dagli attori politici che si avvicendarono a partire dalla Rivoluzione francese.

2. *Identità e prima società di massa*

Cosa accadde con il passaggio dalla società borghese ottocentesca alla società di massa novecentesca?

Qui dobbiamo fare un passo indietro, e ricordare che già con l'avvento della società borghese si era fatto strada un processo che ritroveremo ampiamente anche nella società di massa: il processo di individualizzazione. In sociologia, per “processo di individualizzazione” si intende quello specifico aspetto del processo di modernizzazione per il quale il soggetto tende progressivamente ad affrancarsi da quei vincoli del legame sociale tradizionale che in passato ne limitavano l'autonomia e la capacità di autodeterminazione [Millefiorini 2022].

Ora, rompere con importanti riferimenti culturali, morali, educativi che per lungo tempo hanno plasmato il membro di una comunità e gli hanno permesso di integrarsi in essa, senza che a tali riferimenti se ne sostituiscano altrettanti in grado di svolgere la stessa funzione, non può non sortire conseguenze nel rapporto individuo-società. All'individualismo "ben temperato" della cultura borghese si sostituì un individualismo forte, tipico della società di massa, che portò con sé ulteriori, importanti conseguenze. Parliamo di individualismo borghese ben temperato in quanto i valori di autonomia e di autoaffermazione – o di "autodirezione", come avrebbe detto Riesman [1973] – che la borghesia portava con sé erano mitigati, quando non inibiti, da tutto un altro corredo valoriale che manteneva il soggetto saldamente ancorato al suo retroterra di riferimento. La gerarchia familiare, il rispetto per l'autorità, la ancora forte presenza della sfera religiosa, sebbene quest'ultima in misura progressivamente minore specie rispetto alle fasce popolari, ebbero tutto questo insieme di valori contribuivano a porre l'individuo borghese entro un contesto nel quale, anche in questo caso, identità individuale e identità sociale conoscevano un processo di sviluppo sufficientemente ordinato e graduale.

Come si vede, per la borghesia l'individualizzazione fu un processo che contribuiva alla formazione dell'identità sociale e dell'identità individuale, entro un contesto che non definirei ideologico, ma più semplicemente culturale. Cosa diversa accadde invece per le masse. Il messaggio emancipatorio e liberatorio che l'individualismo e l'universalismo borghese avevano diffuso in Europa attecchì soprattutto nella classe operaia. Questa lo fece proprio e lo rilanciò, ma, seguendo le ideologie di cui erano portatrici élites rivoluzionarie, lo coniugò con posizioni politiche, e non solo di sinistra, radicalmente avverse al modello culturale individualistico-borghese. Questa avversità significò fare tabula rasa con quei riferimenti culturali che, come abbiamo visto, contribuivano a moderare la carica auto-affermativa insita quasi naturalmente nell'individualismo. Ma il voler fare tabula rasa con il modello borghese costò alle nascente società di massa un prezzo molto alto in termini di sviluppo politico e sociale. L'individualismo "rude" dell'uomo-massa degli anni Venti e Trenta del Novecento era infatti portatore di un messaggio distruttivo verso *tutto* il modello valoriale della società borghese. Sta proprio qui il grande equivoco nel quale incorsero le masse nel loro inseguire l'individualismo, equivoco cui esse furono indotte dalle élites rivoluzionarie.

Queste ultime avevano in mente, con l'abbattimento della società borghese, anche la fine del modello culturale individualistico che, a loro dire, aveva gettato l'umanità nel degrado morale e nella corruzione dell'anima [Pellicani 2015]. L'uomo-massa credette così di poter raggiungere la propria emancipazione e la propria liberazione come individuo dando credito a ideologie i cui principali esponenti si proponevano l'esatto contrario rispetto alle sue più genuine attese e speranze. Desiderio reale delle masse era l'individualizzazione; proposito delle élites rivoluzionarie era invece la negazione stessa del processo di individualizzazione, con l'affermazione di un modello sociale e politico totalitario che facesse tabula rasa della cultura individualistico-borghese.

Per ciò che a noi qui più specificamente interessa, vale a dire il rapporto tra ideologie e identità, tutto questo ebbe effetti molto rilevanti, che cercheremo adesso di evidenziare.

All'individualismo di massa che cominciò ad affermarsi con l'emergere delle ideologie antiborghesi, fossero esse di sinistra o di destra, faceva difetto un adeguato corredo di riferimenti identitari legati ad un retroterra culturale. I valori sociali e comunitari ai quali le classi popolari erano state socializzate sin dall'infanzia non differivano infatti da alcuni di quei principi con i quali, lo abbiamo visto, venivano educati anche i figli della borghesia. Era il modello della rispettabilità, del sacrificio, ma anche della salda appartenenza ad un contesto sociale, comunitario, identitario appunto. Con l'aggiunta che mentre ai figli della borghesia era concesso immaginarsi un futuro di realizzazione personale, di un successo che seppure collocato in là nel tempo era comunque possibile, ai figli del proletariato tutto questo era precluso, e l'unica identità futura cui essi potevano aspirare era quella di poter entrare nella fabbrica nella quale già lavorava il padre. Ovvio che tutto questo, in un clima in cui l'individuo veniva a trovarsi sempre più al centro, non poteva più bastare. Il modello individualistico, tra l'altro, insegnava che nella società moderna non potevano e non dovevano più trovare posto *status* ascritti, ma solo *status* acquisiti [Linton 1936]. L'abbracciare ideologie anti-sistema da parte della classe operaia divenne così un modo per potersi immaginare una identità sociale diversa rispetto a quella alla quale i rapporti economici, o più romanticamente il destino, sembravano condannare. Si assistette così ad un "salto" dalla cultura all'ideologia da parte di enormi fasce della popolazione. E non solo

popolari. La stessa piccola borghesia, che era stata in fondo sino ad allora la più zelante custode della cultura borghese della rispettabilità, vedendo minacciare il suo status dalle emergenti classi operaie, e vistasi spesso impoverita dalle sempre più frequenti crisi economiche che attraversarono il Novecento [Arendt 1948] abbracciò anch'essa i messaggi identitari propalati a piene mani dalle ideologie politiche radicali di cui gli anni Venti e Trenta di quel secolo pullulavano.

In questo senso, le ideologie politiche svolsero in quel periodo una triplice funzione:

1. permettevano anche alle classi meno abbienti di far proprio e di rivendicare il processo di individualizzazione;
2. negavano il retroterra culturale pre-moderno (anti-individualistico) al quale le classi subalterne erano state socializzate ancor più rispetto a quelle borghesi;
3. offrivano al contempo una risposta al bisogno identitario non più soddisfatto dal modello culturale precedente che veniva negato e contestato [Fromm 1979].

Il terzo punto, per quanto qui stiamo cercando di argomentare, risulta quindi di particolare interesse, poiché ci aiuta a comprendere in che modo e in che misura le ideologie novecentesche assolsero al ruolo di sostituti o equivalenti funzionali [Merton 1949] rispetto ai precedenti modelli identitari. Il vuoto identitario, come abbiamo accennato, fu il prodotto di due tendenze affermatesi nei decenni Venti e Trenta del XX secolo. La fine della Prima guerra mondiale aveva creato profonde e nuove aspettative nelle classi popolari, aspettative che non vennero poi soddisfatte rispetto a quanto promesso dalle élites politiche, durante il conflitto, promesse fatte per conquistarsi il favore di contadini e operai ai quali si chiedeva di lasciare tutto e di andare al fronte a combattere. Le classi popolari, dopo l'esperienza bellica, dopo aver sperimentato su sé stesse cosa significa contribuire in prima persona alla difesa di un Paese in guerra, non furono più disposte ad accettare che l'emancipazione e l'individualizzazione restassero appannaggio delle sole classi borghesi. Da qui la definitiva rottura con i modelli culturali tradizionali, che da secoli imponevano subordinazione e sottomissione, per fare propri, come

si è visto, i messaggi ideologici che con sempre più facilità attecchirono da allora in poi tra le masse. Masse aperte, come le avrebbe definite Elias Canetti [1960], rispetto alle masse chiuse, cioè impermeabili a messaggi politico-ideologici, del mondo contadino pre-moderno. L'identità, che tra le masse contadine e operaie fino al XIX secolo era soddisfatta attraverso la cultura, venne quindi soddisfatta, a partire dal Primo dopoguerra, soprattutto attraverso l'ideologia.

3. Identità e seconda società di massa

La società di massa portò così ad un profondo rivolgimento nei modelli identitari dei cittadini europei. Come si è visto, le appartenenze di classe cominciarono ad essere superate, almeno inizialmente nelle fasce sociali popolari (nella seconda metà del Novecento anche in quelle medio-borghesi), e sostituite da forme di appartenenza politica. Le ideologie politiche giocarono quindi un ruolo essenziale nel rinsaldare le identità sociali, che poggiarono, per un lungo periodo, sulle rispettive identità politiche.

La società di massa, tuttavia, non fu un modello univoco né diacronicamente né geograficamente. Per facilità di lettura e di comprensione del fenomeno ho proposto di classificare la società di massa secondo una tipologia a due fasi: prima società di massa e seconda società di massa [Millefiorini 2002]. Esiste infatti una sua progressiva evoluzione tale da rendere possibile distinguerne un primo e un secondo tipo, almeno per quanto concerne l'Europa.

In termini cronologici, la prima è quella che abbraccia il periodo che va dalla fine del XIX secolo alla fine della Seconda guerra mondiale, mentre la seconda è quella che abbraccia tutta la seconda parte del Novecento. In termini di connotati culturali, l'elemento più evidente che ci permette di poter effettuare questa suddivisione sta nel fatto che nella prima società di massa continuavano comunque a coesistere e a detenere un peso non irrilevante, in settori, gruppi e categorie sociali ben identificabili, alcune tradizionali caratteristiche della vecchia società borghese europea: un certo classismo, autoritarismo, una cultura d'élite ma anche un perdurante romanticismo nella visione della vita e della società, autodirezione [Riesman 1973], codici comunicativi improntati a maggiore di-

sponibilità e apertura nei confronti dell'Altro. Le categorie e i gruppi sociali che ancora rispondevano a tali caratteristiche avevano le proprie radici in quello che era stato il modello compiuto della società borghese europea: l'aristocrazia aveva continuato ad avere un certo ruolo in termini di *status* e di influenza politica; l'esercito era da sempre depositario di valori di autorità, gerarchia, onore, cavalleria; la burocrazia di Stato aveva da sempre prodotto un ceto di funzionari che, oltre a considerarsi inamovibili e indispensabili strumenti di affermazione della volontà e della sovranità dello Stato, rispondevano anche a valori di rigore, scrupolo, coscienziosità e diligenza nel proprio lavoro; l'alta borghesia industriale, commerciale e finanziaria infine educava i suoi rampolli in istituzioni d'élite che insegnavano l'autodisciplina, la rinuncia, il sacrificio, il rispetto.

Viceversa, proprio sul piano delle differenziazioni e delle distanze di classe si riscontra il divario principale tra prima e seconda società di massa. Se nella prima le barriere non erano ancora scomparse, con la seconda esse verranno ridotte al punto tale da non essere quasi più percepibili come elementi di distanziamento sociale nell'interazione quotidiana tra le persone. La goffmaniana "distanza dal ruolo", fenomeno centrale nel processo di individualizzazione nella seconda metà del Novecento, viene vissuta anche come distanza da – e come non appartenenza a – una classe sociale, un ceto o una categoria che tenderebbero a limitare l'individuo, a relegarlo entro un limite o uno steccato.

Nella prima società di massa, la politicizzazione del sociale avvenuta attraverso lo strumento delle ideologie politiche contribuì quindi a rinsaldare le identità sociali delle fasce medio-basse della popolazione, fasce che avevano fatto tabula rasa dell'ordine culturale fondato sulla separazione della società in classi, ordine che sino almeno all'avvento della società di massa aveva svolto anche importanti funzioni identitarie.

Cosa avvenne invece con il passaggio dalla prima alla seconda società di massa? Si trattò ovviamente di un processo senza soluzione di continuità, in cui non è possibile individuare un chiaro inizio. C'è stato però un filo conduttore in questo processo, che sfociò, negli anni Ottanta e Novanta, in quello che allora venne definito il "riflusso". Con questa espressione, come noto, a quell'epoca si voleva intendere una certa reazione di rigetto verso la politica, dopo gli anni della sbornia movimentistica e contestatrice durati in Italia ben più che altrove, tanto che si è parlato, nel caso italiano, di "lungo Sessantotto". A distanza di ormai

quarant'anni dall'inizio di quel processo, è possibile affermare che in realtà non si trattò tanto, o non si trattò solo, di un moto di rigetto verso l'ideologismo tipico degli anni Settanta, quanto, per alcuni aspetti più di fondo, di una tendenza che, cominciata già decenni prima, trovava adesso il suo definitivo e "naturale" esito. Perché questo esito? Per rispondere a questa domanda dobbiamo tornare al concetto di ideologie politiche, e dei rispettivi partiti di massa, come surrogati di precedenti strutture comunitarie che assolvevano la funzione identitaria, come già abbiamo visto. Ebbene, dopo la Seconda guerra mondiale il processo di individualizzazione proseguì in forme e modi ancora più forti e marcati rispetto a quanto non fosse avvenuto sino ad allora. Proseguì la tendenza al superamento delle divisioni e degli steccati tra classi sociali, e il soggetto affermò ancora più di prima il suo ruolo centrale nell'ambito dell'interazione e dell'azione sociale. Se però nella prima metà del Novecento le profonde trasformazioni sociali, prodotte dalla guerra, dalle crisi economiche e dai mutamenti nei processi culturali, avevano trovato nell'ideologia politica il saldo aggancio e la confortevole risposta alle inquietudini provocate dal venir meno delle precedenti certezze, a partire dal Secondo dopoguerra le cose si misero in modo decisamente diverso.

È vero che una delle due ideologie politiche, o meglio delle due *famiglie* di ideologie politiche, che erano quella di destra e quella di sinistra, restò saldamente in piedi. Il verdetto della guerra era stato infatti: crollo del nazifascismo, ma vittoria, al contempo, del comunismo. L'ideologia politica socialcomunista, nelle sue diverse declinazioni, compresa quella socialdemocratica (quest'ultima per la verità viveva di suo, senza bisogno dell'aggancio con la vittoria sovietica, grazie al piano Beveridge e alle riforme che via via si andarono affermando con il *Welfare State* in Europa), continuò quindi ad esercitare la sua netta influenza nei sistemi politici europei e tra le masse elettorali, continuando anche, per molti militanti, iscritti e simpatizzanti, ad offrire importanti risposte identitarie.

Tuttavia, si era nel frattempo messa in moto un'altra storica tendenza, quella a fare del consumo e dei comportamenti ad esso associati una nuova e potente forma di risposta al bisogno identitario. Studi fondamentali come quelli di Riesman, Hirschman, Lasch, Lipovetsky, così come già prima di loro quelli di Simmel sulla moda, misero molto bene in luce quanto e come i comportamenti orientati al consumo avessero molto a che fare con il processo di individualizzazione, e come

il bisogno identitario trovasse nelle nuove forme di consumo una seppure parziale risposta alle sue istanze. Il consumo costituì tra l'altro il più potente fattore di omologazione tra le classi sociali, e i giovani ne fecero non solo uno dei principali grimaldelli per scardinare le barriere di classe, ma anche uno strumento per "popolarizzare" i propri codici comunicativi e per riconoscersi collettivamente attraverso soggettività che si esprimevano anche, se non soprattutto, attraverso gli stili di consumo. Il giovanilismo degli anni Sessanta e Settanta si nutrì infatti dei comportamenti orientati al consumo per diffondersi culturalmente tra la popolazione, e non restò quindi confinato alle giovani generazioni, ma fu un codice di comportamento e di comunicazione che si estese a tutta la popolazione adulta. L'etero-direzione riesmaniana [Riesman 1973], modello di identificazione tipico della seconda società di massa, sostituitosi a quello della auto-direzione tipico della società borghese, trovò nel consumo di massa la sfera e la dimensione principale attraverso la quale estrinsecarsi.

L'identità sociale nella seconda società di massa, quindi, con il processo di individualizzazione che marciava sempre più spedito e raggiungeva settori e fasce sempre più ampie di popolazione, trovò nel consumo un modo per offrire a tutti un facile e "pratico" mezzo per essere acquisita e fatta propria riguardo ad aspetti in cui tutti si potevano reciprocamente e immediatamente riconoscere.

E l'ideologia, come strumento di risposta al bisogno identitario, che fine fece nella seconda società di massa? Dal Secondo dopoguerra fino a tutti gli anni Settanta, in Europa, continuò a svolgere il ruolo che aveva svolto anche in precedenza. A partire dagli anni Ottanta, e poi a seguito della caduta del muro di Berlino, essa cedette definitivamente il suo ruolo alla cultura del consumismo e, ancor più, ad un nuovo fenomeno che stava emergendo, iniziato sin dagli anni Settanta, collegato anch'esso al consumo: il narcisismo.

Il narcisismo [Lasch 1981; Lipovetsky 1995; 2007; Cesareo, Vaccarini 2013] fu il modello al quale, venute meno le ideologie, l'individuo si volse come risposta alle istanze identitarie alle quali le ideologie non erano più in grado di dare soddisfazione, o perché fallite politicamente, oppure perché comunque non rispondenti più ai bisogni di società che andavano oramai de-massificandosi e diventando società sempre più iper-individualizzate. L'individuo diveniva quindi ancora più fragile rispetto a prima, poiché l'abbandono del retroterra culturale che aveva posto

le basi per l'individualismo classico, e successivamente delle ideologie politiche, costò, in termini di sicurezza in sé stesso e di capacità di auto-rassicurazione, la perdita di queste prerogative che erano state invece così importanti nelle epoche precedenti. E tuttavia il narcisismo come risposta non tanto all'identità individuale, cosa anche intuitivamente comprensibile, ma all'identità sociale, appare sin da subito, se non un ossimoro, certamente un legame problematico. Mentre l'appartenere ad una classe sociale, ad un gruppo politico, religioso o comunque socialmente riconoscibile era una condizione che conferiva quasi naturalmente una identità sociale, il narcisismo di massa, sebbene effettivamente riconosciuto collettivamente, indebolisce e mette in crisi il legame sociale in quanto blocca all'origine una comunicazione che non si arresti alla superficie della relazione, che non resti quindi effimera. *L'identità sociale della società di massa di fine Novecento fu quindi, paradossalmente, la messa in scena del sé e il suo autocompiacimento.*

Ma può un simile modello identitario svolgere quella che dovrebbe essere una delle funzioni "naturali" dell'identità, e cioè l'integrazione sociale attraverso il riconoscimento collettivo? Riconoscersi collettivamente nel bisogno di autocompiacersi è stata una delle cifre identitarie che hanno accompagnato le società post-ideologiche di massa dagli anni Ottanta in poi. Tuttavia questo meccanismo identitario sembra essere ben lungi dall'offrire all'individuo la possibilità di trovare in sé stesso, e negli altri, le risposte alle insicurezze, ai vuoti, alle ansie che con sempre più frequenza circolano nelle società contemporanee. Verrebbe anzi fatto di pensare se non sia, al contrario, proprio quel modello identitario a generare e ad essere fonte di ansie, di depressioni, di insicurezze e di sfiducia, fattori che circolano in dosi sempre più massicce nelle società iper-sviluppate, e di cui è prova lampante il ricorso all'uso sempre più diffuso e frequente di psicofarmaci, la cui vendita al pubblico, negli ultimi due decenni, è addirittura raddoppiata rispetto a prima.

4. Conclusioni

Qui giunti, possiamo fissare alcuni punti conclusivi, così da chiudere il percorso da cui eravamo partiti e cercare di dare risposta alle domande iniziali che ci eravamo posti.

Per tutto il corso della “grande trasformazione”, per usare l’espressione di Polanyi [1944], il processo di individualizzazione ha posto le società che ne erano investite di fronte ad un continuo bisogno di re-integrare ciò che potenzialmente, o effettivamente, andava dis-integrandosi a seguito non solo della divisione del lavoro [Durkheim 1893] e dei mutamenti nei processi culturali, con il progressivo “pensionamento” dei riferimenti tipici delle società pre-moderne e tradizionali [Eisenstadt 2006], ma anche dei processi di ri-soggettivazione del singolo, che interagisce con sempre più cerchie e gruppi sociali [Simmel 1908].

Ebbene, in questo processo di continua fuga in avanti dell’individuo, e di faticosa e difficoltosa “rincorsa” da parte della società (e di quel che resta della comunità), il fattore identità ha giocato un ruolo fondamentale. L’identità individuale e sociale del soggetto è stata esposta a forti tensioni, e lo sforzo dell’individuo è stato quello, di volta in volta, di trovare agganci esterni e motivazioni interne per definire e ridefinire il proprio perimetro identitario. Abbiamo visto come questo sforzo abbia trovato, in diverse epoche, diverse possibili risposte, tutte weberianamente ascrivibili allo specifico periodo nel quale quello sforzo cercava soddisfazione. In ciascuno di questi periodi, l’identità del singolo, grazie ai diversi modelli di convivenza sociale, di espressione personale, di riconoscimento collettivo, ha subito cambiamenti importanti, che in alcuni casi sono riusciti a rispondere meglio e in altri peggio al bisogno per il quale essi erano chiamati a funzionare.

Nel periodo della società borghese classica il bisogno identitario dell’individuo trovò rispondenza in elementi di ordine culturale, così come del resto era avvenuto da sempre. Soltanto che adesso il soggetto disponeva di una cultura che, oltre che poggiare sulla tradizione, dunque su una solidarietà che Durkheim avrebbe definito “meccanica” e su una coscienza puramente collettiva, era costituita anche da importanti elementi tipici della “coscienza individuale”, concetto che successivamente Riesman assocerà all’espressione “auto-direzione”. Nella società borghese, l’identità del singolo si formava quindi sulla base sia di elementi tradizionali che rimandavano alla classe sociale e alla comunità di appartenenza, anche religiosa, sia di elementi moderni, che rimandavano a valori universalistici, acquisitivi e individualistici.

Il “compromesso” fra tradizione e modernità permise all’identità dell’individuo borghese di restare sufficientemente salda, e di permettergli quindi una accettabile sicurezza in sé stesso e una altrettanta capacità di attribuzione di senso

e di significato condiviso in modo bastantemente chiaro e riconoscibile con e dagli altri.

Veniamo così al cuore della questione che abbiamo posto all'inizio del nostro contributo, il rapporto tra ideologia e identità. Con il passaggio dalla società borghese alla società di massa, avvenuto tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, vennero ad essere progressivamente superati elementi che sino ad allora avevano costituito un "appoggio" importante nella costruzione del sé e dell'identità del singolo (la società di massa raggiunse l'apice della sua espressione tra gli anni Cinquanta e gli anni Settanta del Novecento). L'individuo, il soggetto, non poté più contare – o lo poté in misura sempre minore rispetto a prima – su riferimenti a gruppi, a settori, a categorie, a ceti, a classi sociali che avevano fino ad allora contribuito a forgiare la sua identità sociale e anche individuale [Simmel 1908]. Una società in via di progressiva atomizzazione creava crescenti aree di dis-identificazione. Si aprivano quindi spazi per potenziali "sostituti funzionali" [Merton 1949]: nuovi attori, nuovi soggetti, nuove istituzioni che potessero supplire a questa importante funzione. Ce n'erano? Sì, nella prima società di massa durante tutto il suo corso, e nella seconda società di massa fino almeno agli anni Settanta, questo spazio fu occupato dai grandi partiti ideologici.

Le ideologie del Novecento, in questo senso, furono quindi qualcosa di non assimilabile a ideologie precedenti (più vicine a teorie politiche o filosofiche) e successive (più assimilabili a mentalità o a modi di pensare). Esse mobilitarono le masse sulla base di una forte identificazione dei singoli, identificazione mediata certamente dall'organizzazione-partito, ma possibile anche in virtù di alcune specifiche caratteristiche delle ideologie di questo periodo. Caratteristiche le quali, oltre alla tradizionale e consolidata proprietà della *Weltanschauung*, della concezione del mondo, consistevano anche nella forte capacità di mobilitazione in virtù dei messaggi di cui esse erano portatrici, messaggi volti a: 1) permettere una facile adesione e creare un forte senso di appartenenza al gruppo politico di riferimento, anche se i singoli partecipanti non potevano essere, o non erano, in diretto e stretto legame gli uni con gli altri (cosa che invece era una condizione presente nelle organizzazioni politiche ottocentesche: le stesse associazioni segrete, a dispetto della loro struttura, presupponevano una forte saldatura tra i propri membri, e questo era possibile grazie ad un tipo di organizzazione sociale che nel Novecento era stata superata); 2) contribuire a motivare l'azione collettiva rivolta

verso il futuro, verso mete e fini da costruire e da conquistare come collettività, quando non come società nella sua interezza.

Identificarsi in qualcosa richiede però che quel qualcosa sia riconosciuto avere senso e significato per il singolo. Alla lunga, se l'oggetto dell'identificazione non svolge più a sufficienza questo compito, perde la sua forza e smette di esercitare questa funzione. La fine della società di massa ha coinciso, grosso modo, con la crisi delle grandi ideologie del Novecento.

Gli ultimi decenni del XX secolo hanno quindi segnato l'inizio di una crisi identitaria del soggetto. Venuti meno già da tempo i modelli culturali e, più di recente, quelli ideologici, che ne supportavano i vuoti lasciati alle spalle dal superamento dei modelli tradizionali di appartenenza e di identificazione, oggi l'individuo si trova spaesato, fragile e insicuro in una società globalizzata e frammentata. Le strategie messe in campo dal soggetto per fronteggiare questo vuoto identitario sono molteplici, alcune più efficaci altre meno, anche se tutte, complessivamente, non in grado di coprire a sufficienza quel vuoto [Millefiorini 2015].

Il filo conduttore che ha accompagnato il tramonto della società di massa e l'avvento di quella che i sociologi contemporanei definiscono una "società di individui" è stato il ripiegamento su sé stessi, fenomeno certamente non nuovo nelle società moderne e individualistiche, ma che ha continuato ad accentuare e acutizzare i suoi tratti, e che è sfociato in forme di narcisismo sociale, di estetizzazione, di spettacolarizzazione e di "vetrinizzazione" del sé [Codeluppi 2007], nelle forme e nei modi che tutti possiamo constatare aprendo semplicemente la pagina social di Tizio o di Caio.

Più in generale, l'individuo, piuttosto che vedere rinforzato il proprio riconoscimento identitario, ha progressivamente sviluppato forme di diffidenza, di sfiducia e di tendenziale chiusura verso l'Altro. La presenza di identità individuali e sociali chiuse è quindi uno dei motivi per cui ancora oggi assistiamo al persistere, in settori fortunatamente ristretti, di ideologie radicali e totalitarie come quella fascista, nazista e comunista. Al diffondersi, nelle comunità immigrate islamiche, del fondamentalismo. Ma anche all'accrescersi, in gruppi sociali in questo caso anche piuttosto estesi, di teorie del complotto e teorie negazioniste, fino a toccare le forme più radicali e chiuse di populismo. Tutto questo, avrebbe spiegato Pareto [1916], è la conseguenza della mancata traduzione di residui della seconda e della quinta classe ("persistenza degli aggregati" e "integrità dell'individuo e delle sue dipenden-

ze”) in derivazioni (ideologie, retoriche, modi di pensare) di vasta capienza, come sono state in passato le ideologie, in grado di dare copertura, spiegazione e giustificazione, in termini sufficientemente moderati e controllabili da élites che ne erano le depositarie, a istinti, sentimenti e pulsioni altrimenti non inquadrabili, e quindi tendenti a svilupparsi e a diffondersi disordinatamente, in alcuni casi anche in forme irrazionali e violente, come oggi avviene non raramente nelle nostre società.

L’attuale situazione nel panorama sociale delle democrazie occidentali avanzate è quindi una delle conseguenze *non già della presenza delle ideologie, ma proprio della loro assenza*. Si badi: non si stanno qui certamente rimpiangendo le ideologie, né immaginandone una loro utilità in versione inizio secolo. Tuttavia, il vuoto che hanno lasciato è sotto gli occhi di tutti, e la “democrazia del pubblico” così ben descritta da Bernard Manin [1996], nella quale ci troviamo, orfana dei partiti politici, si trova a dover fronteggiare la circolazione sociale di quegli istinti e quegli impulsi senza poter ricorrere a strumenti adeguati per la loro canalizzazione e il loro controllo sociale.

Ci sono però, va detto, anche fattori che inducono a maggior fiducia. Le ideologie, come si è visto, rispondevano spesso a bisogni tipici di identità chiuse e “passive”, ma non solo. L’ideologia spingeva all’azione, all’impegno, al “prender parte”. Essa era quindi anche un valido fattore motivazionale per identità “aperte”. Infatti, i livelli di partecipazione politica che si registravano negli anni d’oro delle ideologie toccarono livelli non più paragonabili a quelli dei decenni successivi. Tuttavia oggi vi sono forme di identità sociale “aperta” che pur non riconoscendosi più nelle famiglie politiche dei partiti, e dunque nelle ideologie, trovano comunque altre forme di espressione, a cominciare dall’impegno sociale e civico. Le modalità di perseguimento di forme identitarie attive, ad oggi, poggiano più sulla sfera sociale e civile che su quella squisitamente politica. E ciò per il venir meno, come si è visto, del tradizionale ruolo svolto dalle ideologie e dai partiti che ne erano i degni rappresentanti.

Riferimenti bibliografici

Arendt, H.
2004, *Le origini del totalitarismo* (1948), Einaudi, Torino.

Canetti, E.

1981, *Massa e potere* (1960), Adelphi, Milano.

Cesareo, V., Vaccarini, I.

2013, *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano.

Codeluppi, V.

2007, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino.

Durkheim, É.

1962, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.

Eisenstadt, S. N.

2006, *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Elias, N.

1998, *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna.

Fromm, E.

1979, *Fuga dalla libertà*, Edizioni di Comunità, Milano.

Lasch, C.

1981, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano.

Linton, R.

1936, *The study of man*, Appleton-Century-Croft, New York; trad. it., *Lo studio dell'uomo*, il Mulino, Bologna 1973.

Lipovetsky, G.

1995, *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano.

2007, *Una felicità paradossale. Sulla società dell'iperconsumo*, Raffaello Cortina, Milano.

Manin, B.

1996, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, Paris.

Merton, R.

1959, *Teoria e struttura sociale* (1949), il Mulino, Bologna.

Millefiorini, A.

2005, *Individualismo e società di massa. Dal XIX secolo agli inizi del XXI*, Carocci, Roma.

2015, *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente*, Apogeo-Maggioli, Sant'Argangelo di Romagna.

2022, *Gli effetti del processo di individualizzazione nella sfera politica, civile e organizzativa*, Rivista trimestrale di Scienza dell'amministrazione, n. 3.

Pareto, V.

1981, *Trattato di Sociologia generale* (1916), 4 voll., Edizioni di Comunità, Milano.

Pellicani, L.

2015, *L'Occidente e i suoi nemici*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Polanyi, K.

1974, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca* (1944), Einaudi, Torino.

Riesman, D.

1973, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna.

Simmel, G.

1998, *Sociologia* (1908), Edizioni di Comunità, Milano.

Andrea Millefiorini insegna Sociologia politica e Sociologia generale nell'Università della Campania "Luigi Vanvitelli". Tra le sue pubblicazioni: *Individualismo e società di massa* (Carocci 2005); *Costruzione di senso e società* (Franco Angeli 2013); *L'individuo fragile. Genesi e compimento del processo di individualizzazione in Occidente* (Apogeo-Maggioli 2015).

MONOGRAFIA

Parte seconda – Ideologie



MICHELE SORICE

La razionalità neoliberista e gli ecosistemi digitali: ideologia, narrazioni, immaginari¹

Abstract: The article analyses the development of neoliberalism, also in the light of communicative ecosystems. Starting from the concept of neo-liberalism as global rationality, the essay attempts to identify the characteristics of the neo-liberal narrative that, increasingly, tends to take the form of imaginary. In this scenario, neoliberalism - thanks to global élites, including media élites - asserts itself by fragmenting the public sphere and saturating every aspect of public discourse. One of the repercussions of the neoliberal imaginary is the neo-liberalisation of the state or, again, its transformation into an “asocial stat”, in which even the individual dimension of the subject is reduced to extemporaneous forms of de-subjectivised individualism.

Keywords: Neoliberalism, Communicative ecosystems, Imaginary

Quando si parla di neoliberalismo lo si interpreta come sistema economico e/o come ideologia. Fino a che punto si possa parlare della ‘ideologicità’ di un costrutto sociale o di un sistema di pensiero o ancora di una forma sociale organizzata, è questione che ha lucidamente discusso Alessandro Ferrara in questo numero. Sul neoliberalismo, poi, le questioni si complicano ulteriormente, a causa delle ambiguità definitorie che lo circondano: e che alcune di tali ambiguità siano strumentali e finalizzate ad attenuarne la portata sociale è un dato di fatto. In particolare, sono evidenti due ambiguità di fondo. La prima è ascrivibile a chi – spesso su non dichiarate posizioni ‘neoliberal’ – ritiene che il neoliberalismo sia un’invenzione di chi non comprende la “naturale evoluzione” del liberalismo: in questo caso si produce – spesso in maniera manipolatoria – una sovrapposizione concettuale fra il liberalismo classico e il neoliberalismo contemporaneo. Si tratta di una forzatura, dal momento che il neoliberalismo (o neoliberalismo) si muove su presupposti

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

concettuali e pratiche economiche molto diverse da quelle del liberalismo classico. Dall'altra parte, c'è una seconda posizione che rischia di essere semplificatoria e che di fatto relega il neoliberismo a un insieme di politiche economiche monetarie, basate su logiche di austerità, di sostanziale mercatizzazione della vita pubblica e di 'commodification' delle relazioni sociali. Questa seconda posizione contiene elementi di verità ed è in grandi linee corretta. Tuttavia, essa non è sufficiente a spiegare la forza pervasiva del neoliberismo, riducendolo a sistema economico o adombrandone una dimensione di 'ideologicità'. Il neoliberismo, invece, come lucidamente teorizzato da Pierre Dardot e Christian Laval [2013], è una razionalità politica globale che inverte la logica del capitale, facendola diventare la nuova normalità dell'organizzazione sociale, "fino a farne la forma della soggettività e la norma dell'esistenza" [Dardot, Laval 2019, 5]. Il neoliberismo, in altre parole, è una nuova ragione politica globale, che non solo riproduce disegualanze sociali, ma soprattutto alimenta sé stessa con le crisi sistemiche che essa stessa produce, e la cui unica (apparente) via d'uscita è la paradossale riproposizione di quelle stesse ricette che hanno provocato lo stato di crisi permanente.

1. Un'ideologia neoliberista?

Molti studi mettono in risalto la relazione fra i processi di de-democratizzazione [Brown 2006] – ovvero la sostanziale cancellazione della dimensione fondativa della democrazia senza tuttavia che essa sia formalmente soppressa – e la prospettiva neoliberista. La 'prospettiva' neoliberista agisce tuttavia anche sulla sfera pubblica, favorendone l'iper-frammentazione e promuovendo una sorta di pensiero unico che tende a diventare egemonico [Sorice 2020] rendendo inutili (perché delegittimate) le forme di resistenza. Le trasformazioni della sfera pubblica, in effetti, sono spesso collocate nel paradigma della crisi, un altro elemento che accompagna storicamente lo sviluppo del neoliberismo: anche l'apparente contraddizione fra pensiero unico e iper-frammentazione (connessa ai processi di polarizzazione) rivela il cortocircuito dello stesso concetto 'liberale' di 'individualismo'. Esso, infatti, diventa un contenitore vuoto, trasformandosi in quello che potremmo definire "individualismo de-soggettivato". In questo scenario si col-

loca la nuova sfera pubblica di transizione, quella che è stata definita “post-sfera pubblica” [Davis 2019; Schlesinger 2020; Sorice 2020].

Il capitalismo neoliberista, d'altra parte, si nutre della crisi (che è elemento strutturale ineliminabile del sistema capitalistico², che procede ricorsivamente per fasi di espansione e successivi momenti di contrazione economica) e non si limita alla dimensione economica, cosa, peraltro, che è valida per il capitalismo in generale. In effetti,

una società capitalista comprende ‘un’economia’ distante da (e dipendente da) un ‘ordinamento’ o ordine politico; un’arena di ‘produzioni economiche’ distinta da (e dipendente da) una zona di ‘riproduzione sociale’; un insieme di relazioni di sfruttamento distinto da (e dipendente da) sottostanti relazioni di espropriazione; e un regno storico-sociale di attività umane distinte da (e dipendente da) un sostrato materiale apparentemente astorico della natura non-umana [Fraser 2020, 18].

Il capitalismo è quindi, per usare ancora l’efficace espressione di Nancy Fraser, un *ordine sociale istituzionalizzato* e non riguarda solo i rapporti di produzione. Al tempo stesso, esso è prodotto da un sistema assiologico, ma difficilmente può essere definito un’ideologia (a meno che non consideriamo l’ideologia come una forma specifica di narrazione).

Nel corso degli ultimi vent’anni si sono affermate nuove parole d’ordine, per lo più connesse al valore della governance e alle sue modalità applicative, anche in ambito urbano³. Il successo del concetto di ‘governamentalità’ (governmentality) – e delle sue numerose rivisitazioni, spesso in connessione con la nozione di ‘go-

2. “Le tendenze del capitalismo alla crisi ecologica e socio-riproduttiva sono inseparabili dalla sua dipendenza costitutiva dalla ricchezza espropriata dai popoli razzializzati: la sua dipendenza da terre rubate, lavoro forzato e saccheggio minerario; da zone razzializzate come le discariche di rifiuti tossici e da fornitori di lavoro di cura sottopagato, sempre più organizzato in catene globali. Il risultato è l’intreccio di crisi economica, ecologica, sociale con l’imperialismo e l’antagonismo etnico-razziale. Anche qui il neoliberismo ha alzato la posta” [Fraser 2020, 29-30].

3. La centralità degli spazi urbani costituisce un elemento importante sia per le nuove esperienze comunitarie [Blokland 2017] sia per le esperienze di governance condivisa gestite dai decisori politici. In maniera più analitica, è utile ricordare la centralità della ‘città’ come spazio di conoscenza e autonomia del soggetto; su questo aspetto si veda Santambrogio [2020].

vernabilità – ha rappresentato una tappa importante nell’affermazione della nuova razionalità globale del neoliberismo, sebbene essa abbia di fatto promosso una gerarchia fra governabilità e rappresentanza (a vantaggio della prima) che mette in crisi la stessa idea liberale di democrazia. Il concetto di governamentalità e le pratiche gestionali connesse all’idea di ‘governance’ hanno progressivamente sostituito la centralità del ‘governo’, percepito troppo legato a un progetto politico di medio-lungo periodo e quindi intrinsecamente pericoloso. La governamentalità si è così radicata in valori tipici dell’impresa, come la concorrenza, l’interesse personale e la “necessità” di una forte decentralizzazione, intesa come possibilità di empowerment individuale e sostanziale devoluzione del potere statale centrale a unità localizzate locali e comunque più facilmente controllabili (non fosse altro che per le loro dimensioni)⁴. A questo livello, si nota il peso dei processi di depoliticizzazione che si collocano all’incrocio di diverse variabili: innanzitutto quelle relative alla trasformazione del ruolo e delle funzioni delle istituzioni; poi quelle connesse con la perdita di credibilità dei corpi intermedi; quindi, i più generali processi di globalizzazione e infine – ma non certo meno importanti – le trasformazioni nell’ecosistema mediale. Le variabili micro-politiche che hanno supportato di fatto l’affermazione dei processi di depoliticizzazione sono state lucidamente individuate da Flinders e Bullers [2006]:

- a. la globalizzazione, soprattutto nelle sue dimensioni di incontrollata omogeneizzazione culturale;
- b. gli approcci economici ‘neoliberal’ che hanno rappresentato elementi di rottura del tradizionale equilibrio fra Stato e mercato, che costituiva la base teorica del liberalismo classico;
- c. la prospettiva culturale di approcci come il New Public Management, che hanno molto spesso rappresentato formidabili strumenti nella legittimazione di narrazioni sociali che hanno marginalizzato il dibattito pubblico e si sono concentrate sulla presunta efficienza della ‘governance’, spesso peraltro interpretata come mera collazione di ‘politiche pubbliche’.

4. Si noti che a una fase di ‘decentralizzazione’ si sta oggi sostituendo una nuova fase di ‘ricentralizzazione’ che rappresenta il portato del successo di quella che è stata interpretata come ‘neo-liberalizzazione’ dello Stato.

Proprio l'uso e l'abuso del concetto di governance (lo 'storytelling' della governance) ha rappresentato una formidabile strategia narrativa della nuova razionalità neoliberista e in particolare del *paternalismo neoliberista*. Accanto all'enfasi sulla governamentalità e all'emersione di 'culture organizzative' come quella del New Public Management, si è poi sviluppata, da parte della politica, una notevole attenzione alla realizzazione di politiche pubbliche fundamentalmente basate su una forte deregolamentazione dell'economia; su una forte retorica sulla liberalizzazione del commercio e dell'industria (diventati in questa narrazione "spazi di libertà" contro lo Stato); e infine sui processi di privatizzazione delle imprese statali, un fenomeno che ha dato vita a una spirale di mercatizzazione della vita pubblica con la trasformazione di beni pubblici essenziali in "commodities" (si pensi all'acqua, per esempio).

Il New Public Management è subito diventato il puntello 'ideologico' delle spinte più violentemente neoliberiste: la retorica sullo Stato-azienda (di cui ha scritto efficacemente Colin Crouch nel 2003) e l'idea dello 'Stato minimo' o 'leggero' sono stati formidabili strumenti di commercializzazione della cittadinanza, di velocizzazione della crisi delle istituzioni democratiche e di affermazione dei processi di depoliticizzazione. Yves Sintomer [2010] fa efficacemente notare che lo Stato leggero è tale, in realtà, sul piano sociale ed economico, ma non su quello militare dove, al contrario, l'incremento (di spese e di "peso") ha condotto a una vera ipertrofia del sistema. Questo processo, iniziato peraltro già agli albori del XXI secolo, appare nella sua evidente drammaticità nello sfondo del conflitto innescato dall'invasione russa dell'Ucraina (febbraio 2022) e le misure di 'riarmo' messe in atto in Occidente.

In effetti, il concetto di 'Stato leggero' si traduce, nella pratica, in una struttura amministrativa complessa, in cui l'apparato statale impiega notevoli risorse per il mantenimento di organizzazioni militari (di controllo e repressione) all'interno di un'ideologia fortemente intrisa di securitarismo.

Secondo la teoria, lo Stato neoliberista dovrebbe favorire forti diritti di proprietà privata individuale, lo Stato di diritto e le istituzioni dei mercati liberamente funzionanti e del libero scambio. (...). La sacralità dei contratti e il diritto individuale alla libertà di azione, espressione e scelta devono essere protetti. Lo Stato deve quindi usare il suo monopolio della violenza per preservare queste libertà ad ogni costo. Per estensione, la libertà delle

imprese e delle corporazioni (legalmente considerate come individui) di operare all'interno di questo quadro istituzionale di libero mercato e libero scambio è considerata un bene fondamentale. L'impresa privata e l'iniziativa imprenditoriale sono viste come le chiavi dell'innovazione e della creazione di ricchezza. I diritti di proprietà intellettuale sono protetti (per esempio attraverso i brevetti) in modo da incoraggiare i cambiamenti tecnologici [Harvey 2005].

Questo approccio alla cosiddetta 'neo-liberalizzazione dello Stato' è accompagnato anche da un notevole grado di sospetto verso gli istituti della democrazia rappresentativa (e l'enfasi sulla 'governabilità' ha favorito questa tendenza). In questa prospettiva, vanno inquadrare anche le tendenze tecnocratiche, la cui pericolosità per la democrazia era stata lucidamente notata già da Hans Kelsen nel lontano 1932⁵.

La razionalità neoliberista non si connota quindi come ideologia, ma appare supportata da narrazioni ideologiche che giustificano e legittimano le variabili di supporto all'affermazione del neoliberalismo. In definitiva, è essa stessa una narrazione sociale, capace di alimentare un 'immaginario'. Tale caratteristica del neoliberalismo era stata già di fatto anticipata dall'analisi di Stuart Hall sul 'common sense neoliberalism', una sorta di assiologia che accompagnava l'ascesa del populismo autoritario di Margareth Thatcher.

Il neoliberalismo bonario (o che invoca la garanzia del buon senso) non rifiuta lo Stato e si muove in una prospettiva diversa da quella del cosiddetto 'turbocapitalismo' degli anni Settanta e Ottanta del Novecento. L'enfasi qui non è posta sulla necessità dello Stato leggero (o addirittura assente), ma su una presenza relativamente 'forte' delle istituzioni pubbliche, a supporto dell'azione del mercato. Si tratta, in altri termini, di un neoliberalismo che si trasforma in una specifica e storicamente determinata modalità di azione pubblica.

Questi aspetti sono molto rilevanti anche quando si fa riferimento alle relazioni fra partecipazione politica e governance territoriale. È proprio, infatti, in alcuni processi partecipativi che il volto paternalista dello Stato assume le sue

5. "Nulla è più miope della sopravvalutazione – usuale proprio in Germania – del tecnico, nulla porta più sicuramente alla perdita del diritto di autodeterminazione che l'abdicazione della ragione politica a favore di un ideale di tecnicità, che è stato in ogni tempo una delle più potenti ideologie dell'autocrazia" [Kelsen 1991, 48].

sembianze più chiare. Bisogna tuttavia chiarire che lo Stato paternalista della razionalità neoliberista non ha nulla a che vedere col paternalismo socialdemocratico, simbolicamente riassunto dall'immagine di istituzioni pubbliche capaci di seguire, sostenere e persino orientare tutta la vita dei soggetti sociali. Il paternalismo neoliberista è anestetizzante e adotta come modalità discorsiva quella del pensiero unico. Le caratteristiche distintive del neoliberismo bonario (o di 'senso comune') sono diverse e nel tempo si sono variamente ridefinite nel quadro di una continua trasformazione delle logiche stesse del neoliberismo. Esse sono sub-narrazioni sociali e possiamo individuarne facilmente alcune: a) la concorrenza; b) la meritocrazia, spesso connessa con la retorica sulla creatività e quella sulla valorizzazione personale; c) i diritti; d) l'interventismo dello Stato; e) la centralità degli apparati comunicativi.

La *concorrenza* costituisce una delle parole chiave di tutto il neoliberismo (e prima ancora anche del liberalismo classico) sebbene essa sia stata declinata nel tempo in modi diversi. Si tratta di una narrazione spesso congiunta a quella della difesa e della tutela del consumatore e che di fatto promuove l'idea che l'azione pubblica debba uniformarsi alla stessa logica della concorrenza, determinando un cortocircuito logico. In teoria, la libertà di scelta garantirebbe i consumatori/cittadini che così si troverebbero a prendere decisioni autonome non vincolate dall'organizzazione pubblica; di fatto, però, la scelta non è egalitaria poiché dipende dalle risorse economiche (che sono 'diseguali') di soggetti e famiglie.

La seconda sub-narrazione del neoliberismo bonario è la *meritocrazia* o, se si preferisce, la retorica sul merito declinato come sistema. Com'è noto, il termine 'meritocrazia' (lo aveva usato Michael Young nel 1958, ma in maniera satirica e con una forte connotazione negativa) costituisce la legittimazione delle differenze sociali, con la promessa (per lo più fallace) delle uguali opportunità concesse a soggetti che partono comunque da posizioni differenti. La meritocrazia è la legittimazione delle differenze sociali [Littler 2017; De Blasio, Sorice 2018; Cingari 2020]; la stessa misurazione del merito, d'altra parte, avviene attraverso indicatori non sempre trasparenti e spesso costruiti da soggetti che hanno interessi economici o si trovano in situazioni di conflitto di interesse. Un evidente luogo comune è la confusione fra eguaglianza sociale ed eguaglianza di opportunità. La seconda, infatti, consentendo la partenza da posizioni dissimili, non fa altro che

replicare le condizioni di disegualianza sociale. Un ulteriore elemento di narrazione sociale connessa alla retorica sul merito è quella sulla ‘creatività’ e l’innovazione che sarebbero garantita da un regime ‘meritocratico’, ma che contrastano invece con l’organizzazione del capitalismo contemporaneo, dove i lavoratori tendono a essere tutti dipendenti. Lo stesso meccanismo ‘premiare’ del merito non può seguire quello della creatività, bensì quello dell’efficienza nelle logiche manageriali definite dai piani strategici. Detto in altri termini, la premialità tende a privilegiare non i soggetti ‘creativi’ che utilizzano i loro ‘talenti’, bensì quelli che maggiormente si pongono in una posizione conformista (aspetto, peraltro, che è strutturalmente connesso con le logiche del managerialismo).

Ancora connessa con la sub-narrazione della ‘meritocrazia’ è la retorica della valorizzazione personale. Tale retorica si accompagna all’emersione di un individualismo esaltato come progressivo e che si riduce per lo più a forme di individualismo de-soggettivate. In questa cornice, si colloca lo sviluppo – e il successo – di nuove parole d’ordine, spesso usate in maniera diversa dai loro significati originari: da ‘successo’ a ‘innovazione’, da ‘employability’ (occupabilità) a resilienza⁶. La retorica della valorizzazione personale diventa così un meccanismo di crescita ‘individualistica’, l’impresa diventa non solo modello per lo Stato (come aveva notato Colin Crouch all’inizio del XXI secolo), ma anche per i soggetti, il cui successo professionale si confonde con quello nella vita personale; l’adattabilità all’ambiente (lavorativo) e le tecniche di governamentalità dell’efficienza relazionale diventano così elementi ineludibili⁷. La valorizzazione personale (o auto-valorizzazione) è diventata essa stessa un elemento di valutazione da parte dei decisori; al tempo stesso, però, essa appare ‘positiva’, dal momento che sembra

6. La retorica dell’*employability* è stata spesso usata dalle Università, costrette – in una logica mercatista – a vendere servizi di formazione ‘piegati’ alle esigenze del mercato (e non più della società); significativo che questi criteri vengano poi usati per valutare le stesse Università. Al tempo stesso, la retorica sull’innovazione è talvolta funzionale alla legittimazione di processi di ristrutturazione aziendale, il cui unico scopo è la contrazione dei posti di lavoro e la riorganizzazione in chiave verticistica degli assetti interni.

7. La crisi sociale connessa alla pandemia da Covid-19 ha messo in luce elementi di reazione a tale modello, evidenziate dal numero crescente di soggetti che lasciano il lavoro (anche ben remunerato) in favore di scelte di vita diverse. Si tratta di un fenomeno che – se confermato – meriterebbe ulteriori approfondimenti e che, comunque, andrebbe misurato su tempi più lunghi.

mirare al miglioramento qualitativo dei soggetti (e delle loro *performance*). In tale scenario, si sviluppa un nuovo individualismo neoliberista, basato sul valore della prestazione, in cui non c'è spazio per i 'perdenti'. La crescita degli individui, tuttavia, avviene in un quadro di sostanziale omologazione; i soggetti 'devianti' non sono esplicitamente sanzionati (almeno nella maggior parte dei casi), ma semplicemente marginalizzati e messi in condizione di non fare sentire la propria voce (o di non avere voce). Significativo che proprio 'the struggle for voice' abbia rappresentato uno dei metodi di mobilitazione dei movimenti sociali in diverse parti del pianeta, e principalmente in America Latina [Saavedra Utman 2019].

La terza sub-narrazione del paternalismo bonario è l'attenzione ritualistica ai 'diritti'. I diversi neoliberalismi sono accomunati da una chiara allocazione gerarchica dei diritti: al primo posto, infatti, al di là delle retoriche politiche, non ci sono i diritti umani (anche generici), ma le regole del diritto privato e di quello penale (cioè degli strumenti funzionali a garantire la totale indipendenza del mercato).

Le regole del diritto delle quali il neoliberalismo afferma la supremazia sono esclusivamente le regole del diritto privato o penale. Un diritto valido unicamente nella sfera della proprietà privata e dello scambio di merci, dove a prevalere è la logica specifica del contratto [Dardot, Laval 2016, 35].

Sebbene il neoliberalismo bonario abbia radici più forti nell'ordoliberalismo tedesco che non nella prospettiva hayekiana, esso tuttavia non sfugge alla presunta centralità del diritto privato. Ed è proprio questa radice che lo porta a declinare i diritti in una dimensione fortemente individualistica. In questa prospettiva, si collocano anche alcune tendenze di quello che è stato definito 'femminismo neoliberista', non a caso fortemente criticato sia dal pensiero femminista 'classico' sia da quello eco-femminista e radicale [Arruzza, Bhattacharya, Fraser 2019; Rottenberg 2020].

La quarta sub-narrazione del neoliberalismo bonario (ma anche di quello autoritario) può essere identificata nella richiesta di intervento dello Stato. L'interventismo dello Stato non è ovviamente né quello del collettivismo post-leninista né quello socialista e nemmeno quello keynesiano. Lo Stato non deve perdere le sue prerogative, ma prestarsi alla razionalità neoliberista: esso deve diven-

tare il garante dei diritti di pochi, accogliere le logiche ‘market-driven’, nonché supportare la retorica TINA (*There Is No Alternative*), che accompagna sempre più spesso le scelte di destrutturazione del welfare e di riorganizzazione ‘efficiente’ della pubblica amministrazione. Proprio l’efficienza è declinata per lo più come ‘semplificazione’ delle procedure amministrative in funzione del mercato senza che si producano fenomeni di de-burocratizzazione.

Lo Stato interventista stabilisce una relazione ambigua – di reciproco interesse – con gli apparati comunicativi, la cui centralità costituisce la quinta sub-narrazione del neoliberalismo bonario. In effetti, la centralità degli ecosistemi comunicativi (non solo digitali) rappresenta una delle caratteristiche della modernità, ma ha sicuramente accompagnato alcune direzioni di sviluppo degli approcci *neoliberal*. La retorica sulle ‘culture partecipative’ veicolate e legittimate dai media digitali è sicuramente uno dei volani della trasformazione anestetizzante dei media. Più di quarto di secolo fa, Peter Dahlgren [1995, 2] aveva sostenuto che le dinamiche della democrazia sono intimamente connesse con le pratiche della comunicazione, e la comunicazione sociale cresce con l’affermazione dei mass media. Questo naturalmente non significa che le relazioni fra media e politica siano spiegabili solo con un preteso senso di responsabilità democratica. Nell’economia politica dei media, per esempio, si dedica una grande attenzione alle relazioni esistenti fra la dimensione economico commerciale dei media e le logiche legislative degli Stati [Mosco 1996]: relazioni, peraltro, che non sono solo banalmente economicistiche, ma talvolta investono valori sociali condivisi (la libertà di espressione, il diritto all’informazione, il valore e il ruolo del servizio pubblico, ecc.). Questo aspetto positivo e ‘ottimistico’ non deve tuttavia far dimenticare l’inestricabile legame fra scelte politiche e imprese economiche e che persino la strutturale (apparentemente) autonomia dei media è spesso limitata da una realtà economica talvolta persino oppressiva (si pensi, per esempio, alle limitazioni a Internet derivanti da scelte politiche o, ancora, alle limitazioni ai servizi di telecomunicazione, in zone geografiche commercialmente poco convenienti per il mercato). Il processo di mediatizzazione, tuttavia, non riguarda solo la politica ma costituisce un fenomeno più generale che investe l’intero arco delle attività sociali. Nel caso della politica, tuttavia, esso è molto evidente e si è affermato accanto a una serie di concause che vanno dalla spettacolarizzazione alla delegittimazione dei corpi

intermedi, dalle forme di disallineamento ideologico fino allo spostamento del potere dalle oligarchie ideologizzate della politica tradizionale a *élite tecnocratiche*, depositarie del funzionamento della macchina politica e legittimate dagli spazi pubblici costituiti dai media stessi, nonché molto spesso assolutamente funzionali alle dinamiche di commercializzazione della cittadinanza [Crouch 2003].

Gli apparati comunicativi hanno una funzione molto importante nell'affermazione sia del neoliberismo bonario sia di quello autoritario e nella legittimazione della loro idea di partecipazione politica. L'adozione di sondaggi e l'uso massiccio degli strumenti del marketing, per esempio, tendono a sovvertire l'ideale di un cittadino impegnato e politicamente attivo con il modello del *citizen consumer*, determinando anche una sostanziale riduzione degli spazi di cittadinanza⁸.

2. Ecosistemi comunicativi e neoliberismo

Il tema della globalizzazione dei media e della comunicazione è spesso connesso con le teorie dell'imperialismo e, segnatamente, con quelle riguardanti le forme di *imperialismo culturale*. La prima teoria strutturata sull'imperialismo è quella sviluppata da Karl Marx e, successivamente, in diverse aree di sviluppo degli studi marxisti. In tempi più recenti, diversi autori [Schiller 1976; Boyd-Barrett 2015; Boyd-Barrett, Mirrlees 2019] hanno sviluppato approcci specifici all'imperialismo culturale o imperialismo dei media che sono tornati all'attenzione della ricerca anche a causa del crescente peso delle piattaforme. La crescita delle diseguaglianze sociali e le asimmetrie di potere, molto evidenti nell'era del neoliberismo e denunciate persino da organizzazioni internazionali e da molti economisti liberali, hanno fornito nuovi argomenti alle ipotesi di derivazione marxista e permesso lo sviluppo di approcci neomarxisti anche alla comunicazione e ai media. In questo nuovo scenario, anche il concetto di imperialismo ha goduto di una nuova popolarità e oggi rappresenta uno dei temi più discussi e ri-

8. Non solo vengono accantonate le concezioni più recenti di cittadinanza [Moro 2020; Moro et alii 2022] ma la riduzione dell'azione politica al marketing e/o alla mera registrazione del "clima d'opinione", mette in discussione persino la vecchia concezione della cittadinanza come codificata da Marshall [1976; si veda anche Putini 2019].

visitati nel nuovo scenario del capitalismo digitale [Sutcliffe 2006; Fuchs, Mosco 2012; Jin 2015; Srnicek 2017; Boyd-Barrett, Mirrlees 2019].

Nel nuovo panorama costituito dagli ecosistemi digitali contemporanei, si è sviluppata una nuova forma di imperialismo, che è stata definita *imperialismo delle piattaforme* (*platform imperialism*). La definizione deriva dalla centralità sociale e politica assunta dalle piattaforme e, in particolare, da quelle che costituiscono la spina dorsale della rete (i social media, i siti con contenuti generati dagli utenti, i motori di ricerca). Questo fenomeno viene considerato, da diversi studiosi, come la vera spinta alle trasformazioni sociali mondiali, più ancora della globalizzazione [Lechner 2009]. Il concetto di *platform imperialism* si sviluppa anche come superamento di quello di imperialismo culturale usato da Schiller.

L'era delle piattaforme non attenua il disallineamento di potere esistente fra utenti e proprietari e nemmeno quello esistente fra Paesi. Se, infatti, è vero che l'esportazione di beni per la produzione di *hardware* tecnologico ha prodotto relazioni meno disallineate fra i diversi Stati, restano tuttavia intatte le relazioni di potere proprio nel caso delle piattaforme, dal momento che sono molte le variabili economiche ancora accentrate in poche mani (dagli indirizzi IP ai modelli imprenditoriali, dai valori condivisi alle modalità di distribuzione dei contenuti). Elementi meno 'materiali' delle *terre rare*, per esempio, ma non per questo meno significativi da un punto di vista economico [Jin 2015b, 12]. A questo proposito, può essere utile ricordare il grande tema dei dati e la loro importanza nei meccanismi di potere che si creano nell'ecosistema delle piattaforme. Il tema dei dati ha un doppio valore: a) economico, dal momento che essi costituiscono un valore per la profilazione degli utenti/consumatori; b) politico, dal momento che essi possono essere utilizzati sia per la profilazione dell'elettorato sia anche per funzioni di controllo. Il fatto che le piattaforme digitali possano consentire a soggetti istituzionali (alcuni governi, per esempio) o di parte (partiti, associazioni, etc.) l'accesso alle informazioni private che tutti noi lasciamo nei social media costituisce un fenomeno che è, nella sua dimensione essenziale, di stampo neoimperialistico [Kwet 2019].

In questo scenario, il capitalismo digitale (capitalismo delle piattaforme ma non solo) si è affermato nel corso dell'inizio del XXI secolo. In realtà, il capitalismo digitale non rappresenta una novità in assoluto, dal momento che esso

risponde all'andamento periodico di *boom and bust* (espansione e contrazione); alla crisi da contrazione economica, una delle risposte possibili è quella dell'innovazione tecnologica forzata (che fra l'altro produce sia difficoltà economiche sia ingiustizie non economiche ma che riguardano l'organizzazione sociale nel suo complesso).

Quando una crisi colpisce, il capitalismo tende a essere ristrutturato. Nuove tecnologie, nuove forme organizzative, nuovi modi di sfruttamento, nuovi tipi di lavoro, e nuovi mercati: tutto ciò emerge, creando un modo nuovo di accumulare ricchezza. Come visto con la crisi della sovra-capacità degli anni Settanta, l'industria aveva cercato di riprendersi andando all'attacco del lavoro e rivolgendosi in maniera crescente a modelli di business via via più *lean*. Alla luce del crollo degli anni Novanta, le società legate a Internet si sono orientate verso modelli di business che monetizzavano le risorse gratuite disponibili. Se il crollo delle Dot-com ha smorzato l'entusiasmo degli investitori nei confronti delle società del World Wide Web, il decennio successivo ha visto le imprese del settore tech avanzare in maniera significativa in termini di quantità di potere e capitale nelle loro disponibilità [Srnicek 2017, 36-37].

Dopo la crisi del 2008, è cresciuta in maniera notevole l'enfasi sulle nuove 'potenzialità' del digitale: si pensi alla retorica sulla *sharing economy* (che spesso si è limitata a condividere lavoro – per lo più sottopagato – attraverso algoritmi dedicati ma non certo i guadagni, saldamente in mano a pochi) o ancora alla *sharing technology*. “Abbiamo osservato una proliferazione massiccia di nuovi termini: la *gig economy*, la *sharing economy*, l'economia *on demand*, la nuova rivoluzione industriale, l'economia della sorveglianza, la *app economy*, l'economia dell'attenzione e via discorrendo” [*Ibidem*]. Dentro queste nuove dinamiche si è sviluppata una narrazione molto enfatica sull'automazione da una parte e sull'economia della 'conoscenza', dall'altra. In questo modo, peraltro, si è generata l'idea che si stesse sviluppando un'economia fortemente immateriale (mentre continua a esistere un lavoro materiale, spesso peraltro realizzato da lavoratori fortemente sfruttati) e una dinamica di innovazione permanente. Lo stesso concetto di 'innovazione permanente' (che ha come corollario inevitabile quello della rapida e inarrestabile obsolescenza di beni e prodotti) ha funzionato solo come acceleratore della crisi delle forme e dei simboli del vecchio capitalismo, sostituito però da un modello

incapace di rispondere in maniera sistemica alle nuove sfide globali. A questo proposito, Scott McQuire scrive:

In questo contesto, le immense risorse comunicative del digitale vengono sperperate, canalizzate in forme strumentali di raccolta dei dati e profilazione degli utenti e distribuite a fini di marketing o di sicurezza. Quando il ‘consumo’ è diventato il consumo di individualità, la ‘cultura’ è stata integrata direttamente nel sistema di consumo. La ‘cultura’ diventa uno strumento per generare i dati (il dato dell’intimità), usata per profilare i consumatori, indirizzare messaggi e forme di comunicazione [McQuire 2016, 23].

I dati, d’altra parte, non sono immateriali come invece una *vulgata* semplificazione tende a dire. Le piattaforme servono a estrarre dati (prodotti dal ‘lavoro gratuito’ degli utenti); al tempo stesso le piattaforme sono anche (o sono diventate) proprietarie delle infrastrutture necessarie a generare il loro lavoro e possono contare su una grande quantità di lavoratori, per lo più sottopagati. Le piattaforme, inoltre, attivano relazioni reciproche (relazioni di rete) che contribuiscono alla tendenza monopolistica. Una tendenza, quest’ultima, che è fortemente connaturata con la stessa struttura d’esistenza del capitalismo digitale.

L’uso dei dati da parte delle piattaforme [Jin 2020] costituisce una sorta di prova ulteriore della pervasività di quel processo che David Harvey aveva definito “accumulazione per spossessamento”. D’altra parte, proprio la delega del dibattito pubblico alle piattaforme (magari ‘democratiche’ e civili, almeno in apparenza) è la prova ulteriore della nostra adesione ‘*de facto*’ al modello neoliberista. E in questo quadro, anche l’intervento pubblico si rivela spesso come uno strumento per la costruzione di mercati e la creazione di merci fittizie. Il sistema di produzione neoliberista è anche un sistema di produzione di una sorta di ragione antropologica, capace di alimentare una narrazione sociale nella cornice di un immaginario collettivo eterodiretto. L’enfasi sul ruolo (e sul valore) della comunicazione è molto forte, quindi, nelle logiche del neoliberismo (di quello bonario, innanzitutto, ma anche di quello autoritario che ha bisogno di “gestire” gli ecosistemi comunicativi per assicurarsi un consenso continuativo). Nella cornice del neoliberismo bonario, tuttavia, la comunicazione è importante a patto che resti una ‘tecnicità’, una variabile secondaria o anche una *soft skill*. Non è un caso che mentre ci si affanna a rivendicare l’importanza della comunicazione, si

tenda a escludere la riflessione scientifica su di essa, persino delegittimandone gli studi universitari. La centralità degli apparati di comunicazione, in altre parole, si accompagna quasi sempre a pratiche di anestetizzazione della comunicazione e quasi mai a una riflessione critica sugli ecosistemi comunicativi.

Una delle narrazioni semplificatorie è proprio quella per cui gli ecosistemi digitali favorirebbero una maggiore propensione all'attivismo e alla partecipazione politica, anche grazie alla presunzione che la rete sia "strutturalmente" più democratica di altri spazi. In realtà, Internet "può essere un efficace strumento di democrazia, ma non è un luogo più democratico di un altro" [Colombo 2013, 150]. D'altra parte, è vero che l'adozione di piattaforme più semplici e l'uso di software più *friendly* hanno favorito un accesso a tali tecnologie da parte di un numero crescente di soggetti e, probabilmente, proprio la maggiore facilità d'uso degli strumenti del web ha fatto crescere una percezione iper-ottimistica di Internet e delle potenzialità dell'intera comunicazione digitale. Si è così diffusa una tendenza a considerare solo gli aspetti positivi (pure presenti) della cultura digitale, dimenticando l'esistenza di dinamiche economiche di potere, di logiche di accumulazione nonché delle potenzialità manipolatorie delle tecnologie comunicative digitali [Morlino, Sorice 2021]. Le potenzialità delle tecnologie e della comunicazione digitali si trasformano spesso in un modo attraverso cui

si rinuncia a ripensare la democrazia partecipativa e ci si affida al pan-economicismo liberista e tecnocratico, visto non come surrogato provvisorio della politica, ma anzi come suo inveramento. Bisogna dire allora che anche le tecnologie di rete, con le loro potenzialità 'attive', non sono nulla senza forme culturali nuove, che infatti vengono sperimentate (aggregazioni di cittadini attorno a idee, proteste, identità locali, opposizioni a progetti tecno-politici, anche istanze della cosiddetta 'antipolitica'), ma si muovono ancora – per ora – in un quadro dominato da un pensiero unico forse esausto, ma tuttora capace di esercitare un'egemonia [Colombo 2013, 48].

Il processo di piattafomizzazione [van Dijck, Poell, de Waal 2019] da una parte accompagna l'insorgenza e l'affermazione del capitalismo digitale, dall'altra contribuisce alla legittimazione dei 'valori' e dell'immaginario neoliberisti come elementi fondativi (assiologici) della nuova razionalità globale. In questo quadro,

si sviluppa quella che abbiamo definito ‘post-sfera pubblica’, le cui precondizioni possono essere così schematicamente riassunte.

1. Lo sviluppo di tendenze verso la politica post-rappresentativa [Keane 2013], in cui lo spazio pubblico è saturato dagli ecosistemi comunicativi (digitali e non).
2. La crescente centralità degli ecosistemi comunicativi digitali nei processi di sviluppo delle forme di rappresentanza occasionale e nell’emersione dell’apparente ossimoro concettuale della *rappresentanza diretta* [De Blasio, Sorice 2020; Urbinati 2020].
3. Lo sviluppo del cosiddetto ‘post-politico’, concetto comunque ambiguo e per lo più connesso ai processi di depoliticizzazione, ma che illustra in maniera efficace le tendenze più recenti del neoliberismo, anche alla luce del ‘paradigma della crisi’ [Davis 2019].
4. Il processo di affermazione della post-democrazia che fa dei meccanismi di *commodification* della cittadinanza la sua caratteristica distintiva e che trova nella dimensione organizzativa delle variabili costitutive del neoliberismo un importante punto di forza.
5. Lo scivolamento dalla centralità dell’idea di ‘government’ a quella della nozione di ‘governance’, che si coniuga con i processi di delegittimazione della rappresentanza da una parte e con l’emergenza di forme ibride di tecnocrazia dall’altra.
6. L’affermazione di una forte narrazione neoliberista, che si configura come dottrina dei valori (assiologia) che si sostanzia di una razionalità globale che tende a diventare egemonica anche grazie allo sviluppo di un ‘pensiero unico’ sostenuto di fatto dai processi di frammentazione della sfera pubblica

Il duplice movimento – frammentazione/polarizzazione della sfera pubblica – contribuisce all’affermazione di una razionalità neoliberista, peraltro sostenuta paradossalmente dal ritorno di uno schema ‘westfaliano’ delle relazioni internazionali, a dispetto delle apparenze ‘progressive’ di alcuni fenomeni di globalizzazione.

3. *Lo Stato asociale, ovvero la politica senza la politica*

Gli ecosistemi comunicativi non sono neutri dal momento che si basano su architetture, usano algoritmi (che sono il frutto di scelte anche politiche) e stanno dentro logiche economiche e di mercato. Spesso sono responsabili di quello che ho definito come *Stato asociale*, che non è la semplice negazione dello Stato sociale keynesiano o socialista. Lo Stato neoliberista, infatti, non si pone come negazione dello Stato sociale keynesiano e/o post-keynesiano. Non ne ha bisogno perché è lo Stato che fa dell'impresa il suo modello (con una stravagante inversione di ruoli): la conseguenza è che anche lo Stato adotta la 'performance' come sua caratteristica distintiva. In questo quadro, lo Stato diventa un dispositivo 'governamentale' che alimenta la *depoliticizzazione del dibattito pubblico ma ripoliticizza le tecnocratie*. Persino lo Stato corporativo aveva comunque una sua 'socialità' e l'idea dello Stato liberale classico – pur basato su un modello di pseudo-democrazia non inclusiva e non egalaritaria – si muoveva nei percorsi disegnati dai soggetti (sebbene per lo più limitati alle *élite*). Lo Stato neoliberista è asociale perché non è interessato al legame sociale; esso può essere forte e autoritario (e basarsi sull'unificazione coatta), oppure paternalistico (e basarsi sul pensiero unico auto-legittimato): in tutti i casi, non ha bisogno della società. E forse non è un caso che le scienze sociali siano spesso l'obiettivo contro cui si scagliano sia autocrati populistici sia paludati tecnocrati.

Possiamo quindi, a questo punto, tracciare una prima sintesi di quanto abbiamo fin qui detto. Il neoliberismo contemporaneo non è contro lo Stato (non necessariamente), ma ovviamente non è nemmeno a favore di uno Stato regolatore. Lo Stato è uno strumento tecnico per il sostegno del mercato in cinque direzioni:

- a. come erogatore di fondi in tempi di crisi economica;
- b. come garante dell'ordine e della sicurezza attraverso l'uso della forza (anche repressiva);
- c. come garante e promotore di accordi internazionali o di trattati commerciali (anche adottando modalità di scarsa trasparenza, come denunciato sia dagli attivisti del movimento Stop TTIP sia più recentemente

nel Parlamento Europeo a proposito dei trattati di acquisto dei vaccini anti-Covid);

d. come strumento di legittimazione (totale o parziale) di comportamenti antisindacali;

e. come strumento autorevole di legittimazione di politiche di austerità, nella retorica TINA, *There Is No Alternative*.

In questa prospettiva, lo Stato non ha finalità se non quelle di gestione, il primato della *rule of law* viene messo in discussione a favore di una visione ‘flessibile’ del diritto (dove flessibilità e ‘semplificazione delle regole di controllo’ costituiscono una retorica politica che finisce col favorire posizioni dominanti e, in qualche caso, persino fenomeni di corruzione); l’enfasi è posta sull’efficienza e sulla performatività e lo Stato stesso diventa attore dei teatri di concorrenza (anziché essere semmai arbitro e garante).

La trasformazione dello Stato è evidente nell’analisi dell’azione pubblica, che sempre più spesso si muove all’interno di scelte di *policy* collocabili nella cornice del neoliberalismo. Casi emblematici sono quelli riguardanti le procedure di pianificazione o ancora, espressioni come ‘governance collaborativa’ o ‘rigenerazione urbana’ che possono assumere significati molto diversi, a seconda del contesto in cui sono inserite. Lo stesso accade per concetti come ‘inclusione’ o ancora ‘giustizia’ o ‘sostenibilità’, che non sono quasi mai definiti se non in forme anestetizzate e depoliticizzate. In questo scenario, sono proprio i processi partecipativi a farne le spese: osannati come strumento di inclusione anche dei soggetti più marginali, essi sono guidati molto spesso da facilitatori che hanno l’unico scopo di legittimare – attraverso forme di consenso basate proprio sugli strumenti di co-governance – decisioni già prese.

Nello scenario dello Stato assente (o asociale) le nuove esperienze di partecipazione cittadina contribuiscono in maniera significativa ed evidente allo sviluppo di forme di partecipazione *disconnessa*, in cui la stessa partecipazione si esaurisce in un accesso sterile a procedure burocratizzate, che non consente né un reale *empowerment* delle cittadine e dei cittadini né la creazione di interlocuzione coi corpi intermedi: in questa situazione, la stessa politica – che cerca di guidare le procedure di partecipazione – viene delegittimata e si genera il corto-circuito

per cui strumenti di governance collaborativa si trasformano in opportunità di controllo per le oligarchie.

Conclusioni

Nelle logiche degli ecosistemi comunicativi, anche in relazione alla trasformazione della sfera pubblica, appare ancora più evidente come la narrazione sociale neoliberista assuma i contorni di un nuovo immaginario. La razionalità globale neoliberista – per usare ancora la felice espressione di Dardot e Laval [2019] – è un immaginario che si pone come esito delle forme di narrazione delle nuove stratificazioni sociali. Esso alimenta un serbatoio di narrazioni che si sono affermate anche a causa di ecosistemi comunicativi in cui la lotta per il controllo dell'opinione è diventata dirimente⁹. La narrazione neoliberista è divenuta egemonica grazie a quelli che Steger e Roy [2010] definiscono 'codificatori del neoliberalismo', élite di potere globale (anche mediali) capaci di saturare il discorso pubblico.

Riferimenti bibliografici

Arruzza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N.
2019, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari.

Blokland, T.
2017, *Community as Urban Practice*, Polity, Cambridge.

9. "Ciò che si chiama opinione pubblica è strettamente connesso con l'egemonia politica, è cioè il punto di contatto tra la società civile e la società politica, tra il consenso e la forza (...) L'opinione pubblica è il contenuto politico della volontà politica pubblica che potrebbe essere discorde: perciò esiste la lotta per il monopolio degli organi dell'opinione pubblica: giornali, partiti, parlamento, in modo che una sola forza modelli l'opinione e quindi la volontà politica nazionale, disponendo i discorsi in un pulviscolo individuale e disorganico" [Gramsci, quaderno VII, 2014, 914]

- Boyd-Barrett, O.
2015, *Media Imperialism*, Sage, London.
- Boyd-Barrett, O., Mirrlees, T.
2019, *Cultural and Media Imperialism*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Brown, W.
2006, *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De Democratization*,
Political Theory, 34, 6, pp. 690-714.
- Cingari, S.
2020, *La meritocrazia*, Ediesse, Roma.
- Colombo, F.
2013, *Il potere socievole. Storia e critica dei social media*, Bruno Mondadori, Milano.
- Crouch, C.
2003, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.
- Dahlgren, P.
1995, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*, Sage,
London.
- Dardot, P., Laval, C.
2013, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Derive
Approdi, Roma (nuova ed. 2019).
2015, *Del Comune, o della Rivoluzione nel XXI secolo*, Derive Approdi, Roma.
2016, *Guerra alla democrazia. L'offensiva dell'oligarchia neoliberista*, Derive Approdi,
Roma.
- Davis, A.
2019, *Political Communication: A New Introduction for Crisis Times*, Polity,
Cambridge.
- De Blasio, E., Sorice, M.
2018, *Populisms among Technology, e-democracy and the Depoliticisation Process*,
Revista Internacional de Sociología, 76, 4, e109. [https://doi.org/10.3989/
ris.2018.76.4.18.005](https://doi.org/10.3989/ris.2018.76.4.18.005)

2020, *Technopopulism and Direct Representation*, in P. Blokker, M. Anselmi (eds.), *Multiple Populisms. Italy as Democracy's Mirror*, Routledge, London, pp. 127-47.

Flinders, M., Wood M.

2006, *Depoliticisation: Principles, Tactis and Tools*, *British Politics*, 1, 3, pp. 293-318.

Fraser, N.

2020, *Cosa vuol dire socialismo nel XXI secolo*, Castelvechchi, Roma.

Fuchs, C., Mosco, V.

2012, *Introduction: Marx Is Back. The Importance of Marxist Theory and Research for Critical Communications Studies Today*, in *triple C: Communication, Capitalism and Critique*, *Journal for a Global Sustainable Information Society*, 10, 2, pp. 127-140.

Gramsci, A.

2014, *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, Einaudi, Torino.

Harvey, D.

2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, Oxford.

Keane, J.

2013, *Democracy and Media Decadence*, Cambridge University Press, Cambridge.

Kelsen, H.

1991, *Difesa della democrazia*, in Id., *Sociologia della democrazia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 41-50 (1932).

Kwet, M.

2019, *Digital Colonialism: US Empire and the New Imperialism in the Global South*, *Race & Class*, 60, 4, pp. 3-26.

Jin, D. Y.

2015a, *Digital Platforms, Imperialism and Political Culture*, Routledge, London.

2015b, *Critical Analysis of User Commodities as Free Labour in Social Networking Sites: A Case Study of Cyworld*, *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 29, 6, pp. 938-950.

2020, *Globalization and Media in the Digital Platform Age*, Routledge, London.

Lechner, F.

2009, *Globalization: The Making of World Society*, Wiley-Blackwell, Malden.

Littler, J.

2017, *Against Meritocracy: Culture, Power and Myth of Mobility*, Routledge, London.

Marshall, T.

1976, *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino.

McQuire, S.

2016, *Geomedias: Networked Cities and the Future of Public Space*, Polity, Cambridge.

Morlino, L., Sorice, M.

2021, *L'illusione della scelta. Come si manipola l'opinione pubblica in Italia*, Luiss University Press, Roma.

Moro, G.

2020, *Cittadinanza*, Mondadori Università, Milano.

Moro, G., et al.

2022, *La cittadinanza in Italia. Una mappa*, Carocci, Roma.

Mosco, V.

1996, *The Political Economy of Communication: Rethinking and Renewal*, Sage, London.

Putini, A.

2019, *Beni comuni urbani. Soggetti, pratiche e retoriche della città condivisa*, Franco Angeli, Milano.

Rottenberg, C.

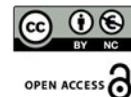
2020, *L'ascesa del femminismo neoliberista*, Ombre Corte, Verona.

- Saavedra Utman, J.
2019, *The Media Commons and Social Movements Grassroots: Mediations Against Neoliberal Politics*, Routledge, London.
- Santambrogio, A.
2020, *Illuminismo della dialettica. La razionalità nascosta nella Dialettica dell'Illuminismo*, Quaderni di Teoria Sociale, 1-2, 2020, pp. 29-48.
- Schiller, H.
1969, *Mass Communications and American Empire*, Westview Press, Oxford.
- Schlesinger, P.
2020, *After the Post-public Sphere*, Media, Culture & Society, 42, 7-8, pp. 1545-1563.
- Sintomer, Y.
2010, *Random Selection, Republican Self-government, and Deliberative Democracy*, Constellations, 17, 3, pp. 472-87.
- Sorice, M.
2020, *La piattaforma della sfera pubblica*, Comunicazione Politica, 3, pp. 371-388.
- Srnicek, N.
2017, *Platform Capitalism*, Polity, Cambridge (tr. it., *Capitalismo digitale: Google, Facebook, Amazon e la nuova economia del web*, Luiss University Press, Roma 2017).
- Steger, M., Roy, M. K.
2010, *Neoliberalism: A very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Sutcliffe, B.
2006, *Imperialism Old and New: A Comment on David Harvey's "The New Imperialism" and Ellen Meiksins Wood's "Empire of Capital"*, Historical Materialism, 14, 4, pp. 59-78.

Urbinati, N.

2020, *Io, il popolo. Come il populismo trasforma la democrazia*, il Mulino, Bologna.

Michele Sorice è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Scienze Politiche della Luiss di Roma, dove dirige il Centre for Conflict and Participation Studies (CCPS). Insegna Sociologia della comunicazione, Partecipazione politica e governance, Comunicazione politica e Political Sociology. Ha insegnato all'Università di Roma "la Sapienza" e all'Università della Svizzera italiana (USI) di Lugano; in qualità di professore invitato, ha insegnato alla Pontificia Università Gregoriana di Roma ed è stato Honorary Professor alla University of Stirling (Scozia). Le sue principali attività di ricerca si collocano nella sociologia critica e nei critical media studies. Si occupa, in particolare, di: media e democrazia, innovazione democratica e processi partecipativi, comunicazione politica, neoliberismo e depoliticizzazione, partecipazione sociale e politica, populismi, attivismo digitale e movimenti sociali, terzo settore e volontariato.



MANUEL ANSELMi

Ideologie e populismo: prospettive morfologiche¹

Abstract: My contribution will focus on the analysis of the contemporary debate on ideology, in particular from the point of view of social theory and political sociology. In an attempt to provide a general interpretation, I will present some of the most recent scientific positions on the subject, underlining the main issues underlying the fronts of analysis on this subject. Whenever we talk about ideology, it is necessary to remember what the anthropologist Clifford Geertz defines the Mannheim paradox, namely: “any evaluation of ideology is still ideological and therefore ideologized, that is, it is always linked to the real life situation of the thinker. A statement that Raymond Boudon explains as follows: “since according to Mannheim, the perception of a historical datum is always a historical perception itself and depends on the historical position of the observer”. This inevitable historicity of the theme of ideology also implies that every discourse on ideology, and therefore also every critical discourse on ideology, is always historically determined. The scientific discussion on ideology is based on semantic, categorical and definitional premises determined by the historical-social contingency. This peculiarity means that ideology is a dynamic and changing scientific object and that a critique of ideology to be effective must start from the analysis of reality and therefore conform to real phenomena. It should also be considered that the history of ideology studies shows how moments of great centrality of the topic alternate with moments of near-forgetfulness or in any case marginalization with respect to the scientific debate. In this sense, the current phase is characterized by a still weak presence of studies on contemporary ideology, although there are signs of recovery from many quarters and in the context of specialized debates, ideology returns as a sub-category. An example of this is the use of the concept of thin ideology expressed by Michael Freeden and used by Cas Mudde in the most famous conceptualization of the category of populism.

Keywords: ideology, populism, democracy

Questo articolo prende le mosse dall'esigenza di ripensare il problema delle ideologie politiche alla luce delle profonde trasformazioni generate dalla cosiddetta fase populista delle democrazie occidentali. L'occasione di questo gruppo di

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

lavoro, che ringrazio per i tanti stimoli e per i preziosi consigli, mi ha dato la possibilità di avviare una prima analisi dei principali nodi teorici derivanti dalla sovrapposizione teorica tra l'ambito degli studi sul populismo, su cui tanto, forse troppo, si dice ed è stato detto, e l'ambito degli studi sulle ideologie, che, soprattutto nell'ultimo periodo, risulta un po' trascurato, specie in Italia.

La fase neopopulista, che da circa trent'anni caratterizza la politica occidentale, rappresenta non solo un periodo di profondo cambiamento delle strutture politiche della democrazia liberale, ma anche un lungo processo di ridefinizione del campo ideologico politico sia globale che locale [Graziano 2018]. Dopo la cosiddetta 'fine delle ideologie', che ha visto indebolirsi quasi del tutto le ideologie del Novecento, i movimenti populistici, tanto di destra come di sinistra, hanno contribuito allo sviluppo di un nuovo campo ideologico.

All'interno di questo campo oggi possiamo annoverare nuove forme di ideologie populiste di destra, come il sovranismo, i nazional-populismi, l'euro-scetticismo o il suprematismo bianco statunitense. Oppure, sul fronte progressista, è possibile riconoscere le nuove ideologie in antitesi alla famiglia del populismo conservatore: come per esempio le *green ideologies* [Stavrakakis 1997]; le culture anti-populiste legate alla rivendicazione delle minoranze etniche; i movimenti *lgbtq* che sfidano apertamente il patriarcato dei movimenti populistici conservatori; le ideologie liberal-cosmopolite che si contrappongono a i populismi secondo la logica del *backlash culturale* [Norris, Inglehart 2019].

La celebre formula definitoria di Cas Mudde secondo cui il populismo sarebbe, troppo genericamente, una *thin ideology* [Mudde, Kaltwasser 2017; Schroeder 2020] ha disincentivato uno studio analitico del rapporto tra ideologia e populismo. Sovrapponendo le due categorie, Mudde di fatto impedisce una esplorazione più attenta delle questioni che si generano tra i due fenomeni. Quella di Mudde è senza dubbio una formula teorica che ha avuto un notevole successo, in virtù della sua grande spendibilità applicativa ed empirica, tuttavia ha diffuso oltremodo una concezione quasi feticistica del populismo, disconnessa dalle dinamiche sociali e dalle trasformazioni dei sistemi democratici.

Come cercherò di spiegare, è preferibile invece adottare una prospettiva che separi le ideologie dal populismo e che inquadri quest'ultimo come un fenomeno articolato, di contesto, strettamente connesso con i cambiamenti e la destrut-

turazione dei meccanismi di rappresentanza e legittimità delle post-democrazie [Urbinati 2019]. In questa prospettiva, è più sensato avviare una comprensione più attenta delle forme e del ruolo delle ideologie nei contesti populistici in un modo non riduzionistico.

In questo articolo, proverò ad applicare al problema del rapporto tra ideologie e populismi l'approccio morfologico nello studio delle ideologie inaugurato da Freedon [1998, 116] e riproposto di recente da Ostrowski, che le considera degli oggetti dinamici complessi, da studiarsi in relazione al contesto storico-sociale di riferimento, allo scopo di fare emergere le strutture e le funzioni che le caratterizzano [Ostrowski 2022]

Preliminarmente, occorre chiarire pure se è opportuno parlare di ideologia o di ideologie. La mia preferenza va per una impostazione plurale del problema. Come risulta anche dai contributi di Alessandro Ferrara e di Giorgio Fazio presenti in questo *special issue*, a riguardo esiste una differenza di appartenenza disciplinare: tendenzialmente, i filosofi della politica sono inclini ad affrontare il tema unitariamente, contrapponendolo all'altrettanto generale questione della razionalità e della critica della società, sulla scia dell'insegnamento classico della Scuola di Francoforte; mentre gli scienziati sociali, anche perché maggiormente condizionati dalla varietà dei fenomeni empirici, sono più orientati verso una concezione pluralistica.

Nello specifico cercherò di mettere a fuoco alcune dimensioni, a mio avviso prioritarie, per un ripensamento della relazione tra ideologie e populismi secondo l'approccio morfologico: la questione della temporalità sociale e della spazialità sociale delle ideologie in relazione al cosiddetto 'paradosso di Mannheim'; la 'fine delle ideologie' come una questione di visibilità e invisibilità sociale; le nuove condizioni sociali delle ideologie nei contesti populistici: depoliticizzazione, disintermediazione, partecipazionismo e sfiguramento della rappresentanza; la contrapposizione strategia vs. tatticismo, consapevolezza vs. inconsapevolezza; la prevalenza della logica *ingroup-outgroup*.

1. Temporalità sociale e spazialità sociale delle ideologie: il paradosso di Mannheim

Un qualsiasi discorso sulle categorie sociali e politiche dovrebbe prendere le mosse da una definizione. Se però la categoria è fortemente polisemica e assume differenti significati nella storia, nei contesti sociali e geografici, e se addirittura anche in uno stesso autore, come è il caso di Marx appunto per l'ideologia, assume diverse sfumature semantiche, occorre utilizzare innanzitutto una definizione minima, consapevoli della complessità a cui rimanda e procedere così all'analisi dei problemi specifici. Non è infatti questa la sede per riproporre anche solo sinteticamente il dibattito sul tema definitorio [Eagleton 1993; Mongardini 1968; Rossi Landi 1978; Žižek 1994; Freedman 1998; Finelli 2020, Barisione, 2021], ma è sufficiente dire che in termini regolativi possiamo riprendere la definizione di Althusser, che resta ancora tra le più generiche e valide:

Basta sapere molto schematicamente che un'ideologia è un sistema (che possiede la propria logica e il proprio rigore) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti, secondo i casi) dotate di una esistenza e di una funzione storiche nell'ambito di una data società. Senza entrare nel problema dei rapporti che una scienza ha col suo passato (ideologico), diciamo che l'ideologia come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica (o funzione di conoscenza) [Althusser 1969, 207].

Una definizione che, per molti versi, è il perfezionamento della formulazione gramsciana secondo cui:

bisogna (...) distinguere tra ideologie storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura, e ideologie arbitrarie, razionalistiche e volute. In quanto storicamente necessarie esse hanno una validità che è validità "psicologica", esse "organizzano" le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano, ecc... In quanto 'arbitrarie' non creano altro che 'movimenti' individuali, polemiche, ecc... [Gramsci, 1975, 868-869].

Particolarmente rilevante ai fini del nostro discorso, da un punto di vista teorico sociale, è invece la questione della definibilità di una ideologia in relazione alla temporalità e la spazialità sociale. Un problema che spesso emerge nella letteratura

sul tema, ma che non è stata sufficientemente tematizzata. È stato Clifford Geertz per primo a sottolineare questo punto, definendolo ‘il paradosso di Mannheim’: qualsiasi studio sull’ideologia risente del campo ideologico del periodo contestuale in cui lo studio viene intrapreso. Poiché il problema è legato all’impossibilità di prescindere dal contesto, “qualsiasi valutazione dell’ideologia è pur sempre ideologica e quindi ideologizzata, cioè è sempre legata alla reale situazione di vita del pensatore” [Geertz 1998, 232]. Un problema che Raymond Boudon, pur muovendosi su un versante epistemologico molto lontano da Geertz, da parte sua spiega con un linguaggio più empirico: “secondo Mannheim, la percezione di un dato storico è sempre una percezione essa stessa storica e dipende dalla posizione storica dell’osservatore” [Boudon 1991, 28].

Il paradosso di Mannheim fornisce quindi una prima indicazione analitica: la definizione reale delle ideologie è subordinata alla temporalità, per quanto riguarda la sua comprensione e valutazione critica. Geertz e Boudon eliminano la possibilità di una valutazione dell’ideologia da un punto di vista non-ideologico o neutrale, spiegando che è impossibile uscire del tutto dal campo ideologico. Una forma di pensiero sociale non ideologico sarebbe fuori dal condizionamento storico-sociale contestuale. Al massimo, con l’uso della critica è possibile ridurre, controllare e rendere consapevoli gli attori sociali della forma ideologica che li interessa.

Tuttavia il paradosso di Mannheim suggerisce anche una seconda indicazione analitica, forse meno evidente, che va al di là della valutazione delle ideologie: lo stesso sviluppo reale delle ideologie, a prescindere dal soggetto valutatore, è sempre determinato storicamente e socialmente. Il paradosso di Mannheim, così inteso, permette infatti di andare oltre la questione della comprensione e valutazione, per passare sul piano dell’oggettiva, o quantomeno intersoggettiva, realtà delle ideologie.

Di qui la fondatezza dell’approccio morfologico, secondo cui le ideologie sono una forma sociale del pensiero politico. Alla luce del paradosso di Mannheim, è possibile indagare le trasformazioni interne esistenti all’interno di ciascuna ideologia, consapevoli del fatto che sono configurazioni articolate e in relazione alle condizioni sociali specifiche del periodo storico in cui si determinano. In definitiva, il paradosso di Mannheim, concepito in modo più ampio, dà la possibilità

di concettualizzare la temporalità sociale delle ideologie, inserendo gli *ideologies studies* in una prospettiva di continuo aggiornamento a seconda delle trasformazioni delle strutture sociali della politica. Le ideologie assumono forme differenti a secondo della fase politica di lunga durata e si riconfigurano sulla base delle trasformazioni paradigmatiche non solo del pensiero politico, ma della politica stessa. Non esiste una forma ideologica fuori del tempo dell'ideologia. L'ideologia non ha una identità storica, al contrario essa assume forme contestuali. Lo studio morfologico delle ideologie dovrà quindi indagare le configurazioni e i mutamenti configurativi, consapevole del fatto che “le ideologie sono campi semantici nei quali ogni componente interagisce con tutte le altre e cambia con il mutare di ogni altra componente” [Freeden 1998, 89].

Gli *ideologies studies* devono pertanto porsi la questione di quale siano le condizioni sociali e storiche delle ideologie che sollecitano e condizionano il *set* di componenti concettuali di cui una ideologia è formata. Ci saranno condizioni contestuali e limitate, che si determinano al circoscritto livello del gruppo sociale, ma anche condizioni che hanno a che fare le strutture di lunga durata, con il paradigma generale della cultura politica diffusa e con la dinamica generale che sottende la varietà dei fenomeni specifici. Il fenomeno ideologico apparirà quindi come una dinamica multilivello che si modella in una interazione complessa con il tessuto sociale.

L'approccio morfologico tuttavia non si regge solo sulla direttrice diacronica e temporale, non tiene conto unicamente della variabilità nel tempo dell'ideologia, ma anche della sua dimensione spaziale, delle sue trasformazioni e delle sue articolazioni rispetto al campo politico. Esiste una spazialità tra le ideologie che possiamo definire *campo ideologico generale* che è data dallo spazio dinamico in cui ogni ideologia è inserita [Ricoeur 1992]: si tratta di una realtà tensiva e contrastiva, all'interno della quale ciascuna ideologia si realizza nella contrapposizione con le altre, secondo una logica di dominanza e subalternità, di competizione ed egemonia. Esiste poi una spazialità interna a ogni ideologia che è data dai suoi elementi concettuali e può essere chiamata *campo ideologico specifico o proprio*. Ogni singola ideologia, per quanto piccola, è essa stessa una porzione di campo ideologico, con una sua natura composita e un dinamismo interni, con una vitalità che porta alcuni elementi concettuali a prelevare su altri in relazione alla fase

sociale e politica. Le ideologie non hanno una struttura rigida, ma un *core* che è mutevole, internamente plurale e dinamico.

In definitiva, la temporalità sociale e la spazialità sociale del campo ideologico e delle singole ideologie sono elementi da cui partire per avviare non solo una classificazione, ma anche una comprensione dei fenomeni ideologici da un punto di vista morfologico.

2. La 'fine delle ideologie' una questione di visibilità e invisibilità sociale del dominio

Una prima contestualizzazione della fase neopopulista contemporanea deve tener conto del luogo comune della 'fine delle ideologie'. I neopopulismi nascono in un campo ideologico generale completamente diverso da quello tradizionalmente definito novecentesco e hanno anche una configurazione altrettanto diversa. Tuttavia questo campo ideologico contemporaneo ha difficoltà ad essere riconosciuto. Molto spesso e da qualche decennio capita di ascoltare o di leggere sui giornali e negli articoli scientifici, l'espressione 'fine delle ideologie'. Si tratta di un luogo comune molto diffuso, secondo cui le ideologie sarebbero morte con il Novecento e la nostra sarebbe una epoca post-ideologica. Infatti, prima ancora del valore reale del loro contenuto, i luoghi comuni hanno la funzione di indicare un elemento centrale di una mentalità dominante. Discutere su questo punto può addirittura risultare ozioso, se non si colloca questa espressione in un orizzonte di comprensione storico-critico e se non si considera la natura morfologica delle ideologie.

Il luogo comune rimanda alle ideologie novecentesche: il socialismo, il fascismo, il comunismo, il liberalismo e così via [Bracher 2006; Bobbio 1990]. Pertanto, una prima opportuna precisazione da fare è la seguente: 'sono scomparse *quelle* ideologie'. Il dato di realtà interessante, sul piano analitico, è che anche nel senso comune, al di fuori dai contesti scientifici, quella tipologia, quella forma di ideologie viene percepita come superata.

La questione diventa più interessante se si considera l'espressione alla luce dello sviluppo diacronico degli studi sull'ideologia secondo un arco di tempo più lungo. Già all'inizio degli anni Sessanta, infatti, aveva circolato l'idea che

le ideologie fossero finite, vi erano state anche opere scientifiche che avevano esplicitato questa tesi [Bell 1960; Meynaud 1961]. Dopo poco tempo però si assistette a una ripresa importante degli studi sull'ideologia sia in chiave marxista che post-marxista, che è durata fino agli anni '80. Poi, con la fine della guerra fredda, con il superamento della contrapposizione tra blocco liberista atlantico e blocco socialista sovietico, si è progressivamente imposta l'idea che la lunga fase della politica ideologica fosse ormai chiusa e che invece si era inaugurata una fase pragmatica e de-ideologizzata.

In termini generali, esiste quindi una percezione delle ideologie diffusa nell'opinione pubblica variabile che può aumentare e può diminuire, per cui le ideologie possono essere socialmente più visibili o meno visibili. Esclusa ogni possibilità di un pensiero politico diffuso di tipo a-ideologico, il periodo che solitamente si associa alla cosiddetta scomparsa delle ideologie è quindi una fase lunga di invisibilità delle ideologie. Una invisibilità che è il risultato di una dominanza quasi assoluta di una ideologia sulle altre, del prevalere di una ideologia specifica nel campo ideologico rispetto a tutte le altre. Dal momento che ogni ideologia si presenta come chiave vera della realtà, quella che domina sulle altre mostra le altre come false e ideologiche, mentre presenta sé stessa come non ideologica.

Il periodo caratterizzato dalla 'fine delle ideologie', che a dire il vero ancora perdura, deve essere quindi compreso alla luce dell'impossibilità di una politica priva di ideologie. Come ha scritto Rosa Fioravante:

Precisamente in questo senso, se la prospettiva morfologica muove da qualche ragione, sarebbe impensabile la politica de-ideologizzata, se non attraverso un estensivo utilizzo di prefissi quali 'post', e anche in quel caso tale lettura non necessariamente comporterebbe una reale fine delle ideologie, bensì un possibile loro celarsi dietro visioni del mondo contendenti [Tuccari 2006; Steger 2008] che si limitano a professarsi post-ideologiche. È questo il caso del noto dibattito sulla fine delle ideologie e che tipo di assi di conflitto politico [o mancanza dello stesso] avrebbe sostituito il mondo uscito dalla Guerra Fredda. Muovendo da questa concezione, si capisce bene come il venir meno della forza di mobilitazione sociale, di interpretazione e spiegazione del mondo per individui e collettivi, proprio delle ideologie del '900 ha infatti, lungi dall'aver reso obsoleto il campo dell'indagine sul tema, sollevato l'immediata urgenza di innovare, riaggiornare e utilizzare nuovi strumenti per la comprensione delle nuove configurazioni ideologiche. Un'operazione da condursi rifuggendo Scilla e Cariddi, laddove il primo mostro sia l'idea che 'tutto sia

ideologico' e pertanto non vi siano spazi di azione possibile se non quella dogmatica o ideologicamente 'inquadrabile' e il secondo che le ideologie siano 'finite' o abbiano perso il proprio contesto storico [Fioravante 2019, 5-6].

La 'fine delle ideologie' è quindi soprattutto una formula retorica corrispondente a una strategia di mascheramento da parte di un campo ideologico specifico egemone, è una formula che ha più a che fare con la visibilità e l'invisibilità del potere dominante. Dietro questa espressione si cela un contesto globale fortemente determinato dall'imporsi di una ideologia specifica. In termini generali, Freedon ha parlato di dominanza del liberismo sulle altre ideologie [Freedon 1998]. Nello specifico, è la variante neoliberista della matrice liberista che più di ogni altra ha condizionato la percezione delle ideologie politiche nella sfera pubblica nella epocale transizione dal campo ideologico novecentesco a quello contemporaneo [Moini 2020] e al contempo si è imposta condizionando le strutture politiche.

Nel suo contributo in questo *special issue*, Michele Sorice spiega molto bene l'impatto su vasta scala dell'ideologia neoliberista sulle società democratiche occidentali contemporanee, in termini di diffusione di una razionalità specifica, di un sistema assiologico e di una visione sociale organizzativa capaci di trasformare profondamente tanto la sfera della governamentalità quanto la sfera pubblica. Dietro la cosiddetta fine delle ideologie c'è quindi la dominanza, o egemonia, dell'ideologia neoliberista. A questo punto, viene da chiedersi qual è la relazione tra l'ideologia neoliberista, intesa come orizzonte trasformativo dominante contemporaneo e i movimenti neopopulisti?

A riguardo, risulta prezioso il contributo delle riflessioni sul 'populismo autoritario' di Stuart Hall a proposito del thatcherismo, antesignano dei fenomeni neopopulistici che dall'inizio degli anni Novanta si diffonderanno progressivamente in quasi tutte le democrazie occidentali [Hall 1983]. In Gran Bretagna, in quello che era il simbolo delle democrazie liberali rappresentative, la Thatcher, dal 1979 al 1990, dimostrando una capacità di leadership straordinaria, applica nel modo più drastico riforme istituzionali e politiche pubbliche neoliberali, fatte di privatizzazioni, licenziamenti, decisioni impopolari, riduzione delle politiche sociali e apertura capitalistiche. Una combinazione di concentrazione di potere nella premiership e di volontà di diminuzione della presenza dello Stato in favore

di una maggiore presenza del libero mercato. Hall lo legge come un passaggio epocale, l'inizio di un nuovo paradigma politico-economico, all'interno del quale resteranno anche i governi successivi, conservatori e progressisti. La destrutturazione neoliberista dello Stato si accompagna a un nuovo modello di consenso politico, dove il leader stabilisce un legame diretto con il popolo, anche se, di fatto, realizza delle *policy* contrarie agli interessi dei ceti più bassi.

I assumed that this highly contradictory strategy – which we have in fact seen in operation under Thatcherism: simultaneously, dismantling the welfare state, ‘anti-statist’ in its ideological self-representation and highly state-centralist and dirigiste in many of its strategic operations – would inflect politics in new ways and have real political effects [Ivi, 117].

L'analisi di Hall individua molti aspetti che poi saranno propri dei neopopulismi odierni, specialmente di destra. In particolar modo, stabilisce un collegamento importante tra le trasformazioni neoliberiste e l'ascesa neopopulista, mostrando come l'ideologia neoliberista contribuisca a generare il *milieu* sociale necessario per la formazione dei movimenti neopopulisti. Hall parla di un '*common sense neoliberalism*' [Hall, O'Shea 2013] che produce una mentalità, un immaginario e un campo ideologico diffuso.

Similmente, più di recente, Kurt Weyland ha sottolineato questo legame tra populismo e trasformazioni neoliberiste anche nel contesto latinoamericano:

Neopopulists and neoliberals also coincide considerably in their relationship to major socio-political actors. They maintain distance from trade unions, professional associations and even many organized business groups, which personalistic plebiscitarian leaders see as fetters on their autonomy and power and which neoliberal experts condemn as rent-seeking 'special interests' who seek to interfere with the market. By contrast, neopopulist leaders appeal for support especially to the largely unorganized informal sector and the rural poor, and neoliberal reformers and the international financial institutions benefit these sectors with targeted social emergency and anti-poverty programs. Neopopulist leaders eagerly use these new benefit schemes to strengthen their mass support. In sum, neopopulism and neoliberalism have a number of synergies and affinities [Weyland 1999, 1098-1099].

Ai fini di un'applicazione dell'approccio morfologico, quindi, la prima contestualizzazione su scala macro del problema delle ideologie nell'attuale fase neopo-

pulista deve essere fatta inquadrando il problema nella dominanza dell'ideologia neoliberista nel campo ideologico generale, spesso reso invisibile o addirittura mascherato dalla retorica della 'fine delle ideologie'.

3. Depoliticizzazione, disintermediazione, partecipazionismo e sfiguramento della rappresentanza

È opportuno a questo punto chiedersi quali sono le condizioni sociali e politiche che il campo ideologico neoliberista con le sue trasformazioni ha contribuito alla nascita della fase populista.

Una delle macro-dinamiche più significative che caratterizzano l'impatto dell'ideologia neoliberista sulle democrazie contemporanee è senza alcun dubbio la depoliticizzazione. Pertanto, per avere un'idea più specifica delle condizioni morfologiche delle nuove ideologie nei contesti populistici, non possiamo tener conto delle modificazioni sulle strutture democratiche da parte della depoliticizzazione. Con questa espressione si indica:

una sostanziale perdita di centralità del valore percepito della politica come appartenenza e progetto: in sostanza, è una riduzione della politica alla dimensione della policy, con una sostanziale marginalizzazione sia del conflitto ideologico sia della polity come comunità di progetto [Sorice 2021].

La depoliticizzazione ha operato uno svuotamento funzionale delle attività di mediazione sociale e politica previste dal sistema democratico, in favore di una riconfigurazione del potere politico secondo dei modelli di governance, basati sulla logica del New Public Management [Sørensen, Torfing 2017] e dei processi di globalizzazione [Steger 2009]. Delegittimando la funzione istituyente e rivitalizzante del conflitto politico democratico, ma anche il valore del pluralismo ideologico, allo scopo di realizzare un unanimità efficientista e pragmatista del sistema governamentale dello Stato, la depoliticizzazione neoliberale ha progressivamente promosso un modello di gestione del potere democratico che trova nel modello tecnocratico la massima realizzazione [Hay 2014]. Si tratta essen-

zionalmente di un processo di semplificazione che indebolisce ogni forma di corpo intermedio o mediatore, privilegiando meccanismi diretti sia di deliberazione sia di gestione.

Tuttavia, la depoliticizzazione non è solo una questione di funzionamento democratico, ma anche di mentalità diffusa. Ad essa corrisponde anche la promozione di un atteggiamento disincentivante e svalutante delle forme di mobilitazione collettiva, a beneficio di una visione più particolaristica e individualistica. Nella relazione tra cittadino e sistema democratico, ai meccanismi di delega e rappresentanza subentrano meccanismi di protezione e identificazione individuale.

In questo senso, la depoliticizzazione ha contribuito a una riconfigurazione del rapporto tra governanti e governati, tra politici e cittadini. A tal proposito, si parla anche in politica di disintermediazione come una delle caratteristiche principali dei contesti populistici e post-democratici [Biancalana 2018]. Un fenomeno che in realtà trova corrispondenti nell'ambito delle trasformazioni economiche [Kaili, Psarrakis 2021] e del mondo dei media [Eldridge, García-Carretero, Broersma 2019]. E che può essere ricondotto ai processi di destrutturazione globale indicati da Steger con l'espressione *great unsettlment* [Steger, James 2020]. È bene precisare inoltre che non esiste una disintermediazione assoluta. La disintermediazione è sempre una re-intermediazione, cosa che nei contesti populistici ha significato una re-intermediazione più semplificata o più diretta [Barberis, Giacomini 2020] capace di condizionare i processi di legittimazione democratica. Nello specifico, ci sono due dimensioni prodotte dalla depoliticizzazione in cui si possono cogliere gli aspetti ideologici: il partecipazionismo, che riguarda la deformazione ideologica della partecipazione democratica; e la deformazione ideologica della logica della rappresentanza democratica.

Ai fini del nostro discorso è innanzitutto interessante soffermarsi in particolare modo sulle trasformazioni della partecipazione democratica. Come ha sottolineato di recente anche Sorice [2021], nella politica contemporanea si sta assistendo a un progressivo abbandono delle classiche forme di partecipazione politica incentivando forme di partecipazione disfunzionali, anomale e disconnesse rispetto alle finalità originarie. Nella maggior parte dei contesti democratici occidentali, la partecipazione politica ha abbandonato le forme mediate della partecipazione democratica rappresentativa e ha iniziato a privilegiare forme di partecipazione

che stabilissero un rapporto più individualistico e diretto da parte tra cittadino e politica. Se, da un lato, c'è stata una enfasi delle logiche della deliberazione, in una ottica di maggiore incremento delle forme di partecipazione democratica; dall'altro lato, il risultato concreto è stato soprattutto un tipo di partecipazione che solo apparentemente dava l'idea di un incremento partecipativo, ma di fatto era solo un effetto di senso sul cittadino, quando invece la capacità decisionale e politica restava alle élites. Questo fenomeno è stato opportunamente definito *partecipazionismo* [De Blasio 2019] e si tratta di una dinamica fortemente ideologica, dal momento che genera nei cittadini l'illusione di un potere mantenendolo però in un gruppo dominante. Come è stato ben spiegato, “il partecipazionismo non determina una crescita di coscienza critica né la possibilità per i soggetti sociali di determinare l'agenda di policy making” [Sorice 2021, 119].

Sul piano della rappresentanza democratica avviene la trasformazione più significativa. Contrariamente a quello che si è soliti pensare, il populismo non è una forma politica in cui la rappresentanza non esiste o viene annullata, ma piuttosto una forma politica con una specifica forma di rappresentanza [Urbinati 2019]. A causa dei processi di depoliticizzazione e disintermediazione, la rappresentanza democratica subisce una profonda trasformazione, poiché non può più contare, da un lato, sulle dinamiche collettive di massa e di settori sociali che esprimono già una loro rappresentanza sociale, come soggetti; ma, dall'altro, nemmeno su soggetti istituzionalizzati organizzati capaci di mediazione politica come i partiti, i sindacati e il collateralismo delle associazioni nazionali. Su questo punto, la più recente teoria della democrazia, nel tentativo di fare un bilancio dell'impatto dei fenomeni populistici sulle strutture politiche, ha evidenziato una dinamica di alterazione generale dei meccanismi di funzionamento che sono considerati normali all'interno della teoria normativa della democrazia. Zakaria e altri hanno parlato di una deriva illiberale [Zakaria 1997]. Manin, dal canto suo, si è soffermato su come questa sia una nuova forma di plebiscitarismo, dove i classici meccanismi di rappresentazione sono distorti a causa dell'emergere di una democrazia del pubblico [Manin 2017].

Nadia Urbinati ha parlato di 'democrazia sfigurata' [Urbinati 2014]: il processo di disintermediazione generale e la crisi della centralità dell'organizzazione dei partiti sono il prodotto di un'idea di rappresentanza e di sovranità popolare tipica

del populismo. la rappresentanza nella democrazia rappresentativa si basa sul principio del *pars pro toto*, cioè una parte che rappresenta il tutto, nel populismo prevale il principio *pars pro parte*, cioè una parte che rappresenta una parte, ma afferma di essere il tutto [Urbinati 2019].

Al di là delle etichette, la cosa più interessante è sottolineare che si realizza una riconfigurazione del rapporto tra governanti e governati che genera una mentalità semplificatrice, diretta e incline a processi di identificazione con un leader, ma anche un immaginario nuovo che è l'*humus* su cui si sono plasmate e si continuano a plasmare nuove ideologie. Un tale stravolgimento paradigmatico delle logiche base della partecipazione democratica e della rappresentanza democratica sono quindi, da un punto di vista morfologico, alcune delle principali basi sociali delle nuove ideologie nei contesti populistici.

4. Strategia vs. tatticismo, consapevolezza vs. inconsapevolezza

Se si fa anche un confronto approssimativo tra il campo ideologico generale delle cosiddette ideologie politiche novecentesche e quello contemporaneo emerge una differenza significativa. Nonostante le notevoli differenze, un tratto comune delle prime era l'impostazione strategica. Esse erano finalizzate alla costruzione di una società nuova, nascevano su una dottrina forte della società, spesso basata su un'impostazione filosofica e teleologica, persino escatologica, finalizzata a realizzare un tipo sociale e un nuovo ordine. Erano ideologie con un impianto strategico e una proiezione consapevole nel tempo e nella storia. Il comunismo, il socialismo, il liberismo puntavano a modificare gli equilibri sociali e politici di partenza per costruire un modello sociale nuovo, o anche un tipo nuovo. Quest'impianto strategico si rifletteva poi sulle logiche organizzative dei gruppi sociali in termini di suddivisione dei compiti e di una articolazione logistica e funzionale. In questo senso, una parte della dottrina ideologica era dedicata a questi aspetti di realizzazione del progetto ideologico come per esempio l'apparato simbolico, il ruolo delle avanguardie e degli intellettuali; le teorie di azione e comunicazione.

All'elemento strategico si associava altresì una consapevolezza rispetto al progetto ideologico. La figura emblematica era il militante, cioè colui che sistematicamente e quotidianamente si impegnava nella diffusione dell'ideologia e nella realizzazione degli obiettivi ideologici. Spesso questo tratto di consapevolezza viene trascurato in sede di analisi, ma era un elemento distintivo anche nel cittadino simpatizzante per una ideologia: sapeva di avere certe simpatie, sapeva di rientrare in un certo orizzonte ideologico. L'adesione ad una ideologia era consapevole e rivendicata, tanto il simpatizzante quanto il militante si autodefinivano aderenti o seguaci di quella ideologia.

Il campo ideologico generale contemporaneo nei contesti populistici mostra dei tratti per molti versi opposti. Infatti, uno degli elementi che spesso vengono sottolineati dei populismi è che tendono a mescolare elementi dottrinari progressisti e conservatori per una questione di esigenze tattiche di mantenimento del consenso. Come ha notato Taggart, i populismi sembrano avere più una natura camaleontica e tattica, capace di adattarsi alla fase storico politica in cui è inserita [Taggart 2000]. Particolarmente rappresentativo è il caso del Movimento 5 Stelle in Italia, una dei primi casi di web-populism, capace di esprimere, a seconda delle fasi, sia *issues* più di sinistra, come la rivendicazione delle democrazie partecipative, le tematiche ambientaliste e le proposte di newelfare come il reddito di cittadinanza, insieme a *issues* più chiaramente reazionarie, come l'intransigenza nei confronti dell'immigrazione, oppure la promozione di politiche securitarie e punitive [Biorcio 2010; Passarelli, Tuorto 2018]. Questo tatticismo e questa plasmabilità hanno permesso al M5S di passare da una coalizione di centro destra con la Lega Nord, dal giugno 2018 al settembre 2019, ad una coalizione di centrosinistra con il Partito Democratico, dal settembre 2019 al febbraio 2021.

Anche da un punto di vista della consapevolezza della propria appartenenza ideologica è possibile riscontrare una differenza. Il passaggio alla fase politica populista delle democrazie occidentali ha rappresentato la scomparsa del militante e delle forme di attivismo politico classiche conosciute per tutto il Novecento. Un passaggio che in termini generali si è dapprima connotato in termini di antipolitica [Raffini, Viviani 2011], in piena linea con quel macro-processo di depoliticizzazione di cui abbiamo parlato; e che poi ha prodotto un mutamento paradigmatico del rapporto tra società politica e società civile. Come è stato sot-

tolineato già durante la prima ondata dei fenomeni populistici in Europa, questa si è caratterizzata per un'alterazione funzionale della società civile nel contesto democratico, al punto che Carlo Ruzza ha parlato di 'uncivil society' [Ruzza 2009].

Nella fattispecie del caso italiano, per esempio, il passaggio dalla politica non populista della Prima Repubblica alla politica della Seconda Repubblica, marcata da populista [Biorcio 2010], ha evidenziato una inversione del rapporto tra società politica e società civile: se nel primo caso esisteva una separazione funzionale tra le due, nel secondo caso la società civile ha assunto una funzione primariamente politica, delegittimando e screditando la società politica classica [Anselmi, De Nardis 2018]. Il ricorso sempre più frequente a candidati della società civile per le campagne elettorali; l'immedesimazione dei politici con il cittadino come elemento costante della comunicazione politica; il riferimento continuo alle esigenze del cittadino 'semplice' come esempio di una prospettiva di bisogni reali oggettiva e non ideologica sono solo alcuni aspetti di questa inversione.

Infine se, come abbiamo detto, il militante o il simpatizzante rivendicavano la caratteristica identitaria ideologica con un certo orgoglio, chi appartiene ad un movimento populista rifiuta questa aggettivazione e rivendica soltanto di essere autenticamente un 'uomo del popolo' o un cittadino. Il termine populista viene usato spesso in termini polemici per indicare i rivali, oppure è usato dai rivali nei loro confronti. Questo punto merita di essere chiarito facendo una distinzione: le ideologie che assecondano o si rifanno al *frame* populista mostrano un grado di consapevolezza inferiore e non si riconoscono nell'impianto populista. Nel caso del panorama italiano, è una cosa che accomuna differenti formazioni politiche: il M5S, la Lega Nord e Fratelli d'Italia. Mentre le ideologie che nascono in netta contrapposizione delle formazioni populiste esprimono un livello di consapevolezza della propria identità a cui segue una rivendicazione altrettanto forte. È il caso dei tanti movimenti, spesso di natura transnazionale, di tipo ecologista e femminista.

5. Prevalenza della logica ingroup-outgroup

Un elemento che ritorna in quasi tutte le più recenti definizioni di populismo [Gidron, Bonikowski 2013; Müller 2016; Anselmi 2018] è la contrapposizione

tra un *noi* generico che è il ‘Popolo’ e un *loro* altrettanto generico che sono le élites e *l'establishment*. Si tratta di una logica macro, che ambisce a interessare la maggioranza della popolazione attiva politicamente del contesto politico in cui il populismo emerge e che è riconducibile ad una dinamica di appartenenza ad un gruppo secondo una forte demarcazione tra una sfera positiva del popolo e una sfera negativa del ‘non popolo’. È interessante notare che, tra le varie caratteristiche dei populismi e dei neopopulismi, la contrapposizione popolo vs. élite è forse quella più strutturale, di natura concettuale, che condiziona fortemente anche gli altri aspetti del fenomeno. Infatti, essa determina il macro-frame generale sulla base del quale si struttura la comunicazione populista, secondo cui il leader populista è voce, garante e guida della comunità-popolo populista.

Ai fini del nostro discorso, è anche interessante notare che questo elemento è in comune tra le nuove ideologie e i populismi. Nella letteratura critica sulle ideologie, proprio alla fine degli anni '90, quando a livello globale si determinava la crisi del paradigma delle ideologie novecentesche, il sociolinguista Teun Van Dijk ha proposto una nuova teoria delle ideologie per studiare gli allora insorgenti movimenti di destra olandesi, che saranno poi la base da cui fioriranno i movimenti populistici di quel Paese [Dijk 2004]. Van Dijk definisce le ideologie essenzialmente un sistema di credenze:

le ideologie consistono in credenze socialmente condivise che vengono associate alle proprietà caratteristiche dei gruppi, quali l'identità, la posizione sociale, gli interessi e gli obiettivi, le relazioni tra gruppi, la riproduzione e l'ambiente naturale. È questa una delle numerose ragioni per cui abbiamo provvisoriamente definito le ideologie in termini di credenze fondamentali di gruppo socialmente condivise [Van Dijk 2004, 26-27].

Per Van Dijk una delle finalità prioritarie dell'ideologia, in quanto sistema di credenze, è l'identificazione e l'appartenenza a un gruppo: “in un certo senso un'ideologia è una forma di rappresentazione di sé [e dell'altro], che riassume le credenze collettive e quindi i criteri per l'identificazione dei membri del gruppo” [Ivi, 36]. Questa finalità è così importante che le nuove ideologie si contraddistinguono per una strategia comunicativa finalizzata a ribadire la contrapposizione Noi vs Loro e a creare un effetto di appartenenza: “se parlano di sé stessi e degli altri, la categoria ‘posizione’ apparirà come una forma di polarizzazione

ingroup-outgroup, che possiamo cogliere nella coppia di pronomi Noi vs. Loro e in altre strutture del discorso” [Ivi, 37]. Come ho già fatto notare [Anselmi 2012], nell’ottica di Van Dijk l’ideologia si caratterizza elaborando un atto di rivendicazione identitaria del gruppo sociale attraverso una polarizzazione secondo i principi di *ingroup-outgroup* [Tajfel 1971]. In termini spaziali, l’ideologia marca un confine tra un’area del *Noi* e quella del *Loro*.

Van Dijk riassume la strategia del discorso ideologico in questo modo: “Parlare di Noi in maniera positiva; Parlare di Loro in maniera negativa; Non dire cose negative riguardo a Noi; Non dire cose positive riguardo a Loro; Enfatizzare le cose positive riguardo a Noi; Enfatizzare le cose negative riguardo a Loro; De-enfatizzare le cose negative riguardo a Noi; De-enfatizzare le cose positive riguardo a Loro [Ivi, 78].

Sostituendo la parola ‘noi’ con ‘popolo’ e la parola ‘loro’ con ‘élite’ si ottiene lo schema base della strategia del discorso populista. Pertanto questo punto è forse l’elemento di massima convergenza o condivisione morfologica tra i fenomeni ideologici e i populismi, specialmente contemporanei.

Conclusioni

In questo articolo, mi sono proposto di fare una prima ricognizione finalizzata ad individuare i principali nodi teorici che si presentano in una analisi della relazione che si stabilisce tra le nuove ideologie e il populismo, alla luce di un approccio morfologico e non riduzionistico. Partendo da una visione complessa del populismo, in quanto condizione articolata delle democrazie contemporanee, ho cercato di inquadrare il problema dell’ideologia in termini plurali, consapevole del fatto che, tanto sul piano reale quanto su quello della valutazione, l’ideologia deve essere considerata socialmente e storicamente, come il cosiddetto paradosso di Mannheim indica.

In questa direzione, ho provato a chiarire una delle prime questioni che emerge quando si cerca di situare analiticamente il tema delle ideologie oggi, e cioè il problema della ‘fine delle ideologie’. In realtà, si tratta di una formula di natura retorica, che cela una strategia di invisibilità e di dominanza dell’ideolo-

gia neoliberista, che dalla fine del secolo scorso si è imposta determinando una trasformazione epocale delle strutture politiche e della sfera pubblica. A questo riguardo, ho indicato alcuni dei principali fenomeni trasformativi che si sono realizzati, quali la depoliticizzazione, la disintermediazione, il partecipazionismo e lo sfiguramento della rappresentanza. Mi sono poi soffermato su due dimensioni peculiari delle ideologie contemporanee, che si presentano come del tutto opposte rispetto alle ideologie precedenti: il tatticismo e la non consapevolezza della propria identità ideologica. Infine, ho indicato come le nuove ideologie si caratterizzano per una dimensione strutturale prevalente: la logica *ingroup/outgroup* e come questo aspetto, da un punto di vista morfologico, sia quello più convergente con i nuovi assetti della politica populista.

Senza alcuna pretesa di esaustività con questa ricognizione, ho provato a dimostrare quanto sia importante studiare le configurazioni delle ideologiche considerandole nella loro specificità e composizione, specie in questo periodo di cambiamento profondo dei paradigmi della politica qual è l'attuale fase globale populista.

Riferimenti bibliografici

Althusser, L.

1969, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma.

Anselmi, M.

2012, *Chávez's Children: Ideology, Education, and Society in Latin America*, Lexington, Washington.

2018, *Populism: An introduction.*, Routledge, Abingdon.

Anselmi, M., De Nardis, F.

2018, *Italian Politics between Multipopulism and Depoliticization*, Revista Internacional de Sociología, 76, 4, pp. 1-13.

Barberis, M., Giacomini, G.

2020, *La neo-intermediazione populista. Popolo, istituzioni, media*, Teoria politica, Nuova serie Annali, 10, pp. 317-340.

Barisione, M.

2021, *Polar Stars. Why the Political Ideologies of Modernity still Matter*, Milano University Press, Milano.

Bell, D.

1960, *The End of Ideology, On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, The Free Press, New York.

Biancalana, C.

2018, *Disintermediazione e nuove forme di mediazione. Verso una democrazia post-rappresentativa?*, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano.

Biorcio, R.

2010, *La Rivincita del Nord. La Lega dalla Contestazione al Governo*, Laterza, Roma.

Bobbio, N.

1990, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Garzanti, Milano.

Boudon, R.

1991, *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino.

Bracher, K.

2006, *Il Novecento. Secolo delle ideologie*, Laterza, Bari.

De Blasio, E.

2019, *E-democracy. Teorie e problemi*, Mondadori Università, Milano.

Eagleton, T.

1993, *Che cos'è l'ideologia*, Il Saggiatore, Milano.

Eldridge, S., García-Carretero, L., Broersma, M.

2019, *Disintermediation in Social Networks: Conceptualizing Political Actors construction of Publics on Twitter*, Media and Communication, 7. 271. 10.17645/mac.v7i1.1825

Finelli, R.

2020, *Ideologia*, Treccani, <https://www.treccani.it/enciclopedia/ideologia>, Consultato in data 6 settembre 2022.

Fioravante, R.

2019, *La questione ideologica oggi. Perché il ruolo delle ideologie nella politica contemporanea non si può più ignorare*, in G. Allegretti, L. Fasano, M. Sorice (a cura di), *Politica oltre la politica. Civismo vs Autoritarismo*, Fondazione Feltrinelli, Milano, pp. 1-13.

Freeden, M.

1998, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford University Press, Oxford.

Geertz, C.

1998, *Interpretazione di culture*, il Mulino, Milano.

Gidron, N., Bonikowski, B.

2013, *Varieties of Populism: Literature Review and Research Agenda, Working Paper Series*, Weatherhead Center For International Affairs, Harvard University, n. 13-0004, pp. 1-38.

Gramsci, A.

1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Graziano, P.

2018, *Neopopulismi. Perché sono destinati a durare*, il Mulino, Bologna.

Hay, C.

2014, *Depoliticisation as process, governance as practice: what did the 'first wave' get wrong and do we need a 'second wave' to put it right?*, *Policy&Politics*, 42, 2, pp. 293-311.

Hall, S.

1983, *Thatcherism - Rolling Back the Welfare State*, *Thesis Eleven*, 7, 1, pp. 6-19.

1985, *Authoritarian Populism: a reply*, *New Left Review*, I/151, May/June, pp. 115-124.

- Hall, S., O'Shea, A.
2013, *Common-sense neoliberalism*, Soundings: A journal of politics and culture, 55, pp. 8-24.
- Kaili, E., Psarrakis, P.
2021, *Disintermediation Economics: The Impact of Blockchain on Markets and Policies*, Palgrave, London.
- Manin, B.
2017, *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna.
- Moini, G.
2020, *Neoliberismo*, Mondadori Università, Milano.
- Mongardini, M.
1968, *Storia del concetto di ideologia*, Bulzoni, Roma.
- Mudde, C., Kaltwasser, C.R.
2017, *Populism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Müller, J. W.
2016, *What Is Populism?*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Norris, P., Inglehart, R.
2019, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*, Cambridge University Press, New York.
- Ostrowski, M.
2022, *Ideology*, Wiley, London.
- Passarelli, G. & Tuorto D.
2018, *La Lega di Salvini. Estrema destra di governo*, il Mulino, Bologna.
- Ricoeur, P.
1992, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano.
- Rossi Landi F.
1978, *L'ideologia*, Isedi, Milano.

Ruza, C.

2009, *Populism and euroscepticism: Towards uncivil society?*, Policy and Society, Volume 28, Issue 1, pp. 87-98.

Schroeder, R.

2020, *The Dangerous Myth of Populism as a Thin Ideology*, Populism, 3, 1, pp. 13-28.

Sorice, M.

2021, *Partecipazione disconnessa. Innovazione democratica e illusione digitale al tempo del neoliberismo*, Carocci, Roma.

Sørensen, E., Torfing J.

2017, *The Janus Face of Governance Theory: Depoliticizing or Repoliticizing Public Governance?*, in P. Fawcett and others (eds.), *Anti-Politics, Depoliticization, and Governance*, Oxford University Press, Oxford.

Stavrakakis, Y.

1997, *Green ideology: A discursive reading*, Journal of Political Ideologies, 2, 3, pp. 259-279.

Steger, M.B.

2008, *The rise of the global imaginary: political ideologies from the French Revolution to the global war on terror*, Oxford University Press, Oxford.

2009, *Globalization: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Steger, M., James, P.

2020, *Disjunctive Globalization in the Era of the Great Unsettling*, Theory, Culture & Society, 37, 7-8, pp. 187-203.

Taggart, P.

2000, *Populism*, Open University Press, Buckingham.

Tajfel, H.

1971, *Social Categorization and Intergroup Behaviour*, European Journal of Social Psychology, 1, pp. 149-177.

Tuccari, F.

2006, *Profezie rivali. Interpretazioni della politica mondiale*, in Id., *Introduzione al mondo nuovo. Scenari, attori e strategie della politica internazionale*, Guerini e Associati, Milano, pp. 27-64.

Urbinati, N.

2014, *Democracy Disfigured. Opinion, Truth, and the People*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

2019, *Me the people. How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Raffini, L., Viviani, L.

2011, *Politica, antipolitica e nuova politica nell'Italia contemporanea. Colloquio con Donatella della Porta*, Società Mutamento Politica, 2, 3, 199-210.

Van Dijk, T.

1998, *Ideologie*, Carocci, Roma.

Weyland, K.

1999, *Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: How Much Affinity?*, Third World Quarterly, vol. 24, no. 6, 2003, pp. 1095–115.

Zakaria, F.

1997, *The Rise of Illiberal Democracy*, Foreign Affairs, 76, 6, pp. 22–43, <https://doi.org/10.2307/20048274>

Žižek, S.

1994, *Mapping Ideology*, London, Verso.

Manuel Anselmi è ricercatore di tipo B in Sociologia Politica presso l'Università degli Studi di Bergamo. Si occupa principalmente di ideologie politiche e populismi. È stato Visiting Professor presso l'Università del Kentucky, Flacso Ecuador, Universidad de Salamanca [Spagna] e visiting scholar presso la London School of Economics e la Loyola University di New Orleans. Oltre a numerosi articoli accademici, ha pubblicato i volumi: *Chavez's Children: Ideology, Education, and Society in Latin America*, Lexington Books, 2015; *Populism. An Introduction*, Routledge, 2017; con Paul Blokker, *Multiple Populisms*, Routledge, 2019.



MARCO DAMIANI

Sovranismo. Ideologia della sinistra populista?¹

Abstract: Since the end of the ‘short century’, new parties of the ‘populist’ left have emerged in Europe. One of the most original features of these political parties can be traced back in their sovereignist identity, which was certainly absent both in the socialist-communist parties and in the post-89 radical left parties. The term sovereignism stands for a nationally defined political claim, conceived in opposition to the public and private supranational actors and institutions, considered interpreters and protagonists of a way of exercising power that tends to be undemocratic. The sovereignist parties of the populist left intend to recover the space of democratic conflict within the borders established and represented by nation states. Starting from these considerations, the aim of this article is to provide and deepen the definition of left-wing sovereignism, and then to understand whether this peculiarity represents a new ideology of the left-wing of the 21st century, comparable to the ideologies of the previous century, or whether instead it is differently conceived and interpreted.

Keywords: Sovereignism, Populism, Left-wing

1. Introduzione

Dopo l’esperienza social-comunista, nello scenario politico europeo fanno la loro comparsa i nuovi partiti della sinistra ‘populista’. Uno dei caratteri più originali di tale categoria politica è rappresentato dalla teoria sovranista, cosa certamente insolita sia per i partiti della sinistra otto-novecentesca sia per i partiti della sinistra radicale post-89. Rispetto alle formazioni storiche della sinistra tradizionale, contraddistinte da una forte ideologia, fondata sul principio dell’internazionalismo proletario e sull’idea di uguaglianza e di fratellanza di tutti i popoli del mondo, all’inizio degli anni Duemila, una parte della sinistra dei principali Paesi dell’Europa occidentale inizia a rivendicare un’identità definita nazionalmente, concepita in opposizione agli attori e alle istituzioni sovranazionali, pubblici e privati, considerati interpreti e protagonisti di una modalità di esercizio del po-

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

tere tendenzialmente non democratica. A partire da tali considerazioni, questo articolo si pone come obiettivo quello di esplorare l'impianto identitario dei *new party* della sinistra populista europea.

Le domande di ricerca sono essenzialmente due: nei partiti europei della sinistra populista, cosa s'intende con il termine 'sovranismo'? E, più ancora, tra i partiti di questo stesso campo politico, il sovranismo assume i tratti di una vera e propria ideologia?

Per fornire risposta a tali interrogativi è opportuno soffermare l'attenzione sulle caratteristiche attribuite alla sinistra populista a trazione sovranista, in modo da presentarne i contenuti minimi e l'apparato valoriale, per poi passare a illustrare le differenze rispetto ai partiti marxisti del XIX e XX secolo. Soltanto dopo aver affrontato tali aspetti sarà possibile considerare il significato attribuito al sovranismo 'di sinistra', le ragioni che lo differenziano dal sovranismo 'di destra' e le caratteristiche distintive che dividono il sovranismo 'di sinistra' dai vecchi e nuovi nazionalisti di matrice europea. Nelle conclusioni dell'articolo si cercherà di comprendere se il sovranismo possa effettivamente considerarsi come un'ideologia nuova dei partiti europei della sinistra populista, oppure no.

2. *La sinistra populista, un altro 'immaginario sociale' è possibile*

Nei sistemi politici occidentali – la sinistra populista fa la sua comparsa dopo le esperienze registrate in molti Paesi dell'America latina durante i primi anni Duemila (si pensi ai casi del Venezuela di Hugo Chávez, successivamente sostituito da Nicolás Maduro, del Brasile ai tempi di Lula, dell'Uruguay di Pepe Mujica, dell'Ecuador di Rafael Correa, della Bolivia di Evo Morales, e dell'Argentina ai tempi dei governi di Nestor e Cristina Kirchner) [Zanatta 2017]. Si tratta di una fattispecie politica a populismo 'inclusivo' [Filc 2010], che – in Europa – tenta di rendere protagoniste dei processi di governo democratici porzioni di popolazione altrimenti escluse dalla redistribuzione delle risorse economiche e finanziarie e dalle forme più radicali della partecipazione politica. Il tentativo è superare il concetto di 'classe', secondo gli interpreti e i protagonisti di queste rinnovate esperienze politiche, non più corrispondente ai processi reali che ca-

ratterizzano la stratificazione sociale in età post-contemporanea [Laclau, Mouffe 1985; Mouffe 2018]. Il concetto di classe viene sostituito dalla categoria ‘popolo’, concepita in termini estensivi e capace di ricomprendere al proprio interno tutti i gruppi sociali che – indipendentemente dal loro posizionamento nel processo di produzione capitalistico – vivono un peggioramento del proprio stile di vita e/o subiscono forme simili di discriminazione sociale, oppure agiscono in condizioni di sostanziale subalternità politica.

La novità è rappresentata dal fatto che, dopo l’esperienza latinoamericana, una nuova declinazione a sinistra compare (a macchia di leopardo) anche in alcuni Paesi europei, cominciando a produrre conseguenze dirette nei rispettivi sistemi politici. Anche in questo caso, l’obiettivo è organizzare il conflitto sociale con l’intenzione di superare la storica contrapposizione capitale/lavoro e per cercare di politicizzare una nuova frattura sociale, rappresentata dalla lotta tra ‘alto’ e ‘basso’ della società, o per meglio dire tra una larga maggioranza di persone sottoposta agli esiti critici di decisioni prese da una ristretta oligarchia di potere e una minoranza di persone privilegiate appartenenti alle sfere sovraordinate di una società organizzata in forma gerarchica e piramidale [Ostiguy 2009]. Questo *cleavage*, meglio definito nello scontro tra i ‘vincitori’ e i ‘vinti’ della globalizzazione [Kriesi et al. 2008], viene considerato all’origine della lotta politica tra il ‘popolo’ e le ‘élite’, ovvero di un conflitto di potere verticale che ai piani bassi della società vede convergere quel che resta della classe operaia e una moltitudine di altre categorie sociali messe fuorigioco dai processi di trasformazione in corso tra la fine del Novecento e l’inizio del XXI secolo.

In quest’ottica, nella categoria ‘popolo’ possono ricomprendersi cittadini e non cittadini, migranti, studenti, lavoratori, artigiani, piccoli imprenditori, commercianti, casalinghe, pensionati, maestri e insegnanti, uniti dalle preoccupazioni dovute al peggioramento – o alla percezione di peggioramento – del proprio stile di vita. Nell’analisi avanzata e proposta dai partiti della sinistra populista tutte queste diverse categorie (uniti nel soggetto ‘popolo’) potrebbero trovarsi insieme per la prima volta in età contemporanea, senza una marcata distinzione di classe, contro la ‘casta’ dei governanti che opera nella sfera pubblica, sia in ambito economico e finanziario sia in campo sociale, politico e culturale.

Come sia possibile arrivare alla convergenza di tutte queste diverse categorie di persone, con vissuti, provenienze e interessi distinti, diseguali livelli culturali e discordanti visioni del mondo, lo spiega Ernesto Laclau [2005]. Egli individua e circoscrive il popolo attraverso un ragionamento tutto imperniato attorno alla “logica equivalenziale”. Il filosofo argentino, anglosassone solo di adozione, con questa espressione suole indicare e descrivere un processo a seguito del quale domande non soddisfatte avanzate dai membri di una medesima comunità politica potrebbero arrivare a saldarsi le une alle altre nel momento in cui gruppi sociali diversi tra loro finiscono col riconoscersi in un unico soggetto collettivo, contrapposto a un ‘nemico’ comune. L’autore chiama “domande popolari” “una pluralità di richieste [inevase] che, attraverso la loro articolazione equivalenziale, costituiscono una soggettività sociale più ampia” (Ivi, p. 74). Secondo Laclau, nel momento in cui in una data comunità vengono a determinarsi rivendicazioni, richieste, determinazioni sociali a cui le istituzioni incaricate non riescono a fornire una risposta adeguata in termini di *policies*, l’insoddisfazione accumulata dai portatori di tali istanze potrà essere generatrice di un elevato malcontento e di un profondo risentimento nei confronti della classe dirigente, tale da favorire la formazione di un nucleo unitario di resistenza e di lotta organizzata contro la difesa degli interessi conservativi espressi dall’élite dominante. La relazione tra legame di equivalenza e sistema di potere risulta essere inversamente proporzionale: più si riduce la dimensione dei settori sociali coinvolti nelle decisioni governative e più aumenta la distanza tra il sistema istituzionale e il popolo.

Tuttavia, per le ragioni appena espresse, secondo Laclau, il popolo non può emergere dalla semplice unione di tutte le persone portatrici di tutte le domande che compongono la catena equivalenziale, rappresentando, semmai, l’esito e il risultato della modalità di costruzione stessa della catena. Il popolo diventa così una sorta di ‘significante vuoto’, che assume la propria connotazione identitaria sulla base della catena equivalenziale che – di volta in volta – identifica le domande popolari. Per Laclau, l’insieme di tutte le domande popolari accumulate nella catena equivalenziale fornisce la possibilità di arrivare a formulare una proposta politica diversa e più complessa rispetto alla somma delle singole domande. In questa prospettiva, il processo di costruzione del popolo risulta fortemente condizionato dalla formulazione della catena equivalenziale mediante l’insieme delle domande espresse dai membri di una medesima comunità politica.

Al di là delle critiche mosse al suo impianto di pensiero, ciò che qui s'intende sottolineare è che il ragionamento proposto da Laclau cerca di recuperare (per metterlo al centro del progetto politico) il significato originario attribuito al termine popolo². In età contemporanea, nelle lingue europee, insieme ad altre categorie sociali, il popolo include anche i poveri, gli indigenti e gli esclusi e viene per ciò normalmente contrapposto alle élite di potere. A fronte di ciò, il conflitto che si viene a determinare è tra il popolo, inteso come l'insieme delle persone che occupano le posizioni più basse della gerarchia sociale, e la 'minoranza' di coloro che si posizionano in corrispondenza delle sfere più alte della stratificazione sociale [Canovan 1981]. Nel popolo sarebbero quindi ricompresi tutti coloro che (restando inascoltati) giudicano criticamente sia il sistema di governo nazionale sia gli effetti prodotti dal modello della *governance* internazionale. Le élite includerebbero, invece, la minoranza di persone che dal regime di globalizzazione e dal processo di ristrutturazione del sistema economico capitalistico (in senso neoliberista) trarrebbero benefici diretti. È da questi presupposti che si originano, in continuità con quanto indicato da Laclau, le premesse che portano alla nascita di un progetto politico originale, che anche in Europa – dopo l'esperienza latino-americana – prende la forma dei partiti della sinistra populista.

Da questo punto di vista, nel vecchio continente, l'esempio che più di altri s'inserisce in questo quadro analitico è rappresentato dal movimento degli *indignados*. Si tratta di un movimento sociale che a partire dal 15 maggio 2011 (da qui, il nome di Movimento 15-M) diventa protagonista di quella fase della storia di Spagna, contribuendo a trasformarne profondamente il sistema politico nazionale. Dopo gli effetti prodotti dalla crisi economica della *Great recession*, che mettono in difficoltà i sistemi economici dei Paesi dell'Europa meridionale, in Spagna l'invocazione che sale dalle piazze è unanime. In maniera del tutto spontanea e imprevedibile e in forma totalmente slegata dalle organizzazioni partitiche tradizionali, d'improvviso, una gran massa di persone 'indignate' si riunisce in piazza

2. Tra le critiche mosse al ragionamento di Laclau, merita di essere richiamato quanto scritto da Pierre Rosanvallon [2021]. Secondo l'autore francese, la volontà espressa da Laclau di voler costruire/ricostruire il conflitto politico attorno alla contrapposizione sociale amico/nemico di schmittiana memoria rischierebbe d'indebolire ogni sistema politico liberale e democratico, mettendo a repentaglio l'ordine pacifico concepito al suo interno e il patto costituente che tiene legati, in tutti i Paesi dell'Europa occidentale, governati e governanti.

[Monedero 2012], rappresentando *de facto* una declinazione e una configurazione di popolo che si avvicinavano molto a quelle descritte qualche anno prima da Ernesto Laclau. Gli *indignados* rappresentano il soggetto costituente e costitutivo di una nuova piattaforma politica fondata sulla condivisione di forti difficoltà economiche e sociali, imputabili e imputate alla responsabilità delle classi dirigenti in carica, ritenute incapaci di governare i processi di trasformazioni in corso. “*Que se vayan todos*” (se ne vadano tutti) era lo slogan e il grido di rabbia che i manifestanti urlavano in strada contro quelle che loro stessi definivano ‘oligarchie’ al potere.

A tre anni di distanza da quelle manifestazioni, il 17 gennaio del 2014, presentandosi come l’erede politico-culturale di quelle battaglie, Podemos (in italiano, Possiamo, nel senso di possiamo farcela) nasce come forza politica organizzata, rappresentando l’esempio più autentico di partito europeo della sinistra populista [Campolongo, Caruso 2021]. Tale forza politica, guidata da Pablo Iglesias, leader già noto agli elettori per la sua pregressa esposizione mediatica, si presenta agli occhi del popolo spagnolo come forza di rinnovamento e di governo, concepita in stretta continuità con le rivendicazioni avanzate dal Movimento 15-M. A differenza dei vecchi partiti della sinistra iberica, Podemos poteva vantare una sua totale estraneità alle logiche dei governi *ex-ante*, candidandosi con ciò a interpretare le istanze di trasformazione più radicali rivendicate dagli *indignados*. A distanza di quattro anni dalla sua fondazione, seppur in contraddizione con quanto dichiarato inizialmente in merito alla strategia di alleanza con i partiti della sinistra tradizionale, dopo i successi registrati alle elezioni del 2015 e del 2016 (in cui supera in entrambi i casi il 20% dei consensi, rimanendo all’opposizione dei governi Rajoy), nel gennaio del 2020, a seguito delle elezioni anticipate indette nel 2019 (in cui registra – seppur con una lieve flessione rispetto agli anni precedenti – il 14% dei voti e 42 seggi parlamentari)³, Podemos arriva al governo del Paese in coalizione con il partito socialista di Pedro Sánchez e nonostante le difficoltà resta al governo anche negli anni successivi.

Oltre a Podemos, tra i partiti della sinistra populista dell’Europa occidentale si ascrivono anche altre formazioni politiche. Tra queste, France insoumise (in italiano, Francia indomita o Francia ribelle) rappresenta un altro caso importante, con Jean-Luc Mélenchon, leader indiscusso di tale formazione politica [Damiani,

3. Fonte: Ministero degli Interni di Spagna.

Piselli 2019], che nel 2017 e nel 2022, in corrispondenza delle elezioni presidenziali, sfiora il secondo turno di ballottaggio. In particolare, nel 2022, dentro un cartello elettorale strutturato in campo largo e capace d'includere, tra gli altri, anche socialisti e comunisti, l'*Union Populaire* sociale ed ecologista di Mélenchon raccoglie oltre il 25% dei voti al primo turno delle elezioni legislative, rischiando di ricevere l'incarico istituzionale per la formazione di un governo di *cohabitation*, con Macron Presidente della Repubblica. Un altro esempio di partito notoriamente collocato tra le esperienze annesse alla sinistra populista è il caso Syriza (in italiano, Coalizione della sinistra radicale), che – al di là delle anomalie, in quanto coalizione politica della sinistra plurale, fondata nel 2004 con l'intento di rimettere insieme in modalità tradizionale tutte le anime della sinistra ellenica non alleata con i socialisti del Pasok – in piena crisi economica e finanziaria riesce a prendere il controllo del governo greco, portando Alexis Tsipras a ricoprire la carica di primo ministro dal 2015 al 2019 [Katsambekis 2019].

Tutte queste forze politiche, in continuità con quanto detto finora, hanno in comune la volontà di oltrepassare i confini della sinistra novecentesca, dichiarando esplicitamente di voler superare la contrapposizione storica tra capitale e lavoro, per dare voce a un popolo di indignati, organizzato contro le scelte adottate dalle élite di governo. Nel caso di Syriza, la questione è ancora più complessa, in quanto partito di più lunga tradizione storica che negli anni successivi alla crisi della *Great recession* decide di allargare il suo spettro politico, candidandosi a diventare con successo il punto di riferimento di tutto il popolo ellenico e non soltanto di una sua parte minoritaria. Conclusasi l'esperienza di governo, Syriza sembra abbandonare il suo approccio populista, tonando a occupare lo spazio politico di un partito tipico della sinistra radicale, interessato a interpretare un modello politico più tradizionale rispetto a quello di Podemos e France insoumise [Tarditi, Vittori 2019]⁴.

Di sicuro, tali partiti (ed altre formazioni politiche insieme a loro) [Rooduijn et al. 2019] condividono una sfera di valori e ideali politici che lungi dall'essere rigidamente ideologica assume un carattere di maggiore dinamicità. Per questo motivo, una delle caratteristiche fondamentali dei partiti della sinistra populista è rappresentata dalla discontinuità registrata con i partiti tradizionali della sinistra

4. Su questi temi esistono vari contributi. Per un primo approfondimento si rinvia alla lettura di Damiani 2020.

novocentesca. In virtù della frammentazione sociale e politica tipica della fine del ‘Secolo breve’ e considerato l’epilogo della società di massa, gli attori della sinistra populista, lungi dal distinguersi attraverso espliciti criteri di omogeneità ideologica, si caratterizzano per un ampio pluralismo delle idee. Mentre nei partiti social-comunisti l’ideologia predefiniva un contenuto di idee non negoziabile, nei partiti della sinistra populista l’articolazione plurale dell’impianto identitario e dei propri valori di riferimento costituisce un importante elemento di novità. L’eterogeneità dei riferimenti ideali dei partiti della sinistra populista è da attribuirsi al capovolgimento del rapporto esistente tra politica e società. Infatti, se dopo la nascita e il consolidamento dei partiti socialisti e comunisti, l’ideologia poteva irrompere dall’alto verso il basso nell’esperienza individuale delle persone, determinando le loro principali modalità di vita, pubblica e privata, più recentemente, la relazione tra la politica e la società sembra capovolgersi radicalmente, con la conseguente attività di produzione di valori e idee ascrivibile innanzitutto alla sfera del sociale.

È in questo contesto che vogliamo collocare il concetto di ‘immaginario sociale’, in modo da impiegarlo, al posto delle ideologie, per descrivere e interpretare l’impianto identitario dei partiti europei della sinistra populista. Inizialmente coniata da Castoriadis [1975], la categoria di immaginario sociale può sinteticamente definirsi come una specifica forma di pensiero distinta da tutte le altre (miti, senso comune, religione, ideologia, utopia), costituita da un insieme di immagini, implicite e non formalizzate, attraverso la quale gli individui arrivano a definire i propri bisogni. In campo politico, secondo Santambrogio [2015], l’immaginario sociale indica simbolicamente un grande deposito di idee che si realizza attraverso il contributo di numerosi gruppi e movimenti sociali, ognuno dei quali diventa portatore di un contenuto peculiare, anche se spesso fornito in forma circoscritta e, a volte, involontaria.

Se muovendo dal lato teorico ci spostiamo sul piano empirico, è nostra intenzione adottare la categoria di immaginario sociale per interpretare l’impianto identitario dei partiti europei della sinistra populista. L’idea è ipotizzare un contenitore ampio ed eterogeneo di idee e archetipi identitari, diversi gli uni dagli altri, che si mescolano, s’intrecciano e si sovrappongono in maniera differente a seconda dei casi. Se, in passato, l’ideologia era chiamata a mostrare una connessione logica capace di proporre una lettura coerente del mondo [Mannheim

1929], con l'immaginario sociale questa capacità si attenua radicalmente. Esso attinge direttamente all'esperienza quotidiana e, per mezzo di essa, finisce con il costruire un sistema di pensiero non necessariamente strutturato. All'interno di una determinata comunità politica, i valori, i principi, i simboli che costituiscono uno specifico immaginario sociale (potenzialmente contrapposto ad altri immaginari sociali politicamente avversi) possono essere rappresentati e promossi da un unico soggetto collettivo, che nel caso dei partiti della sinistra populista può essere identificato nel 'popolo' à la Laclau, costituito da tutte le persone indignate e mosse da risentimenti politici nei confronti dell'élite dirigente in carica.

Con riferimento ai partiti della sinistra populista è possibile individuare diversi e non sempre coerenti valori identitari, capaci di comporre un immaginario sociale del tutto originale rispetto all'impianto ideologico del passato, capace di mettere a sistema una pluralità di valori e ideali, alcuni tipici della tradizione progressista europea, altri in grado di costituire una novità rispetto al passato, altri ancora profondamente diversi dall'esperienza storica precedente. Da una ricerca svolta in passato [Damiani 2020], i valori della sinistra populista possono essere facilmente elencati e schematicamente definiti. Ferma restando la volontà di "rendere più eguali i diseguali" [Bobbio 1994], intendendo con ciò assolvere al compito di accorciare materialmente le distanze registrate – anche in occidente – tra la porzione di popolazione più ricca e quella più indigente, tale tipologia di partiti politici si batte per cercare d'includere all'interno del sistema politico-economico e sociale la parte più ampia di popolazione di una data comunità politica, altrimenti esclusa.

In ossequio al valore della giustizia sociale, tutti i partiti populistici di sinistra continuano a essere interessati a redistribuire le ricchezze prodotte in termini materiali, cercando di stabilire condizioni favorevoli nei confronti di coloro che rischiano di essere marginalizzati o parzialmente coinvolti nei contemporanei e timidi processi di redistribuzione economica. In secondo luogo, in continuità con la critica ai processi di governo post-democratici [Crouch 2000], un valore tipico della sinistra populista è riconducibile alla formula della 'democrazia radicale', con l'ambizione di voler tentare di 'democratizzare la democrazia'. L'idea è attivare un processo di capillare coinvolgimento politico, capace di rivolgersi a tutti i cittadini, e ai non cittadini, di una medesima comunità politica. Ancora. Tra la sfera dei valori di questa stessa categoria di partiti si iscrive anche la vo-

lontà di connettere il funzionamento democratico al rispetto dei diritti della persona, in conformità ai precetti prescritti dai diritti civili, politici e sociali di cittadinanza, a favore di tutta quella fascia di popolazione altrimenti esclusa dalla pienezza di tale godimento. Il pacifismo rappresenta sicuramente un altro valore importante della sinistra populista, in questo senso certamente interessata a recuperare i contenuti della non-violenza come strumento di trasformazione sociale e politica. Tra quelli ascrivibili alla stessa parte politica, non irrilevante è la presenza di valori riconducibili alle istanze femministe, in modo da porre attenzione alla parità di genere e alla creazione di condizioni di complementarità reale tra persone di diversa percezione e/o orientamento sessuale. Per ultimi, ultimi non certo per ordine d'importanza, l'ambientalismo e l'ecologismo contribuiscono a rappresentare il pantheon dei valori di tutti i partiti della sinistra populista europea, concepiti a difesa dell'ambientale come preconditione per la salvaguardia dell'ecosistema mondiale e come elemento essenziale da prendere in esame per progettare un altro modello di sviluppo possibile.

Oltre a tutti quelli indicati, è ipotizzabile che nell'immaginario sociale della sinistra populista ci sia un altro valore di riferimento, certamente più problematico da includere e integrare insieme a tutti quelli finora considerati. Si tratta del 'sovranoismo', già richiamato nelle pagine introduttive, inteso come volontà di recupero della dimensione locale dell'azione politica, contrapposto a ogni tentativo di esproprio (parziale o totale) della sovranità politica originariamente attribuita allo Stato-nazione da parte di soggetti pubblici o privati, sovranazionali e/o extranazionali. Per i sovranisti l'esercizio del potere da parte del popolo può democraticamente esercitarsi soltanto all'interno dei confini nazionali. Nel paragrafo che segue vengono presi in esame il significato attribuito a tale lemma, il contenuto che ne consegue in termini identitari e la novità politica apportata, in tal senso, tra i partiti della sinistra populista dei Paesi dell'Europa occidentale.

3. Sovranismo, genesi e trasformazioni

In senso etimologico, il termine sovranoismo rinvia direttamente al principio di sovranità, distinguendosi però da questo in maniera sostanziale. Sovranità

deriva dal sostantivo ‘sovrano’ e sta a indicare colui che ‘sta sopra’ e che non riconosce alcun ruolo ad egli sovraordinato. L’esercizio della sovranità presuppone la determinazione di un comando in ultima istanza da esercitarsi all’interno dei confini di una data comunità politica. Il principio di sovranità è legato al concetto di potere, rappresentandone una forma di razionalizzazione giuridica interessata a trasformare la forza fisica e militare in potere legittimato in quanto esercitato a norma di legge. Per tutte queste ragioni, qui richiamate sinteticamente, la sovranità fornisce, con il popolo e il territorio, uno dei criteri fondanti dello Stato-nazione [Galli 2019]. Tale principio nasce in età moderna e assume le declinazioni di sovranità interna e di sovranità esterna. La sovranità interna indica il ruolo preminente dell’ordinamento statale, presupponendo l’assoluta supremazia dell’autorità politica centrale su tutte le altre forme di potere presenti nello stesso ambito istituzionale. La sovranità esterna indica, invece, una posizione d’indipendenza dello Stato nazionale nei riguardi di ogni altra persona giuridica esistente al suo esterno, rivendicando una competenza esclusiva concepita in rapporto al suo territorio e alle proprie risorse interne. È sul finire del XVIII secolo, con la Costituzione giacobina dell’anno I (1793), che si comincia a fare riferimento al principio della sovranità popolare, capace di riconoscere nel popolo, per la prima volta in Europa, la fonte effettiva della potestà politica. In quest’ottica, lo stesso potere esercitato dal sovrano nei confronti dei sudditi risulta essere frutto della delega sottoscritta dal popolo, fosse anche per il solo fatto di accettare e/o pattuire la sottomissione nei confronti del sovrano medesimo. Soltanto nel costituzionalismo democratico la sovranità popolare si lega al suffragio universale (nei Paesi europei conseguito in differenti epoche storiche) e all’esercizio del potere legittimato in base al principio della rappresentanza politica.

Nonostante le garanzie registrate in termini di avanzamento politico e istituzionale, nel corso del tempo, il principio della sovranità popolare e democratica comincia a registrare rilevanti fattori di fragilità. In particolare, sul finire del Novecento, nei regimi democratici occidentali emerge una profonda crisi di sovranità nel momento in cui inizia a registrarsi il tendenziale indebolimento delle funzioni politiche dello Stato nazionale a vantaggio di strutture e attori di diversa natura transnazionale, sovranazionale e/o internazionale, che in regime di globalizzazione e senza la delega di alcun mandato rappresentativo riescono a

condizionare pesantemente l'azione di governo di molti Stati sovrani, la stabilità delle democrazie liberali e la vita di milioni di persone [Jessop 2016]. È in questo contesto che il principio di sovranità viene ripreso, criticamente, per essere rideclinato nella formula del sovranismo.

Il termine 'sovranismo' viene utilizzato per la prima volta nel 1995 per indicare i movimenti che reclamavano l'indipendenza del Québec dal Canada [Guetta 2019]. Quell'anno, nella stessa provincia canadese, viene organizzato un referendum per chiedere l'indipendenza. L'obiettivo era trasformare tutta la zona a maggioranza francofona in una nazione autonoma attraverso un processo concordato sul piano politico ed economico con lo Stato centrale. Il risultato fu negativo, i cittadini canadesi vollero fermare quel progetto politico e il quesito fu respinto dalla maggioranza degli elettori; tuttavia, dopo quel precedente, le rivendicazioni sovraniste non scompaiono dal vocabolario e dalle esperienze della politica contemporanea. Le ragioni sovraniste emergono ogni volta che facoltà e aree decisionali precedentemente riconosciute in capo a uno Stato nazionale vengono a esso sottratte, mettendole a disposizione di soggetti terzi che senza alcuna legittimazione di carattere politico mostrano di essere prevalentemente interessati alla massimizzazione di vantaggi privati. Detto altrimenti, il sovranismo viene concepito come un pacchetto di istanze e risoluzioni a contenuto predefinito, rivendicato con l'intenzione di recuperare il principio della sovranità politico-democratica contro gli interessi di ristrette élite di potere.

Stando ai confini dell'Unione europea, tra i primi esempi di rivendicazione sovranista si annovera la discussione svolta in Francia in occasione del referendum organizzato per l'approvazione del Trattato delle Comunità europee (TCE), tenutosi con esito negativo nel maggio del 2005. In quella circostanza, in tutto il Paese, viene organizzata una capillare campagna elettorale che divide i cittadini tra favorevoli e contrari [Damiani 2016]. Convinti dalle ragioni di un eterogeneo schieramento politico e dalle argomentazioni di singoli intellettuali e di molti esponenti della società civile, i cittadini francesi decidono di esprimersi in modo contrario respingendo le indicazioni provenienti dai principali esponenti della classe politica nazionale, sia di destra (di estrazione neo-gaullista) sia di sinistra (di origine socialista), e con ciò rinviando la discussione e le scelte da adottare ai mesi e agli anni successivi⁵.

5. Dopo il respingimento del Trattato costituzionale europeo e dopo un lungo dibattito politico nazionale, l'Assemblea nazionale francese approverà nel 2008 il Trattato di Lisbona

Negli esempi appena richiamati di Canada e Francia, la novità non irrilevante è che espressioni sovraniste, facilmente assimilabile alla destra nazionalista interessata a rivendicare la centralità politica dello Stato nazionale contro ogni altro soggetto ad esso antagonista, vengono adottate anche dai partiti della sinistra populista. Lo schema di adesione sovranista da parte di tali forze politiche riproduce le stesse dinamiche descritte nelle pagine precedenti, fondandosi sostanzialmente sulla contrapposizione tra ‘noi’, maggioranza del popolo che rivendica la funzione rappresentativa del potere decisionale, e ‘loro’, élite corrotte che vorrebbero orientare il dispiegamento dei processi di trasformazione politica verso il perseguimento dei propri interessi corporativi, sottraendoli alle disponibilità politico-istituzionali dei cittadini legittimati a guidare le scelte democratiche in ogni ambito dell’agire decisionale.

In quest’ottica, tutti coloro che ostacolano il recupero del principio della sovranità nazionale sulla base di un’opposizione ideologica rivolta contro gli ideali nazionalisti, che hanno caratterizzato tragicamente la storia del Novecento europeo, secondo i sovranisti ‘di sinistra’, avrebbero la responsabilità di non considerare adeguatamente gli effetti prodotti dalle trasformazioni in corso e di sottovalutare il processo che vede in larga parte smantellare le sovrastrutture politiche nazionali a favore di istituzioni ed enti (sia di natura pubblica sia di natura privata) di carattere non rappresentativo, ma ugualmente capaci di condizionare il destino di governi regolarmente eletti e la stabilità politica dei Paesi sovrani [Belmonte, Cerny 2021]. In Italia, Alessandro Somma [2018], nel ripercorrere questo ragionamento, chiama in causa il concetto del *delinking*, ovvero il processo di disconnessione da attuare nei confronti di tutti gli attori del mercato globale. Questo termine, originariamente elaborato da Samir Amin [1990] in riferimento alle lotte dei popoli coloniali contro gli Stati colonizzatori, per Somma rinvia alla necessità di disconnettere gli Stati europei da soggetti, enti e istituzioni non nazionalmente riferiti, ma politicamente rilevanti. Secondo l’autore, solo in questo modo sarà possibile riorganizzare gli spazi della partecipazione politica concepita attorno al principio della scelta democratica tipica della storia recente dei Paesi liberali occidentali.

Quella appena rappresentata costituisce un’idea di sovranismo capace di distinguersi da tutte le sue altre declinazioni possibili [Alles, Badie 2016], avanzate da forze politiche conservatrici o reazionarie, volte a rivendicare una presunta superiorità di alcuni Stati a discapito di altri Paesi politicamente o militarmente

che prenderà la forma della Carta costituzionale dell’Unione europea.

più deboli o economicamente marginali, oppure nei confronti di popolazioni migranti, oggetto di vessazioni xenofobe e razziste. A differenza di tutto ciò, il sovranismo ‘di sinistra’, o ‘sovranismo democratico’ oppure ‘alter-sovranismo’ (*Ibidem*) si fonda su tutt’altri presupposti di fondo. Si tratta di forme di rivendicazioni politiche volte al recupero non nazionalista della dimensione nazionale, in quanto arena politica nella quale gestire il conflitto redistributivo. Questa espressione, formulata da Jean-Marc Ferry [2006], presuppone il superamento delle regole dettate dagli attori della *governance* internazionale, a favore di un modello di governo ricondotto ai confini dello Stato-nazione. Nelle intenzioni dei sovranisti democratici tutto ciò significa porsi in contrasto con il mercato unico globale, in modo da favorire un rafforzamento democratico e per cercare di promuovere all’interno dei confini nazionali i principi di eguaglianza e libertà, da sempre cari ai partiti della sinistra di tutto il mondo. Secondo i sovranisti di sinistra sarebbe ingannevole pensare alla democratizzazione delle istituzioni sovranazionali e tanto più illusorio sarebbe poter prevedere questo processo nell’ambito delle istituzioni fondative dell’Unione europea. Per tutti coloro che si sono eretti a interpreti di tale convincimento, dopo la costruzione della cosiddetta Europa ‘economica’ sarebbe inverosimile immaginare un’Europa a fondamento ‘politico’. Da qui, la volontà di recuperare la sovranità nazionale anche in campo economico, sia per riequilibrare i differenziali di crescita e competitività sia perché l’Eurozona, in quanto area afferente a un’unica moneta di scambio, sarebbe inesorabilmente destinata ad avvantaggiare il proprio centro politico a discapito dei Paesi collocati alla sua periferia [Somma 2018].

Nelle intenzioni dei partiti della sinistra populista, però, il riferimento al sovranismo democratico nega ogni richiamo al nazionalismo storico, così come concepito dai populismi e dai sovranisti di destra, i quali utilizzano l’idea di nazione per esaltare i caratteri identitari (cultura, miti, lingua e religione) di un intero popolo omogeneo all’interno di confini territoriali storicamente determinati e condivisi. Al contrario, il sovranismo di sinistra difende un’idea di popolo che è tale perché capace di condividere un insieme di diritti e doveri. In tal senso, la nazione non sarebbe più concepita come terra di nascita, costruita su vincoli identitari forti, potenzialmente o radicalmente escludenti, essendo al contrario considerata come il territorio su cui vivono, lavorano e lottano tutti i soggetti che lo abitano e si rico-

noscono nell'ordinamento politico che li accomuna. Nel rifiuto del nazionalismo e del sovranismo nazionalistico, a sinistra, il sovranismo democratico assume le forme di un sovranismo patriottico, inteso come volontà di autodeterminazione e autogoverno, ovvero come opposizione a una struttura percepita come coloniale. Al riguardo, secondo Maurizio Viroli [2019], se il nazionalismo consiste nella condivisione dello stesso luogo di nascita da parte di persone accomunate dalla medesima lingua, religione e cultura storica, il patriottismo ha a che vedere con il senso di libertà e di liberazione di un dato popolo nei confronti di qualsiasi aggressione esterna. Sulla base di ciò, la distinzione tra nazionalismo e patriottismo può essere utilizzata, in età contemporanea, per leggere le ragioni rivendicate dai sovranisti democratici dei partiti europei della sinistra populista, che – in tal senso – avanzano un ragionamento concepito anche in termini di 'libertà', a loro avviso, da riconquistare contro la volontà dominatrice delle istituzioni e degli attori politici sovranazionali, transnazionali e internazionali, capaci di sottrarre ai singoli Stati nazionali parte del potere decisionale in capo ai governi democratici.

Nella fattispecie, nel caso dei partiti europei della sinistra populista il nemico esterno che produce la reazione patriottica in senso sovranista è identificato, *in primis*, nell'Unione europea (con relativa élite politica), concepita come soggetto ostile contro cui combattere per recuperare il principio democratico dell'ordine politico. Nell'accezione più radicale di questo ragionamento, l'Europa viene descritta come un'istituzione politica voluta dai grandi potentati economici allo scopo di arrestare i processi democratici e in questo modo imporre politiche neoliberiste fondate sulla riduzione dei servizi di welfare e su riforme recessive in ambito economico. Per questo motivo, i sovranisti democratici auspicano una nuova forma di alleanza tra tutti gli Stati europei, in modo da poter contrastare l'egemonia economica sulla politica e, con ciò, organizzare la reazione allo scopo di tornare a ravvivare il conflitto politico redistributivo.

L'adozione del sovranismo democratico tra i partiti populistici in Europa occidentale comporta una cesura rispetto alla tradizione della sinistra Otto-novecentesca e non pochi problemi e contraddizioni con il principio dell'internazionalismo proletario, che dalla seconda metà del XIX secolo qualifica l'impianto identitario di tutti i partiti d'ispirazione marxista. Dopo l'appello "*proletari di tutto il mondo, unitevi!*", la sinistra europea ha sempre considerato la dimensione nazionale come una delle

maschere che la borghesia capitalistica indossa per guidare il popolo verso i propri interessi. Dopo averne sottovalutato gli effetti in termini politici, sminuendone la portata storica nella convinzione che il nazionalismo sarebbe divenuto un fenomeno destinato a scomparire velocemente [Nimni 1991], in epoca recente, la letteratura post-marxista tende a leggere il processo di costruzione nazionale come un artificio politico, perseguito e realizzato per mezzo di tradizioni inventate [Hobsbawm 1994] e comunità immaginate [Anderson 1983]. Non solo. Ancorché nomi importanti della letteratura marxista, quali Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Lenin e Antonio Gramsci, avessero avanzato una loro visione originale, prefigurando una possibile convivenza tra sinistra internazionalista e identità politiche nazionali e/o nazionali-popolari [Custodi 2019], la gran parte della letteratura marxista contemporanea incontra – ancora all’inizio degli anni Duemila – grosse difficoltà a coniugare il principio egualitario con l’articolazione degli interessi nazionali. Tuttora, gli ambienti eredi della sinistra novecentesca europea rifiutano il paradigma sovranista, respingendo con questo ogni possibile trasformazione rispetto al passato, dichiarando la loro fedeltà al principio della solidarietà e della fratellanza internazionale e negando categoricamente la possibilità che attraverso il sovranismo sia possibile realizzare un progetto inclusivo e democratico.

4. *Considerazioni conclusive*

Se il filo del ragionamento seguito finora attiene al piano analitico, in quest’ultimo paragrafo intendiamo fornire risposta alle domande di ricerca formulate in merito alla natura del sovranismo democratico, per poi focalizzare l’attenzione sulle principali critiche mosse al populismo ‘di sinistra’ a trazione sovranista. In merito al rapporto tra ideologia e sovranismo, a nostro avviso, lungi dall’essere un’ideologia concepita sul modello di quelle novecentesche, il sovranismo rappresenta un’istanza politica volta a considerare una possibile riarticolazione dell’immaginario sociale della sinistra europea, in modo da poter tornare a includere ampie fette di popolazione di una data comunità politica, altrimenti escluse dai processi di trasformazione in corso. In questa prospettiva, il sovranismo costituisce la *conditio sine qua non* che (in ipotesi) potrebbe permettere, secondo i suoi

fautori, il ristabilimento dei rapporti di forza a centralità nazionale, soprattutto in campo economico, ma non solo, in modo da poter conseguire, o per sperare di poter conseguire, l'obiettivo della radicale trasformazione delle società europee, democratiche e liberali a economia capitalista [Damiani, Santarelli 2020].

Tale riflessione conduce direttamente alla presentazione e alla discussione delle istanze critiche più frequenti mosse, in letteratura, al populismo di sinistra a trazione sovranista. La maggiore criticità riconosciuta in capo a tali esperienze ha a che vedere con il processo costitutivo del soggetto 'popolo'. Se la destra populista e sovranista muove da un vantaggio certo, potendo facilmente identificare e porre al centro del suo progetto un popolo nazionalmente predefinito, culturalmente omogeneo, accomunato dalla stessa lingua, dalla medesima religione e da una storia comune, per la sinistra populista sovranista la sfida appare molto più difficile. Per i populistici della sinistra sovranista il soggetto popolo costituisce un 'significante vuoto', che, secondo Laclau, si può formare mediante il meccanismo della catena equivalenziale, vale a dire dall'insieme delle domande popolari irrisolte e/o non considerate dalla classe politica di governo. Stando a questa prospettiva – nella logica binaria amico/nemico di schmittiana memoria – diventa possibile organizzare il risentimento popolare nei confronti dell'élite dirigente e, con ciò, rendere praticabile la convergenza funzionale di numerosi gruppi sociali mobilitati contro la 'casta' al potere. A questo punto, però, la controversia che resta irrisolta è quella volta a considerare la natura e la struttura del soggetto 'popolo' dei populismi di sinistra a trazione sovranista. All'inizio del XXI secolo, le criticità riscontrate in Europa da tali partiti si registrano proprio in questa direzione, essendo quegli stessi partiti costretti a registrare il veloce scioglimento del soggetto popolo – laddove questo si era anticipatamente costituito a macchia di leopardo – perché incapace di mantenere una mobilitazione permanente nel corso del tempo. Nascono da qui, contemporaneamente, il successo e le principali difficoltà registrati, a fase alterne, da Podemos, Syriza o France insoumise.

Tra i confini dell'Europa liberale è difficile mobilitare e organizzare un popolo eterogeneo di persone indignate [Damiani 2020]. La "*ventana de oportunidad*" (letteralmente, finestra delle possibilità o, per meglio dire, spazio di agibilità) si rende praticabile, in occidente, a condizioni eterodirette, non riconducibili soltanto alla volontà della classe politica emergente o all'azione di qualche im-

prenditore politico, comunque importanti per interpretare le istanze emergenti. Il sovranismo, facilmente coniugabile con i partiti della destra nativista e ultranazionalista, in Europa, risulta essere molto più difficilmente coniugabile ‘a sinistra’. Parafrasando Éric Fassin [2017], se i sovranismi di destra riescono a collocarsi in una posizione intermedia tra la difesa del sistema neoliberista e la crescita del risentimento popolare organizzato contro le classi dirigenti in carica, a sinistra le cose risultano molto più complesse. Concepirli come antidoto al sovranismo conservatore e reazionario, i partiti della sinistra sovranista, accettando di riarticolare il conflitto politico attorno alle categorie popolo/élite, e volendo con ciò riportare la lotta per l’esercizio del potere all’interno degli Stati nazionali finirebbero con il legittimare, o rischierebbero di legittimare, il superamento delle differenze storicamente concepite tra destra e sinistra, che dopo il 1989 e dopo l’implosione dei regimi a socialismo reale ha sostanzialmente prefigurato la vittoria delle destre e l’affermazione dell’ideologia neoliberista (*Ibidem*). Continuando a parafrasare il pensiero di Fassin, si potrebbe addirittura arrivare ad affermare che nel sovranismo di sinistra è il termine *sovranoismo* a interpretare il ruolo di sostantivo, mentre il lemma *sinistra* finisce con l’assumere il significato di aggettivo. Con questa riflessione, l’autore vorrebbe mostrare come le categorie del sovranismo populista, a sinistra, assumano un ruolo sostanzialmente problematico nel processo di riarticolazione di un processo politico che ha l’ambizione di prendere in eredità la storia del Novecento per cercare di portarla nelle dinamiche politiche del secolo successivo.

Riferimenti bibliografici

Allès, D., Badie, B.

2016, *Sovereignism in the international system: From change to split*, European Review of International Studies, n. 2, pp. 5-19.

Amin, S.

1990, *Delinking: Towards a Polycentric World*, Zed Books, London.

Anderson, B.

1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.

Belmonte, R., Cerny, P. G.

2021, *Heterarchy: Toward Paradigm Shift in World Politics*, Journal of Political Power, vol. 14, n. 1, pp. 235-257.

Bobbio, N.

1994, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Donzelli, Roma.

Campolongo, F., Caruso, L.

2021, *Podemos e il populismo di sinistra. Dalla protesta al governo*, Meltemi, Milano.

Canovan, M.

1981, *Populism*, Junction Books, Toronto.

Castoriadis, C.

1975, *L'institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, Paris.

Crouch, C.

2000, *Post-Democracy*, Polity Press, London.

Custodi, J.

2021, *Prefazione*, in M. Löwy (a cura di), *Comunismo e questione nazionale. Madrepatria o Madre terra*, Meltemi, Milano.

Damiani, M.

2016, *La sinistra radicale in Europa. Italia, Spagna, Francia, Germania*, Donzelli, Roma.

2020, *Populist Radical Left Parties in Western Europe*, Routledge, London-New York.

Damiani, M., Piselli, F.

2019, *Jean-Luc Mélenchon (2012-2017), dalla sinistra al popolo. Linguaggio politico e modelli di leadership in trasformazione*, Quaderni di Scienza Politica, vol. 25, n. 1, pp. 59-88.

Damiani, M., Santarelli, M.

2020, *Radical Left-Wing Parties: Values and Identity*, relazione a “International Workshop Radical left organisation: challenges, opportunities, implications”, Glasgow, 20 novembre.

Fassin, É.

2017, *Contro il populismo di sinistra*, il Mulino, Bologna.

Ferry, J. M.

2006, *The New European Question: The Problem of Post-National Integration*, in A. Dieckhoff, C. Jaffreot (eds.), *Revisiting Nationalism. Theories and Processes*, Palgrave Macmillan, New York.

Filc, D.

2010, *The Political Right in Israel: Different Faces of Jewish Populism*, Routledge, London.

Galli, C.

2019, *Sovranità*, il Mulino, Bologna.

Guetta, B.

2019, *L'Enquête bongroise (puis polonaise, italienne et autrichienne)*, Flammarion, Paris.

Hobsbawm, E. J.

1994, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Abacus, London.

Jessop, B.

2016, *The State. Past, present, future*, Polity Press, Cambridge.

Katsambekis, Y.

2019, *The Populist Radical Left in Greece. Syriza in opposition and in power*, in G. Katsambekis, A. Kioupiolis (eds.), *The Populist Radical Left in Europe*, Routledge, London.

Kriesi, H., Grande, E., Lachat, R., Dolezal, M., Bornschier, S., Frey, T.

2008, *West European Politics in the Age of Globalization*, Cambridge University Press, Cambridge.

Laclau, E.

2005, *On Populist Reason*, Verso, London.

Laclau, E., Mouffe, C.

1985, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London.

Mannheim, K.

1929, *Ideologie und Utopie*, Coen, Bonn..

Monedero, J. C.

2012, *Dormíamos y despertamos. El 15M y la reinvencción de la democracia*, Editorial Nueva Utopía, Madrid.

Mouffe, C.

2018, *For a Left Populism*, Verso, London.

Nimni, E.

1991, *Marxism and Nationalism*, Pluto Press, London.

Ostiguy, P.

2009, *The high and the low in politics: a two-dimensional political space for comparative analysis and electoral studies*, Kellogg Institute, Working Paper #360.

Rooduijn, M., Van Kessel, S., Froio, C., Pirro, A., De Lange, S., Halikiopoulou, D., Lewis, P., Mudde, C., Taggart, P.
2019, *The PopuList: An Overview of Populist, Far Right, Far Left and Eurosceptic Parties in Europe*, in www.popu-list.org.

Rosanvallon, P.
2021, *The Populist Century; History, Theory, Critique*, John Wiles & Sons, Hoboken, New Jersey.

Santambrogio, A.
2015, *Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale*, Quaderni di Teoria sociale, vol. 9, n. 2, pp. 33-58.

Somma, A.
2018, *Sovranismi. Stato, popolo e conflitto sociale*, DeriveApprodi, Roma.

Tarditi, V., Vittori, D.
2019, *What are we gonna be when we grow up? Syriza's institutionalization and its new 'governing party' role*, Communist and Post-Communist Studies, n. 52, pp. 25-37.

Viroli, M.
2019, *Nazionalisti e patrioti*, Laterza, Roma-Bari.

Zanatta, L.
2017, *Storia dell'America Latina contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

Marco Damiani è professore associato in Sociologia Politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia. Si occupa di partiti politici e, in particolare, di partiti della sinistra radicale. Il suo interesse di ricerca si estende allo studio dei partiti populistici. Tra le altre cose, su questi temi ha pubblicato due monografie: *Populist Radical Left Parties in Western Europe* (Routledge 2020); *La sinistra radicale in Europa. Italia, Spagna, Francia, Germania* (Donzelli 2016).



MATTIA DILETTI, MELISSA MONGIARDO

La polarizzazione ideologica negli Stati Uniti, fra americanismo e guerre culturali¹

Abstract: The purpose of this contribution is to focus on the origins and developments of the American debate on the phenomenon of political and ideological polarization, highlighting the role that intellectual, political and economic elites have played in its emergence and definition, as well as its connection to the ideological matrix of nationalism, whether progressive or conservative. It is therefore intended to reiterate the centrality of ideology in determining American political conflict. To this end, Freedman's definition of nationalism as thin ideology is considered, which helps us explain the different matrices of the two Americanisms. At the same time, the social basis of polarization is highlighted, through which we interpret the phenomenon of 'mass polarization' that characterizes the American political system. The conclusions ask how much polarization is sustainable for a democratic country, and whether we are crossing that threshold of hyper-partisanship that the American political system has experienced before.

Keywords: Polarization, Ideology, Americanism, Crisis

In questo saggio si è scelto di approfondire uno studio di caso, ovvero un “fenomeno ideologico” [Ferrara 2022], al fine di perseguire un obiettivo: restituire centralità al ruolo dell'ideologia nella strutturazione del conflitto fra attori politici. Una centralità che, nel caso americano, si sostiene sia frutto di una scelta strategica delle élite (in primo luogo conservatrici), che hanno “offerto” un manufatto politico-ideologico destinato a un consumo simbolico individuale e collettivo, nonché una guida all'azione e un sapere connesso con una visione del

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione. Il testo è frutto di un'elaborazione condivisa da parte dei due autori. Sono però da attribuire a Mattia Diletti i primi due paragrafi e a Melissa Mongiardo il terzo. Le conclusioni sono state scritte congiuntamente dai due autori.

mondo [Mannheim 1999]. Una centralità di cui hanno dato conto gli storici, gli storici delle idee, i sociologi e i politologi che dibattono il tema da quasi un trentennio, soprattutto negli Stati Uniti; una guida sufficientemente robusta da aiutare a strutturare nel tempo un'identità politica condivisa e una produzione di senso coerente attorno ai fatti sociali e politici, fornendo un'interpretazione del passato, una spiegazione del presente e una visione del futuro, funzioni che Easton attribuiva alle ideologie [Easton 1965].

Osservando il caso americano, e dialogando con uno dei testi presenti in questo volume, “ci chiederemo se e quanto le ideologie, con il loro portato di rappresentazioni simboliche, di valori, di significati collettivi e, in ultima, come produttrici di senso, siano state o meno in grado di strutturare comportamenti collettivi e appartenenze collettive, generando quindi altrettante identità collettive” [Millefiorini 2022]. Assumendo, come nel testo appena citato, l'inscindibilità del nesso fra ideologia e bisogno identitario, la risposta nel caso americano parrebbe essere positiva.

1. L'ideologia americana: il nazionalismo democratico come premessa della polarizzazione

Prima di discutere del fenomeno della polarizzazione² in sé per sé, quale sottoprodotto americano del conflitto ideologico fra fazioni politiche, è bene sottolineare un elemento di specificità del caso americano, ovvero quello di aver generato una forma propria di nazionalismo democratico che, seppure mutando e adattandosi alle diverse fasi storiche, è capace di persistere nel tempo. La polarizzazione politica americana va intesa, a nostro avviso, come una battaglia – a volte quasi irriducibile – fra diverse declinazioni politiche e retoriche della rappresentazione dell'America e del suo ‘spirito nazionale’.

Secondo Kazin e McCartin [2006] il termine ‘americanismo’ ha storicamente posseduto due significati: la sommatoria dei caratteri distintivi della nazione

2. La polarizzazione rappresenta la distanza ideologica tra gruppi all'interno di un sistema politico. Un sistema politico è polarizzato se vi si trovano gruppi con posizioni internamente omogenee, ma chiaramente distinti e distanti tra loro [Regalia 2016]

americana – caratteri frutto, ovviamente, di elaborazioni fra loro conflittuali e di negoziazioni fra soggetti plurali; la lealtà alla nazione, radicata nell’impegno a battersi in difesa dei suoi ideali politici. Lealtà a quale nazione, a quali ideali? Quanta conflittualità sulla loro interpretazione è tollerabile prima che il Paese si polarizzi dentro un quadro di “Seconda Guerra Civile” [Brownstein 2008], per usare una definizione che attraversa il dibattito pubblico americano in modo sempre più pervasivo dai giorni dell’assalto di Capitol Hill del 6 gennaio 2021? Il dibattito di oggi – quello accademico, ma anche il dibattito vivace degli intellettuali ‘engagé’ –, pur con le dovute precauzioni che storici e scienziati sociali devono assumere in queste circostanze, mostra l’attuale polarizzazione dentro i confini di una conflittualità non nuova sul significato del “essere americani” [Walzer 2001]. Un conflitto che attraversa il Paese dagli anni della Ricostruzione e del dopo Guerra Civile, ovvero quando si conclude il ciclo quasi secolare di costruzione dell’unità nazionale americana [Testi 2013].

L’americanismo appare così una declinazione delle ideologie nazionaliste che hanno attraversato la modernità occidentale, caratterizzata però dalla specificità di tenere insieme, in modo indissolubile, retorica democratica e missione nazionale. Come sottolineato di nuovo da Kazin e McCartin [2006], il patriottismo americano è un patriottismo che non può costruirsi dentro lo stesso percorso della “invenzione della tradizione” europea [Rangers, Hobsbawm 1983] o di quella delle grandi eredità nazionali nelle quali cultura e territorio vivono intrecciate, così rappresentate dalla cultura dominante all’interno di vicende storiche millenarie. Le radici di quel patriottismo non sono da ricercare dunque nella tradizione e nella cultura, ma dentro un orizzonte ideale politico, figlio di una frattura rivoluzionaria, rendendo così l’immagine della nazione un campo ancor più contendibile e mutevole [Kazin, McCartin 2006]. Per certi versi, gli Stati Uniti sono un contenitore perfetto per studiare la mutevolezza delle retoriche e delle pratiche delle “comunità immaginate” [Anderson 1983].

Come scrivono Kazin e McCartin, “la battaglia che ne è derivata per definire l’americanismo ha alternatamente diviso e unito la nazione, producendo conflitti interni, ma anche solidarietà contro i nemici esterni. La propensione dell’americanismo a generare tanto conflitti che coesione continua nel XXI secolo” [Kazin, McCartin 2006, 2]. In questa chiave va compreso anche l’obiettivo politico-in-

tellettuale dei neoconservatori negli anni Novanta e nei primi anni Duemila, lo sforzo forse più rilevante di declinare politicamente le nuove forme dell'americanismo subito dopo la fine della Guerra Fredda. Il loro pessimismo straussiano verso le istituzioni democratiche – e verso il contesto sociale americano dei primi anni Novanta – aveva generato in loro la paura che gli USA, in assenza di un nemico esterno, potessero perdere la 'tensione morale' che ne garantiva l'unità come nazione, facendo degenerare la pluralità sociale in irrimediabile conflittualità; altro tema ricorrente nel dibattito pubblico americano, fin dalle origini. Riportiamo di seguito un passaggio di Irving Kristol [1995, p. 104, traduzione nostra] uno dei più noti intellettuali neoconservatori americani, che giustifica la funzione pubblica del primo intervento militare extra-territoriale degli Stati Uniti dopo il Vietnam, ovvero l'invasione di Grenada del 1983:

Se Reagan si presenterà davanti al popolo avvolto nella bandiera americana e farà in modo che il Congresso si avvolga nella bandiera bianca della resa, il presidente vincerà [...]. Il popolo americano non aveva mai sentito parlare di Grenada. Non ne aveva motivo. Il pretesto che utilizzammo per l'intervento militare – il rischio che correvano gli studenti di medicina statunitensi a Grenada – era fittizio, ma la reazione degli americani fu assolutamente favorevole. Non avevano idea di cosa stesse accadendo, ma sostennero il presidente. E lo sosterranno sempre.

Negli ultimi due secoli, l'americanismo è stato al servizio di diverse tradizioni politico-culturali, fossero esse belligeranti o pacifiste, liberali o demagogiche. L'americanismo rimane, fin dal principio, la fonte ispiratrice della dottrina del Destino Manifesto e dell'eccezionalismo [Stephanson 1995] che giustificò la conquista delle terre dei Nativi e di parte del territorio messicano, ma rappresentava anche – negli stessi anni – l'ispirazione per la strutturazione delle retoriche politiche dei primi partiti di massa occidentali. I democratici jacksoniani ponevano a incarnazione dello spirito nazionale il loro ideal-tipo elettorale di riferimento, il pioniere in lotta contro il patriziato, mentre i loro oppositori Whig richiedevano nuove politiche economiche a difesa della nazione, come il protezionismo e l'istituzione di una Banca centrale. Contemporaneamente, emergevano le prime formazioni politiche prettamente nazionaliste come l'American Party, che intendeva proteggere gli Stati Uniti dagli "inassimilabili", ovvero i papisti irlandesi, fedeli a un altro Re, il Papa romano, e non ai valori americani.

Vi è poi una traduzione inclusiva dell'americanismo, una forma di nazionalismo solidaristico legato al processo di inclusione delle masse lavoratrici non native all'interno del sistema sociale e produttivo americano, che ha caratterizzato la retorica dei partiti e delle forze sociali progressiste. Sono state coinvolte nella formazione di questa retorica non solo le classi dirigenti di estrazione popolare, ma anche la borghesia riformatrice, che temeva l'esplosione del *mix* di razze, religioni, classi e nazionalità che l'espansione economico-industriale portava con sé. Sono queste ultime ad animare i primi Dipartimenti di sociologia del Paese e a promuovere i primi esperimenti di *welfare*. È emerso così anche un nuovo nazionalismo operaio, spesso conflittuale, che giocava sulla distanza da riempire fra promessa americana e condizioni dei lavoratori urbani [Coppola, Diletti 2020].

Da un lato, abbiamo una retorica nazionalista che richiedeva velocità nell'assimilazione culturale e politiche migratorie restrittive – una nuova cultura restrittiva dell'assimilazionismo che prestava il fianco alle politiche di segregazione dei neri, gli 'inassimilabili' per eccellenza; dall'altro, una retorica che, al contrario, legittimava le battaglie della classe operaia immigrata che partecipava alla produzione di benessere e ricchezza – retorica che si faceva ancora più potente a seguito della partecipazione dei *new comers* allo sforzo bellico, fosse esso al fronte o dentro le fabbriche [Kazin, McCartin 2006]. Perfino le posizioni a favore della tesi della fine delle ideologie – non a caso successive all'inizio della Guerra Fredda, quando cioè la fisarmonica del nazionalismo americano si restrinse durante una fase 'solidale', per unificare il Paese contro la minaccia esistenziale del blocco comunista – possono essere declinate come espressione di una forma specifica di americanismo. Scrive Theodore Lowi nel 1992:

Nell'arco della maggior parte della storia statunitense, la filosofia pubblica americana era stata rappresentata dal liberalismo, in una forma o nell'altra [...]. Già dal XIX secolo c'era stato un ampio consenso politico attorno al liberalismo, e si trattava di un consenso così ampiamente condiviso da riuscire ad eliminare senza sforzo tutte le alternative ideologiche. Per un lungo periodo ogni significativo confronto tra opposte filosofie pubbliche nazionali scomparve, lasciando il campo a un dialogo o meglio, forse, a una conversazione, tra varianti del liberalismo. Dal momento che gli americani si sono sempre percepiti come un popolo pragmatico, libero dal peso dell'ideologia, non si sentirono deprivati da un'assenza di principi fondamentali capaci di indirizzare il dibattito pubblico. Per gli

storici delle idee e gli scienziati politici, così come per i meno istruiti uomini politici, un dibattito politico che si limiti a dispiegarsi nello spazio che separa la A dalla B, rappresentava una delle virtù del sistema americano [Lowi 1999, 122].

Il testo di Louis Hartz del 1955, *The Liberal Tradition in America*, ebbe grande successo e venne a inquadrarsi in quel filone culturale, quello ‘consensualista’, cui appartenevano anche Lionel Trilling, Daniel Boorstin, Richard Hofstadter. Negli stessi anni, la tesi del declino delle ideologie appariva anche in altri autori – americani e non – come Aron, Shils, Bell e Lipset. Secondo Hartz, l’eccezionalità dell’esperienza storica americana aveva prodotto una società genuinamente liberale e lockiana, entro la quale competono esclusivamente due visioni del liberalismo, una conservatrice e una progressista. È noto che questa tesi è stata sottoposta a critiche, anche feroci³, e che a molti sia apparsa come una sorta di rappresentazione mite dell’eccezionalismo americano e della sua superiorità rispetto alla conflittualità ideologica dei sistemi politici europei, che avevano prodotto le tragedie della Seconda Guerra mondiale. In sostanza, viene essa stessa accusata di rappresentare un’ideologia che fornisce un’interpretazione della storia di tipo normativo, che valuta positivamente l’assenza di conflitto, descrive il pragmatismo come valore in sé ascrivibile alle società democratiche mature (di cui gli USA sarebbero l’esempio più avanzato), si schiera con lo *status quo* (in quegli autori era anche forte il legame con le promesse della politologia di Charles Merriam [1903], ovvero con la sua idea di costruzione di una ‘democrazia scientifica’).

Negli anni Sessanta, però, avverrà la principale rottura nei confronti della natura unitaria dell’americanismo, o meglio, avverrà una sua piena contestazione, che rompe il fronte della già citata ‘consensus school’. Le battaglie per i diritti civili e la contestazione della guerra del Vietnam ispirano un nuovo filone di studi che si concentra su soggettività sociali fino ad allora neglette, e che pone maggiore attenzione all’unicità delle tradizioni etniche e/o culturali di singoli segmenti sociali, anche col fine ‘politico’ di non ricondurre queste unicità nell’alveo di una narrazione unitaria della vicenda sociale e politica degli USA [Borgognone

3. In particolare, da parte Mills, Meynaud, Horowitz, La Palombara e Harrington, in un dibattito che si è sviluppato soprattutto alla fine degli anni Sessanta.

2020]. Contemporaneamente, tornano in auge la sociologia critica e le scuole di pensiero che restituiscono a pieno le criticità delle strutture sociali nordamericane.

L'assalto a ogni tipo di establishment, tipico degli anni Sessanta, da parte delle forze nuove dell'intellettualità americana incrina la narrazione liberale del 'American character' consensualista, nonché di una comunità sociale e politica segnata dalla condivisione di un set di ideali e di una storia comune, sollevando un vaso di Pandora che successivamente verrà in qualche modo riassorbito dalla 'spugna ideologica' dell'americanismo. Nel frattempo, una nuova generazione di studiosi e di leader dei gruppi di attivisti che animarono i movimenti degli anni Sessanta e Settanta aveva preso a bersaglio non solo le politiche del Governo, ma anche il sistema di simboli e credenze che le animava.

Da un lato, i leader delle comunità afroamericane, dei nativi o chicane si percepivano essi stessi vittime dell'americanismo come ideologia dominante – e non più i leader che avrebbero dovuto combattere per accorciare la distanza fra la 'promessa americana' e la propria realtà esistenziale; dall'altro, la Nuova Sinistra vedeva nell'americanismo patriottico lo strumento ideologico a disposizione dell'establishment politico di entrambi i partiti per giustificare le politiche imperialiste [Kazin, McCartin 2006]. Un processo che portò a una conflittualità inedita, alla domanda di nuovi diritti, a vittorie specifiche di alcune minoranze e del movimento delle donne, ma anche a un ritorno della domanda di 'legge e ordine' da parte delle forze conservatrici. Un vero e proprio *backlash* reazionario, materiale e simbolico che, secondo alcuni studiosi, lega storicamente la vittoria elettorale di Richard Nixon a quella di Donald Trump e apre la strada alla polarizzazione ideologica della società e della politica, e a nuove espressioni dell'ideologia del nazionalismo americano [Boyle 2021]. Sono diversi gli autori, infatti, che descrivono gli anni della frattura nixoniana come l'avvio delle 'guerre culturali' fra due grandi fazioni americane, in lotta per la definizione stessa dell'"anima della nazione" (torneremo in seguito sul concetto di 'guerre culturali', un concetto che ebbe grande fortuna grazie al sociologo James Hunter, che coniò l'espressione per primo in un fortunato volume del 1991).

2. Nazionalismo come ideologia?

L'ipotesi sostenuta in questo contributo, quindi, è che le guerre culturali del XXI secolo – che hanno ormai una dimensione globale, intrecciandosi con il ritorno del nazionalismo in diversi sistemi politici e l'emergere di neo-populismi identitari che condividono simboli e slogan – negli USA prendano forma dentro la cornice ideologica dell'americanismo, o meglio delle sue diverse declinazioni ideologiche. Lo storico Arnaldo Testi [2011, 76], a partire da una frase pronunciata dal Presidente Barack Obama, spiega l'evoluzione delle forme del patriottismo politico americano: “Dopo tutto, quando discutiamo di patriottismo, discutiamo di cosa siamo come Paese, e soprattutto di cosa dovremmo essere”. A dieci anni dall'11 settembre, nel discorso pubblico americano, il patriottismo è nuovamente un elemento caratterizzante l'intero arco politico-partitico. Stando ai dati forniti dai sondaggi Gallup negli ultimi 30 anni, circa il 90% degli americani si dichiara patriottico, ovviamente con intensità e significati diversi (le differenze più ampie, per esempio, si registrano comparando le fasce di età). Per alcuni significa impegnarsi civilmente, fare volontariato e lavorare per la comunità, per altri combattere l'immigrazione o aumentare le spese militari [Testi 2011].

In un articolo pubblicato sull'*American Sociological Review*, *Varieties of American Popular Nationalism*, i sociologi Bart Bonikowski e Paul DiMaggio riportano i risultati di una ricerca che sostiene l'esistenza di almeno quattro tipi di nazionalisti americani: i disimpegnati; i nazionalisti civici; i nazionalisti ardenti e i nazionalisti restrittivi. I nazionalisti ardenti (il 24% del totale) si identificano fortemente con gli Stati Uniti, sono molto orgogliosi del loro Paese; ritengono che un 'vero americano' debba parlare inglese e vivere negli Stati Uniti per la maggior parte della sua vita. Inoltre, ritengono che gli ebrei, i musulmani, gli agnostici e i cittadini naturalizzati non siano pienamente americani. La classe dei disimpegnati, la meno numerosa (il 17% degli intervistati) mostra bassi livelli di orgoglio nelle istituzioni di governo e non si identifica pienamente con gli Stati Uniti. La loro mancanza di orgoglio si estende alla democrazia americana e alla storia americana. Le due classi rimanenti – i civici e gli esclusivi – forniscono risposte meno omogenee rispetto a quelle degli ardenti e dei disimpegnati. I nazionalisti esclusivi presentano meno orgoglio per l'America e per le sue istituzioni

per come sono oggi, ma definiscono un ‘vero americano’ in modi marcatamente escludenti (questo gruppo è il più numeroso dei quattro, poiché rappresenta il 38% degli intervistati), che li porta ad avere definizioni restrittive. L’ultimo gruppo individuato, quello dei civici, crede nei valori liberali, è orgoglioso degli Stati Uniti e i suoi membri pongono meno restrizioni su chi possa essere considerato un vero americano. Bonikowski e DiMaggio [2016] hanno soprannominato il gruppo ‘*creedal*’, perché le loro convinzioni si avvicinano maggiormente ai precetti di quello che è ampiamente considerato il ‘credo americano’ marcatamente liberale. Secondo uno studio dello stesso Bonikowski – firmato questa volta con Yuval Feinstein e Sean Bock e pubblicato sull’*American Journal of Sociology* nel 2021 –, negli Stati Uniti sono emerse, in particolare negli ultimi due decenni, concezioni contrastanti della nazione americana. Secondo i tre autori, le faglie valoriali corrispondono sempre di più alle divisioni politico-elettorali dei cittadini americani: i cittadini repubblicani sono arrivati a definire l’America in termini sempre più esclusivi e critici – nel senso di scontento per la linea generale del Paese negli ultimi venti anni, mentre i democratici hanno sostenuto via via concezioni più inclusive e positive della nazione.

È interessante sottolineare come le mutazioni dei dispositivi discorsivi nel campo liberal e democratico avvengano in base a due eventi: l’11 settembre e l’elezione di Barack Obama, dopo la quale è emersa la teoria cospirazionista dei *birthers*, un movimento – cresciuto anche grazie al sostegno economico di Donald Trump – secondo il quale Obama è stato eletto illegalmente, poiché non sarebbe nato davvero negli Stati Uniti⁴. Obama viene accusato di essere *UnAmerican*, un’accusa che costringe i democratici a reagire e a ridisegnare i confini della propria retorica patriottica⁵ o a declinare – per l’ala “radicale” – il pacifismo e le posizioni a favore del ritiro dall’Afganistan come le ‘più patriottiche’. O ancora, porta alla nascita di un movimento a cavallo fra l’attivismo *grassroots* e il Partito democratico che si auto-denomina ‘*Take Back America*’, del quale fanno parte organizzazioni di rilievo come MoveON. Una parte consistente del dispositi-

4. La Costituzione americana non permette la candidatura alla Presidenza ai cittadini naturalizzati.

5. Ancora Testi [2011] ricorda come il sociologo Todd Gitlin accusasse Obama di essere stato colpito da una *flag anxiety* anni Sessanta.

vo narrativo democratico elaborato in queste sedi coniuga patriottismo e spesa pubblica, intervento pubblico federale e rinascita del Paese. A cavallo fra la crisi dell'11 settembre e la crisi economica del 2007, il nuovo patriottismo democratico esplicita la necessità di rimettere la 'cose a posto' dentro la 'Città sulla collina', prima di tornare a risplendere come esempio per il resto del mondo, di essere credibili nel fornire opportunità di crescita e sviluppo individuale ai propri cittadini, coerentemente con i dettami della promessa americana [Testi 2011].

Non è questa la sede per riprendere un dibattito – antico – sul rapporto fra nazionalismo e democrazia, sulla nascita delle ideologie nazionali nel XIX secolo, sul loro ruolo nella formazione dello Stato moderno, delle identità collettive e della sua funzione quale elemento di legame fra classi dirigenti nazionali e masse popolari; oppure dei suoi passaggi di crisi o della ristrutturazione dell'universo simbolico della nazione, la sua relazione con l'emergere di attori e solidarietà sovranazionali, il suo ritorno come fenomeno e campo di analisi, avvenuto con l'emergere dei sovranismi (e della dicotomia, piuttosto forzata, con cui oggi si presenta la presunta frattura fra cosmopolitismo e sovranismo). Rimane però inesausta una questione. Se concordiamo sul fatto che il fenomeno della polarizzazione e delle guerre culturali americane – di cui daremo ancora conto nella parte successiva del testo – sono un fenomeno che trova radici nel conflitto plurisecolare sull'idea di nazione americana, dobbiamo concordare sul fatto che il nazionalismo possa essere trattato al pari di un'ideologia. In modo più pragmatico si farà riferimento, qui, a un testo del 1998 di Michael Freeden che legge il nazionalismo – come poi farà Cas Mudde [2007], usandolo per discutere del populismo come ideologia – come *thin ideology*, e che ci aiuta nel descrivere il nazionalismo americano come terreno contendibile anche fra tradizioni politiche sempre più divergenti. Scrive Freeden:

La mia tesi è che il nazionalismo non soddisfa i criteri di un'ideologia completa. La sua struttura concettuale non è in grado di fornire da sola una soluzione alle questioni di giustizia sociale, distribuzione delle risorse e gestione del conflitto che le ideologie tradizionali affrontano [...]. Infatti, è stato affermato con una certa giustezza che il nazionalismo è un'ideologia estremamente povera e non può competere in alcun modo con i grandi corpi di pensiero che costituiscono il socialismo o il liberalismo. Invece, il nazionalismo oscilla tra la seconda e la terza possibilità: tra l'essere un'ideologia distinta e 'sottile' e l'es-

sere una componente di altre ideologie già esistenti. Le diverse configurazioni concettuali del nazionalismo permettono alle sue varianti polisemiche di svilupparsi in queste diverse direzioni. Non si tratta di una semplicistica affermazione dualista. Piuttosto, è il parallelo concettuale dell'osservazione di Smith secondo cui il nazionalismo mostra una capacità camaleontica di mutare sé stesso in base alle percezioni e ai bisogni di diverse comunità. La letteratura esistente sul nazionalismo è piena di distinzioni ampiamente dicotomiche tra nazionalismi liberali e radicalmente illiberali, liberali e conservatori, moderati e radicali [...]. Qual è dunque il nucleo del nazionalismo, le componenti che tutti gli utenti del linguaggio nazionalista effettivamente impiegano e senza le quali questo campo semantico è insostenibile? In primo luogo, la priorità di un gruppo particolare, la nazione, come quadro chiave costitutivo e identificativo degli esseri umani e delle loro pratiche. La condizione realizzata in cui ciò avviene è chiamata nazionalità. In secondo luogo, si assegna una valorizzazione positiva alla propria nazione, attribuendole particolari rivendicazioni” [Freeden 1998, 751, traduzione nostra].

Forse strumentalmente, ma facciamo propria questa definizione perché ci è assai utile nel descrivere la polarizzazione del sistema politico americano attorno a visioni quasi irriducibili della natura stessa dello ‘spirito della nazione’, in cui il diverso nazionalismo delle fazioni americane vive in simbiosi con dispositivi simbolici di altra matrice. Uno spirito che, come abbiamo visto fino a ora, è ancora strumento utile alla definizione di identità collettive e alla mobilitazione elettorale.

3. La polarizzazione politica e il caso americano

Lo studio del fenomeno della polarizzazione politica e il concetto stesso di polarizzazione hanno avuto, negli Stati Uniti, grande fortuna. È un fenomeno che viene analizzato attraverso le lenti di diverse discipline – la sociologia, la scienza politica, il diritto costituzionale, la storia politica, la storia del pensiero politico, la demografia, i media studies, i cultural studies – e che si presta a travisamenti, a estensioni acrobatiche e sovrapposizioni con altri concetti e fenomeni. Per fare un esempio, nel dibattito pubblico e accademico degli Stati Uniti si rendono spesso interscambiabili i concetti di ‘*partisanship*’ e ‘*polarization*’. L’interesse degli

studiosi americani per la polarizzazione politica e ideologica si è manifestata soprattutto a cavallo della metà degli anni Novanta e la metà degli anni Duemila, in primo luogo per descrivere e interpretare l'aumento della conflittualità degli attori politici e dell'elettorato. Il nuovo ritorno di fiamma è successivo alla vittoria di Trump alle elezioni del 2016, ma è dovuto anche all'attenzione dei media studies alla conflittualità generatasi nel dibattito pubblico e politico della sfera digitale.

Per molti, si è trattato in primo luogo di osservare la trasformazione di lungo periodo dell'agenda politica dei partiti, dei loro valori di riferimento, dell'orientamento degli elettori attorno a specifiche *issue*. Il pubblico è stato variamente descritto come polarizzato su norme e pratiche culturali e religiose, sugli atteggiamenti verso determinati gruppi sociali, sulle preferenze di *policy*. In alcuni casi, la definizione viene estesa per descrivere le divisioni sociali, economiche, etniche e culturali che coinvolgono segmenti di società in aperto conflitto per l'accesso alle risorse pubbliche [McCarty 2019].

L'ANES (American National Election Studies) presenta dati che mostrano come la percentuale di '*swings voters*' (di elettori indecisi) abbia iniziato a calare già dal 1970. Una minor presenza di *swings voters* sembra rafforzare la tesi di Abramowitz [Abramowitz e al. 2019], ovvero la presenza un elettorato profondamente polarizzato e diviso lungo linee razziali, sociali, ideologiche e culturali. Di altra idea sono invece Fiorina e Abrams [2009], i quali affermano che l'elettorato americano è posizionato, sulle singole *issue*, in una modalità per lo più non polarizzata, e che ad essere polarizzati siano invece attivisti ed élite, tanto da restringere il campo dell'offerta politica: una tesi che ha perso mordente nel corso dell'ultimo decennio. McCarty sostiene che la polarizzazione dell'élite politica e degli attivisti '*grassroots*' sia avvenuta con 15 anni di anticipo rispetto a quella degli elettori, datando la prima alla fine degli anni Settanta e la seconda alla metà degli anni Novanta [McCarty 2019]. Theriault [2008] sottolinea il ruolo del Congresso nel processo di polarizzazione ideologica del sistema politico americano, accentuato dal fenomeno del *gerrymandering*⁶, che ha reso sempre

6. Con *gerrymandering* si indica un escamotage normativo, attraverso il quale i partiti americani possono ridisegnare i confini dei collegi uninominali per le elezioni del Congresso a loro favore. I collegi sono disegnati a livello statale; in molti Stati il disegno dei collegi spetta a organi politici, che tendono a favorire il partito di appartenenza dei membri delle commissioni elettorali. È sempre più diffusa, così, la tendenza a disegnare collegi elettoralmente omogenei,

meno plurali i distretti elettorali nei quali i Congressmen o la Congresswomen vengono eletti.

La tesi di Abramowitz, però, pare più adatta a spiegare il ‘*match*’ fra strategia dall’alto – polarizzare per creare consenso – e presenza di fratture reali, vecchie e nuove, che attraversano la società americana. Per esempio, utilizzando i dati dei sondaggi dell’American National Election Studies, Abramowitz [2018] ha mostrato come gli appelli insolitamente espliciti di Trump al risentimento razziale ed etnico abbiano attratto un forte sostegno dagli elettori bianchi poco scolarizzati, respingendo molti bianchi istruiti insieme alla stragrande maggioranza degli elettori non bianchi, sfruttando potenziali faglie di conflitto sociale preesistenti. Per alcuni storici, l’accentuarsi della polarizzazione politica e ideologica degli Stati Uniti va però iscritta in una dinamica di conflitto fra segmenti sociali ed élite politiche che data alla fine degli anni Sessanta, con l’avvio del protagonismo di nuovi attori della società americana da un lato (donne, minoranze, giovani) e la contro-organizzazione della ‘*silent majority*’ nixoniana, ostile al cambiamento [Kazin 2018; Boyle 2021]. Un conflitto che ha generato trasformazioni ideologiche elaborate anche grazie a nuove generazioni di intellettuali ed esperti [Lowi 1992], che hanno infranto definitivamente la narrazione degli Stati Uniti quale Paese della ‘fine delle ideologie’ [Bell 2000] e sostenuto la riorganizzazione dell’offerta politica attorno a temi e posizioni di *policy* divisivi. In un sistema politico nel quale i partiti non hanno posseduto strumenti efficaci per disciplinare sostenitori ed eletti (un meccanismo tipico di un sistema ‘*candidate centered*’), un’ideologia apparentemente coerente e la costruzione di posizioni di *policy* ideologicamente connotate sono divenuti uno strumento di disciplinamento dell’azione degli eletti [Diletti 2009].

La polarizzazione politico-ideologica statunitense – che, ripetiamo, stiamo analizzando quale sottoprodotto di un conflitto più ampio sulla natura stessa del sistema politico americano – possiede specifiche basi sociali e gruppi di ‘imprenditori’ politici e intellettuali di riferimento che hanno reso possibile la sua genesi. Analizziamo brevemente questi due ultimi aspetti, sottolineando però due aspetti.

che favoriscono nettamente un candidato sull’altro (spesso ignorando i confini territoriali ‘naturali’).

1. Manca un paradigma di riferimento per costruire una sociologia degli intellettuali adeguata a descrivere il rapporto fra ideologia e produttori di senso nella sfera pubblica di questa epoca, perché troppe sono le incertezze: a) risulta complesso definire l'ideologia, ora che si sono secolarizzate anche le religioni civili; b) è arduo definire chi sono gli intellettuali stessi, in un'epoca nella quale le funzioni tipiche dell'intellettuale si sono disperse in una miriade di attori, mentre è tramontata definitivamente quella del 'depositario della dottrina'; c) la sfera pubblica è frammentata, dispersa fra media diversi ed *eco-chambers* che abbandonano il campo del confronto pubblico e plurale.
2. La radicalizzazione della politica americana possiede basi sociali note e analizzate da molti studiosi, ma presenta una caratteristica unica rispetto ad altri sistemi politici occidentali, in primo luogo quelli europei, ovvero quella di essere ancora legata a doppio filo con la storia 'lunga' dello schiavismo e della segregazione razziale.

Partiamo dal tema dei promotori politici e intellettuali della polarizzazione, che si sono formati in primo luogo nel campo conservatore⁷. Si è già detto del 'contro-movimento' dell'amministrazione Nixon, ovvero di quella vittoria politica che, nel 1968, segna il ritorno del consenso verso le politiche *law and order*, contro il disordine associato all'emergere della violenza politica e dei conflitti legati all'espansione dei diritti. Va aggiunto che è proprio in quel periodo – e ancor di più negli anni dell'Amministrazione Reagan – che si avvia la riflessione sul ruolo di esperti e intellettuale nella galassia conservatrice.

La nuova coalizione conservatrice si raccoglie attorno a un corpus di valori, idee, credenze che cominciano ad apparire sufficientemente chiari, omogenei e condivisi, riguardo l'interpretazione della Costituzione, il ruolo del governo, gli

7. La gamma di questi promotori copre il mondo intellettuale, quello politico, delle organizzazioni sociali e religiose e delle lobby. Scott Melzer, per esempio, racconta il caso della lobby delle armi, la NRA (Melzer 2009). Grande finanziatori del Partito repubblicano, i dirigenti della NRA hanno promosso non solo gli interessi della propria associazione, ma anche la diffusione di simboli e valori: una visione nostalgica della mascolinità di frontiera, in cui i difensori dei diritti delle armi sono visti come patrioti e combattenti per la libertà.

indirizzi di politiche pubbliche, l'esercizio del potere, le regole di condotta morale dei singoli individui, dei gruppi sociali e delle istituzioni. A partire dagli anni Settanta, i *think tank* conservatori e alcune riviste divengono i custodi di questi valori, poiché saranno in grado di trasformarli in proposta politica, programmi di governo, strumenti per la comunicazione politica con l'obiettivo di superare il paradigma del *New Deal* che aveva dominato il sistema politico americano per un trentennio [Diletti 2007].

È interessante sottolineare come al tema della creazione di idee per il nuovo paradigma neoliberale di matrice conservatrice si affianchino: a) la percezione della necessità di organizzare la produzione di idee e la formazione di élite intellettuali; b) la creazione di una sponda politica con il conservatorismo sociale e religioso, un elemento per nulla peculiare nel partito repubblicano americano.

Scrivendo Jeane Kirkpatrick [1974], in un volume della fine degli anni Settanta intitolato *The New Class*, nel quale alcuni politici e studiosi per lo più conservatori si misuravano con il tema del rapporto fra intellettuali e politica:

Sosterrò qui che con il termine *New Class* debba essere utilizzato per una tipologia di attore che manifesta due caratteristiche prettamente politiche: la capacità di manipolare i contesti simbolici e la relazione tra ideale e reale [...]. Esso non è rintracciabile tanto nelle posizioni di primo piano all'interno del governo o del sistema politico, quanto tra le ben più affollate seconde linee che circondano, sostengono e condizionano le prime. L'importanza di queste seconde linee che compongono l'élite politica non dovrebbe mai essere sottostimata. In un contesto istituzionale che garantisca piena libertà politica e di parola sono in grado di influenzare il dibattito politico, determinarne l'agenda, proporre, valutare e definire standard di attuazione delle politiche pubbliche [...]. Harold D. Lasswell ha definito i membri di questa categoria *symbol specialists*, enfatizzando il fatto che le loro funzioni possono arrivare a estendersi all'intero ambiente simbolico della politica – inclusa la definizione della realtà, delle proposte politiche e degli obblighi sociali e morali. Nelle società tradizionali i costumi sociali sono regolati dall'autorità, l'obbedienza è regolata dalle consuetudini, la legittimità dei sovrani è auto-evidente. Ma in periodi di rapidi e sostanziali trasformazioni sociali [...] è la *New Class* che si deve specializzare nei problemi che attengono alla questione della legittimità dei governi" [Kirkpatrick 1974, 98, traduzione nostra].

Il politologo Ted Lowi [1992], quasi venti anni dopo, valuterà così questa curiosa ‘deriva’ intellettuale della destra americana:

Fino agli anni Ottanta il partito repubblicano non aveva mai avuto intellettuali di rilievo. [...]. Tutto questo cambiò con Ronald Reagan, un individuo decisamente non-intellettuale. Non solo gli intellettuali di appartenenza repubblicana vennero nominati in posti governativi di importanza strategica; ma una vera e propria intelligenza conservatrice fece il suo ingresso tra il personale e nelle pagine dei commenti di importanti quotidiani, rotocalchi, riviste e televisioni. Molti di loro divennero ricercatori a tempo pieno nei *think tank* conservatori. Solo quindici anni fa ‘intellettuale conservatore’ era un ossimoro. Ora è diventato un importante settore produttivo [...]. Tra dieci, venti, trent’anni la nascita di una intelligenza conservatrice sarà vista come un grande contributo, forse il maggiore, della rivoluzione reaganiana. Qualunque cosa accada al partito repubblicano, gli intellettuali conservatori manterranno in vita il conservatorismo a livello nazionale [Lowi 1992, 148].

Trovare conferma di questa evidenza di Lowi nella storiografia americana e nella storia del conservatorismo statunitense non è complesso; è importante sottolineare, però, che la ricerca storiografica si sta affacciando ora, a tre decenni di distanza, su un altro decennio caratterizzato dall’emersione di nuove generazioni di promotori della polarizzazione, ovvero gli anni Novanta. Si veda, per esempio, il recentissimo *Partisans: The Conservative Revolutionaries Who Remade American Politics in the 1990s* della storica Nicole Hemmer [2022], che implicitamente contesta l’interpretazione di altri storici, per esempio i già citati Boyle e Kazin, secondo i quali vi è una marcata coerenza ideologica nel processo di evoluzione del nuovo conservatorismo americano, da Nixon a Trump. Hemmer sostiene invece che appena Reagan lasciò il suo incarico, il movimento conservatore che egli rappresentava iniziò a evolversi rapidamente, allontanandosi dalle politiche, dalla retorica e persino dall’ideologia che Reagan aveva portato alla Casa Bianca⁸. Come scrive Hemmer nell’introduzione di *Partisans* [2022, 6] “ogni anno che passava, i conservatori assomigliavano sempre meno a Reagan, anche se invocavano sempre più il suo nome”. Ciò che sostituì il reaganismo, sostiene Hemmer, fu un

8. Nel testo di Lowi si fa riferimento a Hugh Heclo che aveva definito l’ideologia reaganiana con il brillante ossimoro di individualismo comunitario.

conservatorismo più pessimista, più arrabbiato e persino più rivoluzionario che non condivideva nulla dell'ottimismo di Reagan sul futuro del Paese: una sorta di trapasso dal conservatorismo dei *'Cold War Warrior'* a quello delle generazioni conservatrici del dopo Guerra Fredda, unite nell'opposizione al democratico Bill Clinton senza più il limite dell'autocensura della 'convergenza di sistema' imposto dal confronto con i sovietici, elemento di unione per democratici e repubblicani. Questo nuovo stile di politica reazionaria avrebbe trovato il suo portavoce nei 'partigiani' del suo libro: figure come Pat Buchanan, Rush Limbaugh, Ross Perot, Newt Gingrich, Laura Ingraham e Dinesh D'Souza hanno ricoperto ruoli e funzioni diverse, ma tutte fortemente polarizzanti.

I già citati studi sociologici seminali di Hunter [1991] sulle *Cultural Wars* di inizio anni Novanta ci fanno propendere per l'idea, alla Kazin, di una *'Endless Cultural War'* [cfr. Kazin 2018], che Hunter descrive come la selezione di questioni 'divisive' – aborto, politica delle armi, separazione tra Stato e Chiesa, privacy, uso di droghe ricreative, omosessualità, censura – da parte del fronte repubblicano, sulle quali costruire due polarità sempre ideologicamente distinguibili. È interessante però notare come la stessa Hunter sottolinei la dimensione manipolatoria di chi decide strategicamente di attivare il conflitto attorno a queste faglie, quale necessità di ricostruire una dimensione ideologica unitaria con la fine della Guerra Fredda.

E qui veniamo, brevemente, alla questione dei 'blocchi sociali' di riferimento, ovvero i referenti di questi sistemi discorsivi. Il Partito Democratico dell'ultimo ventennio appare come il partito degli 'ascendenti': i giovani, i centri urbani più dinamici, i ceti più istruiti, le donne, ma anche le minoranze in ascesa, in primo luogo la minoranza ispanica e quelle che continuano a chiedere diritti e riconoscimento, come la minoranza afro-americana. L'America di oggi non è l'America del 1980 o del 1960. Nel 1968, ad esempio, gli Stati Uniti contavano circa 25 milioni di afro-americani e ispanici, pari al 12% della popolazione. Nel 2008, si tratta di 104 milioni, pari al 36% della popolazione. Nel 1965 negli Stati Uniti c'erano meno di 9 milioni di persone di origine latina; nel 2013 il numero era salito a 54 milioni.

Questo cambiamento nella composizione razziale ha importanti conseguenze politiche: la 'linea del colore' non è stata cancellata dopo la storica vittoria di Barack Obama nel 2008, anzi. Come ha rivelato l'esplosione del nativismo atti-

vata dalla campagna di Donald Trump, il revanscismo bianco è ancora una forza politica. Così potente, infatti, che nessun candidato democratico alla presidenza ha ottenuto la maggioranza dei voti degli elettori bianchi dopo il 1964, ovvero dopo l'approvazione del Civil Right Act. I demografi prevedono che i bianchi diverranno una minoranza, anche se la più grande, nel 2045, ma i nuovi dati pubblicati dal Census Bureau nel 2020 indicano che questa svolta potrebbe giungere in anticipo. Un'analisi del Brookings Institution su questi dati ci segnala altri aspetti fondamentali.

Il primo è che questa diversificazione della società americana è generalizzata: tutti gli Stati e quasi tutte le contee stanno cambiando. Il secondo è che, per la prima volta nella storia degli Stati Uniti, non è solo il numero degli 'altri' ad aumentare, ma sono i bianchi a diminuire: tra 2010 e 2019 il loro numero è calato di 16.000 unità, mentre i *latinos* aumentano di 10 milioni. Questo calo della popolazione bianca è avvenuto negli ultimi tre anni del decennio; a far crescere la popolazione sono le minoranze. I bianchi sono in media più anziani e hanno un tasso di natalità più basso. Tra gli under 16, i bianchi sono già una minoranza (49%), mentre gli ispanici sono un quarto della popolazione in quella fascia di età [Frey 2020].

È da approfondire ancora quanto sia forte il nesso fra polarizzazione del sistema politico e chiusura del blocco elettorale bianco attorno ai temi tipici delle *cultural wars*. È un'impresa ardua e poco corretta spiegare un fenomeno attraverso una semplice variabile, ma sono sempre più numerosi gli studiosi della polarizzazione che mostrano il legame fra l'esperienza della perdita di status – che sia reale o percepita – di una parte della società bianca, la polarizzazione ideologica e la radicalizzazione delle posizioni politiche degli elettori del Partito repubblicano [Klein 2020].

Conclusioni

Siamo davanti quindi a conflitto profondo dentro la società americana, accompagnato da una forte resistenza al cambiamento, materiale e simbolica, di una componente della società stessa. Si tratta spesso di figure che percepiscono una perdita di peso e centralità nella società americana, talvolta a ragione, talvolta meno. Una forma di 'deprivazione relativa' (alla Merton) che fa percepire a questi

gruppi una perdita di *status* e centralità. Con una battuta, si potrebbe dire che prima di dare un dollaro extra di tasse per finanziare l'istruzione e le spese sanitarie degli 'altri', preferiscono assaltare il Congresso.

Questo contributo ha voluto segnalare l'importanza dell'ideologia nel conflitto politico americano. Il paradosso, forse, è aver sostenuto questa tesi discutendo di un sistema politico considerato a lungo, ed erroneamente, come attraversato da una conversazione fra varianti del liberalismo [Lowi 1992]. Qui si è voluto sostenere che il confronto attuale avviene fra due varianti di 'americanismo', fra due progetti di costruzione del progetto nazionale che presentano un grado di polarizzazione così alto da suscitare dubbi sulla tenuta del sistema costituzionale americano. I due progetti – alla Freedmen – sono connessi a sistemi di valore che informano e 'ospitano' le due diverse forme di americanismo (che potremmo definire, molto sinteticamente, 'esclusivo e conservatore' e 'inclusivo e liberal/progressista'). Mentre i costituzionalisti americani discutono da tempo della paralisi istituzionale che questo grado di polarizzazione ha generato, studiosi ed esperti abbandonano sempre più spesso il campo del dibattito accademico per partecipare al dibattito pubblico attraverso saggi che lanciano l'allarme sulla tenuta del sistema politico americano (e questo già prima dell'assalto a Capitol Hill del 6 gennaio 2021): la discussione è ultra-trentennale.

Il dibattito intellettuale, accademico e non, si sta facendo sempre più preoccupato, perché pare venir meno una caratteristica fondamentale delle democrazie, ovvero la sua natura di 'armistizio' fra minoranze e maggioranze. Le nuove forme di nazionalismo radicale di massa tendono oggi a incorporare nel proprio universo simbolico tesi estremistiche e anti-democratiche (pensiamo, per esempio, alla diffusione *mainstream* di tesi come quella della 'Grande Sostituzione') in modo sempre più frequente, rendendo sempre più difficile il dialogo democratico.

La iper-partigianeria è vecchia come la democrazia americana: si è detto come consenso e conflitto siano una fisarmonica nel sistema politico americano. Eppure, nella discussione generale che a livello globale affronta il tema delle crisi della democrazia – pensiamo, per esempio, alla recente ipotesi di Damiano Palano, che associa la crisi a un ulteriore passaggio di rarefazione della sfera pubblica, in cui la polarizzazione diviene necrosi democratica e il pubblico si sfarina dentro bolle autoreferenziali [Palano 2020] – il caso americano va seguito con

particolare attenzione. Anche per un aspetto non secondario: la crisi del Paese guida del mondo occidentale può impattare direttamente sulle altre democrazie. Il peso politico dei diversi sistemi democratici conta. La crisi va guardata dalla testa, anche laddove si presentino peculiarità irriducibili (in primo luogo il peso della *'color line'* e le forme atipiche, rispetto ai casi europei, di alcuni tratti del nazionalismo democratico americano).

Riferimenti bibliografici

Abramowitz, A.

2018, *The Great Alignment: Race, Party transformation, and The Rise of Donald Trump*, Yale University Press, New Haven.

Abramowitz, A., McCoy, J.

2019, *United States: Radical Resentment, Negative Partisanship, and Polarization in Trump's*, *The Annals of American Academy*, 681, pp. 137-156.

Alinsky, S.

2020, *Radicali all'azione! Organizzare i senza-potere*, in A. Coppola, M. Diletti (a cura di), Edizioni dell'asino, Roma.

Anderson, B.

1983, *Comunità immaginate: Origini e fortuna dei nazionalismi*, Laterza, Bari.

Bell, D.

2000, *The End of Ideology*, Harvard University Press, Cambridge.

Boyle, K.

2021, *The Shattering. America in the 1960s*, Norton & Co, New York.

Bonikowski, B., DiMaggio, P.

2016, *Varieties of American Popular Nationalism*, *American Sociological Review*, 81, pp. 949-980.

Bonikowski, B., Feinstein, Y., Bock, S.

2021, *The Partisan Sorting of "America": How Nationalist Cleavages Shaped the 2016 U.S. Presidential Election*, *American Journal of Sociology*, 127, 2, pp. 492 – 561.

Borgognone, G.

2020, *Le idee politiche degli Stati Uniti dalle origini all'era Trump*, Le Monnier, Firenze.

Brownstein, R.

2008, *The Second Civil War: How Extreme Partisanship Has Paralyzed Washington and Polarized America*, Penguin Putnam Inc, London.

Diletti, M.

2007, *La guerra delle idee. I think tank e la genesi dell'intelligenza conservatrice americana*, Contemporanea, 10, 1, pp. 25-52.

2009, *I think tank. La fabbrica delle idee in America e in Europa*, il Mulino, Bologna.

Easton, D.

1965, *A Systems Analysis of Political Life*, John Wiley, New York.

Fiorina, M., Abrams, S.

2009, *Disconnect: The breakdown of Representation in American Politics*, University of Oklahoma Press, Norman.

Freedon, M.

1998, *Is Nationalism a Distinct Ideology?*, Political Studies, 46, 4, pp. 748-765.

Frey, W.

2020, *Exit polls show both familiar and new voting blocs sealed Biden's win*, Report Brookings Institution, <https://www.brookings.edu/research/2020-exit-polls-show-a-scrambling-of-democrats-and-republicans-traditional-bases/>.

Hartz, L.

1955, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt Brace & World Co, San Diego.

Hemmer, N.

2022, *Partisans: The Conservative Revolutionaries Who Remade American Politics in the 1990s*, Basic Books, New York.

Hunter, J.

1991, *Culture Wars: The Struggle to define America*, Basic Book, New York.

Kazin, M.

2018, *America's Never-Ending Culture War*, New York Times, 24 Agosto.

Kazin, M., McCartin, J. (a cura di)

2006, *Americanism: New Perspectives on the History of an Ideal*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Klein, E.

2020, *Why We're Polarized*, Profile Books, London.

Kirkpatrick, J.

1974, *Politics and The New Class*, in *The New Class*, Bruce-Briggs, B. (a cura di), McGraw-Hill, New York.

Lowi, T. J.

1999, *La scienza delle politiche*, il Mulino, Bologna.

Mannheim, K.

1999, *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1929).

McCarty, N.

2019, *Polarization: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford.

Merriam, E. D.

1903, *A History of American Political Theories*, McMillan, New York.

Mudde, C.

2007, *Populist radical right parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge

Palano, D.

2020, *Bubble Democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Scholè, Brescia.

Regalia, M.

2016, *Polarizzazione*, in *Dizionario di politica*, N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), DeAgostini, Novara.

Stephanson, A.

1995, *Destino manifesto*, Feltrinelli, Milano

Testi, A.

2011, *Riprendersi l'America: il patriottismo americano dopo l'11 settembre*, in R. Baritono, E. Vezzosi (a cura di), *Oltre il secolo americano? Gli Stati Uniti prima e dopo l'11 settembre*, Carocci, Roma.

2013, *La formazione degli Stati Uniti*, il Mulino, Bologna.

Theriault, S.

2008, *Party Polarization in Congress*, Cambridge University Press, New York.

Walzer, M.

2001, *Che cosa significa essere americani*, in N. Urbinati (a cura di), Marsilio, Venezia (ed. or. 1992).

Mattia Diletti è ricercatore in Scienza politica presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale (CoRis), de La Sapienza Università di Roma, dove insegna Scienza politica e Public Policy. Tra i suoi interessi di ricerca vi sono il sistema politico americano e il rapporto fra intellettuali, esperti e politica. Il suo ultimo lavoro sul sistema politico americano è la curatela (con A. Coppola) di *Radicali all'azione! Organizzare i senza-potere*, Edizioni dell'asino, 2020, Roma. È coordinatore, con M. Morini, dell'Osservatorio SPAM (Società e Politica Americana) presso il Dipartimento CoRis.

Melissa Mongiardo è Assegnista di Ricerca presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale (CoRis), de La Sapienza Università di Roma. I suoi interessi di ricerca sono ascritti al campo della sociologia politica e perlopiù legati allo studio dei partiti e al comportamento elettorale. La sua ultima pubblicazione: M. Mongiardo, M., Stolfi, *Talking about the "international sovereignty" – A compared analysis of the Identity and Democracy parties in the 2019 European Elections*, in E. Novelli, B. Johansson, D. Wring (eds.), *The 2019 European Electoral Campaign in time of populism and social medias*, Palgrave Macmillan, London.

SAGGI



ANDREA GIROMETTI

Sovversione cognitiva e trasformazione sociopolitica. Sull'(in)attualità di alcune tesi bourdieusiane

Abstract: The essay discusses some of the theses developed by Pierre Bourdieu on the themes of socio-political transformations closely connected to the process of cognitive and thus symbolic subversion. In particular, we focus on writings relating to the religious field, which in some ways serves as the matrix of the political field, and on interventions focusing on the limits and conditions of effectiveness of political action, dating back to the 1970s and 1980s. They were taken up and continuously refined by Bourdieu in subsequent works. Then, according to recent (re)readings, it is illustrated how the Bourdieusian approach is widely characterised by reflections on the conditions that make change of the existing order *possible* (to which his analyses on systemic reproduction are subordinate). Subsequently, particular attention was paid to the theoretical (and practical) short-circuits that would emerge from the persuasive Bourdieusian theory of the practice and incorporation of domination, which, in spite of its premises and unlike Marx, would lead Bourdieu to entrust the linguistic-discursive dimension, and the word of the sociologist as a modern figure of the heresiarch, with radical political change. The conclusions we draw highlight a more complex trajectory with respect to this last evaluation, which sees in the political commitment of the late Bourdieu, closely linked to his scientific rigour, a fruitful and (in)current concrete exemplification of his theoretical postulates.

Keywords: heresarch, body, dominion, emancipation

Introduzione

A distanza di vent'anni dalla scomparsa di Pierre Bourdieu, ritornare a riflettere su alcuni aspetti del suo sterminato lascito intellettuale è molto più che un atto dovuto. In alcuni casi, in realtà, si tratta di esplorare terreni poco arati – come la dimensione sociologico-politica tracciata dall'intellettuale francese – nel panorama della riflessione sociologica (e ancor più politologica) italiana. In tal senso, ci pare di particolare interesse riprendere alcune considerazioni bourdieusiane sviluppate sul campo politico, strettamente connesse con la dimensione del potere simbolico. In prima istanza, faremo riferimento ad alcuni saggi degli anni Settanta

[Bourdieu 2012], in dialogo *con e contro* Weber, relativi al campo religioso (e al ruolo giocato dalla figura dell'eresiarca), che in qualche modo funge da matrice dello stesso campo politico. Successivamente, ci soffermeremo su un breve saggio del 1981 [Bourdieu 2001a, 187-198] che pone l'accento sulle condizioni di possibilità e i limiti dell'efficacia dell'azione politica. In seguito, focalizzeremo l'attenzione su chi, come la sociologa Bridget Fowler [2020], ha recentemente sottolineato l'esistenza nell'approccio di Bourdieu di rilevanti aspetti finalizzati a una trasformazione dell'ordine sociale e politico per poi confrontarci con chi, pur evidenziando l'imprecindibilità e il valore euristico della sociologia critica bourdieusiana, ha notato una difficoltà a tratteggiare adeguatamente la *pratica* dell'emancipazione dei subalterni. In questo caso emergerebbe un cortocircuito con le stesse premesse della raffinata teoria della pratica elaborata dal sociologo francese e in qualche modo un arretramento rispetto alle elaborazioni marxiane [Paolucci 2018b]. Concluderemo il saggio evidenziando sinteticamente *il caso* dell'impegno sociologico e politico dell'ultimo Bourdieu come esemplificazione concreta delle sue elaborazioni teoriche. Esso ha avviato una modalità di analisi e d'intervento nel campo politico che, per quanto non sembri aver lasciato eredi significativi, non smette di generare domande sul tema dell'emancipazione politica e sociale.

1. La rottura eretica: dal campo religioso al campo politico

Il raffinamento del concetto bourdieusiano di campo deve molto a una rilettura critica (e non esegetica) del pensiero weberiano [Lenoir 2002], in particolare della sociologia della religione promossa dall'autore tedesco. Ne sono testimonianza due celebri saggi di Bourdieu: *Une interpretation de la théorie de la religion de Max Weber* e, soprattutto, *Genèse et structure du champ religieux*, pubblicati entrambi nel 1971 [Bourdieu 2012]. Se è proprio in questo frangente che si assiste alla bourdieusiana articolazione del concetto di campo con le nozioni di capitale e habitus, il confronto con la sociologia della religione weberiana, in particolare con la *scoperta* di un gruppo di *specialisti* – profeti, preti e stregoni in quanto portatori di propri interessi in accordo con interessi di determinati gruppi –, porta

Bourdieu a sottolineare la mancata tematizzazione di esso come *microcosmo sociale*, ovvero come *campo* dotato in prima istanza di una struttura e leggi specifiche. Nondimeno, ciò pone questioni che Bourdieu, pur appoggiandosi su Weber, così come su Marx, Durkheim e Mauss, svilupperà in modo originale. In tal senso, se la relazionalità, l'agonismo e la complicità sono i tratti prioritari che delineano un campo, il concetto di *potere simbolico* [Bourdieu 2001a, 201-211] (e il correlativo esercizio della *violenza simbolica*), che s'instaura in base all'incorporazione di un arbitrario e che ricalca "un unico e sempre identico principio di divisione" [2012, 77] producendo classi antagoniste, diventa dirimente per indagare il modo in cui i dominanti impongono il loro dominio ai dominati.

Il potere, secondo quest'accezione, *non è una cosa che esiste in sé*, né è intrinseco a una persona o a un gruppo dotati di qualche forma di "naturale" carisma, come sembra più volte accreditare Weber, bensì è il prodotto di una relazione di *riconoscimento* che allo stesso tempo è *misconoscimento* dell'esercizio del potere medesimo, cioè è raffigurabile come un'impostura legittima, collettivamente misconosciuta, e proprio per questo riconosciuta. Esso, tra l'altro, come ogni forma simbolica, non può prescindere dall'uso della lingua come "strumento di comunicazione" e allo stesso tempo come "strumento di conoscenza" che, come tale, ha la capacità di *fare esistere le cose*, non solo di nominarle. Ad ogni modo, partendo da tali assunzioni, Bourdieu è in grado di collocare gli agenti sociali nel campo religioso ed evidenziarne le *relazioni oggettive* (oltrepassando un approccio interazionista) in base alle posizioni che vi occupano e di identificare uno specifico *interesse religioso* oltre che un "*lavoro religioso*" con effetti specifici [Ivi, 80]. In questi termini, si struttura un rapporto fondamentalmente *asimmetrico* tra i laici (o profani) e chi controlla in modo concorrenziale i beni di salvezza, nonché la loro *manipolazione legittima*, ovvero sacerdoti e stregoni (questi ultimi dominanti nei culti primitivi). Secondo Bourdieu, come per Weber e Marx, la religione, frutto di processi di autonomizzazione rispetto alla magia, nonché di un corpo ideologico impregnato di forme di *moralizzazione razionalizzata* in accordo con l'intensificazione della divisione del lavoro e del processo di urbanizzazione, svolge una funzione conservatrice verso l'ordine sociale. Essa, pertanto, stabilisce "un'armonia quasi miracolosa" (Ivi, 59) con gli interessi più strettamente politici dei suoi destinatari privilegiati. Ne consegue, nondimeno, che nel campo religio-

so le contrapposizioni in genere riguardino una setta che si è istituzionalizzata in Chiesa contro stregoni (la cui pratiche sono improntate sul semplice *do ut des*) e, soprattutto, *profeti*, gli unici che in base alla “forza del gruppo che mobilitano [...]”, grazie alla capacità di *simboleggiare* [...] gli interessi propriamente religiosi” (Ivi, 65) del gruppo stesso, possono ambire a determinare un nuovo ordine ideologico-istituzionale e dunque ristrutturare confini, regole del gioco e valorizzazione dei capitali specifici del campo.

In tal senso, la posta in gioco della concorrenza nel campo religioso è “*il monopolio dell’esercizio legittimo del potere di modificare in modo durevole e profondo la pratica e la visione del mondo dei laici*” (Ivi, 61). Tuttavia, se si vuole *davvero* comprendere la figura del profeta, del suo *possibile* successo che si lega strettamente con la presenza di una situazione di *crisi*, occorre uscire dai confini del campo religioso. Allora si vedrà come il discorso profetico *incontra* ascolto quando trasformazioni economiche e strutturali vanno di pari passo con “l’indebolimento o l’obsolescenza delle tradizioni o dei sistemi simbolici che fungevano da principi della visione del mondo e della condotta di vita” (Ivi, 124-125). In tal senso, il profeta – uomo delle situazioni straordinarie più che personalità straordinaria (diversamente dall’inclinazione weberiana) – permette l’incontro tra *un significante* e *un significato* che gli preesiste (virtualmente), tanto che egli ha successo se riesce a dire con parole nuove ed esemplari, in determinate situazioni, ciò che va detto a un gruppo che, riconoscendolo, è in grado di rifiutare l’inadeguatezza del linguaggio ordinario. Se ne deduce, secondo Bourdieu, che la relazione tra rivoluzione politica e rivoluzione simbolica *non è simmetrica*. Infatti, se la seconda probabilmente non può fare a meno della prima, di certo una rivoluzione politica non è sufficiente “a produrre la rivoluzione simbolica necessaria per fornirle un linguaggio adeguato che è condizione per la sua piena realizzazione» (Ivi, 128-129), come già un passaggio marxiano nel *18 brumaio di Luigi Bonaparte* – sulle tradizioni che ostacolano le capacità cognitive di “creare ciò che non è mai esistito” [Marx 1964, 44-45] –, richiamato dal sociologo francese, testimoniava.

Proprio partendo da questo assunto, Bourdieu nel breve saggio *Décrire et prescrire* (pubblicato in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* nel 1981) sottolineerà che “l’azione propriamente politica” [2001a, 187] è possibile perché gli agenti, facendo parte del mondo sociale, hanno una *conoscenza* (più o meno adeguata)

di quest'ultimo ed è proprio agendo su tale conoscenza che si può intervenire sui principi di visione e di-visione che lo strutturano. Essa, pertanto, si esplicita nella capacità di “produrre e imporre” *rappresentazioni* del mondo sociale che hanno ripercussioni sulla capacità di “fare e disfare gruppi” (*Ibidem*) e sulle corrispettive azioni collettive che possono trasformarlo in base ai loro interessi. In questi termini, la stessa influenza del mondo economico-sociale non è interpretata da Bourdieu in modo meccanicistico (contro una certa vulgata marxista), bensì sotto forma di *effetto di conoscenza*. E proprio a causa di tale effetto i subalterni sono tendenzialmente meno favoriti ad agire politicamente. Infatti, la stabilità di un ordine sociale (e politico) è *in parte* dovuta all'imposizione di “schemi di classificazione” che, in quanto conformi alle classificazioni oggettive, producono un riconoscimento di tale ordine che al contempo ne disconosce il carattere arbitrario, naturalizzandolo. La violenza simbolica che si esercita *in primis* sui dominati è tutta condensata in questo processo (forse mai davvero estinguibile). Ciò farà dire a Bourdieu che “la politica ha inizio con la denuncia di questo contratto tacito di adesione all'ordine costituito che determina la doxa originaria” (Ivi, 188). Ovvero che *la sovversione politica presuppone una sovversione cognitiva*, che altro non è che una (ri)conversione della visione del mondo. A tal riguardo, “la rottura eretica” implica “la coincidenza tra il discorso critico e una crisi oggettiva”, dunque la tendenziale sincronizzazione tra *momento soggettivo* e *momento oggettivo* se volessimo tradurlo in altri termini. Ciò sarebbe in grado di rompere la congiunzione tra «strutture incorporate e strutture oggettive» istituendo “una sorta di *epochè* pratica» [*Ibidem*] – prendendo in prestito una terminologia fenomenologica, verso cui Bourdieu ha mostrato una costante attenzione seppure critica [Perreau 2019] – rispetto all'ordine costituito.

Considerato «il potere costituente del linguaggio» [Bourdieu 2001a, 189], sia religioso che politico, occorre dunque lavorare sul carattere performativo dell'enunciato politico. Infatti, “la sovversione eretica”, per essere efficace, deve produrre una sorta di *previsione paradossale* (utopia, progetto o programma) che risulti *credibile* nel suo tentativo di opporsi alla visione ordinaria. In questi termini, una teoria si presenta come un programma di *percezione* e lo sguardo eretico, lavorando su tutte le forme del capitale simbolico, fa perno sia sull'azione distruttrice delle parole (sulla loro capacità di svelare e disincantare), sia sulla

necessità di predisporre “un discorso extra-ordinario, capace di portare al livello di principi espliciti [...] i principi pratici dell’*ethos* e di esprimere tutto ciò che può avere di inaudito e di ineffabile la situazione creata dalla crisi” [*Ibidem*]. Ne consegue la necessità di promuovere *un nuovo senso comune*, anche se non si tratta di attribuire una sorta di valenza magica al linguaggio, quanto di evidenziare “*la dialettica* che s’instaura tra il linguaggio autorizzante e autorizzato e le disposizioni del gruppo che lo autorizza e lo arroga a sé” [Ivi, 190, *corsivo mio*]. In questi termini, il discorso eretico deve realizzarsi, attraverso un lavoro di enunciazione esplicita, in *ognuno* degli agenti coinvolti, a partire da chi lo produce. Solo così può avvenire il passaggio da un gruppo spontaneo a uno istituito (una classe, una nazione, ecc.) che, come tale, ha un’origine eminentemente *conflittuale*. Infatti, secondo Bourdieu, la costituzione di un gruppo non può che basarsi su “un insieme di proprietà distintive che caratterizzano l’insieme dei membri” [Ivi, 191], *annullando*, al contempo, l’efficacia “delle proprietà non pertinenti” che, pur possedute, in parte o nella totalità, dai membri di un gruppo (età, nazionalità, sesso, ecc.), potrebbero fungere da base per altri tipi di costruzioni. Pertanto, ogni tentativo d’istituire una divisione/classificazione, che mette in scena una *lotta di classe* intesa in senso lato, troverà la resistenza dei dominanti che “hanno interesse a riprodurre un rapporto dossico con il mondo sociale” [*Ibidem*] e che dunque dipendono dal con-senso dei dominati. I primi, interessati a perpetrare il *laisser-faire*, si eserciteranno in un discorso propriamente reazionario teso ad “annullare la politica in un discorso spolitizzato” che non a caso si sostanzia nel “culto di tutti i conformismi” per cui, ad esempio, si farà appello alla bonarietà/docilità/modestia del “popolo”, che altro non è che l’“indice della [sua] sottomissione all’ordine costituito” [Ivi, 193]. Posto che la lotta tra ortodossia ed eterodossia ha come luogo, dissimulato, il campo politico, e che tale lotta, in cui è in gioco la *conoscenza* del mondo, non si darebbe se non si fosse esposti a forme di allodoxia, cioè di errori di percezione ed espressione della propria posizione nello spazio sociale (aspetto più evidente tra i subalterni), ne deriva che “le stesse disposizioni possono riconoscersi in prese di posizione molto diverse, talvolta opposte” e che “la scienza è destinata ad esercitare un effetto di teoria” [Ivi, 194]. In questo senso, se si deve a Marx e ai partiti che vi hanno fatto riferimento “la formazione di una visione del mondo sociale organizzato secondo la lotta di

classe” [*Ibidem*], la tradizione marxista non sembra aver dato rilievo all’effetto teorico di cui è portatrice. Tale effetto alimenta, *almeno in parte*, le rappresentazioni politiche della società in termini di lotta di classe, ma allo stesso tempo “*una parte* della sua effettualità simbolica è fondata, oggettivamente, su proprietà oggettive e incorporate” [Ivi, 195, *corsivi miei*] e beneficia delle disposizioni del senso politico. Pertanto, la scienza non può fare altro che *descrivere* lo spazio delle lotte che hanno per posta in gioco *anche* la rappresentazione delle stesse forze impegnate nelle lotte. Tuttavia, le stesse valutazioni più “oggettive” che è in grado di formulare hanno una valenza *prescrittiva* capace di funzionare come previsione legittimante. Sinteticamente: si può dire che “l’effetto di teoria sarà tanto più potente e durevole quanto più l’esplicitazione e l’oggettivazione hanno basi nel reale e quanto più *le divisioni immaginate* corrispondono esattamente alle divisioni reali” [Ivi, 197-198, *corsivi miei*]. In definitiva, anche se “la scienza dei meccanismi sociali” tende a garantire la riproduzione dell’ordine costituito, “essa *può* anche servire da fondamento per una politica orientata verso fini totalmente opposti” [Ivi, 198, *corsivo mio*], antitetica sia al fatalismo sia a un utopismo irresponsabilmente volontaristico.

Si è detto [Pudal, Gobille 2015, 152-159] che questo breve testo bourdieusiano, che pone attenzione sulle condizioni di efficacia dell’azione politica a discapito di chi vede nel sociologo francese *solo* uno studioso dei meccanismi di *riproduzione* sistemica (o, meglio, delle diverse forme di dominio che si danno storicamente), apre un programma di ricerca che solo in parte – si pensi alle analisi bourdieusiane sul *Maggio francese* [Bourdieu 2013a, 241-285] – ha trovato sviluppi empirici di rilievo su come *concretamente* prenda forma il discorso eretico congiuntamente al palesarsi di crisi oggettive. Tuttavia, come vedremo, l’attenzione posta da Bourdieu sui processi emancipativi risulta costante.

2. *Non solo riproduzione. Elementi per una teoria della trasformazione sociale*

Un recente intervento della sociologa scozzese Bridget Fowler [2020] ha rilevato una diffusa e costante presenza nei testi bourdieusiani di elaborazioni orientate verso una trasformazione sociale e politica (ed ancor prima simbolica). A lei

si deve, inoltre, una rilettura dell'opera bourdieusiana quale forma originale di aggiornamento, seppure non apertamente dichiarato, del materialismo storico, ponendo dunque l'accento su una declinazione eterodossa del marxismo presente in Bourdieu [Fowler 2011], a partire dall'estensione del concetto marxiano di capitale alle sfere culturali, sociali e simboliche come anche in quest'ultimo intervento emerge [2020, 440]. Se queste ultime asserzioni sono quanto meno opinabili e ci pare che non colgano la *specificità e la radicalità critica* dell'approccio bourdieusiano [Girometti 2020, 79-84], nondimeno, ai nostri occhi Fowler ha effettivamente il merito di repertoriare e sottolineare con cura gli aspetti della sociologia bourdieusiana proiettati verso un mutamento dell'ordine esistente. Così, rigettando le interpretazioni che inchiodano Bourdieu a forme di determinismo impotente e/o tese a focalizzarsi su alcuni suoi concetti, effettivamente di non immediata comprensione e oggettiva rilevazione, come quello di *habitus*¹, la sociologa scozzese pone l'accento sulla *costante* attenzione bourdieusiana per le *specifiche* condizioni di possibilità del discorso eretico e dell'azione emancipatoria – in un'ottica di rafforzamento dei permanenti *margini di libertà* – che vanno di pari passo con il processo di *disvelamento* delle forme di dominio che attraversano lo spazio sociale.

Posto che in Bourdieu ogni *possibile* trasformazione è collegata a un esercizio di *riflessività*, Fowler pone una particolare attenzione su alcune delle ultime pubblicazioni postume del sociologo francese come i corsi che tenne al Collège de France sullo Stato [Bourdieu 2013b, 2021] e sul pittore Édouard Manet [2013c]. Innanzitutto, *il colpo di Stato* attraverso il quale lo Stato moderno è nato attesta la straordinaria forza simbolica di tale atto, esemplificazione di una rivoluzione riuscita ad opera di gruppi particolari – non ultimi i giuristi – che hanno elevato *l'universale* (che è sempre una forma di universalizzazione di un particolare) a *legge* con tutte le forme di violenza simbolica legittima che vi sono correlate, dato che lo Stato, in quest'ottica, si presenta come monopolista della violenza fisica e simbolica. Ciò è avvenuto in determinate circostanze, tra le quali vi è l'accumulazione primitiva di capitale economico, non osservabili in formazioni sociali dominate

1. Se è vastissima la letteratura critica che si è concentrata su questo punto, qui basti ricordare alcuni lavori critici di autori non pregiudizialmente antibourdieusiani come Micheal Burawoy (2012) e Jean-Louis Fabiani (2016, 65-98).

dai clan o feudali. E per quanto lo Stato si presenti come un “Giano bifronte” [Bourdieu 2013b, 162], per cui è impossibile evocarne una proprietà positiva senza rinviare ad una negativa, tanto che il processo di universalizzazione corrisponde a forme di spossessamento e monopolizzazione, nondimeno, come sottolinea Fowler, è con il suo avvento che, in seguito a un processo conflittuale non lineare, “nascono il concetto di interesse generale e di diritti universali” [Fowler 2020, 446] con le loro eccedenze trans-storiche esposte a continue ri-significazioni. Ciò ovviamente non porta Bourdieu a tacere sullo *scarto* esistente tra Stato reale e sua rappresentazione ideale, dunque su quanto le dinamiche che riguardano il campo burocratico tendano a privilegiare i dominanti sui dominati. Tuttavia, la partecipazione politica di questi ultimi nei luoghi politici legittimi (parlamento) e secondo modalità regolate di gestione del dissenso corrisponde alla realtà *storicamente effettiva* della democrazia come forma legale, più che a “un gioco di ombre” come enfatizzato da Marx criticato da Bourdieu su questo versante per non aver portato fino in fondo la sua critica [Bourdieu 2021, 356]. Infatti, per quanto ci si trovi di fronte ad un’inclusione subalterna dei dominati, essa è inscindibile da un legame di interdipendenza con i dominanti. Ed è proprio dal mutamento della *percezione* di questo imprescindibile rapporto che ha preso progressivamente forma quella rivoluzione – *in primis* simbolica – che è stata il *welfare state* in quanto tesa a sottolineare la dimensione collettiva della vita individuale. Non è meno importante ricordare come nel momento in cui ne parlava Bourdieu, e successivamente in modo ancora più accentuato, fosse già emerso un processo “rivoluzionario” di segno opposto, dunque *neoconservatore*, teso a ristabilire, in forme inedite, l’idea che l’individuo fosse un essere autonomo, libero e artefice del proprio destino. In altri termini “una creatura efficiente”, come sottolineava Bourdieu [Ivi, 363] riprendendo una definizione di Herbert Spencer.

D’altra parte, un altro esempio calzante di rivoluzione simbolica riuscita è descritto puntualmente da Bourdieu nelle sue lezioni dedicate a Manet dove ribadisce immediatamente come una rivoluzione simbolica “sconvolge le strutture mentali e a volte, in una certa misura, quelle sociali” [2013c, 14]. Manet è la tipica figura di eresiarca. Egli, sulla base del suo *habitus clivé* (in possesso del canone artistico e allo stesso tempo votato a un suo rivolgimento) e al contempo capace di congiungere un “habitus tecnico” e un “habitus etico” derivato dalla sua

appartenenza alla sinistra repubblicana, realizza una doppia rivoluzione: artistica sotto l'aspetto formale, politica contro lo Stato (impersonato dall'Accademia di Belle Arti) e l'alta borghesia francese.

Più in generale, si fa sempre più strada in Bourdieu il ruolo – almeno potenzialmente emancipatorio – giocato dagli intellettuali (inclusi gli artisti) nei termini di un *corporativismo dell'universale* [2005a, 427-437]. Il loro impegno politico, in quanto soggetti portatori di conoscenze specifiche (che dunque non ricalcano l'intellettuale totale *à la Sartre*), non è affatto in contrapposizione con un'ideale – e a dire il vero assai idealistica e idealizzante – pratica scientifica che si vuole avulsa dalle questioni sociali e valoriali. Peraltro, come osserva giustamente Fowler, Bourdieu non fa appello a una mera presa di coscienza che andrebbe indotta tra i dominati. Egli è ben consapevole dei processi d'*incorporazione* del dominio, che dunque riguardano ad un tempo corpo *e* mente e implicano un lavoro profondo di *rieducazione* e “controaddestramento” [1998, 180] su cui, tuttavia, un *intellettuale collettivo* può svolgere un ruolo non secondario di supporto a partire dalla condivisione di idee e ancor prima dallo smascheramento delle diverse forme di dominazione in atto. Da questa prospettiva, la tesi centrale è che esistano sempre *margini di libertà* su cui operare, per quanto i processi di misconoscimento di un potere arbitrario siano certamente un elemento intrinseco alla sua affermazione. In tal senso, essi possono indurre rassegnazione o anche complicità, così come (*in sofferenza sociale*) che in determinate congiunture si manifesta sotto forma d'incapacità di aggiustare le “vecchie” disposizioni alla “nuova” realtà esterna. È qui che *si gioca* la possibilità di un rivolgimento che può riguardare singoli campi dove chi ha dotazioni di capitale culturale, ad esempio capitale scientifico, è in grado di usarlo *criticamente* effettuando una sorta di “*transfert di capitale culturale*” (Ivi, 197) a beneficio dei subalterni. Ciò permette di ristrutturare il campo stesso. Inoltre, il rivolgimento in un campo può sincronizzarsi in altri ambiti fino a rendere i dominati (co)protagonisti di una trasformazione sociale e politica. Siamo dunque ben lontani dall'idea di un teorico intento a descrivere le presunte leggi di ferro della riproduzione, quanto invece attento a sottolineare quanto la conoscenza della necessità possa trasformarsi in un progresso della *possibile* libertà.

3. *Gli enigmi della liberazione dal domino*

L'insistenza costante di Bourdieu sul carattere corporeo dei processi di dominazione lo porta a squalificare approcci – tanto più quando si vorrebbero critici – che pongono l'accento pressoché esclusivamente sulla dimensione coscienziale e volontaristica per produrre un mutamento dell'ordine esistente. In effetti, la centralità del concetto di *habitus*, quale struttura strutturata e struttura strutturante *attraversata* da mutamenti storici, mette in risalto un corpo – strettamente connesso alla mente – socializzato², dove la centralità dell'essere-in-relazione “viene a trovare esplicita manifestazione soltanto nella pratica”, come ha affermato Gabriella Paolucci [2018b, 91] vedendovi una vicinanza con le marxiane *Tesi su Feuerbach* [Marx 1972]. In tal senso, si deve proprio alla sociologa italiana un incisivo raffronto tra il sociologo francese e il rivoluzionario di Treviri: essi sono legati tra loro – al di là di classificazioni fuorvianti – sul lato della *pratica della critica*, nesso che sarebbe importante *ereditare* andando oltre ogni lettura, ortodossa o eterodossa che sia, di un Bourdieu *con o senza* (se non addirittura *contro*) Marx [Paolucci 2018a]. Paolucci, ricostruendo la postura bourdieusiana intenta a disegnare le relazioni sociali non come aspetto che viene semplicemente percepito e introiettato tramite il pensiero, bensì in prima istanza depositato nel corpo e somatizzato, sottolinea come la conoscenza del mondo che ne emerge non può che essere “una *conoscenza pratica* radicalmente diversa dall'atto di decifrazione cosciente” [2018b, 92]. In questi termini, le determinazioni sociali non sono un'imposizione esterna, in quanto non si darebbe alcun soggetto naturale preesistente alla socializzazione (pur ipotizzando *un'apertura* biologica universale al mondo), tanto che, non così diversamente da Foucault, è impensabile un soggetto che preesista all'impatto con il potere, quando invece si assiste alla “mutua costituzione di assoggettamento e soggettivazione” [Paolucci 2017, 133]. Se da una prospettiva critica si è detto che il corpo tratteggiato da Bourdieu implica una sorta di *caduta* per cui la pratica diventa l'unica forma di *salvezza* capace di

2. Sotto questo aspetto, c'è chi ha visto nell'incorporazione delle disposizioni l'adozione di una critica wittgensteiniana al mentalismo che rischia di cadere in un eccesso di “corporeismo” reintroducendo una separazione astratta tra corporeo e mentale [Macherey 2014, 39-44]. Al contempo, è sull'effettiva capacità di unificare e trasmettere durevolmente le disposizioni che si è concentrata la critica più attenta [Lahire 2012, 40-45].

orientare e dare un senso a un originario problematico *pre-corpo* [Karsenti 2017, 240-244], nondimeno, ne deriva che “le pratiche del soggetto sono sempre mediate da specifiche disposizioni sociali” [Paolucci 2018b, 93-94] che, come tali, *possono* mutare. Soprattutto, ne consegue che “il corpo è il luogo su cui si scarica tutto il potenziale di dominio” (attraverso le strutture cognitive), per cui è “nel senso pratico inscritto nel corpo” (Ivi, 95) che prende forma *l’effetto di dominio*, più che attraverso l’argomentazione discorsiva. L’adesione all’ordine sociale, più che l’esito di una logica d’imposizione e obbedienza *consapevoli*, è dunque inscritta nelle disposizioni profonde dell’habitus che insieme alla naturalizzazione dossica di tale ordine promuovono una forma di coercizione sottile denominata *violenza simbolica* (con le annesse forme di credenza e misconoscimento del dominio) che rinsalda originalmente i rapporti di forza materiali. Come abbiamo già visto, per Bourdieu a rompere questa sorta d’*incantesimo* non può che essere la produzione di un discorso eretico, la cui efficacia e persino possibilità di prendere effettivamente forma, molto deve al sopraggiungere di una qualche crisi oggettiva, ovvero di natura esterna. Infatti, come il sociologo francese dirà in *Espace social et genèse des “classes”* [Bourdieu 2001a, 302], se “i principi che strutturano la visione del mondo si radicano nelle strutture oggettive del mondo sociale”, essi devono necessariamente fare presa “nelle coscienze sotto forma di categorie con le quali questo mondo viene percepito”. Un mutamento politico (e sociale) è dunque demandato, almeno in linea prioritaria, a una trasformazione delle categorie di percezione, muovendosi, pertanto, sul piano della rappresentazione e dell’ordine del discorso. Una simile postura, tuttavia, in Bourdieu va di pari passo con la denuncia, come già anticipato, di approcci intellettualistici che vorrebbero limitarsi a fare della presa di coscienza e della volontà le *armi* per una trasformazione sociale, come se “la semplice conversione delle menti prodotta dalla predicazione *razionale*” fosse di per sé sufficiente lasciando agli intellettuali il lavoro di organizzatori di questo tipo di “logoterapia” [1998, 188-189, *corsivo mio*].

Nell’accusa di intellettualismo viene coinvolto lo stesso Marx, in particolare il concetto di ideologia nei termini di falsa coscienza. Eppure, come ha opportunamente evidenziato Paolucci, tale accusa risulta perlomeno fuori fuoco e sembra il frutto di un fraintendimento, che non sappiamo quanto sia dovuto ad un limite nel confronto con l’opera marxiana. Infatti, la sociologa italiana, appoggiandosi

principalmente sugli scritti del giovane Marx (e del giovane Engels) – sia quelli che precedono, sia quelli che *segnano* l’inizio di una “rottura epistemologica” in termini althusseriani (approccio a cui Paolucci peraltro non sembra concedere alcun credito) –, nota come in Marx, in realtà, vi sia “un costante rifiuto delle concezioni intellettualiste, dualiste e ingenuamente realiste” e “come l’essere cosciente [sia] solo una particolare componente dell’essere” [Paolucci 2018b, 107]. In questi termini, dal momento che “per il materialista Marx [...] la società borghese è una *totalità* i cui fenomeni sono indissolubilmente legati, anche le forme della coscienza che la caratterizzano sono intrecciate al mondo oggettivo” [*Ibidem*]. In tal senso, nella relazione dialettica tra essere e coscienza, quelle che potremmo definire forme alienate della coscienza non possono che essere soppresse se non facendo ricorso a un’*attività pratica* che ha nei dominati – il proletariato nei termini marxiani – gli autori della loro (auto)emancipazione in quanto vi è una “coincidenza tra cambiamento delle circostanze e trasformazione degli uomini” [Ivi, 114]. In definitiva, lo slittamento *dalla logica delle cose alle cose della logica*, ovvero una sorta di ripiegamento idealistico di matrice hegeliana che Bourdieu imputa a Marx, è difficilmente riscontrabile. Oppure, se esiste, è indirizzabile a una certa vulgata più propriamente marxista che all’originario impianto marxiano.

Al contempo, un’imputazione di questo tipo sembra invece interessare, secondo (non solo) Paolucci, lo stesso Bourdieu quando tenta di passare dalla descrizione del processo d’incorporazione del dominio a delineare *teoricamente* come disfarsene da un punto di vista politico. In tal caso, il ruolo *attivo* giocato dalla sociologia (e più ampiamente dalle scienze sociali) impresso nella sua capacità di smascherare i processi di dominazione ne farebbe una sorta di “contro-violenza simbolica”, come sottolinea Louis Pinto [2014, 206] citato da Paolucci. Da questa prospettiva, si rimprovera a Bourdieu di dare troppa, se non esclusiva, importanza alla *parola* del sociologo (critico) e all’ordine del discorso scientifico. Egli, infatti, essendo in grado di convertire un “*habitus* del consenso” in un “*habitus* della ribellione” [Burawoy 2018, 64], incarnerebbe l’eresiarca contemporaneo le cui pratiche, in un’ottica di sovversione politica, “si situano unicamente sul piano linguistico-discorsivo” [Paolucci 2018b, 103]. Dunque, pur sottolineando l’incorporazione dei processi di dominio e il dispiegamento della violenza simbo-

lica che si sedimenta a livello corporeo (senza che l'agente ne risulti totalmente determinato), Bourdieu non riuscirebbe a concepire, diversamente da Marx, *la prassi* come momento ineludibile di una politica di emancipazione dal dominio e di trasformazione sociale privilegiando, invece, la sovversione cognitiva come preludio di una sovversione politica e sociale. A questo punto è lecito chiedersi se siamo davvero di fronte a un cortocircuito teorico e politico. Lo faremo illustrando l'ultimo tratto della riflessione bourdieusiana che si è coniugata con un impegno *diretto* anche nel campo politico nazionale e sovranazionale. Esso è in qualche modo l'esemplificazione concreta di quanto teoricamente delineato dal sociologo francese.

4. *L'ultimo Bourdieu: un eresiarca nel campo politico e sociologico*

L'analisi e la demistificazione del potere simbolico, saldamente intrecciato con la dimensione politica, connotano il programma sociologico bourdieusiano fin dalle sue origini e sono diventate sempre più esplicite nei decenni successivi, in particolar modo a partire dagli anni Novanta, frangente temporale in cui Bourdieu intravede all'opera una regressione politica, sociale e intellettuale sia in Francia (dove sostiene apertamente i grandi scioperi del 1995) sia a livello sovranazionale, in particolare europeo. Ed è proprio in questi ambiti, con nitide aspirazioni internazionalistiche, che si manifesta una presenza *diretta* di Bourdieu in quanto *scienziato sociale* a difesa di conquiste sociali che avvertiva come segno di una civiltà minacciata, nel tentativo di *pensare la politica non politicamente* (Bourdieu 2005b, 45-74), ovvero nel tentativo, smisurato, di non essere risucchiato nel gioco di distinzioni in cui le parti – *partiti* per l'appunto – competono per ottenere il monopolio del principio di visione e di-visione legittima del mondo sociale.

In questi termini, com'è noto, la critica di Bourdieu era orientata contro l'ideologia *néolibérale* al fine di demistificare la «sociodicea» che vi presiedeva sotto forma di esaltazione della *competenza* dei dominanti [Bourdieu 1999, 52]. Essa delineava una rivoluzione (neo)conservatrice in quanto tentativo di realizzare, attraverso l'impiego prioritario di mezzi politici e simbolici, "l'utopia" di un *individuo* universalmente razionale e calcolatore, ovvero sia *imprenditore di sé stesso* e coronamento della trasformazione dello stesso lavoratore salariato in *capitale*

umano secondo i postulati e gli obiettivi politici impressi nell'opera di teorici come Gary Becker [2008]. In questi termini, diventava urgente opporsi efficacemente a un ordine che aveva assunto e distorto le parole tipiche della cultura progressista (ragione, scienza, progresso) per restaurare un mondo "originario", più "puro", in cui, in questo caso, al posto di una mitizzazione premoderna, era l'*utopia* (regressiva) di un capitale economico senza vincoli che veniva invocata e naturalizzata. Non a caso, le litanie sulla *fine delle ideologie* (nonché della storia) impresse nella vulgata neoliberista equivalevano alla *fine delle utopie critiche* a cui si contrapponeva l'ineluttabilità dell'ordine esistente. Quest'ultimo, d'altronde, era rivestito di sembianze libertarie donando, come dirà Bourdieu (nel 1997) in occasione del conferimento di un premio intitolato a Ernst Bloch, "un messaggio di libertà e di liberazione a un'ideologia conservatrice che si pensa opposta a ogni ideologia" [Bourdieu 2002, 351]. La principale risposta data dal sociologo francese nei confronti di un mutamento così profondo lo portava a sottolineare la necessità di dar corpo all'«utopia dell'intellettuale collettivo europeo» [Ivi, 349] che, *insieme* a una rinnovata azione sindacale (liberata dalle incrostazioni burocratiche e corporative) e alla promozione di movimenti sociali [Bourdieu 2001b], avrebbe dovuto porre un freno alla rivoluzione neoconservatrice in atto e *gettare* i semi per una trasformazione sociale e politica che andasse in tutt'altra direzione. In particolare, i continui richiami bourdieusiani finalizzati alla costituzione di un *intellettuale collettivo critico* erano orientati allo smascheramento delle forme più o meno sottili di dominazione che la *credenza* neoliberista stava imponendo, la quale, a sua volta, stava permeando le principali forze politiche indebolendo sensibilmente le distinzioni classiche tra destra e sinistra. In questo impegno diretto di Bourdieu nel campo politico possiamo ben vedere all'opera il tentativo di dare forza a un discorso eretico in una congiuntura in cui le *(in)sofferenze sociali* iniziavano a palesarsi in modo diffuso.

In tal senso, rispetto alle osservazioni di Paolucci, è innanzitutto sotto questo aspetto, a nostro avviso, che la parola del sociologo (critico) *può* rivelarsi efficace e dare impulso (senza esaurirla) a un'operazione di contro-violenza simbolica che, tuttavia, non va da sé senza la presenza e la *promozione* di disposizioni³ capaci di

3. A tal proposito si pensi quanto la difficile promozione di "disposizioni internazionalistiche" al fine di costituire "un'internazionale degli immigrati" accanto a quella dei lavoratori provenienti da tutti i paesi europei fosse ritenuta centrale da Bourdieu per la costruzione di

riconoscerla. Ma potremmo aggiungere anche di modificarla e arricchirla in un processo collettivo che quindi non esclude affatto la prassi – dimensione senza la quale nessuna trasformazione sociopolitica, pur minimale, può sperare di concretizzarsi – in un contesto in cui la stessa crisi delle strutture oggettive non è qualcosa che “opera in piena autonomia rispetto alle pratiche degli agenti” [Paolucci 2018b, 103], essendo *anche* la risultante degli habitus in quanto strutture strutturanti e non solo strutturate. L’avvio di un’operazione di contro-violenza simbolica, peraltro, è *materialisticamente possibile (e nient’affatto scontata nei suoi esiti più propriamente politici)* se il sociologo – o ancor meglio chi adotta gli strumenti di una sociologia critica – è in grado di far proprio un “punto di vista bifocale” che Bourdieu ritiene, realisticamente, inaccessibile alla pratica. In effetti, esso si esplicita nei termini in cui chi è in grado di accedervi, essendosi riappropriato della sua esperienza di “soggetto” empirico, “tenta d’inscrivere nella ricostruzione teorica, *inevitabilmente scolastica*, la verità di coloro che non hanno né l’interesse, né il tempo, né gli strumenti necessari per tentare di riappropriarsi della verità oggettiva e soggettiva di ciò che fanno e di ciò che sono” [Bourdieu 1998, 200, *corsivi miei*].

In questo processo, solo apparentemente iniziatico, bensì in realtà storicamente e socialmente determinato, non si fa della conoscenza sociologica *la* sola premessa di un’azione politica sovvertitrice: sia perché non è affatto scontato che chi adotta un punto di vista bifocale abbia la *forza* necessaria – nei termini bourdieusiani il capitale simbolico – per farlo valere ed essere *riconosciuto*, sia perché l’azione politica non ha un carattere meramente evenemenziale e imputabile in modo esclusivo al *singolo* eresiarca, bensì potremmo rappresentarla nei termini di un processo collettivo, dialettico, che ha una *storia* alle spalle fatta di rimandi e riattivazione di disposizioni (probabilmente meno unificate di quanto tende a pensare Bourdieu) presenti sottotraccia e accumulati come storia incorporata dagli agenti stessi. In tal senso, l’azione politica non si riduce nella *messa in pratica* di precetti *scoperti* dall’intellettuale (in questo caso sociologo) illuminato ed è continuamente sottoposta a *deviazioni* non controllabili *ex ante*. Ciò è tanto più vero se la filosofia che *ancora* abita le pagine bourdieusiane è di tipo *negativo* [1998, 13].

un’Europa davvero sociale (2001b, 22-23). Non sfuggirà quanto su questo fronte nel corso di un ventennio si sia assistito ad una netta regressione politica e culturale.

D'altro canto, assunto che è attraverso il processo d'incorporazione che si sedimentano le strutture sociali e che in tale processo un ruolo centrale è giocato dalle strutture cognitive (irriducibili alla dimensione coscienziale in quanto disposizioni corporee), Bourdieu continuerà a ribadire costantemente che la "lotta politica è una lotta cognitiva (*pratica e teorica*) per imporre la visione legittima del mondo sociale" [1998, 194, *corsivi miei*]. Essa si gioca sul lato della *percezione* per conservare o sovvertire l'ordine esistente. In tal senso, se il principio di di-visione legittimo è *stato codificato* sotto forma di *opinione esplicitamente politica* per diventare senso comune ed essere incorporato, per sovvertirlo non si può fare a meno di opporgli un'opinione propriamente politica alternativa (con i rischi di deviazione simbolica impressi nel passaggio dalla visione pratica alla rappresentazione). A tal proposito, si è detto che Bourdieu affiderebbe di nuovo al *discorso* (similmente ai giovani hegeliani di sinistra criticati da Marx), in questo caso scientifico, il compito di produrre il disvelamento dei processi di dominazione che, come tale, favorirebbe la mobilitazione dei dominati. Da ciò seguirebbe, diversamente dall'impianto marxiano, l'incapacità di questi ultimi di "riappropriarsi della parola pubblica e potenzialmente emancipatrice" [Paolucci 2018b, 101]. A nostro avviso una contrapposizione così netta rischia di perdere di vista troppi elementi, a partire dal *tipo* di emancipazione, nonché dal *grado* di difficoltà per realizzarla, che ci sembra tratteggiata dai due autori. Infatti, in Bourdieu, pur con sensibili convergenze e una potenziale complementarità, sembra proprio che siamo di fronte ad un'altra problematica teorica (e allo stesso tempo pratica) rispetto a quella marxiana, che non si pone la questione di mettere a punto una teoria del capitalismo e di un suo *possibile* superamento in una prospettiva comunista, quanto, innanzitutto, d'individuare e contribuire a *indebolire* le diverse forme di dominazione (di cui quella maschile è in qualche modo paradigmatica) che connotano *sempre* i rapporti sociali. In tal senso, l'attenzione riservata da Bourdieu all'intreccio tra storia incorporata e storia reificata, che *segna* in particolar modo le classi dominate rendendole concretamente meno unificate e rivoluzionarie di quanto si ipotizzi, è un elemento – visibile in modo più nitido nelle diverse società post-rivoluzionarie – da cui non si può prescindere nel processo di formulazione e attuazione di un qualsiasi efficace mutamento dell'ordine sociopolitico [Bourdieu 1980].

Ciò fa di Bourdieu un teorico della mera riproduzione sistemica e il suo cosiddetto dominocentrismo un elemento che legittima, per quanto in modo involontario, dell'ordine sociopolitico dato? È quanto sembra in parte condividere anche Jean-Claude Passeron [2016] confrontandosi con il radicalismo dell'ultimo Bourdieu. In questo caso egli rimprovera all'antico sodale di non tenere nella dovuta considerazione l'elemento utopico nel dispiegamento dell'azione politica, mentre rigetta *in quanto sociologo* (in nome di un irriducibile pluralismo epistemologico) la pretesa bourdieusiana di fondare sulla logica scientifica l'azione politica. Ma è davvero traducibile in questi termini la postura bourdieusiana? Si è già detto quanto l'efficacia politica per Bourdieu dipenda dalla capacità di produrre una sorta di *previsione paradossale*, nella forma di utopia (se non di progetto o programma), che risulti *credibile* nel suo tentativo di opporsi alla visione ordinaria. L'esperienza del Bourdieu maturo non si discosta affatto da questo approccio, tentando di esemplificarlo direttamente. In tal senso, si pensi alla rivalutazione bourdieusiana di un *utopismo ponderato*, caro a un marxista eterodosso come Ernst Bloch. Esso rinvia alla capacità di agire sulla base di "un fiuto del tutto consapevole per la tendenza obiettiva", dunque di un *utopismo razionale* che si oppone sia a un meccanicismo per cui le contraddizioni oggettive produrrebbero *da sole* un rivolgimento sociale, sia ad un volontarismo puro privo di ancoraggi reali (Bloch 2019, 169-173). Pur rivendicando, nel suo dialogo con Passeron [2016, 51], di non volere assumere le vesti del profeta in quanto sociologo, in Bourdieu vediamo all'opera la duplice tensione verso il rigore scientifico e *la necessità* di contribuire in modo non velleitario all'azione politica. In definitiva, viste le numerose critiche provenienti dai fronti più disparati, forse è proprio questa *congiunzione intimamente eretica* ciò che *stonava* maggiormente, sia nel campo politico sia nel campo sociologico, a seconda che la si interpretasse come troppo oppure troppo poco radicale. Ed è qui che, probabilmente, risiede la sua feconda (in)attualità.

Conclusioni

Nella nostra rapida ricostruzione della riflessione bourdieusiana sul versante dell'emancipazione sociopolitica, in particolare sui limiti e le condizioni d'efficacia che vi presiedono, abbiamo osservato come tali aspetti non siano affatto

minoritari nell'eterogeno percorso del sociologo francese, tanto che Bourdieu ne darà un'esemplificazione concreta attraverso il suo impegno diretto – congiuntamente – nel campo sociologico e nel campo politico. Allo stesso tempo, di fronte alle accuse di cortocircuito teorico e di ripiegamento verso *le cose della logica* (in luogo della *logica delle cose*) abbiamo sottolineato come l'approccio bourdieusiano, pur nella sua ambivalenza, sia per lo meno più complesso e irriducibile a una dimensione di mera sovversione linguistico-discorsiva, antitetica alla prassi, come preludio di una trasformazione politica. In particolare, nell'ottica del sociologo francese, l'invito a *un'azione* efficace sul lato più propriamente simbolico del dominio, dunque sulla dimensione delle rappresentazioni e del *discorso che fa le cose* (e che fa quasi letteralmente corpo tramite gli habitus), connessa con il continuo richiamo di Bourdieu alla necessità di lavorare sulla universalizzazione delle condizioni di accesso all'universale *per agire* diversamente e *in modo diffuso* nei più disparati campi sociali, e quindi per trasformarne i rapporti di forza, mette in evidenza anche *un'altra concezione della prassi* che certamente non è riducibile alla prassi rivoluzionaria marxiana e latamente marxista (a partire dagli stessi agenti sociali principalmente coinvolti). Da questo punto di vista, l'attenzione reciproca tra correnti eretiche e il necessario aggiornamento di strumenti concettuali e pratiche politiche è quanto di più auspicabile possa esserci se si vuole *davvero* ereditare l'esercizio della critica in un'ottica di emancipazione universale.

Riferimenti bibliografici

Becker, G.

2008, *Il capitale umano*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1964).

Bloch, E.

2019, *Il principio speranza*, vol. I, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1959).

Bourdieu, P.

1980, *Le mort saisit le vif*, Actes de la recherche en sciences sociales, n. 32-33, pp. 3-14.

1998, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1997).

1999, *Controfuochi. Argomenti per resistere all'invasione neoliberista*, Reser, Milano.

- 2001a, *Langage et pouvoir symbolique*, Seuil, Paris.
- 2001b, *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma.
- 2002, *Interventions (1961-2001). Science sociale et action politique*, Agone, Marseille.
- 2005a, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992)
- 2005b, *Proposta politica. Andare a sinistra, oggi*, Castelvecchi, Roma (ed. or. 2000).
- 2012, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino (ed. or. 1971).
- 2013a, *Homo academicus*, Dedalo, Bari (ed. or. 1984).
- 2013b, *Sullo Stato. Corso al Collège de France (1989-1990)*, vol. I, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2012).
- 2013c, *Manet, une révolution symbolique*, Raison d'Agir/Seuil, Paris.
- 2021, *Sullo Stato. Corso al Collège de France (1990-1992)*, vol. II, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2012).
- Burawoy, M.
- 2012, *The roots of domination: Beyond Bourdieu and Gramsci*, *Sociology*, n. 46(2), pp. 187-206.
- 2018, *La miseria della filosofia. Marx incontra Bourdieu*, in G. Paolucci (a cura di), *Marx e Bourdieu. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine.
- Fabiani, J.-L.
- 2016, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Seuil, Paris.
- Fowler, B.
- 2011, *Pierre Bourdieu: an Unorthodox Marxist?*, in S. Susen, B. S. Turner (a cura di), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, Anthem Press, London.
- 2020, *Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolution*, *Theory and Society*, n. 49, pp. 439-463.
- Girometti, A.
- 2020, *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Karsenti, B.
- 2017, *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Orthotes, Napoli-Salerno (ed. or. 2013).

Lahire, B.

2012, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Seuil.

Lenoir, R.

2012, *Bourdieu avec Weber*, in F. Lebaron, G. Mauger (a cura di), *Lectures de Bourdieu*, Ellipses, Paris.

Macherey, P.

2014, *Geometria dello spazio sociale: Pierre Bourdieu e la filosofia*, Ombre Corte, Verona.

Marx, K.

1972, *Tesi su Feuerbach*, in Marx Engels Opere Complete, vol. V, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1845).

1964, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1852).

Paolucci, G.

2017, *Gettati nell'ordine. Appunti su assoggettamento e soggettivazione*, in G. Brindisi, O. Irrera, *Bourdieu/Foucault: un Rendez-Vous mancato?*, Cartografie Sociali. Rivista di Sociologia e Scienze Umane, n. 4, pp. 131-149.

2018a, *Introduzione. Eredi. Bourdieu, Marx e noi*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx, Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine.

2018b, *L'enigma dell'affrancamento dal dominio*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine.

Passeron, J.-C.

2016, *Pierre Bourdieu. Morte di un amico. Scomparsa di un pensatore*, Armando Editore, Roma (ed. or. 2002).

Perreau, L.

2019, *Bourdieu et la phénoménologie*, CNRS Éditions, Paris.

Pinto, L.

2014, *Sociologie et philosophie: libres échanges: Bourdieu, Derrida, Foucault, Sartre...*, Ithaque, Montreuil-sous-Bois.

Pudal, B., Gobbilè, B.

2015, *Deux appropriations de Bourdieu en science politique*, in C. Leclercq, W. Lizé, H. Stevens (a cura di), *Bourdieu et les sciences sociales. Réception et usages*, La Dispute, Paris.

Andrea Girometti è dottore di ricerca in Economia, Società, Diritto presso il Dipartimento di Economia, Società e Politica dell'Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo" e collabora con il Laboratorio di Studi Politici e Sociali (LaPolis) del medesimo Ateneo. Inoltre, è ricercatore presso l'Istituto di Storia contemporanea della provincia di Pesaro e Urbino e membro dell'Associazione culturale Louis Althusser. I suoi studi vertono principalmente sulla sociologia bourdieusiana, sulla nuova ricezione della filosofia althusseriana e sulla storia politica, associativa ed economica sia in ambito locale che nazionale.

INTERVISTA



ALESSANDRA POLIDORI

La traduction anthropologique et l'expérience de l'Autre: entretien avec Jean-Bernard Ouédraogo

Keywords: anthropology, translation, Global South

Introduction

Jean Bernard Ouédraogo est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales où il occupe la chaire de Sociologie de l'Afrique contemporaine : savoirs, violences et arts ; il est également directeur de recherche au CNRS. Son cursus se caractérise par une forte internationalité : il a travaillé à Nantes (France), à Ouagadougou (Burkina Faso) mais aussi en Suède, au Canada, en Allemagne et aux États-Unis. Ses thématiques de recherche sont aussi assez variées: de la classe ouvrière, à l'art, la photographie, les migrations, avec un grand intérêt pour la méthodologie et l'épistémologie des sciences sociales.

L'occasion de cet entretien est la publication dans l'ouvrage collectif *Les zones critiques d'une anthropologie du contemporain. Hommage à Jean Copans* de son texte, *Traduction et domination. Retour sur le projet anthropologique impérial* (2021) dans lequel Ouédraogo développe une critique épistémologique de l'anthropologie, critique aigüe, parce que l'auteur, bien que très sévère envers les usages politiques dominatrices de certaines sciences sociales conclut en s'inscrivant dans une perspective d'une nouvelle science de l'homme débarrassée des prescriptions anciennes. L'article s'ouvre sur une reconstruction minutieuse des racines épistémologiques de l'anthropologie à partir de la Grèce antique où la construction sociale du « sauvage », en opposition à la civilisation, visait à stabiliser l'identité hellénique (p. 3). Au fil du temps, la narration performative de l'Autre en tant que « sauvage » s'est nourrie d'éléments fantastiques et mythologiques, qui ont influencés la pensée Occidentale du Moyen Âge à la découverte de l'Amérique. Dès cette époque, la discipline anthropologique était encore une hypothèse dis-

ciplinaire en construction (p. 6) soucieuse « d'apaiser » le tumulte provoqué par l'irruption de l'exotisme dans l'ordre européen (*ibid.*), c'est là qu'intervient la traduction anthropologique, comme interprétation de l'expérience de l'Autre, et de l'Autre en tant que tel selon le champ de référence de l'interprète. Ce moment, n'est pas pour l'auteur un simple mise en rapport terme à terme des mots mais bien une phase cruciale de mise en œuvre d'une classification des attributs de l'Autre, une classification qui s'enracine dans l'intention dominatrice du sujet conquérant dont l'anthropologue est, en ce moment, le fondé de pouvoir.

L'anthropologie acquerra une plus grande scientificité au XIX^e siècle. Cependant, les peuples dits sauvages resteront des témoins, des habitants d'un monde annexé à l'espace de signification occidentale (p. 7) car dans la traduction il y a toujours une part qui se perd (*lost in translation*), et une autre instance, initiatrice de cette opération, qui profite de la perte (p. 8). L'anthropologie restera longtemps influencée par l'idéologie coloniale de supériorité de l'Europe. En ce sens, la traduction n'est autre que le rouage principal de la machinerie coloniale (p. 9) absorbant les différences, les intégrant dans un procès d'accumulation, les « traduisant » en un système d'ordre social de valorisation.

L'auteur se demande alors quelles sont les conséquences épistémologiques de ce réductionnisme. L'une d'elles est l'institution d'une vision immuable et figée des mondes indigènes qui ne tient pas compte de la variété et des mutations qui les traversent. La critique présentée est donc une invitation à réfléchir sur la genèse sémantique (p. 3) des modes de construction de l'Autre et une incitation à aller vers l'émancipation du sujet-objet (p. 15) au-delà des préjugés pour découvrir leurs particularités et leurs valeurs propres. En abordant l'objet dans son intégrité, sa complétude les fondements politiques et philosophiques des sciences sociales peuvent être élargis, émancipés d'une perspective dominatrice qui permet d'accéder à l'hypothèse d'un humanisme élargi, intégrant les totalités sociales non occidentales .

Dans l'entretien qui suit, les éléments ci-dessus sont exposés et directement complétés des éléments autobiographiques de Jean-Bernard Ouédraogo lui-même. Il en résulte une relative centralité des relations de recherche entre le Nord et le Sud, en particulier entre l'Europe et l'Afrique qui permet de dépasser les antagonismes épistémologiques qui émergent de la tendance actuelle à la polarisa-

tion du monde. Le thème du langage sera aussi fondamental, comme expression la plus évidente de la traduction de l'Autre, dont l'archéologie tire pourtant des éléments utiles pour comprendre les conflits de valeurs, d'exploitation qui sous-tendent les sociétés qui se nichent dans les interactions les plus banales.

Je vois que votre parcours professionnel est partagé entre les Burkina Faso et la France. Vous êtes né à Ouagadougou et vous avez fait des études en France. Après, vous êtes devenu professeur à l'université de Ouagadougou puis chercheur au CNRS et à l'EHESS de Paris. Comment cette double expérience de recherche vous a-t-elle enrichi ? Comment avez-vous combiné les deux cultures dans votre profession ?

En fait, ma formation universitaire est différente de la scolarisation précédente du collège et du lycée au Burkina Faso. J'ai débuté ma scolarité à l'école catholique Jean Baptiste de la Salle, à Ouagadougou : j'y suis entré dès la maternelle. Une école catholique réputée ; elle existe toujours en France. Après, j'ai continué mon cursus scolaire dans un lycée privé ; je n'avais pas de difficultés particulières dans les disciplines : la seule chose que je n'aimais pas, c'était la chimie, parce que j'avais toujours l'impression que j'apprenais les choses par cœur, sans savoir comment elles fonctionnent vraiment, mais j'adorais la physique.

Dans mon milieu, les parents n'étaient pas au courant des stratégies scolaires, ce fut un problème d'orientation pour nombre de mes camarades. Ils faisaient confiance à l'école, tu allais à l'école et tu continuais, tu continuais... personne ne te disait ce qu'il fallait faire et dans quel but faire les choix scolaires. Et puis je n'avais personne à la maison pour m'aider, et même inciter à faire mes devoirs ; je devais décider tout seul. Dans le système qui garantissait les promotions sociales, les concours étaient des grands moments, des étapes décisives. C'est ainsi que l'étape du Baccalauréat¹ est cruciale ; une réussite à cet examen te donne la possibilité d'entrer à l'université. Donc cet examen m'a un peu sauvé d'une stagnation sociale. C'est ainsi que j'ai eu l'opportunité d'être envoyé à l'étranger, en France, à l'université de Nantes pour y poursuivre des études en sociologie. J'ignorais où se

1. Diploma di maturità.

trouvait la ville de Nantes. La seule discipline que je tenais à éviter c'est à l'époque le droit parce que je me suis dit "c'est une discipline où les choses devaient être apprises par cœur". Et je pense que ce fût une chance ; c'est au département de sociologie de l'université de Nantes que j'ai fait mon apprentissage de la sociologie.

Le contexte de Nantes était très important pour moi ; il y avait, heureusement, une sorte de cohérence « magique » entre ce que je désirerais de faire et les types de formation que l'équipe pédagogique me proposait. Nous avions dans les programmes des cours d'histoire, de linguistique, de droit, d'économie, d'informatique, d'anglais... Dans les cours de sociologie, les enseignants nous proposaient des enseignements très pointus, d'une très grande qualité : des enseignements sur les techniques d'entretien, sur les statistiques. Et comme je disais tout à l'heure, j'ai eu beaucoup de chance à Nantes fréquenter des enseignants très très bienveillants à mon endroit. De ma première année à ma soutenance de ma thèse de doctorat j'ai pu bénéficier de leur générosité; ils m'ont invité chez eux et à de nombreuses occasions ils m'ont offert des ouvrages. C'était vraiment un contexte hyper stimulant.

A mon DEA² les enseignants m'ont compté comme membre du laboratoire de la sociologie de la classe ouvrier (LERSCO). Ce fut une des expériences d'apprentissage les plus enrichissantes. Je tirais énormément d'avantage à fréquenter des enseignants et des chercheurs que j'admirais : je peux citer Jean Paul Molinari qui était aussi encadreur depuis la première année, Michel Verret, une des grandes figures de la sociologie française et mon directeur de thèse. Parmi nos enseignants je peux aussi mentionner Jacky Réault, Jean Peneff, François de Singly, Yves Tertrais, Anne Guillou, Catherine Paradeise, Joëlle Deniot et Charles Suaud et Roger Cornu alors chercheur CNRS dans ce laboratoire. Une fois de retour au Burkina je n'ai jamais rompu les liens établis avec les membres de l'équipe de Nantes. C'est depuis l'Afrique que j'ai noué d'autres relations universitaires, d'abord avec les suédois de l'université de Lund, située au sud du pays puis avec l'université de l'Uppsala, au Nordiska Africa Institutet (NIA) où j'ai fait connaissance avec Jonathan Baker, avec lequel j'ai participé à deux ouvrages (1995, 1997).

Tout le long de mon cursus, j'ai gardé les liens avec mes enseignants et bénéficié ainsi d'une vraie formation continue ; les enseignants étaient très bien-

2. Diplôme d'études approfondies.

veillants ; j'ai au beaucoup des chances de rencontrer ces enseignants d'une rare bienveillance.

Vous êtes entré en doctorat à l'Université de Nantes, qui n'avait à l'époque aucun autre membre d'origine africaine. Votre tuteur, Michel Verret, n'avait jamais travaillé sur un sujet en rapport avec l'Afrique. Comment vous êtes vous adapté à un environnement de travail si éloigné de celui dont vous êtes issu ?

Oui. En fait, il faut pas mettre en lien mécanique mes origines sociales et ma pratique scientifique, ce que je veux dire, les formes de raisonnement des êtres humains sont un peu près pareil... Mais il faut pas non plus, un fait que j'ai compris de ma propre expérience, penser que nos connaissances scientifiques sont liées à la particularité d'un objet, nos connaissances se forment surtout dans l'accumulation des méthodes d'investigation et des expériences théoriques, épistémologiques qui vont alimenter continuellement ces méthodes et ces techniques qui nous permettent d'établir une relation heuristique avec l'objet d'étude. Donc l'objet en tant que tel n'est pas vraiment d'une importance décisive, il est cependant important dans le sens où le chercheur le porte, travaille dessus, mais aussi il nous qualifie, il contribue à nous identifier. L'identité du chercheur s'érige à partir de sa démarche, une quête, une curiosité et une intention de découverte qui associées peuvent se concrétiser, provisoirement, dans un objet de recherche spécifique.

J'ai commence mon apprentissage à la sociologie dans un département, celui de Nantes, qui n'avait qu'une personne (Anne Guillou) qui avait effectué des séjours de recherche au Benin. Comme tous mes camarades, je travaillais à partir des textes classiques comme cela se faisait dans n'importe quel département de sociologie en France et probablement dans le monde occidental sauf que, comme je l'ai souligné précédemment, l'agencement des cours était ici très différent. Le département de sociologie de Nantes était très différent des autres sans doute à cause de la personnalité intellectuelle de Michel Verret et de l'équipe qui l'entourait ; ils ont réussi à monter une sorte d'architecture de formation que, a mon avis, était efficace et qui, je dois encore l'affirmer, me plaisait comme cadre de formation.

Donc j'ai eu l'opportunité très tôt d'encadrer de manière informelle des mémoires de maîtrise sur Madagascar, le Congo, le Gabon, l'Amérique latine, et

d’Afrique du Nord. Certains portaient sur des terrains français. J’ai appris ainsi mon métier d’enseignant de cette manière, sur le tas, avec l’aide des enseignants, en me confrontant régulièrement à d’autres types de problématique loin de mon propre terrain de recherche. À l’époque, je venais d’engager une thèse de doctorat sur une usine, une sucrerie située dans le sud ouest du Burkina Faso, à Banfora. Mes hypothèses pouvaient se ranger en 3 axes : l’usine, la ville et la campagne. Cet éventail permettait d’avoir une lecture beaucoup plus large des processus sociaux convergeant vers l’espace usinier. En examinant cette sorte de mouvements social général, je pouvais regarder la manière dont la campagne entre en modernité, je pouvais également étudier au sein de l’usine, et y appliquer une anthropologie des techniques, je pouvais en observant la dynamique urbaine telle qu’elle se manifeste à partir de l’usine et ses composants voir comment un nouvel espace social émerge dans le sillage d’un nouvel ordre social, tous ces processus, pour moi, était du pain béni sociologique, j’ai refais hypothétiquement le système général de manière à permettre une plus large compréhension des faits, donc c’était un avantage heuristique certain.

De 2002 à 2008 vous avez fait partie du CODESRIA (Council for Development of Social Research in Africa). Votre parcours professionnel suggère également un fort intérêt pour l’approche anthropologique et un goût prononcé pour les sujets en lien avec l’Afrique : comment votre origine a-t-elle influencé vos thèmes de recherche ? Comment vous avez inséré ces thématiques dans votre travail en France ?

Le département dans laquelle j’étais à Nantes était un véritable mélange à la fois de l’ethnologie de l’Europe, des traditions populaires, des sociologues du contemporain avec aussi des adeptes des statistiques. On pouvait y trouver en cohabitation de la sociologie et de l’histoire, toutes tournées vers une étude des classes populaires ; ce contexte m’obligeait à m’intéresser au monde ouvrière, particulièrement à la classe ouvrière émergente en Afrique, et plus généralement dans les espaces sociaux non européens. Ma thèse a été publiée, elle avait reçu le prix de la meilleur thèse des éditions l’Harmattan, cependant, je n’avais plus l’intention après ce travail de rester sur le même couloir thématique... durant le reste de ma vie académique.

J'ai un peu changé mes objets quand je suis allé en Afrique. J'ai change un peu : des travaille sur les villes, des travaux sur la mobilité, j'ai travaillé sur l'anthropologie des techniques, j'ai travaillé sur les petites villes, les villes secondaires, après je travaillais aussi sur les arts, sur la photographie, je travaillais sur la violence, j'en ai fait quand même pas mal des choses comme ça, sur la santé même. A première vue, ces recherches paraissaient un peu éclectiques, mais en fait, il faut comprendre : en Afrique, on n'a pas tellement de ressources pour faire convenablement des enquêtes. Normalement les ouvrages que j'ai pu écrire en Afrique sont des ouvrages que j'ai fait tout seul, sans financements.

Mon arrivé au CODESRIA³, fut une sorte de surprise ; une collègue du Canada, Marie Nathalie LeBlanc, m'écrit "écoute, j'ai vu un poste ouvert au CODESRIA, ce poste là il est pour toi".

Au CODESRIA, en ma qualité de Secrétaire Exécutif Adjoint et de directeur du département Bourses et formation, je ne faisais pas, à proprement parler, un travail de recherche, j'avais la charge de la gestion des programmes de recherche et de leurs orientations scientifiques. Et puis c'est un organisme qui est, peut être, le plus vieux parce qu'il date de 1973, il couvre toutes les régions d'Afrique. Ce fût une belle expérience collective, africaine. J'ai eu l'opportunité de connaître les universités africaines de l'intérieur et de fréquenter de nombreux chercheurs du continent qui sont restés jusqu'à aujourd'hui mes amis.

Non, je n'ai pas un goût prononcé pour les études africaines ; ainsi que vous pouvez le deviner, dans mon cas cet intérêt est apparu comme une sorte de nécessité, et aussi une découverte de la richesse des terrains africains. De nombreux travaux développent des généralités alors que dans les faits de ces documents très peu de connaissances sont proposés sur la dynamique réelle des sociétés africaines. Je voulais un peu contribuer à la valorisation de cette richesse en prolongeant les acquis épistémologiques et théoriques issus de la trajectoire occidentale mis à l'épreuve des terrains africains.

En juin 2015 vous avez fondé la revue "Method(e)s" qui se focalise sur les études en sciences sociales dans les pays du Sud. Le but de la revue, outre la consolidation des

3. Council for the Development of Social Science Research in Africa.

sciences sociales en Afrique, est aussi de partager les “new knowledges with high level in originality of approach” qui proviennent du continent africain. Quels sont selon vous les contributions méthodologiques nouvelles qui sont nées en territoire africain ?

Oui, depuis le lycée je me suis toujours intéressé à la philosophie des sciences. Cette une des branches de la philosophie m’a toujours passionné et a souvent été utile dans mon travail de chercheur. J’ai toujours été très sensible à ces réflexions sur les modalités, historique et logique, d’exercice de la science car, pour moi, la science, comme ont dit, ne vaut que par ses méthodes. Nous sommes parvenus à un moment où la critique épistémologique, rigoureuse, des méthodes, est très important dans la pratique quotidienne des sciences sociales. Je me suis toujours intéressé à cette aspect critique et réflexive de l’évolution des sciences en tant que pratique. C’est de cette manière que le chercheur s’engage vraiment, presque quotidiennement : lorsqu’il construit son objet, chois ses outils et enfin, lorsqu’il s’engage dans une forme d’interprétation, dans la mise en œuvre d’un argumentaire.

Michel Verret ironiquement me disait chaque fois quand je lisais plein de livres, que pour réaliser une bonne sociologie ce qui compte c’est d’opérer des lectures qui nous permettent de comprendre la réalité sociale, c’est cette opérationnalité des lectures qui est plus essentiel. Il me disait une phrase dont je me souvient encore : “le chemin est plus important de l’étendard”. Cette mise en garde veut dire que, quand on est jeunes chercheurs, on a toujours envie de montrer nos « couleurs » “j’ai lu tel auteur, j’ai lu tel...”. Il s’agit d’une invitation à une sorte de modestie qui n’a rien à voir avec la morale mais qui apparaît comme une condition indispensable à l’engagement heuristique, à la volonté de découverte.

En ce qui concerne la méthodologie, j’ai essayé de rassembler certaines textes discutés dans les ateliers méthodologiques organisés au CODESRIA ; il en est sorti un ouvrage *Readings* (2011). Cet ouvrage a été publié en anglais, parce que j’ai eu l’impression dans mes tournées que dans l’espace africain des sciences sociales, les francophones utilisaient plus fréquemment l’approche épistémologique alors que les anglophones fréquentaient moins ce domaine plus philosophique. Or, il est établi que le chercheur qui n’a pas vraiment pensé la démarche devient captif des instruments, et sa démarche devient mécanique, loin du projet de découverte du caché que devrait porter tous engagement scientifique.

La création de la revue *Method(e)s* obéit à cette même logique de réarmement épistémologique. La revue s'adresse au *Global South*. Je suis persuadé que l'adoption d'un corpus scientifique, d'une méthodologique rigoureuse permettrait l'avènement d'une série d'innovation importantes issue de l'expérience sociale des sociétés du Sud. Ces sociétés sont dans une sorte de mutation accélérée, de transformation accélérée, et cette dynamique est une opportunité d'éclosion de nouvelle interprétation théorique. Lorsque je professais en Afrique, j'avais l'habitude de dire à mes étudiants "écoutez, tous les jours, tous les jours, vous pouvez trouver un excellent sujet de thèse", cela veut dire que il y a tellement de logiques sociales cachées à découvrir... pour les chercheurs c'est d'une richesse scientifique énorme !

Vous allez voir aussi que cette revue a une particularité : c'est que tous les résumés de la revue, tous les résumés, existent en anglais, en français, en arabe, en chinois et en espagnol. Ces traductions, sont l'expression d'une volonté politique, celle de ne pas cloisonner les théories et les modes d'exercice des sciences sociales à ceux produits seulement en Occident. Il y a une évidence : c'est que souvent les revues qui sont proclamées internationales sont en fait des revues constituées à partir des gens qui viennent des mêmes chapelles, des mêmes écoles académiques. Des études ont montré que ceux qui publient dans les prestigieuses revues Américaines qu'ils soient Indiens, Africains, Chinois ou autres, tous parlent anglais où ont reçu leurs formation dans cette sphère intellectuelle. Il donc manifeste que cet espace est un peu fermé, homogénéisé. Notre idée est de pouvoir ouvrir, décloisonner et enrichir le débat car dans le Sud, il y a également de nombreux chercheurs compétents et innovants qui n'ont pas envie de s'exprimer en anglais. Par exemple, certains collègues d'Amérique latine, disent "je ne peux pas écrire en anglais et j'écris en espagnol, parce que je veux publier en espagnol", ce qui est légitime, je trouve cette requête légitime. Donc la revue permet l'affirmation de cette différence, de cette diversité. Mais compte tenu des contraintes techniques, au stade terminal de la publication... nous sommes obligés d'imposer un choix de langue, français ou anglais afin de garder une certaine cohérence éditoriale.

C'est là une question importante rarement posée : la question de la langue de publication, de la langue de la science dans notre monde globalisé. À travers l'architecture de notre revue nous avons essayé de proposer une réponse, à mon avis provisoire. Il faut dans le futur approfondir à la fois la question et les réponses.

Dans le texte ci joint, Traduction et domination. Retour sur le projet anthropologique impérial, vous développez une critique de la traduction et dépeignez son incapacité à saisir la réalité tel qu'elle est. Ainsi dans votre travail de doctorat vous avez choisi une méthodologie mixte en complétant des entretiens avec un film de vingt minutes. De plus vous avez beaucoup travaillé sur l'art photographique en Afrique (2003). Pensez-vous que l'image soit un moyen plus précis pour connaître et saisir les sociétés car il parvient à contourner "l'irréductible complexité de l'expérience" ?

Oui. Vous posez plusieurs questions à la fois. Je reformulerai votre interrogation un peu différemment : la première question, c'est la question de l'image. Il s'agit d'un problème singulier parce que je me suis rendu compte que certains éléments sociaux, au cours des enquêtes de terrain, sont difficilement pris en compte par nos outils habituels, que ce sont les statistiques et les entretiens. Nous nous contentons d'une sorte de compréhension restreinte de la réalité alors que son ampleur réelle est beaucoup plus vaste. Dans certaines conditions, l'image permet de compléter notre regard scientifique sur cette réalité sociale étudiée, c'est-à-dire que cette perspective nous autorise une expression des faits par du visuel, de proposer une narration visuelle. Bon, naturellement, il y a une exigence nouvelle qui est presque consubstantielle à la principale tendance de la dynamique sociale contemporaine ; les sciences sociales sont sollicitées par différentes formes d'images et même, on peut observer que nos codes de lecture graphiques, classiques, sont complètement souvent phagocytés par des formes visuelles inédites qui ne viennent pas seulement de nos propres traditions, disons très classiques, mais du nouvel environnement technique et social. Cette donne interpelle le chercheur et le contraint à envisager une prise en compte plus systématique et plus rigoureuse de l'écriture selon le mode visuel.

C'est ainsi, qu'avec ma collègue Katrin Langewiesch, j'ai composé l'ouvrage *L'enquête et ses graphies en sciences sociales* (2019), ce sont des actes du séminaire du même nom que j'ai dirigé de nombreuses années à l'EHESS. A travers les contributions de cette ouvrage on s'est interrogés sur la manière dont, dans les sciences sociales, nos enquêtes peuvent être complétées dans leur exercice, par le souci d'une perspective visuelle. A toutes les phases des enquêtes, à l'étape de l'interprétation, de l'exposé des résultats, le mode de narration visuelle apparaisse,

à nos yeux, comme un instrument complémentaire utile à notre pratique scientifique, un moyen de rapatrier les éléments négligés, manquants dans les formes classiques d'appréhension du réel social. Ceci nécessite d'envisager une autre façon de considérer l'image elle-même : celle-ci se présente comme un miroir continu des réalités sociales, lors qu'on la prend comme objet et comme outil de collecte de données. C'est le propos de mon ouvrage *Art photographique* (2003). Je me suis rendu compte que dans l'implication habituelle de l'image dans la recherche en sciences sociales, certains chercheurs importaient des manières de faire de la littérature. Ils commentaient les contenus à la manière, presque thématique, du commentaire de texte, alors qu'en fait, la perspective sociologique proposait une lecture des images comme le produit d'un déploiement technique, d'une résultante d'un processus social complexe. La photographie est d'abord le résultat d'un processus technique et l'examen de cet itinéraire technique apporte une meilleure compréhension de son résultat final. Oui, c'est de la technique, mais en même temps, il ne faut pas l'interpréter de manière sommaire. Il faut lire plusieurs formes interconnectées : on y considère des éléments singuliers, « photèmes », qu'il faut analyser dans l'enchaînement cohérent des entités visuelles et cet agencement historiquement varié, reflète la composition d'un ordre visuel, de l'autorité visuelle qui impose les modalités des combinaisons visuelles acceptable. L'implication de l'image dans la recherche en sciences sociales n'est pas aussi simple qu'on le pense.

Un exemple : considérons la catégorie « angle », chez les San, un groupe ethnique dans l'ouest du Burkina, « angle » se traduit par « aisselles » tandis que cette catégorie renvoie dans la modernité à une figure géométrique. Il faut entendre ces interprétations divergentes. Au stade actuel de la dynamique de transformation historique des réalités sociales, ce monde géométrisé devient la norme ordinaire, alors qu'ailleurs c'est encore le corps qui devient la mesure de toutes choses, et le décalage complexifie notre regard sur cette chose simple qu'est l'angle.

Il est alors clair que la langue aussi est un lieu de rétention d'une expérience, et cette expérience est historiquement datée même si ses origines sont perdues, mais elle reste plus ou moins active, cachée dans un usage hybride de la chose et du mot qui l'exprime. Souvent cette compréhension dit "vous avez vu l'angle d'une certaine manière et progressivement, celui-ci a été transformé votre vi-

sion en un angle, moins concret, éloigné du référent premier de plus en plus abstraitement parce que vous avez adopté une mesure issue d'un autre régime d'historité". La mesure simple primitive, au sens de premier, mais en fait elle n'est pas plus grossière qu'une autre parce qu'elle répond, dans le contexte de son régime d'historicité, à une exigence pratique des utilisateurs. Ce simple exemple est une façon de montrer la nécessité d'historiciser les distances, les segments de sens obligatoirement inscrits dans une performance historique. Le recours à l'anthropologie des techniques permet de contextualiser l'instrument y compris le corps, puisqu'on voit bien que la disposition, la tension du corps et la régime de concrétisation performative, fonctionne aussi pour produire de la photographie. Cette photographie conserve une vie d'après « production ».

Par contre, la question que vous soulevez sur la sur anthropologie et traduction est très importante c'est-à-dire que je me suis très tôt posé des questions sur la manière dont fonctionne qu'on désigne par traduction qui n'est jamais la recherche d'une simple correspondance entre mots. Je me suis posé la question : est ce que la traduction est réductible à cette définition? Est-ce que traduire des termes d'une langue vers une autre, le moment le plus important de cette opération est-il un rapport de mots ? Est ce que établir ces correspondances, dans une cette immédiateté, entre un mot et un autre mot termine le processus de traduction?

Cette opération n'est pas aisée parce que la transposer dans la pratique de l'anthropologie, ici les sciences sociales en général, on s'aperçoit que la réalité n'est qu'une forme particulière d'expression d'un affrontement des valeurs concurrentes ; la traduction, est notamment, la valorisation, l'inscription dans une échelle historique des valeurs aux éléments, précèdent même le sens actualisé des mots. Le sens primaire attribué aux « choses », que représentent les mots, précède le sens, disons sémantique ordinaire et c'est ça qui pose un problème. L'exemple sur Cortès qu'on peut voir dans un texte des Philippe Descola (1954) est parlant en la matière : Cortès arrive en un lieu dit avec ses soldats et entre en discussion avec un groupe d'indigènes indiens rassemblé là, ils ont une traductrice Doña Marina Malintzin, qui traduit de l'espagnol. Un moment Cortès s'énerve et dit "vous avez nous trahi" et donne un signal, un coup de fusil en l'air, et tous ces gens sont été bombardés par des canons postés sur les hauteurs. Evidemment, on ne peut pas dire que les interlocuteurs de Cortes n'ont pas compris ces propos, mais en fait, ils avaient auparavant été radicalement évalués

selon l'ordre du conquérant espagnol, la traduction de leurs relations avait été établie bien avant à la défaveur des Indiens qui, dans ce rapport historique, ont été déclarés annulés, anéantis, c'est à dire que ils ont eu une traduction négative, ils étaient rien. Ils n'avaient plus de valeur dans l'équation de cette balance espagnole dont Cortes est le représentant. D'où la nécessité d'une précaution dans l'exercice de la pratique anthropologique dans laquelle cette opération de négation est courante : c'est à dire il y a toujours un régime dissimulé d'évaluation des personnes que l'anthropologie va actualiser, elle met en œuvre une sorte de dénigrement, c'est-à-dire que l'anthropologue/sociologue va nier, va réduire et sur la forme comme sur le fond va utiliser une sorte procédé réductionniste ; la traduction s'inscrit dans un rapport de domination qui a toujours pour but de dévaluer l'objet conquis ; on traduit mais en réduction. L'observateur averti et attentif y voit dans cette opération de traduction un jeu d'accumulation symbolique, pas seulement, de valeurs. J'ai voulu mettre en lumière cette façon de mettre dans son contexte historique un processus de captation symbolique ce que le mot à mot peu vouloir dire et désigner les limites possibles des relations vues en termes de relation faussement équivalent des mots à mots.

Dans votre texte, vous utilisez l'expression de la "genèse sémantique des modes de connaissance de l'Autre" en retraçant très habilement l'histoire du point de vue de l'Occident par rapport aux populations étrangères. Pensez-vous qu'une anthropologie du Sud Global puisse apporter un point de vue opposé à l'Occident et à quoi mènerait une comparaison entre les deux ?

Oui. Il y a eu une sorte de réductionnisme qui s'est formé dans l'anthropologie occidentale, mais c'est pas seulement vers le « Sud », c'est pas une question géographique, c'est un lieu générique, historique et de politique ; à la manière dont les paysan, les ouvriers ont été traités en occident, on s'aperçoit que ce n'est pas différent de la manière dont, lors de la conquête coloniale, les indiens d'Amérique, les noirs d'Afrique, les asiatiques seront traités politiquement et intellectuellement. Cette relation de domination politique et ses corollaires intellectuels ne fut pas différents, et je tire la conclusion que la question centrale ici est celle la domination, c'est à dire que si l'enquête de sciences sociale est fondé sur la

compréhension totale des être humaines qui se correspondent, qui se respectent, ce n'est pas la même chose que si vous vous projetez sur l'Autre avec l'intention de le définir comme un Autre, inscrit dans une altérité radicale et ainsi de la saisir comme une chose, c'est à dire informer la relation à cet autre dans une perspective de capture physique et symbolique. Soyons clair, cette capture symbolique des entités chosifiées, utiliser par la colonisation, par la domination, est une manière de se projeter aux Autres dans un lien de préemption. J'estime que les sciences sociales, sur cette base historique, sont une science de commandement, c'est donc une science sociales du contrôle politique, parce que la compréhension totale, cette vocation première de la science repose sur une intention de comprendre, d'établir une proximité, mais dans la phase actuelle qui donnant forme à notre régime scientifique il s'agit de comprendre des êtres et les choses dans le but de les utiliser, dans intention utilitariste qui informe les modalités d'engagement de cette forme de connaissance. En projetant sur une telle perspective sur les sociétés dominées elles sont alors soumises à la propre usage de l'occident, pas de l'Occident, un mot qui dans mon analyse n'exprime la réalité politique en cause, ce mot est trop englobant, alors que c'est le groupe dominante en occident qui définit les catégories opératoires, qui en autorise l'usage et qui envoi ailleurs des spécialistes anthropologues et qui leurs donne les objectifs de leur science. Mais cette manière réductionniste et utilitariste est depuis l'aube des sciences sociales a été appliquée aux groupes sociaux dominés (ouvriers et paysans) dans l'occident géographique. Aujourd'hui l'anthropologie, sans doute les sciences sociales dans leur généralité, ont besoin justement d'une critique de leur genèse politique, du comment ces sciences sont constituées en tant qu'instrument politique, outil d'une domination politique et sociale et cette vocation première a profondément informée, jusqu'à nos jours, les concepts et les modes d'investigations.

Dans la dernière partie du texte, vous affirmez que le point de vue anthropologique était une des modalités de la domination et vous exhortait un retour critique sur l'épistémologie et les utiles d'anthropologie. Quelles sont alors vos suggestions pour éviter les vieilles erreurs et construire ou pas des nouveaux programmes, problématiques et programmes interprétatifs?

Oui. Votre question revient un peu à ce que j'ai dit précédemment. Si on observe bien, on voit que la manière de considérer l'Autre est un moment clé. Le dépassement de cette clôture heuristique qui nous tient en laisse revient à construire un nouvel humanisme élargi et approfondi, enrichi par l'incorporation dans l'héritage scientifique commun des perspectives des Autres. À l'échelle de chaque chercheur devrait émerger une quête continue de cet humanisme nouveau, qui sera complément de celui venu d'Occident. Notre humanisme actuel est comme celui d'un village de Gaulois qui a décidé unilatéralement que son périmètre sémantique est la planète entière.

La dynamique historique contemporaine remet en cause cette prétention politique et intellectuelle. A l'heure actuelle qui mettent en œuvre d'autres façons de traduire la réalité de comprendre les mécanismes sociaux et proposent des concepts innovant pour les décrire. Il y a un texte de Cornu qui montre ce pas de côté indispensable à la prise en compte de modes originaux de connaissance, *Le voisin, sait bien des choses* (1998). Il ne faut pas croire que ce qu'on a appris des livres est la seule chose qui vaille la peine d'être qualifié de compréhension intellectuelle. Il y a beaucoup d'autres éléments qui peuvent enrichir notre regard, notre compréhension des mécanismes cachés de la vie des hommes en société. Et c'est un peu notre métier. L'adoption de cette perspective ouverte est en quel que sorte une position épistémologique anti-James Frazer ; celui-ci étudie les sociétés non occidentales en étant profondément imprégné des catégories de pensée de la haute société anglaise de son époque : dans un sorcier, il voit un religieux anglais... Cette inscription dans un ordre catégorique aussi prescriptif limite la compréhension de la complexité des réalités.

Il faut sans doute nous débarrasser de cette incomplétude heuristique qui bride le développement des sciences sociales. Il s'agit là d'une des voies pour apprendre davantage sur le fonctionnement de nos sociétés qui elles n'arrêtent pas de se complexifier. Le premier pas est celui qui nous place dans une phase critique, une critique du passé qui pourra nous permettre de dévoiler les lacunes et les limitations du présent, et peut être en ce moment là, nous pourrons voir plus clairement les lignes d'horizon, les lignes de partage entre notre ignorance qui est grande et nos petites connaissances à partir des quelles s'accumuleront des savoirs nouveaux.

Je considère que ce n'est jamais inutile, vain de vouloir construire autres types de connaissances. Il ne faut pas considérer que les acquis scientifiques sont des acquis d'un pays en particulier, d'un continent, d'une race. Il me semble évident, et l'histoire le confirme, que le corpus de nos connaissances est le résultat de la curiosité de tous les hommes. L'histoire des appartenances rigides et exclusives nous montre l'illusion de cette orientation dont l'enrichissement est limitée par l'appropriation politique et les usages qu'on peut en faire. La perspective d'avancer au delà de cette borne des égoïsme, nous pouvons nourrir l'espoir de continuer le vieux chemin de cette curiosité humaine. Le sens de la propriété privée exacerbé par les capitalismes triomphants qui estampillèrent les résultats scientifiques. Ils disent "il faut mettre un brevet sur cette découverte, elle t'appartient". Mais qui paiera au vieux chercheur, au prêtre égyptien, à l'artisan et aux découvreurs passionnés et anonymes des royalties ; alors découvrir des propriétés secrètes des entités, des êtres et des choses, au bénéfice de la collectivité est l'expression d'une curiosité humaine continuée.

Bibliographie

- Baker, J., Tade A. A., (sous la direction de)
1995, *The migration experience in Africa*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala.
- Baker, J. (sous la direction de)
1997, *Rural-urban dynamics in Francophone Africa*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala.
- Cornu, R.
1998, *Le voisin, sais bien des choses*, dans Schwartz, Y. (sous la direction), *Reconnaisances du travail*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 275-293.
- Descola, J.
1954, *Les conquistadors*, Fayard, Paris.
- Ouédraogo, J. B., Cardoso, C., (sous la direction de)
2011, *Readings in Methodology. Some African Perspectives*, CODESRIA, Dakar.

Ouédraogo, J. B., Langewiesche, K.

2019, *L'Enquête et ses graphies en sciences sociales: Figurations iconographiques d'après société*, Amalion, Dakar.

Ouédraogo, J. B.

2003, *Arts Photographiques en Afrique*, Editions L'Harmattan, Paris.

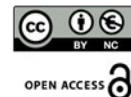
2021, *Traduction et domination. Retour sur le projet anthropologique impérial*, dans Ouédraogo, J. B., Hazard, B., Kouvouama, A. (sous la direction de), *Les zones critiques d'une anthropologie du contemporain*, Ibidem-Verlag, Hannover.

Wittgenstein, L.

1967, *Remarks on Frazer's «The Golden Bough»* dans, *Synthese*, 17, pp. 233–253, trad. fr. 1990, *Remarques Sur Rameau d'Or de Frazer*, Age d'Homme, Paris.

Alessandra Polidori è dottoranda in cotutela all'Università di Perugia e all'EHESS di Parigi, lavora a una tesi su giovani e mobilità studiando il programma Erasmus attraverso la metodologia qualitativa.

NOTE CRITICHE



SIMONA MICELI

Alle origini della Sociologia. Una contronarrazione

Nota critica a Aldon Morris, *The Scholar Denied. W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, University of California Press, 2015.

1. Una narrazione in crisi

Qualunque studente di un corso introduttivo di sociologia impara, senza porsi troppe domande, che esistono quattro padri fondatori del pensiero sociologico¹ e che negli Stati Uniti la sociologia nasce e si istituzionalizza con la scuola di Chicago. Il testo di Aldon Morris, *The Scholar Denied. W.E.B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology* [2015] mette in questione entrambe le affermazioni: non solo sostiene che esista un padre fondatore della sociologia del tutto ignorato, ma riscrive completamente la nascita e il consolidamento della sociologia negli Stati Uniti.

1. Il riferimento è chiaramente a Karl Marx, Émile Durkheim, Max Weber e, a seconda dei casi e dei manuali, Georg Simmel. Come è ormai abbastanza noto, per un certo periodo di tempo Simmel non è stato considerato uno dei padri fondatori della disciplina, anche a causa della ricostruzione proposta da Parsons sulle origini della sociologia in Europa in *La struttura dell'azione sociale*, opera che ebbe un forte impatto sulla sociologia americana ed europea almeno fino agli Sessanta [Jedlowski 2009]. In un certo senso la (non) ricezione mediata di Simmel ricorda in che misura le discipline che pratichiamo non esistono in natura, sono dei discorsi costruiti e situati. In questa prospettiva non è scontato quali siano i pensatori che vengono definiti come “fondatori” o “autori classici”; perché dietro la costruzione di un canone vi sono scelte ben precise, che vanno interpretate alla luce dei contesti in cui avvengono e dei rapporti di potere che influiscono, seppur in modo non sempre visibile, sulla produzione della conoscenza. Se tutto questo è stato vero rispetto alla temporanea marginalizzazione di Simmel nella storia del pensiero sociologico, ancora più lo è per la vicenda di William Edward Burghardt Du Bois, al centro del saggio qui preso in esame.

La sociologia del resto nasce come una narrazione che racconta le origini della modernità. Ma è anche una meta-narrazione, poiché nel raccontare la modernità implicitamente dà conto anche della sua stessa genesi. In questa prospettiva la modernità e la sociologia possono essere comprese come co-costitutive [Bhambra 2007]. Cosa significa? Che nel momento in cui nasce quello che abbiamo imparato a chiamare “mondo moderno” nasce anche una disciplina che si propone di spiegarlo e di comprenderlo; e nel fare questo lo costruisce, poiché ne fornisce una rappresentazione. Al tempo stesso la modernità appare come la molla senza la quale la sociologia stessa non sarebbe nata: in un mondo caratterizzato da enormi e rapidi cambiamenti è necessario dare vita a una forma di sapere che sia in grado di metterli a fuoco. Se possono variare - e anche molto - gli approcci, i concetti analitici, i fenomeni sociali analizzati e i metodi di ricerca utilizzati per compiere tale operazione, è largamente dominante l'idea che la modernità sia nata in Europa (e negli Stati Uniti) e che le sue origini vadano ricercate in alcune grandi rivoluzioni strettamente occidentali.

Tale narrazione fondativa della modernità/sociologia è stata interpellata dalla costellazione di approcci postcoloniali e decoloniali che si è consolidata in diverse aree del globo a partire dagli anni Ottanta; di fatto però, come scrive Julian Go in *Postcolonial Sociology* [2013], tra le scienze umane e sociali, la sociologia meno delle altre ha risposto alle sfide lanciate dal pensiero postcoloniale. La posta in gioco non consiste tanto nella possibilità di costruire una sociologia più cosmopolita e aperta alle voci non-occidentali, in linea cioè con una “sensibilità” più contemporanea, quanto invece nella capacità di riconoscere il colonialismo e le relazioni globali di dominio che lo hanno sostenuto come elementi centrali nella formazione della modernità [Bhambra 2013]. In gioco è perciò l'opportunità di una comprensione più complessa e articolata delle origini della modernità, il che sarebbe appunto la vocazione originaria della sociologia. Il lavoro di Aldon Morris potrebbe essere collocato nell'ambito di questa sfida epistemologica, anche per la sua capacità di muoversi su un doppio livello: attraverso la vicenda umana e intellettuale di W.E.B. Du Bois svela come la sociologia avrebbe potuto presentare sin dalle sue origini un orientamento postcoloniale ante litteram²; mostra con chiarezza perché ciò non si è verificato.

2. Il termine chiaramente non esisteva ancora e Morris stesso non ne fa uso. Al tempo in cui Du Bois elaborò la maggior parte delle sue riflessioni sociologiche, ovvero a cavallo tra

Morris, presidente in carica dell'American Sociological Association, ha conseguito il dottorato alla State University of New York, formandosi tra gli altri con Lewis A. Coser, studioso che, anche in qualità di autore di uno dei più noti manuali di storia del pensiero sociologico, ha decisamente contribuito alla costruzione del canone sociologico³. Forse proprio lì e in quegli anni si possono rintracciare le radici del progetto epistemologico di *The Scholar Denied*, nella cui prefazione l'autore racconta un aneddoto particolarmente rilevante sotto il profilo simbolico:

On the walls of Coser's office were arrayed pictures of Marx, Weber, Durkheim, and Mannheim that seemed to beckon the uninitiated to the paths of sociological wisdom. Yet as I studied the images I was disappointed to see no picture of Du Bois gracing Coser's wall. In one session, I steeled my nerve and asked Professor Coser, "Why don't you have a picture of Du Bois on your wall?" From behind a gigantic puff of cigarette smoke, he responded in his cultured European accent, "Masters of sociological thought are those rare scholars who build theoretical systems, and Du Bois did not build such a system" [Morris 2015, XV].

Morris si propone di mostrare l'esatto contrario. Nel titolo e nel sottotitolo del suo libro sono racchiuse le due tesi che attraversano il saggio trasversalmente: Du Bois ha costruito un impianto teorico e metodologico tale da poterlo considerare il fondatore della sociologia statunitense e un classico della sociologia tout court (*Du Bois and Birth of Modern Sociology*); questo riconoscimento non si è mai verificato a causa della marginalizzazione subita da parte dei suoi colleghi in un contesto attraversato da profonde fratture razziali (*The Scholar Denied*).

il XIX e il XX secolo, i processi di decolonizzazione non si erano ancora verificati, per cui sarebbe insensato utilizzare il termine "postcoloniale" nel suo senso cronologico. Tuttavia con "orientamento postcoloniale ante litteram" mi riferisco al nucleo epistemologico che accomuna gli approcci postcoloniali e decoloniali (per altri aspetti estremamente diversi tra loro), che consiste nel considerare il colonialismo, in quanto fenomeno storico, e la colonialità, in quanto epistemologia che lo sostiene, due pilastri per la formazione della modernità. Un orientamento che è certamente presente nel pensiero duboisiano.

3. Il riferimento è a *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context* [1971], pubblicato in Italia da Il Mulino nel 1983 col titolo *Maestri del pensiero sociologico*.

Morris entra esplicitamente in un rapporto critico con quella narrazione egemonica “lily-white and elite” [Morris 2015, 2] che ha conferito alla scuola di Chicago il titolo di prima scuola sociologica statunitense, raccontandola peraltro come progressista in termini di studi sulla razza e sull’etnicità. Di fatto l’impianto sociologico della scuola di Chicago rimane, a suo avviso, ampiamente ancorato a un approccio naturalista, interessato cioè a individuare le leggi naturali che spieghino il comportamento umano e le differenze tra le razze⁴. Al contrario, Du Bois dedicò la sua attività teorica e di ricerca a mettere a fuoco le determinanti storico-sociali, e non certo biologiche e naturali, che hanno prodotto la condizione di inferiorità in cui la popolazione afroamericana si trovava a vivere.

2. La razza: una categoria sociale nel cuore della modernità

Per dare prova della sua tesi, Morris dedica ampio spazio alla presentazione di quegli elementi del pensiero, delle ricerche e della produzione di Du Bois che lo identificano come sociologo e ne sanciscono la centralità per la nascita e il consolidamento della disciplina. Du Bois, infatti, può essere considerato come uno degli intellettuali e degli attivisti più influenti nella storia del pensiero statunitense. Tuttavia è la componente sociologica del suo contributo ad essere stata sottovalutata, se non del tutto ignorata, da gran parte delle scienze sociali. Secondo Morris i pilastri sociologici del suo pensiero sono: il costruzionismo sociale, la prospettiva storica e una vocazione empirica teoricamente orientata.

In pieno regime di Jim Crow quando chiunque, sociologia compresa, dava credito a una concezione biologica della razza, Du Bois riuscì a vedere le razze come un costrutto sociale, frutto di processi di sfruttamento e di dominio. In

4. Non è possibile qui entrare nel dettaglio, ma è davvero ampio lo spazio che Morris dedica a un’analisi critica dei modelli teorici elaborati a Chicago, primo fra tutti il ciclo sulle relazioni razziali di Park. Non manca neanche di sottolineare come un’ambigua alleanza tra Park e Booker T. Washington, leader afroamericano conservatore, abbia influito sull’elaborazione teorica di Park, intrappolandolo di fatto in una impostazione biologista, rispetto alla quale determinati fattori storico-sociali e l’agency umana non sono sufficientemente presi in considerazione, e portandolo a ritenere, tra le altre cose, che la schiavitù fosse uno step verso il processo di civilizzazione della “razza nera”.

una disciplina ancora ai suoi albori, la sociologia, individuò lo strumento per dimostrarlo. È stato perciò un obiettivo eminentemente politico, ovvero smentire l'inferiorità biologica dei neri, spiega Morris, a spingere Du Bois a elaborare con una certa urgenza un metodo scientifico che potesse contrastare le congetture e le credenze razziste che gli intellettuali bianchi avevano trasformato in verità sociologiche. In questa prospettiva, l'isolamento che Du Bois dovette affrontare da parte della comunità accademica non è spiegabile esclusivamente in relazione al colore della sua pelle; riguarda anche il contenuto delle sue stesse ipotesi sociologiche: riconoscerne la validità significava ammettere che le teorie preesistenti erano fondate su pregiudizi razziali.

Il costruzionismo sociale di cui Du Bois si fa portavoce si articola anche grazie a una prospettiva storica di lunga durata⁵, poiché a suo avviso sarebbe stato un grave errore studiare i neri liberi senza tenere conto del passato di schiavitù da cui provenivano (come invece facevano gran parte degli studiosi bianchi)⁶. L'innovatività del pensiero di Du Bois va perciò rintracciata secondo Morris nella sua capacità di leggere la condizione dei neri non come espressione della loro inferiorità ma come conseguenza di un sistema di oppressione che discende direttamente dall'istituto della schiavitù, e che si è rinnovato dopo la sua abolizione.

Uno dei motivi principali per cui Du Bois riuscì a elaborare una visione costruttivista della razza risiede, secondo Morris, nella sua stessa concezione di sociologia in quanto scienza di cui occorre impostare le fondamenta. A differenza di molti pionieri della sociologia, in Europa come negli Stati Uniti, Du Bois non rimase intrappolato in una sorta di complesso di inferiorità nei confronti delle scienze naturali e ruppe l'approccio teorico dominante in base al quale il compor-

5. Du Bois aveva lavorato, già per la tua tesi di dottorato, sul commercio degli schiavi ed era perciò era ben consapevole della dimensione globale della colonizzazione, ovvero dei rapporti globali fondati su gerarchie razziali.

6. A dire la verità, la maggior parte degli studiosi del tempo non effettuavano neanche studi e ricerche approfondite sulle comunità afroamericane, si limitavano a esprimere opinioni a cui attribuivano, senza alcun fondamento empirico, validità scientifica. Du Bois in *Le anime del popolo nero* [1903] critica questo genere di studiosi definendoli *car window sociologists*, sociologi cioè che studiavano la società come un'entità astratta, senza osservare le concrete azioni degli uomini attraverso un metodo scientifico, ma guardandole invece "dal finestrino di un'auto in movimento".

tamento umano era guidato da leggi naturali che i sociologi dovevano scoprire. Sviluppò così una sociologia induttiva, priva di leggi naturali, fatta di generalizzazioni costruite su basi empiriche, attenta tanto all'agency umana quanto alle condizioni strutturali in cui essa si dispiega.

A questa visione della sociologia corrisponde l'elaborazione di un orientamento empirico che trova la sua prima e più completa applicazione in *The Philadelphia Negro. A Social Study* [1899], una ricerca sistematica finalizzata a osservare e interpretare le condizioni di vita della popolazione afroamericana in un contesto urbano, in questo caso il settimo distretto di Philadelphia. Per compiere tale operazione Du Bois mise in campo una pluralità di metodi quantitativi e qualitativi (interviste in profondità, questionari, analisi di dati d'archivio, osservazione etnografica, misurazione quantitativa dei fenomeni) e si soffermò su una molteplicità di dimensioni: le istituzioni, le tradizioni, le divisioni di classe e di genere proprie delle comunità nere, per citarne alcune. Du Bois giunse così alla conclusione che la popolazione afroamericana fosse situata in un contesto strutturale e culturale che ne produceva inevitabilmente la subordinazione. Quella che molti ritenevano un'inferiorità razziale, sancita dalla natura, altro non era che una diseguaglianza intenzionalmente prodotta, allo scopo di proteggere gli interessi delle élites bianche. In quanto primo studio urbano, non solo su una comunità nera ma in generale, estremamente innovativo sotto il profilo metodologico, *The Philadelphia Negro* appare agli occhi di Morris come un classico sociologico a cui però è toccata la stessa sorte del suo autore: non è stato riconosciuto come tale.

Sebbene l'approccio teorico e le ricerche di Du Bois ruotino intorno alla categoria della razza e alla questione della linea del colore, il quadro interpretativo in cui Morris colloca questo studioso non è quello della sociologia del razzismo. Piuttosto Du Bois è qui presentato come il primo studioso ad avere sviluppato una sociologia scientifica negli Stati Uniti. Uno studioso che, ponendosi il preciso obiettivo di fondare una sociologia empirica, legge e interroga la modernità e la sua genesi a partire dalla categoria sociale della razza: "Yet it would be a mistake to view *The Philadelphia Negro* and Du Bois's scholarship generally as merely black sociology. Du Bois sought to explicate the human condition by interrogating the color line in America and globally" [Morris 2015, 48]. Questo quadro interpretativo invita a mettere in questione quell'assunto scontato, perfino in am-

bito sociologico, in base al quale le ricerche sui “bianchi” (difficilmente appellati come tali) riguardano la condizione umana in generale, mentre tutte le altre sono “specifiche”, ricerche di settore. La linea del colore, infatti, può essere intesa come un concetto analitico necessario per vedere le fratture e le diseguaglianze sociali che hanno origine nel colore della pelle, e dunque nella “razza”. Per queste ragioni è rilevante non solo per chi si trova dal lato svantaggiato di questa frattura. Il testo di Morris aiuta a leggere Du Bois in una prospettiva ben precisa: la ricerca sulla razza parla di relazioni sociali in cui tutti siamo implicati in posizioni diverse. Ma soprattutto la razza è categoria centrale per la comprensione della modernità:

While Marx had argued that the basic dynamic of modern society was the class struggle, Weber insisted it was the process of bureaucratic rationalization that was sweeping the world in tandem with modern capitalism. As Du Bois surveyed the globe, he focused on a specific phenomenon that enabled European societies to build capitalist empires: the colonization, exploitation, and domination of peoples of color [Ivi, 155].

3. Il sapere biografico e l'attivismo politico. Per lo sviluppo di una sociologia scientifica

Uno dei pregi di *The Scholar Denied* è quello di configurarsi come un'ottima introduzione sul pensiero di Du Bois per tutti coloro che non hanno familiarità con questa figura. Ma il lavoro compiuto da Morris non è solo quello di uno storico del pensiero sociologico; non si limita cioè a presentare i capisaldi del pensiero di Du Bois e a collocare la figura nel suo tempo. Elabora anche un quadro interpretativo complesso che implicitamente prova a rispondere a un quesito: perché Du Bois, in un tempo in cui il costruzionismo sociale non esisteva ancora, e in un contesto attraversato da forti fratture e diseguaglianze razziali, ha saputo “vedere sociologicamente” la razza, concettualizzandola come un costrutto sociale? Morris sembra suggerire che la risposta vada cercata in due caratteristiche specifiche del Du Bois-uomo, che hanno avuto un impatto essenziale sul Du Bois-studioso: il suo sapere biografico e il suo intento politico.

In *Le anime del popolo nero* [1903], un testo che presenta un'originale commistione tra racconto autobiografico e riflessione sociologica in uno stile più letterario che saggistico, Du Bois afferma che la domanda che i sociologi bianchi non

si sono mai posti è: come ci si sente a essere un problema? Questo perché ciò che conosciamo, e ancor più ciò che ci proponiamo di conoscere, è condizionato dalle fratture di razza esperite (o meno) nel corso della propria biografia. Le esperienze che Du Bois ebbe durante l'università, quando dal Massachusetts si trasferì alla Fisk University, una università per neri collocata in uno stato del Sud come il Tennessee, e gli anni di insegnamento maturati in Georgia⁷, lo portarono a realizzare di essere parte della razza nera e dunque di essere escluso da quello che oggi viene chiamato il privilegio bianco. Si tratta di un tipo di riflessione ampiamente sviluppata dal pensiero nero successivo; si pensi ad esempio al “peso della melanina” di cui ha parlato Frantz Fanon [1952] e alla teoria del margine elaborata da bell hooks [1991]⁸. In questa condizione biografica prende forma l'attivismo politico di Du Bois, un attivismo che è strettamente legato alla necessità di sviluppare una sociologia scientifica per mostrare l'infondatezza del razzismo biologico.

Morris fornisce in questo testo una visione complessa del rapporto tra scienze sociali, esperienza biografica, neutralità politica e qualità scientifica. Se è abbastanza diffusa l'idea che il desiderio di produrre cambiamento sociale tramite la conoscenza sia qualcosa che ne limita l'oggettività, nel caso di Du Bois è accaduto il contrario. Proprio il suo posizionamento biografico e le motivazioni strettamente politiche che lo animavano gli hanno consentito di sviluppare la prospettiva costruzionista sul tema della razza, e dunque di compiere un salto di qualità sotto il profilo della teoria sociale; laddove coloro che si ritenevano neutrali erano abbagliati dalla linea del colore, ovvero dalla posizione di potere e privilegio che occupavano da un lato di quella linea⁹.

7. Molti di questi episodi vengono raccontati in *Le anime del popolo nero* [Du Bois 1903].

8. Il concetto sociologico in cui Du Bois ha tradotto questo sapere biografico è certamente quello di doppia coscienza, una teoria del sé in base alla quale una persona nera non può che vedersi e percepirsi anche attraverso lo sguardo dominante, che è sempre uno sguardo bianco.

9. Del resto anche non avere pretese di cambiamento sociale spesso è una forma di posizionamento, solidale con lo status quo. Quanto all'incapacità delle persone bianche, e dunque non razzializzate, di vedere come funziona il razzismo quotidiano, gli studi sulla *whiteness* offrono oggi delle riflessioni davvero molto interessanti, che possono aprire scorci importanti di riflessività non solo rispetto alle azioni che compiamo nella vita di tutti i giorni, ma anche relativamente ai modi in cui produciamo la conoscenza scientifica in generale e sociologica in particolare. Si veda tra gli altri Ahmed 2007.

Il legame tra sapere biografico, attivismo politico e impegno sociologico è alla base anche dell'interpretazione che Morris fornisce sul lavoro svolto dalla scuola sociologica di Atlanta, fondata da Du Bois nel 1897 e da lui coordinata per tredici anni. Il gruppo di ricercatori che vi si riuniva condivideva un'ipotesi di fondo: elementi sociologici ed economici erano le cause che relegavano i neri in fondo alla stratificazione sociale. Il progetto scientifico della scuola consisteva quindi nel mostrare che le diseguaglianze razziali erano l'esito del razzismo. Morris sottolinea come i membri di questa scuola fossero interessati alle diseguaglianze razziali perché afroamericani che, avendo sperimentato tali diseguaglianze sulla propria pelle, vedevano in una disciplina nuova come la sociologia la via per smentire definitivamente il razzismo biologico e modificare dunque la propria condizione di subalternità.

L'autore dedica ampio spazio a questa scuola per una ragione ben precisa. Poiché parte della sua tesi consiste nel presentare Du Bois come fondatore della sociologia americana, ritiene particolarmente importante dimostrare che egli non fu un genio isolato, ma il mentore di un folto gruppo di studiosi che lavorava all'interno di una cornice teorica condivisa e con un forte orientamento empirico. Morris si chiede però se questo raggruppamento di studiosi possa davvero essere inteso come una scuola sociologica, dato che il suo contributo è stato rimosso per oltre un secolo dalla memoria della disciplina. Nel settimo capitolo, *Intellectual Schools and the Atlanta School*, l'autore presenta una delle analisi più interessanti dell'intero saggio, provando ad applicare alcune teorie sociologiche sulla produzione scientifica alla vicenda di Du Bois e della sua scuola. Inizialmente fa riferimento ad alcune teorie classiche, come quelle di Merton e Collins che, focalizzandosi esclusivamente sulle dinamiche interne all'organizzazione della vita intellettuale e sul ruolo del riconoscimento dei pari e dell'inclusione in un network intellettuale, non consentirebbero di interpretare il lavoro svolto ad Atlanta nei termini di una scuola scientifica.

Decisamente più appropriato, per comprendere il funzionamento della scienza ai tempi di Du Bois, è, secondo Morris, la teoria bourdieusiana sul campo scientifico e sulle diverse forme di capitale per le quali si compete al suo interno, poiché tiene conto delle strutture di potere proprie di una società e di come queste influenzino l'emergere di una scuola scientifica. Secondo Bourdieu il capitale scientifico e quello finanziario sono due risorse cruciali per il successo di

un'impresa intellettuale. Mentre del primo Du Bois disponeva in abbondanza¹⁰, del secondo, in un sistema attraversato da forti fratture razziali, era quasi del tutto privo. In quanto studioso nero negli Stati Uniti, Du Bois ha dovuto lavorare in una università meno ricca nella periferia dell'accademia americana, un istituto nero che non disponeva delle risorse necessarie a offrire un programma dottorale agli studenti che lavoravano con lui. L'impresa scientifica di Du Bois era condannata perché portata avanti da un afroamericano in un posto e in un tempo in cui i neri erano considerati inferiori. Anche nel quadro analitico bourdieusiano, dunque, Du Bois non può essere considerato il maestro di una scuola sociologica, seppure emergono con chiarezza le relazioni di potere esterne al campo scientifico che ne condizionano fortemente le dinamiche. Eppure, afferma Morris, la scuola scientifica di Atlanta è esistita e ha condotto ricerche importanti per anni, semplicemente non è stata riconosciuta¹¹. Attraverso una connessione tra il lessico bourdieusiano e quello gramsciano, arriva il punto più interessante della sua analisi: il lavoro svolto ad Atlanta da Du Bois e dai suoi collaboratori suggerisce che esista un'altra forma di capitale che può sostenere lo sviluppo di un'impresa intellettuale. Morris lo chiama "capitale di liberazione" (*liberation capital*) e lo definisce come quella forma di capitale utilizzato dagli studiosi che fanno parte di un gruppo oppresso, e dunque privato di risorse finanziarie, per avviare un programma di ricerca scientifico e non-egemonico. Ne sono elementi caratterizzanti: la disponibilità a svolgere lavoro volontario o simbolicamente

10. Morris sottolinea a riguardo il numero di pubblicazioni e di ricerche che Du Bois aveva già realizzato quando divenne il direttore del dipartimento di sociologia dell'università di Atlanta.

11. Interessante sotto questo profilo è il lavoro storico-bibliografico svolto da Morris per rintracciare l'impatto (non riconosciuto) che Du Bois esercitò su studiosi ben più noti di lui in quanto sociologi, e dunque sulla disciplina nel suo complesso. Due casi sono particolarmente rilevanti. L'analisi del rapporto, attraverso un carteggio di lettere, tra Weber e Du Bois. Qui Morris mostra come, nonostante un certo racconto stereotipato presenti Du Bois come allievo di Weber nel periodo che trascorse in Germania, in realtà il rapporto tra i due studiosi, quasi coetanei, fu molto più alla pari. Weber espresse più volte ammirazione per il lavoro di Du Bois e per le sue analisi, nelle quali aveva elaborato delle connessioni tra le disuguaglianze di classe e di razza. L'altro caso riguarda il riconoscimento che Gunar Myrdal nel suo *American Dylema* offrì a Du Bois – a cui peraltro chiese esplicitamente di revisionare il prospetto iniziale dell'opera - citandolo ben 83 volte, contro le 9 citazioni dedicate a Park.

retribuito; la volontà di sfidare le basi intellettuali di un sistema di oppressione; l'elaborazione di nuove metodologie di ricerca per la raccolta e l'analisi di evidenze critiche che portano a nuove prospettive teoriche. È una forma di capitale essenziale per le scuole non egemoniche che devono fronteggiare il rifiuto delle elites. E qui Morris introduce un altro interessante concetto, ovvero quello di “network intellettuale ribelle” (*insurgent intellectual network*) per suggerire che, se è vero che il network conta molto nel decretare il successo di un'impresa scientifica, non deve trattarsi necessariamente di un network elitario, come di fatto appare nelle teorie di Merton e Collins. Secondo Morris il punto debole delle teorie standard sulle scuole scientifiche è che non considerano l'ipotesi che una scienza forte possa svilupparsi e non essere riconosciuta, perché non guardano all'interazione tra i processi politici/economici/razziali e la scienza. Tuttavia, l'esclusione (razziale) e l'opposizione a tale esclusione (col preciso intento di smentire il razzismo biologico) sono state le fondamenta che hanno generato il lavoro intellettuale di Du Bois e della sua scuola.

4. Spunti per la sociologia oggi

Nell'ultimo capitolo, *Legacies and Conclusions*, Morris si sofferma su una serie di sviluppi del pensiero sociologico che Du Bois ha anticipato, di approcci e di filoni di ricerca che ha influenzato, di meriti che non gli sono stati riconosciuti e sono stati erroneamente attribuiti ad altri¹². Chiaramente si tratta di un'operazione che compie nell'ottica della tesi che sostiene l'intero saggio: evidenziare tutti quegli elementi del pensiero e delle ricerche di Du Bois che lo identificano come un classico del pensiero sociologico e a cui dovrebbe seguire il suo inserimento nel canone. Interessanti a questo riguardo le criticità rilevate da Patricia Hill Collins [2016] in una sezione monografica di *Ethnic and Racial Studies* dedicata a

12. Al di là della volontà di mostrare che Du Bois è stato il primo vero sociologo statunitense, ben più progressista degli studiosi di Chicago, che informa tutto il testo, Morris porta qui diversi esempi. Fa riferimento, tra gli altri, al merito attribuito a Frantz Boas di avere prodotto un cambio di paradigma all'interno delle scienze sociali, andando oltre le spiegazioni biologiste sulla razza e introducendo elementi di spiegazione culturale. Ma, sottolinea, ben prima Du Bois aveva proposto una visione decisamente costruttivista della razza, merito che dovrebbe essergli riconosciuto.

The Scholar Denied. Hill Collins concorda con Morris su un punto fondamentale del testo: l'esclusione di Du Bois non è solo una questione di razzismo, ma impoverisce la sociologia tutta; non condivide però gli intenti di quest'ultimo capitolo, in cui Morris ragiona su cosa la sociologia avrebbe potuto essere se Du Bois non fosse stato marginalizzato, dato che la sociologia di Du Bois si è arricchita proprio grazie all'esclusione accademica che ha vissuto; del resto è ciò che lo stesso Morris sembra affermare elaborando i concetti di "capitale di liberazione" e "network intellettuale ribelle". La storia di Du Bois, prosegue Hill Collins, è la tipica storia della produzione intellettuale nera in America, ovvero nasce da quella capacità di non dare certe cose per scontate che si sviluppa proprio nella quotidianità, il che può essere una formidabile risorsa per la produzione intellettuale. A suo avviso, piuttosto che aspirare all'inclusione di Du Bois nel canone sociologico, occorrerebbe mettere definitivamente in questione il concetto di canone.

A prescindere dalla posizione che si può assumere rispetto a un dibattito tanto complesso, il testo di Morris rappresenta davvero un contributo importante nel panorama della sociologia contemporanea, contributo che stimola un esercizio di autoriflessività in più di una direzione.

In primo luogo la vicenda del Du Bois-sociologo narrata da Morris spinge a riflettere su quanto la nascita della sociologia negli Stati Uniti sia stata implicata in rapporti di razza, tanto nel contenuto di ciò che Du Bois ha teorizzato e ricercato, quanto nelle circostanze che ne hanno determinato la marginalizzazione e la non inclusione nel canone sociologico. Siamo quindi di fronte a una contronarrazione sulla nascita della sociologia che ci spinge a riflettere sul concetto di razza e sulle sue implicazioni non solo in termini di diritti e di diseguaglianze globali e locali, di ingiustizie, di colpe storiche e processi di riparazione, ma anche sulle conseguenze epistemologiche di cui ancora occorre acquisire una piena consapevolezza.

The Scholar Denied è perciò una storia sui rapporti di potere, i punti di vista e la conoscenza. Come afferma Julian Go in commento al testo di Morris, questa storia è ben più grande di un dibattito per esperti sui fondatori della disciplina. Questa storia...

... is a call to be reflexive about social knowledge's potential proximity to power and how such proximity exacts a high cost. In Chakrabarty's terms, it is thus a call to "provincialize" those dominant standpoints, open up the breach, and integrate alternative standpoints

that otherwise get occluded: not because of the political or ethical import of integrating those standpoints but also because, quite simply, those standpoints might offer us invaluable insights on the social world – just as did the work of Du Bois” [Go 2016].

Le analisi sociologiche di Du Bois erano, di fatto, le uniche a non privilegiare il punto di vista egemonico, laddove invece la sociologia in cui tutti ci siamo formati è nata con un punto di vista estremamente situato e raramente esplicitato: quello bianco degli imperi coloniali. Così come situato è il punto di vista di Du Bois, quello di un brillante studioso nero nato negli Stati Uniti ad appena tre anni dall’abolizione formale della schiavitù. Eppure il primo punto di vista è stato considerato universale, il secondo parziale, o meglio partigiano, e dunque non oggettivo.

Secondo Guimarães [2017] *The Scholar Denied* arriva al momento giusto, quando esistono gli strumenti per comprenderlo senza esercitare troppa resistenza. Se questo è vero per il panorama statunitense, e più in generale anglofono, nel quale questo libro ha suscitato un nutrito dibattito ed è peraltro possibile attingere alla vasta produzione di Du Bois in lingua originale, forse diversa è la situazione italiana. Rispetto alla possibilità di leggere Du Bois esistono tre testi fondamentali¹³, ma non è stato per esempio mai tradotto quello che Morris definisce come uno dei primi classici del pensiero sociologico, *The Philadelphia Negro*. Quanto alla letteratura su Du Bois, oltre alle prefazioni delle raccolte di saggi curate da Rauty¹⁴ e da Mezzadra, si segnala la sezione “classici” di un nu-

13. L’unica opera di Du Bois tradotta integralmente è *Le anime del popolo nero* [1903], pubblicata in Italia nel 2007. Esistono poi due importanti raccolte di saggi, curate rispettivamente da Raffaele Rauty [2008] e Sandro Mezzadra [2010].

14. La prefazione di Rauty a questa raccolta di saggi è davvero molto interessante, anche perché si focalizza proprio sul ruolo pionieristico che Du Bois svolse nella fondazione della metodologia empirica in sociologia; e si fa anche riferimento al mancato riconoscimento che ne seguì. Scrive Rauty: «Dunque Du Bois contribuisce a uno sviluppo dell’indagine sociologica, a un perfezionamento dei suoi metodi, a una trasformazione in scienza sociale critica, in grado di analizzare quella specifica realtà fatta di crescita e marginalità, emancipazione e dominio, speranza e dolorosa consapevolezza. Quando la sociologia, negli anni ’20, conseguirà la sua istituzionalizzazione nell’Università di Chicago, quei metodi conoscitivi, soprattutto ma non solo qualitativi, saranno già stati sperimentati in molte ricerche, la tradizione sociologica li troverà pronti ad essere utilizzati e riadattati, ma esisterà ed eviterà in molti casi con cura di menzionarne origini e autori» [Du Bois, Rauty 2008, 33]. Inoltre tra i saggi che Rauty sceglie di includere in questa raccolta ve ne sono alcuni particolarmente emblematici circa

mero monografico di Studi Culturali [2/2004] risalente a quasi vent'anni fa¹⁵, e l'inserimento di Du Bois in un recente manuale di sociologia del razzismo a firma di Annalisa Frisina [2020]. Tuttavia, rimane ancora forte la necessità di desettorializzare la categoria sociale della razza nella sociologia italiana, categoria forse ancora troppo percepita come un “problema nordamericano”, ma che invece occupa uno spazio ambiguo nella nostra storia coloniale e postcoloniale, e che certo non ha mai assunto in Italia la centralità riservata invece alla classe e, almeno più recentemente, al genere.

Infine, anche alla luce della lettura che ne propone Morris, uno spunto di riflessione particolarmente rilevante che la figura di W.E.B. Du Bois offre oggi al mondo accademico è che la volontà di produrre cambiamento sociale può essere, in determinate circostanze, ciò che fa la differenza tra una buona sociologia e una cattiva sociologia. E su questa scia Morris conclude il suo testo:

A major intellectual school like the Du Bois-Atlanta school can be silenced and erased from the collective memory of social science, but it can also be retrieved and revived [...] But if an innovative scientific school could take root in the worst of times, amid the terrorism of lynch mobs, attacks from elites within the community it sought to liberate, and discrimination from a racist society that withheld crucial resources, then maybe there is hope for all who work to produce knowledge for the purpose of understanding and transforming humanity [Morris 2015, 223].

Riferimenti bibliografici

Ahmed, S.

2007, *A Phenomenology of Whiteness*, in “Feminist Theory”, 8:2, pp. 149-168.

Bhambra, G.

2007, *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Palgrave, Houndmills, Basingstoke, Hampshire.

le riflessioni che Du Bois elaborò sulla necessità di fondare la sociologia in quanto scienza critica; si veda in particolare *La sociologia esitante* [Ivi, 165-172].

15. Il numero si compone di quattro saggi di Du Bois, qui tradotti in italiano, e introdotti dalle riflessioni di Marco Santoro, Roberta Sassatelli, Sandro Mezzadra e Paolo Capuzzo.

2013, *The Possibilities of, and for, Global Sociology: a Postcolonial Perspective*, in “Political Power and Social Theory, 24, pp. 295-314.

Coser, L.A.

1971, *I maestri del pensiero sociologico*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1983.

Du Bois, W.E.B.

1899, *The Philadelphia Negro: a Social Study*, Oxford University Press, New York, 2007.

1903, *Le anime del popolo nero*, trad. it. Le Lettere, Firenze, 2007.

Du Bois, W.E.B., Rauty, R.

2008, *Negri per sempre. L'identità nera tra costruzione della sociologia e “linea del colore”*, Armando, Roma.

Du Bois, W.E.B., Mezzadra, S.

2010, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, Il Mulino, Bologna.

Fanon, F.

1952, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. Edizioni ETS, Pisa, 2015.

Frisina, A.

2020, *Razzismi contemporanei. Le prospettive della sociologia*, Carocci, Roma.

Go, J.

2013, *Introduction: Entangling Postcoloniality and Sociological Thought*, in J. Go (ed.), *Postcolonial Sociology*, Emerald Publishing Group, Bingley, pp. 3-34.

2016, *The Case for Scholarly Reparations. Race, the history of sociology, and the marginalized man – lessons from Aldon Morris' book “The Scholar Denied”*, in “Berkeley Journal of Sociology online”, <https://berkeleyjournal.org/2016/01/11/the-case-for-scholarly-reparations/>

Guimarães, A.S.A.

2017, *The scholar denied*, in “Ethnic and Racial Studies”, 40:3, pp. 509-511.

Hill Collins, P.

2016, *Du Bois's contested legacies*, in "Ethnic and Racial Studies", 38:8, pp. 1398-1406.

hooks, b.

1991, *Elogio del margine*, in b. hooks, M. Nadotti, *Elogio del margine. Scrivere al buio*, trad. it. Tamu Edizioni, Napoli, 2020.

Jedlowski, P.

2009, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma.

Morris, A.

2015, *The Scholar Denied. W.E.B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, University of California Press, Oakland.

RECENSIONI



MASSIMO CERULO

Pierre Bourdieu, *Retour sur la réflexivité*, éditions EHESS, Paris, 2022, pp. 129.

Il 2022 è l'anno in cui si celebra il ventennale della morte di Pierre Bourdieu. Tra le diverse celebrazioni editoriali, un posto d'onore è occupato dal libretto *Retour sur la réflexivité*, pubblicato dalle edizioni EHESS e curato dal figlio Jérôme e da Johan Heilbron. Tra i meriti principali dei curatori, vi è quello di aver riunito in un unico volume quattro brevi saggi bourdieusiani sul tema della riflessività: due inediti, uno disponibile finora esclusivamente in lingua tedesca, uno edito sugli *Actes de la recherche en sciences sociales*. I quattro saggi possono essere recensiti come se formassero un'unica scrittura.

In esergo, si staglia una frase tratta da *Science de la science et réflexivité*, che rappresenta il filo conduttore dei quattro saggi: «une entreprise d'objectivation n'est scientifiquement contrôlée qu'en proportion de l'objectivation que l'on a fait préalablement subir au sujet de l'objectivation» (p. 7). Il richiamo immediato è al rischio del fascino dell'onnipotenza accademica, della *certitudo sui* che attanaglierebbe i ricercatori in scienze sociali. Come rimedio, Bourdieu propone di utilizzare il vaccino della riflessività. Ovvero, una «sociologia della sociologia». Più esattamente, una sociologia delle condizioni sociali della produzione della ricerca (e delle scienze sociali) che, secondo la sua visione, è una condizione essenziale per il progresso della conoscenza scientifica. Cosa significa? Significa porsi una serie di domande sul proprio oggetto di ricerca e sulle condizioni sociali che hanno portato alla scelta di quel tema, di quella metodologia, di quel campionamento, ecc. Una forma di riflessività non intesa letteralmente come pensiero di un pensiero, come *cogitatio cogitationis*, ma come attività pratica in cui il ricercatore rivolge su sé stesso gli strumenti di conoscenza che utilizza nel corso della sua ricerca.

Si tratta dunque della nota «oggettivazione del soggetto dell'oggettivazione» o, in termini più esemplificati, l'autoanalisi del sociologo (pratica messa didatticamente in atto dallo stesso Bourdieu nel primo capitolo del suo *Choses dites*, nel quale analizza sé stesso e la sua «traiettoria biografica», racconta il suo percorso di

studio e di vita, provando a riflettere e chiarire il ruolo giocato dai contesti storico-sociali nei quali si è trovato ad agire nell'assumere scelte e decisioni). Si tratta di un'analisi riflessiva nei confronti della posizione sociale e accademica occupata dal soggetto, leggi del «campo»: della disciplina cui appartiene, delle mode accademiche del momento, degli eventuali obiettivi di carriera, ecc.

Ma un'auto-socioanalisi, ossia un ritorno del soggetto su sé stesso, non è abbastanza. Per due motivi:

1. non è sufficiente raccontare e raccontarsi la propria esperienza di ricercatore vissuta sul campo, ma è necessario oggettivare le condizioni sociali di possibilità di questa esperienza: la sua traiettoria biografica, lo *zeitgeist* intellettuale da cui proviene e in cui è immerso (gruppo di ricerca, università, ecc.) e dunque la posizione occupata all'interno del campo sociale accademico in cui il ricercatore agisce (non una seduta psicoanalitica, dunque, ma un'oggettivazione critica della traiettoria personale incardinata nel sociale). Questa operazione va compiuta *in fieri* e non *post-festum* (si cadrebbe nell'errore definito da Clifford Geertz *diary disease*). Un'osservazione esclusivamente rivolta verso sé stessi rischia addirittura di trasformarsi in qualcosa di estremamente gratificante e dunque poco produttivo se non si «scontra» con le asperità del terreno della ricerca: non deve cioè essere un fine in sé, bensì orientarsi verso l'affinamento e il rinforzamento degli strumenti di conoscenza.
2. L'autoanalisi non è sufficiente nel senso che da soli non basta: è necessario confrontarsi con gli altri: instaurare le condizioni di una socioanalisi collettiva (p. 47). Il ricercatore, da solo, potrebbe cadere in una sorta di autoanalisi che mette in evidenza delle «colpe», teoriche o metodologiche, che funzionino come una pulitura della propria coscienza. Come giustificazioni al lavoro svolto. Nella socio-analisi di Bourdieu, invece, è necessario costruire un universo scientifico nel quale si possa instaurare uno scambio generalizzato di critiche. Questo discorso non è facile né comodo per gli intellettuali perché li costringe a prendere atto che non sono immuni dalle costrizioni e determinazioni sociali: «elle fait découvrir le social au coeur de l'individuel, l'impersonnel caché sous l'intime» (p. 51).

Un altro dei meriti principali del libretto è quello di evidenziare, in termini anche didattici e operativi, i tre momenti fondamentali dell'analisi riflessiva e i due principali «pregiudizi» che essa permette di scoprire e di controllare:

1. livello storico, che analizza lo spazio sociale globale in cui si è immersi (tempo e spazio). Si tratta di oggettivare le condizioni sociali di produzione del produttore: habitus, interessi, opinioni, comportamenti inerenti alla propria traiettoria biografica: origine sociale, etnica, sessuale, ecc. E poi situare il ricercatore all'interno del campo sociale accademico, e dunque analizzare le condizioni di possibilità che lo collocano in uno spazio sociale con le conseguenti costrizioni. Il campo tiene insieme soggetto e oggetto della ricerca e dell'oggettivazione.
2. Livello di senso comune. Qui si apre una questione fenomenologica, che ha a che vedere con le «prenozioni» di cui parla Durkheim ne *Les règles de la méthode sociologique*. La scienza sociale deve oggettivare le forme e i contenuti della conoscenza comune, al fine di rompere le illusioni derivanti dal senso comune (la sociologia deve svelare le illusioni, come Bourdieu chiarisce ne *Sul concetto di campo in sociologia*). Perché tutti viviamo nell'illusione quotidiana, nella credenza immediata del sociale. E tutti possediamo un habitus che funziona come *art de vivre*: qualcosa che non implica una conoscenza di sé esplicita. E allora il compito primario del ricercatore è porre la questione delle condizioni di possibilità di questa esperienza «dossica»: sociologizzare l'analisi fenomenologica della *doxa* intesa come sottomissione indiscussa al mondo quotidiano, al senso comune, a quello che viene detto e indicato dai cosiddetti «dominanti». Significa svelare l'implicito che si nasconde, appunto, nel senso comune del campo. Chiarire, ad esempio, se si è emittenti o riceventi, professori o studenti, ricercatori o ordinari, ecc. Questioni di potere, dunque. Qui emerge il cosiddetto «pregiudizio teorista o intellettualista», che consiste nell'analizzare e descrivere un mondo sociale estraniandosi da tale mondo, utilizzando un «epistemocentrismo» che porta il ricercatore a osservare e interpretare dall'alto, da lontano. È il processo del fare teoria, dell'utilizzare un «occhio contemplativo» (*theorein*) su una pratica viva e in continuo mutamento caratterizzata da numerosi problemi che chiedono di essere

risolti, invece che come un insieme di rappresentazioni (teatrali e mentali) che chiedono di essere puramente interpretate.

3. Livello «scolastico», il più soggettivo e profondo, che implica svelare la *skolé*, ovvero il *loisir* che si prova nello svolgere il proprio mestiere. Si tratta di oggettivare le proprie categorie di impensato metodologico al fine di evitare di incorrere nel cosiddetto «pregiudizio di Austin» (o pregiudizio scolastico): pensare un mondo sociale sostituendo le proprie categorie di pensiero a quelle degli agenti che vivono quel mondo (Bourdieu cita il famoso esempio del questionario che vincola e violenta le possibilità di pensiero degli intervistati: «*mettre une tête scolastique dans des corps non scolastiques*» (p. 79).

Tali livelli contribuiscono alla costruzione di una sociologia della sociologia che permette di avere una conoscenza (relativamente) chiara dei limiti della conoscenza teorica e metodologica, evitando così di incorrere nell'errore di pensare sia il ricercatore sia i soggetti che si studiano a immagine del ricercatore stesso, delle sue categorie. Si tratta di una fondamentale esplorazione dell'incoscienza scientifica presente nel ricercatore attraverso l'esplicitazione della genesi dei problemi, delle categorie di pensiero e degli strumenti metodologici e di analisi che mette in opera. Per lo scienziato sociale, si tratta di rivolgere verso sé stesso le armi di analisi che utilizza nelle sue ricerche sul mondo sociale. E riconoscere i propri limiti, per Bourdieu, significa essere liberi.

Massimo Cerulo è professore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli studi di Perugia e “chercheur associé” al CERLIS (CNRS) dell'Université Sorbonne Paris Cité. Il suo ultimo libro è: “Il pensiero sociologico” (con F. Crespi, il Mulino 2022).



MARIA DENTALE

Nicoletta Stame, *Tra Possibilismo e Valutazione. Judith Tendler e Albert Hirschman*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2022, pp. 198

Il Volume composto da Nicoletta Stame «Tra Possibilismo e Valutazione. Judith Tendler e Albert Hirschman», si presenta come una raccolta di saggi, redatti dall'Autrice in diversi momenti della sua vita, in risposta al tentativo di incanalare la Valutazione, e le pratiche di ricerca ad essa associate, all'interno del più vasto panorama del «possibilismo» di matrice hirschmaniana. È doveroso sottolineare che, per chi scrive, l'operazione di redigere una recensione degna della portata di questo testo è apparsa, sin da subito, un'«impresa» delicata, che si è commisurata con la necessità di cogliere il senso della relazione dialettica che lega la Valutazione di Nicoletta Stame ai lavori pionieristici di Hirschman e Tendler. Ciò che può essere sottolineato, in prima battuta, è che si tratta di un testo molto distante dalla manualistica della Valutazione, in cui al centro della riflessione scientifica portata a compimento da Nicoletta Stame si coglie il rapporto personale, umano, che l'ha legata ad Albert e Judith.

Per offrire un quadro d'insieme ragionato del volume è stato necessario seguire un doppio canale interpretativo/analitico. Il primo ha permesso di ricostruire la genesi del possibilismo, ripercorrendo le orme dei suoi precursori – che Stame definisce nel testo come «personalità», ad indicare la portata delle loro idee e gli influssi che ne sono derivati sulla definizione dell'orizzonte epistemologico di matrice possibilista. Il secondo canale, invece, ha richiesto di identificare connessioni, tendenze e contaminazioni tra gli autori, sensibilmente esposti a dinamiche di influenza reciproca, perciò dunque partecipi dello stesso processo di significazione ermeneutica.

Ciascuno dei sette saggi in cui si articola il volume si presenta come una variazione intorno al principio analitico della *possibilità*. In ogni testo si chiarisce la portata euristico conoscitiva del concetto, identificando le implicazioni pratiche derivanti dal suo uso per l'oggetto, i criteri e le procedure della Valutazione.

Essendo una *variazione* sul tema, ogni saggio propone diversi itinerari, portando con sé una *lezione da apprendere*. Complessivamente intese, le lezioni della Valutazione possibilista contribuiscono a delineare un ben preciso programma di ricerca, i cui elementi essenziali sono elencati di seguito:

- attitudine del valutatore ad orientare lo sguardo verso i *valori emergenti* nel contesto di indagine;
- orientamento etico della ricerca, nell'idea che non possa esserci valutazione senza morale;
- senso pratico e predilezione per i metodi partecipativi di ricerca;
- unicità degli studi di caso e irripetibilità dei risultati, da intendere come costellazioni di circostanze fortuite;
- genesi positiva delle conseguenze inintenzionali (*serendipity*);
- «guardare anche altrove», imparando a venerare ogni successo.

Ad entrambe le personalità, Hirschman e Tandler, Stame attribuisce il merito di aver arricchito il modo di impostare la ricerca valutativa, integrando la ricostruzione del cambiamento - atteso e inatteso, desiderato e non desiderato - con gli elementi della scoperta, dell'incertezza e dell'etica. Hirschman e Tandler vengono definiti degli «innovatori di metodo» per via del loro particolare modo di intendere la Valutazione come «dilatazione» del campo del possibile, percorso di ricerca aperto alla scoperta e alla immaginazione, che opera (o dovrebbe operare) con un mandato flessibile e che pone al centro della ricerca i valori dei luoghi, dei contesti e delle persone.

Dalla rassegna dei lavori dei due autori emerge con chiarezza una presa di posizione contro l'approccio *blueprint*, criticato per la logica della causalità lineare e per la tendenza a ricostruire teorie del cambiamento dei programmi sganciate dalla realtà e distanti dai valori dei luoghi e dei contesti dell'azione. A questa più generale premessa, che rappresenta il filo rosso che attraversa tutti e 7 i saggi contenuti nel volume, si accompagna la riflessione sullo statuto e le funzioni dell'analisi comparativa. Riflessione che, in alcuni passaggi del testo, si rende molto complessa e per certi aspetti controversa. «Development Projects Observed», in cui

Hirschman ricostruisce l'apparato metodologico a corredo delle sue valutazioni dei progetti di sviluppo della World Bank, contiene premesse fondamentali per la genesi del possibilismo: la mano che nasconde, la centralità degli effetti collaterali e la costante tensione tra irripetibilità e generalizzabilità dei risultati della Valutazione (gradi di libertà). Secondo Hirschman la solidità di una valutazione non si lega alla individuazione di regolarità; l'Osservazione etnografica, sorretta dalla curiosità del valutatore, è guidata dal «senso di analogia», vale a dire dalla sua capacità immaginifica di considerare il *possibile* per ampliare la sfera del *probabile*, ponendo a confronto esperienze significativamente differenti di progetti per ricondurle ai confini specifici dell'implementazione. Interpretando le lezioni apprese come «avvenimenti unici» non esportabili in altri contesti «a meno di provocare disastri», quindi escludendo dal disegno valutativo la selezione di regolarità, ci si chiede se il rischio non sia proprio quello di indebolire il *possibilismo* nelle sue premesse teoriche, dato che il senso della valutazione che Stame definisce «for a better world» dovrebbe essere proprio quello di «usare» le lezioni apprese per migliorare la progettazione futura delle policies. Riprendendo le parole di Nicoletta, se Albert ha teorizzato il possibilismo, è stata Judith a svilupparlo in senso pratico grazie alla sua «metodologia di valutazione per lo sviluppo possibile». In tal senso, alla Tendler va riconosciuto il merito di aver completato e arricchito il programma teorico metodologico promosso da Hirschman, chiarendo le funzioni dell'analisi comparativa e definendo la rotta che dai risultati specifici conduce alla selezione di successi da venerare e da incorporare nel policy making. Anticipatrice delle tendenze odierne negli approcci alla Valutazione di tipo positive thinking, la Tendler criticava le valutazioni progettate per rintracciare nessi tra obiettivi dichiarati e risultati effettivamente conseguiti, che si fermano di fronte a un preteso insuccesso, e non sanno apprezzare le opportunità offerte nel corso dell'azione.

Nelle sue valutazioni sui programmi della World Bank aveva infatti osservato che istituzioni efficienti stentavano a trarre tutti gli insegnamenti alla loro portata, proprio per il modo in cui erano organizzate e progettate le valutazioni, incapaci di valorizzare le conoscenze a loro disposizione. Nel programma possibilista di Judith Tendler ogni successo deve essere trattato con un senso di venerazione, nulla è dato per scontato. Bisogna essere intellettualmente curiosi, individuando

criteri generali che in ogni situazione sembrano portare al successo e cercare di immaginare per analogia come essi potrebbero essere realizzati in nuovi progetti.

Considerato nel suo insieme, il complesso programma epistemologico della Valutazione possibilista e, più da vicino, le due personalità di Hirschman e Tendler, hanno orientato e segnato in maniera significativa il modo di trattare la Valutazione da parte di Nicoletta Stame. Il possibilismo di Hirschman e l'attenzione ai contesti di osservazione, scovando all'interno di essi benedizioni mascherate, attrezzando lo sguardo per individuare possibili vie alternative alla risoluzione di dilemmi, rappresenta, infatti, il cuore della *positive thinking evaluation research*. D'altro canto, la particolare impostazione del teaching cum research di Tendler (con cui ella ha valorizzato il suo mandato come docente del MIT, chiedendo ai suoi studenti di imparare a vicenda, ponendosi domande cruciali a partire dai dati osservazionali raccolti nelle sue esperienze di ricerca), la sensibilità per le questioni etiche della Valutazione e l'attenzione al pluralismo dei metodi si ritrovano nella più recente svolta pluralista e democratica della Valutazione di Nicoletta Stame. Grazie alla lettura critica di Nicoletta Stame, dei lavori di Hirschman e di Tendler si trova traccia in molteplici circuiti che ruotano intorno alla Valutazione «for a better world». Si tratta, indubbiamente, di un nuovo orizzonte di ricerca molto più apprezzato adesso che in passato, quando nessuno (soprattutto Hirschman) avrebbe creduto all'appeal del possibilismo rispetto alla preponderanza della modellistica economica per la valutazione d'impatto sociale dei progetti.

Maria Dentale ha conseguito il XXXII ciclo di dottorato in Comunicazione, Ricerca Sociale e Marketing - curriculum di Metodologia delle Scienze Sociali - presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale della Sapienza-Università di Roma, presso cui attualmente presta servizio come Assegnista di Ricerca. I principali interessi di ricerca, legati alla sua produzione scientifica, ruotano intorno al tema della Valutazione delle politiche pubbliche, con focus sulla sperimentazione di disegni complessi di ricerca valutativa (metodi misti e approcci misti).



MATTEO GERLI

De Feo A., Giannini M. e Pitzalis M. (a cura di), *Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu*, Milano-Udine, Mimesis, 2019, pp. 160.

Il volume curato da Antonietta De Feo, Mirella Giannini e Marco Pitzalis (2019), edito da Mimesis per la collana *Cartografie Sociali*, propone una raccolta di saggi dedicati ai principali dispositivi teorici di matrice bourdieusiana e al loro utilizzo in una prospettiva di critica dei processi sociali. Come sottolineano i curatori nell'introduzione, *Scienza e critica del mondo sociale* fa parte di un itinerario intellettuale che, da oltre un decennio, vede numerosi studiosi impegnati in un'operazione di riscoperta e di valorizzazione dell'eredità bourdieusiana. È un testo che merita particolare attenzione in considerazione dell'originalità dei contributi che vi sono raccolti e della loro capacità di aprire nuove prospettive di riflessione teorica e di ricerca empirica. In particolare, il libro ha il pregio di riportare l'attenzione sull'opportunità di "rivitalizzare" la riflessività critica della sociologia, secondo un programma di chiara ispirazione bourdieusiana che ha il suo punto di forza nella costante ricerca di una sinergia tra il momento (meta-)teorico e il momento empirico dell'indagine sociologica.

Scienza e critica del mondo sociale è un testo concepito principalmente con l'intento di promuovere un confronto costruttivo sull'eredità di Bourdieu, nell'ottica di superare quella frammentarietà che tende a contraddistinguere la ricezione da parte di differenti prospettive socio-antropologiche – operazione fondamentale "per comprendere un mondo sociale complesso ma anche unitario" (p. 7). Nondimeno, esso si presta anche a una lettura consapevolmente selettiva da parte di un lettore che, indipendentemente dalla relazione che intrattiene con l'opera bourdieusiana, sia interessato a riflettere su un insieme di principi epistemologici e di dispositivi analitici da utilizzare nella pratica della ricerca sociale per fare luce su quelle forme *tacite* di complicità su cui si fondano il dominio e l'ordine sociale.

Il libro curato da De Feo *et al.* offre numerosi temi alla riflessione del lettore attraverso un dialogo continuo tra la complessità dell'universo concettuale

bourdieusiano e le particolarità indotte dalla natura storica della ricerca sociale. L'elevata densità di contenuti non si presta però a facili operazioni di sintesi. Motivo per cui, nel breve spazio di questa recensione, mi limito a segnalare gli elementi di ciascun contributo che hanno suscitato in me maggiore interesse.

Il volume si apre con un denso capitolo di Mirella Giannini, dal titolo *Giocare, svelare e agire. Pierre Bourdieu e l'impegno critico della sociologia*. A partire da alcune considerazioni preliminari sulla crisi di legittimità in cui versa l'impegno critico della sociologia, l'autrice tratteggia "il profilo del sociologo bourdieusiano" (p. 16), la cui specificità consiste nell'aver una postura intellettuale che valorizza l'impegno pubblico delle competenze senza tuttavia rinunciare ai principi di verità e di disinteressamento. Pertanto, si tratta non un «giudice supremo», esterno e superiore alle dinamiche sociali che si prefigge di indagare, ma di uno scienziato *libero*, che è tale in quanto ha il privilegio di "essere nelle condizioni migliori per conoscere i determinismi sociali, perciò per liberarsene, almeno parzialmente, ma anche per offrire agli altri i mezzi di liberazione" (p. 18). Il mestiere di sociologo, nella prospettiva tracciata da Giannini, richiede una rottura con gli assunti preriflessivi alla base del senso comune, la sola in grado di generare quelle risorse simboliche da cui muovere per la realizzazione di un'impresa critica collettiva (perciò anche *pubblica*) di trasformazione della "griglia semantica" su cui si fonda un determinato ordine sociale. L'autrice precisa che, quella di Bourdieu, non è da intendersi come una fede immediata nella "moralità" del sociologo. La fiducia che egli esprime nel momento cognitivo è infatti strettamente legata alla necessità di creare le condizioni affinché gli scienziati sociali siano sollecitati a praticare un tipo di *vigilanza epistemologica* volta ad accompagnare in modo sistematico lo sforzo di pensare il proprio oggetto di studio con quello di riflettere su se stessi in quanto ricercatori collocati in uno spazio sociale più ampio, da cui derivano vincoli ed opportunità per l'agire scientifico.

Nel secondo contributo – *Tre figure della complicità. L'eredità, l'artista, la donna* –, Marco Pitzalis affronta la questione del nesso che sussiste tra conflittualità sociale, cambiamento e *complicità* con le logiche e gli interessi specifici di un campo sociale. Il problema si è presentato a Pitzalis quando, osservando alcune forme di resistenza e di conflitto, l'incapacità degli attori sociali di sovvertire un determinato ordine sociale o di ribaltare processi di riforma in atto si collegava ad una

sostanziale collusione “dissimulata dal conflitto” tra dominanti e dominati (pp. 26-29). Il punto, osserva l'autore, è che “le lotte tra gli agenti, per la redistribuzione delle risorse materiali e simboliche all'interno di un campo, non conducono al dissolvimento dello stesso, in quanto questi agenti hanno un interesse alla sua sopravvivenza e continuità” (p. 31). Tutti i campi sociali sono attraversati da una continua tensione tra cambiamento e riproduzione, ovvero tra innovazione e conservazione, tra specifiche forme di solidarietà e atti di rifiuto delle stesse. Tuttavia, Pitzalis suggerisce di allargare il nostro sguardo oltre le dinamiche esplicite di lotta: nelle varie arene istituzionalizzate in cui gli attori sociali sono soliti agire, il conflitto implica sempre un *legame* con il campo, cioè con il suo *nomos*, e con la sua storia. Ed è proprio in questa complicità, strutturata negli *habitus*, che gli attori sociali trovano le risorse e le motivazioni per innescare processi di trasformazione.

Il libro prosegue con un contributo di Loïc Wacquant – *Per una sociologia carnale. A partire dalla “teoria disposizionalista dell'azione” di Bourdieu* –, dove vengono illustrate le basi ontologiche e metodologiche della «sociologia carnale». In breve, il quadro tratteggiato da Wacquant pone al centro della riflessione sociologica il *corpo* degli individui come entità fondamentale nella mediazione di percezioni e rappresentazioni, come serbatoio di disposizioni strutturate e strutturanti, come principio di processi di significazione a un tempo intellettuali e corporali, cioè immanenti ai contesti relazionali delle pratiche sociali e perciò inseparabili dall'orizzonte affettivo-emotivo dell'agente. L'individuo, osserva l'autore, è una “creatura corporale sensibile, che soffre, che è competente (*skilled*), sedimentata e situata” (p. 43). Per rendere conto di questa multidimensionalità e policromia della vita sociale occorre adottare un approccio di ricerca che sappia valorizzare la profondità dell'indagine attraverso una guida teoricamente fondata, immergendosi cioè “nel flusso dell'azione” ma facendo attenzione a non “annegare nel vortice senza fondo del soggettivismo” (p. 48). L'“etnografia enattiva”, come la definisce Wacquant, considera il corpo non come mero oggetto di studio, ma come *mezzo* di studio: essa parte “*dal* corpo come fonte di intelligenza sociale e di acume sociologico”. Assumendo che nel corpo risieda la fonte della stessa comprensione sociologica, la sociologia carnale richiede di impiegare *metodicamente* il proprio corpo per produrre resoconti analitici degli universi materiali e simbolici in cui ha luogo l'agire sociale (pp. 48-52).

Nel quarto contributo – *Il campo è nazionale? La teoria della differenziazione sociale alla luce della storia globale* –, Gisèle Sapiro riflette intorno al problema dell'applicabilità del concetto di campo sociale per analizzare fenomeni sociali che mettono in discussione la pertinenza dello Stato-nazione come spazio privilegiato e tendenzialmente unitario di indagine sociologica. La nozione di campo sociale, sottolinea Sapiro, consente di articolare la nostra comprensione dello spazio sociale sulla base di specifiche aree di attività definite relazionalmente e dinamicamente secondo principi di divisione e opposizione strutturale *interni ed esterni*, vale a dire tra i membri legittimi del campo e tra campi sociali differenti (p. 60). Storicamente, gli Stati-nazione hanno giocato un ruolo fondamentale nel processo di differenziazione sociale, fornendo risorse materiali e simboliche a tutela di specifici ambiti ritenuti di interesse nazionale (in modo particolare, ciò si è verificato nella produzione di beni simbolici, dove era più sentito il problema dell'identità nazionale). Tuttavia, come dispositivo analitico, il campo sociale è un concetto "aperto": ciò, secondo Sapiro, significa essenzialmente che il rapporto tra confini *teorici* e confini *geografici* non può che essere risolto attraverso un lavoro di ricerca empirica, e che pertanto gli stessi confini nazionali, "che sono stati dati per scontati da generazioni di ricercatori, devono essere relativizzati storicamente" (p. 65). Il processo di nazionalizzazione dei campi, in altre parole, ha operato come fattore di "naturalizzazione" di una relazione *costruita* di congruenza tra la dimensione territoriale dello Stato, la dimensione politica e quella socioculturale. La «forza euristica del concetto di campo», per contro, risiede proprio nella sua attitudine a sollecitare una *storicizzazione* delle forze che alimentano processi di differenziazione sociale, indipendentemente dell'esistenza di definizioni spaziali (geografiche) predefinite.

Con il quinto contributo – *Pensare con Bourdieu. La costruzione sociologica della povertà in America Latina* –, il focus della riflessione si rivolge al tema della povertà urbana. Alicia Gutiérrez si misura qui con il "fenomeno della riproduzione sociale in condizioni di povertà" (p. 93) sulla base di due concetti fondamentali della prospettiva bourdieusiana: quello di spazio sociale, quale contesto storicamente situato in cui si definiscono differenti principi "di differenziazione che permettono di apprendere e costruire teoricamente lo spazio sociale empiricamente osservato"; quello di strategie di riproduzione, come meccanismi og-

gettivi che generano e tendono a perpetuare le condizioni della disegualianza sociale (p. 97-99). Rispetto agli approcci più comuni in materia di povertà – dove sono centrali nozioni come quella di privazione e di mancata soddisfazione (per esempio, dei cosiddetti bisogni primari) –, Gutiérrez sottolinea come l'approccio bourdieusiano richieda un “capovolgimento” di prospettiva, mettendo in primo piano ciò che gli individui hanno, prima ancora di ciò che non hanno, cioè quelle risorse “sociali, economiche e culturali e simboliche [che], possedute in misura diversa, aprono possibilità di investimento e di riconversione che sono diverse a seconda dei diversi momenti storici che attraversano” (p. 100).

Nel sesto contributo – *In limine crisis. Sul declino e necessità della critica sociale* –, Angelo Salento discute delle cause della crisi della sociologia critica o riflessiva e di una sua possibile “rigenerazione”. Contrariamente alla tesi *culturalista* – che considera la crisi di legittimità della sociologia critica come un sottoprodotto del più generale ridimensionamento del ruolo degli intellettuali osservato sin dagli anni '80 –, Salento ci invita a riflettere sulla dimensione simbolica dell'economia della produzione e degli scambi intellettuali. In questa prospettiva, se la postura riflessiva nelle scienze sociali si è fatta più rara non è tanto per «una sorta di generalizzato accomodamento delle élite» – secondo una tendenza postmoderna dell'impegno intellettuale –, quanto per una trasformazione intervenuta nella “struttura delle remunerazioni materiali e simboliche del lavoro intellettuale [che] ha portato con sé un mutamento degli oggetti e dei metodi di indagine” a vantaggio del sapere strumentale (pp. 113-114). Per “rilanciare” una sociologia critica, osserva Salento, serve un “terreno istituzionale disposto a prenderne sul serio le acquisizioni”, che non deprima le aspirazioni morali e trasformative del lavoro intellettuale. Ma è altresì necessario che la sociologia critica esca dai recinti accademici in cui si è confinata per aprire il discorso scientifico al dialogo costruttivo con attori esterni al campo accademico – *in primis* la società civile –, fungendo cioè da stimolo dei processi attraverso cui la società prende coscienza di se stessa e di aspetti problematici che altrimenti rimarrebbero pubblicamente inespressi.

Nel settimo capitolo – *Indagando l'economia delle pratiche bourdieusiana. Azione, mercato, capitale* –, Emanuela Susca propone una rilettura di Bourdieu nel segno dell'apparente “dualità” delle matrici generative di tipo economico –

quella marxiana (o marxista) e quella marginalista –, tradizionalmente concepite come incommensurabili, ma capaci di coesistere in uno stato di «tensione critica» all'interno della sociologia bourdieusiana. Lungi dall'avanzare una lettura meramente riduzionista ed economicista del sociale, il principio della “massimizzazione dei profitti”, in un senso bourdieusiano, si presenta come meccanismo all'opera nell'economia delle pratiche sociali, anche “in ambiti dello spazio sociale che non soggiacciono alla logica comunemente considerata economica” (p. 124). Si tratta, quindi, di un principio di ottimizzazione delle pratiche che non ha una validità universale, nel senso che il suo effettivo operare è conforme ad un agire *ragionevole*, più che razionale, inteso come *appropriatezza* dell'agire sociale rispetto ad uno specifico contesto pratico di azione. Contro l'astrattezza della teoria economica neo-classica, che pretende di ridurre l'agire individuale ad un mero calcolo razionalizzante del tipo costi-benefici – fondato sugli assunti di uguaglianza formale e impersonalità nelle relazioni di scambio –, Susca sottolinea come l'economia delle pratiche bourdieusiana ponga una concreta attenzione ai processi storici e latamente politici di accumulazione del capitale (nelle sue diverse declinazioni). Entro questi processi prendono forma gerarchie simboliche la cui “vischiosità” si oppone ai singoli individui e alle loro possibilità di azione, anche nei campi in cui il perseguimento dell'interesse economico è più cogente.

Il rapporto tra meccanismi di riproduzione culturale e relazioni di genere è il tema al centro dell'ultimo capitolo del volume, intitolato *La violenza della cultura. Dominio ed emancipazione di genere in Gramsci e Bourdieu*. Dario Minervini sviluppa qui una traccia argomentativa fondata sul confronto tra Bourdieu e Gramsci, mettendo in evidenza le affinità tra i due autori nel concepire la dimensione simbolico-culturale del potere come fondamentale alla comprensione dei rapporti sociali asimmetrici, ma anche la diversità di vedute per quello che riguarda le possibilità di un'emancipazione di genere e le strategie per conseguirla. “Il punto di partenza – sottolinea Minervini – è che la cultura è parte integrante del gioco del potere” (p. 135), mediando simbolicamente e mistificando relazioni strutturali asimmetriche. In Gramsci, la subalternità femminile è radicata nella storia dei costumi e degli stili di vita e, attraverso di essi, si rende esplicita coerentemente con l'ordine sociale dominante. In Bourdieu, “[i]l dominio maschile si definisce in riferimento al processo di incorporazione fisica” dei canoni cultu-

rali, traducendosi in condotte sociali concrete “che richiedono ragionevolezza prima ancora che riflessività, ovvero un senso pratico” (p. 141). La cultura però, per entrambi gli autori, può trasformarsi anche in un luogo di emancipazione femminile: ciò, nello schema gramsciano, è possibile a condizione di formulare pubblicamente una contro-egemonia come effetto della *politicizzazione* della questione di genere, vale a dire attraverso “una polifonia politica che declina il femminismo secondo varie possibilità, compresa quella marxista”; per Bourdieu, invece, il vincolo che garantisce una coerenza tra *habitus* e struttura sociale può essere spezzato attraverso un processo culturale, di *conoscenza riflessiva* ed epistemologicamente vigilata, a patto che siffatto processo operi “dentro la dinamica relazionale costitutiva delle diseguaglianze” (p. 147).

In conclusione, i saggi raccolti nel volume di De Feo, Giannini e Pitzalis offrono nel loro insieme un quadro ampio e ben articolato delle molteplici sfaccettature nelle quali si articola l'*opus operatum* bourdieusiano. Il libro merita una seria considerazione per il modo in cui il lettore è invitato a prendere consapevolezza della *duttilità* dell'insieme dei dispositivi teorici di matrice bourdieusiana e della loro capacità di sollecitare l'uso della “ragione sociologica” in relazione a inediti percorsi di approfondimento e di riflessione.

Matteo Gerli è ricercatore (RTD-B) presso l'Università per Stranieri di Perugia. I suoi interessi di ricerca intrecciano questioni teoriche ed empiriche relative alla sociologia della comunicazione e dei media e alla sociologia della scienza e della conoscenza. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *L'Europa della conoscenza. Politica della ricerca e scienze sociali in prospettiva transnazionale* (Franco Angeli 2022); *Cultural Studies at Large. Cartografia di un campo intellettuale globale attraverso le sue riviste*, in *Studi Culturali*, 1/2022 (con M. Santoro); *Tra «rifrazione» e «tra-duzioni»: Bourdieu, Latour e l'autonomia scientifica*, in *Sociologia e Ricerca Sociale*, 1/2021.



GIUSEPPINA PELLEGRINO

Anna Lisa Tota, *Ecologia della parola. Il piacere della conversazione*, Torino, Einaudi, 2020, pp. 202.

Perché le parole sono davvero importanti, e perché (e come) bisogna maneggiarle con cura: potrebbe essere questa la sintesi, o un lungo sottotitolo alternativo, del percorso proposto da Anna Lisa Tota in *Ecologia della parola. Il piacere della conversazione*. Un libro dedicato alla conversazione e al suo piacere, ma anche ai suoi limiti, patologie, confini (estes), spazi e tempi.

Come chiarito nella prefazione e nella postfazione, questo libro si colloca in una prospettiva e in un linguaggio che intendono restituire da un lato la parzialità di qualsiasi posizionamento/presa di parola, e la pluralità/necessità del silenzio; dall'altro, nel testo si conduce il tentativo di ibridare un approccio scientifico-academico con altre fonti e altri registri, tenendo insieme autori classici e meno classici con aneddoti ed esperienze di vita quotidiana, scorci di autobiografia, finestre su vissuti di conversazione che mostrano in modo lampante ed accessibile come questa produca conseguenze assolutamente concrete: le parole non sono solo parole, ma possono persino fare ammalare, e possono cambiare il mondo (pp. 60-64).

Il termine “ecologia”, *per se* ricco di riferimenti e implicazioni interdisciplinari, dalla classica Ecologia della mente di Bateson (1972) all'Ecologia delle infrastrutture di Susan Leigh Star e Karen Ruhleder (1996), passando per l'Ecologia dei media, assume nel testo profili pragmatici e caratterizzazioni sistemiche. La scelta di Tota è quella di affiancare ai riferimenti classici della Scuola di Palo Alto e delle patologie della comunicazione (“Le parole per non dirlo”, cap. 3), quelli innovativi dell'io quantico e la sociologia quantica degli eventi di Wagner-Pacifici (capp. 1-2); è poi rilevante notare come, in questa selezione di riferimenti e tradizioni, abbiano una forte centralità l'antroposofia di Rudolf Steiner e l'opera di Georges Ivanovič Gurdjieff.

Se il concetto di ecologia è quello di un tessuto tanto fragile quanto interconnesso, in cui non può esserci alcun primato epistemologico ma sono le relazioni e la loro pluralità ad essere cruciali e simmetriche come evidenzia Susan Leigh Star

in *Ecologies of Knowledge* (1995), l'*Ecologia della parola* di Anna Lisa Tota ricostruisce e ricuce connessioni. Io-altro e interno-esterno (cap. 1), conversazione-realtà (cap. 2), ecologico-patologico o sano-insano (cap. 3), corpo-mente (cap. 4), spazio-luogo, pieno-vuoto (cap. 5), passato-presente (cap. 6). Il *continuum* della conversazione come contesto ecologico di cui il silenzio è parte integrante, può (far) fiorire (come nel suggestivo disegno della copertina), e riconciliarsi con le “fedeltà invisibili” (pp. 22-24) e i traumi rimossi (cap. 4), purché si riconosca la forza delle parole, le conseguenze che pronunciarle produce nelle nostre e nelle altrui vite, e l’(in)sostenibilità di molte parole, poiché le parole tutt’altro sono che neutrali, innocue ed oggettive.

L’invisibile e l’indicibile, così come il corpo e le emozioni, hanno un ruolo cruciale nel viaggio che Tota propone; il loro riconoscimento e il loro disvelamento passano per un’operazione di ricucitura e riconnessione. Non a caso l’Autrice riprende la metafora femminista del *patchwork* e affida a citazioni densamente spirituali, dal Taoismo al Buddismo al Cristianesimo, il senso della parola, delle parole e della conversazione che chiama in causa sempre contesti, corpi, relazioni, concezioni del tempo e dello spazio, identità e biografia.

In un certo senso, questo testo costituisce anche una sorta di rilettura, un re-framing di temi a lungo presenti nella ricerca dell’Autrice (i *Memory Studies*, il trauma, il passato che non passa, cfr. capp. 4 e 6 in particolare, dedicati rispettivamente al corpo e al passato sostenibile). Ancora una volta, inter e riconnessioni, ricuciture, che tengono insieme livelli separati dalla modernità occidentale all’insegna del cartesiano *Cogito ergo sum*, con tutte le sue conseguenze in termini di definizione della situazione nel senso comune e nella vita quotidiana.

Ricco di esempi, aneddoti, riferimenti insieme spirituali e quotidiani (come alcuni detti popolari di cui si mostra la gravidanza), *Ecologia della parola* ribadisce la centralità di alcune scuole classiche nell’analisi della comunicazione faccia a faccia e della conversazione (da Palo Alto agli atti linguistici, dalla prossemica di Edward Hall al costruttivismo radicale riletto e temperato alla luce dell’esperienza); ad esse affianca però riferimenti meno scontati che gettano un cono di luce inatteso su temi e frame in cui la sociologia della comunicazione si confronta con la fisica quantistica, il mistico e il sacro, la psicanalisi, le emozioni e la memoria del corpo.

La parola disincarnata non esiste così come non esiste una comunicazione decontestualizzata che possa essere compresa. La nascita sociale (che si sostanzia e si principia nel dare il nome) è un viaggio che costruisce un'identità sessuata, incorporata, intessuta di emozioni da cui ci si può all'occorrenza, ecologicamente, distaccare ma mai separare; un'identità spazializzata, che intesse conversazioni con i luoghi (e il *genius loci*, cap. 5), e con le fedeltà invisibili, i legami intrafamiliari spesso patologici e tossici che riverberano le loro "polveri sottili" sulla vita e le biografie di ciascuno e ciascuna di noi, e su più generazioni (capp. 4 e 6).

Lungi dall'essere "solo parole", le parole e il silenzio, la voce e l'orecchio (capp. 1-2) costruiscono e costituiscono relazioni, oppure le inibiscono e le ostacolano, mettono in luce o gettano ombre, si collocano nello spazio e nel tempo, un tempo che non è lineare ma circolare, perché il passato può diventare sostenibile, essere riconciliato facendo i conti con l'invisibile e l'indicibile nella biografia individuale, familiare e collettiva.

Ed è proprio nel capitolo conclusivo, intitolato appunto "Il passato sostenibile", che le conseguenze del titolo "Ecologia della parola" assumono le configurazioni e le conseguenze più esplicite in termini ecologici, con il riferimento e il parallelismo tra inquinamento atmosferico e inquinamento comunicativo, sostenibilità ambientale e sostenibilità della conversazione e della comunicazione. Sebbene sia il capitolo più breve, è quello che nella conclusione estende maggiormente i confini dell'ecologia della parola e della conversazione, con riferimenti alla comunicazione nel non umano (il mondo vegetale) che richiamano la non modernità e gli attanti di Bruno Latour (autore non presente in bibliografia ma i cui echi possono essere colti tra le righe).

Nel delineare un tessuto densamente relazionale, quello della conversazione, Tota riesce a stare in equilibrio tra diversi generi e diversi lettori modello, rivolgendosi a studenti e studentesse (cui il libro è dedicato), ma anche a chi di questi temi è esperto o semplicemente curioso e cerca mappe per orientarsi nella complessità data per scontata della comunicazione e nelle sue deformazioni patologiche nella vita quotidiana.

Si può dire che al pari dell'ecologia politica, l'ecologia della parola di Tota punta a creare ed accrescere la consapevolezza dell'insostenibilità della violenza simbolica e comunicativa, per sgombrare il campo da assunti erronei, cattive abi-

tudini, reazioni istintive (in effetti “addestrate” dai modelli intrafamiliari esperiti nelle relazioni fondamentali). Un dedalo di doppi vincoli e di metacomunicazioni che rendono le conversazioni quotidiane spesso difficili, conflittuali e talvolta tossiche, e di cui l’Autrice racconta le conseguenze in prima persona, mettendo in gioco la propria biografia e il suo vissuto quotidiano, raccontandosi a chi legge.

Rendere le conversazioni ecologiche, allora, significa far ri-fiorire quelle relazioni dense ed intense che sono specchio e riflesso di ciascuno e ciascuna di noi, delle nostre identità, biografie e ferite: densità ed intensità che siamo chiamati a riconoscere per noi e per gli altri. Non disincarnando, non despaializzando, non astraendo, ma situandoci nella storia, nella biografia, e nella circolarità del tempo, che nella parola e nel silenzio può non solo ferire, ma anche lenire e guarire, e aiutarci a fronteggiare l’aggressività urlata e il rumore insostenibile della società tardocapitalistica.

Giuseppina Pellegrino è ricercatrice di Sociologia dei processi culturali e comunicativi all’Università della Calabria, dove insegna “Comunicazione, partecipazione e innovazione tecnoscientifica”. E’ stata visiting fellow nelle Università di Edimburgo, Lancaster, IFZ Graz, TU Darmstadt, e Fulbright Distinguished Lecturer all’Univeristà di Pittsburgh. I suoi interessi di ricerca principali sono gli studi sociali sulla scienza e la tecnologia (STS), la mobilità, i media. Attualmente si occupa di medicina, malattia e autoetnografia.



GIOVANNI ZAMPIERI

Rein Raud, *Being in Flux: A Post-Anthropocentric Ontology of the Self*, Cambridge, Polity, 2021, 226 pp.

During his career, the Estonian intellectual Rein Raud published on a remarkable array of topics. Spanning from pre-modern Japanese philosophy to cultural semiotics, he also authored poetry, novels, and plays – and translated classical works such as Dante Alighieri’s *Vita Nova*. In recent years, he has moved his interdisciplinary gaze toward the social sciences. After focusing on the practices through which selfhood is made and understood in Western modernity, Raud has offered a fascinating theory of culture that elegantly fuses the semiotics of Juri Lotman and Umberto Eco with sociological theories (*Meaning in Action*, Polity, 2016). His latest book reads like the natural consequence of this convergence. In *Being in Flux*, Raud presents a social philosophy aimed at radically rethinking both our relationship with the world we inhabit and how we can study it. He does so by developing a processual ontology which he then employs to reconceptualize the mind, selfhood, and agency.

The author organized the book in four chapters. In the first, he uncovers the explanatory limits typical of object-oriented ontologies. These postulate the existence of self-sufficient ‘things’ separated from their environments and stable over time. Explaining his choice to embrace methodological perspectivism – according to which every ‘thing’ always appears as it is from a particular viewpoint – Raud clarifies how the rejection of essentialism does not entail any form of anti-realism: “the acknowledgment that logical structures are products of the mind-observing reality (...) credits this reality with more, not less, independence from the mind” (p. 17). The author then shows how the problem of the self-sameness of objects has been typically solved, that is, by postulating either substance or pattern continuity. These imply that the ‘things’ constituting objects – or the relations between the ‘things’ these are made of – are stable over time. Raud forcefully reveals the little explanatory power of these discourses when employed to account for the shifting nature of many phenomena and shows how objects appear as ‘things’ only because of the human tendency to take for granted their

perspective on reality, which the author proposes to relativize. To move beyond an anthropocentric point of view, Raud suggests recognizing the multiple speeds at which reality moves – many of which are simply unnoticed by the human eye – and the gradualness of the interwoven causal processes – against clear-cut representations of reality organized around binary oppositions. He does so by theorizing a third type of continuity, namely ‘processual continuity,’ defined as a “significant overlap between certain stages of the existential span of an entity” (p. 54), that escapes the problems presented by the first two types of continuity.

In the second chapter, Raud articulates his framework. The author’s core idea is that “every cross-section of every process of any kind at any given moment is best represented as a field,” a “configuration of constitutive tensions” between positions (p. 56). Fields are always momentary occurrences and bear within them the traces and marks of their past interactions while refracting them into a cone of possible futures. In a Bourdieusian fashion, Raud identifies fields as organizational patterns of relations between positions. Nonetheless, given that it illustrates only a cross-section of a process at a single moment, the field metaphor is employed only analytically, while the emphasis remains on the processual nature of entities. In his framework, Raud defines a process as “*a domain surrounded by any imaginary membranic boundary, which grants a degree of internality to the processes occurring within it, as well as a certain capacity to initiate or limit its relations with its outside and thereby to participate in causal chains*” (p. 84, emphasis in the original). In this vocabulary, ‘being’ is understood as the momentary outcome of emergent connections between processes separated by porous borders. Raud evokes a language of gradients, thresholds, and membranic relations between entities to describe what happens within and between fields, making the most of the field metaphor’s heuristic potentialities. By establishing a process’ internality, observers can identify the relations between its subprocesses and its internal time regime and distinguish between “reorganizations” and “transformations of the field” – reconfigurations of its internal linkages and rearrangements of its boundaries, respectively (p. 88). Spurred from the release of tensions rifting its field, these events redraw the boundaries of the process and are among the crucial factors to be considered when producing causal explanations. In this account, the latter do not invoke static variables identifiable as ‘causes’ and ‘effects,’ entailing

instead the synchronic connections a field has with its outside and the diachronic ties it has with its past and future.

In the book's second half, Raud engages with his ontology to recast the notions of mind and self. In the third chapter, the author offers a countermelody to the neurocentric discourses that seek to locate the human mind and self within the brain by detecting patterns of neural circuits activated by external stimuli. Raud convincingly argues that the brain is not the "sole carrier of selfhood, mind, consciousness," but must be understood as an element that has "evolutionally developed in parallel with the ability to put self-other relationships into a higher gear" (pp. 131-2). Taking insights from the extended cognition approach, the author argues that minds and selves should be thought of not as outputs of the brain but as the result of continuous interactions between entities and their environments – just like meanings are produced in interpretation and are not immanent in texts. Recalling the field metaphor, Raud proposes to theorize selfhood as a cross-section of the emergent mental process "constituted by tensions between positions and elements both internal to its flow and external to it" (p. 113). Selfhood is an undecided field over which different positions compete for control: this means recognizing that there is neither a rational locus of power nor a 'true' inner self, but a space where different forces struggle for balance. In this fashion, an actor's decision is defined as the "recalibrating of the constitutive tensions of the field" that significantly alters the selfhood process, reshaping the array of possible futures by opening up new possibilities while making others unthinkable (p. 147). For this reason, the author proposes to speak of a perpetually moving 'decision-making focus' and to recognize that often verbal accounts are only *ex post facto* rationalizations produced to explain why a decision was made.

The self can have neither substance nor pattern continuity: one's cells, ideas, memories, and knowledge constantly change. Only the concept of processual continuity allows us to explain selfhood as something persistently on the move, a field "that has been caused and has causal powers itself precisely because of its unrepeatable pattern of interacting subprocesses" always seeking equilibrium (p. 155). Selfhood is relational – a node entangled in a larger web of relationships with human and nonhuman others. In the fourth chapter, Raud elaborates further on this idea by conceptualizing the self as an "extended decision-making net-

work” (p. 160). The self is not confined within the intracranial processes nor contained within the boundaries of the skin. Raud incorporates into his framework an alternative to the mind-body distinction, which he proposes to substitute with the concept of “bodythink,” a process that sees “the entire body, and all of its activity, as a conscious praxis, even if the majority of it takes place outside the shifting focal point that has taken on the role of the individual’s self-perspective for a given moment” (p. 166, 168). Even if some parts of the conscious field are granted a higher degree of autonomy, decision-making processes involve actors in their wholeness. These have at their disposal trajectories – “attractors towards which individual life courses might gravitate, or, conversely, which they would seek to avoid” (p. 176) – that they might follow or not considering the memories of successful or failed past strategies, the experiential traces left by these, and the futures scenarios conceivable at that particular moment. Particularly interesting for sociologists, Raud applies this view also to social groups: against methodological individualism and the perspectives assuming entirely rational, self-same actors, he argues that collectivities have emergent properties. Collaborative and competitive intra-group relationships and dynamics of inclusion and exclusion that redraw the boundaries of groups change the selves-as-fields of the actors involved. Just as for the connection with nonhuman entities, the linkage between individual and social groups thus alters the processes on both levels – the properties of which can be reduced neither to the sum of the individual entities nor to the general properties of the group.

In *Being in Flux*, Raud brings a peculiar array of sociologists and social theorists around the same table. Speaking of fields, *praxis*, and trajectories, he incorporates insights from Bourdieusian sociology without turning entirely to field theory. The accent on the relational and processual character of reality is grounded in conversations with the ideas of sociologists Andrew Abbott, Mustafa Emirbayer, Ann Mische, Pierpaolo Donati, and Margaret Archer. When dealing with selves as emergent in social interactions, Raud gathers the crucial insights of Erving Goffman, Judith Butler, and Jeffrey Alexander, which he integrates into his discursive framework without losing his peculiar voice. This is one of the book’s greatest strengths: as an outsider of the discipline, Raud assembles sociological theories and concepts in a refreshing way that infuses them with new lymph. By

employing its vocabulary, it could be said that *Being in Flux* has a sufficient degree of internality so that the proposed framework remains consistent and recognizable while its membranes remain porous enough to permit the exchange with several sociological programs. Thanks to this, the book delivers a robust toolkit of theoretically-driven concepts that might be tested through empirical research. The field metaphor permits to study social groups (i.e., a political party) synchronically or diachronically. In the first case, a sociologist would emphasize the gradient of permeability of its boundaries (how much is it difficult to enter the party?), identifying the relationships between its subprocesses (are the sections of the party competing with each other, or do they collaborate?) and their different timescales (with which speed a decision taken at the center is ratified across different locales?). In the second case, she might highlight how past decisions left traces in the present (has the expulsion of a member of the parliament created more tension among the militants?), reconfiguring the cone of possible futures by turning some trajectories challenging to pursue or imagine (did this expulsion prevent future alliances with another party?). Even if limited in its empirical application, the concept of bodythink would prove fruitful in framing agentic decisions not just as the outcome of deliberate processes (why did this group choose to rally amidst a pandemic?). Social scientists could apply the idea of groups and selves as contested fields to study collective decision-making (whose perspective are the militants taking in this assembly?) and selfhood (how central is the group membership for this militant I am interviewing?). Exceptionally rich in heuristic potential, Raud presents a solid ontological framework and precious epistemological reflections that make *Being in Flux* a must-read.

Giovanni Zampieri è dottorando in Scienze Sociali all'Università degli Studi di Padova. I suoi interessi di ricerca riguardano la sociologia storica e culturale, la teoria sociologica e la storia delle scienze sociali. Insieme a Ghita Bordieri e Matteo Bortolini ha recentemente curato *Etnografia e Società*, una selezione di saggi di Gary Alan Fine (Mimesis, 2021).

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Riccardo Cruzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

Avvertenze per Curatori e Autori

Linee guida della Rivista

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzazione un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

Processo di valutazione

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

Indicazioni del Comitato scientifico

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com e presentati sul sito: <http://riviste.morlacchilibri.com/index.php/quaderniditeoriasociale/index> seguendo il processo di submission.

Norme di redazione

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (in italiano 5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (in inglese 15 righe circa)
- 3 parole chiave (in inglese).

Non vi sono limiti di battute.

Non vi sono limiti di battute per quanto riguarda la lunghezza dei saggi. Gli altri testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: note critiche 7/8; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

Citazioni

Per le citazioni da libri o riviste

Nel testo:

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "Ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [Ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

In bibliografia:

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

Riferimenti bibliografici

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

Virgolette

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

La forma. Termini stranieri

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

Citazioni

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va

sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

Altre note e avvertenze grafiche

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

Abbreviazioni

- pagina seguente: s.;
- pagine seguenti: ss.;
- foglio-i: f.- ff.
- carta-e: c.- cc.
- recto: *r*
- verso: *v*
- volume-i: vol.- voll.
- capitolo-i: cap.- capp.
- tomo-i: t.- tt.
- numero: n.