

Quaderni di Teoria Sociale

N. 1 | 2023

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, MATTEO GERLI, 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. 1 | 2023 ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991
ISBN 978-88-9392-452-8



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 © 2023 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: giugno 2023, LOGO srl, Via Marco Polo, 8, Borgoricco (PD).

Sommario

MONOGRAFIA

I seminari RILES – Il seminario del 2022 Attori, strutture ed eventi

ANDREA BORGHINI	
<i>Le molte crisi dello Stato nazionale: il contributo di Reinhart Koselleck</i>	9
VINCENZO ROMANIA	
<i>I Sociologi e la Guerra. Lo scambio epistolare Simmel-Small fra propaganda e definizione di campo</i>	31
LOREDANA SCIOLLA	
<i>Ritrovare la società. Oltre la dicotomia individuo società</i>	55

SAGGI

ANNAGIULIA CANESSO	
<i>La «storia vivente» dei gruppi. Forme di vita, istituzioni e memorie collettive in Maurice Halbwachs</i>	73
GERARDO IENNA, MATTEO VAGELLI	
<i>Bourdieu e Foucault: un confronto critico a proposito dei fondamenti della spazializzazione del potere</i>	97
GIACOMO LAMPREDI	
<i>Emozioni e coinvolgimento</i>	119
MARCO PEDRONI, ALICE SCAVARDA	
<i>Un'agenda di ricerca per la sociologia del gioco d'azzardo</i>	153

MARCO SOLINAS	
<i>Critica sociale organica. Come superare i deficit di critica interna e immanente in chiave di teoria politica</i>	181

INTERVISTE

BARBARA GRÜNING	
<i>Tra esperienza e pensiero. Una conversazione con Paolo Jedlowski</i>	205
LORENZO SABETTA	
<i>Sociology of Structures, Structures of Sociology. An Interview with Charles Crothers</i>	239

RECENSIONI

AMBROGIO SANTAMBROGIO	
<i>Hans-Peter Müller, Sulle tracce di Max Weber (edizione italiana a cura di Alessandro Cavalli, Ilenya Camozzi, Massimo Palma), EGEA, Milano, 2022, pp. 559 (ed. or. 2020)</i>	265
MATTEO BORTOLINI	
<i>Emiliano Rubens Urciuoli, La religione urbana. Come la città ha prodotto il cristianesimo, EDB, Bologna, 2021, pp. 156</i>	271
PAUL NORVY	
<i>Silvia Cataldi and Gennaro Iorio (Eds.) Social Love and the Critical Potential of People, New York, Routledge, 2023, pp. 347</i>	275
LUCA GIUFFRÈ	
<i>Massimo Airoidi, Machine Habitus. Toward a Sociology of Algorithms, Cambridge, Polity Press, 2022, pp. 200</i>	279
NICOLA MARTELLOZZO	
<i>Fabio Dei e Luigigiovanni Quarta (a c. di), Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia, Milano, Meltemi, 2021, pp. 374</i>	283

MONOGRAFIA

*I seminari RILES – Il seminario del 2022
Attori, strutture ed eventi*



ANDREA BORGHINI

Le molte crisi dello Stato nazionale: il contributo di Reinhart Koselleck¹

Abstract: In the contribution we intend to develop a historical-genealogical reflection on the topic of the nation state and its crisis. In the first part, after discussing how the concept of the state constitutes one of the main themes of historical sociology, the question of its current crisis will be problematized, starting from a literature that, moving from an empirical perspective, highlights what are the critical factors that grip this historical formation nowadays. In the second part, we intend to put forward some objections to the reconstruction of the crisis of the state as it is presented today, resorting to the contribution of Reinhart Koselleck, a German intellectual and historian, whose notion of crisis itself, which he develops in a broader reflection on the history of ideas, will be briefly explored, and whose reconstruction of the crisis of the absolute state, presented in his celebrated volume *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, will be discussed. According with Koselleck, it will emerge how giving historical depth to the notion of crisis, showing its origin coeval with the formation of the state itself, and assuming its polysemanticity as a heuristic value, is particularly useful in order to distinguish between historical-structural and contingent factors of crisis, and to reveal how the state is indeed a reality capable of readjusting to current contexts. The conclusions will reflect on this pliant notion of the state that is perfectly in line with the interpretations proper to historical sociology, which demonstrates, including through this specific case study, the relevance of its approach to illuminating issues of our time.

Keywords: State, Crisis, Historical Sociology, Koselleck

1. Introduzione

Non vi è dubbio che lo Stato nazionale, una delle costruzioni più eminenti della Modernità, versi in una condizione di crisi profonda, e non da oggi. I processi di globalizzazione, il protagonismo della società civile, i nazionalismi e i regionali-

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.

smi², sono alcuni tra i fattori alla base di quel divorzio tra potere e politica, così ben descritto a suo tempo da Z. Bauman [Bauman e Bordoni 2014], e della fine della spazialità politica chiusa e omogenea propria dello Stato nazionale. Eppure, a fronte della sua crisi ed eclissi, non mancano e non sono mancati, nel corso del tempo, profezie di segno contrario, le quali hanno rilevato la straordinaria capacità di riadattamento, riorganizzazione, ripresa, per certi versi ri-espansione dello Stato stesso. Di fronte a tali voci, supportate da evidenze empiriche, il dibattito tra “apocalittici” e “scettici” si è sostanzialmente bloccato e disperso nei mille rivoli delle molteplici discipline e approcci che hanno lo Stato come oggetto privilegiato di studio. Le quali, tutte, a modo proprio, hanno sviluppato, spesso autonomamente, una propria diagnosi sulla crisi della statualità.

A partire da questo frame analitico, nel contributo intendiamo sviluppare una riflessione storico-genealogica sul tema dello Stato e della sua crisi, utilizzando il linguaggio e gli autori propri di uno specifico approccio della sociologia, quello della sociologia storica.

Il contributo è organizzato in due parti. Nella prima, dopo aver discusso di come il concetto di Stato costituisca uno dei temi principali della sociologia storica, verrà problematizzata la questione della sua crisi attuale, a partire da una letteratura che, muovendo da un piano empirico, mette in evidenza quali sono i fattori critici che attanagliano tale formazione storica al giorno d’oggi.

Nella seconda parte, intendiamo muovere alcune obiezioni alla ricostruzione della crisi dello Stato per come oggi viene presentata, ricorrendo al contributo di Reinhart Koselleck, intellettuale e storico tedesco, di cui verrà brevemente approfondita sia la nozione stessa di crisi, che egli sviluppa in una riflessione più ampia di storia delle idee, sia discussa la ricostruzione della crisi dello Stato assoluto, presentata nel suo celebre volume *Critica illuminista e crisi della società borghese* [1959, tr. it. 1972]. In accordo con Koselleck, emergerà come dare profondità storica alla nozione di crisi, mostrarne l’origine coeva alla formazione dello Stato stesso, assumerne la polisemanticità come valore euristico, sia particolarmente utile al fine di distinguere tra fattori storico-strutturali e fattori contingenti di crisi, e a rivelare come lo Stato sia effettivamente una realtà a geometria variabile, in grado di riadattarsi ai contesti attuali.

2. La bibliografia sulla fine dello Stato nazionale è pressoché sterminata. Oltre ai testi citati più oltre, si veda Sassen [2007], Marinetto [2007], Jessop [2016].

Nelle conclusioni si rifletterà su questa nozione duttile di Stato che è perfettamente in linea con le interpretazioni proprie della sociologia storica, la quale dimostra, anche attraverso questo specifico caso di studio, la rilevanza del suo approccio per illuminare questioni della nostra epoca.

2. Lo Stato come oggetto privilegiato di studio della Sociologia storica

Come noto, lo Stato costituisce un tema privilegiato di studio da parte della sociologia storica.

Le ragioni sono ben chiare a chi, da un lato, pratica da lungo tempo questo approccio della sociologia e, dall'altro, ha ben presente la parabola storica dello Stato nazione.

La Sociologia storica, approccio complesso, condannata alla perpetua ricerca di una definizione di se stessa che sia realmente condivisa da chi ne usa il lessico o applica la sua metodologia, pone al centro della sua indagine i fenomeni storici della modernità, mettendo in rilievo la variabile temporale, il significato che gli attori attribuiscono agli eventi di cui sono protagonisti [Sewell 2008; Lachmann 2013], il rapporto tra struttura ed eventi. Dal momento che, evidentemente, di definizioni condivise ve ne sono poche, possiamo provare ad avvicinarci ad una definizione *al limite*, sostenendo con Lawson che attraverso la Sociologia storica gli scienziati sociali ambiscono a tentare di “fornire una spiegazione sia storica che generale di fenomeni storico-sociali moderni come il capitalismo, la burocrazia, il razionalismo ecc.” [2007, 344]³, mentre Hobson [2002] allarga il campo e la definisce come un approccio critico che si ritrae dal considerare il presente come qualcosa di autonomo al di fuori della storia, ma al contrario lo inserisce in una dimensione socio-temporale specifica.

Emerge, da questo ricorso alle definizioni di due autori che si sono cimentati con tale approccio, la tendenza a rifuggire da letture storiche dei processi sociali (o da filosofie della storia), restituendo storicità ai fenomeni della modernità, e a

3. Si tratta di una definizione che richiama alla mente quella, classica, di Abrams per il quale non aveva senso “parlare di sociologia e storia come di due discipline distinte, in quanto entrambe affrontano il problema dell’azione umana in relazione ai problemi della struttura e lo fanno non potendo prescindere da una prospettiva cronologica” [1983, 7].

contrastare visioni presentiste dei fenomeni storico-sociali, sui cui rischi, peraltro, ci aveva messo in guardia già Norbert Elias nel suo saggio *Sul ritrarsi dei sociologi nel presente* [1987].

I nessi tra questo frame teorico ed empirico e lo Stato, a questo punto, vengono un po' da sé. Lo Stato costituisce, evidentemente, un prodotto storico fondamentale della modernità⁴, fase nella quale raggiunge la forma per come lo conosciamo ancora oggi; intreccia un rapporto ambivalente con la società al punto tale da costituire, come vedremo, la condizione necessaria della sua nascita. Condivide con la sociologia storica la natura complessa della propria natura, per cui studiare lo Stato nella sua interezza, appare impresa ardua, impossibile e forse sterile. È una istituzione che chiama in causa una pluralità di discipline che sull'interpretazione di esso si sono esercitate nel corso del tempo e dunque è speculare alle riflessioni dei sociologi storici, i quali, da alcune delle maggiori studiosi di tale approccio, sono stati definiti *entusiasticamente interdisciplinari* [Adams *et al.* 2005].

Ancora. Se guardiamo alla periodizzazione della sociologia storica, osserviamo come l'analisi dello Stato serva a ricapitolare le tre ondate attraverso le quali essa si è sviluppata, nonché intercetti svolte radicali nelle scienze sociali (ad esempio il *cultural turn*)⁵. Inoltre, come abbiamo anticipato nell'*Introduzione*, attraverso la storia dello Stato, è possibile comprendere la sua capacità di adattamento oggi, nonché evitare l'errore che si rischia di commettere nel momento in cui si legge la vicenda statale, e la sua presunta eclissi odierna, come centrata sul presente, anziché ricostruirne gli esiti attraverso il ricorso al passato.

Infine, lo studio dello Stato incontra, da parte di alcuni studiosi, le medesime difficoltà, timori, incertezze che i sociologi storici denunciano quando riflettono sull'approccio di cui si fanno interpreti. Solo per citarne alcuni, pensiamo ad Abrams che non si nascondeva le "difficoltà" a studiare lo Stato [Abrams 1988], a Bourdieu che, cimentandosi con tale studio, evita il più possibile di usare la parola Stato e definisce tale oggetto come oscuro [Bourdieu 2012] per giungere ad Elias che sosteneva quanto segue: "in passato i sociologi furono spesso inclini a

4. Al punto che uno degli autori che ha più studiato lo Stato, Gianfranco Poggi, diceva che lo Stato è un prodotto talmente peculiare della Modernità da rendere superfluo doverlo ricordare ogni volta, e dunque che parlare di Stato moderno sia del tutto pleonastico [1992].

5. Cfr. su questo specifico punto il dibattito riportato, tra gli altri, in Isin e Delanty [2003] e in Smith [1991; 2014].

considerare lo Stato come qualcosa che propriamente non rientra nell'ambito dei problemi della sociologia [...]. Sembra che a ciò concorra un'antica tradizione concettuale. Di solito, il campo di ricerca della sociologia è la società. Il concetto di società ha delle sfumature le quali inducono a pensare che Stato e società non coincidano veramente. Lo Stato appare qualcosa di extrasociale che è in opposizione alla società" [1990, 25].

La difficoltà ad abbracciare in un solo sguardo lo Stato, nonché la consapevolezza che, a fronte delle numerose voci sulla sua fine, esso appare oggi, usando un aggettivo molto di moda, "resiliente", ha spinto molti studiosi e correnti interpretative a individuare una serie di costanti legate alla definizione e alla storia dello Stato – dal monopolio del potere, al tema della sovranità, dalla legittimità ai processi di burocratizzazione – finendo per produrre un effetto metonimico che ha avuto come esito la sua ipostatizzazione, reificazione, "cosalizzazione". Proprio invece la sociologia storica, portatrice di una prospettiva che guarda alla contingenza e storicità dei processi e delle istituzioni umane, funge da antidoto a tale tendenza e dunque avvalora ancora da più, dal nostro punto di vista, sia la necessità di studiarlo, muniti di tali lenti sociologiche, sia offre motivi di conferma sulle ragioni per le quali sia stato "scelto" come oggetto privilegiato di studio da parte di essa.

A supporto di quanto appena sostenuto, Dufour, in una pregevole sintesi su temi, autori e prospettive della sociologia storica di qualche anno fa, afferma che "uno degli oggetti della sociologia storica dello Stato è di distinguere le proprietà, i ruoli e le caratteristiche transtoriche delle organizzazioni politiche da quelle che sono tipiche di certe epoche o di certi contesti storici concreti" [2015, 134], elencando successivamente i vari filoni di studio entro i quali la sociologia storica dello Stato si è specializzata: centralizzazione e autonomizzazione dello Stato, principio di sovranità, processi di burocratizzazione, meccanismi di categorizzazione, educazione e classificazione come regolazioni statali⁶.

6. Morgan e Orloff parlano delle *Many hands of the State* ad indicare che la traiettoria storica della forma Stato ha prodotto un passaggio dalla dicotomia classica *state centered-society centered* alla declinazione dello Stato in una pluralità di forme e predicati: "stato amministrativo, austero, carcerale, centauro, competitivo, delegante, sviluppatista, disaggregato, fallito, nascosto, keynesiano-welfarista, neoliberale, patriarcale, penale, predatorio, regolatorio, ecc." [Morgan e Orloff 2017, 10].

Sempre Dufour sostiene che “la sociologia storica affronta empiricamente un insieme di istituzioni, norme e rapporti di potere, di classe e di forze che ognuna reclama per sé l’esercizio monopolistico di un’ autorità sovrana” [ivi, 133].

Se non bastasse quanto appena testimoniato, è sufficiente rivolgere il nostro sguardo ad alcuni degli autori di riferimento della sociologia storica per capire che si tratta di studiosi che hanno posto lo Stato, seppur con pesi diversi, al centro della loro indagine: Max Weber, da un lato, e Karl Marx dall’altro.

Il primo, scienziato sociale profondamente affezionato alla natura storica dei processi sociali, ha costituito la fonte di tutta una serie di studi sullo Stato che hanno avuto protagonisti successivi, riconducibili al sociologo di Erfurt, in grado di ampliare ulteriormente la nozione di Stato: da Elias a Bourdieu, da Tilly a Skocpol a Mann.

Marx, dall’altro lato, che a detta dei suoi esegeti più quotati, non si è mai occupato direttamente dello Stato, ha però rappresentato comunque un autore di riferimento per un dibattito sulla funzione sociale dello Stato nella società moderna e capitalista: basti pensare anche qui ad autori come Gramsci, Miliband, Panitch, Jessop, ecc.

Se queste sono le premesse, sulla base delle quali abbiamo inteso giustificare il solido intreccio tra sociologia storica e il suo oggetto privilegiato di indagine, lo Stato, è opportuno, in questa sede, specificare, seppur brevemente, anche i modi con i quali lo Stato viene “trattato” in sociologia storica. Prendiamo ad esempio in tal senso la *lectio* weberiana. Il sociologo tedesco, anticipando quanto poi diranno Foucault e Bourdieu⁷, rifugge da una antropomorfizzazione dello Stato e preferisce guardare ad esso intendendolo come un insieme di relazioni sociali. Citiamo, in tal senso un passo illuminante di *Economia e Società*: “per la sociologia il fenomeno chiamato Stato non consiste unicamente di una definizione giuridica. O una personalità collettiva esercitante una attività. Al contrario, quando si parla di

7. Come noto, il rapporto di Pierre Bourdieu con lo Stato è controverso, difficile e tormentato. Molti sono i riferimenti che si potrebbero qui riportare, anche grazie al fatto che dopo la pubblicazione dei Corsi al Collège de France [2012] dedicati al tema, il dibattito su Bourdieu e lo Stato è letteralmente esplosivo. Per ragioni di brevità ci limitiamo a segnalare il *Corso di Sociologia* [vol. 1, 2019] nel quale Bourdieu, sulla scorta di Weber, parla dello Stato come universo di relazioni estremamente complesse, coincidente con il campo del potere [cfr., per una sintesi molto efficace la postfazione di J. Laval a Bourdieu 2022].

Stato, di nazione, di famiglia, si pensa semplicemente ad uno sviluppo di natura determinata di un'attività sociale effettiva o costruita come possibile" [1999, 41].

E più oltre: "la relazione sociale consiste esclusivamente e puramente nella chance che, secondo il suo contenuto significativo, è esistita, esiste o esisterà una attività reciproca degli uni sugli altri, esprimibile in una certa maniera. Bisogna ancorarsi a ciò per evitare una concezione sostanzialista di tali concetti. Dal punto di vista sociologico uno Stato cessa di esistere, dal momento che sparisce la *chance* che viene da una specie determinata di attività sociale, orientata in modo significativo" [ivi, 58].

Lo Stato è una relazione sociale storica, che si è realizzata, ma che, in quanto relazione non può e non deve essere *sostanzializzata*.

Aggiungiamo infine un tratto appunto "contingente" e al tempo stesso molto empirico, a sostegno delle nostre argomentazioni: in molti degli autori rapidamente elencati – come in molti altri che per ragioni di brevità, non abbiamo menzionato – la scelta di studiare storicamente genesi, sviluppo e forma dello Stato, si lega anche al fatto che tale istituzione (storica) si mostrava, ai loro occhi, al tempo stesso, una realtà consolidata nel panorama internazionale, ma non immobile, bensì soggetta a trasformazioni sotto la pressione del tempo e delle circostanze storiche, il che produceva l'ambivalente fenomeno di parti dello Stato che sbiadivano a fronte di altre che emergevano, rendendo di sicuro interesse scientifico lo studio di tale istituzione.

Abbiamo precedentemente accennato al fatto che lo Stato è realtà talmente complessa da consigliare di sottrarsi al compito di studiarla nella sua interezza. Da ciò dovrebbe facilmente dedursi, anche sulla base degli studi concreti sviluppatasi nel corso del tempo, come di una formazione storica come essa si descrive la genesi, lo sviluppo, l'evoluzione così come le involuzioni, le trasformazioni e le ragioni di crisi e di fine. Infine, essa è soggetta ad un curioso fenomeno che induce gli studiosi a raddoppiare gli sforzi per studiarla: cresce l'interesse verso lo studio delle sue funzioni, delle parti istituzionali che la compongono, del suo rapporto con la cultura, sorretto dal presupposto che "più gli stati sembrano essere sfidati, emarginati o limitati da forze politiche, economiche, culturali e sociali, e più gli studiosi sembrano restii a rinunciare al termine stato nelle loro ricerche" [Morgan e Orloff 2017, 15].

Sulla base di quanto abbiamo ampiamente argomentato, scegliere di studiare un aspetto dello Stato non fa venire meno l'interesse euristico per lo Stato nella sua interezza, ma ha il vantaggio di rendere la ricerca più "sostenibile" e in grado di giungere a risultati più certi.

In tal senso, rispetto all'economia del nostro lavoro, focalizziamo ora la nostra attenzione sul concetto di crisi.

3. *La crisi dello Stato*

Pur avendo ampiamente riferito della rilevanza dello Stato come tema storico, in realtà il focus della nostra indagine riguarda un aspetto specifico della sua vicenda storica, ossia la sua crisi.

Parlare di crisi dello Stato significa gettare luce su molteplici aspetti di questa istituzione nei suoi rapporti con la società, ad esempio, così come descrivere le diverse crisi a cui è andato soggetto, i motivi di tali crisi, nonché indagare la nozione stessa di crisi.

È evidente che è impossibile in questa sede ripercorrere tutto il dibattito sulla crisi della forma Stato. Per gli obiettivi della nostra riflessione, possiamo affermare, in via preliminare, che in letteratura è emersa una tendenza a individuare delle fasi di crisi ben definite, sia in termini di cause che di cronologia.

Prendiamo ad esempio un recente testo di Sabino Cassese [2016], che analizza la storia dello Stato e della sua crisi, riconducendo quest'ultima a tre ragioni fondamentali e a dei periodi storici precisi.

Una *prima* crisi è fatta risalire ad inizio Novecento, periodo segnato dalla nascita del collettivismo, del corporativismo e dei sindacati, i quali, sostituendosi all'atomistica società civile, misero in evidenza l'incapacità dello Stato di rappresentare politicamente gli interessi di cui si facevano portatori questi gruppi sociali emergenti; una *seconda* crisi è invece datata anni Ottanta, e coincide sostanzialmente con l'emergere di reaganismo e tatcherismo e con la conseguente crisi del Welfare State nonché con l'incapacità dello Stato di rispondere alle crescenti domande dei cittadini, alla crisi finanziaria e di governabilità.

La *terza* fase di crisi coincide con i processi di globalizzazione e dunque con lo svuotamento del ruolo dello Stato dall'interno (si pensi alla perdita di controllo

delle politiche economiche), con il protagonismo multicentrico della società civile, con i processi di europeizzazione ecc.

A fronte di tali momenti critici, Cassese ribadisce la capacità dello Stato di reagire e di riproporsi come istituzione centrale per la vita delle comunità amministrative, evidenziando in ciò una involontaria consonanza di accenti con Dufour che, nella parte finale del suo contributo, sostiene che lo Stato moderno è tema complesso, una istituzione che non ha mai terminato di evolvere nel XX secolo, smentendo chi ne annunciava la fine. Da questo punto di vista, la sociologia storica ha un ruolo straordinario nell'aiutare a distinguere le tendenze di fondo, che evidentemente permangono, dalle trasformazioni contingenti.

Ora, pur ritenendo che tali diagnosi corrispondano a processi storici concreti e reali di cui abbiamo testimonianza e in cui siamo ancora immersi – pensiamo semplicemente alla terza stagione della crisi a cui fa riferimento Cassese – , così come non si può non concordare con l'analisi delle forme di riadattamento, mutamento, riconfigurazione dello Stato, ci sembra di poter affermare che tali analisi utilizzino un concetto *discreto* di crisi e non un concetto *continuo*⁸, ossia un crisi per stadi, intervallata da periodi di ripresa, resilienza, riaffermazione dello Stato. Ci sembra invece più interessante e forse più fruttuoso riferirci ad un concetto polisemico di crisi, che metta in evidenza la dimensione continuativa di essa, il suo essere coeva allo Stato, in altri termini profondamente legata alla sua vicenda storica.

Per meglio chiarire cosa intendiamo con questa nozione di crisi, faremo ricorso alle riflessioni di un intellettuale e storico tedesco, Reinhart Koselleck, che ha lavorato a lungo sulla storia dei concetti e delle idee. E che, in questa prospettiva, ha sviluppato una ricostruzione ed una riconcettualizzazione della nozione stessa di crisi.

3.1. Il dibattito sulla crisi e la posizione di Koselleck

Nel contributo intitolato *Crisi. Per un lessico della modernità* [2012] l'autore tedesco sviluppa una riflessione ascrivibile alla storia dei concetti (*Begriffsgeschichte*) utile a comprendere i molteplici significati che la nozione di crisi ha assunto nel corso del tempo.

8. Il riferimento richiama la distinzione cara a Spencer delle caratteristiche che differenziano un organismo biologico da un organismo sociale. Cfr. Spencer 1967.

Reinhart Koselleck (1923-2006), si è occupato di diversi temi (l'Illuminismo, la genesi e la crisi dello Stato, la Modernità, il Tempo) e si è mosso sempre su di un versante pluridisciplinare, spaziando dalla storia alla filosofia alla sociologia.

Nell'argomentare sul tema⁹, Koselleck parte da una constatazione assolutamente condivisibile: l'inflazione a cui è andata soggetta la nozione di crisi, che oggi ha perso progressivamente la sua polisemanticità e si è "ridotta" a indicare fenomeni sostanzialmente coincidenti con la crisi economica, un orizzonte piatto e privo di alternative, al punto tale da far supporre di dover ricercare un termine equivalente a causa della "crisi del concetto di crisi": "tale tendenza all'imprecisione e vaghezza può essere letta essa stessa come sintomo di una crisi storica" [2006, 400].

Ma evidentemente non è stato sempre così. Risalendo indietro nel tempo, al fine di restituire centralità e profondità storica a tale nozione, osserviamo come il termine crisi avesse inizialmente una connotazione medica, religiosa e poi giuridica e indicasse in modo inequivocabile la necessità di una alternativa: "ragione o torto, salvezza o dannazione, vita o morte" [2012, 31]. Attraverso l'ingresso nelle lingue nazionali, il termine "si estese al campo della politica interna ed estera e a quella dell'economia, guadagnando da ultimo una dimensione storica alimentata dal significato medico-teologico insito nell'espressione" [ivi, 39]; per poi, dopo la crisi economica mondiale del 1857, dare sempre maggiore centralità alla connotazione economica.

Scriva Koselleck: "[...] nel detto di Schiller *la storia del mondo è il tribunale del mondo* il concetto di crisi si era trasformato nella determinazione processuale fondamentale del tempo storico" [ivi, 51].

E poco oltre egli sintetizza così i significati principali acquisiti nel tempo dal lemma: "seguendo l'uso politico, medico e militare, la crisi può riferirsi a catene di eventi che conducono ad un punto culminante, decisivo, risolutivo. In linea con la promessa teologica del Giorno del Giudizio, la crisi può indicare la decisione storica ultima, dopo la quale la qualità della storia cambia per sempre. Una crisi di questo genere non è ripetibile. [...] Crisi come categoria di durata o circostanziale che rimanda al contempo a un processo, a situazioni critiche che possono ricorrere costantemente o a situazioni gravide di decisioni; infine, Crisi per indicare una fase di trasformazione immanente alla storia, dove il fatto che

9. Faremo riferimento sia al saggio del 2012 sia ad un articolo, pubblicato nel 2006.

la fase di passaggio porti a migliori o peggiori condizioni, e quanto a lungo duri, dipende dal tipo di indagine” [ivi, 52].

Crisi esprime una possibilità espressiva del processo temporale, “che concettualizzi l’esperienza di un’epoca nuova” [*Ibidem*]. In altri termini, estrapolando il senso generale da queste singole definizioni, possiamo affermare, con il nostro Autore, che la “crisi” è la cifra esplicativa delle novità proprie della nostra epoca, uno strumento che accompagna e dà significato – così come lo riceve – dal tempo storico, un “tratto distintivo dell’epoca moderna” [*Ibidem*].

Senza mai perdere le matrici semantiche e gli ambiti di origine, il concetto, secondo Koselleck, assunse, attraverso l’opera di alcuni autori fondamentali del pensiero occidentale – Rousseau, Diderot, Herder –, la capacità di indicare una prognosi sul futuro nell’ambito di una filosofia della storia. Per poi giungere ad includere al proprio interno una duplice dimensione – crisi come indicatore di una strutturale ripetibilità della crisi o come sua unicità irripetibile e imminente: “Questa esplosiva polivocità semantica di crisi ne fece un concetto storico fondamentale” in quanto nella parola erano dosate le originarie funzioni (giuridica, storico-critica, medico-diagnostica e teologica): “e proprio questa possibilità combinatoria che caratterizza la parola come concetto: esso assume le vecchie esperienze e le trasforma in chiave metaforica per liberare nuove aspettative. A partire dagli anni ’70, crisi fa parte dei tratti caratteristici strutturali dell’epoca moderna” [ivi, 55].

Al punto tale che nella sua ultima fase, il termine *crisi* diventa sinonimo di trasformazione radicale della qualità del tempo storico, un’accelerazione, abbreviazione e al tempo stesso chiusura verso il presente e apertura verso il futuro¹⁰ esprimendo sempre, in questo modo, la sua profonda radice storica.

Cosa traiamo, ai nostri fini, da queste brevi ma dense riflessioni?

Che esiste una sostanziale ambivalenza del concetto, il quale utilizza i significati originari per svilupparsi in più direzioni e finisce per indicare un fenomeno processuale e di durata. Che rispetto all’uso fattone precedentemente, questa nozione soddisfa molto di più l’esigenza di calare la crisi nella storia e dunque di cogliere al tempo stesso come essa sappia interpretare il tempo storico ma come altrettanto spesso da esso possa essere nel contempo modificata.

10. Ricordiamo che uno dei testi più noti di Koselleck è proprio quello dedicato al Tempo storico, intitolato *Futuro Passato*, 1986.

Come è stato giustamente osservato “il termine crisi diventa un modo per attraversare il tempo e per osservare come la crisi sia stato il veicolo per esprimere un’esperienza di realtà e un’attitudine verso il futuro; e, ancora, se vogliamo spiegare il perché se ne faccia un uso leggero, ciò proviene dalla capacità dell’autore di mostrare l’effetto di confusione che la sua dilatazione semantica ha generato nella sua fortunata storia” [ivi, 18].

Muniti di tale insegnamento, possiamo muovere gli ultimi passi verso il nostro obiettivo, ossia descrivere in modo originale la crisi di una particolare formazione storica, lo Stato nazione.

3.2. Come (ri)leggere la crisi dello Stato con Koselleck

Abbiamo visto, nell’ultimo paragrafo, come la ricostruzione del concetto di crisi testimoniata da Koselleck evidenzia la necessità di recuperare la dimensione storica di tale nozione, che sembra essersi smarrita per via delle ragioni brillantemente addotte dallo studioso tedesco.

È in questo solco che collochiamo la nostra riflessione sulla crisi dello Stato, che necessita di una precisazione preliminare.

La vicenda statale e quella della sua crisi si comprende alla luce della più ampia dialettica tra Stato e Società.

Come noto, la letteratura che analizza il modo con cui lo Stato e la Società hanno organizzato il loro rapporto è sterminata quanto quella sulla traiettoria storica propria dello Stato nazionale, ed è all’interno di tale dinamica che si comprendono e si leggono molti degli sviluppi dell’azione statale e della sua dialettica con la Società¹¹. Se dunque focalizziamo la nostra riflessione sul ruolo del potere sociale, possiamo dire che il centro della nostra analisi intende muoversi su di un versante analogo a quello che governa i rapporti tra economia e politica¹². Riprendendo quanto argomentato da Dufour, la finzione di una sfera economica autoregolata e depoliticizzata che viene dalla separazione tra economia e politica, produce, oltre a tale sfera, anche la nascita di una sfera privata, la società civile, “attraverso la quale si può accumulare del potere sociale, specificamente capitalista, mediatore di una nuova relazione con la forma e lo spazio del potere sovrano.

11. Si veda, solo a titolo introduttivo Bovero e Bobbio 1979.

12. Cfr. su questo anche le pp. 51-72 di Galli [2001], testo a cui attingiamo anche per altri aspetti.

Ciò abilita un attore a investire in una sfera privata e a accumularvi potere senza che questo turbi il potere sovrano o comporti una ridefinizione delle frontiere dell'unità politica" [2015, 145]. È in altri termini un modo diverso ma complementare attraverso cui pensare il rapporto tra Società e Stato.

Venendo a Koselleck, egli, nell'analizzare la vicenda di una particolare fase dello Stato, lo Stato assoluto, a confronto con l'Illuminismo, la nascita della società borghese e l'organizzazione del potere e delle sue sfere di influenza, coerentemente con quanto argomentato a proposito della nozione di crisi, offre innanzitutto una ricostruzione storico-genealogica della vicenda statale, che attinge ad autori e discipline molto ampie, dalla filosofia alla storia alla sociologia. E in tale ricostruzione, egli individua un motivo di crisi, per certi versi originario, che, a nostro parere, è riconducibile alla tipologia da lui analizzata nel testo su tale lemma, ossia quello di una crisi che ha strettamente a che fare con la durata storica e che, ai nostri fini, si colloca sostanzialmente all'origine della vicenda statale.

Cosa sostiene Koselleck in sostanza? Ricordiamo che la riflessione da cui prendiamo spunto è quella tematizzata a più riprese dall'autore nel suo volume su *Critica illuminista e crisi della società borghese* [1959, tr. it. 1972], nel quale, parlando dell'ascesa e successiva decadenza dello Stato assoluto, l'autore motiva tale dinamica come esito dei processi di progressiva emancipazione della politica dalla morale.

Se all'inizio della vicenda statale, la morale religiosa è antitetica allo Stato, e quest'ultimo trae la propria forza dalla contrapposizione ad essa, lo Stato costruisce un nuovo tipo di morale, la morale politica. Per l'uomo in quanto cittadino, la causa delle leggi morali non va cercata in Dio ma in una grandezza temporale a cui si deve obbedienza perché ha posto fine alle guerre di religione, e come tale, essa si configura ai suoi occhi come espressione di una morale politica, mentre per l'uomo in quanto uomo "l'opinione, cioè la sua coscienza, rimane il criterio ultimo della morale. Resta soltanto da sperare che questa opinione si orienti anch'essa secondo la necessità politica" [1972, 37]. L'uomo si scinde tra pubblico e privato, e nel privato della coscienza l'uomo si rifugia nel segreto di essa: "l'uomo in segreto è libero; soltanto in segreto l'uomo è uomo. L'uomo come cittadino è soggetto al sovrano; soltanto come suddito l'uomo è cittadino" [ivi, 38].

Allo Stato non interessa la dimensione privata, segreta dell'uomo, fintantoché quest'ultimo come suddito assolve al suo obbligo di obbedienza. Ma, d'altra

parte, “la necessità di ottenere una pace durevole induce lo Stato a concedere all’individuo uno spazio intermedio che lede tanto poco la decisione sovrana da non dover essere neppure mercanteggiato” [*Ibidem*]. Tale spazio è politicamente neutro e consente allo Stato di conservare la sua forma politica, fino a quando “la neutralità morale che contraddistingue la decisione sovrana” non decade per cui “lo Stato creò un nuovo ordine, ma in seguito, in senso puramente storico, divenne vittima di questo ordine. Lo spazio morale assicurato all’uomo in quanto uomo significò un focolaio di disordine che fin dall’origine fu peculiare del sistema assolutistico. L’istanza della coscienza rimase l’insuperato residuo dello stato di natura emergente nello Stato formalmente compiuto” [ivi, 39].

È in questo spazio vuoto, libero, che trova alimento lo spirito dell’Illuminismo, per cui “la divisione tra uomo e suddito non poteva più essere tollerata, l’uomo deve potersi realizzare come uomo nello Stato e ciò ha come conseguenza il declino dello Stato assolutistico” [ivi, 40].

Da questa frattura (crisi) che tende sempre più ad ampliarsi nasce un percorso descritto nel seguente modo dal nostro Autore: “l’intelligenza borghese nasce proprio in quello spazio interno privato in cui lo Stato aveva relegato i suoi sudditi. Ogni passo verso l’esterno è un passo verso la luce, un atto di illuminazione. L’Illuminismo inizia la sua marcia trionfale proprio nel momento in cui allarga lo spazio privato interno fino a farlo diventare pubblico. Senza rinunciare al suo carattere privato, questo settore pubblico diventa la tribuna della società che compenetra tutto lo stato. Infine la società busserà alla porta dei detentori del potere per esigere anche qui l’accesso all’opinione pubblica” [ivi, 69]. I borghesi trasformarono la distinzione tra morale e politica in uno strumento di lotta al potere, anche se inizialmente non si volsero a porsi in conflitto con lo Stato.

Attraverso il segreto, la morale si insinua invisibilmente nello spazio politicamente fissato dello Stato assolutistico, dando vita alla distinzione tra Stato e Società.

Ricapitolando, dice Koselleck, lo Stato assolutistico, per garantirsi la propria sovranità, era stato costretto a lasciare un certo spazio libero all’indifferenza che mette gli uomini al sicuro dal terrore della guerra civile, consentendogli di attendere con tranquillità agli affari privati. Gli uomini si riuniscono a formare la società borghese e fanno della morale la propria patria, il prodotto di una religione resa privata in uno Stato dalla forma conchiusa.

E conclude: “il sistema statale assolutistico venne sconfitto dall’assalto indiretto di una società che si richiamava appunto a quella morale universale che lo Stato aveva dovuto escludere da sé, e con la quale fece inevitabilmente saltare dall’interno questo stesso sistema. La concentrazione del potere nelle mani di un monarca assoluto rese possibile, garantendone la protezione politica, la formazione di una società che l’assolutismo come sistema politico non fu in grado di integrare. Lo Stato, in quanto prodotto dell’epoca delle guerre di religione, la cui formalità aveva mediato i contrasti confessionali, divenne vittima della sua stessa evidenza storica” [ivi, 226].

Secondo lo studioso tedesco, l’equilibrio instabile tra Stato, Società e Individui appare evidente fin dall’inizio. Koselleck mostra come lo Stato abbia *demoralizzato* la politica affidando la morale all’individuo che, così, matura un processo di critica esplosivo con l’Illuminismo: lo Stato, pacificando il territorio dalle guerre civili religiose, pone le premesse per il “dispiegarsi del mondo morale. [...] Nella misura in cui gli individui, politicamente impotenti, sfuggono al vincolo religioso, entrano in contraddizione con lo Stato, che li libera sul piano morale, ma nello stesso tempo li priva della responsabilità, riducendoli ad uno spazio privato” [ivi, 140]; è in tale spazio che si nutre e si alimenta quella coscienza morale critica che porterà l’uomo e il cittadino illuminista a criticare tutto ciò che si oppone alla sua autonomia morale: è il dilemma mai risolto tra uomo e suddito.

Si tratta di una chiave di lettura feconda per una molteplicità di ragioni. Innanzitutto evidenzia una dialettica che si gioca tutta sul rapporto con la Storia; che pone la crisi come fattore storico potente e per certi versi coevo alle prime azioni dello Stato; si basa sulle dinamiche di forze collettive e al tempo stesso centrifughe, seguendo le cui traiettorie è possibile comprendere meglio sia i fattori di crisi successivi, che dunque si collocano su di un piano storico in continuità con la matrice di crisi originariamente descritta da Koselleck, sia aiutano a comprendere le evoluzioni della forma Stato odierne, ad esempio i processi di globalizzazione ed europeizzazione a cui abbiamo prima fatto riferimento. La fecondità di tale intuizione storica, nonché la traccia disegnata da Koselleck, è ripresa da un autore contemporaneo, Carlo Galli il quale sottolinea la complessità dello Stato e, ad esempio, dei suoi rapporti con la Società, che si rivela anche nel rapporto con l’individuo. Secondo l’autore la Sovranità, per emergere e affermarsi, deve combattere quella battaglia di secolarizzazione che libera l’individuo

dalle tutele morali e materiali della Chiesa. Tale battaglia nasce dal confronto tra la razionalità moderna di cui lo Stato si fa interprete e la metafisica o la teologia premoderna, e vuole appunto laicizzare la vita politica. Nell'operare tale azione, lo Stato garantisce l'individuo nella sua dimensione privata, di proprietà privata. Ma questa formazione/liberazione dall'alto produce necessariamente una reazione/opposizione dal basso “dei singoli e del popolo, dei loro diritti e della loro libertà contro il sovrano, ovvero la rivendicazione pubblica di una energia politica che travalica l'obbedienza alla legge e l'obbligo legale di non-resistenza al sovrano e che attraverso la rivoluzione sarà accolta in una nuova legittimità: quella dei cittadini. Fra la sovranità e l'individuo c'è tanto il rapporto storico fra protettore e protetto quanto quello logico fra artificio razionale e artefice, quanto quello politico fra potere e rivoluzione” [Galli 2019, 20].

In un testo precedente, proprio partendo dalle suggestioni di Koselleck, Galli aveva analizzato la questione delle dinamiche dialettiche tra Stato/Sovranità e quelli che lui definiva particolari universali, nello specifico il Soggetto, “che cerca di proiettarsi fuori dallo Stato, di valicarne i confini; e lo Stato è un universale particolare incapace di vera e incondizionata universalità, e al contempo capace per lungo tempo – fino alla fine del '900 – di inflettere su di sé, di far ricadere nell'ambito delle proprie logiche, gli impulsi universali del soggetto. Lo spazio politico moderno è quello in cui si incrociano i destini del Soggetto e dello Stato, ciascuno con la propria universalità e la propria particolarità” [Galli, 2001, 52].

E più oltre chiarisce come la Modernità riveli la sua natura dinamica, contraddittoria, binaria proprio attraverso il rapporto tra la spazialità dello Stato e il Soggetto, anzi, si mostri intrinsecamente conflittuale, date che tali energie soggettive spingono verso dimensioni universali non immediatamente portatrici di ordine spaziale, “e anzi capaci di destrutturare ogni spazio politico chiuso” [ivi, 73]. Secondo Galli queste spazialità sfidano lo Stato, dal suo stesso grembo, all'alba della Modernità, e richiedono da parte dello Stato stesso il ricorso a nuove forme di controllo e di libertà in un equilibrio che, seppur precari, “risultano veicolo di mobilitazione sociale e di libertà individuale e collettiva” [*Ibidem*].

Galli lo traduce in un problema di tensione e aporia della Modernità, dunque dello Stato, noi abbiamo invece proposto una traccia analoga ma parallela, quella della crisi statale come concomitante con la sua affermazione, proprio secondo quanto ci diceva Koselleck.

4. Conclusioni

Nell'introduzione al testo di Bruno Latour, *Riassemblare la Società* [2022] il curatore dell'edizione italiana (Franco Farinelli) evidenzia, attraverso un parallelismo storico, la natura omogenea e lineare della nascita dello Stato che Latour, con la sua peculiare rivisitazione del concetto di sociale, si incaricherà di confutare: "a metà del '500, proprio in virtù della logica del dispositivo pittorico, ovvero della prospettiva lineare, nasceva a Firenze lo stato moderno: di qui la staticità di chi guarda e l'unicità della cosa (funzione della singolarità di uno sguardo che esclude ogni dimensione collettiva) contro cui si dirige l'argomentazione di Latour" e prosegue poco oltre sottolineando come tale rappresentazione è propria anche dello Stato, dal momento che quando pensiamo ad esso, immaginiamo un territorio contraddistinto da continuità, omogeneità e isotropismo "che per Euclide contrassegnano la natura geometrica dell'estensione e in assenza delle quali nessuno Stato al mondo potrebbe esistere" [Farinelli 2022, 9-10].

Si tratta, a nostro parere, di una riflessività sociologica applicata allo Stato che è necessario esercitare nella misura in cui aiuta a prendere consapevolezza innanzitutto della capacità dello Stato di costituire, ancora oggi, un oggetto oscuro, come ebbe a definirlo Bourdieu, ma proprio per questo capace di attrarre l'interesse di studiosi e ricercatori, impegnati a ricostruirne la genesi storica, i molti volti, i diversi sviluppi e i cambiamenti che lo hanno contrassegnato nel corso del tempo. Ma al tempo stesso evidenzia come sia necessario andare al di là di una narrazione dominante su genesi e sviluppo dello Stato, spesso incapace di rendere conto delle sue molte crisi e delle sue altrettanto numerose rinascite. In tal senso, le discipline che da sempre hanno posto a oggetto di studio lo Stato, da qualche tempo stanno facendo notevoli sforzi per immaginare una narrazione e una storia diversa di esso, che consenta di pensare e interpretare l'azione di tale istituzione in modo multiprospettico e multifocale.

Si possono riportare diversi esempi¹³, ma volendo rimanere nel campo degli autori italiani e del modo con cui trattano la questione della crisi attraverso la categoria di spazialità, possiamo citare un lavoro di Revelli, il quale, tematizzando la crisi della spazialità statale ordinativa del mondo, affermava che tale crisi coincideva con il ripresentarsi di una violenza ctonia, ancestrale, sprigionata

13. Cfr. Steinmetz [1999], Bevir e Rhodes [2010], solo per citarne alcuni.

dalle crepe di un “ordine formale”, un potere “impalpabile, invisibile, astratto e impersonale, ma tuttavia feroce [...] refrattario ai tradizionali metodi di addomesticamento: l’argomentazione logica e il sacrificio votivo”. Si trattava, secondo l’autore, di demoni che hanno fatto la loro comparsa, proprio, paradossalmente, nell’epoca della *Techne*, “che deve fare nuovamente i conti con il ripresentarsi dell’epoca del *Mythos*” [Revelli 2012, IX].

A fronte del riemergere di demoni che si ritenevano estinti o domati per sempre, la sovranità si disloca altrove, “ha mutato localizzazione e scala, rendendo certamente difficile rispondere alla domanda dove abita oggi il Sovrano?”. Lo Stato continua a esercitare una forte influenza sulle nostre vite “decretando il nostro effimero o il nostro definitivo fallimento (individuale e collettivo): dichiarando e provocando [...] l’eccezionalità della situazione” [ivi, XI].

Anche dalla riflessione di Revelli emerge la fisionomia di una Sovranità che cambia luogo, che perde i suoi connotati di organizzazione razionale, immanente e che invece si fa trascendente, invisibile anche per la sua “irrapresentabilità discorsiva (la non narrabilità) del suo essere e del suo operare: per la difficoltà a ricondurre a racconto storico (dotato di senso) la sua vicenda” [ivi, XIII].

In Revelli appaiono evidenti forme inusuali della statualità, analoghe a quelle descritte da Galli, che parla di uno Stato, universale particolare, non in grado di gestire e governare una serie di forze – l’Economico, il Sociale, il Soggetto – da esso nutrite e ora alla ricerca di una propria legittima autonomia e libertà. Economia, Società, Soggetto sono *universali particolari* in quanto, pur proiettandosi in una dimensione universale ed esterna allo Stato, nascono e si sviluppano solo grazie al sostegno e alla protezione della sovranità statale; l’intervento della globalizzazione rafforza l’autonomizzarsi di tali componenti dalla dimensione politica: “in questo autonomizzarsi del sociale, dell’economico, del diritto privato, dal politico-statuale, dal diritto pubblico, c’è una delle caratteristiche più evidenti della globalizzazione” [Galli 2001, 38].

A nostro parere il nucleo originario di queste considerazioni viene proprio dalle riflessioni di Koselleck che mettono insieme crisi della statualità, morale e protagonismo dell’individuo.

La crisi dello Stato, per come descritta dall’autore tedesco, ci fa pensare ad un processo interno alla statualità, che va meglio investigato, al fine di metterci nelle condizioni di capire le capacità dello Stato di rispondere a tale crisi, attivando ap-

punto meccanismi interni, nonché a rilanciare la sua azione, attraverso la ricollocazione nello spazio, secondo modalità e sviluppi alternativi rispetto a quelli della spazialità statale nata nella Firenze del Cinquecento. Lo Stato dunque presenta a noi solo una delle molte storie e delle molte facce della sua vicenda storica, ancora tutta da scrivere.

Queste suggestioni costituiscono materiale di studio ricco e proficuo per un approccio come la sociologia storica, non avvezza a ipostatizzare i propri oggetti di studio, anzi, a considerarli sottoposti alla contingenza e alla possibilità storiche. E induce non solo a offrire una storia diversa dello Stato, ma anche della Società, come ha acutamente osservato Lachmann, a cui lasciamo l'ultima parola: "la migliore sociologia storica dello stato è quella che ci insegna a vedere come i confini tra stato e società civile cambino con il tempo [...] come tutto ciò risponda ad un criterio di contingenza, sia che si segua un singolo caso, sia che si facciano confronti tra paesi [...] il suo obiettivo è quello di cogliere l'intero mondo sociale nel quale gli attori sono al tempo stesso dentro e fuori lo stato e i confini tra i due sono in continuo cambiamento e sono complessi" [2013, 85].

Riferimenti bibliografici

Abrams, Ph.,
1977, *Notes on difficulties of studying the State*, in "Journal of Historical sociology",
1(1), 1988, p. 58-89.

1983, *Sociologia storica*, Bologna, il Mulino.

Adams, J., Clemens, E. S., Orloff A. S.,
2005, *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, Durham (NC), Duke
University Press.

Bauman, Z., Bordoni, C.
2014, *Stato di Crisi*, Torino, Einaudi.

Bevir, M., Rhodes, R. A. W.
2010, *The state as cultural practice*, Oxford, Oxford University Press.

- Bobbio, N., Bovero, M.,
1979, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, il Saggiatore.
- Bourdieu, P.,
2013, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Vol. I. (1989-1990)*, Milano, Feltrinelli.
2022, *Corso al College de France*, vol. I, Milano-Udine, Mimesis.
- Cassese, S.
2016, *Territori e potere. Un nuovo ruolo per gli Stati?*, Roma-Bari, Laterza.
- Delanty, G., Isin, E. F. (eds.),
2003, *Handbook of Historical Sociology*, London, Sage Publications.
- Dufour, F. G.,
2015, *La sociologie historique: traditions, trajectoires et débats*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Duval, J.,
2022, *Pierre Bourdieu. Aux portes de l'état*, in P. Bourdieu, *L'interest au desinteressement*, Paris, Raison d'agir, pp. 329-361.
- Elias, N.
1990, *La società degli individui*. Bologna: il Mulino.
1987, *The Retreat of Sociologists into the Present*, in "Theory, Culture and Society", 4(2-3), pp. 223-249.
- Hobson, J.,
2001, *What's at Stake in "Bringing Historical Sociology Back into International Relations"?* *Transcending "Chronofetishism" A.d. "Tempcentrism" in International Relations*, in S. Hobden, J. Hobson (eds.), *Historical sociology of international relations*, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 3-41.
- Jessop, B.,
2016, *The State. Past, Present and Future*. Cambridge: Polity Press.
- Galli, C.
2001, *Spazi politici*, Bologna, il Mulino.

2019, *Sovranità*, Bologna, il Mulino.

Koselleck, R.,

1959, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972.

1986, *Futuro Passato*, Genova, Marietti.

2006, *Crisis*, in “Journal of the History of Ideas”, 67(2), pp. 357-400.

2012, *Crisi. Per un lessico della modernità*, a cura di G. Imbriano e S. Rodeschini, Verona, Ombre Corte.

Lachmann, R.,

2013, *What is Historical Sociology*, Cambridge, Polity Press.

Lawson, G.,

2007, *Historical sociology in international relations: open society, research programme and vocation*, in “International politics”, 44(4), pp. 343-368.

Latour, B.,

2022, *Riassemblare il sociale*, Milano, Meltemi.

Marinetti, M.,

2007, *Social Theory, the State and Modern Society*, Berkdhire, Open University Press.

Morgan, K.J., Orloff, A.S.,

2017, *The Many Hands of the State: Theorizing Political Authority and Social Control*, Cambridge, Cambridge University Press.

Poggi, G.,

1992, *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Bologna, il Mulino.

Popitz, H.,

2001, *Fenomenologia del potere*, Bologna, il Mulino.

Revelli, M.,

2012, *I demoni del potere*, Roma-Bari, Laterza.

Sassen, S.,

2007, *Una sociologia della Globalizzazione*, Torino, Einaudi.

Sewell, W. H. jr,

2008, *Logica della storia*, Milano, Bruno Mondadori.

Smith, D.,

1991, *The Rise of Historical Sociology*, Cambridge, Polity Press.

2014, *The return of historical sociology*, in "The Sociological Review", 62, pp. 206-216.

Spencer, H.,

1967, *Principi di Sociologia*, 2 voll., Torino, Utet.

Steinmetz, G. (ed.),

1999, *State/culture. State-formation after the cultural turn*. Ithaca-London, Cornell University Press.

Weber, M.,

1999, *Economia e Società*, Vol. 1. *Teoria delle categorie sociologiche*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999.

Andrea Borghini è Ordinario di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Pisa, dove insegna Sociologia generale e Storia del pensiero sociologico. Dal 2020 è Vicedirettore del medesimo Dipartimento. Si occupa di temi come le trasformazioni del potere dello Stato, la sociologia di Pierre Bourdieu, la sociologia storica, la sociologia del penitenziario, la sociologia pubblica. Dirige il Laboratorio di ricerca Officina Bourdieu e la rivista scientifica «The Lab's Quarterly». Ha al suo attivo numerose pubblicazioni su riviste nazionali e internazionali.



VINCENZO ROMANIA

I Sociologi e la Guerra. Lo scambio epistolare Simmel-Small fra propaganda e definizione di campo¹

Abstract: From a sociological point of view, the First World War is significant for two reasons: on the one hand, because of the massive involvement of intellectuals in the propaganda and public debate of all the countries involved [Mommsen 2000]; on the other hand, because it engaged the classics of sociology: Durkheim, Weber, Simmel, Tönnies, Sombart, George Herbert Mead, among others. In this article, we will focus in particular on the correspondence Georg Simmel had with Albion Small between the summer and autumn of 1914, i.e. at the dawn of the First World War. The episode has not so far aroused substantial interest among historians of sociology, but it is nevertheless useful to understand how global events as such bring out major tensions to the representatives of the discipline, engaged in a complex relationship of interdependence [DeFleur Ball e Rokeach 1970, tr. it. 1995] between three fields: the political, the journalistic, and the broader academic field [Bourdieu 2010]. Reflecting on this episode thus allows a more extensive understanding of the kind of disciplinary reconfigurations [Elias 1978] that such events produce in the relationship between social problems and sociological problems [Kitsuse and Spector 1973] and the reconfigurations that affect intellectuals within and outside the academic field. The point of view adopted is the ecological one [Abbott 2005]. The positions of Simmel and Small will therefore be contextualised within the broader intellectual and political communities in which the two intellectuals participated.

Keywords: History of sociology, Sociology of intellectuals, Simmel, Chicago School of Sociology.

1. Simmel e Small...

Per le scienze sociali la guerra rappresenta una situazione assoluta [Simmel 1916, tr. it. 2003], una rottura immediata e spesso durevole dell'ordine sociale. Tale frattura comporta un coinvolgimento 'in prima linea' di tutti gli intellettuali,

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.

chiamati a partecipare al dibattito pubblico in quanto esperti di fatti sociali, o persino a impegnarsi direttamente a difesa delle sorti della propria nazione. Così sostenne Georg Simmel, il cui coinvolgimento esistenziale e intellettuale nelle vicende della Grande Guerra segnò uno iato profondo fra la sua personalità intellettuale e quella pubblica.

Il Primo conflitto mondiale è significativo dal punto di vista della sociologia degli intellettuali per due ragioni: da una parte, per il coinvolgimento massiccio di intellettuali nella propaganda e nel dibattito pubblico di tutti i Paesi coinvolti [Mommsen 2000]; dall'altra, poiché coinvolse le principali voci dei classici della sociologia: Durkheim, Weber, Simmel, Tönnies, Sombart, George Herbert Mead, fra gli altri.

In questo articolo ci concentreremo in particolare sullo scambio epistolare che Georg Simmel intrattenne con Albion Small fra l'estate e l'autunno del 1914, ovvero agli albori della Prima guerra mondiale. L'episodio non ha sin qui sortito un sostanziale interesse da parte degli storici della sociologia², ma è tuttavia utile per comprendere come le grandi occorrenze evenemenziali facciano emergere alcune tensioni tipiche della disciplina, impegnata in un complesso rapporto di interdipendenza [DeFleur Ball e Rokeach 1970, tr. it. 1997] fra tre campi: quello politico, quello giornalistico, e il più ampio campo accademico [Bourdieu 2010].

In tale contesto gli intellettuali esperiscono frizioni conseguenti al loro collocamento multiplo all'interno di ecologie *collegate* [Abbott 2005]. Riflettere su questo episodio minore della storia della sociologia permette quindi di comprendere più estesamente il genere di riconfigurazioni [Elias 1978] disciplinari che tali eventi producono nel rapporto fra problemi sociali e problemi sociologici [Kitsuse e Spector 1973] e più in dettaglio le riconfigurazioni che interessano gli intellettuali all'interno e all'esterno del campo accademico. Il punto di vista

2. Le fonti a nostra disposizione sono tutte di autori tedeschi germanofoni o di esperti simmeliani. Se ne sono occupati, in particolare: Gregor Fitzi [2018; 2021], David Frisby [1991; 2011] in saggi critici sull'opera e la biografia di Simmel; Hans Joas in due diversi saggi sugli effetti della guerra sulla sociologia [Joas 1995; Joas e Livingstone 2003], e Mommsen in un saggio più generale sul ruolo degli intellettuali durante la Prima guerra mondiale [Mommsen 2000]. Mancano invece quasi del tutto contributi critici da parte americana. Riferimenti alla missiva non compaiono neanche in articoli sul tema della guerra nei classici della sociologia [per es. Malešević 2010].

adottato è quello ecologico. Le posizioni di Simmel e Small verranno perciò contestualizzate all'interno delle più ampie comunità intellettuali e politiche a cui i due intellettuali parteciparono.

2. *Simmel, Strasburgo e la Germania*

Nell'estate del 1914, Friedrich Schmidt-Ott, a capo della divisione artistica del Ministero della Cultura prussiano³ esortò gli intellettuali tedeschi che avessero avuto rapporti di scambio con i propri colleghi americani a sfruttare gli stessi per chiarificare le ragioni dell'intervento dell'Impero a sostegno dell'Austria-Ungheria e conquistare così la loro simpatia [Lerg 2018, 23]. In particolare, si sostiene la necessità di sfruttare l'*autoritas* intellettuale che l'accademia post-humboldtiana aveva conquistato nell'agorà internazionale per contrastare l'indignazione antigermanica che l'attacco lampo in Belgio dell'agosto 1914 aveva provocato. Inizia così la prima fase di una *kulturkrieg* che non tocca più il conflitto fra Stato e Religione sul fronte interno com'era stato nei decenni precedenti, ma piuttosto la relazione fra il nazionalismo tedesco e l'opinione pubblica dei Paesi direttamente o indirettamente coinvolti nella Prima guerra mondiale.

La campagna promossa da Schmid-Ott rappresenta tuttavia il culmine di un investimento cultural-politico di lungo termine. Già da tempo il Kaiser Reich aveva infatti puntato fortemente sugli scambi accademici con gli Stati Uniti per rafforzare l'egemonia intellettuale germanica in Occidente [Lerg 2018]. Nella prima decade del XX secolo, vennero stretti accordi di scambio fra le università tedesche e i più importanti atenei americani: Harvard, Columbia, Chicago e Winsconsin⁴. Alla campagna di propaganda parteciparono anche molti docenti

3. Dall'agosto del 1917 al novembre del 1918 Schmidt-Ott sarebbe poi divenuto Ministro della Cultura. Durante la Repubblica di Weimar avrebbe poi contribuito, in qualità di fondatore della *Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft* (che dal secondo dopoguerra sarebbe diventata la *Deutschen Forschungsgemeinschaft*) all'avanzamento della ricerca scientifica in Germania.

4. Charlotte Lerg mostra come i tedeschi affrontino questi rapporti bilaterali con un ottimismo a volte cieco e sordo [2018]. Non si accorgono infatti di come l'Accademia statunitense sviluppi già a partire dalla fine del diciannovesimo secolo un atteggiamento fortemente

di origine tedesca naturalizzati americani e/o assunti come *faculty* negli atenei statunitensi (vedi § 3).

Nel contempo, l'impero guglielmino impose una significativa censura nei confronti delle posizioni pacifiste e/o critiche. In Germania come negli Stati Uniti durante la Prima Guerra Mondiale ci troviamo quindi a osservare l'interazione di tre campi: quello politico, quello accademico e quello dell'opinione pubblica, con il primo che esercita un forte potere di controllo sugli altri due. In questa triplice interazione si colloca la lettera che Georg Simmel spedisce ad Albion W. Small, fondatore della Scuola sociologica di Chicago.

Mancando evidenze biografiche significative, non è chiaro quanto la campagna di Schmidt-Ott abbia avuto una diretta influenza su Georg Simmel, intellettuale che aveva vissuto sulla propria pelle gli effetti del potere politico e di antisemitismo diffuso. Com'è noto, nonostante la grande fama delle sue lezioni tenute in qualità di *Privatdozent* nelle aule di Unter der Linden, Simmel visse una lunga emarginazione accademica da cui si affrancò solo pochi mesi prima dell'attentato a Franz Ferdinand, nel marzo 1914, quando all'età di 56 anni ottenne una posizione da professore ordinario presso l'università di Strasburgo. Fatto sta che proprio nell'agosto del 1914, Georg Simmel inizia a intrattenere uno scambio epistolare nutrito con una serie di intellettuali, in gran prevalenza filosofi, delle principali nazioni europee e occidentali. Una parte di esse, raccolte nella *Georg Simmel Gesamtausgabe* [Simmel 1989-2015] testimoniano una consonanza col mandato governativo di chiarire le ragioni dell'entrata in guerra della Germania. Gregor Fitzi [2021] e David Frisby [2011], che hanno prodotto una disamina attenta della biografia di Simmel, mettono tuttavia in allerta rispetto a letture troppo semplicistiche rispetto al suo entusiasmo nazionalista. In particolare, sottolineano la complessità, contraddittorietà e relativa opacità dei contributi del pensatore tedesco sul tema della guerra⁵.

critico nei confronti della cultura tedesca e soprattutto della sua tendenza all'imperialismo intellettuale e politico.

5. Una questione metodologica non indifferente riguarda la disponibilità incompleta delle fonti. Molte delle lettere che Simmel spedì risultano infatti scomparse e molte altre furono oggetto di censura da parte del governo tedesco. Ciò è evidente anche se si considerano gli scritti *Sulla Guerra* [1916, tr. it. 2003], antologia che contiene solo gli interventi di Simmel che resistettero alla vaglio della censura.

Per gli interessi di questo articolo, una prima questione concerne le ragioni per cui Simmel in questa fase del conflitto sposò la causa nazionalista, inserendosi in un accesa diatriba fra intellettuali tedeschi e francesi. La prima considerazione da fare al riguardo è che tale ‘sentimento’ o meglio ‘passione’ nazionalista fu fugace, ciclica e più volte rinnegata nel suo seppur breve percorso scientifico successivo⁶. Una dimostrazione di tale repentino cambio di orientamento sta nel fatto che Simmel stesso non aderì al cosiddetto “Manifesto dei Novantatre”, l’appello sottoscritto il 4 ottobre 1914 da una serie di personalità di primissimo spicco dell’*intelligentsia* germanica⁷. Il *memoir* redatto dal figlio Hans [Simmel H. 1941/42, tr. it. 2008] testimonia piuttosto di un trasporto emotivo, prescientifico e preriflessivo di Georg Simmel per le sorti della Germania in guerra. Un sentimento legato a dinamiche esistenziali, prima fra tutte il diretto coinvolgimento di alcuni suoi famigliari nel conflitto e il forte isolamento che aveva esperito in una Strasburgo quasi del tutto isolata dal resto della nazione. L’ardente critico del capitalismo e dei suoi effetti sulle relazioni sociali [Simmel 1901, tr. it. 1998] si ritrovò così sorpreso dal calore provato nel partecipare a quella comunità emotiva (*emotionale Vergemeinschaftung*) [Fitzi 2018] che vedeva formarsi nelle strade delle città tedesche e che in fondo rappresentava un antidoto passeggero ai mali della modernità. Tale trasporto gli farà accettare in maniera forse un po’ *naïve* la versione ufficiale dell’imperatore secondo cui la guerra non fosse stata causata dalla Germania, ma dal resto d’Europa invidioso del suo crescente potere e mosso da una precisa volontà di cancellare la cultura e lo spirito tedesco dal Vecchio Continente. Una tesi che riecheggia oggi come un *dejà vu*, allorché viene utilizzata da altri invasori che cercano di farsi passare a loro volta per vittime di attacchi altrui.

Quando scoppia la Grande Guerra, come detto, Simmel attraversa un momento di forte cambiamento nella sua carriera accademica. Dopo 29 anni da

6. Georg Simmel morì infatti il 28 settembre 1918.

7. Il titolo originale del manifesto era *Aufruf an die Kulturwelt*, ovvero “Appello al Mondo Colto” e apparso contemporaneamente in 10 lingue. Negli Stati Uniti fu intitolato come *Appeal to the Civilized World*. I firmatari sono intellettuali di tantissimi campi diversi, ma nessun sociologo. Significativamente, entro la fine della guerra gran parte dei firmatari avrebbero disconosciuto l’appello, a segnalare un consenso strappato probabilmente in modalità non propriamente spontanea [New York Times, 1921], consenso dal quale comunque Simmel si sottrae *ex ante*.

Privatdozent, lascia la sua amata Berlino per accettare il primo incarico da professore ordinario presso la meno prestigiosa università di Strasburgo. Tale passaggio produce un esito ambivalente in termini di status. Da una parte, infatti, Simmel ottiene il riconoscimento istituzionale che inseguiva da tempo. Dall'altra, perde quel riconoscimento pubblico da celebrità della cattedra che aveva ottenuto della Berlino *fin de siècle*. La sua contraddittoria concezione della guerra si iscrive ancora in una controversia interna al suo stesso pensiero: quella fra un sociologico formale post-materialista, critico della modernità ma sostanzialmente poco interessato a costruire una lettura normativa della società e un filosofo, quello del coevo *Intuizione della Vita* [Simmel 1918, tr. it. 2021], in particolare, impegnato in riflessioni trascendentali e metafisiche sul significato dell'esistenza, che non disdegnano né l'idealismo né il vitalismo della vicina scuola francese.

Un ulteriore fattore di complessità è infatti di tipo topografico. La vicinanza con la Francia dell'ateneo di Strasburgo diventa infatti un tramite per avvicinare intellettuali come Bouglè e Bergson, su cui pubblicherà un saggio nel giugno 1914, ma anche uno sprone per unirsi a un gruppo di intellettuali che vede nell'Alsazia un'area di possibile mediazione fra due nazioni storicamente in conflitto. Tale medianità topologica riproduce in qualche modo la medianità intellettuale dello stesso Simmel, la cui impresa intellettuale attraversa più discipline e *loci* intellettuali inserendosi fra gli interstizi dei grandi processi storici. Vive di controversie e di contraddizioni. Le lettere che spedisce nell'estate del 1914 a filosofi, sociologi e altri intellettuali segnano infatti un *turning point* nella sua carriera e ne ridefiniscono la posizione nel reticolo di ecologie intellettuali che attraversa e sintetizza nella sua figura.

3. *Albion Small, la Propaganda tedesca in America e Chicago*

Sull'altra sponda dell'Atlantico, sin dall'agosto 1914, la propaganda tedesca è operata anzitutto dai docenti teutonici che animano la vita intellettuale degli atenei americani, uno fra tutti Franz Boas. Diversi di costoro contribuiscono con propri editoriali e lettere alle principali testate americane, oppure spediscono interventi a *Fatherland*, una delle poche pubblicazioni progermaniche disponibili

in lingua inglese⁸. Sul numero 1 del primo volume dell'agosto 1914, per esempio, appare un intervento di Hermann Schoenfeld, professore di storia alla George Washington University intitolato *The True Motives of the European Conflagration* [Schoenfeld, 1914]. Sullo stesso numero, una personalità del calibro di Hugo Münsterberg, professore ad Harvard e importante figura della psicologia internazionale, parla esplicitamente di stampa germanofobica. Scopo comune a molti degli interventi – e alla rivista stessa⁹ – è proprio correggere la supposta distorsione operata dalle fonti britanniche e francesi sull'opinione pubblica americana. Ma anche spingere gli intellettuali anglofoni a una rivolta contro il “brutale egotismo nazionalistico” britannico. Così scrivono in una lettera spedita sempre nell'agosto 1914 da Jena, il premio Nobel per la Letteratura Rudolf Eucken¹⁰ e il suo collega e rivale di dispute filosofico-scientifiche¹¹ lo zoologo Ernst Haeckel.

Gli stessi Eucken ed Haeckel inviano diverse lettere anche al “New York Times” nell'agosto e settembre 1914. Il contributo più notevole si intitola *Germany's Culture. Philosophers Eucken and Haeckel Appeal to American Scholars* ed è datato 31 agosto 1914¹². Contiene un altro dei *leitmotiv* della propaganda tedesca: la ri-

8. La pubblicazione curata da George Sylvester Viereck aveva cadenza settimanale e riportava in copertina lo slogan: “Devoted to Fair Play for Germany and Austria-Hungary” accompagnata da una simbologia imperiale. Nelle 16 pagine settimanali erano riprodotti editoriali apparsi sulle principali testate giornalistiche statunitensi, insieme ad articoli originali più vicini alla forma accademica. Una versione digitalizzata dell'intera collezione di *Fatherland* è stata resa disponibile dalla Villanova University al seguente indirizzo web: <https://digital.library.villanova.edu/Item/vudl:145655>

9. A tal fine, vengono anche invitati colleghi americani simpatetici con le sorti della Germania, come ad esempio Herbert Sanborn della Vanderbilt University e vari personaggi del mondo politico, diplomatico e intellettuale americano.

10. Sul nazionalismo di Eucken durante la guerra cfr. Flasch 2000.

11. Nella Germania del periodo prebellico il testo di Haeckel, *Die Welträtsel* (1895-1899, tradotto in italiano come *Il Problema dell'Universo* da UTET nel 1904), vendette 400.000 copie. Il saggio che si poneva in senso innovativo nel solco delle teorie evoluzioniste, oltre a costituire un riferimento attraente per la destra nazionalista bismarckiana e più tardi per quella nazista, rappresentò uno degli elementi di maggiore controversia rispetto alle tesi neoidealiste di Eucken che al tempo aveva tentato una sintesi vitalista (fortemente influenzata da Bergson) che superava i limiti del materialismo e dell'idealismo [cfr. Zanfi 2013].

12. Dati i tempi delle poste del tempo, probabili ragioni di censura e/o di opportunità, la lettera venne pubblicata sul NYT solo il successivo 25 settembre.

chiesta di un supporto emotivo da parte dei colleghi americani, che sentono come dovuto, dati i trascorsi intellettuali fra le due sponde dell'Atlantico: “the idea of our American friends’ thoughts and sympathies being with us gives us a strong feeling of comfort in this gigantic struggle.” [Eucken e Haeckel 1914, 10]. In effetti, l’*Atlantic crossing* per ragioni di studio [Rodgers 1998] rappresentò un’esperienza piuttosto comune per gli intellettuali americani, se si considera che fra il 1880 e il 1990 furono migliaia coloro che trascorsero un periodo di studio in Germania.

Da un punto di vista sociologico, quindi, è significativa la rinuncia di un gruppo di intellettuali molto ampio e variegato a tenere qualsiasi distanza e autonomia intellettuale e scientifica dalle vicende politiche in corso. La propaganda tedesca negli Stati Uniti si fece tanto più intensa nei primi anni del conflitto quanto più inevitabile appariva la scelta americana della neutralità bellica¹³. Si propose come potere costitutivo di versioni della realtà\verità legittimate *ab autoritate*. Ciò fu possibile poiché l’opinione pubblica americana conservò per tutto il conflitto un carattere di apertura compatibile con gli ideali democratici della nazione.

Contemporaneamente, i sociologi, i filosofi e gli psicologi americani partecipavano attivamente al dibattito pubblico attraverso *public speech* ed editoriali sulle testate giornalistiche, spesso in continuità con figure riformiste come quella di Jane Addams, la quale introdusse con la Hull House un modello di *social settlement* capace di migliorare concretamente le capacità del welfare americano¹⁴.

Nel caso di Chicago, fu il circolo pragmatista, che comprendeva, fra gli altri, la stessa Addams, George Herbert Mead¹⁵ e William James a coniugare il riformi-

13. Gli Stati Uniti entrano in guerra, infatti, solo il 6 aprile 1917.

14. Si calcola che allo scoppiare della Prima Guerra Mondiale, ossia 25 anni dopo l’inaugurazione della Hull House i *social settlement* presenti negli Stati Uniti fossero già circa 400. Per tale sua azione emancipativa e per il suo ampio contributo intellettuale nel 1931 Jane Addams fu insignita del Premio Nobel per la Pace [Deegan 1988].

15. Anche George Herbert Mead, come suoi importanti colleghi europei, vide un coinvolgimento biografico diretto nelle vicende della Grande Guerra. Come ricorda, Mary Jo Deegan: “Not only was Mead an “expert” on war and peace, especially during and immediately after WWI, but his personal and professional life was shaped dramatically by the war. His family and friends were intrinsically part of the world at war. The greatest personal sacrifice emerged from his family situation: his only son Henry served in the military and was wounded and his daughter-in-law Irene Tufts Mead served as a caretaker for French children orphaned by the violence” [Deegan, 2008, 6].

simo politico con l'impegno intellettuale attraverso una teoria filosofica post-metafisica che concepiva la realtà come il prodotto di un processo di progressivo adattamento umano e cooperativo al mondo. Il pragmatismo aveva così superato i limiti dell'evoluzionismo puntando su una lettura meno deterministica dal punto di vista biologico e soprattutto più collettiva, democratica e costruzionista – diremmo a posteriori – rispetto alla teoria spenceriana. Il progresso umano non era infatti più concepito come frutto della sopravvivenza del più forte, ma come esito di un dialogo collettivo basato sulla capacità dell'individuo di interiorizzare nel Sé il comportamento e le aspettative altrui e di dare così – relazionalmente – significato agli oggetti della propria esperienza.

Fu proprio la Grande Guerra a mettere in crisi tali posizioni. Gli assunti del pragmatismo tendevano infatti a concepire in prima battuta una tendenza naturale verso il pacifismo. In seconda battuta, il conflitto era letto come un processo che tendeva a risolversi nel lungo termine, tramite la cristallizzazione di accordi funzionali al benessere della maggioranza degli esseri umani. Tali equilibri tendevano altresì nel lungo termine a preservare la stabilità di comunità implicitamente concepite in un'ottica di nazionalismo metodologico. Le dinamiche geopolitiche restavano perciò parzialmente escluse da tale paradigma ed andavano ripensate per adattarsi agli eventi. Mead e Dewey, soprattutto nel periodo della neutralità americana, difesero l'intervento in guerra degli stati europei in difesa dei propri cittadini e giustificarono l'opposizione all'imperialismo tedesco, che negava uno dei valori principali del pragmatismo, ovvero la democrazia. Mead prese ulteriormente posizione contro l'imperialismo germanico, sostenendo la necessità di un intervento americano nel conflitto [Deegan 2008]. Più in generale, in campo filosofico, il dibattito si focalizzò sulla continuità fra la storia del pensiero tedesco e le tendenze imperialiste e militariste della politica [Royce, 1916; Dewey, 1916; Joas 2000] e segnò una progressiva autonomizzazione del pragmatismo americano rispetto all'idealismo tedesco.

Nel caso di Dewey, che dal 1904 aveva lasciato Chicago per insegnare alla Columbia University, ebbe una grande rilevanza il dibattito intrattenuto sulle pagine di *The New Republic* con Randolph Bourne [Castelli 2020]. La disputa si accese allorché nel 1917 il primo appoggiò l'entrata degli Stati Uniti in guerra e il secondo lo sconfessò senza mezzi termini accusandolo di sostenere una posizione

macchiata da *idiocy* che negava alcuni degli assunti pragmatisti su cui il grande pensatore americano aveva fondato i propri insegnamenti [Livingston 2003].

Più in generale, fra l'estate del 1914 e l'aprile 1915 – quando cioè viene redatta la replica di Small – si diffondono in tutti gli Stati Uniti forti sentimenti antigermanici e un consenso sempre più esplicito all'entrata in guerra del Paese, anche in un'ottica di crescente protagonismo internazionale [Thompson, 1971; Whalan, 2010]. Da parte americana l'opposizione al militarismo europeo rappresentò in effetti anche uno strumento per costruire *per contra* una idea di nazione fondata sui valori democratici, e su di un modello di stato più forte nel settore economico. Lo stesso Dewey sostenne infatti che il coinvolgimento statunitense nella Grande Guerra rappresentava un'ottima occasione per ripensare al patto sociale in termini progressisti [Dewey 1929]. Altri, come Thorstein Veblen, videro nella guerra uno strumento di democratizzazione e proposero per la Germania un regime di occupazione basato sulla confisca dei beni fondiari degli Junker [Veblen 1915, tr. it. 1990; 1917, tr. it. 1998].

Accanto alle posizioni ampiamente interventiste non mancarono però le voci pubbliche schierate per il pacifismo. La più celebre fu quella di Jane Addams, la quale partendo da una formazione religiosa quacchera e da un forte attivismo femminista e riformista sposò un ideale neokantiano di pace perpetua, impegnandosi concretamente nell'attivismo pacifista fino a divenire la più celebre leader del movimento pacifista internazionale [Deegan 1988] ed essere più tardi insignita del Premio Nobel per la pace. Ciò produsse una rottura all'interno del *circolo magico* degli intellettuali pragmatisti americani.

Albion W. Small opera quindi in un contesto ben diverso da quello di Simmel. L'influenza del potere politico su quello accademico non è del tutto assente dal suo contesto, ma è comunque molto meno cogente rispetto alla situazione tedesca. L'opinione pubblica americana non è condizionata dai legacci della censura. Ancora, in campo accademico, pur prevalendo un sentimento antigermanico si presentano posizioni plurali sul conflitto. Small partecipa insomma al dibattito pubblico di una nazione neutrale, nella quale la sociologia appare come un sapere riformista ma non 'critico'. Anzi, durante la guerra molti docenti di Chicago ricoprono un ruolo pubblico di *advisor* sulla guerra [Boyer 2015], fra i quali il già citato George Herbert Mead. Inoltre, nel 1917 il rettore Harry Pratt Judson mette a disposizione dello stato i laboratori di scienze naturali per i fini dell'arma-

mento. Nella capitale dell'Illinois vengono ancora organizzati seminari pubblici sulla guerra ospitati dall'accademia [Deegan 2008].

In termini di carriera, ancora, la condizione di Small è opposta rispetto a quella di Simmel. Albion Small giocò infatti un ruolo di pioniere per l'intera sociologia americana. Fondò nel 1892 il primo dipartimento di sociologia, fu il primo professore americano di sociologia e il fondatore della prima e più importante rivista: l'*American Journal of Sociology*, che diresse ininterrottamente dal 1895 al 1926. Infine, fu il primo presidente dell'*American Sociological Society*.

Quando spedisce la sua replica a Simmel, quindi, egli ricopre un ruolo di assoluto rilievo istituzionale: è l'esponente più rappresentativo della sociologia americana. Tuttavia, non gode al pari di Simmel di una enorme fama pubblica, né godrà *a posteriori* di una sconfinata fama sociologica. Sicuramente, non ha la stessa rilevanza nazionale che hanno, per esempio, i già citati Dewey, Addams e Mead. Né, a posteriori, avrà lo stesso riconoscimento che avrebbe avuto la generazione successiva di sociologi di Chicago, capeggiata da Robert Park ed Ernest Burgess. Ecco che l'ambivalenza fra status pubblico e status istituzionale si presenta in modo inverso rispetto a Simmel. Vale però per entrambi la considerazione che la relativa marginalità che ricoprono all'interno del campo accademico consente loro di partecipare al dibattito nell'opinione pubblica con una relativa libertà.

3. Simmel e Small: convergenze e divergenze

Alla pari di altri classici della sociologia americana, Albion Small trascorse un periodo della propria formazione in Germania: dal 1879 al 1880 a Leipzig e dal 1880 al 1881 a Berlino, ove con tutta probabilità strinse i primi rapporti con Georg Simmel, nella veste di uditore-allievo. Accanto alla frequenza universitaria, in un viaggio a Weimar, Small conobbe la sua futura moglie, Valeria von Massow, figlia di un generale tedesco. La familiarità con la cultura e col militarismo tedesco si formano quindi in questa epoca. Due aspetti che si tradurranno in una evidente fascinazione per la sociologia tedesca, da Simmel stesso a Ratzenhofer, a cui Small nel corso della sua carriera accademica dedicherà diversi approfondimenti [cfr. Small 1905]. Anzi, si può dire che Albion Small fu il principale traghettatore

del pensiero di Simmel negli Stati Uniti: tradusse otto dei nove saggi pubblicati sull'*American Journal of Sociology* e lo coinvolse, sin dal 1895, in qualità di *advisory editor* nelle attività della rivista. Ciò fece di Simmel il sociologo tedesco di gran lunga più tradotto in lingua inglese e il più conosciuto a livello internazionale¹⁶. Oltre che come rappresentante istituzionale della sociologia americana, Small si rivolse quindi a Simmel in qualità di artefice della di lui fama negli Stati Uniti e in tutto il mondo anglofono.

Prima di entrare nel vivo dei contenuti dello scambio epistolare fra i due intellettuali va fatta una necessaria notazione sulle fonti. L'originale missiva che Simmel spedì a Small nell'agosto del 1914 non è stata sin qui reperita [Fitzi 2018]. A causa della censura tedesca, la stessa replica che Small indirizzò a Simmel, datata 29 ottobre 1914, non sarebbe probabilmente mai giunta a noi – né forse allo stesso Simmel – se non fosse stata ripubblicata nell'aprile 1915 su *The Sociological Review*. Perché, allora, parliamo di scambio epistolare? Crediamo che ciò abbia senso dato il carattere di risposta che assumono molte delle argomentazioni contenute nella replica di Small. Essa quindi, pur nella sua brevità, *enuncia* ed è *enunciataria* delle argomentazioni incluse nella lettera di Simmel.

Il contesto editoriale è rilevante ai fini dell'articolo. *The Sociological Review* è infatti il principale organo istituzionale della nascente sociologia britannica¹⁷, nazione significativamente impegnata nel conflitto bellico accanto alla Francia e all'Impero Russo e, al pari degli Stati Uniti, centro di un acceso confronto propagandistico con la Germania¹⁸. Si tratta quindi di un sintomatico esempio

16. In ambito anglofono, una inversione di tendenza arriverà soltanto a partire dagli anni Trenta, con le attenzioni che Talcott Parsons dedicherà all'opera di Max Weber.

17. La rivista venne fondata nel 1908 come organo di riferimento della Sociological Society, a sua volta fondata a Londra nel 1903. La fondazione della rivista è praticamente coeva alla prima cattedra britannica di sociologia (1907) alla London School of Economics. Nel contesto britannico, la storia della sociologia è sin dagli albori fortemente intrecciata con l'impegno politico e trova un ulteriore fondamentale *locus* nella Fabian Society, alla quale partecipano anche pianificatori urbani, economisti e altre figure intellettuali impegnate nel progresso economico e sociale dei più deboli.

18. “Quasi subito dopo l'inizio delle operazioni militari cominciò una guerra pubblica tra gli accademici e gli scrittori tedeschi, da un lato, e quelli inglesi e francesi, dall'altro lato, che divenne presto un vero e proprio *Krieg der Geister*. Esso fu iniziato dagli accademici tedeschi, che in una dichiarazione pubblica criticarono aspramente la Gran Bretagna per essere entrata in guerra contro le potenze centrali senza motivi validi. Si sosteneva che la Gran

di coinvolgimento della ancor giovane disciplina sociologica nelle vicende belliche¹⁹.

Nella premessa alla lettera, il direttore della rivista si dichiara debitore nei confronti di Charles Elwood²⁰, sociologo americano che sul fascicolo precedente²¹ aveva pubblicato un saggio di sociologia storico-comparativa dal titolo *The Social Problem and the Present War* [Elwood 1915]. I punti di contatto fra la lettera di Small e il saggio di Ellwood sono evidenti, a partire dalle prese di posizione contro la dottrina bellicista del tedesco Bernhardt²² e contro le teorie evoluzionistiche del tempo [cfr. intra].

Nelle prime righe della sua replica, Small fa capire di aver tardato a rispondere alla lettera di Simmel poiché a disagio nel “mettere su carta con precisione la [sua] reazione”. L'imbarazzo si sarebbe sciolto allorché Small avrebbe scoperto che la sua posizione corrispondeva “sostanzialmente a quella dei nove decimi degli ac-

Bretagna desiderava semplicemente sfruttare l'occasione per abbattere un pericoloso rivale economico. Queste affermazioni provocarono un'immediata reazione da parte di un gruppo di eminenti scrittori economici inglesi, che fu pubblicata sul «Times» del 18 settembre 1914” [Mommson 2000, 49].

19. Ovviamente il dibattito sociologico sulla guerra fu ben più ampio di quello qui considerato, a partire per esempio dalle prese di posizione di Durkheim e Weber. Ma per economia di spazio ci limitiamo qui a mantenere un focus sui rapporti fra Germania e Stati Uniti.

20. Cfr. Turner 2007 per una ricostruzione delle vicende di Charles Elwood nei processi di suddivisione della disciplina sociologica negli Stati Uniti.

21. Ci riferiamo al fascicolo 1 del volume 8 di *The Sociological Review* pubblicato nel gennaio 1915. Il medesimo articolo apparve in contemporanea sull'«American Journal of Sociology» del gennaio 1915.

22. In particolare, Ellwood si scaglia contro un passaggio di *Germany and the Next War*, nel quale il tedesco Bernhardt sosteneva che “action in favour of collective humanity outside of the limits of the State or nationality is impossible” [Bernhardt 1914, cit. in Ellwood 1915, 3]. Il pensatore tedesco intendeva la necessità della Guerra come fondamento evoluzionista. Per completezza di informazione, va ricordato che sempre nel vol. 8, n. 1 appare anche un intervento del britannico Geddes, letto davanti alla Sociological Society britannica nel novembre 1914, nel quale si commentano così le posizioni di Bernhardt: “There is a large popular literature of War, and all of great pretensions – with Bernhardt, and others too numerous to mention, for its prophets; and a pro-sociology, however inadequate, mythic, or false, cannot but be suggestive” [Geddes 1915, 14].

cademici statunitensi” [Small 1915, 106²³]. L'autore usa quindi un *argumentum ad populum* per giustificare l'ardire della sua replica. Ma, a nostro avviso, non si tratta di una spontanea manifestazione di soggezione nei confronti dell'interlocutore. Piuttosto, Small sta rispondendo al pregiudizio presente nella lettera di Small nei confronti degli intellettuali americani, riprendendo *topoi* presenti sia nella propaganda tedesca che nella contro-propaganda americana. Si tratta quindi di una prima difesa di campo, che trascende l'identità e, permetteteci di dire, il pensiero critico dei due interlocutori. Ognuno dei due si colloca, o meglio si schiera, all'interno di un campo simbolico ben definito.

Il sociologo americano crede infatti di rappresentare il sentimento diffuso nell'opinione pubblica americana. Non a caso, intitola la sua replica *Germany and American Opinion*. Considerati i tempi – prima dell'avvento dei media studies negli Stati Uniti – il testo pone una attenzione innovativa al rapporto fra opinione pubblica e definizione della situazione. Poco più avanti nella sua lettera, lo stesso Small usa infatti l'espressione *American Academic sentiment* come sinonimo di opinione pubblica dotta. Rispetto ad altre nazioni europee, egli suggerisce, il *sentiment* degli accademici americani è massicciamente (*overwhelmingly*) a favore dei tedeschi. Small sembra riferirsi esplicitamente a quella empatia (*sympathy*) che la già citata lettera di Eucken ed Haeckel aveva richiesto ai colleghi americani. Ma rispetto a ciò nella sua replica Small opera un chiaro *re-framing* che slega tale sentimento dall'approvazione politica e morale per il nazionalismo tedesco e il suo bellicismo, altresì negata loro.

Il sociologo americano riconosce il grande valore intellettuale dei tedeschi, ma ne rifiuta l'etnocentrismo e le pretese di superiorità intellettuale: “noi [pur essendo simpatetici nei vostri confronti] non ci esprimiamo come i tedeschi (*in the German way*). Non consideriamo la [nostra] civilizzazione come superiore alle altre” [ivi, 106-107]. È una chiara presa di posizione verso un modello di nazionalismo²⁴ che rifiuta al punto da manifestare un distacco critico nei confronti di un'epoca storica (il XIX secolo) nella quale gli stessi States avevano considerato

23. Da qui in poi, tutte le traduzioni di passi della lettera di Small sono da intendersi come nostre.

24. Non è un tema nuovo questo per Small, il quale agli inizi della sua carriera, nel 1889, aveva ottenuto un dottorato alla John Hopkins con una tesi che concerneva proprio la nascita del nazionalismo americano.

la propria costituzione “the only government fit for progressive human beings anywhere” [ivi, 107].

Distinta chiaramente l’empatia dalla approvazione, la seconda parte della lettera di Small concerne l’opinione pubblica americana e la rappresentazione sbagliata che di essa si sono fatti i tedeschi. Ancora una volta, il sociologo americano non risponde tanto a Simmel quanto a un *topos* costante della propaganda germanica: l’idea che gli Stati Uniti avessero subito una rappresentazione distorta (*misrepresentation*) del conflitto a causa della faziosità delle fonti britanniche e francesi su cui si basavano i media americani²⁵. Small rifiuta categoricamente tale accusa, parlando ancora una volta “a nome della nazione”: “sarebbe un grande errore per i tedeschi supporre che gli americani siano relativamente disinformati rispetto agli eventi sconvolgenti nella situazione europea” [ibidem]. I suoi connazionali, al contrario, sono i “più affamati di notizie [belliche] nel mondo”. Poche pagine dopo, la medesima metafora della informazione come nutrimento intellettuale ricorre. Gli americani sono presentati come “onnivori lettori di giornali”, che per virtù di tale abbuffata informativa sono anche capaci di mantenere la giusta distanza (digestione) critica dai diversi punti di vista: “Abbiamo una capacità illimitata di ingerire [*swallow*] resoconti sensazionalistici, ma usiamo un corrispondente scetticismo a proposito del loro valore” [ivi, 108]. Pertanto, sostiene Small, gli americani ricevono aggiornamenti quotidiani da più nazioni e “le fonti di tali resoconti sono attentamente indicati” negli articoli pubblicati. Pur non essendo annoverato fra i sociologi dei media, nella sua lettera Small anticipa quella che più tardi sarebbe stata chiamata *teoria degli effetti limitati* dei media.

E coinvolge ancora una volta gli accademici tedeschi nel ragionamento sulle distorsioni dell’opinione pubblica: “Ho sentito il professor Kühnemann dire con enfasi la stessa cosa, rivolgendosi a una platea di tedeschi [residenti negli Stati Uniti] una settimana fa. Ha confessato loro lo stupore di arrivare qua e scoprire quanto gli americani fossero pienamente informati [sui fatti di guerra], in misura persino superiore agli europei” [ivi, 107]. Il riferimento a Eugen Kühnemann non

25. La parola *misrepresentation* ricorre più volte negli articoli di *Fatherland* che abbiamo analizzato, così come nella versione inglese del Manifesto dei Novantatre al secondo capoverso: “The iron mouth of events has proved the untruth of the fictitious German defeats; consequently *misrepresentation* and calumny are all the more eagerly at work. As heralds of truth we raise our voices against these”.

è casuale. Anch'egli, infatti, giocò un ruolo di spicco nella propaganda negli Stati Uniti²⁶. Significativamente, nel 1915 il filosofo e letterato tedesco scrisse: “In questa guerra di idee, l’America, ovvero la più grande nazione occidentale neutrale, rappresenta il vero campo di battaglia” [Kühnemann 1915, 3]. In un passo successivo, Small cita un curioso episodio che retoricamente destituisce il valore intellettuale delle posizioni tedesche: “Poco dopo aver ricevuto la sua lettera ho ricevuto pure un articolo proveniente da Berlino, sulla prima pagina del quale, sotto un titolo a caratteri cubitali si riferiva di una supposta azione di disturbo sul confine canadese, che indicava come prossima un’azione di presa di possesso del Canada da parte degli Stati Uniti! Viene difficile supporre che un editore di Berlino possa immaginare che nella sua città ci sia anche solo qualcuno così stupido da considerare un editoriale del genere degno dell’inchiostro necessario a stamparlo” [Small 1915, 109]. In tal modo Small capovolge l’accusa di Simmel: è la Germania a soffrire delle bugie del regime. I tedeschi sono infatti vittime di “favole” o “mitologie” sugli altri popoli. In questo secondo esempio argomentativo, i campi accademici e giornalistici dei due Paesi vengono praticamente sovrapposti.

Un secondo strumento retorico che Small usa per rovesciare l’argomento tedesco sulla *misrepresentation* è il riferimento strategico al rapporto fra censura e democrazia, che non si può applicare al caso americano poiché “non trovandoci in guerra noi non subiamo alcuna forma di censura”. Un medesimo accenno alla censura era stato utilizzato in diversi editoriali di giornalisti e intellettuali americani, apparsi fra il 1914 e il 1915 sul “Chicago Tribune”, sul “New York Times” e su altre testate. Small si fa quindi ancora una volta latore di un sentimento diffuso nell’opinione pubblica statunitense in opposizione a un *topos* ricorrente della propaganda germanica.

Il terzo tema rilevante della lettera di Small è la condanna morale del bellicismo, e della guerra in generale, a cui si riferisce come “incredibile follia” o “barbarie”, e l’uso del medesimo discorso morale per costruire un discorso identitario oppositivo al militarismo tipicamente europeo: “per come la vediamo noi, tutta l’Europa sta vivendo su di una base militaristica e sacrificando gli interessi dei propri cittadini in quanto esseri umani a un mostro arbitrario di «militare necessità»” [Small 1915, 110]. La conclusione di Small è che la guerra è un meccanismo che si autoriproduce: “Per noi americani non si tratta di una guerra dei tedeschi contro gli

26. Il suo arrivo negli Stati Uniti risale al settembre 1914 [Lerg 2018].

slavi, o dei tedeschi contro gli inglesi. Le sue cause e i suoi effetti ultimi, crediamo, dimostreranno che si tratta di *una guerra contro la guerra* [*Ibidem*]. Nonostante l'accusa di militarismo oscilli fra l'obiettivo della sola Germania e quello più generale di tutti i popoli europei, nell'ultima parte della sua lettera Small se la prende esplicitamente col militarismo propriamente germanico, facendo riferimento alle teorie di Treitschke, Bernhardt e del già citato Kühnemann, il quale, dice, ha intessuto "la più curiosa ragnatela di fallacie", e "sprecato il suo fiato per difendere il diritto dei tedeschi a educare [il proprio popolo] ai doveri militari". I tedeschi si sono così presentati al mondo come l'avanguardia dell'ideale militaristico. Nel condannare moralmente, tutto ciò, contrariamente ai buoni propositi relativistici iniziali, Small si spinge ad affermare che "per gli americani questo tipo di cose è prova di stupidità o di sotterfugio" [ivi, 110].

La chiosa finale è la speranza in una soluzione diplomatica, che anticipa ciò che nel secondo dopoguerra sarebbero stati i grandi organismi politici e militari internazionali. Il riferimento, ancora una volta, va a una opinione dotta fatta di politici e di esperti: "i nostri uomini più influenti stanno discutendo seriamente della possibilità di proporre all'Europa, alla fine della guerra, di realizzare un sistema di polizia internazionale composto da quote di truppe di ogni nazione, agisca in rappresentanza di un tribunale internazionale, e che proceda contro ogni nazione che si rifiuta di obbedire ai suoi pronunciamenti" [ivi, 111].

4. Conclusioni

La sociologia degli intellettuali ha sovente ricordato il loro ruolo ambivalente. Da una parte, essi posseggono una grande stima pubblica e, in misure diverse, una certa autonomia nella presa di giudizio. Dall'altra, i grandi eventi come le guerre li costringono a prendere posizioni scomode rispetto al proprio campo accademico, spesso costringendoli a riprodurre convincimenti collettivi fondati sul senso comune o sulle esplicite richieste del campo politico.

Su un piano più generale, per la teoria sociale la guerra costituisce la dimostrazione o eventualmente la disconferma di teorie che riguardano le forme di integrazione, i conflitti sociali, le trasformazioni storiche. Il sociologo che è chiamato a commentare o interpretare i fatti di guerra si trova quindi nel doppio *imbarazzo*

di non poter più separare giudizi di fatto e giudizi di valore, da una parte e di dover esprimere giudizi di fatto basati su informazioni scarse e su di un orizzonte temporale schiacciato sul presente piuttosto che riflettere in maniera critica sul rapporto fra i singoli eventi e le dinamiche storiche più ampie su cui ha costituito la sua teoria della società e del mutamento sociale. Di ciò si trova testimonianza nei dibattiti che hanno attraversato il pragmatismo americano, di cui abbiamo parlato nel secondo paragrafo.

Tali contraddizioni attraversarono anche la sociologia ponendo in tensione alcuni degli elementi cruciali della teoria sociologica europea classica: il capitalismo, la solidarietà sociale, le forme evolutive dell'ordine sociale, il conflitto sociale, l'indipendenza della scienza dal potere politico, il rapporto fra modernità, razionalità e trasformazione culturale.

La Grande Guerra mise altresì in luce una contraddizione fin lì latente, ovvero il rapporto problematico fra i rappresentanti di una scienza ancora non del tutto distinta e determinata, la sociologia, e i membri di altre comunità intellettuali, prime fra tutte quella dei filosofi. Mentre l'epistolario di Simmel si inserì, in particolare in Europa, in un dibattito prettamente filosofico, nel caso presente la questione si inserisce in un contesto altresì sociologico e si configura come interessante perché marca una trasformazione nel ruolo pubblico della sociologia statunitense.

La lettera di Small, come spiega Gregor Fitzi, avrà un grande effetto sulle opinioni di Simmel, il quale cambierà subitaneamente intendimento rispetto alla guerra²⁷. Tale percorso non differisce sostanzialmente da quello di altri intellettuali, che giustificheranno le oscillazioni delle proprie posizioni spesso come effetto della dialettica esistenza vs pensiero scientifico.

In realtà, ciò che crediamo di aver dimostrato è che le contraddizioni che durante la Guerra incontrarono gli intellettuali americani e tedeschi riguardano piuttosto il legame strutturale fra il campo accademico, il campo politico e quello giornalistico. Non si possono comprendere le contraddizioni, le controversie, i ripensamenti altrimenti che collegando le diverse ecologie in un rapporto di interdipendenza reciproca.

27. “On this difficult path, Simmel regained the terrain of scientific thought, so that the experience of the war had a crucial effect on his late work on social ethics as well as on his theory of modernity, even if not with the political implications that Small hoped” [Fitzi 2018, 135].

Riferimenti bibliografici

Abbott, A.,

2005, *Linked Ecologies*, in "Sociological Theory", 23, pp. 245-274.

2018, *Lezioni Italiane. L'Eredità della Scuola di Chicago*, a cura di V. Romania, Salerno, Orthotes.

Bernhardi, F.,

1914, *Germany and the next war*, London, E. Arnold.

Bourdieu, P.,

1995, *Sul concetto di campo in sociologia*, a cura di M. Cerulo, Roma, Armando, 2010.

Boyer, J. W.,

2015, *The University of Chicago. A History*, Chicago, University of Chicago Press.

Castelli, A.,

2020, *Il radicalismo di Randolph Bourne*, in R. Bourne, *Scritti sulla Guerra e lo Stato (1916-1918)*, a cura di A. Castelli, Torino, Giappichelli, pp. 1-29.

Deegan, M. J.,

1988, *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*, New Brunswick (NJ), Transaction.

2008, *Self, War & Society. George Herbert Mead's Macrosociology*, New Brunswick (NJ), Transaction.

DeFleur, M. J., Ball-Rokeach, S.

1970, *Teoria delle Comunicazioni di Massa*, Bologna, il Mulino, 1995.

Dewey, J.,

1916, *German Philosophy and Politics*, New York, Henfy Holt & Co.

1929, *Progress*, in Id., *Character and Events*, II, New York, Henfy Holt & Co., pp. 820-830.

- Elias, N.,
1970, *What is Sociology?*, London, Hutchinson, 1978.
- Elwood, C. A., *The Social Problem and the Present War*, “The Sociological Review”,
vol. 8, nr. 1, pp. 1-14.
- Eucken, R., Haeckel, E.,
1914, *Germany's Culture. Philosophers Eucken and Haeckel Appeal to American Scholars*,
in “The New York Times”, Sept. 25, 1914, p. 10 [Lettera datata 31 agosto 1914].
- Fitzi, G.,
2018, *Nationalism or Europeanism? Simmel's Dilemma*, in “Simmel Studies”, 22(2),
pp. 125-148.
2021, ed., *The Routledge International Handbook of Simmel Studies*, London, Routledge.
- Flasch, K.,
2000, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Fest, Berlin.
- Frisby, D.,
1991, *Bibliographical Note on Simmel's Work on Translation*, in “Theory, Culture & Society”, 8, pp. 235-241.
2011, *Simmel and Since (Routledge Revivals): Essays on Georg Simmel's Social Theory*,
London, Routledge.
- Geddes, P.
1915, *Wardom and Peacedom: Suggestions Towards and Interpretation*, “The Sociological Review”, vol. 8, nr. 1, pp. 15-25.
- Joas, H.,
1995, *Kriegsideologien. Der Erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften*, in “Leviathan”, 23(3), pp. 336-350.
2000, *Ideologie di Guerra. La Prima Guerra mondiale nell'ottica delle scienze sociali dell'epoca*, in V. Calì et al. (a cura di), *Gli Intellettuali e la Guerra*, Bologna, il Mulino, pp. 171-192.

- Joas, H., Livingstone, R.,
2003, *War and modernity*, London, Polity.
- Kennedy, P. M.,
1980, *The Rise of the Anglo-German Antagonism, 1860-1914*, London, Allen and Unwin.
- Kitsuse, J., Spector M.,
1973, *Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value-Judgments, and Social Problems*, in "Social Problems", 20, pp. 407-419.
- Kühnemann, E.
1915, *Germany, America and the War*, Vol. 12. *Issues and Events*, New York, Francis Dorl.
- Lerg, C. A.,
2018, *Off-Campus: German Propaganda Professors in America, 1914-1917*, in M.-E. Chagnon & T. Irish (ed.), *The Academic World in the Era of the Great War*, London, Palgrave Macmillan, pp. 21-42.
- Livingston, J.,
2003, *War and the intellectuals: Bourne, Dewey, and the fate of pragmatism*, in "The Journal of the Gilded Age and Progressive Era", 2(4), pp. 431-450.
- Malešević, S.,
2010, *The sociology of war and violence*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mommsen, W. J.,
2000, *Intellettuai, scrittori, artisti e la Prima Guerra Mondiale, 1890-1915*, in V. Cali et al. (a cura di), *Gli Intellettuai e la Guerra*, cit., pp. 41-58.
- Parsons, T.,
1937, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, il Mulino, 1988.
- Rammstedt, O., et al. (a cura di)
1989-2015, *Georg Simmel Gesamtausgabe* Frankfurt/M, Suhrkamp, 24 volumi.

- Rodgers, D. T.,
1998, *Atlantic crossings: Social politics in a progressive age*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Royce, J.,
1916, *The Hope for the Great Community*, New York, Macmillan.
- Schoenfeld, H.,
1914, *The True Motives of the European Conflagration*, in “Fatherland”, 1, p. 4.
- Simmel, G.,
1901, *Filosofia del Denaro*, Torino, UTET, 1998.
1916, *Sulla guerra*, a cura di Simona Giacometti, Roma, Armando, 2003.
1918, *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*, Milano, Mimesis, 2021.
- Simmel, H.,
1941-42, *Lebenserinnerungen*, in “Simmel Studies”, 18/1, 2008, pp. 9-136.
- Small, A. W.,
1905, *General sociology: An exposition of the main development in sociological theory from Spencer to Ratzenhofer*, Chicago, University of Chicago Press.
1915, *Germany and the American opinion. Professor Albion Small to Professor Georg Simmel*, in “The Sociological Review”, VIII, pp. 106-111.
- The New York Times*,
1921, *The Ninety-Three Today*, March 2, p. 7.
- Thompson, J. A.,
1971, *American Publicists and the First World War, 1914-1917*, in “The Journal of American History”, 2, 1971, p. 379.
- Turner, S.,
2007, *A life in the first half-century of sociology: Charles Ellwood and the division of sociology*, in C. Calhoun (ed.), *Sociology in America: A History*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 115-154.

Veblen, T.,
1915, *Imperial Germany and the Industrial Revolution*, New Brunswick (NJ), Transaction, 1990.
1917, *The Nature of Peace and the Terms of Its Perpetuation*, New Brunswick (NJ), Transaction, 1998.

Whalan, M.,
2010, *American Culture in the 1910s*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Zanfi, C.,
2013, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*, Macerata, Quodlibet.

Vincenzo Romania è professore associato in Sociologia all'Università di Padova. È stato redattore di diverse riviste sociologiche e segretario (2017-2020) della Sezione AIS di Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali. Attualmente coordina una ricerca europea su House and Employment for Roma People. Ha pubblicato e curato diversi libri e articoli sulla teoria sociologica, con un particolare focus sulla sociologia americana. La sua ultima pubblicazione è il saggio “COVID-19 and the Transformations of the Interaction Order: Patternization and De-Ritualization of Social Interactions” in J. M. Ryan (ed.), *COVID-19: Cultural Change and Institutional Adaptations* (Routledge, 2023).



LOREDANA SCIOLLA

Ritrovare la società. Oltre la dicotomia individuo società¹

Abstract: This article traces the reasons for the current marginality of sociology in the lack of discussion on the theoretical foundations and boundaries of the discipline. One of the main gaps is the lack of clarity about what sociology is concerned with. I try to show in what sense it can still be said today, as happened in the sociological tradition, that society is the object of sociology. Society must be found in the frames in which the subjects of the action enter into a reciprocal relationship of recognition, without neglecting how it has historically developed. I believe that in order to theoretically reconstruct society as the object of sociology we must address the central theoretical node of the individual-society relationship. The two terms, generally understood as dichotomous, are not in themselves opposites. What makes them conflicting is the use made of them in the different versions of the doctrine of individualism.

Keywords: Sociology, Individual-society relationship, Individualism

1. Debolezza attuale della sociologia

È inusuale di questi tempi che i sociologi si confrontino pubblicamente su temi teorici rilevanti per la sociologia e per le scienze sociali in generale, questioni che troviamo al centro del pensiero sociologico classico. Si infittiscono, invece, analisi approfondite su aspetti circoscritti della società attuale, che producono conoscenze a volte importanti, ma che evitano di ricondurre i fenomeni studiati a ipotesi di coerenza che riguardino la società nel suo insieme. Credo che si debba, in gran parte, a questo limite teorico l'attuale scarso successo della disciplina sul piano pubblico. La debolezza e dispersione teorica della sociologia ostacolano la comprensione dei profondi cambiamenti sociali che sta attraversando la società contemporanea paragonabili per la loro radicalità e intensità, come è stato osservato, alla "grande trasformazione" di cui ha parlato Karl Polanyi² riferendosi ai

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. Karl Polanyi [1944, tr. it. 1974⁴], analizza la grande trasformazione che le istituzioni liberali subiscono negli anni Trenta del secolo scorso, l'ascesa e caduta dell'economia di

processi che hanno portato al capitalismo e ai regimi liberali e dato vita alle moderne società industriali. La mancanza di un inquadramento teorico dei singoli fenomeni analizzati non è priva di conseguenze anche sulla critica sociale, che risulta indebolita o del tutto assente. Ciò che si vuole sostenere è che di tutti i fattori presi in considerazione nella discussione che si è avviata in Italia negli anni Duemila sulla scarsa presenza della sociologia nel discorso pubblico e sul ruolo poco riconosciuto dei sociologi³ (fattori come l'autoreferenzialità, l'incapacità comunicativa, la scarsa rilevanza sociale dei temi affrontati), quello più importante è, a mio parere, proprio il meno considerato: la scomparsa dell'oggetto società nel discorso pubblico, a sua volta dovuto alla rassegnazione dei sociologi a non misurarsi sul tipo di società che è andata affermandosi nel nuovo secolo.

Osservando l'attuale marginalità della sociologia, la "Revue du MAUSS"⁴ tocca, da vari punti di vista, attraverso i contributi di numerosi autori (da Caillé a Dubet a Morin a Thévenot, per citare i più noti) il ruolo che la sociologia può ancora avere oggi, rispetto agli ambiziosi obiettivi degli autori classici. Il numero monografico del 2020 è un malinconico atto d'amore verso la sociologia che riprende il titolo di un noto testo di Cohn-Bendit, che aveva come oggetto amato la rivoluzione: "*Nous l'avons tant aimée la sociologie... Et maintenant?*". Traspare

mercato, e sviluppa una critica radicale del liberalismo. Michele Salvati in un articolo sul "Corriere della sera" del 12 marzo 2019 ha visto nell'ampiezza dell'attuale rivoluzione tecnologica e nella profonda riqualificazione delle forze lavoro da questa derivata un'analogia con la Grande Trasformazione descritta da Polanyi, definendola significativamente la "seconda Grande Trasformazione", ad indicare la profondità dei cambiamenti economici e sociali a cui vanno incontro le nostre società.

3. Mi riferisco, in particolare, alla discussione sulla rilevanza pubblica della sociologia italiana che, aperta da un forum sul portale dell'Istituto Treccani in risposta a un lucido intervento di Guido Martinotti del 2010, è continuata in un Seminario promosso dalla "Rassegna Italiana di Sociologia" sul *Ruolo della sociologia e professione del sociologo* (Dipartimento di Sociologia e ricerca sociale dell'Università di Milano-Bicocca, 1 ottobre 2010). Il contributo di Rocco Sciarrone, *Esiste ancora la società?*, pubblicato sulla rivista nel n. 4 del 2011, seguito dai commenti di Ota de Leonardis, Antonio La Spina e Ambrogio Santambrogio, accenna soltanto ai problemi teorici, metodologici ed epistemologici che la domanda del titolo sembrerebbe aprire, concentrandosi sulla rilevanza pratica della sociologia. I commenti, invece, sottolineano la centralità di affrontare lo statuto teorico ed epistemologico della disciplina.

4. MAUSS è l'acronimo di *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*. Si tratta del n. 56, 2020/2 interamente dedicato all'attuale crisi della sociologia e a rispondere alla domanda su quale ruolo possa ancora avere oggi.

più una sorta di nostalgia per ciò che eravamo che una rinvigorente prospettiva innovatrice. La domanda di fondo, che accumuna tutti i contributi, è anche quella che affronterò in queste pagine: l'oggetto specifico della sociologia è ancora la società? O la sociologia è passata da una rinnovata considerazione per l'individuo all'esclusione tout court della società?

In America, fin dai primi anni Settanta del secolo scorso, quando la stagione dei movimenti stava declinando, Alvin Gouldner intitolava il suo noto e discusso libro *The Coming Crisis of Western Sociology*. Iniziava così la sua Prefazione: "I teorici della società lavorano oggi in una matrice sociale che va cadendo in rovina, composta com'è da città paralizzate e da università dilaniate dalle rivolte [...] Il vecchio ordine ha le picche di cento ribellioni conficcate nel suo fianco" [Gouldner 1970, tr. it. 1980, 5]. Gouldner criticava la sociologia accademica in generale, e Parsons in particolare, incapaci di accorgersi di quanto stava succedendo. In realtà fin dal 1960 la sociologia parsonsiana contro cui si scagliava Gouldner era già in declino, mentre si affermavano autori e approcci capaci di dare un nuovo impulso a quella sociologia critica e riflessiva di cui Gouldner si faceva interprete. Nei vent'anni successivi la sociologia occidentale si è sviluppata nella direzione desiderata da Gouldner. Il marxismo è stato incorporato nella sociologia accademica, l'analisi storica e comparativa ha sostituito il funzionalismo astorico in precedenza prevalente. Accanto al positivismo un tempo egemonico hanno trovato legittimazione prospettive come l'analisi del discorso, la teoria dello scambio, e la sociologia interpretativa in genere. Le dinamiche micro e macro sociali hanno acquisito nuovi spazi di analisi. È stata quella un'epoca di sviluppo della sociologia che è cresciuta considerevolmente sia nel richiamare masse di studenti politicamente impegnati sia nel consolidamento accademico istituzionale.

La "crisi imminente" prevista da Gouldner, in realtà, è emersa circa vent'anni dopo. Non solo la sociologia ha perso il suo appeal politico, ma non è riuscita a rispondere adeguatamente alla sfida metodologica lanciata dall'economia e dalla teoria della scelta razionale. È apparsa inoltre incerta e confusa sui propri confini e sull'aver un nucleo teorico comune. Gli effetti sono sotto gli occhi di tutti: svalorizzazione del fare ed essere sociologi, scarso riconoscimento pubblico della disciplina.

Questa debolezza è il più delle volte ricondotta alla pluralità dei paradigmi che si confrontano o meglio si affiancano gli uni agli altri in sociologia, creando

confusione e frammentazione rispetto ad altre discipline dominate da un unico paradigma, come avviene, ad esempio, in economia.

Anche se importante, non è questo tuttavia il principale aspetto delegittimante. Il problema principale sta a monte: dopo la stagione dei classici è stata trascurata la questione dei fondamenti teorici ed epistemologici della sociologia. Leggendo i manuali di sociologia si ha spesso l'impressione che la sociologia non esista, ma che esistano tante specializzazioni sociologiche tra loro non sempre comunicanti. Più che la capacità di trattare singoli aspetti molto circoscritti e specialistici, manca una visione d'insieme. Non mi riferisco alle immagini impressionistiche, ancorché suggestive, della società in generale, che anzi sono numerose e variegata (dalla "società liquida" a quella "del rischio" dalla "società dell'incertezza" a quella "della conoscenza"), ma all'approfondimento di temi e concetti teorici in grado di interpretare le principali tendenze del cambiamento sociale in corso, di individuare i caratteri di fondo della società di oggi, una società individualista, ma eterogenea e plurale a livello dei valori, caratterizzata da una crescente complessità e opacità delle interconnessioni, come aveva già notato Norbert Elias [1990].

Come sostiene Francois Dubet, "la sociologia si presenta come un campo ampiamente esplosivo nel quale la logica degli oggetti si impone a quello delle 'grandi teorie' ritenute inutili e impossibili" [2020, 63].

A queste lacune e debolezze a volte si risponde con la necessità di *trespassing*, ossia di attuare sconfinamenti, per usare le parole di un grande economista e sociologo: Albert O. Hirschman [1981]. Sconfinamenti e interdisciplinarietà oggi sono certo necessari per affrontare la complessità dei processi sociali in atto. Tuttavia per sconfinare e per attuare una reale e proficua interdisciplinarietà bisognerebbe avere un'idea sufficientemente chiara su quali siano appunto i confini della disciplina.

Solo su una conoscenza dei fondamenti teorici della sociologia potrà aver luogo il lavoro interdisciplinare a cui sempre più spesso ci si riferisce come elemento risolutivo di una certa debolezza disciplinare, ma che senza di essa appare velleitario.

La difficoltà di elaborare un quadro teorico che connetta la nuova soggettività dell'individuo contemporaneo con la crescente presenza di organizzazioni, interconnessioni sociali sempre più complesse e opache è, a mio parere, all'origine del progressivo declino e marginalità della sociologia, che si manifestano sia nella perdita di credibilità delle conoscenze ottenibili attraverso la disciplina sia nell'affievolirsi della sua presenza nel discorso pubblico.

2. La società come oggetto?

Tra le maggiori lacune evidenziate c'è la denuncia che la sociologia sia un campo senza oggetto. È significativo che l'ultimo libro di Franco Rositi, *L'oggetto società. Studi di teoria sociologica* [2020], inizi richiama una sorta di "imprudenza" del titolo. Quasi che porre la società a oggetto della teoria sociale possa essere frainteso come ipostatizzazione di un'entità collettiva, à la Durkheim, o almeno secondo la rappresentazione più comune del pensiero durkheimiano. In gioco è dunque la concezione di società che si ha in mente, tenendo conto che le categorie sono storicamente determinate. Se la società non è una personificazione astratta, una "grande persona", e nemmeno il risultato emergente delle sole relazioni individuali, allora anche gli individui, come soggetti dell'azione, potranno essere intesi nei loro orientamenti di senso in rapporto ai propri gruppi di appartenenza, e alle rappresentazioni culturali che di questi gruppi si sono storicamente affermate.

Negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso era più la critica a una sociologia senza soggetto a segnare la discussione teorica nella sociologia italiana. Ne *Il soggetto dell'azione. Paradigmi sociologici e immagini dell'attore sociale* [Sciolla e Ricolfi 1989]⁵ si partiva dalla considerazione che l'analisi della soggettività era stata trascurata dalla sociologia che restava vincolata a un'immagine dell'attore sociale, *l'homo sociologicus*, che accentuava unilateralmente alcuni tratti, come la mancanza di intenzionalità e il primato dei determinismi sociali. La soggettività finiva così per essere vista come un territorio riservato ad altre scienze sociali. Il volume intendeva porvi rimedio valorizzando quelle tradizioni e filoni di pensiero che hanno attribuito un ruolo centrale all'analisi della soggettività e dell'azione: si tratta della tradizione che risale a Max Weber e a George H. Mead, con la sua attenzione al problema del senso e al tempo interno dell'attore sociale. Questa critica intendeva sostituire a una concezione ipersocializzata dell'individuo non il modello opposto dell'*homo oeconomicus*, caratterizzato unicamente dalla ricerca

5. I saggi contenuti nel volume riproducono sostanzialmente i contributi presentati al convegno "Paradigmi sociologici e immagini dell'attore sociale", tenutosi a Torino il 10-12 dicembre 1986 dai seguenti autori, sociologi, filosofi, psicologi: Arcuri, Bagnasco, Boudon, Gambetta, Habermas, Gallino, Marconi, Negri, Pizzorno, Rositi, Rusconi, Vattimo, oltre ai curatori.

del proprio interesse, ma con un modello che inglobasse il senso soggettivo e le strutture di senso intersoggettive, la dimensione personale con quella sociale, come mostra la rilevanza attribuita al concetto di identità e all'analisi del sé.

La società resta sempre l'oggetto della sociologia anche quando ci si concentri sul senso dell'azione. La classica opposizione che unifica la "narrazione" sociologica dei manuali di sociologia, quella tra individualismo e olistismo, dove individuo e società si oppongono inesorabilmente, dove una sociologia in cui l'individuo è tutto si contrappone a una sociologia in cui la società è tutto, si mostra meno netta e con molti punti di connessione tra i due poli opposti. Anche chi, da una prospettiva olistica, considera la società come ordinata struttura di interconnessioni, se non postula l'esistenza di veri e propri soggetti sociali, con ampi gradi di libertà, rischia di non vedere ciò che di instabile e di innovativo c'è nelle strutture sociali [cfr. Rositi 2015, 113]. Nella tradizione sociologica lo stesso Durkheim, di cui è noto l'approccio olistico, che significa dare il primato ontologico e metodologico (più incerto, come diremo, il primato etico) a entità collettive, aveva intuito che la contrapposizione tra individuo e società (o tra individuale e sociale) non elimina la rilevanza del primo, dei suoi bisogni, istinti, sensazioni. La dicotomia risulta, infatti, costitutiva della natura dell'individuo stesso in quanto *homo duplex*. Si tratta di una tensione non astratta, ma che opera concretamente *entro* l'individuo, tra il suo essere individuale, dominato dall'istinto e da caratteri personali, spontanei, privati ed egoistici e il suo essere sociale orientato ad agire moralmente, in vista di fini collettivi e altruistici, acquisiti attraverso l'educazione⁶. D'altro canto anche una prospettiva individualista deve considerare che la costruzione della realtà sociale non è arbitraria, non è solo un costrutto della mente dell'osservatore, ma ha una sua evidenza e un'influenza reale sugli individui che ne fanno parte. Max Weber, l'interprete più noto dell'individualismo (metodologico), aveva in realtà una concezione realista se pensiamo che i tipi ideali erano sì dovuti alla selezione operata dal ricercatore, ma erano costrutti mentali che dovevano poi sempre trovare una qualche corrispondenza nei dati di

6. Secondo Steven Lukes [1973, 22) la dicotomia sociale/individuale è "la pietra miliare dell'intero sistema di pensiero di Durkheim". Si tratta di una dicotomia "molteplice" i cui poli rivestono molti diversi significati (regole morali vs istinti; concetti vs sensazioni; sacro vs profano; normale *vs.* patologico).

fatto. In definitiva, l'alternativa tra chi propende per attribuire il focus centrale della sociologia alle strutture sociali e chi inclina a fondare la sociologia sull'azione individuale non corrisponde alla caricatura che spesso se ne fa di un aut-aut, in quanto in un caso e nell'altro società e individuo risultano connessi e di questo si dovrebbe occupare la sociologia, come ha ricordato Alessandro Pizzorno [2007], ossia ricostruire i *frame* in cui i soggetti d'azione entrano in una relazione reciproca di riconoscimento, generando socialità.

Se si può ammettere che, nel senso prima indicato, la società sia ancora l'oggetto della sociologia, non si può trascurare come essa storicamente si è sviluppata. A forza di parlare di società individualizzata, frammentata, abbiamo perso di vista che cosa tiene insieme gli individui che la compongono. Con la pandemia l'isolamento, la solitudine, la fragilità dei singoli hanno richiamato in campo, su un piano concreto, fattuale, la rilevanza dei molteplici riti, dei legami di solidarietà, delle esperienze collettive e comunitarie, del ruolo delle istituzioni. Sembra che si sia riscoperta l'evidenza che la vita sociale ha un valore in sé, che è fuorviante e ingannevole pensare che non esista, che siamo così autosufficienti da non averne bisogno. È proprio la commistione tra ipertrofia dell'io e la sua fragilità attuale che pone in luce il panico e il vuoto dovuto alla mancanza di un "noi". È stata la riscoperta dei ruoli, delle regole, delle organizzazioni, delle associazioni, delle comunità intermedie, quel tessuto cioè di relazioni che media tra cittadini e stato, delle funzioni che le istituzioni svolgono (ad esempio la scuola riconosciuta come luogo di socialità e non solo come macchina per sfornare titoli e disegualanze) che dà al sociologo la chiave per ripensare teoricamente al suo oggetto. In questo quadro anche la solitudine è un fenomeno sociale, e non solo psicologico, ossia non semplicemente attribuibile ai sentimenti e alle sensazioni individuali. Si riscopre il valore dell'associarsi, della socialità, quando la solitudine da autonoma sfida al conformismo dei comportamenti e delle aspettative sociali (il giovane *hikikomori*, che si isola nella propria stanza e rifiuta ogni contatto sociale esterno è un caso estremo) diventa ansia sociale di trovare relazioni affettive, amicali, in maniera passiva, senza impegnarsi nella ricerca ma affidandosi alle regole individualizzate del mercato (si veda il successo globale del sito americano *Rent a friend* che offre, in qualsiasi paese del mondo, la compagnia di uno degli oltre 600mila amici che ha in catalogo).

Oggi il sociale si è allargato, oltre i confini nazionali, e non rispecchia più la società com'era vista dai classici. Sul piano soggettivo domina un registro sentimentale che guarda alle disuguaglianze sociali con un senso di risentimento, sfiducia, di abbandono, come il prodotto dell'egoismo e della fortuna di pochi piuttosto che dello sfruttamento di molti. Il ritorno a una società ristretta, ordinata, omogenea diventa desiderio di ritorno al passato, fuori dall'Europa e da una civiltà e democrazia impotenti. Non a caso queste immagini nostalgiche spesso assumono toni reazionari, razzisti e illiberali.

Se consideriamo la descrizione dell'oggetto società, si vede che ciclicamente a predominare è la società come una totalità, come personalità morale, dove l'individuo scompare, inglobato e schiacciato dalla società nella versione durkheimiana prima, strutturalista poi, o un soggetto agente intenzionale che si svincola dai limiti strutturali per prendersi uno spazio teorico eterogeneo, dal weberiano agire sociale alla boudoniana razionalità cognitiva, all'interazione intenzionale delle varie declinazioni fenomenologiche, e dell'interazionismo simbolico. Siamo passati dalla fine del soggetto in una società di massa razionalizzata e mercificata (della scuola di Francoforte), alla fine della società ridotta a incontri e reti temporanee che si smagliano e si ricompongono senza sosta, dove l'individuo torna a dominare solo per mostrare la sua fragilità e solitudine.

Dopo queste oscillazioni teoriche, l'oggetto società non è più lo stesso, quello da cui la narrazione aveva preso il via. La sociologia contemporanea ha allargato il suo territorio, l'ha diluito a una socialità generica che comprende tutto. In maniera radicale Francois Dubet sostiene che "l'idea di società è stata sostituita da quella d'interazione". "Gli allievi di Parsons, come Garfinkel, hanno totalmente rovesciato il ragionamento del maestro: l'ordine sociale non è già là, ma è una realizzazione continua dell'interazione" [Dubet 2020, 62]. Se si può essere d'accordo sul fatto che tutto sia socialmente costruito, ben più problematica è la conseguenza che spesso se ne trae che la costruzione sia arbitraria, priva di consistenza e senza fondamenti reali. Negli autori classici la società è vista come sistema normativo di interdipendenze che connette gli individui fra loro e con l'insieme, che esiste e funziona e produce degli effetti reali sui membri che la compongono. Su questa i classici avevano fondato l'analisi della società industriale moderna (concetti come razionalizzazione, solidarietà organica, individualismo istituzionalizzato).

Da allora la società occidentale è enormemente cambiata. L'immagine postmoderna, quella più diffusa, non ha contribuito ad analizzarne i caratteri di fondo, ma si è fermata al piano del relativismo ideale ed epistemologico, di una disincantata rilettura della storia, definitivamente sottratta a ogni finalismo. La concezione della società postmoderna che si è affermata dagli anni Sessanta per indicare il tramonto della modernità nelle società capitalistiche, con le sue dimensioni economiche globali, reti telematiche, dominio dei mercati finanziari, ha finito per sottolinearne la frammentazione, l'assenza di significato e di finalità, il relativismo etico, in una parola la sua decomposizione.

La svolta della società attuale non più rappresentabile secondo i criteri della società moderna analizzata dai classici (basti pensare alla fine della coincidenza tra società e nazione) non è più rappresentabile, semmai lo è stata, nemmeno nel segno della frammentarietà della postmodernità. Come interpretare, infatti, certe svolte regressive, l'insorgere di guerre culturali tra valori, rivitalizzazioni comunitarie, insorgenze nazionalistiche che, in questi primi decenni del ventunesimo secolo, stanno diventando una forza sociale dominante [cfr. Crouch 2019]? Diventa chiaro, ad esempio, che il fondamento sociale non consiste più in un insieme di valori, o una cultura condivisa, mentre si afferma ovunque l'immagine della diversità. Spesso la società diventa un richiamo eterogeneo e malinconico a una comunità perduta. Tra la società come entità totalizzante e totalitaria di certe prospettive olistiche sulla modernità e la società come entità esplosa in mille frammenti di altre prospettive postmoderne c'è la società organizzata in quadri culturali e normativi istituzionalizzati. In *Frame Analysis* [1974], Erving Goffman definisce i "frame" come "definizioni della situazione [che] sono costruite secondo i principi di organizzazione che governano gli eventi – almeno quelli sociali – e il nostro coinvolgimento soggettivo in essi". Si tratta, in altri termini, di come l'esperienza sociale risulta organizzata.

3. Oltre la dicotomia individuo-società

Nella situazione attuale, per ricostruire intellettualmente il quadro della società, bisogna dunque fare i conti con uno snodo teorico centrale: quello del

rapporto individuo-società. Si è detto che tale rapporto è pensato in sociologia in forma di dicotomia, ossia come opposizione insanabile. Ma i due termini, individuo e società, in sé non sono contrapposti. L'individuo è l'essere umano considerato nella sua singolarità. La società è l'insieme degli individui nelle varie forme in cui si collegano e associano tra loro. Si guarda al singolo o si guarda all'insieme, ma entrambi si connettono l'uno all'altro.

Ciò che rende contrastanti i due termini in sociologia è l'uso che se ne fa quando vengono inseriti nelle varie versioni che la dottrina individualista assume. Possiamo distinguere tre tipi principali di individualismo a cui la teoria sociale fa riferimento, a volte senza riconoscerli come tali o confondendoli tra di loro, che definiscono la dicotomia individuo-società. C'è in primo luogo l'individualismo *ontologico*, che consiste nel sostenere che gli elementi costitutivi della società sono gli individui. La società non è fatta che d'individui e delle loro più o meno persistenti aggregazioni. Non esistono collettivi come gruppi, classi, mentalità. C'è poi l'individualismo *metodologico*, che ha una base ontologica, secondo cui spiegare significa fornire delle ipotesi e dei fatti che concernono gli individui. Tutti i fenomeni collettivi devono essere spiegati, siano essi istituzioni o costumi sociali, a partire da azioni individuali. In entrambe le forme di individualismo fin qui considerate l'individuo si oppone alla società, o perché, nel primo caso, il suo carattere è innato mentre la società è acquisita o perché, nel secondo caso, è dall'individuo che bisogna partire per spiegare ogni fenomeno collettivo, che di per sé non esiste. C'è infine un individualismo *etico* secondo cui l'individuo è un valore. L'individuo ha un primato morale rispetto alle entità collettive. Ne risulta un'immagine di individuo governato dalle sue scelte, dalla sua autonomia e libertà. L'individualismo etico si esprime nel liberalismo, mentre il suo opposto, il collettivismo etico, significa tradizionalismo, ma anche socialismo e solidarietà.

L'uso etico dell'individualismo è particolarmente rilevante perché non fa più riferimento a un individuo astratto, ma a un individuo che si è affermato storicamente nelle moderne società egualitarie⁷. Nell'individualismo etico il rapporto individuo-società è meno nettamente rappresentabile come una dicotomia. Non è un caso se Émile Durkheim, anti-individualista per eccellenza sia sul piano on-

7. Il noto antropologo Luis Dumont [1983] definisce l'individualismo come "l'ideologia moderna". Egli ha confrontato l'ideologia individualista delle società occidentali moderne con quella di società gerarchiche, come l'India.

tologico che metodologico, rivela proprio sul piano etico una certa ambivalenza. Durkheim, infatti, osserva la grande rilevanza morale dell'individuo nella società moderna, riconoscendo l'individualismo come fenomeno sociale storicamente definito. In tutte le società, infatti, esistono singoli membri, ma solo nella società moderna ci sono individui, caratterizzati da autonomia e soggettività, da una personalità unica e indipendente. L'ambivalenza si esprime nel trasformare l'individuo in un "culto" secolare, una religione individualista e insieme sociale, un principio d'ordine che accomuna i membri della società secolarizzata, nelle cui maglie si intravede tuttavia una possibilità di disordine e di tensione da parte di individui autonomi nei confronti delle pressioni all'uniformità che la società necessariamente esercita sui suoi membri. Durkheim ci insegna che la società moderna ha sempre più problemi a limitare le differenze individuali, che danno origine a conflitti quanto più si cerca di contrastarle. Se il sociologo Durkheim si limita ad osservare questo fenomeno sociale, il riformatore Durkheim non sembra preoccuparsene molto riducendo il problema a quello di un buon bilanciamento. Se un eccesso di individualismo è un male, lo è anche la sua scarsità [Borlandi 1997].

In altre parole, la dualità individuo-società viene radicalmente alterata con il passaggio alla società moderna. S'instaura storicamente la differenziazione sociale descritta già da Durkheim alla fine dell'Ottocento [1893, tr. it 1962] che è sinonimo di individuazione. Questa libera l'individuo conferendogli un'identità particolare, distinta dal gruppo a cui appartiene. Ciò significa che mentre da un lato la società non rinuncia a esercitare sui suoi membri una pressione all'uniformità, dall'altro vi è la tendenza degli individui a svincolarsi dall'imposizione collettiva e a esercitare la propria libertà e autonomia. La tensione originaria tra individuo e società diventa, con la modernità, capacità di critica e di aperto conflitto.

C'è voluto Parsons, con il concetto di individualismo istituzionalizzato, per chiarire che per ottenere insieme conformismo sociale e libertà individuale, bisognava fare esperienza di un lungo e complesso processo di socializzazione in cui il singolo, fin da bambino, e per tutta l'adolescenza, a partire da istituzioni come la famiglia e la scuola, per poi allargarsi ad istituzioni via via più ampie, impara e interiorizza valori universali fino a renderli parte integrante della propria identità.

Molto è cambiato nelle società attuali rispetto a quanto teorizzato e analizzato da Parsons. Le istituzioni non rappresentano più un principio unificatore, ma mascherano contraddizioni di fondo culturali e valoriali. Il paradosso tra socia-

lizzazione e autonomizzazione dell'individuo esplose, non è più controllabile da istituzioni sociali, come la scuola, che hanno perso la "sacralità" della vocazione e dell'intero modello educativo. La pretesa istituzionale di socializzare e nello stesso tempo costituire l'individuo in soggetto non è più il modello a cui si fa riferimento. La soggettività si emancipa dall'integrazione sociale che le istituzioni dovevano realizzare, prendendo le strade spesso divergenti della critica e dell'isolamento individuale.

L'individualismo istituzionalizzato è un concetto importante che consentiva di collegare l'autonomia come valore universale all'ordine sociale. Esso era forgiato dalle istituzioni sociali, in primis dalla famiglia e dalla scuola, ma anche dalla religione e, poi, sempre di più dai media della comunicazione. Oggi il concetto di socializzazione e di individualismo istituzionalizzato non funzionano più, perché le principali istituzioni sociali risultano indebolite e in declino. Non rappresentano più stabili modelli di regolamentazione dei comportamenti. Ognuno sembra costruire da sé i propri codici. Pensiamo ai cambiamenti nell'istituzione familiare dove il rapporto tra le generazioni basato su un'idea non gerarchica, ma nemmeno autorevole, è lasciato piuttosto all'imitazione un po' fasulla del rapporto tra pari. Pensiamo ai cambiamenti nell'istituzione scuola e in quella universitaria [cfr. Dubet 2020] dove la weberiana idea di vocazione è evaporata. L'università, ad esempio, ha visto trasformare il suo clima interno. Il riferimento al mondo esterno (dei media in particolare) come fonte dei riconoscimenti riduce e inaridisce i rapporti informali e non finalizzati alla produzione accademica, mentre gli stessi riconoscimenti esterni acquistano rilievo nell'attribuzione dei ruoli di potere e nelle gerarchie di prestigio. Di qui la sempre minore capacità di formare una comunità scientifica e di essere fondamento di vocazione. Pensiamo, inoltre, al ruolo dei social che, si potrebbe dire, consentono la connessione senza la socializzazione.

Se le istituzioni non funzionano più come nel passato, non vuol dire che spariscono o si decompongono. Si modificano, piuttosto, nel senso di una maggiore richiesta di professionalizzazione e competenza. Non solo scompare, come si è detto, l'idea di vocazione, ma anche i legami affettivi alla base del processo di socializzazione tendono a lasciare il posto a competizione e a forme di anonimato. Anche la rivoluzione organizzativa di cui ha parlato James Coleman [1990, tr. it. 2005] ha contribuito a questo allentamento dei legami sociali. Si pensi a come è

cambiata la dinamica del dono, analizzata da Marcel Mauss, in seguito a questa rivoluzione. Esistono ancora dei doni tra parenti, vicini e amici che rinforzano i legami tra il donatore e chi riceve il dono. Ma sono sempre più numerosi i doni tra sconosciuti che passano attraverso organizzazioni. Ciò cambia la natura della relazione che non viene più rafforzata dal dono. Si pensi alla regola dell'anonimato nelle donazioni di organi. Come sottolinea Philippe Steiner, i temi proposti da Mauss sono messi alla prova. “Nel quadro di questi doni a distanza che cosa diventa l'obbligazione a restituire? Com'è possibile restituire quando non si sa chi è il donatore?” [Steiner 2020, 261]. La domanda da cui partiva Durkheim, “come spiegare che pur essendo più autonomo, l'individuo dipende più strettamente dalla società?, resta attuale, ma l'intreccio tra l'autonomia individuale e la solidarietà sociale segue mezzi (organizzazioni) e principi (dono a distanza, computer, algoritmi) molto diversi dal passato che devono ancora essere studiati e possono avere conseguenze imprevedute sul tessuto delle relazioni sociali.

D'altro canto bisogna fare i conti con fenomeni nuovi in cui il riconoscimento, alla base dell'identità, perde o indebolisce la caratteristica della reciprocità. Il riconoscimento diventa, in molti casi, qualcosa di autoreferenziale, in cui gli altri rappresentano un gioco di specchi che rimandano l'unicità, l'originalità assunta come valore supremo. Si pensi, ad esempio, ai social dove il riconoscimento è legato a un pollice alzato, mentre il pollice verso è quasi bandito perché il dissenso va argomentato, è più faticoso e poco rassicurante. Non mi riferisco qui tanto al “singolarismo”, termine coniato in sociologia [Martuccelli 2010] e ripreso di recente in ambito filosofico [Rigotti 2021], affine all'individualismo romantico di cui parlava già Georg Simmel agli inizi del Novecento [1901, tr. it. 2001], ossia l'individualismo della differenza e dell'unicità contrapposto alla variante illuministica dell'individualismo dell'uguaglianza. Mi riferisco piuttosto alla retorica dell'autenticità [cfr. Taylor 2007, tr. it. 2009]. Si tratta dell'idea che le soluzioni di vita provenienti *dall'interno*, dalla propria ispirazione, siano quelle buone e quindi da seguire, mentre quelle che vengono *da fuori*, in special modo dalle autorità (familiari, sociali, religiose, scientifiche ...) siano per lo più tentativi di renderci disciplinati, funzionali al sistema e, alla fine dei conti, infelici. L'idea che ciò che proviene dall'interno sia perfettamente rappresentato dalla nostra immagine, quella che presentiamo all'approvazione altrui, e che ciò che costruiamo

con tanta artificiale cura rispecchi il nostro io più vero e spontaneo, mi sembra più un “individuo anomico”, smarrito, incapace di identificarsi coi suoi simili, estraneo a regole e autorità, ma non per questo meno risentito se non gli si presta l’attenzione e la cura che continuamente richiede.

La solitudine è anche il frutto di questa difficoltà ad essere come gli altri, a identificarci negli altri. La solitudine diventa qualcosa di ricercato e aborrito nello stesso tempo. La solitudine, infatti, può essere la conseguenza della difficoltà di ottenere il riconoscimento altrui, della paura del fallimento. Viviamo in una società che vieta di fallire, per cui il successo è un obbligo, ma che alimenta il sentimento del fallimento insieme alla crescita enorme delle diseguaglianze. C’è però una seconda faccia della solitudine che orgogliosamente mostra la capacità di saper fare a meno dell’altro, quando la spinta al conformismo si scontra con i propri valori e con la propria identità.

L’individuo e la società, in conclusione, cambiano insieme. L’individuo si palesa, oggi, nella drammaticità dell’isolamento individuale, dove il vuoto sociale diventa anche vuoto interiore come la pandemia ha messo ampiamente in luce soprattutto per i giovani e i più fragili.

Ma l’indebolimento delle istituzioni sociali può anche rappresentare un’opportunità. Prendiamo la scuola. Abbiamo incentivato l’eguaglianza, ma gli individui, insegnanti e studenti, si sentono sempre più discriminati ed esclusi. Nella scuola non importa solo essere trattato come eguale, ma che l’identità di ciascuno sia riconosciuta come un’identità accettabile e degna, anche se non rispecchia il modello maggioritario. Forse anche l’individuo ne uscirebbe rafforzato e meno solo.

Riferimenti bibliografici

Borlandi, M.,
1996, *L’individuel et le social*, in Ch.-H. Cuin (dir.), *Durkheim d’un siècle à l’autre. Lectures actuelles des Règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 249-264.

Coleman, J.,
1990, *Fondamenti di teoria sociale*, il Mulino, Bologna, 2005.

- Crouch, C.,
2019, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo*, Laterza, Bari-Roma.
- Dubet, F.,
2020, *Le retour de la société*, in “Revue du MAUSS”, 56, pp. 49-76
- Dumont, L.,
1983, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993.
- Durkheim, É.,
1983, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.
- Elias, N.,
1990, *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Goffman, E.,
1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, New York.
- Gouldner, A. W.
1980, *La crisi della sociologia*, il Mulino, Bologna.
- Hirschman, A. O.,
1981, *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lukes, S.,
1973, *Émile Durkheim. His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Allen Lane, London.
- Martuccelli, D.,
2010, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris.
- Pizzorno, A.,
2007, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

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

Rigotti, F.,
2021, *L'era del singolo*, Einaudi, Torino.

Rositi, F.,
2015, *Sociologia*, Egea, Milano.
2020, *L'oggetto società. Studi di teoria sociologica*, Pavia University Press, Pavia.

Sciolla, L., Ricolfi, L. (a cura di),
1989, *Il soggetto dell'azione. Paradigmi sociologici e immagini dell'attore sociale*,
FrancoAngeli, Milano.

Simmel, G.,
1901, *Forme dell'individualismo*, Armando, Roma, 2001.

Steiner, Ph.,
2020, *Une science toujours jeune*, in "Revue du MAUSS", 56, pp. 255-268.

Taylor, Ch.,
2007 *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

Loredana Sciolla è professore emerito di Sociologia all'Università di Torino e socio dell'Accademia delle Scienze di Torino. Fa parte del comitato di Direzione della "Rassegna Italiana di Sociologia" e di numerose altre riviste italiane e straniere. Tra le sue pubblicazioni recenti: *L'Italia e le sue regioni (L'età repubblicana)* (cur. con M. Salvati), 4 voll., Istituto dell'Enciclopedia Treccani, Roma, 2015; *Europa. Culture e società* (cur. con M. Lazar e M. Salvati), III vol, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2018; *Sociologia dei processi culturali. Cultura, individui, società* (con P. Torroni), Il Mulino Bologna, 2020.

SAGGI



ANNAGIULIA CANESSO

La «storia vivente» dei gruppi. Forme di vita, istituzioni e memorie collettive in Maurice Halbwachs

Abstract: Starting from some insights provided by Georges Canguilhem's review of Maurice Halbwachs' book *Les causes du suicide* (1930), this article aims to develop the analysis of the relations between *genres de vie*, groups, and institutions in Halbwachs' works, especially with regard to the institution of collective memory, in both its spatial and temporal dimensions. An in-depth examination of these questions will allow to focus on some of the issues at stake in Canguilhem's reading, which valorizes Halbwachs' sociological work in an anti-Durkheimian key: the necessary combination of the material nature of the plural forms of life that characterize groups, and the reflexivity that they produce; the complication of the reference to the notion of 'social facts' through the issue of social normativity, which regulates their configurations and the production of their meaning.

Keywords: Maurice Halbwachs, Groups, Institutions, Collective Memory, Forms of Life.

1. Al di là di Durkheim: Canguilhem lettore di Halbwachs

Nel 1931, Georges Canguilhem, epistemologo, storico delle scienze della vita e della medicina, recensisce un testo apparentemente distante dai suoi interessi teorici¹. Si tratta del libro *Les causes du suicide* (1930) di Maurice Halbwachs. Sociologo francese, quest'ultimo appartiene alla generazione di allievi di Émile Durkheim (quali ad esempio Marcel Mauss, François Simiand, Célestin Bouglé) che si confronta con l'opera e il lascito del maestro – a volte, facendoli addirittura deflagrare². Il presente saggio prende le mosse dalla recensione di Canguilhem al

1. È tuttavia opportuno ricordare che, in questa fase iniziale del suo lavoro teorico, Canguilhem non si dedica ancora alle indagini più propriamente epistemologiche, ma si concentra piuttosto su una riflessione di tipo etico-politico, in particolare a partire dalla guida del maestro giovanile Alain [cfr. Canguilhem 2011].

2. Per un approfondimento della peculiare posizione occupata da Halbwachs nella scuola sociologica durkheimiana e, in particolare, nelle vicende de *L'Année sociologique*, [cfr. Grande 2018].

testo di Halbwachs per introdurre l'analisi della singolare relazione che il sociologo stabilisce tra i gruppi, i loro *genres de vie* – nozione geografica utilizzata da Halbwachs e ripresa e valorizzata da Canguilhem – e la memoria, intesa quale istituzione. A partire da tale approfondimento, sarà allora possibile identificare le principali poste in gioco del peculiare confronto di quest'ultimo con la tradizione sociologica francese.

Nel testo del 1930 Halbwachs si confronta con un classico, monumentale tema durkheimiano, il suicidio, rinnovandone l'analisi. Tuttavia, la lettura di *Les causes du suicide* offre a Canguilhem l'occasione di giocare il lavoro dell'allievo contro Durkheim, il quale rappresenta un bersaglio polemico per almeno due ordini di questioni differenti. In primo luogo, e in estrema sintesi, Canguilhem contesta a Durkheim la tanto dibattuta assimilazione dei fatti sociali a “cose”, cui il filosofo, che, nietzscheanamente, tanta importanza attribuisce al tema della produzione valoriale, oppone l'intenzione normativa che presiede alla produzione stessa dei fatti sociali. «[C]i si può domandare», chiede infatti Canguilhem proprio in riferimento a Durkheim nel *Traité de logique et de morale*, scritto con Camille Planet e pubblicato nel 1939, «se abbia senso fare del pensiero una cosa: ciò equivale a definire un potere come un risultato ottenuto, uno scopo da raggiungere come un risultato ottenuto [...] è il *valore* delle cose *per gli uomini*, cioè il pensiero, che viene di norma eliminato, ed è una *realtà* presunta valida in sé che l'analisi sostituisce a questo valore» [Canguilhem, Planet 1939, 774, tr. nostra]. In secondo luogo, ciò che Canguilhem mette in discussione entro il discorso sociologico durkheimiano è l'attribuzione a questi stessi fatti sociali di una distinzione tra normale e patologico elaborata a partire dall'importazione in sociologia del “principio di Broussais”, il quale afferma l'identità del normale e del patologico, nonché la loro differenziazione esclusiva a partire da una soglia di squilibrio quantitativo³. Si tratta di una distinzione – quella tra normale e patologico – che Canguilhem, a nostro avviso, riprende proprio dalla tradizione sociologica francese, a partire dal progetto fondativo di Auguste Comte, ma cui, allo stesso tempo, egli imprime una radicale torsione in senso qualitativo [cfr. Canguilhem 1966, tr. it. 1998].

3. «[L]'obiettivo principale di qualsiasi scienza della vita, sia individuale che sociale, è di definire lo stato normale, di spiegarlo e di distinguerlo dal suo contrario [...]. Perché la sociologia sia veramente una scienza delle cose, occorre che la generalità dei fenomeni sia presa come criterio della loro normalità» [Durkheim 1895, tr. it. 1971, 126].

Per questi motivi, che non possiamo che accennare in maniera schematica, la lettura canguilhemiana del saggio di Halbwachs tende a smarcarsi dalle indicazioni di Marcel Mauss, che in sede introduttiva a *Les causes du suicide* raccomanda al lettore di approcciare questo testo come un prolungamento necessario dell'opera del maestro Durkheim. Canguilhem è intenzionato a valorizzarne, piuttosto, le discontinuità. Il riferimento che a Canguilhem interessa mettere in luce, nella sua recensione, è piuttosto Paul Vidal de la Blache, padre della geografia umana e primo a utilizzare la nozione di *genre de vie* per indicare la relazione dinamica – allo stesso tempo di azione e di vincolo – che lega il vivente al proprio ambiente geografico. Halbwachs, ci dice Canguilhem – tendendo anche a elidere il dibattito che differenzia geografi e sociologi in merito al radicamento materiale e tellurico del sociale, che è in primo luogo disputa per il dominio epistemologico sul tema [cfr. Boudes 2011, 205-206] –, la riprende e la amplia in senso sociologico, arrivando a identificarla, oltre che con il *milieu* naturale, allo stesso tempo con tutto «un insieme di costumi, di credenze, di modi d'essere che risultano dalle occupazioni abituali degli uomini e dal loro modo di stabilirsi» [Halbwachs 1930, 502, tr. nostra]. La ricerca orientata alle forme di vita, sostiene allora Canguilhem, indirizza l'indagine sociologica di Halbwachs «in un senso che non esito a definire marxista» [Canguilhem 1931, 379, tr. nostra]⁴, riscontrabile in particolar modo nel continuo richiamo di quest'ultimo all'imprescindibilità del riferimento alla materialità delle condizioni sociali di esistenza e della loro trasformazione. D'altronde, l'aspetto materiale e spaziale della sociologia di Halbwachs è evidente in tutta la sua vasta produzione. Un'attenzione costante, ad esempio, sarà sempre rivolta alla questione dell'abitare, nella misura in cui, come dichiara Halbwachs in *Morphologie sociale* (1938), «[l]a storia di una città e delle sue trasformazioni, delle sue strade, delle sue case, della sua popolazione» potrebbe anche essere scritta da un solo punto di vista: quello della comprensione della «storia dei governi» nella misura in cui essi si incarnano in una «[f]unzione di regolarizzazione, di controllo, ma anche d'impulso e d'incitamento» [Halbwachs 1938, 86-87, tr. nostra]⁵.

4. Per un'analisi della lettura canguilhemiana di Halbwachs che enfatizza in particolar modo tale aspetto, [cfr. Cammelli 2007].

5. Uno dei primissimi scritti di Halbwachs, infatti, è una tesi di diritto dedicata a *Les expropriations et les prix des terrains à Paris (1860-1900)* (1909), in cui la topografia urbana è ricostruita a partire dalle differenze urbanistiche (che si co-determinano, a loro volta, con le

Sono allora «un ritmo e un tipo materiale di vita», più che le rappresentazioni collettive – che Canguilhem non esita a screditare come «luoghi comuni dei corsi di sociologia» [Canguilhem 1931, 378] –, «che, alla fin fine, forniscono [...] le condizioni oggettive di una realtà» sociale [Canguilhem, Planet 1939, 777]. Tuttavia, ciò che Canguilhem apprezza particolarmente dell’approccio di Halbwachs non è esclusivamente la declinazione sociologica della nozione geografica di “genre de vie”⁶, che Canguilhem valorizzerà, in seguito, in relazione alla cruciale tematica della normatività del vivente e del complesso rapporto che quest’ultimo instaura con il proprio *milieu* di vita [cfr. Canguilhem 1966, tr. it. 1998, 127], ma, allo stesso tempo, anche il suo inserimento all’interno di una dimensione sociale che – dice Canguilhem riprendendo un’espressione dello stesso Halbwachs – «è come una sibilla, le cui risposte possono essere interpretate in più di un senso, e che d’altronde proferisce, allo stesso tempo, più risposte diverse» [Halbwachs 1930, 475, tr. nostra]. Il sociale, cioè, è letto alla stregua di una serie di responsi sibillini: suscettibile di interpretazioni plurali, ma anche, più radicalmente, *in sé* plurale, cioè composto dalla costitutiva pluralità dei gruppi che vi trovano spazio [cfr. Canguilhem 1931, 380-381]. È dunque a tale morfologia sociale che si rivolge lo studio di Halbwachs: quest’ultima, sottolinea un Canguilhem che in questa occasione nulla concede a Durkheim, si distingue da quella del maestro in quanto ne radicalizza la morfologia sociale, passando da una semplice demografia, che dunque, nella prospettiva canguilhemiana, tende a confondersi con l’analisi degli studi statistico-demografici, all’analisi della sua

differenze di forme di vita) tra quartieri borghesi e quartieri proletari. Segue la tesi in lettere, intitolata *Come vive la classe operaia. La gerarchia dei bisogni nelle società industriali contemporanee* (1912), dedicata allo studio degli specifici bisogni, modi di vivere, modi di costruire, abitare e appropriarsi degli spazi urbani della classe operaia; ma anche uno scritto, complementare alla tesi di diritto, sul tracciamento delle strade a Parigi, *La population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans* (1928), o ancora, cambiando radicalmente contesto, sulla topografia leggendaria, in cui spazio e memoria si intrecciano – lo spazio è portatore di memoria –, dei Vangeli in Terra Santa, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1941).

6. In merito a tale nozione, è importante ricordare come già in [Halbwachs 1912] rivestiva un ruolo cruciale, come accennato, il riferimento ai *niveaux de vie* della classe operaia, in cui l’appartenenza di classe è fondata sull’analisi della gerarchia dei bisogni operai e dei loro conseguenti consumi, che contribuiscono a delineare il quadro complesso e articolato dell’analisi delle forme di vita e di lavoro.

radice geografica – ancora, dunque: alla materialità, sempre anche storica, delle forme di vita –, in cui anche la demografia trova il suo principio esplicativo [cfr. *ivi*, 379].

L'accento alla storia non è qui casuale: il riferimento alla geografia umana, così valorizzato da Canguilhem anche a scapito delle differenziazioni interne a questo dibattito, è condiviso da Halbwachs con Lucien Febvre e Marc Bloch, con cui lavora alle celebri «Annales», che proprio a Vidal de la Blache devono il proprio nome. Febvre, in particolare, in *La terre et l'évolution humaine* (1922), lavora la geografia umana per pensare il rapporto dell'uomo al *milieu* che esso abita, accusandone le possibilità ambientali e, allo stesso tempo, plasmandolo, lavorandolo, rielaborandolo creativamente – *vivendolo*. Attraverso l'azione, individuale e collettiva, «di abitudini sistematiche e organizzate», infatti, «la fisionomia di una contrada è in grado di mutare, di trasformarsi profondamente. Essa risulta in gran parte dall'attività propria dei suoi abitanti» [Febvre 1922, tr. it. 1980, 429]: la geografia è storicizzata, la storia è immersa, a sua volta, nella materialità della geografia in un comune riferimento all'uomo che le abita, al contempo – e indissolubilmente – attore storico e «agente geografico che lavora e modifica la superficie del globo» [*ivi*, 421]. L'archivio storico arriva a inglobare definitivamente il paesaggio, che diviene documento per una storia che rifiuta il riferimento alle grandi personalità individuali come determinanti cruciali dell'evento e del mutamento storico, a favore di una disciplina attenta alla dimensione plurale del sociale, agli ingranaggi collettivi, ai processi anonimi e brulicanti che orientano un divenire spogliato di eroi. In maniera molto simile, come abbiamo accennato, per Halbwachs strade, case, quartieri e agglomerati urbani divengono materiale di uno studio sociologico indirizzato alle forme di vita collettive.

2. Correnti e ritmi

Per Halbwachs studiare la morfologia sociale significa, eminentemente, rivolgersi alla pluralità dei gruppi: in particolare, essa si configura quale studio delle forme dei gruppi nel loro carattere che potremmo definire eminentemente spaziale. Non si tratta però di analizzare la distribuzione statistica delle popola-

zioni – che nel testo *Morphologie sociale* è definita insufficiente [cfr. Halbwachs 1938, 80] –, ma di analizzare, più radicalmente, la complessità dell'istituzionalizzazione prevalentemente spaziale delle forme di vita plurali dei gruppi. Al di là della definizione della specificità della morfologia sociale come parte essenziale del discorso sociologico entro cui trova un posizionamento specifico, infatti, ciò che vorremmo evidenziare, a partire da questo libro, è proprio la tensione tra gruppi e istituzioni tracciata da Halbwachs. Se la morfologia studia le forme del sociale, potremmo dire – molto schematicamente – che è principalmente in tre assi principali, ovviamente strettamente connessi, che essa si dispiega: 1) lo studio del modo specifico con cui la popolazione si distribuisce sulla superficie del suolo terrestre (che ne costituisce dunque l'elemento più direttamente materiale); 2) le differenziazioni interne alla società, quali differenze d'età e di sesso, di natalità e di mortalità – poiché «[l]e società umane non sono solamente in contatto con la materia. Sono esse stesse delle masse viventi e materiali» [ivi, 8, tr. nostra]; 3) le forme materiali assunte dalla vita dei gruppi. È proprio quest'ultimo il punto su cui intendiamo di seguito soffermarci.

Lo sguardo sociologico, innanzitutto, è in grado di rapportarsi a un dato fondamentale: il fatto, cioè, che gli uomini non si distinguano solamente in quanto individui, atomizzati nel loro egoismo originario, ma che questi individui siano sempre ricompresi nella realtà socializzata dei gruppi – e che questi ultimi, in realtà, siano «la vera unità umana» [ivi, 62, tr. nostra]. E ancora, che queste unità non sono in sé chiuse e indipendenti, ma sono costitutivamente in relazione tra loro, in movimento, attraversate da flussi. Due termini, in particolare, risultano ricorrenti in Halbwachs in quanto ripetutamente associati alla dimensione dei gruppi, tanto nel testo *Morphologie sociale*, quanto nei lavori dedicati allo studio della memoria, sebbene si tratti di concetti che, in queste pagine, non sono mai tematizzati e definiti in quanto tali: “corrente” e “ritmo”. *Corrente* è, naturalmente, termine durkheimiano, che ritroviamo ad esempio nell'analisi del suicidio in riferimento al concetto di “corrente suicidogena” [cfr. Durkheim 1897, tr. it. 2008], e che tuttavia Halbwachs sembra utilizzare in maniera più ampia e anche disinvolta, slegandola dallo strumento statistico per farne il modo stesso del movimento e della relazione dei e tra i gruppi, in maniera particolarmente evidente

nel riferimento alla nozione di “correnti di memoria”⁷. Halbwachs parla infatti di «correnti d’entrata e d’uscita» in gruppi che subiscono «spostamenti interni» e vivono in relativa mobilità; di «correnti di circolazione» che si stabiliscono tra i vari gruppi che compongono il campo sociale; di correnti di scambio tra gruppi con forme di vita differenti determinate da processi di «emulazione, imitazione, curiosità» che si stabilizzano in nuove abitudini; di correnti dotate di «direzione» e di «forma» che trascinano i singoli gruppi plasmandone i «contorni» [Halbwachs 1938, 8, 13, 14, 51, tr. nostra]. Giungendo, a volte, a usare “corrente” e “gruppo” come termini interscambiabili; più spesso, invece, a determinare tale corrente come il movimento proprio del gruppo, che lo trascina oltre se stesso – correnti, per esempio, sono i grandi flussi migratori e gli spostamenti interni al contesto urbano che ridefiniscono la distribuzione spaziale dei gruppi. Corrente, infine, poiché in sé coincidente con il cambiamento e con l’evoluzione, è la vita biologica entro cui i gruppi necessariamente si dispiegano, come vedremo a breve.

Un secondo aspetto intimamente legato al gruppo è il *ritmo*. Se la corrente definisce il movimento del gruppo che lo trascina modificando la sua intensità e il suo dispiegamento spaziale, che, come abbiamo avuto modo di rilevare, è la dimensione principale in questo testo di Halbwachs, con il riferimento al ritmo egli introduce la forma, parimenti necessaria, del tempo. L’accostamento tra il gruppo e il ritmo passa per il richiamo esplicito a Mauss e al suo *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi* (1904), scritto con Henri Beuchat. In questo testo, Mauss analizza la distribuzione della popolazione eschimese su base stagionale: gli insediamenti sono concentrati nella stagione invernale e dispersi

7. Per un approfondimento relativo al concetto più specifico di “corrente di memoria”, [cfr. Namer 2000]. Quest’ultimo si concentra tanto sul punto cruciale di condensazione, nonché di rielaborazione rispetto alle precedenti analisi sulla memoria nella classe operaia, dell’analisi della memoria costituito da [Halbwachs 1925], quanto sul fondamentale «secondo sistema di sociologia» [Namer 2000, 8, tr. nostra] inaugurato con [Halbwachs 1968]. In tale prospettiva, la nozione di corrente di memoria permette all’autore di ridefinire i reciproci rapporti tra il sociale, il collettivo e l’individuale che si prospettano in Halbwachs: le correnti di memoria, intesa quale «trasmissione di memoria che non si basa su un gruppo e che di conseguenza non può essere denominata memoria collettiva» [Namer 2000, 8, tr. nostra] precede, attraversa e anima i gruppi; a costituire il punto d’incontro tra una corrente di memoria sociale e una memoria collettiva è allora la memoria individuale che, di volta in volta, la attualizza [cfr. *ivi*, 117].

nella stagione estiva, coerentemente con le esigenze avanzate dal rapporto con il *milieu* naturale che essi abitano, con le conseguenti modificazioni delle relazioni sociali (e dunque: riti, manifestazioni religiose, celebrazioni collettive), che pertanto sono organizzate su base analogamente stagionale. Mauss, infatti, parla di un ritmo che alterna un «periodo d'intensa socialità e una fase di socialità stagnante e depressa» [Mauss, Beuchat, 1904, 229]. È un ritmo che scandisce le variazioni cui è sottoposta la società eschimese, che non ne determina solamente una diversa distribuzione sul suolo, ma il cambiamento di un intero sistema di rapporti sociali: in altri termini, è un ritmo di vita. Un ritmo che, afferma Halbwachs, coinvolge la vita dei gruppi in generale. Ritmo di vita urbana e ritmo di vita rurale sono tra i suoi esempi più frequenti: ancora, che non riguardano solamente la dispersione o la concentrazione dei gruppi, ma che investono globalmente le pratiche, la socialità, i costumi. D'altronde, nella sua recensione a *Les causes du suicide* da cui abbiamo preso le mosse, ciò che Canguilhem apprezza in particolar modo, come abbiamo accennato, è proprio la definizione del sociale a partire dalla nozione di un *ritmo di vita* comune.

3. Gruppi e istituzioni

I gruppi, dunque, sono mobilizzati, attraversati, ridefiniti da correnti e ritmi: è a partire da questo loro scandirsi e distribuirsi che essi producono istituzioni. Queste, per Halbwachs, costituiscono la messa in forma della vita dei gruppi. Tuttavia, secondo Halbwachs, non si può confondere – benché, naturalmente, la suddivisione non possa essere mai, in sé, definitiva: gruppi e istituzioni sono coinvolti in un rapporto continuo di codeterminazione – il termine “forme” attribuito alle forme di vita materiale dei gruppi (concretizzato in costumi, abitudini, ritmi di vita) e lo stesso termine riferito alla “messa in forma” di questa vita nelle istituzioni, come se quest'ultime fossero pensabili in maniera puramente astratta, slegata dalle prime. Le istituzioni, infatti, organizzano la vita dei gruppi ma non sono pensabili a prescindere da questi stessi gruppi umani che ne garantiscono il funzionamento. Esse, dunque, vanno sempre studiate a partire dalle esigenze del gruppo che le ha prodotte. Se il gruppo è il «supporto» [Halbwachs 1938, 183,

tr. nostra] materiale delle istituzioni, ciò significa che ogni nuova istituzione deve fare i conti con la forma di vita dei gruppi che vi si riconoscono. Un esempio tra tutti: per Halbwachs, la morfologia politica si identifica con lo studio «dei diversi sistemi di governo e di amministrazione» [ivi, 31, tr. nostra] dei gruppi. Pertanto, essa non può prescindere dal ripercorrere la genealogia di una peculiare costituzione politica e delle istituzioni politiche, la quale esprime la disposizione reciproca dei gruppi di cui è composta, le modalità del loro stabilirsi spaziale, le loro forme di vita differenziate, e la maniera con cui questi le fanno interagire, rappresentandosi come parti reciprocamente connesse.

In tal senso, «[l]e istituzioni non sono semplici idee: esse devono essere considerate in termini di suolo, piene di materia, materia umana e materia inerte, organismi in carne e ossa, edifici, case, luoghi, elementi dello spazio» [ivi, 11, tr. nostra]. La sociologia le può studiare, «disegnare, misurare», contarne «gli elementi e le parti, riconoscerne l'orientamento, gli spostamenti, valutarne accrescimenti e diminuzioni» [*Ibidem*, tr. nostra], ma unicamente se non le tratta come oggetti indipendenti, a sé stanti, e rapportandole costantemente, invece, alle forme di vita dei gruppi che ne costituiscono il presupposto genetico. A partire da queste, le istituzioni prendono corpo e si installano nello spazio e, naturalmente, nel tempo: le istituzioni, afferma Halbwachs, «tendono innanzitutto a sussistere in quanto tali» [ivi, 39, tr. nostra], a resistere al cambiamento, ad accedere alla durata.

Vi è tuttavia un passaggio ulteriore che occorre, a questo punto, prendere in considerazione. Le istituzioni, infatti, possono darsi come messa in forma della vita dei gruppi proprio per il fatto che l'invenzione, la riproduzione, l'evoluzione e anche l'oltrepassamento e l'abbandono di istituzioni implicano un momento riflessivo del gruppo su di sé. L'istituzione di istituzioni da parte di un gruppo, in altri termini, è possibile solamente a partire da un'autoriflessione. La quale, ancora una volta, è innanzitutto ancorata al piano materiale che abbiamo visto co-determinarsi con la vita del gruppo. Come accennato in precedenza, il gruppo è sempre ricompreso entro la corrente della vita biologica. L'analogia organica è ricorrente in queste pagine: come un organismo è, in parte, sottomesso alle leggi che regolano la materia inerte, poiché esso è anche, ma non solo, materia, analogamente un gruppo sociale è – in parte, ma non esclusivamente – «un corpo organico, e partecipa anche alla natura delle cose fisiche» [ivi, 185, tr. nostra]. Tale procedimento

analogico, allora, è funzionale alla capacità del discorso sociologico di rivolgersi alla materialità dei processi che attraversano il sociale, e degli individui che lo compongono, compresi innanzitutto *in quanto viventi*⁸: la vita dei gruppi, poiché immersa necessariamente nella corrente della vita biologica, si trova a fare i conti con l'aspetto più propriamente materiale di cui, come abbiamo visto, si occupa la morfologia sociale, cioè la distribuzione della popolazione sul suolo, ma anche con il secondo aspetto che la caratterizza, cioè la natalità, la mortalità, gli accrescimenti e le diminuzioni. I gruppi, tuttavia, non sono solamente «nel mondo dei corpi», «presi nella corrente della vita biologica», ma prendono coscienza e si rappresentano a loro stessi come queste stesse «cose nello spazio», queste stesse «realità organiche» [*Ibidem*]. Per Halbwachs, le differenze tra le forme di vita dei diversi gruppi, e anche i loro conflitti, passano innanzitutto da questo snodo fondamentale.

Ma ciò non basta: «[s]ebbene l'insieme dei fatti riguardanti una popolazione abbia un aspetto fisico o vitale, essi sono in se stessi di tutt'altra natura: sono dei fatti sociali. Le loro forme – estensione, tasso di crescita, ampiezza dei loro spostamenti, aspetto, ecc. – spaziali e materiali presuppongono nondimeno tutto un gioco di pensieri, di stati affettivi, d'impulsi, dei quali a volte abbiamo appena coscienza. Non è meno vero che i gruppi, le masse agglomerate, in movimento, in riproduzione, si rappresentano a modo proprio il posto che occupano nello spazio, l'ordine in cui sono disposte le loro parti, la direzione del loro fluire» [ivi, 193, tr. nostra]. In sintesi, cioè, un gruppo è sottoposto a leggi fisiche e biologiche, di cui partecipa, e con cui dibatte nell'organizzazione della propria forma di vita nella propria disposizione spaziale; *allo stesso tempo* (e non in un secondo

8. Tale specifica rimanda a un orizzonte di ricerca più ampio, che individua nel riferimento al vivente una possibilità di sottrazione alla definizione della soggettività politica sulla base dell'astrazione individuale della volontà e della titolarità di diritti nel dispositivo concettuale moderno, quale delineato, nelle sue linee principali, in [Duso 1993; Chignola, Duso, 2008]. In questo senso, «[l]eggi, usi o istituzioni sono viventi [...]». Pensarli significa lavorare con un'ontologia radicalmente differente da quella che ha agito da riferimento per il definirsi della macchina concettuale moderna. Un vivente non è un soggetto di diritto insularmente "chiuso" attorno alla propria volontà e ciò che si sedimenta nell'istituirsi dei suoi rapporti non può essere descritto come l'astratto comporsi di individualità seriali nel diagramma tracciato dalla squadra normativa. In questione entrano relazioni, flussi, affetti, la materialità della cui coniugazione smonta il geometrico meccanicismo del moderno dispositivo giuridico-politico» [Chignola 2020, 13; cfr. anche Slongo 2017, 390; Cesaroni 2020, 212].

momento: non vi è priorità ontologica o cronologica dei piani), si rappresenta – mettendo in gioco anche pensieri, affetti, impulsi, aspettative – come gruppo che ha una forma materiale – una vita – definita. Esso, indissolubilmente, «regola e dirige da sé», sulla base di questa stessa forma di vita, i «cambiamenti della sua forma e della sua struttura» [ivi, 203, tr. nostra], anche rispetto alla differenziazione interna delle parti e al posizionamento peculiare che occupa rispetto a gruppi diversi, facendo spazio – in maniera anche letterale – alle istituzioni.

4. *La memoria in quanto istituzione*

Le precedenti considerazioni dedicate a gruppi e istituzioni ci introducono a un tema su cui Halbwachs riflette a più riprese e in maniera originale: la memoria, nella misura in cui essa si dà in quanto istituzione [cfr. Jedlowski 1987, 29]⁹. Il punto essenziale su cui Halbwachs fonda la sua analisi è la natura collettiva della memoria: la memoria individuale, per il sociologo, è un'illusione prospettica. I nostri ricordi sono sempre ricordi collettivi. Anche i ricordi che ci vedono unici protagonisti: il fatto è, afferma Halbwachs nell'opera pubblicata postuma *La memoria collettiva* (1968), che noi «non siamo mai soli» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 83]. Siamo sempre, anche quando questo è fisicamente assente, parte di un gruppo che, nella misura in cui elabora collettivamente la propria memoria, pensa «in comune» [*Ibidem*]. Questo pensiero in comune, questa ricostruzione comune di una memoria collettiva è ciò che continuamente avviene in un gruppo

9. Con l'introduzione del riferimento alla memoria l'ordine del discorso passa, pur in continuità, dal piano della morfologia sociale a un piano che chiama più direttamente in causa anche la dimensione dell'indagine psicologica. Questo nella misura in cui – accenniamo qui una questione che resterà sullo sfondo, ma che pensiamo sia proficuo esplicitare – lo statuto epistemologico del discorso sul sociale istituito da Halbwachs implica, dopo e a differenza della radicale cesura tra sociologia e psicologia tracciata da Durkheim, che il piano materiale e morfologico e il piano psichico siano continuamente convocati nella reciproca codeterminazione, entro cui i fatti sociali si costituiscono nella loro specificità. Sul processo durkheimiano di istituzione della sociologia in rottura con la psicologia, [cfr. Karsenti 1997, tr. it. 2005, in particolare 43-73]. Sulla rivendicazione in chiave anti-durkheimiana, nella sociologia di Gabriel Tarde, del legame tra sociologia e psicologia, [cfr. Chignola 2020, 112-117].

che dunque, anche attraverso l'edificazione della propria memoria, si pensa e si rappresenta in quanto tale. La memoria collettiva è la memoria del gruppo. La polemica, in questo caso, è condotta da Halbwachs nei confronti della nozione di memoria individuale, non tanto in sé per sé – la memoria individuale, come vedremo a breve, non è completamente neutralizzata –, ma come fondamento di una o più memorie collettive, in dibattito critico con Henri Bergson (e con Charles Blondel).

Ciò significa che una memoria collettiva, una memoria di un gruppo, non si costituisce quale somma delle singole memorie individuali, ma che, al contrario, la memoria individuale si produce unicamente dalla ricostruzione comune di una o più memorie collettive – all'incrocio delle quali si istituisce la memoria individuale. Tale ricostruzione è operata necessariamente «a partire da dati o da nozioni comuni che si trovano dentro di noi tanto quanto negli altri, perché passano senza sosta da noi a loro e reciprocamente» [ivi, 90]. Questo processo, questo flusso continuo interno al gruppo che è condizione necessaria alla memoria e al ricordo individuali è definito “corrente di pensiero collettivo”. Requisito irrinunciabile del pensare a un oggetto, afferma allora Halbwachs, è l'appartenenza a un gruppo. Di conseguenza, «[l]'atto del ricordare non esist[e] se non a condizione di collocarsi dal punto di vista di una o più correnti di pensiero collettivo» [ivi, 92]. La memoria individuale risulta dall'aggancio, dalla saldatura, dal concatenamento di più memorie collettive, e fornisce un punto di vista su queste stesse memorie, a seconda del posizionamento particolare che occupa, momentaneamente, al loro interno. Poiché, naturalmente, l'appartenenza ai gruppi è sempre plurale e mobile: uno stesso individuo fa parte contemporaneamente di più gruppi diversi, e questi ultimi possono cambiare, fino anche a estinguersi (e con essi, la loro memoria), nel tempo.

La questione fondamentale in gioco in questi passaggi è che la possibilità – che Halbwachs intende scongiurare – di attingere alla memoria, nonché il fondamento della convergenza, della coesione e dell'attualizzazione dei ricordi, sia l'unità interna della coscienza individuale svincolata dalle relazioni ai gruppi che attraversa. Propriamente ciò che avviene, cioè, nel funzionamento della memoria per immagini evocato da Bergson. Com'è noto, in *Materia e memoria* (1896) Bergson distingue la “memoria-movimento” dalla “memoria-immagine”. La pri-

ma, in estrema sintesi, è memoria corporea e operativa, fatta di movimenti acquisiti e incarnati nell'abitudine, che «mette in gioco la nostra esperienza passata, ma non ne evoca l'immagine»; la seconda, «la vera memoria», funziona diversamente: essa «trattiene e dispone gli uni di seguito agli altri tutti i nostri stati di coscienza via via che si producono, lasciando ad ogni fatto il suo posto e, di conseguenza, segnandolo con la sua data, muovendosi effettivamente nel passato definitivo e non, come la prima», vale a dire, la memoria-movimento, «in un presente che ricomincia senza posa» [Bergson 1896, tr. it 1986, 259]. Si tratta di quel salto con cui ci si installa immediatamente nel passato, nell'integralità del passato, di cui parla Gilles Deleuze nel suo saggio dedicato al bergsonismo. Il ricordo – ogni ricordo –, dunque, vive sempre, per Bergson, nella forma di esistenza virtuale del “ricordo puro”. Nel momento della sua attualizzazione, esso diviene immagine; ma «non appena diventa immagine, il passato lascia lo stato del ricordo puro e si confonde con una determinata parte del mio presente. Così il ricordo attualizzato in immagine differisce profondamente dal ricordo puro. L'immagine è uno stato presente, e può essere partecipe del passato solo attraverso il ricordo da cui è sorta» [ivi, 250]. In questo senso, nella prospettiva bergsoniana la memoria è, come la identifica Deleuze, una coesistenza virtuale, in cui passato e presente non si definiscono come due momenti successivi, ma si danno sempre contemporaneamente: sono «due elementi che coesistono, di cui l'uno è il presente, che non smette mai di passare, mentre l'altro è il passato, che non smette mai d'essere e per cui tutti i presenti passano» [Deleuze 1966, tr. it. 2001, 48-49]. Il passato è quantomai sempre in essere, come «condizione pura» [ivi, 49] senza la quale il presente non potrebbe passare.

Halbwachs critica tale impostazione bergsoniana su due piani differenti. Innanzitutto, come abbiamo accennato, egli sancisce l'impossibilità di riferire la memoria all'unità e alla continuità interna della coscienza individuale, come invece avviene per Bergson. È solamente in quanto ci troviamo a partecipare a una o più correnti di pensiero collettivo che possiamo attualizzare un ricordo. Ma non solo: è unicamente in quanto ci situiamo a questo incrocio di gruppi diversi, che possiamo affermare qualcosa che suona come un “io”, cioè una coscienza individuale e indipendente a garanzia del funzionamento della memoria. Halbwachs riconosce la persistenza e l'effettualità della dimensione individuale:

«[i]n ogni coscienza individuale le immagini e i pensieri, che risultano dai diversi ambienti che noi attraversiamo, si succedono seguendo un ordine originale, e ognuno di noi, in questo senso, *ha una storia*» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 109, *corsivo nostro*]. È la successione, la messa in serie di queste immagini, pensieri, ricordi, che si presenta come unica e individuale. Da cui, tuttavia, tendiamo erroneamente a dedurre l'unità interna e l'indipendenza della nostra coscienza singolare: è qui che si produce l'illusione prospettica. Questa stessa serie interna che fonda l'unità coscienziale non si costruisce che entro un'esperienza collettiva della coscienza e della memoria (ma anche: della coscienza collettiva *come* memoria). In questo senso, la proposta di Halbwachs sembra costituire un tentativo di superare l'antitesi ingenua tra individuale e collettivo: non è sufficiente dichiarare l'individuo come illusorio, pretendendo che un oblio immediato ne segua il disinnesco, ma occorre rendere conto della sua fattività, dell'operatività del dato che ci si pensa tali. In tale prospettiva, allora, Halbwachs può riconnettere individuo e gruppo nel processo di istituzione della memoria: può dire che «il nostro io attuale non è che il luogo di incontro di un certo numero di testimoni di cui ciascuno è senza dubbio lo stesso ma di cui ciascuno, nello stesso tempo, parla a nome di un gruppo»; che «[c]iò che si chiama il sentimento di unità del nostro io, in cui si vede qualche volta un principio originale della coesione degli stati, non è in fondo che la coscienza che noi prendiamo ad ogni istante di appartenere contemporaneamente a diversi ambienti»; che, infine, «*noi stessi non siamo che un'eco*» [ivi, 79n, 115, 116, *corsivo nostro*].

Il secondo piano su cui Halbwachs contesta la teoria della memoria di Bergson è la coesistenza virtuale di passato e presente. Per Halbwachs, infatti, il passato non si conserva, non si trova a “non smettere di essere”, continuamente, come condizione pura del passare del presente. Al contrario, il passato non si preserva, nemmeno in maniera virtuale: il passato, continuamente, si costruisce. Nel presente e per il presente. Ciò implica, di conseguenza, la necessità di ripensare la storia. Innanzitutto, secondo Halbwachs, occorre scardinare la convinzione che da un lato sussista una memoria personale e autobiografica indipendente, dall'altro una memoria storica, disincarnata e generica, che costituirebbe lo sfondo ritratto e secondario – ad eccezione di qualche occasionale riverbero – della prima. Al contrario, se la memoria è innanzitutto collettiva, essa non può ridursi «a delle date,

a dei nomi e a delle formule», ma deve fluire nelle «correnti di pensiero e di esperienza nelle quali non ritroviamo il nostro passato che nella misura in cui ne è stato attraversato» [ivi, 139]. In altre parole, la memoria autobiografica, come abbiamo visto, si dà esclusivamente nell'intreccio delle memorie collettive. La storia, di conseguenza, «non è tutto ciò che resta del passato» [*Ibidem*]. Non è la spremitura impersonale del tempo che scorre. Oppure, afferma ancora Halbwachs, si potrebbe sostenere che «a fianco di una storia scritta c'è una *storia vivente* che si rinnova e si perpetua attraverso il tempo» [*Ibidem*]. Il passato, cioè, è tale solamente se costruito e mobilitato a partire dalle esigenze di un gruppo che edifica la propria memoria collettiva e che, nel presente, valorizza e rivalorizza continuamente le serie storiche che lo riguardano e cui attribuisce significatività. Il passato è tale solo se riconvocato collettivamente da un gruppo che se ne appropria.

Si produce a questo punto una biforcazione tra memoria storica e memoria collettiva; anzi, tra storia e memoria collettiva, poiché, afferma Halbwachs, «memoria storica» è un'espressione infelice, in sé contraddittoria: la storia, intesa non come storia vivente dei gruppi ma come racconto impersonale di una successione di fatti, subentra solamente quando la memoria collettiva del gruppo fallisce, cioè si estingue. In caso contrario, non è la storia a fornire il racconto del passato, ma è il gruppo a riconvocarlo e ricostruirlo continuamente, facendosene «deposito vivente» [ivi, 155]. La storia, in altri termini, non può essere una memoria; una memoria collettiva deve essere storia vivente, continuamente rimessa in gioco in funzione del presente. La storia procede per grandi linee di demarcazione, «obbedisce a un bisogno didattico di schematizzazione» [ivi, 158]. La memoria collettiva, al contrario, procede nell'incertezza e nell'irregolarità di un continuo lavoro in corso. È per questo che «[i]l presente (inteso come qualcosa che si estende su una certa durata [...]) non si contrappone al passato nello stesso modo in cui si distinguono due periodi storici contigui. Perché il passato non esiste più, mentre per lo storico i due periodi hanno entrambi la stessa realtà» [ivi, 159]. Ancora: se per lo storico due periodi contigui, pur discontinui, sono sempre costituiti in maniera omogenea, per il gruppo impegnato nell'elaborazione collettiva della memoria vi è una differenza sostanziale: il presente è, e dura, il passato non è più, se non come deposito vivente nella continua ricostruzione tutta orientata al presente. Queste considerazioni arrivano lontano. È interessante seguirle, seppur

sinteticamente, fino a un testo molto differente per le finalità e per il quadro generale, quello dell'epistemologia storica francese, in cui si inserisce il suo autore: *La dialettica della durata* (1936), di Gaston Bachelard. Anche quest'ultimo, notoriamente, in tale lavoro sceglie Bergson come interlocutore e bersaglio polemico principale. Bachelard, infatti, sostiene di accettare «quasi tutto» del bergsonismo, «tranne la continuità» [Bachelard 1936, tr. it. 2010, 73]. Occorre *costruire*, coerentemente con il suo impianto epistemologico¹⁰, anche una teoria della durata. «[L]a continuità», scrive, «non è una continuità data, ma un'opera» e occorre pertanto mostrare «come si costruisce una durata» [ivi, 51]. Proprio entro tale discorso Bachelard convoca il lavoro di Halbwachs sulla memoria, enfatizzandone la riflessione sulla temporalità: «[t]utte le forme del passato, per dare dei pensieri veramente sociali, devono essere tradotte nel linguaggio dell'avvenire» [ivi, 151]. È la futuribilità, per come Bachelard legge Halbwachs, la condizione necessaria dell'elaborazione del passato.

Infine, storia e memoria collettiva si distinguono in virtù di un'ultima, prevedibile differenza: la storia è una, mentre le memorie collettive sono molteplici. Ma se tutte queste molteplici memorie collettive ricostruiscono il loro passato in funzione del presente, ciò significa che questa stessa ricostruzione è, nel presente in cui viene mobilitata, suscettibile di una trasformazione in terreno di confronto e di mediazione tra gruppi differenti, in posta in gioco nello scontro tra gruppi contrapposti che, forse, può essere letto in termini egemonici: con le parole di Halbwachs, ci sono gruppi che, di volta in volta, «per un certo periodo, reggono in mano lo scettro dei costumi, e forgianno l'opinione secondo nuovi modelli» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 139].

5. Spazi e tempi

La memoria collettiva, in Halbwachs, è intesa quale istituzione di un gruppo che, come abbiamo avuto modo di approfondire, condivide un ritmo specifico, una forma di vita. Vi ritroviamo la dinamica di flusso continuo tra gruppo e istitu-

10. Nella scienza, per Bachelard, «[n]ulla è dato. Tutto è costruito» [Bachelard 1938, tr. it. 1995, 12].

zione di cui abbiamo parlato nella prima parte del saggio: l'istituzione, la memoria collettiva, è una forma vuota se considerata come slegata dal gruppo che la produce e ne costituisce la materia viva, pulsante. Nell'istituire la memoria collettiva, il gruppo si rappresenta, si riconosce come tale, riflettendo sulla propria forma di vita in senso lato – non solamente legata alle condizioni materiali del gruppo, ma a pensieri, interessi, relazioni, aspettative, esigenze presenti e rielaborazioni del passato. Allo stesso tempo, l'istituzione organizza, dà forma a questa stessa vita del gruppo: è risultato dell'attività del gruppo, ma al contempo fattore – uno dei fattori – della sua coesione, del suo dispiegamento, della sua durata. Infatti, la memoria collettiva, in quanto istituzione, si organizza nel tempo e nello spazio.

Lo spazio, come abbiamo accennato, costituisce per Halbwachs una dimensione assolutamente prioritaria: «non c'è memoria collettiva che non si dispieghi in un quadro spaziale» [ivi, 230]. La memoria collettiva vi si incarna. Innanzitutto, essa permea gli oggetti, che «stanno attorno a noi come una società muta ed immobile» [ivi, 217], ma che ciononostante continuamente ci parla dei ricordi del nostro gruppo. La memoria collettiva, poi, si ritrova nelle immagini spaziali in generale, che si formano a partire dal luogo occupato da un gruppo: il luogo «accoglie l'impronta del gruppo e ciò», come abbiamo visto, «è reciproco» [ivi, 218]. Si pensi, ad esempio, agli studi che Halbwachs ha dedicato ai differenti modi con cui i diversi gruppi abitano il contesto urbano: in tale indagine è in gioco anche l'istituzione di una memoria collettiva con cui il gruppo si riconosce in questi stessi ambienti, plasmata dalle proprie abitudini ed esigenze e che, a loro volta, contribuiscono a stabilizzarle e a farle durare. Ma la memoria collettiva non si dispiega, per Halbwachs, unicamente nello spazio fisico: esempio emblematico è la nozione di «spazio giuridico», con cui Halbwachs intende lo «spazio permanente, almeno entro certi limiti di tempo, [...] che ad ogni istante permette alla memoria collettiva, quando essa percepisce lo spazio, di ritrovarvi il ricordo» [ivi, 236] del contenuto del diritto. E che ne garantisce l'effettiva operatività: è solo in quanto oggetto di una specifica memoria collettiva – la memoria collettiva giuridica, come potrebbe essere denominata –, che ne riconosce la validità per il gruppo, che una norma giuridica può effettivamente *valere*, essere riconosciuta e applicata. Al di fuori di tale memoria collettiva, dice Halbwachs, non avrebbe senso, ad esempio, il diritto di proprietà, che stabilisce un rapporto permanente

tra un individuo e una cosa, supponendo che tale rapporto sia immutabile – convenzione, questa, che «fa violenza alla realtà, perché gli individui cambiano senza sosta» [*Ibidem*]. Per lo stesso motivo, è solo entro la memoria collettiva che si dispiega nello spazio giuridico che si può perpetuare la finzione del contratto, in cui un soggetto può coincidere con l'espressione di una volontà individuale e puntuale, considerata formalmente identica tra tutti e immutabile nel tempo a partire dalla stipula. Lo spazio giuridico, naturalmente, non è che un esempio: per Halbwachs, vi è una rappresentazione economica dello spazio, una rappresentazione religiosa – in definitiva: «esistono tanti modi di rappresentarsi lo spazio quanti sono i gruppi» [ivi, 252]. Questo, ovviamente, perché l'accesso allo spazio è condizione imprescindibile di stabilità per il gruppo, in grado di istituire un legame continuo tra i vari momenti della durata.

L'istituzione della memoria collettiva, infatti, si dà anche nel tempo. Anche in questo caso, il tempo passa per una definizione collettiva: vi sono tante durate, quanti gruppi. E non, naturalmente, quante durate individuali, come vorrebbe Bergson, poiché anch'esse, come le memorie individuali, non sono che illusioni date dall'apparente continuità della vita interiore singolare¹¹. Tuttavia, «[l]a successione dei nostri stati non è una linea senza spessore le cui parti non sono congiunte che a quelle immediatamente precedenti o successive. Nel nostro pensiero, in realtà, si incrociano in ogni momento o in un ciascun periodo del suo scorrere molte correnti che vanno da una coscienza all'altra, delle quali esso è il luogo d'incontro» [ivi, 178]. Ancora una volta, poi, l'analisi del tempo non può identificarsi con quella degli storici: come abbiamo avuto modo di approfondire, la storia degli storici è una – anche quando tenti di distinguere tante storie parziali e regionali, afferma Halbwachs, la sua è una pluralità fittizia, poiché continuamente le ricolloca nella successione di fatti che, disposti l'uno dopo l'altro,

11. È tuttavia opportuno ricordare che il summenzionato saggio deleuziano su Bergson incentra un intero capitolo sulla risoluzione della questione del “monismo” o del “pluralismo” della durata in Bergson. Essa è letta in relazione alla “dialettica” dell'attuale e del virtuale nonché al concetto di «molteplicità», ricavato da una lettura di Bernhard Riemann [cfr. Deleuze, 1966, tr. it. 2001, 63-79]. Per Deleuze, infatti, in Bergson avverrebbe la composizione di tre posizioni. Ci sarebbe «un unico tempo (monismo), nonostante l'infinità dei flussi attuali (pluralismo generalizzato) che partecipano necessariamente al medesimo tutto virtuale (pluralismo ristretto)» [ivi, 73].

scandiscono quello che, in realtà, è il tempo universale della storia. Ciò perché lo sguardo dello storico è uno sguardo esterno ai gruppi: poco importa, sostiene Halbwachs, che due fatti si siano verificati nel corso dello stesso anno, se questa stessa simultaneità non è avvertita – dall'interno – dai gruppi che vi partecipano. Le corrispondenze, le grandi concatenazioni di eventi, i nessi lineari, le evoluzioni e le discontinuità non sono che artifici se non affettano, dall'interno, le rappresentazioni dei gruppi, se non scalfiscono il loro «tempo reale», lasciando così «cadere ciò che c'è di più sostanziale nel tempo stesso» [ivi, 187, 188]. La durata della storia non è che una durata artificiale.

Ne consegue che non esiste alcun tempo universale e unico, ma che ogni gruppo, nell'istituzione della memoria, secerne una durata propria. Ogni individuo, pertanto, accede contemporaneamente a tante durate quanti sono i gruppi cui partecipa: «il suo sguardo si immerge successivamente in più tempi collettivi» [ivi, 211]. La durata non inerisce alla singola coscienza, ma questa stessa coscienza individuale concentra in uno stesso intervallo durate differentemente estese: «in un medesimo intervallo di durata sociale vissuta», essa – crocevia, luogo di passaggio – fa «sì che si trattenga una espansione più o meno grande di tempo rappresentato» [*Ibidem*]. È solamente all'interno della memoria collettiva dei gruppi, che diversamente risalgono la corrente del tempo, convocando altrettanto diversamente il proprio passato in funzione del presente, tornando «senza sosta sulle tracce che ha[nno] lasciato di sé» stessi, abbracciando con «lo sguardo un insieme di avvenimenti presenti e passati», che essi possono «esistere, sussistere, prendere coscienza di sé» [ivi, 213]. È unicamente in questa «mobile frangia» [*Ibidem*] diversificata che si può non solamente «*essere* nel tempo, nel presente che è una parte del tempo», ma anche «pensare nel tempo» [ivi, 212], costruire il passato per mobilitare il presente e – dato che questo aspetto è valorizzato, come abbiamo visto, dalla pur breve lettura di Bachelard; e nonostante Halbwachs non vi si soffermi con frequenza, ma, al contempo, egli vi si riferisce affermando che «si può disegnare in pensiero la continuazione di un cammino che discende» [ivi, 158n] – inventare il futuro.

6. Riflessioni conclusive

Possiamo, a questo punto, tornare brevemente, e per concludere il percorso fin qui svolto, alla recensione che Canguilhem dedica a *Les causes du suicide* di Halbwachs, che abbiamo affrontato, potremmo affermare, in maniera obliqua, decentrata: ci siamo infatti dedicati non tanto a ricostruire le osservazioni canguilhemiane sulla considerazione sociologica del fenomeno del suicidio, ma abbiamo seguito, piuttosto, una traccia eccentrica emersa da queste stesse osservazioni – la valorizzazione, cioè, della possibilità di pensare al sociale, proprio in virtù delle opportunità dischiuse dallo sguardo sociologico, quale dimensione costitutivamente plurale, formata innanzitutto dai gruppi e dalle loro istituzioni, *in primis* dall'istituzione della memoria collettiva, costantemente riportati alla concreta specificità del loro *genre de vie*. È esattamente tale aspetto, infatti, che risulta valorizzato da Canguilhem in almeno due direzioni principali. In primo luogo, il riferimento alle forme di vita dei gruppi implica il rinvio imprescindibile alla materialità che presiede al loro dispiegamento, alla loro articolazione e alle loro trasformazioni – al loro *ritmo* –, sempre intese come ancorate alle condizioni geografiche – in particolare in riferimento all'ambiente urbano e rurale – e, indissolubilmente, storiche che definiscono la vita collettiva e contribuiscono a plasmare i *milieux* sociali. È in virtù di tale riferimento, specifica inoltre Canguilhem, che lo studio sociologico sulla vita sociale, che è eminentemente vita dei gruppi, può rivolgersi non più, come in Durkheim, a delle «finzioni» – nel caso del suicidio, il carattere aprioristico della famiglia e della religione –, bensì alle concrete «radici» [Canguilhem 1931, 378, tr. nostra] di questa stessa vita.

Analogamente, le istituzioni dei gruppi non possono che essere pensate quali messa in forma normativa, e dunque necessariamente e imprevedibilmente inventiva, di questa stessa vita dei gruppi, contribuendo, nuovamente, a ridefinirne le fattezze: l'analisi dedicata all'istituzione della memoria collettiva costituisce, in questo senso, un esempio emblematico. A maggior ragione, poiché in essa si rende particolarmente evidente la seconda direzione nella quale, a nostro parere, si può leggere la valorizzazione canguilhemiana della nozione di *genre de vie* dei gruppi in Halbwachs. Infatti, la memoria collettiva, come abbiamo visto, si costituisce in quanto istituzione non solamente a partire dalla messa in forma della

vita dei gruppi, intesa quale espressione dell'imprescindibile materialità del loro dispiegamento studiata dalla morfologia sociale. Allo stesso tempo e in maniera inscindibile, essa si dà sempre anche a partire dalla riflessività che questi stessi gruppi operano sulla propria forma di vita, rappresentandosi in quanto tali, e in cui alla concretezza della loro dimensione spaziale si sommano pensieri, affetti, impulsi, aspettative. Nella produzione di istituzioni, cioè, e in maniera particolarmente limpida nell'istituzione della memoria collettiva, il gruppo presiede alla messa in forma della propria vita collettiva e, *al contempo*, alla riflessione che assume ad oggetto questo stesso processo. Con le parole di Canguilhem, «la società, come ogni altra realtà, ha esattamente il valore che uno spirito le conferisce» [ivi, 381, tr. nostra]: si tratta di quell'attribuzione di valore, e dunque di senso, che Canguilhem accusa Durkheim di aver obliterato, e che ritrova, invece, all'opera nel suo allievo¹². La sociologia di Halbwachs, allora, è in grado di tenere assieme – e di mostrare come indissolubili – la materialità dei diversi *genre de vie* e la riflessività che li piega e ripiega su di sé, la spazialità del loro dispiegamento e l'attribuzione continua di senso a questo stesso dispiegarsi, i fatti e le norme sociali che presiedono alla loro produzione: in altre parole, di tracciare la «storia vivente» [Halbwachs 1968, tr. it. 2001, 139] dei gruppi e delle loro istituzioni.

Riferimenti bibliografici

Bachelard, G.,

1936, *La dialettica della durata*, tr. di D. Mollica, Bompiani, Milano 2010.

1938, *La formazione dello spirito scientifico. Contributo a una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, tr. di E. Castelli Gattinara, Raffaello Cortina, Milano 1995.

Bergson, H.,

1896, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, tr. di F. Sossi, in H. Bergson, *Opere*, 1889-1896, Mondadori, Milano 1986, pp. 1-140.

12. Valorizza l'uso peculiare che Canguilhem fa della sociologia di Halbwachs contro Durkheim, in particolare recuperando la dimensione normativa che a quest'ultimo risulterebbe preclusa, [Cesaroni 2020, 220-222].

- Boudes, P.,
2011, *Morphologie sociale et sociologie de l'environnement : l'apport de Halbwachs à l'étude des relations entre les sociétés et leur milieu naturel*, L'année sociologique, vol. 61, n. 1, pp. 201-204.
- Canguilhem, G.,
1931, *Sociologie – Les causes du suicide*, in Id., *Œuvres complètes, t. I*, cit., pp. 375-382.
1966, *Il normale e il patologico*, tr. di D. Buzzolan, Einaudi, Torino 1998.
2011, *Œuvres complètes, t. I : Écrits philosophiques et politiques, 1926-1939*, sous la direction de J.-F. Braunstein et Y. Schwartz, Vrin, Paris.
- Canguilhem, G., Planet, C.,
1939, *Traité de logique et de morale*, Imprimerie Robert et Fils, Marseille, ora in G. Canguilhem, *Œuvres complètes, t. I*, cit., pp. 632-924.
- Cammelli, M.,
2007, *Canguilhem e il problema delle norme in sociologia. Riflessioni di epistemologia biopolitica*, Storicamente, n. 3, pp. 1-22.
- Cesaroni, P.,
2020, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*, Quodlibet, Macerata.
- Chignola, S.,
2020, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata.
- Chignola, S., Duso, G.,
2008, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano.
- Deleuze, G.,
1966, *Il bergsonismo e altri saggi*, tr. di P.-A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001.
- Durkheim, É.,
1895, *Breviario di sociologia*, tr. di J.-L. Morino, Newton Compton, Roma 1971.
1897, *Il suicidio*, tr. di M.-J. Cambieri Tosi, UTET, Torino 2008.

- Duso, G., a cura di,
1993, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano.
- Febvre, L.,
1922, *La terra e l'evoluzione umana. Introduzione geografica alla storia*, tr. di C. Vivanti e A. M. Damiani, Einaudi, Torino 1980.
- Grande, T.,
2018, *Maurice Halbwachs e la scuola durkheimiana*, in T. Grande, L. Migliorati, *La sociologia di Émile Durkheim*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 21-33.
- Halbwachs, M.,
1909, *Les expropriations et les prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Cornély, Paris.
1912, *Come vive la classe operaia. La gerarchia dei bisogni nelle società industriali contemporanee*, a cura di D. Secondulfo e L. Migliorati, tr. di S. Gadda, Carocci, Roma 2014.
1925, *I quadri sociali della memoria*, tr. di G. Brevetto, L. Carnevale, G. Pecchinenda, Ipermedium, Napoli 1997.
1928, *La population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans*, Cornély, Paris.
1930, *Les causes du suicide*, Librairie Félix Alcan, Paris.
1938, *Morphologie sociale*, Armand Colin, Paris.
1941, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, PUF, Paris.
1968, *La memoria collettiva*, tr. di P. Jedlowski e T. Grande, Unicopli, Milano 2001².
- Jedlowski, P.,
1987, *Introduzione alla prima edizione*, in M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, cit., pp. 7-34.
- Karsenti, B.,
1997, *L'uomo totale. Sociologia, antropologia e filosofia in Marcel Mauss*, tr. di P. Montanari e L. Paltrinieri, il Ponte, Bologna 2005.
- Mauss, M., Beuchat, H.,
1904, *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eschimesi*, tr. di E. Navarra, in É. Durkheim, M. Mauss, *Sociologia e antropologia*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 141-234.

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

Slongo, P.,
2017, *Bergson: obbligazione e ordine ne* Le due fonti della morale e della religione,
Etica & Politica, n. XIX, pp. 389-415.

Annagiulia Canesso è assegnista di ricerca in Filosofia Politica presso l'Università degli Studi di Padova, dove nel 2020 ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia. È stata Visiting Student presso l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne ed è membro del Gruppo di ricerca sui concetti politici dell'Università degli Studi di Padova e del Research Network on the History and the Methods of Historical Epistemology. Nel 2020 è stata borsista di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I suoi interessi di ricerca si concentrano principalmente sull'interrogazione politica dell'epistemologia storica francese, della sociologia francese e della psicoanalisi.



GERARDO IENNA, MATTEO VAGELLI

Bourdieu e Foucault: un confronto critico a proposito dei fondamenti della spazializzazione del potere¹

Abstract: Our aim in this paper is to carry out a comparative analysis of Pierre Bourdieu and Michel Foucault – two figures traditionally opposed in the French academic field – in order to highlight the areas in which their respective aims and methods partially overlapped. Tacking stock of Bourdieu’s analyses in *Homo academicus*, we wish to argue that the opposition between the two concerns more the empirical individuals – resulting from the respective disciplinary and academic positionings – than the epistemic individuals. Bourdieu, in conceiving of the notion of social space and consequently of field, focuses on the dimension of power and describes the space of the positionings according to principles which are relative to force relations. It is in these latter that he finds the source of sense relations. Foucault, following a different but complementary trajectory, begins with the analysis of the order of discourse and then articulates its implications on the level of power relations and of subjection and subjectivation practices.

Keywords: Social space, Order of discourse, Power relations

1. Introduzione e contestualizzazione del dibattito

L’ambizione di questo articolo è di provare ad accostare il pensiero di due autori come Pierre Bourdieu e Michel Foucault – tradizionalmente opposti nel campo accademico francese – per dimostrarne, almeno per qualche aspetto, una comunione d’intenti e una possibile integrazione metodologica². Riprendendo le teorizzazioni di *Homo academicus* è, a nostro avviso, possibile sostenere che l’opposizione fra i due autori sia relativa più agli *individui empirici*, frutto quindi

1. L’ordine degli autori è puramente alfabetico, il lavoro di ricerca e scrittura relativo all’articolo è stato diviso equamente: Ienna ha scritto le sezioni 1, 2.1, 3.1, Vagelli invece le sezioni 2.2, 3.2 e 4.

2. Un esempio recente di studio congiunto di questi due autori è il numero speciale della rivista *Cartografie Sociali* intitolato *Bourdieu/Foucault : un rendez-vous mancato ?* (Brindisi e Irrera 2017). Il nostro contributo cerca di prolungare questo tipo di analisi.

dei posizionamenti *disciplinari-accademici*, che agli *individui epistemici*³. La nostra lettura non mira all'appiattimento del pensiero dell'uno su quello dell'altro ma, al contrario, a sottolineare come, a partire da matrici filosofiche comuni, sia stato possibile ottenere risultati parzialmente differenti e purtuttavia largamente integrabili⁴. Rispettando in pieno l'imperativo bourdesiano di “pensare con e contro un autore”, l'obiettivo consiste infine nel (pro)porre le basi per una teoria integrata che sappia sfruttare nella ricerca empirica i rispettivi punti di forza dei due autori. Si procederà “con Bourdieu” nel tentativo di superare le “false polarità” interne al campo filosofico/accademico. Si penserà invece “contro Bourdieu” nel non considerare tutte le numerose precisazioni, affermazioni, dichiarazioni e sottigliezze dialettiche che l'autore stesso ha messo in gioco nello sforzo di distinguersi (come *individuo empirico*) da Foucault e delle quali dovremmo tener conto se facessimo una lettura *scolastica* dei testi di entrambi gli autori. Le analisi che seguiranno, non riconducibili alla storia della filosofia tradizionalmente intesa, quanto piuttosto devono essere considerate come un contributo nell'ambito della teoria sociale.

2. Punto primo: la dialettica sensoforza – sapere/potere

2.1 La dialettica fra rapporti di senso e rapporti di forza in Bourdieu

In questa prima parte, cercheremo di mostrare come l'idea di un insieme strutturato di rapporti di *senso* (Bourdieu) sia sovrapponibile al concetto di *sapere* (Foucault) e che, allo stesso modo, un insieme strutturato di rapporti di forza (Bourdieu) sia teoreticamente analogo al concetto di *potere* (Foucault). Com'è

3. La distinzione fra “individui empirici” ed “individui epistemici” è avanzata da Bourdieu in *Homo academicus* [cfr. Bourdieu 1984a]. Per un'analisi sociologica della traiettoria intellettuale di Foucault e del suo posizionamento nel campo accademico-intellettuale francese è possibile consultare [Moreno Pestaña 2005]. Per un'auto-socioanalisi della traiettoria di Bourdieu è invece possibile far riferimento a [Bourdieu 2001b]. Per un'analisi del concetto di riflessività e auto-socioanalisi nella (ri)costruzione delle traiettorie intellettuali si veda [Ienna *et al.* 2021].

4. Entrambi questi autori formano la loro teoria sociale sulla base della tradizione epistemologica francese animata da autori come Gaston Bachelard, Jean Cavailles, Georges Canguilhem, Alexandre Koyré, etc. Su questo punto si veda [Badino, Ienna, Omodeo 2022, 65-86]. Sull'epistemologia storica francese si veda [Braunstein, Moya-Diez, Vagelli 2019].

noto *La Reproduction* ha segnato, per Bourdieu e Passeron⁵, uno snodo fondamentale, sia per quanto riguarda la formulazione di principi teorico-epistemologici, sia per la strutturazione di un'analisi del potere in termini di *violenza simbolica*. Se si tiene ben a mente la proposizione 0. è possibile notare una certa circolarità argomentativa basata sul carattere dissimulatorio del potere.

Tout pouvoir de violence symbolique, i.e. tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre, i.e. proprement symbolique, à ces rapports de force [Bourdieu e Passeron 1970, 18].

Il potere della *violenza simbolica* è definito dunque come quel potere che impone dei significati come legittimi, ovvero delle strutture di senso, attraverso la dissimulazione dei rapporti di forza che sono al fondamento della loro capacità impositiva, ovvero alla loro forza, ottenendo quindi un carattere simbolico. Questo, ad avviso di Bourdieu, è il primo principio del suo complesso sistema teorico, in quanto afferma contemporaneamente l'autonomia e la dipendenza relativa dei rapporti simbolici rispetto ai rapporti di forza, non riconoscendo i quali si interdice la possibilità stessa della pratica sociologica. La forza simbolica nasce proprio da quel carattere dissimulatorio dell'esercizio di forze all'interno di un campo attraverso il quale è resa possibile l'imposizione di significati intesi come legittimi. Bourdieu e Passeron chiamano l'atto attraverso cui la *violenza simbolica* opera con il termine di *azione pedagogica* (AP) che, secondo la proposizione 1., è l'imposizione di un *arbitrario culturale* tramite un *potere arbitrario* (dove l'*arbitrario* rappresenta tutto ciò che non è direttamente deducibile da principi logici o biologici). Dalla proposizione 1.1. è possibile dedurre l'idea che il *potere arbitrario* consiste nell'insieme strutturato di *rapporti di forza* interni ad una formazione sociale che risulta essere la condizione di possibilità per l'istaurazione di un rapporto di comunicazione pedagogica. In maniera simmetrica in 1.2. *l'arbitrario culturale* è descritto come il risultato di un processo di *selezione ed esclusione di significati* da inculcare come legittimi (stratificazione di rapporti di senso) e riprodotti da un'AP. In questo modo viene messa in evidenza, in un primo momento

5. Sull'evoluzione dei rapporti intellettuali fra Bourdieu e Passeron, con speciale riferimento ai loro posizionamenti epistemologici, si veda [Ienna 2018].

la struttura arbitraria del potere impositivo, e nel secondo, il carattere arbitrario del contenuto trasmesso. La selezione di significati, che definisce oggettivamente la cultura di un gruppo (o *classe*) come sistema simbolico, è arbitraria, in primo luogo, perché le strutture e le funzioni di questa cultura non possono essere dedotte da nessun principio universale; in secondo luogo, perché si pone come sistema socio logicamente necessario in quanto questa cultura deve la sua esistenza a condizioni storico sociali di cui è il prodotto. In una formazione sociale determinata, l'arbitrario culturale che i rapporti di forza tra i gruppi o classi mettono in posizione dominante è la diretta espressione degli interessi (materiali e simbolici) dei gruppi o classi dominanti (prop. 1.1.3.). E la proposizione 1.3 racchiude il rapporto proporzionale esistente fra queste due tipologie di *arbitrario*.

Risulta dunque chiaro come, in un'ottica storica, una volta accettato un arbitrario dominante all'interno di un sistema sociale, c'è sempre meno bisogno di ricorrere alla forza per operare l'inculcamento e l'imposizione di significati. Una qualsiasi azione pedagogica tende sempre a riprodurre la struttura della distribuzione del capitale culturale tra i gruppi o classi, contribuendo, nello stesso tempo, alla riproduzione della struttura sociale. Si tenga sempre ben presente che per Bourdieu l'efficacia del potere simbolico è determinata dall'accettazione e riconoscimento di questo potere da parte di chi lo subisce. Più volte, nel corso dell'opera bourdesiana, viene ribadito infatti che: “ il faut prendre comme point de départ le fait que les rapport de force sont des rapports de communication, c'est-à-dire il n'y a pas d'antagonisme entre une vision physicaliste et une vision sémiologique ou symbolique du monde social ” [Bourdieu, 2012, 260]. Quest'affermazione è giustificabile solamente a partire dall'idea che i rapporti di *forza* siano inseparabilmente dei rapporti di *senso* e di comunicazione, in quanto, colui che è dominato, li conosce e riconosce effettivamente come *significativi*. In egual maniera, i rapporti di *senso* sono inseparabilmente dei rapporti di *forza* perché arrivano ad imporre con forza dei *significati* come legittimi rispetto ad altri (ruolo del concetto di *arbitrario*). Un potere simbolico, com'è chiaro, non può ridursi per definizione all'imposizione della forza e, in tal senso, questo tipo di potere trova il suo effetto propriamente simbolico in un rapporto di comunicazione.

Ne la *Reproduction*, una volta riconosciuto che la dialettica *senso/forza* è strutturalmente alla base di un qualsiasi sistema socio-culturale, gli autori dichiarano

che: “2.1.1. *scolie 2* : On nous permettra de laisser à d’autres le soin de se demander, en de termes sans doute moins désinvoltés, si les rapports entre les rapports de force et les rapports de sens sont, en dernière analyse des rapports de sens ou des rapports de force” [Bourdieu, Passeron 1970, 30]. Questa è fra le affermazioni maggiormente problematiche presenti nel testo che verrà risolta nelle opere successive di Bourdieu, in maniera solamente implicita, attraverso il riconoscimento dell’unità del sinolo *sensoforza* che risulta diviso in due poli solamente ad un livello teorico.

Per esempio, nell’articolo *Sur le pouvoir symbolique* del 1977, Bourdieu ritorna sulla relazione *sensoforza* specificando che, per non cadere nell’errore “interazionista” (che riduce i rapporti di comunicazione a dei rapporti di forza), non basta riconoscere che questi due poli siano ridicibili fra loro e quindi inseparabili bensì è necessario riconoscerne il sostanziale carattere gnoseologico-cognitivo.

Contre toutes les formes de l’erreur “interactionniste” qui consiste à réduire les rapports de force à des rapports de communication, il ne suffit pas de noter que les rapports de communications sont toujours, inséparablement, des rapports de pouvoir qui dépendent, dans leur forme et leur contenu, du pouvoir matériel ou symbolique accumulé par les agents (ou les institutions) engagés dans ces rapports et qui, comme le don ou le potlatch, peuvent permettre d’accumuler du pouvoir symbolique [Bourdieu 1977d, p. 408; Bourdieu 2001a, p. 206].

A questo si aggiunge inoltre

Le pouvoir symbolique est un pouvoir de construction de la réalité qui tend à établir un ordre gnoseologique: le sens immédiat du monde (et en particulier du monde social) suppose ce que Durkheim appelle le *conformisme logique*, c’est-à-dire “une conception homogène du temps, de l’espace, du nombre, de la cause, qui rend l’accord possible entre les intelligences” [...] Les symboles sont les instruments par excellence de l’intégration sociale : en tant qu’instrument de connaissance et de communication [...] il rendent possible le *consensus* sur le sens du monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l’ordre social; l’intégration logique est la condition de l’intégration morale [Bourdieu 1977d, 407-408; Bourdieu 2001a, 204-205].

In una lezione del corso tenuto presso il Collège de France dal titolo *Sur l'état* Bourdieu cita l'articolo aggiungendovi però delle peculiarità particolarmente interessanti:

Les rapport de force étant inséparablement des rapports de sens et de communication, le dominé est aussi quelqu'un qui connaît et reconnaît. [...] Dans reconnaissance il y a évidemment "connaissance": cela veut dire que celui qui se soumet, qui obéit, qui se plie à un ordre ou à une discipline, opère une action cognitive. [...] j'ai dit cognitif pour produire un effet de déclencheur et pour vous faire voir que la sociologie est une science cognitive alors que cela est constamment oublié par le gens qui s'occupent de ces sciences, et pas par hasard [ivi, 260].

Da questa citazione risulta evidente come la base gnoseologico-cognitiva del sistema bourdesiano risieda a tutti gli effetti proprio nell'inscindibilità del sinolo *sensoforza*. Il sinolo *sensoforza* descrive infatti un atto singolare in cui, come si è ampiamente visto, la compenetrazione fra i due livelli è costante. Secondo la lettura del testo bourdesiano che stiamo cercando di condurre, un insieme di atti di *senso*, stratificati e riprodotti all'interno di una parte del sociale, creano, per loro stessa necessità, dei rapporti di *sapere* (inteso appunto come complesso più o meno articolato di rapporti di senso). Inoltre, il *sapere*, così definito, non è confondibile con la dimensione della *conoscenza* (corrispondente invece ad un insieme ben strutturato, secondo norme dettate della razionalità, di relazioni di *senso* e *sapere*). Per sintetizzare i rapporti fra i due poli del senso della forza sono 1) *correlativi* 2) *proporzionali* 3) *separabili solo da un punto di vista astratto*.

2.2 Ordine del discorso e rapporti di forza in Foucault

In questa sezione, cercheremo di far emergere un'analogia biunivocità dal rapporto tra il dominio dei fatti di discorso e quello dei fatti di potere in Foucault. La produzione foucaultiana è solitamente presentata come tripartita nelle fasi "archeologica", "genealogica" ed "etica", corrispondenti sostanzialmente alle ricerche svolte da Foucault negli anni '60, '70 e a cavallo tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, rispettivamente⁶. Ancora diffusa è l'idea che, in ognuna di queste

6. Foucault stesso ha talvolta fornito ricostruzioni che vanno in questo senso. La scansione in tre fasi distinte è stata poi in qualche modo resa "canonica" da [Rabinow 1997, 1998,

fasi, Foucault corregga o addirittura sostituisca i metodi, oggetti e obiettivi delle analisi precedenti con i metodi, oggetti e obiettivi delle fasi successive, non raramente visti come in contrasto con quelli delle fasi precedenti. L'analisi "archeologica" del sapere e del piano del discorso lascerebbe il posto all'analisi genealogica delle strutture di potere e di assoggettamento, mentre quest'ultima sarebbe rimpiazzata da uno studio delle pratiche etiche di soggettivazione. In particolare, si ritiene che Foucault avrebbe abbandonato l'analisi "archeologica" delle pratiche discorsive a causa delle sue intrinseche limitazioni e si sarebbe risolto ad adottare una prospettiva "esterna" al discorso, relativa al potere [Dreyfus-Rabinow 1982]. Contro questa lettura, è opportuno considerare la riflessione archeologica foucaultiana come una condizione di possibilità delle analisi successive, analisi che vanno lette nell'ottica della complementarità, più che in quella di un superamento della fase archeologica [Davidson 1986]. Parlando di metodo "arqueo-genealogico" si intende riferirsi proprio a questa continuata operatività del piano discorsivo-archeologico del sapere anche all'interno di un quadro genealogico di studio delle relazioni di potere⁷. È vero che, nella prima fase della sua riflessione e in particolar modo negli anni '60, quello che Foucault stesso ha definito come "l'ordine del discorso" costituisce il centro quasi esclusivo delle sue indagini sulla follia, sulla nascita della medicina clinica e le scienze umane [cfr. Foucault 2004]. Quello che si realizza con gli anni '70 e in particolare con le analisi del sistema carcerario e della sessualità, però, non è tanto un allargamento, repentino o graduale, al piano del potere, pensato come esterno al discorso o extra-discorsivo, quanto l'approfondimento di una dimensione particolare del discorso. Il tema del potere non è infatti un'aggiunta esterna a quello del discorso, così come la sfera dei fatti di potere non è semplicemente giustapposta a quella degli enunciati. Nel corso degli anni '70 la sfera extra-discorsiva inizia ad essere l'oggetto di una messa a fuoco crescente e il tema del potere caratterizza il saldarsi del metodo genealogico su quello archeologico. L'ordine del discorso diventa il luogo all'interno del quale potere e sapere vengono ad articolarsi ed è conseguentemente analizzato secondo la sua duplice natura di insieme di fatti linguistici a un livello e di fatti strategici ad un altro [Foucault 2006, p. 89; Foucault 2001a, p. 1407]. L'attenzione si sposta cioè

2000]. Per una presentazione più articolata dei rapporti tra le tre fasi si veda Davidson (1986).

7. Si vedano a questo proposito le analisi di [Paltrinieri 2012].

dall'articolazione interna del discorso alle condizioni della sua produzione e circolazione. “Il discorso non è semplicemente ciò che traduce le lotte o i sistemi di dominazione, ma ciò per cui attraverso cui, si lotta, il potere di cui si cerca di impadronirsi” [Foucault 2004, 5]. Potere e discorsività risultano quindi due piani e due fenomeni coestensivi, tra i quali Foucault si sforza costantemente di sottolineare la compenetrazione e la circolarità. Ne *La volontà di sapere*, primo volume della storia della sessualità, Foucault getta le basi di quella che chiama una “analitica del potere”. Il potere non si riduce e neanche risiede essenzialmente nelle istituzioni politiche. I meccanismi di potere, anziché essere ricondotti ad un'istanza centralizzata di natura giuridico-repressiva, vengono decifrati a partire da una *strategia* immanente al campo di molteplici e instabili *rapporti di forza* [Foucault 2006a, pp. 82-86]. La fine del sostanzialismo corrisponde anche qui, come nel caso di Bourdieu, ad una definizione relazionale tanto del potere quanto degli individui che si trovano ad “agirlo”, per così dire. In un'intervista del 1982, intitolata “Le pouvoir et le sujet”, Foucault elabora quella che definisce non una nuova teoria del potere, ma una sua “concettualizzazione”, basata su di una nuova economia delle relazioni di potere. Nella società ci sono tre tipi di rapporti principali: quelli di produzione, studiati dalle teorie economiche, quelli di senso, oggetto della linguistica e della semiotica, e quelli di potere. Più in particolare, le relazioni di potere si differenziano dalle capacità strumentali (potere di agire sulle cose) e dai rapporti di comunicazione. Anche se i tre tipi di relazione risultano sempre intrecciati gli uni agli altri la loro coordinazione non è, per Foucault, né uniforme né costante. L'esempio scelto da Foucault è però proprio quello dell'istituzione scolastica, in cui “l'aménagement spatial, le règlement méticuleux qui en régit la vie intérieure, les différentes activités qui y sont organisées, les divers personnages qui y vivent ou s'y rencontrent, avec chacun une fonction, une place, un visage bien défini; tout cela constitue un 'bloc' de capacité-communication-pouvoir. L'activité qui assure l'apprentissage et l'acquisition des aptitudes ou des types de comportement s'y développe à travers tout un ensemble de communications réglées (leçons, questions et réponses, ordres, exhortations, signes codés d'obéissance, marques différentielles de la 'valeur' de chacun et des niveaux de savoir) et à travers toute une série de procédés de pouvoir (clôture, surveillance, récompense et punition, hiérarchie pyramidale)” [Foucault 2001b, pp. 1053-1054]. Una tale concezione del potere-sapere implica una doppia definizione di verità, intesa sia come “en-

semble des procédures réglées, pour la production, la loi, la loi, la mise en circulation, et le fonctionnement des énoncés” (definizione archeologica) e come qualcosa che è “liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu’elle induit et qui la reconduisent” (definizione genealogica)⁸. La nozione di “régime de vérité”, richiamata in questo stesso contesto da Foucault, unisce l’idea politica di un “regime”, ovvero di un sistema di dominio irreggimentato, e quella epistemologica di verità, che, lungi da essere l’adeguamento ad un dominio di fatti naturali, è il risultato di una politica, di una imposizione di un *partage* tra l’ambito del falso e l’ambito del vero⁹. La stessa espressione verrà ripresa di lì a poco, nel corso al Collège de France intitolato *Du gouvernement des vivants* e precisata nel senso di “ce qui contraint les individus à un certain nombre d’actes de vérité” [Foucault 2012, 91]. L’aspetto gnoseologico-cognitivo nell’elaborazione bourdiesiana è quindi presente anche in Foucault, il quale, anzitutto, prevede che il potere trovi nella libertà, più che nella coercizione, la sua condizione di possibilità. Ciò significa che, non solo il potere non è essenzialmente violento o coercitivo, ma esso è piuttosto un “governo”, vale a dire un’azione di tipo indiretto, o, “un insieme di azioni su delle azioni possibili”¹⁰. I soggetti implicati nelle relazioni di potere devono quindi essere liberi e consapevoli di agire. In secondo luogo, il sapere, o meglio, le conoscenze scientifiche sono uno dei più potenti meccanismi di assoggettamento. Le verità della scienza forniscono cioè uno dei “modi di soggettivazione” più pervasivi e apparentemente inevitabili della nostra società. Con l’espressione “modi di soggettivazione” Foucault si riferisce a tutte quelle modalità di assunzione da parte di un individuo di una determinata norma a guida della propria condotta [Foucault 2006b, 31]. L’imperativo che ci spinge a conoscere la verità su di noi stessi e sulla nostra “vera natura”, una verità che ha a che fare spesso con le categorizzazioni scientifiche, è liberamente interiorizzato dai soggetti. Il “dispositivo sessualità” ne è l’esempio calzante. Nonostante una definizione parzialmente divergente dei due poli del

8. Foucault “Entretien avec Michel Foucault” (1977) in [Foucault 2001b, 160]. Su questo punto si veda [Davidson 2001, 180-181].

9. Sulla nozione di “regime di verità” si veda [Lorenzini 2015].

10. Il potere è fondamentalmente produttivo e gran parte de *La volontà di sapere* è dedicata allo smantellamento della cosiddetta “ipotesi repressiva” che fa del potere una forza repressiva esterna rispetto al discorso sulla sessualità.

sapere e del potere, quindi, i rapporti tra di essi risultano essere concepiti anche in Foucault come correlativi, proporzionali, indissolubili nella realtà e scindibili solo a livello teorico.

3. Punto secondo: La costruzione dello spazio sociale

3.1 Spazio sociale e campi in Bourdieu

A partire dal riconoscimento del sistema dialettico sopra descritto, si pongono, in entrambi gli autori, le condizioni di possibilità di una descrizione del sociale su base di metafore “spaziali”. Prima di poter avanzare con la nostra analisi è necessario sottolineare come siano presenti in Bourdieu una spazializzazione *primaria* (quella di cui ci occuperemo) ed una *secondaria* del sociale (quella relativa al concetto di *campo*). In questo senso possiamo dividere il suo percorso intellettuale in almeno tre fasi: la prima, che dura fino alla pubblicazione nel 1966 di *Champ intellectuel et project créateur*, in cui pur essendo assente la nozione di campo, si procede ad una descrizione spaziale del sociale. Nella seconda fase, dal 1966 fino alla pubblicazione nel 1992 de *Le regole dell'arte*, si mette in moto una lunga gestazione del concetto di Campo che coesiste in maniera particolarmente problematica con la nozione di *spazio sociale*¹¹. Bourdieu stesso, in *Sur l'État*, ne sintetizza così l'intricato rapporto: “Champ et espace: ce sont deux termes que j'emploie de manière alternée et qui sont dans certains cas équivalents, dans d'autres non” [Bourdieu 2012, 440]. L'utilizzo intensivo di metafore spaziali esplicative del sociale si concretizza nelle espressioni *spazio di gioco*, *spazio dei posizionamenti*, *topologia sociale*, *universo sociale*, *regione sociale*, *campo*, etc. fra i quali il concetto di *spazio sociale* sembra essere quello più generico ed estensivo. La terza e ultima fase, che va dal 1992 fino alla morte dell'autore, è caratterizzata da una seconda ridefinizione del concetto di campo motivata dall'emergenza di una precisa esigenza teorica, ovvero dalla messa a punto della teoria da un punto di vista storico¹².

11. Sulla genesi e sviluppo della concettualizzazione del concetto di campo in Bourdieu è possibile consultare [Lemieux 2011].

12. Solo recentemente è stata pubblicato un volume *Microcosmes. Théorie des champs* che raccoglie l'insieme dei contributi di Bourdieu, alcuni dei quali inediti, sul la teoria generale dei campi [Bourdieu 2022].

Una lettura congiunta delle *relazioni di forza* come *relazioni di senso* (e viceversa), permette a Bourdieu di elaborare una *spazializzazione primaria*, in funzione esplicativa, delle logiche di funzionamento del sociale. Lo sforzo bourdesiano è di procedere *more geometrico* sia dal punto vista argomentativo, sia da quello dell'elaborazione di dispositivi teorici in grado di descrivere il sociale. Com'è noto, Bourdieu lavora alle sue analisi a partire da una descrizione del sinolo *senso/forza* secondo due assi fondamentali di origine saussuriana. Da un lato abbiamo il piano che chiameremmo diacronico-disposizionale, cui corrisponde il problema di un'adeguata descrizione della *temporalità sociale*, e dall'altro un piano che chiameremmo sincronico-relazionale che coincide invece con il problema della *spazialità del sociale*. Attraverso la strutturazione di questi due piani descrittivi, la principale ambizione della sociologia bourdesiana, risiede nel tentativo di superare le classiche antinomie fra *agente/struttura*, *individuo/società*, *micro/macro* ancora molto diffuse nel pensiero sociologico e filosofico a lui contemporanei¹³. L'individuo bourdesiano è un prodotto in costante movimento di una doppia rete di relazioni fra la *storia oggettivata* nelle strutture e la *storia incorporata* negli *habitus*, fra le *strutture strutturanti* e le *strutture strutturate* che si realizza nelle prese di posizione differenziate all'interno delle regioni del sociale [cfr. Bourdieu 1997]. Questo individuo si inserisce in uno *spazio sociale* che supera la concezione fissista e naturalizzata del sociale in quanto: “n'a pas de réalité en lui-meme, il est un espace de distribution, c'est-à-dire un vaste ensemble de position hiérarchisée au travers de plusieurs dimensions” per cui “chaque position se caractérisant par, c'est-à-dire n'existant qu'en fonction de, relations qu'elle entretient avec les autres positions qui lui sont apparentées” [Chauviré, Fontaine 2003, 43-44]. Le relazioni che mettono in forma questo spazio sono costruite a partire dalla *distinzione* delle posizioni che le costituiscono e ogni posizione all'interno dello *spazio* acquisisce *senso/forza* solo in funzione al suo rapporto di opposizione-distinzione rispetto alle altre. Bourdieu tenta di elaborare strumenti teorici dinamici, di cui lo spazio sociale è il più generale, che possano adeguatamente render ragione dei percorsi e delle traiettorie degli agenti in esso inseriti.

Per spiegare in modo più esauriente le differenze nello stile di vita delle diverse frazioni si deve prendere in considerazione “la loro distribuzione in uno spazio geo-

13. Su questo punto si vedano [Bourdieu 1997; Bourdieu 2001b; Bourdieu, Kraus 2005]. Si veda inoltre [Servais 2013].

grafico sociale socialmente gerarchizzato” [Bourdieu 1979, 126-127] attraverso cui si elabora una *topologia sociale* che possa permettere un’adeguata descrizione degli spostamenti fisici e simbolici sulla base delle relazioni di *sapere/potere* intercorrenti fra gli agenti sociali. Infatti a “chaque position, de par sa place dans la structure en réseau, correspond à, et détermine, un ensemble de propriétés (de capital) et de capacités pratiques (un habitus)” [Chauviré, Fontaine 2003, 44]. Come ha giustamente notato Santoro, lo *spazio sociale* è costruito e misurato a partire dal concetto di *capitale* [Cfr. Santoro 2015, 44]. In questo senso, la dimensione spaziale-relazionale è definita secondo due assi corrispondenti ad altrettante variabili di cui, il primo è rappresentato dal *volume di capitale* e, il secondo, dalla *composizione del capitale* (relativa alle sue diverse forme). Se poi si colloca il discorso in una prospettiva storica, si aggiunge in ultimo una dimensione della *diacronia* già rilevata in precedenza. La convertibilità delle diverse forme di capitale, nella forma del *meta-capitale simbolico* è sorretta a livello filosofico dal sinolo *sensoforza* che permette a Bourdieu di strutturare una teoria basata su criteri cognitivi, e quindi anti-economici, dell’economia delle pratiche. Ogni punto dello spazio sociale, cioè ogni possibile posizione occupabile da un agente sociale, è descrivibile in termini di *distinzioni, possesso di capitali* etc. sempre riconducibili a strutture di *sensoforza*. In *Espace social et genèse des “classes”* Bourdieu sottolinea che “La construction d’une théorie de l’espace social suppose une série de ruptures avec la théorie marxiste” [Bourdieu 1984b, 3, ripreso in Bourdieu 2001a, 293]. In primo luogo, si deve abbandonare la tendenza “à privilégier les substances” [*Ibidem*], concentrandosi invece sull’analisi del piano *relazionale*. Questo approccio permetterebbe, per le posizioni sostenute da Bourdieu, di evitare l’errore intellettualistico consistente nel considerare “la classe théorique, construite par le savant, comme une classe réelle” [*Ibidem*]. In secondo luogo si deve operare una “rupture avec l’économisme qui conduit à réduire le champ social, espace multidimensionnel, au seul champ économique, aux rapports de production économique, ainsi constitués en coordonnées de la position sociale” [*Ibidem*]. L’ultima rottura¹⁴ da prendere in considerazione è

14. Bourdieu usa il concetto di “rottura” facendo implicito riferimento al concetto di “rottura epistemologica” coniato da Bachelard. Tale problematica è in particolar modo affrontata in [Bourdieu, Chamboredon e Passeron 1968]. Su questo punto si vedano i già citati [Badino, Ienna e Omodeo 2022, 81-86; Ienna 2018].

“avec l’objectivisme, qui va de pair avec l’intellectualisme, et qui conduit à ignorer les luttes symbolique” [Bourdieu 1984b, p. 3, ripreso in Bourdieu 2001a, p. 293] in quanto “les différents champ sont le lieu et qui ont pour enjeu la représentation même du monde social et notamment la hiérarchie au sein de chacun des champs et entre les différents champs” [*Ibidem*]. Come in Foucault, così in Bourdieu, il superamento della visione marxista passa per una strutturazione spaziale del sociale su base simbolica (secondo rapporti di *sensoforza*) adibiti a funzionare come categorie di percezione del mondo che permette di elaborare dispositivi teorici in grado di render ragione, sia della *percezione dello spazio sociale*, sia della *percezione sociale dello spazio*. Il ricercatore sociale, una volta presa d’atto la dimensione dello spazio delle posizioni all’interno del sociale, è in grado di operare divisioni e classificazioni che ne permettano la lettura. Attraverso questo “découpage” è possibile rintracciare affinità di traiettorie fra gli agenti sociali come, ad esempio, una comunanza di gusti estetici, oppure di opportunità all’interno di alcuni campi, etc. A seguito delle analisi fin qui condotte, è necessario considerare che è proprio dallo spazio sociale, inteso quindi come dispositivo teorico, che viene guidata la ricerca empirica e soprattutto l’organizzazione/interpretazione dei dati raccolti da cui deriva, in seconda battuta, la costruzione del concetto di *campo*.

3.2 *Geologia e geografia del sapere in Foucault*

Sempre nel corso degli anni ’70 il percorso di Foucault traccia uno snodo analogo attorno al tema della spazializzazione. Per comprenderne a pieno la portata occorre fare un passo indietro e rivolgersi a quei testi d’inizio anni ’60, anteriori rispetto a *Le parole cose* e *L’archeologia del sapere*, in cui Foucault inizia a capire il ruolo preminente dello spazio rispetto al tempo in riferimento alla letteratura moderna. La dimensione della temporalità ha dominato a lungo la cultura occidentale tramite il ruolo preferenziale accordato alle funzioni di memoria e racconto associate alla scrittura. Solo nella più recente modernità il tempo ha iniziato a cedere il passo allo spazio, grazie alla letteratura e nonostante il ritardo del pensiero filosofico a recepire il cambiamento. Lo spazio, scrive Foucault in “Le langage de l’espace” (1964), non è tanto ciò che il linguaggio descrive, o la superficie sulla quale il discorso semplicemente si stende tendendo di ricoprire, ma è invece il luogo di origine, la condizione di possibilità tanto del linguaggio

che delle cose¹⁵. A questa dimensione trascendentale dello spazio se ne aggiunge anche una per così dire empirica, rilevata di lì a poco ne *Le parole e le cose*. La mutazione che, all'inizio del XVII secolo, porta dall'episteme del Rinascimento a quella dell'epoca classica è resa possibile dalla spazializzazione della conoscenza: la storia naturale e le classificazioni linneiane si fondano sulla possibilità di disporre gli enti spazialmente, in modo lineare e progressivo, su di un piano prestabilito soggiacente¹⁶. Infine, sul piano metodologico, sia ne *Le parole e le cose* che ne *L'archeologia del sapere* è particolarmente evidente l'utilizzo di un linguaggio spaziale e di metafore geologiche e stratigrafiche finalizzati alla delineazione di una visione discontinuista del sapere. Il piano archeologico dell'analisi, infatti, mira a ricostruire l'emergere di formazioni discorsive a partire da "strati" (*couches*) che ne forniscono l'insieme delle condizioni di possibilità. La ricerca di cause deterministiche del cambiamento storico è sostituita con il reperimento di strati, ovvero di "superfici" (*surfaces*) di condizioni di possibilità molteplici, in cui i livelli più alti sono resi possibili da quelli più bassi¹⁷. Ora questi "strati" o "suoli" (*sols*) possono emergere piuttosto improvvisamente, facendone scomparire altri. Mutazioni spesso rapide in un episteme provocano un riassetto trasversale del sapere comune alle varie conoscenze di un'epoca, che risultano anch'esse radicalmente differenti da quelle dell'epoca precedente. È comunque solo negli anni '70 che Foucault realizza la portata della spazializzazione della conoscenza messa in moto con l'archeologia. Ne *L'ordine del discorso*, lezione inaugurale al Collège de France, tradizionalmente considerato come testo di cerniera tra la produzione archeologica e quella genealogica, Foucault scrive che "se ci si situa a *livello* di una proposizione, all'interno di un discorso, la *partizione* tra il vero e il falso non è né arbitraria, né modificabile, né istituzionale, né violenta. Ma se ci si situa su altra scala, se ci si pone la questione di sapere quale è stata, qual è costantemente, attraverso i nostri discorsi, questa volontà di verità che ha attraversato tanti secoli della nostra storia, o qual è, nella sua forma generalissima, il tipo di partizione

15. Foucault "Le langage de l'espace" (1964) in [Foucault 2001a, 435-438]. Sul tema del rapporto tra Foucault e la letteratura si veda [Foucault 2013; Vagelli 2016].

16. Foucault "Espace, savoir et pouvoir" (1982) in [Foucault 2001b, 1103].

17. Si veda ad esempio le quattro soglie attraverso cui passano le formazioni discorsive per giungere al livello più alto di rigore. Sul ruolo che l'utilizzo di tali metafore hanno nella polemica contro la storia delle idee si veda [Kusch 1991].

che regge la nostra volontà di sapere, allora vediamo profilarsi qualcosa come un sistema d'esclusione (sistema storico, modificabile, istituzionalmente costrittivo)" [Foucault 2004, 7-8]. Questo passaggio – che tocca i temi bourdesiani dell'arbitrarietà e della violenza e li riferisce a uno dei più radicati sistemi di esclusione della nostra società, quello del vero e del falso – conferisce un'immagine spazio temporale, operante sia su un piano verticale che orizzontale. In questo senso "livello" (*niveau*) è un termine verticale o geologico, mentre "partizione" (*partition*) è un termine orizzontale o geografico. Ogni livello geologico ha le sue partizioni geografiche da riscoprire, con i relativi sistemi storici di inclusione-esclusione. Nel 1976, in un'intervista a *Hérodote*, Foucault rilegge la spazializzazione già implicita nelle sue analisi archeologiche come una condizione necessaria per la riformulazione in termini relazionali e strategici della teoria potere. I testi foucaultiani fino a *Sorvegliare e punire* (1975) fanno un uso strutturale non solamente di metafore geologiche indicanti una stratificazione temporale del sapere ma anche di metafore geografiche (*limites, champ, région, archipel*), stanti per una validità regionale e quindi non universale del sapere. La conclusione raggiunta da Foucault nel corso dell'intervista è che la geografia e l'utilizzo di un linguaggio spaziale in genere gli hanno consentito di realizzare il passaggio al tema del potere/sapere. "L'utilisation de termes spatiaux vous a un petit air d'antihistoire pour tous ceux qui confondent l'histoire avec les vieilles formes de l'évolution, de la continuité vivante, du développement organique, du progrès de la conscience ou du projet de l'existence". "Dès lors qu'on peut analyser le savoir en termes de région, de domaine, d'implantation, de déplacement, de transfert, on peut saisir le processus par lequel le savoir fonctionne comme un pouvoir et en reconduit les effets" [Foucault 2001b, p. 33-34]¹⁸. Potremmo concludere che l'archeologia è alla geologia ciò che la genealogia è alla geografia. Geologia e geografia, come diacronia e sincronia, sono viste nella loro necessaria interazione: gli "strati" geologici sui quali l'archeologo ripone i propri "monumenti" sono il deposito delle geografie passate, con i loro sistemi di esclusione, così come, viceversa, la geografia è una sezione determinata di un'epoca geologica.

18. Quest'ultimo passaggio è particolarmente rilevante perché mostra quanto sia fluida la transizione o, meglio, la porosità, tra il metodo archeologico e quello genealogico che alcuni commentatori hanno invece preso come un passaggio o una divisione netta.

4. Conclusione

Se Foucault procede all'elaborazione di una *cartografia* (sviluppata a partire dal regionalismo epistemologico francese) delle forme di *sapere* al fine di metterle in rilievo gli “effetti di *potere*”, Bourdieu, al contrario, procede, grazie alla strutturazione della teoria dei *campi*, ad una *spazializzazione* dei sistemi di *potere* tentando di metter in luce i modelli di produzione delle strutture di senso. I limiti rilevati dai rispettivi critici sono in parte dovuti a questa direzionalità intrinseca nelle analisi bourdesiane e foucaultiane e la posta in gioco di questa lettura congiunta risiede quindi nell'integrazione delle due prospettive. Entrambi gli autori, pur riconoscendo a livello teorico il carattere unitario del sinolo *senso/forza*, nel condurre le loro analisi a livello pratico, hanno ceduto alla tentazione di far emergere una polarità tramite l'altra. Bourdieu ad esempio, nel costruire lo *spazio sociale* e successivamente il *campo*, mette l'accento sulla dimensione del potere e descrive lo spazio dei posizionamenti secondo principi relativi ai *rapporti di forza* da cui fa emergere, ex post, i *rapporti di senso*: “On peut ainsi représenter le monde social sous la forme d'un espace (à plusieurs dimensions) construit sur la base de principes de différenciation ou de distribution constitués par l'ensemble des propriétés agissantes dans l'univers social considéré, c'est-à-dire propres à conférer à leur détenteur de la force, du pouvoir dans cet univers. [...] Dans la mesure où les propriétés retenues pour construire cet espace sont des propriétés agissantes, on peut le décrire aussi comme champ de forces ; c'est-à-dire comme un ensemble de rapports de force objectifs qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans ce champ et qui sont irréductibles aux intentions des agents individuels ou même aux interactions directes entre les agents” [Bourdieu 1984b, p. 3; Bourdieu 2001a, p. 293-294]. È appunto a partire dalla ricerca di rappresentazioni grafico-spaziali dei rapporti di *forza* che Bourdieu va elaborando il concetto di *campo* (spazializzazione secondaria) come regione relativamente autonoma all'interno dello spazio sociale (spazializzazione primaria). In accordo con il principio esposto da Auguste Comte, secondo cui la sociologia si configura come una *fisica del sociale*, Bourdieu sviluppa una spazializzazione esplicativa del sociale a partire dal *campo di forze* della fisica. Foucault s'inserisce sulla stessa linea, operando il passaggio da una metafisica ad una “microfisica del potere” in cui si studiano i

fenomeni di assoggettamento e soggettivazione, vale a dire di costituzione degli individui, ad un livello che è sub-individuale, che prescinde cioè dall'atomo-individuo e cerca di ricostituirne la trama all'interno di un campo di rapporti di forza strutturanti in relazioni di potere¹⁹.

Da un punto di vista teorico, la pretesa incomunicabilità fra il pensiero bourdesiano e quello foucaultiano non può che essere, almeno per quest'aspetto, il frutto di una polarità interna al campo accademico francese. In entrambi gli autori è presente la teorizzazione, a livello epistemologico, della necessità di una costante interdisciplinarietà metodologica d'analisi e, volendo leggere le loro opere attraverso i loro effetti sul campo accademico, essi hanno oggettivamente ridefinito le frontiere epistemologiche delle rispettive discipline. Mettendo in pratica una socio-analisi, risulta chiaro come, la scelta del polo a partire dal quale si costruisce la spazializzazione del sociale, attraverso il quale si fa emergere l'altro, deriva in entrambi gli autori da l'incorporazione di un *habitus disciplinare* sociologico o filosofico. Ipotizziamo quindi che le differenti conclusioni tratte dai due autori e le diverse metodologie messe in atto siano, in qualche modo, da far risalire a questa sottile differenza. È chiaro infatti che, pur essendo presenti evidenti tentativi di superamento delle canoniche *frontiere disciplinari*, per uno sguardo sociologico l'attenzione è catturata maggiormente dalle relazioni di *potere*, mentre, per un approccio filosofico dalle forme di *sapere*. Ancora una volta allora, in una prospettiva bourdesiana e foucaultiana, è necessario operare un passaggio dall'inter-disciplinarietà alla trans-disciplinarietà per poter effettivamente condurre un'analisi basata sul sinolo senso/forza-sapere/potere senza incorrere nel rischio di ricadere in una delle polarità e di conseguenza in una delle discipline.

Ringraziamenti

Questo progetto è stato finanziato dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell'Unione Europea. Le sezioni 1, 2.1, 3.1, del presente articolo sono state scritte da Gerardo Ienna e da considerarsi parte progetto di ricerca *Marie*

19. Per la nozione di "microfisica del potere" e di "micro-potere" si vedano [Foucault 1975, 31; Foucault 2006a, 129].

Skłodowska-Curie Global Fellowship (MISHA, Horizon 2020; GA: 101026146) attualmente in corso presso l'Università di Verona e la University of Maryland (U.S.). Le sezioni 2.2, 3.2 e 4 sono invece state scritte da Matteo Vagelli e da considerarsi parte del progetto di ricerca *Marie Skłodowska-Curie Global Fellowship* (MSCA-GF, EPISTYLE, Horizon 2020, GA 101030646) attualmente in corso presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e la Harvard University (U.S.).

Una prima versione di questo lavoro è stata presentata al convegno *Pierre Bourdieu e l'epistemologia del pensiero sociologico* tenutosi all'Università di Roma La Sapienza fra il 21 e il 22 ottobre del 2015. Gli autori tengono a ringraziare gli organizzatori e i partecipanti al convegno per i feedback ricevuti.

Gerardo Ienna – Università di Verona/University of Maryland (MSCA-GF, MISHA, Horizon 2020; GA: 101026146)

Matteo Vagelli – Università Ca' Foscari Venezia/Harvard University (MSCA-GF, EPISTYLE, Horizon 2020, GA 101030646)

Riferimenti bibliografici

Badino, M., Ienna, G., Omodeo, P. D. (a cura di)
2022, *Epistemologia storica. Correnti, temi e problemi*, Carocci, Roma.

Bourdieu, P., Passeron, J.-C.
1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Éd. de Minuit, Paris.

Bourdieu, P., Krais, B.
2005, *Entretien avec Pierre Bourdieu*, in P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron (a cura di), *Le métier de sociologue*, Mouton de Gruyter, Berlin - New York.

Bourdieu, P.
1977, *Sur le pouvoir symbolique*, *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 32, n. 3, pp. 405-411.
1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Éd. de Minuit, Paris (trad. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 2001).

- 1984a, *Homo academicus*, Éd. de Minuit, Paris.
- 1984b, *Espace social et genèse des "classes"*, Actes de la recherche en sciences sociales, n. 52-53, pp. 3-14.
- 1997, *Méditations pascaliennes*, Éd. du Seuil, Paris (trad. it. *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998).
- 2001a, *Langage et pouvoir symbolique*, Éd. du Seuil, Paris.
- 2001b, *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'agir, Paris.
- 2012, *Sur l'état. Cours au collège de France 1989-1992*, Éd. Du Seuil, Paris.
- 2022, *Microcosmes. Théorie des champs*, Raisons d'agir, Paris.
- Braunstein, J.-F., Moya-Diez, I., Vagelli, V. (a cura di)
- 2019, *L'épistémologie historique : histoire et méthodes*, Éditions de la Sorbonne, Paris.
- Brindisi, G., Irrera, O.
- 2017, *Bourdieu/Foucault : un rendez-vous manqué ?*, Cartografie Sociali, n. 4, a. 2.
- Chauviré, C., Fontaine, O.
- 2004, *Le vocabulaire de Bourdieu*, Ellipses, Paris.
- Davidson, A.
- 1986, *Archaeology, genealogy, ethics*, in D. Couzens Hoy (a cura di), *Foucault: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford-New York, pp. 221-234.
- 2001, *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Harvard University Press, Cambridge Mass..
- Dreyfus, H., Rabinow, P.
- 1982, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Foucault, M.
- 1974, *La vérité et les formes juridiques*, in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 2001, vol. I, pp. 1406-1514.
- 2001a, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, , vol. I.
- 2001b, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, vol. II.
- 2004, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino (ed. or. 1971).
- 2006a, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1976).
- 2006b, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1984).

- 2012, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Gallimard, Paris.
- 2013, *La grande étrangère. À propos de la littérature*, P. Artières, J.-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel (a cura di), Éditions EHESS, Paris.
- Ienna, G.
2018, *Sociologia ed epistemologia delle frontiere disciplinari: un percorso fra Bourdieu e Passeron*, in *Sociologia e Ricerca Sociale*, n. 1, vol. 115, pp. 15-36.
- Ienna, G., Lombardo, C.; Sabetta, L., Santoro, M. (a cura di)
2021, *Sketch for a Sociology of Sociological Self-Analyses*, in *Sociologia e ricerca sociale*, 126, pp. 7-25.
- Kusch, M.
1991, *Foucault's Strata and Fields. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Lemieux, C.
2011, *Le crépuscule des champs. Limites d'un concept ou disparition d'une réalité historique ?*, in Fornel, M., Ogien, A. (a cura di), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Editions de l'EHESS, Paris, pp. 75-100.
- Lorenzini, D.
2015, *What is a 'Regime of Truth'?*, *Le foucauldien* 1, n. 1, pp. 1-5.
- Moreno Pestaña, J. L.
2005, *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe*, Croquant, Paris.
- Paltrinieri, L.
2012, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- Rabinow, P. (a cura di)
1997, *The Essential Works of Foucault 1954-1984*, Vol. I *Ethics: Subjectivity and Truth*; 1998, Vol. II *Aesthetics, Method and Epistemology*; 2000, Vol. III *Power*, The New Press, New York.

Santoro, M.

2015, *Introduzione*, in P. Bourdieu, *Forme di capitale*, Armando Editore, Roma, pp. 7-78.

Servais, O.

2013, *L'épistémologie pratique de Pierre Bourdieu*, L'Harmattan, Paris.

Vagelli, M.

2016, *Wittgenstein après Foucault: le sujet à la limite entre archéologie et littérature*, in D. Lorenzini, P. Gillot (a cura di), *Foucault / Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*, Éditions du CNRS, Paris, pp. 77-103.

Gerardo Ienna ha ottenuto il dottorato di ricerca presso l'Università Alma Mater Studiorum di Bologna. Ha svolto attività di ricerca e insegnamento presso l'EHESS di Parigi, l'Università di Verona, l'Università Ca' Foscari di Venezia e la Libera Università di Bolzano. Oltre a vari lavori dedicati alla teoria sociale bourdieusiana, le sue pubblicazioni si sono concentrate principalmente nell'ambito dei Science and Technology Studies, della storia sociale della scienza, della teoria sociale marxiana in relazione alla scienza e alla tecnica e dell'Epistemologia Storica. Attualmente è Marie Skłodowska Curie postdoctoral fellow tra l'Università di Verona e la University of Maryland con il progetto MISHA (GA 101026146).

Matteo Vagelli ha ottenuto il dottorato in filosofia all'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne e alla Scuola Alti Studi Fondazione San Carlo. Ha svolto attività di ricerca e insegnamento, tra le altre, presso la University of Chicago, la Goethe Universität Frankfurt am Main e l'Università degli Studi di Milano. Ha co-fondato Épistémologie historique. Research network on the methods and the history of historical epistemology e curato L'épistémologie historique. Histoire et méthodes (Éd. de la Sorbonne, 2019). Attualmente è Marie Skłodowska Curie postdoctoral fellow tra l'Università Ca' Foscari e la Harvard University con il progetto EPISTYLE (GA 101030646).



GIACOMO LAMPREDI

Emozioni e coinvolgimento

Abstract: The essay aims to outline the theoretical framework through which analyze the relationship between emotions and involvement. This allows us to understand the social dimension of emotional life as linked to what it involves, which requires attention and practical responsiveness. The involvement highlights two fundamental aspects of emotions: 1) they are declined in affective co-responses through relational sequences; 2) they show up themselves in episodes of rupture. The first characteristic refers to the way in which the affective practices of each individual are constitutively intertwined with those of all the others. The second one refers to the implicit transformations present in any kind of involvement. Rebuilding the relationship between emotions and involvement offers indeed the possibility of approaching emotions as transformative and intercorporeal phenomena emerging from complex tangles of involvement. In fact, there is no involvement without rupture, interruption, redefinition that, at various levels and intensities, are present in every daily interaction. This also leads to problematizing the ethical and political aspects of being involved, redefining the ways in which we feel called to participate in the lives of the others through emotions, with new responsibilities and attentions.

Keywords: Emotions, Involvement, Affective habit

Introduzione

Questo contributo ha l'obiettivo teorico di comprendere la dimensione sociale delle emozioni attraverso un'attenzione speciale al fenomeno del coinvolgersi nel suo concreto svolgersi. Ciò consente di poter descrivere la vita affettiva come un processo trasformativo agganciato a ciò che richiede attenzione, responsività e sollecitudine.

Le emozioni sono descrivibili come *pratiche coinvolte*. Esse sono la dimensione intercorporea dell'interdipendenza con gli altri, con le cose, con i fatti e con gli eventi passati, futuri o sperati. Il saggio ha quindi la finalità, senza pretesa di esaustività, di configurare un quadro concettuale attraverso cui approcciare le emozioni come fenomeni relazionali, corporei e situati, emergenti da grovigli complessi di coinvolgimenti.

Il rapporto tra emozioni e coinvolgimento non è nuovo in filosofia e nelle scienze sociali. Heller è stata la prima a considerare esplicitamente che le *emozioni sono coinvolgimenti* [1979]. Sentire significa essere coinvolti in qualcosa che costituisce attivamente ciò che proviamo. Nonostante questo, Heller è maggiormente intenzionata a scoprire la funzione antropologica delle emozioni e cosa esse siano a prescindere dalle loro trasformazioni. In questo saggio suggeriremo invece come le trasformazioni non siano affatto un'eccezione, ma l'aspetto costitutivo delle emozioni. Un'attenzione speciale agli impegni pratici e alle situazioni concrete dell'essere coinvolti, piuttosto che dirci cosa le emozioni *sono*, mostra ciò che le emozioni pragmaticamente *fanno* [Ahmed 2004; Mead 2020]. Come ha messo in risalto Honneth [2015], l'idea di coinvolgimento come comportamento partecipativo non neutrale, che precede la percezione distaccata, è presente in molte teorie filosofiche; ciò che Dewey chiama "coinvolgimento pratico" [1960], che Heidegger definisce "cura" (sorge) [1927], che Lukács descrive come "prassi impegnata" [1923] e lo stesso Honneth chiama "riconoscimento" [2015], hanno in comune il mettere in rilievo l'importanza qualitativa delle situazioni, che costituisce la partecipazione non neutrale agli oggetti del mondo.

Tenendo in considerazione queste argomentazioni, in questo saggio evidenzieremo come il coinvolgersi sia stato messo in risalto anche in alcune importanti teorie delle scienze sociali. Un'idea processuale di coinvolgimento, da prospettive molto diverse, è infatti presente in Elias [1987], Goffman [1963], Schütz [1951] e Ingold [2015, 2020]. Mettendo a confronto le idee di questi autori mostreremo come considerare i modi, le norme, le etiche, i tempi e gli spazi del coinvolgersi offre la possibilità di comprendere le emozioni come processi in movimento in intrecci complessi di relazioni. Il coinvolgersi sarà definito come *un impegno partecipativo longitudinale, affettivamente connotato, al fluire di una esperienza o evento sociale, tale da contribuire alla sua trasformazione o alla sua ricorsività tramite alcune regole situate di risposta reciproca*.

Il coinvolgersi permette di analizzare le emozioni come processi intimamente connessi alle risposte reciproche dei partecipanti. Le emozioni si svolgono come fenomeni immediatamente sociali, perché immediatamente sociale è la loro dinamica. Il coinvolgersi mette in evidenza due aspetti principali delle emozioni: 1) esse si sviluppano in *corrispondenze affettive*; 2) esse si manifestano in *episodi di rottura*. Il primo aspetto rimanda al carattere dinamico e relazionale delle emozio-

ni, il secondo alle trasformazioni implicite in ogni tipo di coinvolgimento. Questi due aspetti sono intimamente legati e interdipendenti.

Il concetto di *corrispondenza affettiva*¹ permette di analizzare come le pratiche emozionali di ognuno siano sempre intrecciate e costitutivamente connesse a quelle di tutti gli altri. Le emozioni si *co-rispondono*; non solamente quando sono condivise e allineate, ma anche quando sono in contrapposizione e in conflitto. Esse sono sempre interdipendenti, legate l'una all'altra e in corrispondenza. Questo ci consente di: 1) analizzare gli intrecci, le sovrapposizioni, le complementarità e i conflitti tra le emozioni provate dai partecipanti; 2) analizzare le regole-norme di risposta reciproca, la loro storia e la loro trasformazione nelle situazioni di tutti i giorni che diamo per scontate; 3) comprendere il mutamento sociale e politico attraverso l'impalcatura circolare tra coinvolgimento e affettività, oltre che i differenziali di potere che governano il loro concreto svolgersi.

Corrispondersi affettivamente, tuttavia, richiede sempre la *rottura* del nostro modo di essere coinvolti. Questo è il secondo aspetto. Per analizzare le emozioni come episodi di rottura, piuttosto che concentrarci sulla cultura emozionale in senso ampio [Gordon 1990; Hochschild 1983], favoriremo l'osservazione delle emozioni nel loro specifico modo di concentrarsi e cristallizzarsi attorno ad alcuni oggetti: *l'abitudine affettiva* [Dewey 2020; Candiotta e Dreon 2021]. Essa è la tendenza radicata nella pratica a selezionare particolari stimoli e salienze rilevanti a cui rispondiamo affettivamente in modi riconoscibili. Ogni coinvolgimento in cui siamo immersi rende maggiormente sensibili e attenti ad alcuni movimenti, parole, orientamenti reciproci ed altro. Ma ciò che rende particolarmente importante l'abitudine affettiva è, in modo controintuitivo, la sua *rottura* [Dewey 2020]. Le emozioni e la riflessività emergono nella tensione tra abitudine e la sua rottura, cioè nella tensione fisiologica che consente di aggiustarsi, armonizzarsi o entrare in conflitto con gli altri o con gli elementi presenti nella situazione. È da questo processo che emerge la *riflessività emozionale* [Holmes 2010; Burkitt 2012], che consente di interpretare le nostre emozioni, quelle degli altri, le loro combinazioni e le loro conseguenze pratiche per il modo in cui gli individui sono tra loro coinvolti.

La rottura del coinvolgimento, la sua interruzione e l'aggiustamento delle risposte reciproche, non sono infatti il contrario del coinvolgimento, ma piuttosto

1. Ingold [2015, 2020] utilizza “corrispondenza” come alternativa alla mera interazione, per evidenziare l'interdipendenza costitutiva tra ogni essere vivente.

il suo concreto svolgimento. La rottura è *il necessario svolgimento del coinvolgimento* che, nel suo essere processo, sovrappone ed elimina ogni distinzione tra riflessività ed emozione, così come tra biologico e sociale. L'attenzione alle emozioni come pratiche coinvolte consente infatti di superare e fare a meno di scomodi dualismi come individuale-sociale, mente-corpo, interno-esterno micro-macro e coinvolgimento-distacco. Pertanto, descriveremo il rapporto tra coinvolgimento e affettività come una *impalcatura circolare*. Il coinvolgersi è sia ciò che sostiene sia ciò che viene sostenuto dalle emozioni. Il coinvolgimento è l'impalcatura dinamica delle emozioni e il contesto del loro emergere, ma allo stesso tempo, le emozioni sono ciò che dà forma al concreto modo di essere attaccati, coinvolti e responsivi nei confronti del mondo. È in questo processo di co-responsività che può essere indagata la vita affettiva, politica e quotidiana dei coinvolti.

Nell'ultima parte del saggio mostreremo come il coinvolgimento è tutt'altro che sinonimo di armonia, conciliazione ed equilibrio. Discuteremo di *politiche del coinvolgimento*, battaglie etiche e politiche, in cui vengono riassegnate nuove responsabilità e ridefiniti i modi in cui ci sentiamo chiamati a partecipare alla vita degli altri. Ciò può voler significare lo *sconvolgimento del coinvolgimento*, la sua rottura, la sua interruzione e la sua ridefinizione. Ciò è molto più frequente di quello che solitamente pensiamo. Le emozioni organizzano la nostra condotta solidificandosi attorno ad alcune condotte ricorsive e, quando meno le persone se lo aspettano, si ridefiniscono attorno a ciò che non è ordinario, estraneo o sconvolgente. Ciò mette in risalto il ruolo del coinvolgimento affettivo nel mutamento sociale e politico.

1. *Il coinvolgersi*

La definizione di coinvolgimento è molto più vaga e ambigua di quello che solitamente pensiamo. Può voler dire trascinare, travolgere, avvolgere, rimanere immischiati e molto altro. Essa deriva dalla parola, ormai desueta, di *involvere*, con cui si intende avvolgere tutt'intorno, avvolgere una cosa attorno un'altra o avvolgersi in qualcosa. È quel prefisso "co" che rende il coinvolgimento un'esperienza partecipativa alla situazione. Il coinvolgersi è il momento in cui gli eventi e

le attitudini di ognuno si legano insieme. Il modo con cui avviene questo legarsi e rilegarsi nel tempo ha le sue proprie norme, spazi, tempi e intensità. Significa concentrare insieme attenzione e responsabilità verso ciò che ci sta a cuore, a cui ci dedichiamo con interesse, impegno, affetto e conoscenza. Ci coinvolgiamo in ciò di cui ci prendiamo cura. Il prendersi cura può essere descritto appunto come la dimensione etica del coinvolgimento. Ciò di cui riteniamo giusto avere responsabilità, porre attenzione, partecipare e contribuire al suo sviluppo.

Nel coinvolgimento si manifesta e si rende osservabile l'intreccio di vite, esperienze e sensibilità che forma il modo di stare insieme delle persone; è il concreto svolgimento dell'interdipendenza sociale. Essere interdipendenti significa partecipare attivamente al proprio oggetto di coinvolgimento, che può essere una persona, una cosa, noi stessi, una situazione e tutto ciò in cui è possibile concentrare attenzione. I modi di coinvolgersi mutano nello spazio e nel tempo, così come da situazione a situazione. Alcuni coinvolgimenti sono più intimi, altri sono più distaccati, situazionali e occasionali; altri ancora sono "segreti", come nelle relazioni extra-coniugali o nei casi in cui le persone si dedichino a interessi tenuti nascosti, perché moralmente condannabili da parte del proprio gruppo sociale. Inoltre, gli *stili* di coinvolgimento in attività e relazioni specifiche mutano nello spazio e nel tempo da società in società. Nelle scienze sociali il coinvolgimento è stato raramente oggetto di uno spazio di riflessione; tuttavia, le eccezioni che abbiamo a disposizione provengono dal pensiero di alcuni dei più grandi teorici delle scienze sociali: Norbert Elias [1987], Erving Goffman [1963], Alfred Schütz [1951] e Tim Ingold [2015, 2020].

Per Elias il *coinvolgimento* e il *distacco* si riferiscono alle persone nella loro totalità, immerse nei loro movimenti, gesti, azioni e affetti [1987]. L'autore affronta il tema attraverso un'analisi di lungo periodo, come è nel suo stile, mostrando come l'equilibrio tra coinvolgimento e distacco debba riferirsi ad un atteggiamento delle persone verso sé stesse e verso gli altri sempre basato su standard sociali storicamente situati. Attraverso il *processo di civilizzazione* si forma per la prima volta l'equilibrio tra coinvolgimento e distacco che oggi diamo per scontato, nella direzione di una maggiore sensibilità allo sguardo altrui e al vedere sé stessi dalla prospettiva dell'altro. L'incremento della differenziazione sociale richiede maggiore riflessività, distacco e di imparare a guardarsi con gli occhi degli altri. Per l'approccio di Elias gradi di coinvolgimento e distacco sono sempre presenti

nella vita di tutti i giorni e non ci può essere l'uno senza l'altro, sebbene in periodi storici diversi vi possano essere differenti equilibri. Elias mostra questo processo attraverso una serie di esempi in cui gli individui, a partire dal Rinascimento, cominciano a distaccarsi maggiormente da sé e diventare oggetti a loro stessi: nella pittura si usa sempre di più lo specchio per produrre autoritratti attraverso il necessario distacco nell'esaminare il proprio aspetto; nella rivoluzione copernicana, in cui si scopre che è il sole e non la terra al centro del sistema solare, si favorisce un ribaltamento dei sistemi concettuali umani fino ad allora conosciuti, agevolando la possibilità di immaginare e osservare sé stessi e l'umanità da una prospettiva maggiormente distaccata. Elias chiama tutto questo "il faticoso cammino verso il distacco" [ivi, 52], per segnalare come il distacco riflessivo sia un prodotto dell'incremento dell'interdipendenza sociale e muta al suo cambiare.

L'analisi di Goffman del coinvolgimento segue una strada diversa, centrata sulla partecipazione diretta ad attività situate. Per Goffman [1963] il coinvolgimento è la capacità dell'individuo di *dedicare attenzione ad attività specifiche*, come cooperare con gli altri mantenendo un focus di attenzione condiviso, oppure in attività auto-coinvolte, come pensare, mangiare o lavarsi. Goffman mostra come le situazioni sociali siano costituite da centri attenzionali comuni, a cui le persone partecipano per sostenere attivamente tramite le loro interazioni. Ci possono essere anche coinvolgimenti plurifocalizzati, come mantenere due centri di attenzione contemporaneamente, come camminare e parlare, mangiare mentre si guarda un film o pensare ad altro mentre stiamo interagendo con qualcuno. Alcune di queste attività possono sostenersi oppure entrare in conflitto, "rubandosi" attenzione a vicenda. Inoltre, Goffman mette in evidenza come il coinvolgimento sia una attività intensamente normata. Un certo livello di distacco è tollerabile in alcune situazioni, mentre in altre è fortemente normato un livello di coinvolgimento accettabile. Un eccessivo distacco verso i problemi di una persona cara può essere deprecabile, mentre un eccessivo coinvolgimento verso chi non conosciamo intimamente può essere considerato deprecabile e intrusivo. Inoltre, è normata anche la spazialità di alcuni coinvolgimenti. Alcuni coinvolgimenti reciproci infatti sono considerati osceni in base al contesto, come l'atto sessuale in luogo pubblico. Oltre a ciò, anche i ruoli sociali prevedono gradi di coinvolgimento e distacco molto diversi, a cui le persone si devono adeguare in base alle aspettative. È aspettativa comune che il chirurgo si dedichi alla sua

attività con oggettività e freddezza affettiva; mentre ci si aspetta che il genitore sia emozionalmente partecipe nella vita dei figli.

Pur partendo da premesse diverse, sia Elias che Goffman, mettono in risalto la dimensione sociologica del coinvolgersi. Ciò che emerge è che il coinvolgimento è una attività molto più ambigua e complessa di quello che solitamente pensiamo. Eppure, esso è il centro nevralgico dell'interdipendenza sociale, dove attraverso norme e regole, si legano le vite, le esperienze, gli affetti e ciò che sta maggiormente a cuore alle persone.

Molto importante è anche l'analisi di Schütz nel suo breve saggio "*Making Music Together*" [1951]. L'autore non usa esplicitamente il concetto di coinvolgimento, ma la sua indagine evidenzia con maggiore attenzione rispetto ai precedenti autori, la temporalità e il "ritmo" del formare esperienza comune. Schütz usa la metafora del suonare musica insieme per comprendere quei casi in cui le coscienze dei partecipanti si fondono insieme nella temporalità, come danzare, fare l'amore e marciare. Tutti casi in cui "*l'io e il tu vengono esperiti da entrambi i partecipanti come un Noi nella vivida presenza*" [ivi, 79]. L'autore invita quindi a riflettere sulla creazione temporale del *Noi*, in cui nascono significati condivisi. Lo sviluppo temporale del *Noi* richiede un reciproco sintonizzarsi, facendo interagire ricordi, esperienze condivise e anticipazioni. Le coscienze si intrecciano ed entra in scena tutta la storia dei coinvolgimenti a cui gli individui hanno partecipato in passato, attraverso gli affetti, i tempi e i modi di intrecciare sequenze cooperative. La storia e il passato personale entrano nell'intimità e mediano la condotta dei coinvolti.

Sulla stessa linea di pensiero di Schütz, l'antropologo Ingold [2015, 2020] usa il concetto di *corrispondenza*, del tutto analogo e complementare a quello di coinvolgimento impiegato da Elias e Goffman. Ingold negli ultimi anni si è concentrato nel descrivere la vita sociale (ed ecologica in senso ampio) come un *intreccio di linee* (meshwork). Descrivere l'essere vivente come una linea mobile, che si estende e va ad intrecciarsi con altre linee significa studiare da vicino il modo in cui le vite si rispondono nel tempo e nelle situazioni. L'intreccio di linee è utilizzato da Ingold, seguendo un ragionamento analogo a quello di Schütz, per analizzare il modo in cui le vite si rispondono reciprocamente in *corrispondenze*. Gli esseri viventi non sono qui descritti come nodi all'interno di una rete che li connette (come nel network), ma come verbi in movimento (linee) che si allungano e intersecano tra loro, formando un mondo relazionale specifico fatto da

modalità ricorsive di intrecciarsi. L'idea di intreccio di linee garantisce una visione processuale delle relazioni sociali, evitando quel riduzionismo temporale che un approccio di rete porta inevitabilmente con sé. Nella linea le parti non sono infatti componenti o semplici assemblaggi, ma movimenti in corrispondenza reciproca. La sintonizzazione tra una linea e l'altra risiede nel modo in cui la vita di ognuno si attorciglia a quella di tutti gli altri, tramite configurazioni e codici relazionali che sono storicamente situati. L'attenzione di Ingold per il concetto di corrispondenza è soprattutto una polemica verso quello di interazione. Per differenziare i due concetti fa due esempi: per la corrispondenza utilizza quello di due persone che camminano insieme, procedendo lungo la stessa strada e condividendo il percorso; per l'interazione fa quello di una partita a scacchi, in cui i partecipanti sono seduti l'uno davanti all'altro, muovendosi a turno con azioni alternate. La vita sociale è la corrispondenza dei suoi elementi. È il modo in cui *“letteralmente si rispondono nel tempo”* [Ingold 2017, 6]. Se la mera interazione descrive lo scambio comunicativo tra due agenti su sponde opposte del fiume, la corrispondenza è invece nuotare nella parte centrale del fiume, è un *“betweeness”, o “in-between”*. *“Laddove l'interazione è trasversale, la corrispondenza è longitudinale”* [Ingold 2017, 10]. In Ingold è presente un tentativo di andare oltre la mera comunicazione interattiva, descrivendo come le persone nella loro partecipazione siano mutualmente trasformate dalle esperienze comuni.

Ognuno di questi autori fa emergere un particolare aspetto del modo in cui le persone partecipano e sono coinvolte nelle vite altrui. Elias mostra il mutamento del coinvolgimento nel tempo e come l'affettività si intrecci alla riflessività in equilibri di distacco che seguono standard sociali storicamente connotati, in seguito all'incremento delle differenze presenti nell'interdipendenza sociale; Goffman affronta il fenomeno dal punto di vista della situazione, mostrando come il modo di dedicare attenzione ad alcune attività possa essere in conflitto con altre, entrare in sinergia, oppure essere nascosto. Schütz e Ingold mostrano invece il modo in cui la temporalità, il ritmo e la progressiva armonizzazione tra pratiche sociali prendono forma nel concreto groviglio dei coinvolgimenti.

Definiamo quindi il coinvolgimento come *un impegno partecipativo longitudinale, affettivamente connotato, al fluire di una esperienza o evento sociale, tale da contribuire alla sua trasformazione o alla sua ricorsività tramite alcune regole situate*

di risposta reciproca. I modi, la durata e l'intensità di questa partecipazione dipendono dal modo specifico di essere interdipendenti agli altri, all'evento e al mondo. Tale definizione mette in risalto quattro elementi importanti da discutere: 1) *l'impegno partecipativo*; 2) *la temporalità*; 3) *la trasformazione e*; 4) *le regole di risposta reciproca*.

L'impegno partecipativo è la mutua incorporazione delle azioni che ogni partecipante effettua nei confronti degli altri, in base all'importanza che ognuno ha per l'altro. È la *natura intercorporea* degli eventi. Il modo di partecipare di ognuno struttura i modi in cui le persone creano e sostengono realtà condivise e, al mutare dei partecipanti, muta anche la dimensione simbolica dell'evento, trasformando di conseguenza le attitudini di chi è coinvolto. La *temporalità* del coinvolgimento indica l'alternanza tra mutamento e stabilità dell'impegno nel tempo, con il proprio ritmo e i propri vincoli. È il concreto svolgersi dell'essere coinvolti. La *trasformazione* è ciò che un impegno partecipativo produce nei confronti di sé, degli altri e di tutti gli altri coinvolgimenti in cui le persone sono impegnate. Mutando, un coinvolgimento modifica anche lo sviluppo di tutti gli altri coinvolgimenti, a volte stravolgendoli radicalmente.

Le *regole di risposta reciproca* sono l'aspetto più caratterizzante del coinvolgimento. La corrispondenza, secondo i termini di Ingold, è *co-rispondenza*. Il coinvolgimento, infatti, si rende intellegibile attraverso risposte reciproche che si manifestano in forme conosciute, come l'amicizia, l'amore, la protesta politica, la visita medica, il rapporto allievo-insegnante e molto altro. Ognuno di questi coinvolgimenti è sostenuto da un flusso di responsabilità concrete e reciproche.

Ciò che caratterizza il coinvolgimento è quindi soprattutto la co-rispondenza, cioè la *corrispondenza* di azioni che si rispondono reciprocamente. Le situazioni faccia-a-faccia o in co-presenza, sono l'archetipo di tutte le forme di partecipazione, ma il coinvolgimento non si limita o svanisce con la mera co-presenza; oltre a essere coinvolti tra persone, si può essere coinvolti in opere d'arte, notizie e fatti anche molto distanti nel tempo, nel passato o nel futuro tramite l'immaginazione. Si può essere anche coinvolti con sé stessi, nelle proprie fantasie e nelle conversazioni interne [Mead 1934; Wiley 1994; Collins 2004]. Non è infatti la mera la co-presenza ad essere la condizione del coinvolgimento, ma piuttosto la *co-rispondenza*. Si può rispondere affettivamente anche ad eventi lontani nello

spazio e nel tempo che sollecitano la nostra preoccupazione: un disastro umanitario dall'altra parte del mondo, le conseguenze future e disastrose del riscaldamento globale, l'insorgere di conflitti internazionali, nuovi problemi sanitari e molto altro. Tutto ciò convoca il coinvolgimento affettivo delle persone in ciò che non è direttamente presente. Il coinvolgimento è co-rispondenza perché gli individui sono innanzitutto affettivi e responsivi verso ciò che risponde alle loro azioni, dirette, indirette o preannunciate che siano. Ciò consente di ripensare il modo delle emozioni di farsi pratica attorno ad alcuni oggetti sociali in base a valori, norme e attitudini.

2. *Le emozioni e il coinvolgersi*

In questo paragrafo affronteremo le emozioni attraverso due aspetti principali: 1) il loro svilupparsi in *corrispondenze affettive*; 2) il loro manifestarsi in *episodi di rottura*. Questi due aspetti sono intimamente legati. Il primo rimanda al carattere dinamico e relazionale di ogni emozione, che è sempre in co-rispondenza con altre emozioni e rappresenta il concreto svolgimento inter-corporeo della vita sociale. Questo ci consente di descrivere il coinvolgimento come sequenza di co-rispondenze emozionali in cui le emozioni dei coinvolti sono intrecciate e interdipendenti. Essere co-involti significa quindi co-rispondersi affettivamente. Tuttavia, non esiste alcuna co-rispondenza senza trasformazioni e *rotture* del modo di essere coinvolti con il mondo, che, a vari livelli di intensità e frequenza, sono presenti in ogni interazione quotidiana. Questo è il secondo aspetto. *Lo sconvolgimento è il necessario svolgimento del coinvolgimento*. Il coinvolgimento si intensifica rompendosi di fronte all'estraneo, al sorprendente, all'inatteso e si ricostituisce insieme alle differenze tramite gli aspetti epistemici dell'essere emozionati (la meraviglia, il dubbio, la sorpresa, il sospetto, la scoperta). Co-rispondersi comporta sempre la *rottura delle abitudini affettive*. Rispondere affettivamente è rispondere all'unicità delle situazioni, delle persone, delle storie e di tutto ciò in cui ci coinvolgiamo. Tale rottura promuove riflessività e trasformazioni del modo in cui ognuno è legato a tutti gli altri. La rottura, per questo, piuttosto che essere il contrario del coinvolgimento, è la sua dinamica costitutiva.

2.1 *La corrispondenza affettiva*

Gli aspetti affettivi della corrispondenza (co-rispondenza), così come teorizzata da Ingold [2015, 2020], consentono di situare le emozioni in circuiti di risposte reciproche. Questa è la *corrispondenza affettiva*. Essa è il mutuo intreccio e interdipendenza, cioè, tra le emozioni esperite da ogni coinvolto. Siano esse simili, complementari o in conflitto, le emozioni si costituiscono sempre come risposte affettive alle risposte affettive di tutti gli altri. Prima di discutere nel dettaglio il concetto di corrispondenza affettiva e delle sue implicazioni teoriche-metodologiche, è prima necessario discutere della dimensione sociale e coinvolta delle emozioni. In questa sezione, infatti, anziché concentrarci su cosa le emozioni *sono*, ci focalizzeremo piuttosto su cosa le emozioni pragmaticamente *fanno* [Ahmed 2004; Mead 2020].

Le emozioni producono trasformazioni in noi e negli altri, esercitando vincoli, pressioni e possibilità sul modo di essere legati gli uni agli altri. Le emozioni, in questo senso, possono essere comprese come *l'esperienza intercorporea dell'interdipendenza*. Esse si manifestano nell'essere coinvolti in attività che rispecchiano le più ampie tensioni di potere, di vincoli e di possibilità presenti nelle più vaste interdipendenze sociali, che orientano il coinvolgimento nel suo concreto svolgersi². Le emozioni prendono forma in *pratiche coinvolte*. Esse riguardano processi di allineamento, convergenza o conflitto tra persone o tra orientamenti; si riferiscono a tutti i possibili oggetti di coinvolgimento: cose, persone, situazioni, fatti, sé stessi, idee e simboli. L'essere arrabbiati, il vergognarsi, il sentirsi in colpa o l'essere gelosi, sono l'esperienza corporea di sentire sé stessi in relazione a ciò a

2. All'interno delle scienze sociali troviamo molteplici definizioni di emozione. Denzin [2017, 6] la definisce come “*un'esperienza corporea vissuta, creduta e situata temporalmente che si irradia attraverso il flusso di coscienza della persona, attraversando il corpo nell'esperienza di essere vissuta(...) immerge la persona e i suoi associati in una realtà completamente nuova e trasformata*”. Per Bericat le emozioni costituiscono “*la manifestazione corporea dell'importanza che un evento nel mondo naturale o sociale ha per il soggetto*” [2016, 3], laddove Katz le definisce “*esperienze auto-riflessive*” [1999, 7]. Queste definizioni sono molto importanti e colgono aspetti del fenomeno da angolazioni diverse. L'attenzione nei confronti del coinvolgimento per indagare le emozioni non consente di dare una definizione *forte* del fenomeno, ma piuttosto di poterle osservare nei movimenti, negli attriti e negli aggiustamenti relazionali. Le emozioni sono ovunque e allo stesso tempo da nessuna parte.

cui si è legati. Le persone vengono trascinate e assorbite in ciò a cui sono sensibili, a cui conferiscono una rilevanza significativa, tramite specifiche tendenze all'azione, in attrito o in armonia con il mondo [Frijda 1986].

Possiamo parlare quindi di una *impalcatura circolare* tra emozioni e coinvolgimento: il coinvolgimento è l'impalcatura delle dinamiche emozionali e il contesto del loro emergere, ma, allo stesso tempo, le emozioni e ciò che proviamo sono ciò che dà forma al modo specifico di essere coinvolti nel mondo. Mutando lo stile di coinvolgimento, perché ad esempio sta cambiando una relazione tra persone, cambiano anche le emozioni che sostengono quel particolare coinvolgimento e viceversa. Ciò in cui siamo coinvolti partecipa attivamente a ciò che affettivamente proviamo. Ne è costitutivo. Per questo le emozioni non sono qualcosa “dentro” l'individuo che, solo in un secondo momento, si esprime all'esterno attraverso la cultura e il linguaggio; ma sono fenomeni immediatamente relazionali e, come tali, non hanno luogo se non nel processo interattivo che prende forma nei movimenti reciproci. Ogni coinvolgimento relazionale non è affatto autonomo dalle emozioni che lo sostengono. *L'amore*, *l'amicizia*, *la gratitudine*, *la cortesia* [Simmel 2001, 1909, 1917] sono modelli interattivi che si sostengono attraverso intelleggibili manifestazioni affettive. Mutando la coordinazione degli affetti che sostengono situazioni condivise, muta anche il tipo di coinvolgimento a cui le persone partecipano.

Le emozioni sono componenti costitutive, immediatamente comunicative, di ogni flusso interazionale [Mead 2020]. Le teorie pragmatiste delle emozioni, in particolare quelle di Mead e Dewey, sono particolarmente importanti per comprendere come si situa l'affettività all'interno di flussi interazionali. In Mead le emozioni sono immediatamente sociali, in quanto mediano la condotta sociale dei coinvolti. Nel saggio “*Il carattere sociale dell'istinto*” [2020] Mead mostra come ciò che comunemente riteniamo essere “istinti” esclusivamente biologici, come la fuga, l'attacco, l'aggressività o la genitorialità, organizzando forme di interazione con gli altri e con l'ambiente, sono intimamente sociali. Queste azioni affettive sono aggiustamenti della condotta degli individui alla condotta di tutti gli altri. Le emozioni in Mead hanno il ruolo di *valutare*, *comunicare* e, attraverso queste azioni, produrre un *aggiustamento* tra le diverse condotte dei partecipanti. Le emozioni sono fasi preparatorie dell'atto a cui gli altri risponderanno

emozionalmente. Il sorriso, il pianto o l'espressione di disgusto comunicano uno specifico orientamento verso un oggetto di attenzione, innescando un processo interattivo in cui gli altri dovranno produrre un qualche tipo di aggiustamento di convergenza o conflitto. L'idea principale di Mead è che l'individuo umano sia un essere sociale che media, attraverso le emozioni, le situazioni stesse da cui è a sua volta mediato. L'espressione arrabbiata può comunicare, ad esempio, la possibilità di un attacco, dando via ad un circolo di reazioni reciproche che danno cooperativamente significato alla situazione. Una manifestazione aggressiva e rabbiosa può portare per reazione a contrattaccare, conducendo ad una escalation di violenza; oppure può portare, al contrario, a cercare di stemperare la rabbia dell'altra o dell'altro, fornendo scuse, giustificazioni e spiegazioni. Le emozioni sono quindi attività relazionali che allineano le persone verso determinati oggetti di interesse ed hanno conseguenze pragmatiche sugli altri. Come sostengono Caruana e Viola [2020], i bambini non interpretano l'"espressione" emozionale dei genitori come comunicazione di uno stato interno, come "sono felice" o "ho paura", ma piuttosto per comunicare "avanza tranquillo" o "fermo lì" [Caruana e Viola 2020]. Le emozioni sono quindi immediatamente comunicative, modelli di relazioni [Bateson 1963; Burkitt 1997] e "tendenze all'azione" [Frijda 1986], con disposizioni a stabilire, mantenere e interrompere un certo coinvolgimento.

Il concetto di *corrispondenza affettiva*, quindi, come intreccio di coinvolgimento e affettività, cosa può aggiungere a tutto questo? Semplicemente, consente di seguire e problematizzare l'intero processo del coinvolgersi, la sua pluralità, i suoi conflitti, i suoi confini e la storia che struttura ogni specifico modo di corrispondersi affettivamente. Molti studi³ si sono focalizzati sui momenti, sui rituali e sulle situazioni in cui le emozioni sono *collettive, condivise e contagiose*. La corrispondenza affettiva, invece, suggerisce che la dimensione sociale delle emozioni non emerga solamente nelle situazioni in cui gli individui condividono le stesse emozioni, ma anzi, indica come sia altrettanto importante analizzare i processi in cui le persone sono legate anche da emozioni diverse, contrapposte o in conflitto, ma che si strutturano sempre in corrispondenza. Una risposta affettiva può suscitare nell'altro una emozione diversa ma che è sempre complementare, convergen-

3. Per una rassegna esaustiva delle più importanti e discusse teorie sociologiche delle emozioni vedere i manuali di Turner e Stets [2005] e di Cerulo [2018].

te o in conflitto con la prima. Questa è la *corrispondenza affettiva*. Non possiamo quindi comprendere gli intrecci affettivi di risposte reciproche senza guardare allo svolgersi dell'intero processo in cui le persone si *co-rispondono*. In alcune occasioni, come i matrimoni, i funerali, le feste e i rituali in generale, è maggiormente probabile che gli individui si allineano a delle *regole del sentire* [Hochschild 1983] condividendo orientamenti emozionali simili. Ma ciò deve essere compreso entro le più vasta interdipendenza di azioni, valori e storie. Ciò che proviamo emozionalmente, per quanto diverso possa essere, è sempre in corrispondenza con quello che provano tutti gli altri. È questa corrispondenza affettiva che l'attenzione al modo in cui le persone si coinvolgono consente di indagare.

Un esempio di corrispondenza affettiva è certamente la famosa *figurazione radicati-esterni* [Elias e Scotson 1994]. Questo modello empirico è stato impiegato per la prima volta in una ricerca svolta da Elias e Scotson nel villaggio operaio di Winston Parva. Le disuguaglianze presenti nel villaggio riguardavano un gruppo di famiglie che si sono stabilite nel villaggio una o due generazioni prima (i radicati) e un gruppo di famiglie che si sono stabilite successivamente (esterni). Gli autori mostrano come i membri dei radicati e i membri degli esterni siano separati da alcune "barriere" affettive e morali che rendono difficoltosi alcuni tipi di coinvolgimento tra i rispettivi membri. I radicati detengono maggiori occasioni di potere e percepiscono i propri membri come possessori di caratteristiche "migliori" rispetto al gruppo degli esterni che è attivamente marginalizzato ed escluso da ogni centro di potere significativo. Ma ciò che è interessante in questo modello è il modo in cui la dimensione emozionale è impiegata per spiegare la riproduzione dei differenziali di potere. Elias mostra come i radicati provino maggiormente onore, prestigio, carisma e autoefficacia rispetto ai membri degli esterni, dove sono maggiormente presenti sentimenti come l'umiliazione, la vergogna, il senso di inferiorità e la frustrazione. L'autore mostra come i destini affettivi dei membri dei rispettivi gruppi siano intimamente legati, interdipendenti e corrispondenti. L'onore che prova il radicato *corrisponde* e struttura il disonore che prova l'esterno e viceversa. Le emozioni uniscono e separano allo stesso tempo. Ciò è un esempio di come i differenziali di potere, orientando il modo di coinvolgersi tra i membri di gruppi differenti, possano contribuire a spiegare come le abitudini affettive e di senso di ognuno, anche quando sono tra loro radicalmente diverse, sono legate a quelle di tutti gli altri. I membri di alcuni gruppi sociali hanno infatti più

possibilità di altri di alterare gli ordini di coinvolgimento. Ciò mette in risalto il rapporto tra potere e le concrete possibilità di alterare gli ordini interattivi attraverso le proprie emozioni in base al genere, alla classe, all'etnia, ai tratti somatici e ai significati che questi hanno per ogni gruppo sociale.

Ciò non significa che non si possa empatizzare e condividere le emozioni di chi vive una vita sociale diversa. Tutt'altro. Consente di situare il processo empatico nel più vasto groviglio di coinvolgimenti. Ciò è evidente nelle idee di Mead riguardo la *simpatia* [1934]. Mead si riferisce alla simpatia come un atteggiamento di premura, sollecitudine e cura che mira a rispondere alla situazione problematica dell'altro, attraverso l'incorporazione del suo atteggiamento emotivo. Non si tratta quindi solamente di condividere e incorporare nel proprio Sé l'atteggiamento emotivo dell'altro, ma di farlo attraverso una sequenza cooperativa che convoca una nostra risposta. Senza comprensione non può esservi risposta adeguata, ma neppure il contrario; senza una risposta non possiamo comprendere. Qui sta l'intreccio tra conoscenza, azione, riflessività ed emozione tipico del pragmatismo di Mead. L'autore fa un esempio ben preciso nell'argomentare questo processo: il rapporto tra genitore e bambino. Alla manifestazione di paura del bambino, il tono affettivo del comportamento del genitore è tendenzialmente rivolto a stemperare e mitigare lo stato affettivo del bambino. Il genitore comprende affettivamente cosa prova il bambino per poter mettere in atto una sequenza interattiva di aggiustamento al fine di far star bene il piccolo. Non si tratta, quindi, di provare le stesse emozioni, ma di rispondere affettivamente al processo interattivo che ci lega agli altri, incorporando le emozioni degli altri nelle nostre. È un processo interattivo di aggiustamento in cui gli individui assumono in sé l'atteggiamento dell'altro per poter dare una risposta a sé stessi, agli altri e all'intero processo.

Posso conoscere la tua risposta emotiva solo rispondendo a mia volta a ciò che mi rende affetto: conosco il tuo ridere attraverso il mio imbarazzo, la tua rabbia attraverso la mia paura, la tua sofferenza attraverso la mia compassione e la tua ingiustizia attraverso la mia indignazione. Conoscere è rispondere e rispondere è co-rispondere. Il concetto di corrispondenza affettiva aiuta quindi a comprendere il modo in cui le emozioni in ogni società si intrecciano nel loro essere una risposta reciproca a sequenze complesse. Inoltre, il concetto consente di problematizzare gli aspetti morali, culturali e politici che sottendono l'andamento di queste risposte reciproche, oltre che poterne comprendere i mutamenti nello spazio e

nel tempo⁴. La corrispondenza affettiva consente di comprendere il modo in cui le persone affettivamente si rispondono, all'interno di un più vasto scenario di coinvolgimenti, conflitti e valori anche radicalmente in contrasto.

Per riassumere, la nozione di corrispondenza affettiva indica i modi in cui gli individui sono tra loro legati attraverso specifiche sequenze emozionali. Il concetto consente di: 1) analizzare gli intrecci, le sovrapposizioni, le complementarità, i conflitti tra le diverse emozioni provate dai coinvolti; 2) analizzare le trasformazioni delle regole-norme di risposta reciproca, nella storia e nelle situazioni di tutti i giorni che diamo per scontate; 3) comprendere il mutamento sociale e politico attraverso l'impalcatura circolare tra coinvolgimento e affettività, oltre che i differenziali di potere che governano il loro concreto svolgersi.

La corrispondenza affettiva è quindi *inter-affettività*⁵. Un processo di mutua incorporazione degli orientamenti e delle attitudini delle persone presenti a un incontro, dove la comprensione si realizza attraverso la reciprocità. Il mio corpo è l'unità sintetica dei corpi altrui, in quanto tramite i movimenti, noi corrispondiamo ai segni che questi movimenti lasciano su di noi. Ogni coinvolgimento prende forma in una specifica situazione di reciproca condivisione delle esperienze affettive. Il mutuo orientamento pratico, affettivo e cognitivo porta ad un in-

4. La lezione di Elias è molto importante in questo senso: nel suo *Il processo di civilizzazione* [1978], l'autore ha mostrato come le trasformazioni sociali e i mutamenti di potere sono sempre intrecciati con i mutamenti del comportamento affettivo. I modi di mangiare a tavola, di comportarsi in camera da letto, di disciplinare il proprio corpo riguardano modelli di coinvolgimento che mutano nel tempo, così come cambia l'oggetto della vergogna, della ripugnanza, del disgusto e il modo di queste emozioni di manifestarsi.

5. Fuchs (2016) sostiene che alla base della cognizione sociale ci sia ciò che chiama interaffettività corporea, che emerge dagli incontri faccia-a-faccia, dalla storia dei processi di socializzazione e dall'armonizzazione reciproca. L'interaffettività corporea è formata da due movimenti-componenti complementari, uno centripeto e l'altro centrifugo. Il movimento centripeto è il movimento affettivo in senso etimologico, significa venire "affetto", "mosso" o "toccato" da qualcosa o qualcuno. Il movimento centrifugo è il movimento emotivo, la tendenza al "muoversi verso" e a rispondere a ciò da cui siamo stati affetti [Fuchs e Koch 2014]. Queste due componenti, ciò da cui siamo affetti e ciò a cui rispondiamo, non possono essere osservate separatamente, come se in esse ci fosse una successione dinamica. È un processo circolare e longitudinale in cui abitiamo il mondo per mezzo di co-movimenti interazionali con cose, persone e situazioni. Le interazioni sono processi circolari e intercorporei in cui le emozioni si fanno processo, dove non è possibile comprenderle mediante meri "stati emotivi" in cui ogni momento è separato dall'altro.

treccio corporeo ed a una condivisione emotiva su oggetti specifici di attenzione. Nel coinvolgimento infatti, ogni separazione tra attivo e passivo e tra agency e struttura diventa arbitraria. Veniamo coinvolti nelle vite altrui attivamente, tramite la partecipazione, la cura e l'impegno. Siamo affettivamente "toccati" perché tocchiamo a nostra volta, e il nostro "tocco" è mediato dal toccare altrui. Sono allo stesso tempo toccato e "toccante", perché è grazie agli occhi degli altri che ci rendiamo visibili a noi stessi e veniamo coinvolti in flussi di azioni. È nella corrispondenza di questi gesti reciproci che dobbiamo analizzare le forme di coinvolgimento che strutturano la vita affettiva⁶.

Nel prossimo sottoparagrafo discuteremo di come corrispondersi affettivamente significa sempre, in una certa misura, trasformarsi insieme agli altri. Per descrivere questa dinamica, problematizzeremo la corrispondenza affettiva come un processo composto dalla continua rottura di *abitudini affettive* [Dewey 2020; Candiotta e Dreon 2021] e dalla *riflessività emozionale* [Holmes 2010; Burkitt 2012] che emerge da questa rottura per interpretare e strutturare nuovi modi di essere coinvolti. Tali rotture non sono mai attività individuali che avvengono in solitudine fuori dai circuiti di coinvolgimento di cui le persone fanno parte, ma attività che si verificano come una necessaria risposta a ciò che negli altri e nella situazione si trasforma.

2.2. La rottura delle abitudini affettive

Molti sociologi delle emozioni utilizzano il concetto di *cultura emozionale* per descrivere l'insieme di significati, credenze, regole e norme espressive che strutturano l'esperienza emozionale tipica di ogni gruppo sociale [Hochschild 1983; Gordon 1990]. Ogni emozione si manifesta in rituali comportamentali con particolari regole del sentimento e specifiche regole espressive. Hochschild descrive la cultura emozionale come composta da alcune *regole del sentire* (feeling rules), che vincolano normativamente gli individui a provare alcune emozioni, come sentirsi

6. In "*Politics of Touch*" [2007] Erin Manning mostra con una serie di esempi che vanno dal tango alla violenza, come il "toccare" riorganizza qualitativamente lo spazio e il tempo in una relazione. Il passaggio da cosa il corpo è a cosa il corpo fa richiede, secondo Manning, di ripensare il rapporto tra la politica e la comunicazione simbolica, che riorganizzano e riformulano costantemente la distanza tra sé e l'altro. La distanza tra sé e l'altro è mediata, stemperata e riorganizzata da ciò che si rende progressivamente "comune" e visibile nell'incontro.

tristi ai funerali e gioiosi ai matrimoni, e da alcune *regole espressive* (display rules), che vincolano gli individui a esprimere le emozioni prescritte. Ciò che proviamo e ciò che ci sentiamo di dover manifestare agli altri non coincide necessariamente e nelle società moderne vengono utilizzate una vasta gamma di tecniche per allineare ciò che si prova con quello che, in base alla situazione, si dovrebbe mostrare. Hochschild chiama questo processo di allineamento *lavoro emozionale* (emotional work). Possiamo allineare ciò che proviamo con quello che manifestiamo cercando di cambiare idee e pensieri (strategia cognitiva), respirando più a fondo cambiando lo stato del proprio corpo (strategia corporea), oppure sforzandosi di ridere e sorridere modificando l'esteriorità (strategia espressiva).

Negli anni si sono susseguite una serie di critiche al modello di Hochschild. La prima critica è di natura storica e mette in luce come le regole del sentire mutano nel tempo il loro modo specifico di “formalizzarsi” e “informalizzarsi”. Wouters [1989] mostra come Elias sia stato un precursore del concetto di regole del sentire, individuando circa quarant'anni prima di Hochschild, come nel processo di civilizzazione si instauri un controllo rigido sull'espressione delle proprie emozioni [Elias 1978]. Nel periodo in cui Hochschild elabora la sua teoria, alla fine degli anni Settanta, assistiamo invece ad un rilassamento dei codici emozionali attraverso una loro *informalizzazione*. Cosa provare e in quale contesto non è più così chiaro come in passato e deve essere interpretato attraverso una maggiore riflessività. In questo periodo sono possibili più condotte emozionali e c'è una maggiore ambiguità e fluidità su cosa esprimere e quando. La seconda critica segue la scia della prima. Holmes [2010] sostiene che il limite principale della teoria di Hochschild sarebbe quello di aver concettualizzato regole del sentire già evidenti ed esplicite, senza fare riferimento al processo con cui queste vengono definite e interpretate.

Per analizzare il coinvolgersi nel suo concreto svolgimento, più importante della cultura emozionale in senso ampio, è il suo modo concreto di situarsi: l'*abitudine affettiva* [Dewey 2020; Candiotto e Dreon 2021]. Essa è la tendenza radicata nelle pratiche sociali di selezionare stimoli a cui le persone rispondono emozionalmente più facilmente rispetto ad altri. In essa sono radicati gli aspetti etici e valoriali della condotta, evidenziando ciò in cui la persona tende ad essere coinvolta o a vivere con maggiore distacco. Alcuni modelli di risposta emozionale si consolidano in abitudini affettive, orientando la percezione verso oggetti

sociali che hanno per i coinvolti importanza e salienza. Ciò che è importante del concetto di abitudine affettiva è, in modo forse controintuitivo, la sua *rottura*. È dalle teorie pragmatiste delle emozioni e in particolare quella di Dewey [2020] che l'emozione è stata descritta come una tensione psicologica prodotta dall'abitudine e dalla sua rottura, consentendo un adattamento corporeo all'imprevisto. I mutamenti emozionali dei coinvolti sono lo svolgimento dell'adattamento agli imprevisti, ambiguità e stranezze della situazione. La rottura non è quindi il contrario dell'abitudine, ma piuttosto la sua componente costitutiva. L'emozione, per Dewey, si accentua nell'esperienza fisiologica di dover ridefinire sé stessi e gli altri nel mutamento della situazione. Lo *stupore*, la *sorpresa*, il *dubbio*, l'*ambiguità*, la *meraviglia* e l'*incertezza*, sono emozioni di rottura che “raccolgono i pezzi” e ri-compongono nuovi modi di essere coinvolti. È la necessaria creatività dell'essere coinvolti che consente lo svolgimento dello stare assieme, alternando convergenze, allineamenti e conflittualità.

Per Dewey le emozioni sono “atti estetici” valutativi di parti del mondo sociale a cui siamo legati. L'amore, la gelosia e l'invidia esprimono un valore, istituendo una specifica qualità di quell'oggetto a cui quella valenza affettiva è “attaccata”. È in questo senso che le emozioni non si limitano solamente a valutare, ma “creano”, mettendo in rilievo, aspetti e dimensioni di oggetti, persone e situazioni. La rottura delle abitudini affettive, oltre a costituire un'accentuazione delle emozioni che proviamo, è anche uno stimolo che consente di interpretare le nostre emozioni e quelle degli altri, che alcuni autori chiamano *riflessività emozionale* [Holmes 2010; Burkitt 2012].

La riflessività emozionale è stata descritta come “*la capacità di interpretare e agire sulle proprie emozioni e su quelle degli altri*” [Holmes 2014, 34] e il modo in cui “*le emozioni colorano la riflessività e infondono la nostra percezione degli altri, del mondo attorno a noi e dei nostri Sé*” [Burkitt 2012, 458]. In altre parole, è il processo di interpretazione delle proprie emozioni, di quelle degli altri e degli aggiustamenti intersoggettivi tra i coinvolti⁷. La riflessività emozionale aumenta nei contesti di rapido cambiamento sociale, dove sono più frequenti le rotture

7. Albrecht [2018] suggerisce di vedere il concetto di riflessività emozionale come un superamento del dualismo tra “passività emozionale” e “attività emozionale”. Entrambe vengono superate nella riflessività in quanto momenti indistinguibili nelle azioni che si compiono nel mondo.

delle nostre abitudini affettive, ovunque vi sia ambiguità interpretativa su come sentirsi e su come agire. Ognuno di noi è orientato da abitudini affettive non riflessive, che non hanno bisogno di essere interpretate o cambiate fino a quando non si presenta l'occasione della loro rottura. Ciò che rompe le abitudini di azione promuove la riflessività, il dialogo interno e la ridefinizione dell'agire.

Per questo, le regole del sentire teorizzate da Hochschild possono essere problematizzate e ridefinite attraverso il rapporto appena descritto tra rottura dell'abitudine affettiva e riflessività emozionale. In società pluraliste e abbondanti di situazioni sociali diverse, le regole del sentire non sono più così chiare, in particolar modo nelle situazioni nuove o ambigue. Le regole del sentire divengono più informali e flessibili [Wouters 2007]. Questo comporta necessariamente una moltiplicazione delle rotture delle abitudini affettive e una maggiore riflessività emozionale nella vita quotidiana degli individui. Anziché partire da regole del sentire chiare e già date, come propone Hochschild, la riflessività emozionale che sorge dalla rottura delle abitudini affettive può essere descritta come il processo in cui le regole del sentire vengono istituite e reinterpretate nella crescente ambiguità delle situazioni. Il non avere delle regole del sentire evidenti, chiare e definite culturalmente non svuota il significato sociologico dell'affettività; anzi, lo rende complesso e dinamico. Anche nella solitudine, la voce degli altri è sempre presente nella nostra riflessività con cui cerchiamo di interpretare il presente. Gli altri abitano le nostre emozioni e le definiscono attivamente. La riflessività è sempre una pratica relazionale perché, quando le nostre abitudini affettive si rivelano inefficaci, ci appelliamo ai segni che gli altri hanno lasciato su di noi, mentre gli altri fanno lo stesso con ciò che abbiamo lasciato su di loro.

Il processo descritto mostra come le nostre emozioni siano istituite attraverso il *concreto svolgimento del coinvolgimento*, fatto da interruzioni, mutamenti, aggiustamenti e conflitti. Ciò varia e si intensifica in base alla situazione specifica e in base alla pluralità presente nella società. Gli imprevisti, le ambiguità e le sorprese presenti in ogni situazione favoriscono la riflessività emozionale e la rivalutazione dei nostri orientamenti morali e percettivi. Ciò favorisce la riflessività, l'interpretazione e la rivalutazione del nostro modo di essere coinvolti e del nostro modo di prenderci cura delle cose che ci stanno a cuore.

van Nisterlooij e Visse [2019] hanno mostrato come il prendersi cura, che può essere definito come la dimensione etica del coinvolgersi, riguarda sempre, in modi diversi, l'inaspettato, l'inatteso e l'estraneo⁸. Il prendersi cura implica la necessaria rottura delle abitudini affettive.

La voce dell'altro o degli altri di cui ci prendiamo cura si unisce alla nostra prendendo attivamente parte all'intero processo. Prendersi cura, attraverso la rottura delle abitudini affettive, è un co-involgimento in cui il nostro essere presenti insieme si ricompone in nuove forme interattive attorno a ciò in cui siamo coinvolti. Essere co-involti significa perciò *co-rispondersi*.

La particolarità e la specificità dell'altro nella sua unicità richiede sempre un necessario aggiustamento il cui svolgimento eccede sempre l'esperienza pregressa. Sebbene alcuni bisogni e desideri possano in certo senso essere considerati universali (la sicurezza, le cure mediche, ricevere affetto dei propri cari, sentirsi inclusi) non si può dire lo stesso sul "modo" in cui questi bisogni sono soddisfatti e questi desideri realizzati. Il modo in cui ognuno di noi desidera essere amato, rispettato, incluso e apprezzato è diverso e cambia anche radicalmente da persona a persona in base a ciò che gli sta a cuore. Prendersi cura significa imparare, attraverso le proprie risposte affettive, a rispondere meglio all'altro nella sua unicità. Per questo le differenze tra persone non sono affatto un ostacolo al coinvolgimento, ma il suo più grande sostegno. Cooley [2017] ha descritto bene come la differenza sia costitutiva della comprensione e della simpatia, perché la differenza è la scintilla dell'interessamento. Senza differenza non ci sarebbe nulla da comprendere, nulla per cui interessarsi e infine, nulla in cui coinvolgersi. Per questo, il prendersi cura è soprattutto una *pratica etica della trasformazione*, di cui le emozioni sono l'esperienza corporea. È una attività che muta il nostro specifico e situato modo di conoscere, facendo emergere emozioni di rottura con qualità epistemiche [Candiotto 2019], come la sorpresa, il dubbio, la curiosità o lo stupore. Queste emozioni emergono in fasi di aggiustamento, scandendo le

8. L'ampia letteratura sull'etica della cura [Tronto 1993, 2013; Held 2006; Kittay 1999; Robinson 2011; Sevenhuijsen 1998; Pulcini 2009, 2020] ha mostrato come la concretezza delle pratiche e della corporeità sia sempre costitutiva di tutte le relazioni, anche di quelle politiche.

rottore provocate dalla singolarità degli eventi. Le emozioni sono il necessario sconvolgimento del coinvolgimento.

Le abitudini affettive e la riflessività che sorge dalla loro rottura sono processi immediatamente sociali e relazionali, che delineano modelli di coinvolgimento performabili e trasformabili in base alle concrete condizioni di possibilità. Le emozioni, in quanto pratiche coinvolte, sono sempre *corrispondenze affettive*. Le persone si rispondono affettivamente in base alla storia del flusso interazionale e in base alle loro anticipazioni.

L'oggetto di analisi passa quindi da cosa prova ed esprime l'individuo, ai flussi relazionali in cui le emozioni si fanno processo attraverso il coinvolgimento. Ciò non depotenzia l'analisi su come le persone si sentono normativamente vincolate a manifestare emozioni piuttosto che altre, ma anzi sposta l'analisi di questa normatività sui circoli di coinvolgimento che organizzano le risposte affettive reciproche in base alle situazioni. Le persone si sentono vincolate a co-rispondersi attraverso modelli condivisi o tramite modelli che vengono co-costruiti in base alla specificità della situazione: la vita di coppia, l'amicizia, l'attivismo politico, la genitorialità, il rapporto tra rockstar e il suo manager, i rapporti tra parlamentari di partiti diversi e moltissimo altro. Nella sezione successiva mostreremo come ogni tipo di coinvolgimento possa entrare in conflitto con altri, trasformarsi e, in alcuni casi, politicizzarsi.

3. *Le politiche del coinvolgersi*

Abbiamo discusso sopra il ruolo delle emozioni nel coinvolgersi e di come prestare attenzione alle loro trasformazioni consenta di coglierne le rotture, gli aggiustamenti e le riflessività che guidano il coinvolgimento nel suo concreto svolgimento. La riflessività che emerge dalle rotture affettive è un processo intimamente dipendente dallo svolgersi del più vasto intreccio affettivo in cui le azioni dei partecipanti si intersecano e si co-rispondono. In questa sezione discuteremo di come il concetto di corrispondenza affettiva, il co-rispondersi cioè di pratiche affettive interdipendenti, possa configurare *politiche del coinvolgimento* che orientano l'attenzione responsiva degli individui⁹.

9. Su questo si rimanda alla crescente letteratura sulla *cittadinanza affettiva* [Fortier 2010; Di Gregorio e Merolli 2016; Merolli, 2016; Vrasti e Dayal 2016; Ayata 2019]. Questa

La vita sociale è un groviglio di situazioni in mutamento costante, costituito da coinvolgimenti in cui si configura la vita di ogni persona. Ognuno è orientato da abitudini affettive che sono necessariamente destinate a rompersi, riflessivizzarsi e costituirsi in nuovi modi in base agli interessi e alle rilevanze delle situazioni. La trasformazione è costante in ogni relazione sociale, sebbene alcuni aspetti siano più “cristallizzati” di altri e dipendenti dagli equilibri di potere. Alcuni di questi equilibri prescrivono implicitamente gli orientamenti affettivi che uniscono e dividono le persone, dotando di legittimità o illegittimità ogni coinvolgimento. Il groviglio di coinvolgimenti che coordina il paesaggio sociale è quindi l’insieme di pratiche, possibilità, vincoli e orientamenti che sostengono emozionalità diverse ma sempre tra loro corrispondenti.

Coinvolgimento non è infatti sinonimo di armonia e coesione. Come ben descritto da Goffman [1963], ognuno di noi è coinvolto con gradi diversi di intensità in più relazioni e più attività, che possono entrare in conflitto tra loro. Il coinvolgersi richiede attenzione e responsabilità e le diverse attività in cui siamo coinvolti possono entrare in tensione tra loro, costringendo a fare scelte dolorose o a distribuire in modo disuguale la nostra attenzione. Nella nostra vita sociale siamo figli, genitori, amici, colleghi di lavoro, attivisti e molto altro. È quanto mai frequente imbattersi in situazioni in cui il proprio compagno o compagna entra in conflitto con i nostri genitori o professare una religione sgradita ai nostri amici. Ciò in cui siamo coinvolti può essere fonte di turbamento e conflitti per altre attività che richiedono la nostra attenzione. Inoltre, il coinvolgimento può essere costituito dall’odio, dalla distruzione e da attaccamenti negativi verso ciò in cui siamo coinvolti [Ahmed 2004]. Per questo, il coinvolgimento ha una sua propria dimensione politica attraverso cui le persone costruiscono, riproducono e trasformano il mondo in comune che li unisce e li separa. Le persone sono coinvolte in ciò a cui dedicano attenzione, responsabilità e preoccupazione tramite le loro abitudini etiche e valoriali. Attraverso il coinvolgimento negoziano la normatività dei modi di stare insieme delle differenze, delle autonomie, dei legami e dei valori, facendo sorgere problemi etici non di poco conto: in cosa coinvolgermi? Con quale

letteratura ha messo in luce come il rapporto tra diritti e responsabilità sia governato da pratiche di governance che prescrivono ai cittadini e ai non-cittadini, come si devono sentire nei confronti dei membri di altri gruppi sociali, nei confronti di eventi sociopolitici e verso sé stessi. Ogni politica prescrive implicitamente sentimenti come il sospetto, il rispetto, la compassione, l’ostilità, il senso di similarità o il senso di diversità.

intensità? A scapito di quale attività? Con chi? La normatività del coinvolgimento sta soprattutto nei diversi modi di percepire il *Noi*, che come spiega Anderson attraverso il concetto di “comunità immaginate” [1983] può far parte di un progetto politico basato su legittimi e prescritti circoli di identificazione [de Swaan 1995, 1997]. I circoli di identificazione sono i processi in cui le persone si sentono più responsabili nei confronti di alcuni rispetto ad altri. Significa essere maggiormente disposti ad *essere affetti* da azioni, sentimenti e problemi di altri verso cui ci sentiamo maggiormente responsabili. Ciò mette in risalto come la normatività del coinvolgimento porti necessariamente ad una politica dell’appartenenza in permanente conflitto e trasformazione [Yuval-Davis 2011].

Prendiamo come esempio il rapporto tra *solidali* e *ostili* nei confronti di migranti, rifugiati e richiedenti asilo in Europa. I solidali della società civile sono senza dubbio coinvolti in attività associative e in progetti che hanno l’obiettivo di favorire climi di inclusione sociale per i migranti forzati. Ma sono altrettanto coinvolti in questo processo anche i gruppi xenofobi, di estrema destra e ostili alla migrazione, che partecipano attivamente a campagne d’odio ed esclusione. I membri ostili di questi gruppi sono attenti, si informano, seguono gli sviluppi per organizzarsi e contrastare il fenomeno, così come attenti, interessati e coinvolti sono i solidali che favoriscono climi di inclusione. Questo è un esempio di una battaglia politica fondata non solo su coinvolgimenti affettivi diversi e antagonisti, ma anche sulla legittimità stessa del coinvolgimento, dei suoi valori, delle sue norme e delle sue condizioni di possibilità. Tuttavia, la sensibilità di chi solidarizza con i migranti e la sensibilità di chi invece li esclude ed ostacola la loro inclusione, sono *mutualmente interdipendenti* e *mutualmente costituite*. Le loro affettività si corrispondono, si incorporano a vicenda e modellano sé stesse come risposta all’altra. Ogni sensibilità ha influenza nel modellarne altre, simili, complementari o conflittuali che siano.

La solidarietà verso i migranti può nascere, in parte, come resistenza alla diffusione di climi di odio ostili alla migrazione, che possono sfociare in aggressioni verbali e fisiche. La solidarietà può essere agita come resistenza e risposta ai climi affettivi escludenti nei confronti dei membri di alcuni gruppi sociali. Dalla parte di chi ostacola l’inclusione dei migranti, le emozioni dei solidali, come la preoccupazione, l’angoscia, la prossimità empatica possono essere declinate in modo disprezioso e definite come “buonismo” o “finto buonismo”. Il migrante non

viene ritenuto meritevole di tale coinvolgimento, se prima non si solidarizza con la situazione problematica di chi dovrebbe venire “per primo” (il *prima gli italiani* di Matteo Salvini o l’*America first* di Donald Trump ad esempio). La solidarietà verso chi è ritenuto “non meritevole” mette in moto nei gruppi ostili alla migrazione circoli di rabbia, indignazione, senso di tradimento, diffidenza, sfiducia e sospetto. L’odio e i climi affettivi escludenti contribuiscono a strutturare le emozioni dei solidali come risposta a questa specifica ostilità. È impossibile dire dove abbia avuto origine il processo, se dall’ostilità o dalla solidarietà, come se esistesse un “punto zero” dove far partire l’intero processo. Le attività affettive di ognuno, solidale o ostile che sia, si corrispondono, si incorporano reciprocamente e contribuiscono a dare forma ad un paesaggio affettivo governato da grovigli di coinvolgimento complessi. Corrispondersi affettivamente significa risponderci sulla base di una rottura delle abitudini affettive che diamo per scontate fino a quando non arriva l’occasione di dover re-interpretare ciò che rispondiamo agli altri. È trasformare il modo in cui siamo coinvolti a seguito del modo in cui sono coinvolti gli altri, in allineamento o in conflitto al nostro.

Ancora più evidente, rimanendo nell’ambito della migrazione, è il coinvolgimento tra solidali delle comunità locali e ragazzi migranti. Avere una cultura, religione, valori, storie e speranze diverse porta con maggiore frequenza alla rottura delle abitudini affettive che si danno per scontate, generando una più frequente riflessività, interpretazione e valutazione di ciò che ci sorprende, rispetto al coinvolgimento tra persone che condividono storie e culture simili. Si istituiscono nuovi modi di corrispondersi affettivamente, in base alle caratteristiche della situazione e alle diverse occasioni di potere di cui possono usufruire i coinvolti.

Il tipo di responsabilità che le persone sono in grado di assumersi è inestricabile dal modo in cui esse sono coinvolte. Il coinvolgersi mette in risalto i conflitti, le ambiguità e ciò che solitamente diamo per scontato, che richiama la nostra attenzione e la nostra disponibilità ad agire. Il coinvolgersi non solo non è sganciato dal modo in cui siamo politicamente presenti l’uno per l’altro, ma è il processo stesso con cui siamo convocati a rispondere eticamente a qualcosa che richiama la nostra attenzione. Questa risposta prevede sempre, sebbene a livelli di intensità diversi, la rottura delle nostre abitudini affettive di fronte alla singolarità della situazione, interpretando attraverso la riflessività nuovi modi di agire, esperire e rispondere.

Conclusioni

Un'attenzione speciale alle emozioni come processi relazionali, situati e corporei rivela l'importanza dell'essere coinvolti con il mondo e della sua dimensione socioculturale. Abbiamo discusso come le emozioni possono essere descritte come *corrispondenze affettive*, attraverso l'interdipendenza di individui, biografie, cose, situazioni. Tuttavia, essere coinvolti riguarda sempre, in una certa misura, la *rottura* del modo di essere reciprocamente legati. Ciò ha avuto l'obbiettivo teorico-metodologico di poter tracciare le trasformazioni emozionali attraverso i mutamenti del modo di essere coinvolti e viceversa.

Nelle scienze sociali, l'importanza del *coinvolgimento* è stata generalmente sottodimensionata; alcuni autori, come Elias e Goffman, lo hanno affrontato direttamente; altri, come Schütz e Ingold (ma anche Dewey e Heidegger) pur avendo affrontato solo marginalmente il concetto, ritengono fondamentale analizzare i momenti in cui le vite delle persone si legano insieme formando esperienza comune.

Abbiamo utilizzato la nozione di *corrispondenza affettiva*, definendola come co-rispondenza di pratiche affettive, per descrivere il modo in cui le emozioni degli individui, non solo nel loro essere condivise, ma anche nella loro diversità e conflittualità, sono sempre risposte reciproche nel flusso interazionale che le lega. La corrispondenza affettiva consente di: 1) analizzare gli intrecci, le sovrapposizioni, le complementarità e i conflitti tra le emozioni provate dai partecipanti; 2) analizzare le trasformazioni delle norme-regole di risposta reciproca, nella storia e nelle situazioni di tutti i giorni che diamo per scontate; 3) comprendere il mutamento sociale e politico attraverso l'impalcatura circolare tra coinvolgimento e affettività, oltre che i differenziali di potere che governano il loro concreto svolgersi.

Abbiamo descritto il coinvolgimento affettivo come un processo in dinamico svolgimento, composto dalla necessaria rottura delle *abitudini affettive* e dalla *ri-flessività emozionale* che emerge da questa rottura. Le emozioni sono quindi attività relazionali che riorganizzano costantemente le pratiche a cui le persone prendono parte, nella fluidità e indeterminatezza delle situazioni. Questo ci ha permesso di riconsiderare i concetti di *regole del sentire e lavoro emozionale* [Hochschild 1983] come attività situate e istituite all'interno di un più vasto intreccio di aggiusta-

menti e armonizzazioni. La rottura delle abitudini affettive è una dinamica sempre presente in tutti i rapporti sociali, sebbene con qualità e livelli di intensità diversi in base al tipo di coinvolgimento, alla differenziazione, al periodo storico e alla composizione dell'intreccio sociale. Emozioni epistemiche come la sorpresa, il dubbio, la meraviglia, il sospetto o la curiosità, sono estremamente importanti per comprendere come il coinvolgersi sia uno svolgersi dinamico composto da rotture e armonizzazioni. Le emozioni hanno infatti un importante ruolo nel valutare, comunicare e mediare la condotta sociale dei partecipanti.

Gli esempi che abbiamo riportato sulle corrispondenze affettive come *politiche del coinvolgimento* mostrano come le emozioni che provano gli individui emergono da complessi grovigli di coinvolgimenti governati da etiche, valori, e norme interattive molto diverse e spesso in conflitto. La vita sociale e politica è un paesaggio affettivo composto da ecologie di coinvolgimenti tra loro molto diversi ma sempre in costitutiva interdipendenza. Alcuni sono tra loro in conflitto, alcuni sono convergenti e, altri ancora, sono complementari. È sempre presente in ognuno di essi la possibilità di politicizzare il modo in cui ognuno è coinvolto, attraverso la riflessività e la trasformabilità.

Il quadro concettuale presente in questo saggio offre la possibilità di descrivere le emozioni come flussi interattivi in costante rottura e trasformazione, contribuendo a superare un'idea di emozione come fenomeno statico, meramente individuale-biologico e indipendente rispetto ai simboli, la storia, le situazioni e le atmosfere. Le attività sociali in cui sono coinvolte le persone sono inestricabilmente costitutive di quello che le persone provano emozionalmente. La società non "plasma" dall'esterno, solo in un secondo momento, la malleabilità del sentire affettivo degli individui. Le emozioni sono sin dal principio sociali e costitutivamente immerse in grovigli di coinvolgimento. Non è possibile provare emozioni al di fuori dei coinvolgimenti con cui le persone abitano il mondo, le situazioni e le loro relazioni. L'affettività assume qualità specifiche in base all'unicità del modo in cui siamo reciprocamente coinvolti. Le emozioni sono, per questo, immediatamente sociali perché immediatamente sociale è il loro dinamico svolgimento.

Riferimenti Bibliografici

Ahmed, S.

2004, *The cultural politics of emotion*, Routledge, New York.

Albrecht, Y.

2018, *Emotional reflexivity in contexts of migration: How the consideration of internal processes is necessary to explain agency*, *Digithum*, vol. 21, pp. 43-53.

Anderson, B.

1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* Trad, Verso, London and New York; trad. it. *Comunità immaginate: Origini e fortuna dei nazionalismi*, Editori Laterza, Bari, 2018.

Ayata, B.

2019, *Affective citizenship*, in Slaby, J., & Von Scheve, C. (eds). *Affective societies*, Routledge, London, pp. 330-339.

Bateson, G.

1963, *A Social Scientist Views the Emotions*, in Knapp P. H. (eds.), *Expression of the Emotions in Man*, International Universities Press, New York, pp. 230-236.

Bericat, E.

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

Burkitt, I.

1997, *Social relationships and emotions*, *Sociology*, vol. 31, n. 1, pp. 37-55.

2012, *Emotional reflexivity: Feeling, emotion and imagination in Reflexive Dialogues*, *Sociology*, vol. 46, n. 3, pp. 458-472.

Candiotto, L.

2019, *Epistemic Emotions: The Case of Wonder*, *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 31, n. 54.

- Candiotto, L., & Dreon, R.
2021, *Affective scaffoldings as habits: A pragmatist approach*, *Frontiers in Psychology*, vol. 12.
- Caruana, F. & Viola, M.
2020, *Postfazione. Ritorno al futuro: traiettorie pragmatiste contemporanee in psicologia, filosofia e neuroscienze*, in Baggio G; Caruana F; Parravicini A; Viola M. (a cura di), *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 179-203.
- Cerulo M.
2018, *Sociologia delle emozioni. Autori, teorie, concetti*, il Mulino, Bologna.
- Collins, R.
2004, *Interaction ritual chains*, Princeton university press, Princeton.
- Cooley, C. H.
2017, *Human nature and the social order*, Routledge, New York.
- de Swaan, A.
1995, *Widening circles of identification: emotional concerns in sociogenetic perspective*, *Theory, Culture & Society*, vol. 12, n. 2, pp. 25-39.
1997, *Widening circles of disidentification: on the psycho-and sociogenesis of the hatred of distant strangers-Reflections on Rwanda*, *Theory, Culture & Society*, vol. 14, n. 2, pp. 105-122.
- Denzin, N. K.
2017, *On understanding emotion*, Routledge, New York.
- Dewey, J.
1960, *The Quest for Certainty*, Capricorn Books, New York; trad. it. *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia, Firenze, 1966.
2020, *La teoria delle emozioni. Le attitudini emotive*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di) *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 127-143.

Di Gregorio M., & Merolli J. L.

2016, *Introduction: affective citizenship and the politics of identity, control, resistance*, Citizenship Studies, vol. 20, n. 8, pp. 933-942.

Elias, N.

1978, *The Civilizing Process: the history of manners*. vol. 1., Pantheon Books, New York; trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 1982.

1987, *Involvement and Detachment*, Basil Blackwell, Oxford; trad. it. *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna, 1988.

Elias, N., & Scotson, J. L.

1994, *The established and the outsiders*. Sage, London; trad. it. *Strategie dell'esclusione*, Il Mulino, Bologna, 2004.

Fortier, A. M.

2010, *Proximity by design? Affective citizenship and the management of unease*. Citizenship studies, vol. 14, n. 1, pp. 17-30.

Frijda, N. H.

1986, *The emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fuchs, T., & Koch, S. C.

2014, *Embodied affectivity: on moving and being moved*, Frontiers in psychology, vol. 5.

Fuchs, T.

2016, *Intercorporeality and interaffectivity*, Phenomenology and Mind, n. 11, pp. 194-209.

Goffman, E.

1963, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, Free Press, New York; trad. it. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino, 2002.

Gordon, S. L.

1990, *Social structural effects on emotions*. In Kemper, T.D. *Research agendas in the sociology of emotions*, pp. 145-179. State University of New York Press, Albany.

- Heidegger, M.
1927, *Sein und Zeit*; trad. it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976.
- Held, V.
2006, *The ethics of care: Personal, political, and global*, Oxford University Press on Demand.
- Heller, A.
1979, *A theory of feelings*, Lexington Books, Lexington.
- Hochschild, A. R.
1983, *The managed heart*, University of California press, Berkeley.
- Holmes, M.
2010, *The emotionalization of reflexivity*, *Sociology*, vol. 44, n. 1, pp. 139-154.
2014, *Distance relationships: Intimacy and emotions amongst academics and their partners in dual-locations*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Honneth, A.
2015, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp Verlag, Berlin; trad. it. *Reificazione: sulla teoria del riconoscimento*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2019.
- Ingold, T.
2015, *The life of lines*, Routledge, New York; trad. it. *Siamo linee. Per un'ecologia delle relazioni sociali*, Treccani, Roma, 2020.
2017, *On human correspondence*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 23, n. 1, pp. 9-27.
2020, *Correspondences*, John Wiley & Sons, Hoboken.
- Katz, J.
1999, *How emotions work*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kittay, E. F.
1999, *Love's labor: Essays on women, equality and dependency*, Routledge, New York.

Lukács, G.

1923, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, nuova ed. 1968, in *Werke*, vol. 2 (Frühschriften ii), Neuwied-Berlin, Luchterhand; trad. it. *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano, 1974.

Manning, E.

2007, *Politics of touch: Sense, movement, sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Mead, G. H.

1934, *Mind, self and society*, University of Chicago Press, Chicago; trad. it. *Mente, sé e Società*, Giunti Editore, Firenze, 2010.

2020, *Il carattere sociale dell'istinto*, in Baggio G., Caruana F., Parravicini A., Viola M. (a cura di) (2020). *Emozioni: da Darwin al pragmatismo*. Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 168-173.

Merolli J. L.

2016, *Manufacturing desire and producing (non-) citizens: integration exams in Canada, the UK and Netherlands*, *Citizenship Studies*, vol. 20, n. 8, pp. 957-972.

Pulcini, E.

2009, *La cura del mondo: paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

2020, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Robinson, F.

2011, *The ethics of care: A feminist approach to human security*, Temple University Press, Philadelphia.

Schütz, A.

1951, *Making music together: A study in social relationship*. *Social research*, vol. 18, n.1, pp. 76-97; trad. it. *Fare musica insieme*, Armando Editore, Roma, 2015.

Sevenhuijsen, S.

1998, *Citizenship and the ethics of care: Feminist considerations on justice, morality and politics*, Routledge, New York.

Simmel G.

1909, *Psychologie der Koketterie*, Der Tag. Moderne illustrierte Zeitung, vol. 344; trad. it. *Psicologia della civetteria*, Graphos, Genova, 1993.

1917, *Individualismus*, Marsyas, vol.1; trad. it. *Sull'intimità*, Armando, Roma, 1996.

2001, *Filosofia dell'amore*, Donzelli Editore, Roma.

Tronto, J. C.

1993, *Moral boundaries. A political argument for an ethic of care*. Routledge, New York; trad. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

2013, *Caring democracy*. New York University Press, New York.

Turner, J. H., & Stets, J. E.

2005, *The sociology of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

van Nistelrooij, I., & Visse, M.

2019, *Me? The invisible call of responsibility and its promise for care ethics: a phenomenological view*. *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 22, n. 2, pp. 275-285.

Vrasti W., & Dayal S.

2016, *Citizenship: rightful presence and the urban commons*. *Citizenship Studies*, vol. 20, n. 8, pp. 994-1011.

Wiley, N.

1994, *The semiotic self*, University of Chicago Press, Chicago.

Wouters, C.

1989, *The sociology of emotions and flight attendants: Hochschild's Managed Heart*, *Theory, culture & society*, vol. 6, n. 1, pp. 95-123.

2007, *Informalization: Manners and emotions since 1890*, Sage, London.

Yuval-Davis, N.

2011, *The politics of belonging: Intersectional contestations*, Sage, London.

Giacomo Lampredi è dottorando in Mutamento Sociale e Politico presso l'Università di Firenze e l'università di Torino. I suoi interessi di ricerca comprendono la sociologia delle emozioni, l'etica della cura e gli studi critici sulla cittadinanza. È inoltre interessato alla ricerca sociale qualitativa, in particolare all'utilizzo dei metodi etnografici e interpretativi.



MARCO PEDRONI, ALICE SCAVARDA

Un'agenda di ricerca per la sociologia del gioco d'azzardo

Abstract: The paper advances a research agenda for the Sociology of Gambling. Firstly, it reviews the different approaches on the phenomenon within Gambling Studies. The medicalised model of gambling, centred on the concept of problematic gambling, is still predominant, while a fragmented body of sociological literature has addressed the topic since the end of the XIX century. Our argument is that the analysis of the social processes at the root of both gambling practice and industry is crucial to put forward a sociological comprehension of gambling. Finally, we propose the main topics to be developed within the sociological research on gambling: the role of social stratification in modelling gambling practices; the transformation of gambling in a cultural industry; the relationship between gambling industry, the State and policy makers; gambling as a form of recreational consumption; the relationship between gambling and risk.

Keywords: Gambling, Gambling studies, Sociology of gambling

Introduzione

È opinione diffusa tra gli studiosi che il gioco e, per estensione, quello d'azzardo abbia esercitato un ruolo significativo nella vita quotidiana di molte società [Kassinove, Schare 2001]. Altrettanto diffusa è la tesi che il gioco, nelle sue diverse forme, rappresenti un elemento inerente la natura umana [Huizinga 1982; Caillois 2000] e la sua relazione costitutiva con la società [Doni, Tomelleri 2001], argomento sostenuto in modo non disinteressato anche dall'industria dell'azzardo [Griffiths et al. 2009; Orford 2019; Rolando et al. 2020]. La trasversalità del gioco come espressione del legame sociale, comune a tutti i mammiferi, è stata impropriamente estesa anche all'azzardo, che ne rappresenta una forma culturalmente determinata. Questa presupposta universalità del gioco d'azzardo è stata ampiamente messa in discussione dagli studi antropologici di tipo cross-culturale [si veda, ad esempio, Pryor 1976; Binde 2005]. Come fenomeno diffuso in modo capillare, il gioco d'azzardo daterebbe a non più di due secoli fa, quale prodotto di un'accresciuta complessità e stratificazione sociale, della circolazione consi-

stente di beni e di denaro e di livelli elevati di rischio e di incertezza individuale e collettiva [*ibidem*].

L'analisi storica di Gerda Reith [1999] concorda con questa ricostruzione, sostenendo che, sebbene il gioco d'azzardo abbia origini antiche, emerge come forma sociale in epoca moderna, come essenza dello scambio, liberato dal viscoso legame con gli oggetti. Secondo Per Binde il gioco d'azzardo sarebbe particolarmente stimolato «nelle società e all'interno dei gruppi di persone all'interno dei quali l'assunzione individuale di rischi è culturalmente costruita come un tratto caratteriale positivo» [2005, 17, trad. nostra]. In una società fondata sull'imprenditorialità individuale e sulla competizione tra gli individui, la contrapposizione tra esperienze rischiose ed emozionanti da un lato e la prevedibilità della routine quotidiana dall'altro può incentivare la ricerca di sensazioni e azioni garantita dal gioco d'azzardo e da altre attività di svago [Bloch 1951, Elias, Dunning 1970; Goffman 1969].

Il rischio è tuttavia, nelle società contemporanee, più di un tratto individuale culturalmente valorizzato. Reith [1999] afferma che l'azzardo è la rappresentazione di alcune tendenze della modernità, in particolare l'intimità con la dimensione della *chance* [fortuna]. In parallelo, Young [2010], sulla scorta delle tesi di Beck [2019], evidenzia la centralità delle pratiche di gestione del rischio: se da un lato gli individui tendono a minimizzare i rischi, dall'altro l'ambito dell'*alea* si va espandendo grazie alla diffusione del gioco d'azzardo come consumo di massa. L'*alea*, dunque, non sarebbe altro che una domanda di rischio, come corollario delle ansie che connotano la società del rischio. Quest'ultimo, sostiene Beck, è diventato un fenomeno globale, effetto delle tecniche di produzione moderne [Beck 2019]. Il rischio, per Le Breton [2017], è un'incertezza quantificata: indica un potenziale pericolo, ma è un'eventualità che può non accadere in una situazione prevista. Mentre il pericolo indica un'altra modalità dell'esperienza dell'uomo perché non è sotto il suo controllo e s'impone contro la sua volontà [Luhmann 1996], il rischio lascia ancora un'iniziativa, una responsabilità. Se è liberamente scelto e accettato, diventa una risorsa identitaria.

Di certo il gioco d'azzardo – che sul rischio e l'incertezza è fondato – è oggi considerato un fenomeno sociale problematico, benché la sua natura e gravità varino a seconda del contesto e del clima culturale di riferimento [Reith 2007].

Attualmente la sua definizione è debitrice di un insieme di discorsi medicalizzanti che ruotano intorno al concetto di «giocatore problematico» come figura centrale rivelatrice di tensioni e dinamiche radicate nel tessuto sociale [*ibidem*].

In questo saggio ci proponiamo di ripercorrere le tappe della costruzione del gioco d'azzardo come oggetto scientifico per ridefinire il contributo che l'analisi sociologica può dare alla comprensione del tema. Prendendo le distanze da alcuni consolidati frame di analisi dell'azzardo, in particolare quello medico-epidemiologico, l'articolo insisterà sulla necessità di collocare al centro dell'analisi la figura del giocatore quale individuo soggetto alla dimensione dell'*alea* (o *chance*, per dirla con Reith), che ha ormai soppiantato quella dell'*agon* (produzione). Mostreremo che, in questo processo, si attua una trasformazione del gioco in pratica di consumo. Attraverso una rassegna della letteratura sul gioco d'azzardo, dapprima medica, psichiatrica e psicologica, evidenzieremo la visione eccessivamente individualista di questi approcci teorici, per poi focalizzarci sul contributo della sociologia allo studio delle funzioni sociali del gioco d'azzardo e delle sue interconnessioni con altri fenomeni sociali, quali la stratificazione sociale, il consumo, il *loisir*, il rischio. Discuteremo criticamente i principali studi sociologici sul gioco d'azzardo, alla luce della scarsità di indagini che mettono in evidenza le funzioni individuali e sociali esercitate dal gioco. Avanzeremo infine una proposta per una sociologia del gioco d'azzardo, identificando cinque temi chiave attorno ai quali sviluppare un'agenda di ricerca sul tema: il rapporto tra le specifiche pratiche di gioco e la stratificazione sociale, la strutturazione dell'azzardo come industria culturale, il rapporto tra questa industria e lo Stato e la trasformazione dell'azzardo in forma di consumo ricreativo, infine la relazione tra gioco d'azzardo e dimensione del rischio.

1. Il gioco d'azzardo come oggetto di studio

I contributi scientifici dedicati al gioco d'azzardo si concentrano in larga misura sulla sua forma patologica (*problem gambling*) rivelando un predominio di interpretazioni psicologiche, psichiatriche e mediche [si veda, ad esempio, Erens et al. 2004; Meyer et al. 2009; Ferentzy, Turner 2013].

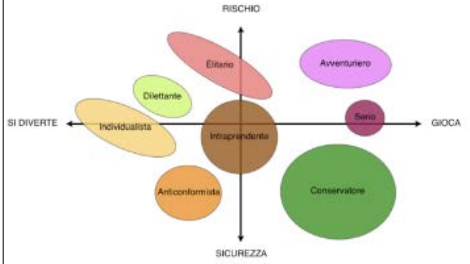
Il giocatore problematico contemporaneo è, da un punto di vista culturale, una figura inedita, emblematica delle contraddizioni presenti nelle società consumistiche tardomoderne [Reith,2007], ma anche una costruzione sociale emersa nella seconda metà del XX secolo in seguito all’espansione dell’industria dell’azzardo e alla conseguente preoccupazione che questo fenomeno ha generato nell’opinione pubblica [Lombi, Pedroni 2019; Rolando et al. 2020]. La cieca democrazia della fortuna (*chance*) insita nel gioco d’azzardo produce la scissione tra ricompensa e sforzo o merito, contrastando tanto l’ideologia meritocratica delle società secolarizzate, quanto la fiducia nella provvidenza divina delle società con una più marcata impronta religiosa [Reith 2007]. Nelle moderne società occidentali, la separazione tra ricchezza e lavoro contraddice il principio dell’accumulazione del capitale alla base della società capitalistica [*ibidem*]. La gestione razionale di tempo e denaro, esercitata attraverso l’autodisciplina, l’investimento e il lavoro diligente è sovvertita dalle pratiche del giocatore d’azzardo, orientate allo sperpero di risorse. In questa interpretazione, l’azzardo è un’attività improduttiva, strutturalmente incapace di creare benessere e rea di redistribuire la ricchezza sulla base di criteri non meritocratici, oltre che fattore di degrado morale della popolazione, spinta al vizio e alla sregolatezza [*ibidem*]. Come tale, fino alla fine della Seconda Guerra Mondiale [Sulkunen et al. 2019] il gioco d’azzardo è stato proibito o limitato dai decisori politici, preoccupati dei potenziali effetti anomici sulla popolazione, non solo nei paesi anglofoni [Lears 2003; Reith 1999; Sulkunen et al. 2019], ma anche in Italia [Pedroni 2014; Fiasco 2010; Rolando, Scavarda 2018]. Successivamente, a livello internazionale è stato oggetto di liberalizzazioni che hanno contribuito a sviluppare un mercato con interessi economici rilevanti.

Per quanto riguarda il nostro paese, a partire dagli anni Novanta alcune leggi hanno aumentato il numero e il tipo di giochi ammessi, facilitando la diffusione di quello che è chiamato “gioco d’azzardo legale” [Rolando, Scavarda 2018]. Il gioco d’azzardo diventa così un’importante fonte di introiti per lo Stato [Sulkunen et al. 2019; Pedroni 2014] e, successivamente, un ambito di investimenti per un’industria sempre più fiorente [Fiasco 2010]. Parallelamente alla legalizzazione, spesso tacita, del gioco d’azzardo, si è diffusa la consapevolezza degli effetti negativi di questa attività, in termini di conseguenze psicologiche ed economiche non solo per il giocatore, ma anche per la comunità nella quale è inserito [Sulkunen et al. 2021].

Mentre il gioco d'azzardo si sviluppava come mercato e ambito regolativo, la maggior parte dei contributi di natura psico-medica si è concentrata sulla ricerca delle cause e degli attributi del giocatore problematico o patologico. Questi approcci hanno ostacolato lo studio del «gioco normale» come categoria di azione distinta rispetto al «gioco problematico», asserendo implicitamente che tutto il gioco d'azzardo è potenzialmente pericoloso [Reith 2007: 34]. La costruzione sociale del giocatore problematico e patologico è avvenuta attraverso lo sviluppo di un sistema di classificazione e di una nomenclatura con cui la psicologia e la medicina hanno delineato, a partire dagli anni '70, gli idealtipi del giocatore, le sue caratteristiche, i tratti di personalità, con un'impronta marcatamente individualistica. Complessivamente questi studi definiscono il gioco problematico come il risultato delle tentazioni alle quali individui fragili cedono, non riuscendo a controllare i propri impulsi [Sulkunen et al. 2021]. Tali individui sono portati a spendere più di quanto potrebbero permettersi, danneggiando sé stessi e gli altri, e diventando eventualmente dipendenti dal gioco. La tabella seguente elenca alcune di queste classificazioni, elaborate a partire dalle proposte di un campione di autori italiani e stranieri ormai divenuti classici in questo ambito di studi [Scimecca 1971; Lewy 1994; Blaszczynski 2000; Guerreschi 2000].

Tab. 1. *Gioco problematico e tipologie di giocatori.* (Nostra elaborazione)

Blaszczynski 2000	Scimecca 1971
<ol style="list-style-type: none"> 1. Giocatore patologico normale 2. Giocatore patologico emotivamente vulnerabile 3. Giocatore patologico impulsivo [disturbo con base biologica] 	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Professional gambler</i>, giocatore di professione 2. <i>Thrill gambler</i>, gioca per divertimento 3. <i>Economic gambler</i>, gioca per vincere denaro, ma senza arrivare a farne una professione 4. <i>Functional gambler</i>, si gioca una possibilità di riscatto di fronte al caso/destino e di fronte alla società, che per la durata della giocata rende tutti uguali e con le medesime <i>chance</i>

Lewy 1994	Guerreschi 2000
<p>Tipologia dei giocatori in base alle pratiche di gioco, nello spazio che si crea tra due assi: rischio/sicurezza e livello di coinvolgimento nel gioco [si diverte/gioca]</p>  <p>Tipologia psicossicologica dei giocatori. Fonte: Lewy (1994)</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Giocatori d'azione con sindrome da dipendenza [il gioco è la cosa più importante, a danno delle relazioni con famiglia e amici] 2. Giocatori per fuga con sindrome da dipendenza [giocano come analgesico per alleviare ansia, solitudine, noia, depressione] 3. Giocatori sociali costanti [gioco come principale fonte di relax e divertimento, ma mantenendo il controllo della situazione] 4. Giocatori sociali adeguati [gioco come divertimento: è la situazione prevalente] 5. Giocatori antisociali [gioco come fonte illegale di guadagni] 6. Giocatori professionisti non patologici [gioco come professione]

La tabella mette in luce alcuni punti in comune tra le diverse classificazioni: il riferimento alle funzioni del gioco (presente soprattutto nelle tipologie di Guerreschi e Scimecca) e alle pratiche di gioco, intese come livello di coinvolgimento e capacità di bilanciare i due estremi del rischio e della sicurezza (nella tipologia di Lewy). Emerge inoltre la differenza tra la dimensione ludica, quella professionale e infine la sindrome da dipendenza (*addiction*), definita anche ludopatia; quest'ultima si configura come da un lato l'incapacità di esercitare un controllo sulla situazione e dall'altro come l'utilizzo del gioco come elemento funzionale ad alleviare manifestazioni di sofferenza. Mentre le classificazioni di Scimecca, Lewy e Guerreschi inseriscono al loro interno anche giocatori sociali, che coincidono prevalentemente con chi pratica il gioco come forma di divertimento o professione, la classificazione clinica di Blaszczynski si concentra sulle manifestazioni problematiche del gioco, distinte per il tipo di trattamento

terapeutico previsto: minimo per il giocatore patologico normale, che può più facilmente tornare a livelli controllati di gioco; più intenso per quello vulnerabile, caratterizzato da una storia di gioco problematico in famiglia, tratti di personalità nevrotica ed eventi di vita avversi; massimo, e tuttavia spesso non risolutivo, per il giocatore patologico che manifesta deficit di attenzione e impulsività in conseguenza di disfunzioni neurologiche o neurochimiche. In tutte e quattro le classificazioni la focalizzazione sulla dimensione patologica è tuttavia prevalente.

Come evidenzia Reith [2007], proprio al culmine di un periodo di proliferazione commerciale e di deregolamentazione economica, al principio degli anni '80, il gioco problematico è discusso non in termini di comportamento di consumo ma nel quadro di una «epistemologia riduttiva e materialistica della malattia e del disturbo» [p. 37], significativamente riassunta dall'American Psychiatric Association che, nel 1980, introduce nel suo Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder [DSM-III] la voce *pathological gambler*. La sindrome è stata inizialmente descritta come un disordine del controllo degli impulsi: una compulsione caratterizzata dall'incapacità di resistere a forze travolgenti e irrazionali. In seguito, nelle successive edizioni del manuale [DSM-III-R del 1987 e nel DSM-IV del 1994] ci si concentra sugli aspetti legati alla dipendenza, sottolineando il carattere cronico e progressivo della condizione. In linea con le classificazioni precedentemente riportate, il DSM-IV distingue il gioco d'azzardo patologico dal gioco d'azzardo sociale e professionale, sulla base della presenza o assenza di elementi razionali: il giocatore sociale è colui il quale predefinisce un limite delle perdite definite accettabili e il giocatore professionista limita i rischi e disciplina la propria pratica di gioco [p. 283]. Il gioco d'azzardo patologico, quindi, è definito principalmente come una perdita di controllo – al centro anche di strumenti di *screening* della popolazione quali il South Oaks Gambling Screen [SOCS; Lesieur, Blume 1987] – riflessa nei ripetuti tentativi fallimentari di mettersi fine, così come nell'irritabilità prodotta dalle ingerenze altrui.

La narrazione del gioco eccessivo ha prodotto una tipologia definita del giocatore problematico, che sempre Reith [2007] schematizza in quattro figure idealtipiche più adatte a un inquadramento sociologico delle pratiche di gioco: (1) il *giocatore senza controllo*, caratterizzato da un comportamento di gioco compulsivo e reiterato; (2) il *giocatore irrazionale*, vittima di fallacie cognitive che gli danno l'illusione di controllare il gioco, operante in un territorio dai confini

porosi dove si incontrano credenze magico-mistiche e credenze scientiste basate su una «giddensiana fiducia in saperi “esperti” di lottologi, di maghi, di riviste specializzate che elaborano sistemi di ogni tipo e prezzo, tabelle statistiche con previsioni e probabilità di estrazione dei numeri ritardatari» [D’Agati, 2004, 89]; (3) il *giocatore dipendente*, soggetto ad una forma di *addiction* che assimila il gioco d’azzardo ad altre dipendenze quali fumo, droga, alcool, e che come tale ha generato una ricerca delle basi biochimiche, genetiche e neurologiche del comportamento di gioco patologico; (4) il *soggetto a rischio*, media statistica di variabili sociodemografiche comuni ai giocatori eccessivi. Quest’ultima tipizzazione, in particolare, è un effetto diretto della necessità di prevenzione delle ludopatie, in un’ottica di salute pubblica, che ha spinto ad affrontare lo studio del gioco con strumenti statistici, individuando fasce di popolazione più soggette alle derive del gioco (adolescenti, uomini, classi di bassa estrazione socio-economica) o più attratte dalle tipologie di giochi più dannosi (le *slot machines*).

Possiamo affermare, quindi, che il gioco ha subito un processo di medicalizzazione [Conrad 2007] che, da un lato, produce il rischio di una deresponsabilizzazione individuale, trasformando un comportamento deviante in una patologia individuale [*ibidem*] da trattare con terapie di tipo cognitivo o comportamentale; dall’altro, impedisce di considerare i fattori socio-culturali ed economici [Livingstone, Woolley 2007] che incidono sulla genesi e manifestazione del fenomeno [Maturo, Esposito, Tognetti 2020]. Del gioco d’azzardo si potrebbe dire, in sintesi, che quanto più viene medicalizzato tanto più viene de-sociologizzato.

La costruzione sociale del giocatore problematico, notano Rachel Volberg e Matt Wray [2007], enfatizza la necessità di un trattamento di «disintossicazione» dall’*addiction*, e anche quando individua segmenti di popolazione che, per caratteristiche anagrafiche, di genere, razziali o di status risultano più esposti alle ludopatie, presta meno attenzione a come le differenze culturali ed economiche nelle pratiche di gioco rispecchino meccanismi di dominio sociale ed emarginazione di più ampio respiro. In quest’ottica può essere evidenziato che i membri di minoranze sociali e gruppi subalterni, oltre ad essere più fragili di fronte al rischio del gioco eccessivo, hanno minori probabilità di ottenere aiuto per uscire dalla gabbia della ludopatia, trovandosi nella triplice condizione di individui «malati, stigmatizzati e ignorati» [*ibidem*]. Inoltre, considerare il gioco come patologia individuale piuttosto che come problema sociale deresponsabilizza implicitamente

lo Stato, che può promuovere azioni di contrasto alle *addiction* individuali mentre rimane promotore e beneficiario del gioco legalizzato [Sulkunen et al. 2021]. Sembra quindi rilevante adottare una prospettiva sociologica, al fine di analizzare il gioco d'azzardo non più e non solo come questione individuale, bensì come fenomeno sociale.

2. *Il contributo della sociologia allo studio dell'azzardo*

Sarebbe tuttavia inesatto sostenere che il gioco d'azzardo non abbia attirato l'attenzione degli scienziati sociali. L'interesse della disciplina per questo tema è tuttavia lungi dall'essere sistematico. In questo paragrafo adotteremo una prospettiva storico-evolutiva per mettere in luce come l'azzardo sia stato analizzato da alcuni pensatori classici e contemporanei, prima come elemento estraneo e poi come fattore costitutivo del mondo sociale.

Nella *Teoria della classe agiata* [2007] Veblen indaga i consumi della *upper class* americana a cavallo tra XIX e XX secolo concentrandosi sulle pratiche sociali di sciupio e di ozio quali indicatori di benessere. In tale quadro, il gioco d'azzardo viene inserito tra le forme di «dispendio onorifico», il consumo vistoso delle classi abbienti esibito come segno di prestigio e distinzione. Al pari di altri segnali materiali di ricchezza, l'azzardo è uno *status symbol* in quanto comporta non solo una disponibilità economica per l'accesso alla pratica, ma anche la disponibilità di tempo da impiegare nel gioco, sottraendolo alle attività produttive della giornata lavorativa. Veblen quindi introduce la contrapposizione tra *agon* e *alea*, pur non utilizzando questi termini, che sarà poi teorizzata compiutamente da Caillois [2000] per quanto riguarda i giochi: da un lato le attività che fanno della competizione il presupposto principale e che richiedono abilità specifiche [intellettuali o fisiche] per poter superare l'avversario, comprese le attività produttive tipiche delle società capitalistiche; dall'altro le pratiche [tra cui l'azzardo] fondate sulla fortuna e che non richiedono quindi sforzi intellettuali o fisici per poter eccellere. Caillois precisa che esistono forme di gioco, come il poker, che uniscono *agon* e *alea*, abilità e fortuna, dimensioni che sono però collocate agli estremi della sua classificazione.

Anche Georg Simmel e Walter Benjamin si sono occupati tangenzialmente dell'azzardo nei loro ritratti dei tipi peculiari della modernità urbana. Il primo [2001] si concentra sull'avventuriero come individuo astorico, completamente assorbito dal presente, corpo estraneo rispetto al normale flusso della quotidianità. Come riassume Jedlowski [2002, 80]: «L'essenza dell'avventura è di essere tagliata fuori dal resto della vita e dalla sua continuità», come un elemento estraneo alla vita quotidiana; la medesima evasione resa possibile dal gioco d'azzardo, che trasporta l'attore sociale in una dimensione che ha le caratteristiche del «sogno». Anche il giocatore descritto da Benjamin nei *Passages di Parigi* [1986] vede scorrere gli eventi senza permettere loro di sedimentarsi, vivendoli come singole avventure indipendenti da quanto precede e quanto segue, proprio come se si trattasse ogni volta di una nuova mano di gioco. In compagnia di altre figure eroiche della modernità, quali il *flâneur*, il *dandy*, l'operaio, la prostituta, lo straccivendolo, anche il giocatore d'azzardo sembra intrappolato nella morsa di una società che cambia sotto i suoi occhi. Il giocatore è diametralmente opposto al *flâneur*: il primo cerca di far passare il tempo vuoto della noia, il secondo «accoglie il tempo perdendosi in quei *passages* che sono per eccellenza luoghi di sogno» [Chitussi 2006, 34]. Il giocatore benjaminiano è dunque «fuori dall'economia, dal tempo e dalla storia [Missaac 1995, 77] e in ultima analisi al di fuori della società, a differenza di figure che hanno a che fare con il rischio ma interpretano la modernità come opportunità, quali lo speculatore finanziario o l'agente di borsa.

La sociologia, in un primo tempo, si è raramente occupata dei giocatori eccessivi; tra i lavori germinali, espressamente dedicati al tema, ricordiamo quelli di Devereux [1968; 1980] che analizza le razionalizzazioni degli scommettitori nelle gare ippiche, e di Livingston [1974] e Lesieur [1976] che introducono nella sociologia del gioco d'azzardo le categorie di «giocatore patologico» e «carriera del giocatore», quest'ultima per indicare una traiettoria evolutiva negativa nei comportamenti di eccesso ludico [Lesieur, Custer 1984]. Nello specifico, sono individuate tre fasi della carriera del giocatore patologico: la vincita, la perdita e la disperazione [*ibidem*]. La carriera del giocatore patologico progredisce producendo problemi crescenti in tutte le sfere della sua vita, incluse le relazioni interpersonali, il lavoro e la situazione finanziaria. Le opzioni del giocatore si riducono quindi alle *exit strategies* [Hirschmann 1970], quali il suicidio, il carcere, la fuga, oppure a una strategia più vicina alla *voice* [*ibidem*], cioè la ricerca di aiuto.

È invece un contesto di aperta «devianza» quello in cui Merton [1995] inserisce la sua riflessione sul gioco d'azzardo. Riprendendo un tema classico della sociologia durkheimiana, l'anomia, Merton si interroga sul «sogno americano», orizzonte culturale di una società in rapida espansione, che rappresenta uno scopo cui non corrispondono adeguati mezzi legittimi per raggiungerlo. L'anomia è, in estrema sintesi, una situazione di incongruità tra le mete proposte dalla società e la possibilità di conseguirle effettivamente. Merton distingue tra società non anomiche, nelle quali si riscontra un equilibrio tra mete proposte e mezzi per raggiungerle, e società anomiche, in cui tale equilibrio viene a mancare, generando un alto tasso di frustrazione tra gli individui. Le strategie poste in atto dagli attori sociali per reagire alla condizione di anomia sono eterogenee: conformità, innovazione, ritualismo, rinuncia e ribellione [*ibidem*]. Merton inserisce il gioco d'azzardo tra le forme di adattamento innovativo, descrivendolo come uno strumento [illusorio] mediante il quale tutti gli individui possono rapidamente raggiungere la meta dell'affermazione economica. L'azzardo emerge quindi come una strategia adattiva dell'individuo alla struttura sociale.

Una delle prime analisi sociologiche dell'azzardo con finalità sistematiche è rintracciabile nel saggio di Bloch «The Sociology of Gambling» [1951], che elenca le principali linee di riflessioni sul tema. Tra queste, la dimensione ricreativa del gioco d'azzardo, occasione di interazione ludica tra gli attori sociali; la dimensione rituale del gioco come sistema di credenze in cui le convinzioni dei giocatori si configurano come modalità di costruzione di senso; la dimensione sociale dell'accettabilità del gioco, condannato nelle società che si fondano sull'etica della produttività e del lavoro, dove al tempo stesso il giocare in Borsa è al contrario approvato, pur presentando caratteristiche di rischio, perché fondato almeno in parte sulla competenza e sulle conoscenze del giocatore; la dimensione regolativa, che pone alle istituzioni il dilemma tra proibizione del gioco (che però comporterebbe la proliferazione del gioco illegale) e sua regolamentazione; e, non meno rilevante, il peso dell'appartenenza di classe nel determinare le pratiche di gioco (es. la speranza nel big win per le classi subalterne, che nella vincita vedono l'unica chance di avanzamento sociale all'interno di società complesse e altamente competitive).

La più articolata riflessione sull'azzardo come categoria sociologica è quella di Goffman, che non solo dedica all'argomento il saggio *Where the Action Is* [1969], ma fa del rischio connesso all'interazione quotidiana uno dei temi ricorrenti della

sua intera produzione intellettuale. «Dovunque si può trovare azione, vi è, con ogni probabilità, azzardo» [ibidem, p. 168], scrive il sociologo canadese. Il termine *action*, in Goffman, indica qualcosa di più della sua traduzione letterale in «azione», avvicinandosi al significato di «vita». Con questa precisazione possiamo ampliare la portata della frase goffmaniana fino ad affermare che ovunque vi sia vita vi è azzardo. L'attore sociale è un giocatore che scommette una posta e, nell'interazione quotidiana, si gioca continuamente le proprie chance di vittoria o perdita. Goffman insiste sulla natura ambivalente del gioco: «Nella misura in cui il gioco è un mezzo per conquistare un premio, esso costituisce una opportunità; nella misura in cui esso costituisce una minaccia per ciò che si è scommesso esso è un rischio» [p. 170]. L'azzardo quindi diventa con Goffman parte integrante, anzi metafora dell'interazione quotidiana. Altra intuizione centrale dello studioso è l'associazione tra azzardo e impegno: «Possiamo parlare di azzardo quando il soggetto si trova [o è spinto] in una posizione in cui deve completamente lasciarsi andare e perdere ogni controllo della situazione per effettuare [...] un impegno. Se non vi è impegno, non esiste azzardo» [p. 171]. Gioco d'azzardo e vita quotidiana si somigliano in quanto l'attore sociale corre rischi e scommette ogni giorno: attraverso le decisioni sulla sua vita lavorativa e personale ognuno di noi «punta» le proprie risorse emotive e/o materiali attendendosi un esito che non può mai essere totalmente certo, come quando, esemplifica Goffman, si cambia lavoro o ci si trasferisce in una nuova città. L'azione sociale ricorda il lancio della moneta perché le probabilità di indovinare il risultato, in entrambi i casi, «possono essere valutate solo in maniera molto imprecisa sulla base di connessioni vaghe con l'esperienza empirica e [ulteriore complicazione] colui che effettua la stima ha spesso ben poche possibilità di valutare sino a che punto la sua valutazione sia esatta» [p. 179].

Più recentemente, Aasved [2003] insiste sulle motivazioni non economiche che spingono al gioco, inquadrabile tra le pratiche improduttive del *loisir*. Il gioco è un'esigenza generata non solo dal tentativo di guadagno, ma anche da bisogni di tipo espressivo-simbolico. Letto in una prospettiva di integrazione sociale, il gioco d'azzardo è un ammortizzatore di tensioni individuali e collettive, attraverso il quale bisogni non soddisfatti trovano sfogo in modo socialmente accettabile; in prospettiva conflittuale, un elemento dello stile di vita di un attore sociale che contribuisce a definire i confini di ceto. Aasved, inoltre, sintetizza le tre principali conclusioni delle survey sul gioco condotte dagli anni Settanta del secolo scorso

soprattutto nel mondo anglosassone: (1) vi è una maggior propensione al gioco da parte degli uomini (*gender hypothesis*); (2) si tende a giocare con maggiore frequenza nelle città, rispetto alle aree rurali o ai centri minori (*rural-urban residence hypothesis*); (3) è attestata una relazione direttamente proporzionale tra occasioni di gioco (numero e frequenza dei concorsi e dei luoghi di gioco) e volume di spesa della popolazione per il gioco (*availability and exposure hypothesis*).

Ma è proprio la numerosità di queste survey a mostrare come la sociologia del gioco d'azzardo è troppo spesso ridotta alla sua componente socio-statistica, a scapito di ricerche qualitative che potrebbero meglio evidenziare i vissuti dei giocatori in relazione ai contesti sociali di gioco. Gli studi qualitativi, ancora sparuti [si veda, ad esempio, Reith, Dobbie 2013; Corney, Davis 2010] riprendono il concetto di «carriera del gioco» per decostruire le differenze tra giocatore sociale e patologico, evidenziando la presenza di modelli di comportamento variabili nel tempo, anziché tipi di giocatori stabili e definiti. Inoltre, questo insieme limitato di ricerche individua lo status socio-occupazionale, la rete sociale e il contesto di vita (inteso quindi come offerta di gioco d'azzardo) quali fattori che incidono sulla propensione al gioco.

3. Cinque temi per un'agenda di ricerca

Riconoscere che il giocatore problematico è una costruzione sociale [Reith 1999, 2007; Volberg, Vray 2007] non significa sminuire o sottostimare le conseguenze individuali e sociali dell'azzardo, che nelle sue manifestazioni patologiche pesa sui giocatori, sulle loro famiglie e sul sistema sanitario [Lombi, Pedroni 2019; Sulkunen et al., 2019]. Significa, piuttosto, prestare maggiore attenzione a come le differenze culturali ed economiche nelle pratiche di gioco rispecchino meccanismi di dominio sociale ed emarginazione di più ampio respiro. Studiare il gioco come patologia individuale anziché come fenomeno collettivo, al contrario, impedisce di evidenziarne le implicazioni sociali. D'altra parte, anche analizzare il gioco esclusivamente come una *social issue*, cioè unicamente in termini di *burden* sociale [si veda, ad esempio, Sulkunen et al, 2021], è fondamentale per portare alla luce la responsabilità degli stati nazionali nella promozione delle pratiche di gioco e nel sostegno all'industria dell'azzardo, ma impedisce di considerarne gli aspetti

positivi (ad es., introiti fiscali usati per finanziare servizi pubblici, effetti di socializzazione) e le funzioni sociali accanto agli aspetti negativi (costi sociali, patologie).

La sociologia non può accontentarsi delle dicotomie giocatore sociale/problematico o giocatore ricreativo/compulsivo, che riducono la complessità del fenomeno producendo un contesto stigmatizzante e deresponsabilizzante, nonché una profezia che si autoavvera. Il gioco d'azzardo andrebbe piuttosto tematizzato come fenomeno della contemporaneità analizzandone i processi che produce o da cui è prodotto. In questa sede, ne isoliamo cinque quali possibili e rilevanti direzioni di indagine per un'agenda sociologica di ricerca sul gioco d'azzardo.

In primo luogo, il rapporto tra gioco e stratificazione sociale. L'azzardo è stato letto come meccanismo di dominio sociale, strumento di distrazione di massa e valvola di sfogo per i ceti subalterni [Nibert 2000], ma anche forma di consumo resistenziale in cui i gruppi sociali oppressi o marginalizzati possono sperimentare forme di libertà dai vincoli sociali di genere e di classe [Borrell, 2004]. Sotto l'etichetta di azzardo si nasconde una variegata offerta di giochi (dalle scommesse sportive alle lotterie istantanee, dalle sale Bingo alle *slot machines*), diversi per caratteristiche anagrafiche, socio-culturale e di genere del target di riferimento, potenziale di *addiction* e contesto di fruizione. Più che il gioco d'azzardo esistono, in questo senso, molteplici *giochi* d'azzardo, che meritano indagini differenziate [tra i lavori più recenti, si vedano ad es. Rolando et al. 2021 sulle slot, Horn et al. 2021 sui gratta e vinci, Griffiths e Bingham 2002 sul Bingo] per comprendere come i contesti di fruizione e le caratteristiche socio-culturali dei giocatori incidono sulle pratiche e sulle carriere di gioco. Particolare attenzione merita il comparto dei giochi online, con particolare riferimento ai processi di individualizzazione del gioco o, al contrario, alla creazione di reti sociali rese possibili dai giochi basati sulla competizione con altri partecipanti.

Un secondo processo di interesse sociologico concerne la trasformazione del gioco d'azzardo in un settore dell'industria culturale, in virtù delle ragioni economiche, politiche e culturali che ne hanno sostenuto l'espansione nel tardo XX secolo e all'inizio del XXI: il sostegno degli Stati nel quadro di una regolamentazione parallela all'espansione dei profitti, ma anche il processo di secolarizzazione che affievolisce l'aura di «immoralità» del gioco e lo sdogana come attività di routine nelle abitudini della classe media. La crescente presenza del gioco nella vita quotidiana, ben fotografata dall'etichetta «McGambling» coniata da Robert Goodman

[1995], ha infatti come conseguenza la normalizzazione del gioco nell'opinione pubblica e nelle pratiche di attori sociali in precedenza insensibili al fascino dell'azzardo, quali i membri della classe media, all'interno di un quadro normativo segnato da una transizione globale dal proibizionismo alla legalizzazione, soprattutto negli ultimi tre decenni. L'espansione dell'industria è stata resa possibile anche dalla diversificazione dei contesti di gioco, con una progressiva colonizzazione di spazi precedentemente preclusi o estranei al gioco d'azzardo, quali bar e tabaccherie, ristoranti, hotel, club, centri commerciali, e con l'inserimento di servizi di ristorazione negli ambienti di gioco e la creazione di vere e proprie cittadelle del gioco (ad es. PlayCity, dove giochi quali il bowling e il ping pong, videogiochi e azzardo sono presentati come estensioni di un'unica offerta ludica). Il mercato dei giochi sta vivendo una trasformazione sia quantitativa, che aumenta la facilità di accesso ai giochi e il numero di giochi disponibili, sia qualitativa, attraverso l'immissione di giochi con crescente potenziale dipendentogeno, come le *slot machines* [Sulkunen et al. 2021]. La sociologia può utilmente inquadrare l'azzardo tra le industrie culturali e applicarvi modelli di analisi, quali quello di Paul Hirsch [1972], che la scompongono nelle sue fasi ideativo-produttive, distributive, comunicative e di consumo. Finora, è stata quest'ultima a catalizzare l'attenzione delle scienze sociali, nella forma delle indagini sui giocatori. Più recente è l'interesse per le strategie comunicative e per il ruolo della pubblicità nello strutturare l'azzardo come pratica ludica, ricreativa e sicura [Pedroni 2018; Binde 2013]: il gioco d'azzardo come *mainstream leisure activity* [Reith, 2007] conquista la classe media con il supporto di una comunicazione pubblicitaria che non fa riferimento ai concetti di azzardo e rischio, ma usa un linguaggio eufemizzato basato su gioco, partecipazione, edonismo e gratificazione istantanea. Tutta da costruire, invece, è la ricerca su concessionari, operatori, personale commerciale ed esercenti, ovvero gli attori sociali che a vari livelli di responsabilità contribuiscono a rendere possibile la pratica del gioco sul territorio nazionale, sebbene qualche tentativo di esplorazione del loro punto di vista sia stato fatto [Rolando et al. 2020].

Terzo punto dell'agenda di ricerca sul gioco, e collegato al precedente, è il problematico legame tra l'industria dell'azzardo e lo Stato quale regolatore del mercato, beneficiario degli introiti fiscali e responsabilità della salute pubblica [Beckert, Lutter, 2009; Tremblay, 2003]. Quale che sia la forma di regolazione vigente nei singoli contesti nazionali, dal monopolio al libero mercato, gli Stati

hanno sviluppato una crescente dipendenza dalle entrate provenienti dal gioco d'azzardo, utilizzate per l'erogazione di servizi ai cittadini, trasformando il gioco in uno strumento fiscale e redistributivo; parallelamente hanno assunto il duplice e ambiguo ruolo di regolatore che da un lato promuove il gioco d'azzardo incamerandone ingenti entrate e dall'altro tenta di contrastarne le derive patologiche, in un circuito che promuove l'azzardo come forma di intrattenimento priva di rischi e, così facendo, crea un mercato dell'azzardo e normalizza le occasioni di gioco per potenziali individui dipendenti. In altri termini, lo Stato sembra posizionarsi contemporaneamente come beneficiario della produzione e generatore del consumo di gioco, contraddittorio agente di protezione e sfruttamento dei cittadini [Young 2010; Tremblay 2003]. Un'ambiguità di difficile soluzione perché il calcolo dei costi/benefici del gioco d'azzardo è materia di dibattito [Fiasco 2010; Pedroni, 2014; Rolando, Scavarda, 2018]: fino a che punto i costi in termini di patologie, dipendenze e benessere collettivo sono compensati dai benefici del gioco, forma di tassazione volontaria usata per la spesa pubblica e terreno di contrasto al gioco illegale? Una collegata e ancora più complessa domanda di interesse sociologico riguarda il contesto di produzione normativo delle leggi che ampliano progressivamente il mercato del gioco: in quale contesto prende forma il sostegno (o, al contrario, l'opposizione) dei *policy makers* alla liberalizzazione dei giochi? In riferimento al contesto italiano, Bassoli et al. [2021] hanno identificato un'opposizione tra i *frame* del legislatore nazionale, che inquadra la legalizzazione come uno strumento di contrasto al gioco illegale gestito dalla criminalità organizzata, un'opportunità economica e una fonte fiscale, e quelli dei politici locali che vedono nell'espansione del gioco un rischio sanitario (che pesa sui sistemi sanitari regionali) e di sicurezza (nella misura in cui le sale gioco legali attirano una clientela problematica e possono essere infiltrate da organizzazioni criminali).

Un quarto processo da indagare è il consumo del gioco d'azzardo come forma di *loisir*. Come evidenziato nel par. 3, la letteratura riconosce l'esistenza di giocatori non problematici che nell'azzardo vedono una funzione ricreativa e nei suoi luoghi uno spazio di socializzazione. Questo aspetto è largamente trascurato dalla letteratura in favore dello studio dei casi patologici. Nel quadro della transizione, nelle società occidentali, da un'etica della produzione a un'etica del consumo [Bauman 2002], il desiderio di autorealizzazione dell'individuo trova concretizzazione nei comportamenti d'acquisto, strumenti di costruzione dell'i-

dentità personale e sociale e non più meri artefatti. Il consumatore tardomoderno, soggetto competente – anche se non necessariamente razionale – conosce il valore simbolico dei beni di consumo e li assembla in un paniere che riproduce e comunica il suo stile di vita. Il gioco d'azzardo non patologico diventa così una tessera nel mosaico degli stili di vita da studiare, in una visione priva di pregiudizi, come forma di consumo e medium di relazione, in particolare con gli strumenti dell'etnografia e l'osservazione partecipante di sale scommesse, sale slot, Bingo, bar e tabaccherie in cui siano commercializzati prodotti di gioco. Quanto al giocatore eccessivo, protagonista di una forma di «consumo inappropriato» [Reith 2007] in cui l'autocontrollo e la consapevolezza sono rimpiazzate da irresponsabilità, dipendenza e perdita di controllo sulla propria vita economica e relazionale [Pedroni 2017], la ricerca sociologica può integrare la letteratura psico-medica rifacendosi alla nozione di *carriera del giocatore* [Reith, Dobbie 2013; Rolando et al. 2021] in un approccio costruzionista: in che modo un individuo impara a provare piacere attraverso il gioco? In che modo e quando il piacere viene sostituito da routine, compulsione e dipendenza? Quali fattori contestuali, legati sia agli ambienti dell'azzardo - compresa l'architettura dei luoghi fisici e le tecnologie utilizzate in ambito virtuale, entrambe progettate dall'industria dell'azzardo per favorire la dipendenza [Schüll 2015] - sia alla socializzazione alle pratiche di gioco, determinano l'apprendimento dei comportamenti necessari a giocare, delle conoscenze e del linguaggio per descrivere le sensazioni di gioco? Come nel noto lavoro di Becker [1953] *Becoming a Marijuana User*, il comportamento dei singoli attori sociali può essere spiegato sulla base non solo di predisposizioni antecedenti, ma anche e soprattutto di motivi e disposizioni che si sviluppano nel corso dell'esperienza e prendono forma dentro una carriera di gioco, aiutando a identificare le tappe che trasformano l'esperienza di consumo ricreativo in dipendenza patologica.

Infine, un tema di ricerca promettente riguarda il rapporto tra il gioco d'azzardo e la dimensione del «rischio». L'alea, nota Martin Young [2010], occupa una dimensione centrale nelle economie simboliche del nostro tempo, fondate sulla produzione del desiderio, tanto da elevare il *big win* a prodotto ultimo del capitalismo, piena realizzazione di tutti i sogni del consumatore.

Tratto fondamentale della modernità è, secondo la nota proposta di Ulrich Beck [2019], la gestione del rischio, tanto che la stessa organizzazione sociale ha conosciuto un passaggio dalla gestione del benessere alla distribuzione e gestione

dei rischi, percepiti sempre più come globali e generalizzati. Lo Stato si muove in questa cornice trasferendo ai cittadini il rischio della sicurezza sociale, rendendoli azionisti delle chance offerte dal mercato globale piuttosto che beneficiari dell'azione di protezione delle istituzioni. In altre parole, il modello di intervento statale cambia da agonistico a aleatorio. Emerge, secondo Young [2010], una contraddizione tra l'esigenza individuale di minimizzare l'esposizione ai rischi globali e il contemporaneo coinvolgimento spontaneo nel mercato di massa dell'alea. Contraddizione a partire dalla quale Young [*ibidem*] sviluppa un ragionamento articolato in tesi, antitesi e sintesi, vale a dire una vera e propria dialettica della società del rischio. Il rischio è una categoria concettuale che contiene una relazione dialettica: la dimensione del rischio globale indifferenziato, fonte di ansia, e quello del rischio individuale differenziato, fonte di piacere. L'antitesi della società del rischio globale sono i rischi aleatori, quali quelli derivanti dal gioco d'azzardo, che si presentano come «scelta personale» fatta nell'ambito delle pratiche di consumo consapevoli del cittadino (a eccezione, ovviamente, dei casi di gioco problematico); l'*alea* è una «scelta del consumatore» consistente nell'abilità di assumere un rischio controllabile. In questo consenso, sarebbe interessante approfondire la rappresentazione dei rischi globali e individuali (collegati all'azzardo) formulata dai giocatori, per capire fino a che punto siano intesi come controllabili e in che modo incidano sulla propensione al gioco. Come i giocatori definiscono i «rischi» legati al gioco d'azzardo? Esistono delle differenze tra i tipi di gioco? Ne sono consapevoli? In che modo la rappresentazione dei rischi connessi all'azzardo influenza le pratiche e i tipi di gioco prevalenti?

Conclusioni

In questo articolo abbiamo documentato l'esistenza di un *corpus* non unitario di studi sociologici sul gioco d'azzardo e la predominanza di un approccio medicalizzato al tema, il cui esito più evidente è la costruzione sociale della figura del giocatore problematico. La nostra tesi è che lo studio dei processi sociali che stanno alla base della pratica del gioco d'azzardo, e parallelamente dei processi prodotti dall'esistenza di un'industria dell'azzardo, sono fondamentali per una

comprensione del fenomeno complementare all'approccio psico-medico. Tra i molti temi da inserire in un'agenda di ricerca sociologica sul gioco d'azzardo abbiamo suggerito i seguenti: il ruolo della stratificazione sociale nella produzione delle pratiche di gioco, attraverso l'analisi delle diverse tipologie di gioco come contesti di fruizione non completamente assimilabili l'uno all'altro; la trasformazione dell'azzardo in un'industria culturale, che richiede lo studio delle sue fasi ideative, produttive e distributive e non solo di quelle promozionali e di consumo, comprese le soluzioni tecnologiche e progettuali messe in campo per creare ambienti immersivi e flussi continui di gioco che, come Natasha Schüll [2015] evidenzia, possono contribuire a generare dipendenza; la relazione tra industria del gioco e Stato, attraverso l'analisi dei *frame* che condizionano il sostegno o il contrasto dei *policy makers* nazionali e locali alla progressiva liberalizzazione del gioco; il gioco d'azzardo come forma di consumo ricreativo, con focus su motivazioni e disposizioni che si formano nel corso dell'esperienza di gioco e determinano le differenziazioni di carriera tra giocatori "normali" e giocatori patologici; il rapporto tra il gioco d'azzardo e la dimensione del rischio, inteso come assunzione di un rischio controllabile e scelto dal giocatore.

Se, come sostiene Reith [1999], siamo entrati in una «age of chance» in cui il gioco incarna le tendenze della modernità, è in questi processi che possiamo trovare nuove chiavi interpretative per comprendere il gioco d'azzardo come forma di produzione culturale in cui si incontrano e scontrano gli interessi di regolatori, produttori e consumatori-giocatori. Intensificare la ricerca sulle direzioni sopra suggerite potrà essere utile a ricollocare l'approccio sociologico al gioco, un campo di studi «in progress» [D'Agati, 2005], al centro dei *gambling studies*.

Riferimenti bibliografici

Aasved M.
2003, *The Sociology of Gambling: Volume II*, Charles Thomas Publisher, Springfield, Illinois USA.

Bauman Z.
2002, *La libertà*, Città Aperta, Troina, EN, (ed. or. 1998).

Beck U.

2019, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci Editore, Milano (ed. or. 1986).

Beckert J., Lutter M.

2009, *The Inequality of Fair Play: Lottery Gambling and Social Stratification in Germany*, *European Sociological Review*, vol. 25, n. 4, pp. 475-488, August.

Benjamin W.

1986, *Parigi, Capitale del XIX secolo. I «Passages» di Parigi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1982).

Binde P.

2005, *Gambling across cultures: Mapping worldwide occurrence and learning from ethnographic comparison*. *International Gambling Studies*, vol. 5, n. 1, pp. 1-27.

2013, *Why people gamble: A model with five motivational dimensions*. *International Gambling Studies*, vol. 13, n. 1, pp. 81-97.

Blaszczyński A.

2000, *Pathways to Pathological Gambling: Identifying Typologies*, *Electronic Journal of Gambling Issues*, n. 1, pp. 1-14.

Bloch, H. A.

1951, *The Sociology of Gambling*, *American Journal of Sociology*, vol. 57 n. 3, pp. 215-21.

Borrell J.

2004, *Alcohol Consumption and Problem Gambling as Form of Resistance*, *eCommunity*. *International Journal of Mental Health and Addiction*, vol. 2, n. 1.

Caillois R.

2000, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Milano, Bompiani 2000 (ed. or. 1966).

Chitussi B.

2006, *Filosofia del sogno. Saggio su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano.

Conrad P.

2007, *The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders* Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Corney, R., Davis, J.

2010, *The attractions and risks of Internet gambling for women: A qualitative study*. Journal of Gambling Issues, n. 24, pp. 121-139.

D'Agati M.

2004, *Gioco d'azzardo e modernità: una prospettiva sociologica*, Rassegna Italiana di Sociologia, vol. XLV, n. 1, gennaio-marzo, pp. 79-102.

2005, *La sociologia del gioco d'azzardo: bilanci, prospettive e ambizioni di un campo di studi "in progress"*, Rassegna Italiana di Sociologia, vol. XLVI, n. 4, ottobre-dicembre, pp. 687-697.

Devereux E.

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

1980, *Gambling and the Social Structure: A Sociological Study of Lotteries and Horseracing in Contemporary America*, Arno Press, New York.

Doni, M., Tomelleri, S.

2011, *Giochi sociologici. Conflitto, cultura, immaginazione*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

DSM-III

Diagnostic and statistical manual of mental disorders, Vol. 3, American Psychological Association Publishing.

DSM-III-R

Diagnostic and statistical manual of mental disorders, Vol. 3-R, American Psychological Association Publishing.

DSM_IV

Diagnostic and statistical manual of mental disorders, Vol. 4, American Psychological Association Publishing.

Elias N., Dunning E.

1970, The quest for excitement in unexciting societies, in Luschen G. (a cura di) *The cross-cultural analysis of sport and games*, Stipes, Champaign, IL., pp. 31-51.

Erens B., Mitchell L., Orford J., Sproston C., White C.

2004, *Gambling and problem gambling in Britain*, London and New York, Routledge 2004.

Ferentzy P., Turner N. E.

2013, *A history of problem gambling*. Springer-Verlag

Fiasco M.

2010, *Breve storia del gioco in Italia: tre epoche per tre strategie*, Narcomafie, Settembre, pp. 22-30.

Goffman E.

1988, *Where the Action Is*, in *Modelli di interazione*, Il Mulino, Bologna, pp. 167-307 (ed. or. 1969).

Goodman R.

1995, *The Luck Business: The Devastating Consequences and Broken Promises of America's Gambling Explosion*, Simon and Schuster, New York.

Griffiths M., Hayer T, Meyer G.

2009, *Problem gambling: A European perspective*, in Meyer G., Hayer T., Griffiths M. (a cura di) *Problem gambling in Europe: Challenges, prevention, and interventions*, Springer Science, New York.

Griffiths, M, Bingham, C.

2002, *Bingo playing in the UK: The influence of demographic factors on play*, International Gambling Studies, vol. 2, n. 1, pp. 51-60.

Guerreschi C.

2000, *Giocati dal gioco*, SanPaolo, Milano.

Hirsch, P. M.

1972, *Processing fads and fashions: An organization-set analysis of cultural industry systems*. American journal of sociology, vol. 77, n. 4, pp. 639-659.

Hirschmann A. O.

1970, *Exit, voice and loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge University Press, Cambridge.

Horn, T. L., Whelan, J. P., Li, Q., McPhail, A., Meyers, A. W., Majeed, R., & Huette, S.

2021, *'Play responsibly': consumers' attention to and understanding of warning messages on scratch-off lottery tickets*. International Gambling Studies, vol. 21, n. 3, pp. 361-380.

Huizinga J.

1982, *Homo Ludens*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1938).

Jedlowski P.

2002, *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano.

Kassinove J. K., Schare M. L.

2001, *Effects of the "near miss" and the "big win" on persistence at slot machine gambling*, Psychology of Addictive Behaviors, vol. 15, n. 2, pp. 155-158.

Le Breton, D.

2017, *Sociologia del rischio*, Mimesis, Milano.

Lesieur H.R.

1976, *The Chase: Career of the Compulsive Gambler*, Doubleday Anchor, Garden City [NY].

1984, *The Chase: The Compulsive Gambler*, Schenkman, Cambridge.

Lesieur, H. R., Custer, R. L.

1984, *Pathological gambling: Roots, phases, and treatment*. The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 474, n. 1, 146-156.

Lesieur, H. R., Blume S. B.

1987, The South Oaks Gambling Screen (SOGS): A new instrument for the identification of pathological gamblers. *American journal of Psychiatry*, vol. 144, n. 9, p. 1.

Lewy R.

1994, *Existe-t-il un profil psychosociologique du joueur?*, Les Cahiers Espaces, vol. 38, pp.145-158.

Livingston J.

1974, *Compulsive Gambler: Observations on Action and Abstinence*, Harpre Torchbooks; New York.

Livingstone, C., Woolley, R.

2007, *Risky business: A few provocations on the regulation of electronic gaming machines*. *International gambling studies*, vol. 7, n. 3, pp. 361-376.

Lombi, L., Pedroni, M.

2019, Rethinking the Approach to Gambling Disorder: The Case of the Italian Healthcare Services. *Italian Sociological Review*, 9(3), 383-383.

Luhmann, N.

1996, *Sociologia del rischio*, Mondadori, Milano (ed. or.1991).

Maturo, A., Esposito, M., Tognetti, M.

2020, *Medicalizzazione, biomedicalizzazione e farmacologizzazione*, in Cardano M., Giarelli G., Vicarelli G. (a cura di) *Sociologia della salute e della medicina*, Il Mulino, Bologna, pp.

Merton, R. K.

1995, *Opportunity Structure: the Emergence, Diffusion, and Differentiation of a Sociological Concept, 1930s-1950s*, in Adler F. e Laufer W. S. (a cura di), *The Legacy of Anomie Theory*, New Brunswick, Transaction, pp. 3-78.

Missac P.

1995, *Walter Benjamin's Passages*, MIT Press, Cambridge (ed. or. 1987).

Nibert D.

2000, *Hitting the Jackpot: Government and the Taxing of Dreams*, Monthly Review, New York.

Orford J.

2019, *The gambling establishment: Challenging the power of the modern gambling industry and its allies*, Routledge, London.

Pedroni, M.

2014, The «banker» state and the «responsible» enterprises. Capital conversion strategies in the field of public legal gambling. *Rassegna italiana di sociologia*, 55(1), 71-98.

2017, *Extreme Losers: On Excess and Profitless Expenditure in Male Gambler Practices*. Journal of Extreme Anthropology, 1(3), 61-82.

2018, 'Let Me Dream with the Betting Sheet in my Hand': *Gambling Advertising Narratives and the Destigmatisation of Gamblers*. In Bray, P., Rzepecka, M. (a cura di), *Communication and Conflict in Multiple Settings*, Brill Press, Leiden, pp. 183-202.

Pryor FL.

1976, *The Friedman–Savage utility function in cross-cultural perspective*. Journal of Political Economy, vol. 84, n. 4, pp. 821–34.

Reith G.

1999, *The Age of Chance. Gambling and Western Culture*, Routledge, London.

2007, *Gambling and the Contradictions of Consumption. A Genealogy of the «Pathological» Subject*, American Behavioral Scientist, vol. 51, n. 1, pp. 33-55.

Reith, G., & Dobbie, F.

2013, *Gambling careers: A longitudinal, qualitative study of gambling behaviour*. Addiction Research & Theory, vol. 21, n. 5, pp. 376-390.

Rolando, S., Scavarda, A.

2018, *Italian gambling regulation: Justifications and counter-arguments*. In Egerer, M., Marionneau, V., Nikkinen, J. (a cura di) *Gambling policies in European welfare states: Current challenges and future prospects*, Londra, Palgrave Macmillan, pp. 37-57.

- Rolando, S., Scavarda, A., Jarre, P., Beccaria, F.
2020, The social debate about gambling regulation in Italy: An analysis of stakeholders' arguments. *International Gambling Studies*, 20(2), pp. 296-314.
- Scimecca J.
1971, *A Typology of the Gambler*, International Journal of Contemporary Sociology, vol. 8, pp. 56-71.
- Schüll, n. d.
2015, *Architetture dell'azzardo. Progettare la dipendenza*, Bologna, Sossella.
- Simmel G.
2001, *L'avventura*, in *Filosofia dell'amore*, Donzelli, Roma, pp. 57-71 (ed. or. 1911).
- Sulkunen P., Babor T. F., Cisneros Orberg J., Egerer M.
2019, *Setting Limits: Gambling, Science and Public Policy*, Oxford University Press, Oxford.
- Sulkunen P., Babor T. F., Cisneros Ornberg J., Egerer M., Hellman M., Livingstone C., Marionneau V., Nikkinen J., Orford J., Room R., Rossow I.
2021, *Limitare l'azzardo. Gioco, scienza e politiche pubbliche*, Carocci, Roma.
- Tremblay A.
2003, *Towards a Social Map of Gambling. A Historical Approach to the Relationship Between Gambling, the State and Society*, Society and Leisure, vol. 26, pp. 503-531.
- Veblen T.
2007, *La teoria della classe agiata. Studio economico sulle istituzioni*, Einaudi, Torino (ed. or. 1899).
- Volberg R.A., Wray M.
2007, *Legal Gambling and Problem Gambling as Mechanism of Social Domination? Some Considerations for Future Research*, American Behavioral Scientist, vol. 51, n. 1, pp. 56-85.

Young M.

2010, *Gambling, Capitalism and the State: Towards a New Dialectic of the Risk Society?*, Journal of Consumer Culture, vol. 10, July, pp. 254-273.

Marco Pedroni è professore associato di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università degli Studi di Ferrara, dove insegna Sociologia della cultura, Media e giornalismo e Sociologia dei media digitali. È Prorettore ai rapporti con gli studenti. È autore di *Coolhunting. Genesi di una pratica professionale eretica* (FrancoAngeli, 2010), co-autore di *Fenomenologia dei social network* (Guerini, 2017) e curatore di vari volumi, tra cui *I media e la moda* (con A. D'Aloia, Carocci, 2022), *Moda e arte* (con P. Volonté, FrancoAngeli, 2012), *From Production to Consumption: The Cultural Industry of Fashion* (Interdisciplinary, 2013). Ha pubblicato articoli su moda, media, industrie culturali e gioco d'azzardo su riviste quali *Fashion Theory, Poetics, Film, Fashion & Consumption* e *Journal of Consumer Culture*, oltre a saggi all'interno di antologie e volumi collettanei. È co-editor della rivista *International Journal of Fashion Studies* edita da Intellect Books.

Alice Scavarda è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino, dove insegna Sociologia della Salute. È membro dell'Advisory Board della European Society for Health and Medical Sociology (ESHMS) e del direttivo della sezione AIS di Sociologia della Salute e della Medicina. È autrice di *Pinguini nel deserto. Strategie di resistenza allo stigma da Autismo e Trisomia 21* (Il Mulino, 2020) e (con M. Cardano e M. Cioffi) di *Dislessia all'università. Il caso dell'ateneo torinese* (Franco Angeli, 2021). Ha inoltre curato (con A. Genova e M. Świątkiewicz-Mośny) *Disability Policy in Europe. Cognitive Disability and the Impact of the Covid-19 Pandemic* (Emerald, 2023). Ha pubblicato articoli sul gioco d'azzardo sulla rivista *International Journal of Gambling Studies* e il capitolo *Italian Gambling Regulation: Justifications and Counter-Arguments. Current Challenges and Future Prospects*, in Egerer M., Marionneau V., Nikkinen J. (eds, 2018, Palgrave) *Gambling Policies in European Welfare States*, Palgrave Macmillan.



MARCO SOLINAS

Critica sociale organica. Come superare i deficit di critica interna e immanente in chiave di teoria politica

Abstract: Beginning with the current discussion on the forms of social critique, the essay aims to outline a novel, Gramscian-inspired model of organic social critique, far from any form of paternalism but capable of preserving a strong emancipatory charge. The model aims to overcome certain theoretical deficits found in the model of internal critique as it was thematized by Michael Walzer and later by Luc Boltanski, and by the model of immanent critique proposed within the framework of the neo-Hegelian turn in German critical theory, particularly by Axel Honneth and Rahel Jaeggi. This operation is carried out through the reinterpretation of some of the notions developed by Gramsci, beginning with those of "organic adherence" and "subaltern groups," later revived in postcolonial studies, circumscribing their validity to the figure of the social critic as it is understood in our day.

Keywords: Organic social criticism, Immanent critique, Critical theory.

1. Introduzione

Quale *posizione* deve prendere, quale distanza o vicinanza deve stabilire un critico rispetto ai differenti e usualmente *confliggenti* gruppi, ceti e classi di una data società, e quali *criteri* morali e normativi deve utilizzare perché il suo esercizio abbia presa sugli interessati senza essere *paternalistico* pur mantenendo valenza emancipatoria? In che senso un critico è sempre connesso in modo *organico* a determinati gruppi sociali, orientamenti culturali e criteri normativi a scapito di altri? E quale forma deve avere la connessione alle culture e ai gruppi *subalterni* perché possa svolgere una critica della *violenza epistemica* esercitata nei loro confronti da formazioni egemoniche? In altri termini, come tematizzare i gradi e le forme di *immanentismo* dei criteri adottati quando il posizionamento del critico viene considerato alla luce dei *conflitti* culturali, etici e politici di una società particolare in un preciso momento storico? I modelli della critica interna e della critica immanente come affrontano la doppia questione dei conflitti tra interessi opposti e delle divergenze culturali di una società *pluralista*?

Sono domande riconducibili a due grandi complessi tematici parzialmente interrelati, le cui matrici rimandano per taluni aspetti a settori disciplinari differenti e a prospettive eterogenee. Il presente contributo mira ad affrontarle all'interno di un medesimo framework, rivolto in linea generale alla elaborazione di una analisi teorica e filosofica delle forme della critica sociale. Si tratta di un'operazione di ricomposizione teoretica permessa dall'adozione di una visuale il cui fulcro prospettico è rappresentato dalla introduzione di una nuova figura definita quale *critico organico*, che adotta appunto il metodo della *critica organica*. La delinea-zione di questo nuovo modello di critica permette la tematizzazione unitaria dei temi sopra accennati e la loro articolazione in due grandi sottoinsiemi. Il primo concerne il *posizionamento* del critico e il tipo di *criteri* normativi adottati; questioni dibattute soprattutto negli ambiti (parzialmente convergenti) della sociologia della critica e della tradizione della teoria critica della società [si veda anzitutto Walzer 1990, 1991; Boltanski e Thévenot 1991; Boltanski 2014; Honneth 2000; Jaeggi e Wesche 2009]. I cardini teoretici del secondo sottoinsieme possono invece essere considerati ruotare attorno al problema delle forme e delle valenze *politiche* di una critica delle *formazioni culturali egemoniche*; prospettiva che qui privilegia il punto di vista dei gruppi sociali e delle culture *subalterne*. Tale complesso di questioni ha interessato soprattutto gli studi storici e letterari di indirizzo postcoloniale, e più in generale la teoria politica di ispirazione gramsciana [si veda anzitutto Gramsci 2007; Chakrabarty 2004], ma è restato sostanzialmente estranea al dibattito sulle forme della critica sociale [vedi però anche Brook and Darlington 2013].

Data la soltanto relativa sovrapposizione delle ricerche portate avanti in questi due macro-ambiti disciplinari, la costellazione di problemi rinvenibile nella loro sfera di intersezione è restata in ombra. Non è pertanto stato elaborato un modello teorico con l'intento di cogliere le valenze e le ricadute *politiche* delle diverse *forme di critica* esterna, interna e immanente nei termini dei legami organici del critico con le culture e i gruppi *subalterni*, quindi in relazione alla considerazione del peso e della influenza delle formazioni egemoni e dominanti, anche nei termini delle modalità mediante cui vengono esercitate le forme della violenza epistemica. Il presente saggio mira a *colmare questo deficit di teoria politica mediante l'introduzione della figura inedita del critico organico*. Sul piano *metodologico*, verranno pertanto valicati in modo sistematico i confini disciplinari tra le due

tradizioni di ricerca inscrivibili nei due sottoinsiemi in gioco al fine di offrire una *prospettiva inedita* dalla quale sia poi eventualmente possibile, in un secondo tempo, declinare tale figura in base alle effettive esigenze e situazioni contingenti di una data realtà sociale (compito che esula da questo primo momento di carattere teoretico e metodologico).

Per procedere alla delineazione di questa nuova figura, verrà ripresa e reinterpretata nel quadro della attuale discussione sulle forme della critica la nozione gramsciana di *legame o connessione o adesione organica*, riferendola però non più alla figura dell'intellettuale ma a quella ben più circoscritta del *critico sociale*. Tale delimitazione della visuale ha delle conseguenze teoriche significative perché in Gramsci la categoria di 'intellettuale' è molto più ampia di quella attuale di 'critico sociale'. La riconfigurazione di tale nozione permette così di evitare l'evaporazione della specificità della figura e della metodologia del critico, da interpretarsi al limite quale caso peculiare del grande insieme degli intellettuali. Risultano al riguardo determinanti, in prima istanza, il carattere negativo seppur indirettamente propositivo della attività critica; la specifica forma di riflessività di tale attività; la diretta correlazione dell'attività critica alla sfera normativa; il posizionamento del critico entro il quadro dei conflitti politici ed etici dati, con particolare riguardo alle relazioni e alle lotte per l'egemonia tra le formazioni dominanti e quelle subalterne. È grazie a questa intera costellazione di temi e strumenti concettuali che la reinterpretazione della nozione gramsciana di legame organico, e di quelle correlate di 'subalternità' e di 'formazioni egemoniche', può coadiuvare la discussione inerente alla disamina delle relazioni di vicinanza o distanza, o forse meglio di connessione o contrapposizione del critico rispetto a determinati gruppi e culture subalterne. Il critico sociale organico viene a stagliarsi quale figura il cui compito primario è di incarnare, rielaborare e quindi dar voce alle istanze emancipatorie della subalternità nel quadro complessivo dei *conflitti politici e culturali* presenti all'interno di una società, quindi alla luce delle dinamiche del mondo globalizzato, diversificato e plurale in senso etico e normativo dei nostri tempi.

Muovendo da questa prospettiva di ispirazione gramsciana volta a valorizzare la dimensione intrinsecamente conflittuale del posizionamento del critico sociale organico, il presente saggio mira a *coniugare* l'elaborazione di tale figura alla problematizzazione dei *criteri* morali e normativi che debbono o possono essere adottati, riprendendo così l'attuale discussione sulle forme della critica interna

e/o immanente. In termini di tradizioni di ricerca e settori disciplinari, il piano analitico del posizionamento del critico, sviluppato sulla falsariga della ripresa e rielaborazione dell'eredità della teoria politica gramsciana degli intellettuali organici ai gruppi subalterni, può pertanto essere *saldato* al piano tematico delle forme della critica interna e immanente tematizzato nell'ambito della filosofia politica, sociale e morale contemporanea, e della teoria sociale. Tale saldatura permette di offrire una risposta articolata e puntuale alla questione concernente la possibilità di determinare la tipologia dei criteri e degli standard della critica in base al contesto, e quindi a garantirle un valido ancoraggio sociale. Più da vicino, *l'immanenza* dei criteri viene a dipendere da una serie di variabili che rimandano al tipo di relazione – di vicinanza o distanza, connessione o contrapposizione – che il critico organico instaura con i diversi gruppi sociali, le differenti culture, e i divergenti orientamenti normativi di volta in volta in gioco. La convergenza tra le due grandi questioni del posizionamento sociale (e politico) su un fronte, e dell'immanenza (o trascendenza) dei criteri normativi sull'altro fronte, viene così a investire direttamente le tradizioni e opzioni politiche e culturali, egemoni o subalterne di volta in volta in gioco. L'analisi delle forme e dei gradi di 'immanenza' dei criteri adottati nell'attività critica può pertanto riuscire a tenere debitamente in conto, in un quadro pluralista, delle valenze politiche correlate ai conflitti tra le diverse posizioni teoriche e dei *rapporti di forza* dati.

Inizia così a diventar forse più chiaro il metodo precipuo della *critica organica*, intesa quale *forma politicamente carica, e riflessivamente consapevole di tale valenza, della critica interna e immanente*. Rispetto all'attuale discussione, si dischiude pertanto la possibilità di giungere a una soluzione del *problema* cruciale per cui – come vedremo meglio nel corso della disamina – sia il modello di critica interna tradizionale, sia la critica immanente di matrice hegeliana, possono essere accusate di adottare dei criteri "immanenti" o "condivisi" ad un *livello così indeterminato rispetto alla molteplicità e pluralità dei conflitti dati* che il loro *ancoraggio sociale* risulta di fatto inconsistente se non chimerico. Tale indeterminatezza implica cioè l'ineffettività politica del legame ai gruppi sociali a cui entrambe ambiscono. Questa perdita della auspicata connessione dell'attività critica avviene su due piani convergenti. Il primo pertiene alla analisi delle stratificazioni sociali e delle contrapposizioni politiche rispetto a cui dovrebbe posizionarsi il critico nel momento in cui stabilisce dei legami specifici. Il secondo concerne la procedura

della individuazione e adozione dei criteri normativi della critica, la cui effettiva immanenza è sempre relativa ai diversi orientamenti in gioco. Da questa prospettiva, l'elaborazione della nuova figura del critico organico e della sua metodologia permette l'adozione di una prospettiva e l'inserzione di strumenti concettuali atti a contribuire – e questo è uno degli obiettivi del presente saggio – al *superamento* di quello che possiamo definire quale *doppio deficit di politicità* riscontrabile nei due modelli di critica interna e di critica immanente (per come sono stati tematizzati nella discussione attuale).

Più da vicino, il primo lato di questo doppio deficit di politicità che il modello di critica sociale organica permette di affrontare con efficacia concerne il tipo di immanentismo rilanciato dall'approccio neohegeliano della teoria critica contemporanea. La questione originaria posta già da Adorno del *legame* del critico con un determinato gruppo, o meglio con una specifica classe sociale, intesa nei termini di consapevolezza e riflessività dell'attività del critico, e quindi nelle *valenze politiche del suo ancoraggio sociale*, è stata difatti sempre più *marginalizzata*. Ciò significa, in positivo, che nell'ambito della teoria critica è stata posta con sempre maggior decisione la questione *fondazionalista* inerente al tasso di *validità* di determinati ordini normativi; talvolta anche nei termini della classica questione della 'verità' o 'falsità' delle ideologie in gioco, sulla falsariga del rilancio del modello della *Ideologiekritik* di matrice marxiana. Viceversa, la metodologia della critica sociale organica, nel momento stesso in cui è volta ad approntare una prospettiva che mira a tener conto dei differenti e confliggenti orientamenti normativi in gioco, resta *immanentista* in una accezione tale da *preservare una visione pluralista dei principi e degli orientamenti normativi dati*. In altri termini, ancorando e differenziando le interpretazioni dei criteri normativi alle diverse componenti sociali e politiche date, e presentandone quindi una lettura situata storicamente e socialmente, si evita il rischio di incorrere in letture oggettivanti ed essenzialistiche.

Il secondo lato del doppio deficit di politicità che la nuova critica sociale organica consente di problematizzare concerne il modello della critica interna elaborato quale peculiare forma della metodologia immanentista nel quadro proposto da Walzer e della sociologia pragmatica della critica di Boltanski. In entrambi i casi, si può difatti riscontrare una sorta di mancanza di specificità e di incisività del tasso di politicità della critica, sia rispetto al carattere indefinito della 'comunità' di riferimento, sia quanto al rischio di uno schiacciamento sul quotidiano

tale da svuotare la critica della sua forza emancipatoria. Viceversa, grazie al ricorso sistematico alla nozione di *subalternità* e alla ritematizzazione del posizionamento che caratterizzano il modello della critica sociale organica, è possibile affrontare anche la questione del *paternalismo* in chiave di una *teoria politica* orientata in senso gramsciano. Interpretando le critiche degli attori provenienti dal basso dalla prospettiva culturalista elaborata nell'ambito degli studi postcoloniali, è possibile ricondurre e valutare tutta una serie di istanze nel quadro della analisi delle culture *subordinate* e popolari. Si può così procedere alla de-colonizzazione della analisi dei metodi e delle forme della critica sociale discussi nel corso degli ultimi decenni da una visuale aggiornata, adottando posture e nozioni che sono state lasciate ai margini di tale ambito problematico.

Ora, per affrontare il compito di affinare gradualmente il profilo della nuova figura di critico sociale organico alla luce di questi due deficit di fondo, muoveremo inizialmente da una analisi più approfondita della critica interna rispetto ai diversi legami che il critico stabilisce con i differenti gruppi e orientamenti che si incontrano e si scontrano nel corpo sociale (paragrafo 2). Nel passo successivo ci soffermeremo sulle possibilità che la nuova forma di critica organica dischiude ai fini del superamento del deficit politico del modello immanentista neohegeliano, preservando una visione pluralista della normatività (paragrafo 3). A questo punto potremo meglio spiegare perché la figura del critico sociale organico rappresenta una via feconda per tematizzare in modo unitario e cogente le tre questioni del posizionamento, dei criteri immanenti e delle valenze politiche correlate all'analisi delle formazioni egemoniche dalla prospettiva dei gruppi e delle culture subalterne, mantenendo una visione del divenire degli ordini normativi plurale e aperta alla contingenza (paragrafo 4).

2. *Dal connected critic all'adesione organica*

La nuova figura di critico organico può risolvere alcuni problemi metodologici inerenti alla ormai storica e fondamentale differenziazione tra critica esterna e critica interna (o immanente) proposta da Michael Walzer [Walzer, 1990, 1991]. In particolare, la figura del *connected critic*, ovvero il 'critico connesso', o come taluni traduttori hanno reso in modo improprio ma suggestivo il 'critico organi-

co', è caratterizzato dal fatto di restare legato, vicino, connesso appunto a coloro che sono coinvolti, solitamente come destinatari, della sua attività critica. Questa dimensione della *vicinanza al corpo sociale* è ritenuta da Walzer fondamentale per distinguere i due modelli di critica interna e critica esterna da lui delineati su un doppio piano: il critico non deve essere disancorato né rispetto all'adozione di standard e criteri ideali che non siano condivisi socialmente, né rispetto al legame emotivo e solidale con i destinatari della propria attività critica.

Rispetto a questo modello internista, sul piano metodologico la *nuova figura del critico organico* presenta anzitutto il grande vantaggio teorico di offrire un framework che differenzia a monte il peculiare tipo di connessione stabilito in relazione ai *diversi gruppi sociali* in gioco. Viene così evitato il rischio altrimenti incombente di compattare attorno a un *'noi' immaginifico*, di taglio comunitarista, l'intera realtà sociale cui dovrebbe connettersi il critico. In altri termini, la questione a cui rispondere non è più semplicemente se il critico sia o meno connesso al corpo sociale inteso in modo indeterminato, nel senso che adotta o meno dei criteri normativi condivisi in senso lato da una certa comunità in un dato momento storico. Piuttosto, si tratta preliminarmente di chiarire il suo posizionamento in relazione agli *specifici* gruppi, classi, tradizioni e orientamenti normativi coinvolti: *a chi*, di preciso, è legato in modo organico e, nel contempo, *contro* chi, di preciso, si rivolge la sua critica? A vantaggio di chi è rivolta? E per quali ragioni? E quali le sue specifiche ricadute e valenze sociali e politiche nel quadro dei conflitti dati di volta in volta?

La classica figura del critico-profeta cui si richiamava Walzer, in cui il destinatario della critica era rappresentato dalla intera comunità di appartenenza, ha difatti dei limiti strutturali che diventano ancor più evidenti se si applica tale modello alle società contemporanee, culturalmente e normativamente pluraliste e attraversate da molteplici conflitti. Posto che in taluni casi, come ad esempio rispetto al fenomeno del cambiamento climatico, un critico possa in un certo senso rivolgere la sua critica all'intera società in gioco, o meglio alla comunità globale internazionale. Ciò nonostante, è cruciale evitare di ipostatizzare il legame del critico al *'noi'* del corpo sociale, e procedere invece ad una sistematica e puntuale disarticolazione e destrutturazione di taglio sociale, culturale e politica del *'noi'* cui si richiama Walzer quando sottolinea che il buon critico deve essere *uno di noi*. La domanda al riguardo è: *di 'noi' chi, di preciso?* [Walzer, 1990, 54]

Rispetto a questo macro-ordine di problemi, che possiamo rubricare alla voce “posizionamento sociale e politico del critico”, la nozione gramsciana di *legame organico* si rivela particolarmente feconda perché permette di sottolineare fin da subito la rilevanza dei diversi ceti tra cui il critico deve prendere posizione. All’interno di un dato quadro sociale, la *vicinanza* a determinati gruppi può e di fatto solitamente equivale a una certa *distanza*, e finanche *opposizione* ad altri. Questa reinterpretazione nei termini spaziali di vicinanza e lontananza del posizionamento politico e sociale del critico comporta la necessità di differenziare il tipo di immanentismo inerente al piano dei criteri e parametri normativi adottati – ed è questo il secondo aspetto del modello di critica interna disegnato da Walzer. A differenza di quanto non accada nel modello oggettivante tradizionale della *Ideologiekritik* quale mero smascheramento di concezioni “false”, anche i principi e i criteri normativi sono di fatto oggetto di letture e interpretazioni differenti di per se stessi e rispetto alle loro ricadute politiche. Una determinata concezione normativa, ad esempio del merito o dello sfruttamento come anche della libertà sessuale, può difatti certamente essere adottata per criticare in modi molto diversi, confliggenti, determinate letture dell’uguaglianza (e delle disuguaglianze), e viceversa.

Ora, per meglio delineare la questione del posizionamento del critico, vi è un elemento prezioso che possiamo *traslare* dall’analisi di Gramsci delle funzioni storiche degli intellettuali a quella delle forme della critica sociale. Tale fattore rimanda in primo luogo alla tesi secondo cui “ogni gruppo sociale si crea [...] organicamente, uno o più ceti intellettuali, che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico” [Gramsci, 2007, 1514]. Il punto per noi più interessante ai fini della problematizzazione della figura di un critico sociale organico è che l’attenzione qui non è posta sui contenuti specifici o sulle forme della attività (intellettuale) svolta: la questione concerne anzitutto la relazione, il rapporto e quindi il legame tra il gruppo sociale in gioco e il ceto intellettuale correlato, al di là dei contenuti e delle forme intrinseche dell’attività (intellettuale) svolta. È precisamente questa prospettiva che può aiutarci a chiarire la funzione del critico sociale: la domanda da porsi è a quale gruppo sociale egli sia legato, o meglio di quale gruppo sociale egli difenda gli interessi, condivida le aspirazioni e gli orientamenti, esprima i bisogni. Da questa prospettiva si comprende meglio perché si tratti qui di un legame non superficiale o contingente ma appunto *organico*:

strutturale, profondo, sentito e partecipato sia sul piano intellettuale sia su quello emotivo.

Tale valorizzazione del legame organico dei diversi ceti intellettuali ai differenti corpi sociali rappresenta per Gramsci il versante positivo della critica della figura dell'intellettuale tradizionale distaccato e separato dagli strati popolari e dalla loro cultura. Anche su questo piano, possiamo facilmente tradurre e trasporre tale visione all'interno della tematizzazione delle forme della critica sociale nei termini di una radicale messa in discussione dell'atteggiamento di distacco del critico tradizionale. La posizione di Gramsci al riguardo non lascia adito a dubbi, e rappresenta invero la matrice della stessa valorizzazione operata da Walzer del 'critico connesso' rispetto alla figura tradizionale: «Gli intellettuali non escono dal popolo, anche se accidentalmente qualcuno di essi è d'origine popolana, non si sentono legati ad esso (a parte la retorica), non ne conoscono e non ne sentono i bisogni, le aspirazioni, i sentimenti diffusi, ma, nei confronti del popolo, sono qualcosa di staccato, di campato in aria, una casta, cioè, e non un'articolazione, con funzioni organiche, del popolo stesso.» [Gramsci, 2007, 2117].

È precisamente procedendo in questa direzione che vorrei proporre la figura di un critico sociale organico intendendo la sua attività come volta a elaborare una critica delle concezioni volte a giustificare o legittimare forme di sfruttamento e dominio degli strati popolari e subalterni che muova dal preliminare riconoscimento delle aspirazioni, bisogni e istanze di questi ultimi. Ove l'insistenza sul riconoscimento dei "bisogni" degli strati popolari rappresenta il perfetto rovesciamento della postura talvolta adottata dai critici tradizionali distaccati; si pensi al caso emblematico della critica dei cosiddetti "bisogni indotti" di Marcuse stigmatizzata da Walzer [Walzer, 1991]. In tal senso, anche rispetto alla interpretazione del ruolo della cultura "nazionalpopolare" che Walzer legge nell'opera di Gramsci, insistendo sul tema del carattere nazionale a scapito di quello popolare e di classe [vedi soprattutto Walzer, 1991, 297-298], si tratta piuttosto di rimarcare il carattere politico di un critico legato organicamente anzitutto agli *strati popolari*, nel quadro di lotte per l'egemonia nelle quali i ceti intellettuali svolgono appunto un ruolo di primo piano. Rispetto al ruolo precipuo del critico sociale – sempre da circoscrivere rispetto alla sfera molto più ampia della nozione gramsciana di 'intellettuale' – si tratta allora di valorizzare la dimensione più strettamente politica e normativa della sua attività espressa nei termini negativi

della critica: il suo posizionamento deve essere letto anche alla luce degli effetti che le critiche e le correlate interpretazioni proposte determinano nel quadro dei rapporti di egemonia, quindi di forza, dati in un certo contesto.

Affinché il legame stabilito dal critico con gli strati popolari nella sua attività di revisione delle concezioni egemoni e dominanti sia organico in senso pieno, esso deve pertanto essere modellato su un piano di ascolto e comprensione di tipo fondamentalmente paritario, alieno da paternalismo. Nella tematizzazione gramsciana dell'intellettuale organico agli strati popolari troviamo difatti una concezione che rifiuta dichiaratamente quel tipo di paternalismo sul quale non solo Walzer ha insistito, ma che sul fronte della sociologia pragmatica di Luc Boltanski ha rappresentato un punto determinante [Boltanski e Thévenot, 1991]. Anche da questo punto di vista, la posizione di Gramsci è cristallina, ad esempio quando annota che: «Nell'intellettuale italiano l'espressione di «umili» indica un rapporto di protezione paterna e padreternale, il sentimento «sufficiente» di una propria indiscussa superiorità, il rapporto come tra due razze, una ritenuta superiore e l'altra inferiore, il rapporto come tra adulto e bambino nella vecchia pedagogia o peggio ancora un rapporto da «società protettrice degli animali», o da esercito della salute anglosassone verso i cannibali della Paupasasia.» [Gramsci, 2007, 2112].

Anche qualora si voglia considerare che la critica organica possa essere rivolta non soltanto contro le formazioni culturali egemoniche e dominanti ma nei confronti di specifiche posizioni e istanze provenienti dal proprio gruppo sociale di riferimento, il modello resta lontano dal paternalismo tradizionale configurandosi piuttosto quale forma di autocritica costruttiva. La critica organica deve pertanto mirare a contribuire ad accendere una discussione 'interna' finalizzata a promuovere una determinata interpretazione che viene a concernere anzitutto il piano della tattica e della strategia politica contingente, piuttosto che i principi normativi e gli orientamenti culturali di fondo, condivisi dal critico con il gruppo sociale di riferimento, e in tal senso immanenti in senso forte. Da questo punto di vista, in questo iato, in questo spazio di manovra teorica tra tattiche e strategie da una parte e criteri normativi di fondo dall'altra parte, si dischiude un cammino che permette al critico organico di evitare il rischio, sottolineato dallo stesso Boltanski, di finire schiacciato su una mera registrazione delle micro-istanze avanzate quotidianamente dagli attori, e più in generale di far perdere carica emancipatoria alla propria attività [Boltanski, 2014].

3. Per una politicizzazione della critica immanente

Sul piano metodologico inerente alla tipologia dei criteri e degli standard normativi, il modello della critica organica può essere considerato una forma *politicizzata della critica immanente*, sebbene il carattere del posizionamento sociale e politico connaturato alla dimensione della connessione organica renda la prima più ampia di quest'ultima, poiché non si limita a un discorso di impostazione fondazionalista. Viceversa, la critica immanente, per come è stata tematizzata soprattutto nel quadro della svolta neohegeliana della teoria critica tedesca, ha certo goduto di un rilancio sia sul piano della discussione delle forme della critica sociale sia, soprattutto, sul piano della ricerca di vie alternative agli impianti morali e normativi di impronta neokantiana, ma ha sostanzialmente perduto i tratti correlati alle questioni inerenti al posizionamento sociale e alle valenze politiche dell'attività critica. Un *deficit* che la critica sociale organica può colmare.

La perdita della dimensione inerente al legame sociale e alla valenza politica nel quadro della recente riflessione filosofica sul modello di critica immanente può essere colta appieno soffermandosi sulla peculiare lettura del modello internista di Walzer proposta da Axel Honneth. Muovendo dalla equiparazione tra critica interna e critica immanente asserita invero con una certa leggerezza da Walzer – soprattutto mediante il ricorso indiretto all'opera di Raymond Geuss [Geuss, 1989] –, Honneth ha difatti reinterpretato la critica interna insistendo *in modo unilaterale sulla questione della fondazione immanente o trascendente dei principi e degli ideali in gioco*. La questione è stata pertanto ricondotta alla classica alternativa filosofica tedesca tra i due poli della moralità kantiana e della eticità immanentista hegeliana, secondo una lettura di quest'ultima ripensata nel solco della critica dell'ideologia marxiana: “Sulla spinta della polemica di Hegel contro Kant, pure Marx fu guidato spesso dalla rappresentazione secondo cui la realtà negativa dell'esistente doveva potersi valutare tramite pretese normative che, contemporaneamente, in qualità di ideali fossero anche situate nella cornice istituzionale.” [Honneth, 2000, p. 79]. Proseguendo sui binari di questa opposizione tra approccio trascendentalista kantiano di tipo “costruttivo” su un versante e immanentismo hegeliano di tipo “ricostruttivo” sull'altro, è stato possibile approfondire una dimensione altrimenti inesplorata, arricchendo la discussione soprattutto nella sfera di intersezione tra filosofia pratica e teoria sociale. Ci si è

così potuti incamminare lungo un percorso alternativo alla via rawlsiana, e così tematizzare una serie di cruciali questioni inerenti alle concezioni della giustizia e del suo rovescio: le variegate forme di ingiustizia, l'analisi delle esperienze di spregio e disrispetto, gli spettri normativi dischiusi dalla sofferenza sociale.

Tuttavia, l'originaria propensione a rilanciare una prospettiva immanentista che preservasse un certo tipo di ancoraggio sociale alla normatività, qual era del resto presente fin dai primi lavori di Honneth dedicati alle lotte per il riconoscimento quali grammatiche morali delle lotte sociali, è stata via via declinata in modo sempre più deciso da una prospettiva fondazionalista che ha infine condotto alla adozione di una *filosofia della storia e ad una ontologia sociale di chiara impronta neohegeliana*. Il modello immanentista della ricostruzione normativa è stato difatti dichiaratamente inteso come volto a “portare in superficie nella realtà sociale di una data società quegli ideali normativi che offrono un punto di riferimento per una critica che, proprio per questo, trova fondazione poiché raffigura l'incarnazione della ragione sociale”; conducendo infine a fare affidamento sulla idea di un “processo progressivo di realizzazione della ragione” [Honneth, 2000, p. 83; 2015]. Tale impostazione adotta pertanto una visione della normatività che riposa su una concezione oggettivista della ragione, quindi monista, nonché una concezione chiaramente teleologica della storia. Da una tale prospettiva risulta pertanto estremamente problematico far fronte al pluralismo etico, morale e normativo delle società contemporanee, nonché evitare il rischio di rilanciare una teoria teleologico-metafisica del cammino della realizzazione progressiva della ragione nella storia, anacronistica non solo rispetto agli studi postcoloniali.

Dal punto di vista della tenuta del modello immanentista sul piano della teoria sociale e politica – che per noi risulta qui determinante – l'impostazione neohegeliana induce a non tenere debitamente in *conto le differenze e i conflitti interpretativi inerenti ai principi*, agli ideali normativi e alle norme in gioco dal punto di vista dei *differenti gruppi, classi e ceti sociali* di una data realtà sociale in un preciso momento storico. In tal senso, il modello di critica immanente proposto risulta *ancorato alla realtà sociale data soltanto in senso lato e piuttosto indeterminato*, poiché la questione delle forme, delle modalità e dei gradi di *condivisione* o meno dei criteri normativi “incarnati” nella realtà sociale dai differenti gruppi non viene affrontata sul piano metodologico: non viene posta la questione

da *chi*, di preciso, e in quali forme, di preciso, siano condivisi determinati criteri e non altri, e da chi e come, invece, *non* lo siano, in un preciso contesto sociale in un dato momento storico. In altri termini, nell'approccio fondazionalista proposto da Honneth nel quadro della svolta neohegeliana impressa alla teoria critica tedesca contemporanea, riemerge in controluce il modello della peculiare procedura della critica immanente delineato originariamente da Hegel: una metodologia socialmente e politicamente disincarnata tale per cui determinate asserzioni vengono criticate esclusivamente sulla base delle loro precondizioni teoriche interne, sì da metterne in luce la *contraddittorietà interna*, al di là di ogni tipo di considerazione storica, e di ogni tipo di riferimento a conflitti tra gruppi sociali e orientamenti politici e normativi.

Alcuni di questi problemi, correlati in particolare al tasso di pluralismo della visione della normatività adottata e ad una postura teoretica volta a valorizzare il piano della contraddittorietà interna delle teorie in gioco piuttosto che l'analisi della loro tenuta sociale e politica, possono essere riscontrati nel modello di critica immanente proposto da Rahel Jaeggi nel medesimo solco neohegeliano dischiuso da Honneth. Qui particolare enfasi è data alla ripresa e reinterpretazione della *Ideologiekritik* marxiana, secondo l'adagio di fondo, condiviso con Robin Celikates, per cui "la critica di Marx della società capitalista può esser letta quale esempio di forma immanente della critica" [Jaeggi e Celikates, 2018, 95]. Più da vicino, la critica è detta procedere in modo immanente anzitutto nel senso per cui deve mostrare le *contraddizioni interne* delle formazioni ideologiche nel corso del divenire storico, nella fattispecie delle forme delle società capitaliste. Contraddizioni che, incarnate in istituzioni e pratiche sociali, si mostrerebbero con particolare evidenza nei momenti di crisi [Jaeggi, 2016]. Tale prospettiva può certo risultare feconda in taluni frangenti e rispetto a specifiche modalità di legittimazione e giustificazione normativa di pratiche e discorsi determinati. In questi ultimi casi, infatti, il classico dispositivo della *Ideologiekritik* permette di mettere in luce le 'fallacie' e gli usi 'ideologici' in senso tradizionale della retorica di determinate formazioni politiche – si pensi ad esempio alla retorica dell'auto-realizzazione nel quadro dei processi di flessibilizzazione del mercato del lavoro portata avanti dalla ideologia neoliberista.

Tuttavia, l'assoluta centralità conferita alle nozioni di matrice hegelo-marxiana di 'crisi' e di 'contraddizioni dialettiche' quale principale sostrato teoretico di questa forma di critica immanente, e la correlata interpretazione del divenire della realtà sociale di taglio in senso lato teleologico, *restringe* indebitamente lo spettro della strumentazione concettuale a disposizione dell'esercizio della critica e lo stesso campo fenomenico dell'analisi. Ne conseguono una serie di difficoltà piuttosto gravi sul piano metodologico, anzitutto rispetto alla tematizzazione delle diverse forme interpretative dei principi in gioco e in relazione al tema del posizionamento del critico sociale nel quadro dei conflitti dati. In particolare, il modello neohegeliano di critica immanente tende a precludere la possibilità di cogliere e valorizzare la pluralità delle interpretazioni e delle letture che gli attori offrono sia delle norme e dei criteri incarnati in pratiche e istituzioni determinate, sia dei principi normativi stessi. Pluralità conflittuale che non è di certo sempre circoscrivibile alla sola questione della loro "contraddittorietà interna" (ideologica). Di contro, il critico costruito sulla falsariga della *Ideologiekritik* pare dovere e invero potere sempre individuare la "soluzione" o comunque la via d'uscita alle "crisi" lavorando sulle sole "contraddizioni dialettiche" individuate. Quindi secondo un paradigma normativamente piuttosto rigido di ispirazione oggettivista – in modo non troppo dissimile da quanto accadeva in Marx –, tale per cui vi sarebbe una obiettiva contraddizione tra norme e realtà, e viceversa. Viceversa, uno dei compiti fondamentali del critico sociale organico è di *prendere posizione* tra la molteplicità degli approcci e dei conflitti dati, adoperandosi per portare avanti determinate lotte per l'egemonia, quindi senza lasciarsi indurre a ritenere la propria posizione normativa come oggettivamente vera – si pensi ad esempio alle cruciali lotte culturali per stabilire che cosa possa essere definito come una forma di 'sfruttamento', o che cosa si intenda per 'meritocrazia', o quali debbono essere i principi normativi e le modalità della loro applicazione per addivenire a una 'corretta redistribuzione' della ricchezza sociale.

In tal senso, il modello di critica immanente neohegeliano risulta procedere, in certo qual modo a dispetto delle sue intenzioni originarie, in modo piuttosto *distante dalla specificità della molteplicità dei conflitti sociali* e soprattutto senza tener conto della *pluralità normativa* dei diversi attori sociali, nonché sul piano delle relazioni tra culture differenti [Solinas, 2021; Ikäheimo, Deranty, Gori, 2023, 9-12]. Viceversa, il critico sociale organico preserva uno stabile ancoraggio alle

specifiche pratiche sociali di resistenza e di lotta per l'egemonia a cui il paradigma della teoria critica ambiva, e ancora ambisce a restare legata. La marginalizzazione e poi la sostanziale dismissione del tema del posizionamento dalla prospettiva neohegeliana emerge del resto nitidamente in controluce allorché si consideri la ricezione e reinterpretazione della proposta internista di Michael Walzer, riletta esclusivamente – prima da Honneth, e poi con ancor maggior enfasi da Jaeggi – rispetto alla questione della fondazione dei criteri normativi in gioco, e poi sostanzialmente ridotta a una faccenda di mera “incoerenza” tra le norme e i principi condivisi da una parte, e la loro mancata o deficitaria realizzazione dall'altra parte. Ove invece Walzer rimarcava la rilevanza cruciale del ruolo trasformativo delle interpretazioni sulle norme e sulla normatività stessa, fino al punto da sottolineare la portata radicale del “sovversivismo dell'immanenza” [Jaeggi, 2016; Walzer, 1999, 56; Solinas, 2021].

Si può infine affermare che il modello di critica sociale organica permette di superare lo speculare sbilanciamento, teoretico e prospettico, riscontrabile nella discussione contemporanea sulle forme della critica. Sul versante del rilancio del modello internista e della sociologia pragmatica si può difatti riscontrare una sorta di progressiva dismissione del portato della teoria rispetto ai compiti di una critica sociale che per taluni aspetti ha rischiato ad un certo punto di condurre il modello adottato a restare schiacciato sulla mera registrazione delle critiche avanzate dagli attori sul piano della quotidianità, perdendo così di portata emancipatoria e di spessore. Sul versante dell'immanentismo neohegeliano, si è invece assistito a una valorizzazione sempre più unilaterale della dimensione teoretica di taglio fondazionalista inerente ai criteri della critica, tale da marginalizzare e poi sostanzialmente accantonare la questione del posizionamento sociale e politico del critico, disancorando così l'analisi della tenuta dei parametri da quella dei legami del critico alle differenti e confliggenti parti del corpo sociale e ai loro orientamenti normativi e culturali. Il modello della critica sociale organica permette di ribilanciare questi due piani, nonché di inserire e tematizzare in modo sistematico le questioni poste dalle culture popolari, dal ruolo dei subalterni e dai temi lanciati dalla letteratura postcoloniale, privilegiando il modello aperto e pluralista della critica e della lotta per l'egemonia rispetto a quello tradizionale della *Ideologiekritik*, come ora vedremo meglio.

4. Lotte per l'egemonia, culture popolari, ceti subalterni

Nel momento stesso in cui la critica sociale organica si ancora metodologicamente al posizionamento del critico nel quadro dei conflitti politici e normativi e dei divergenti orientamenti culturali che attraversano i corpi sociali nel tempo, viene aperta la via ad una analisi delle costellazioni culturali che anziché seguire il modello tradizionale della *Ideologiekritik* si delinea quale critica delle formazioni egemoniche. L'impianto analitico non si articola infatti sulla dicotomia epistemica verità/falsità posta alla base delle procedure volte a operare uno "smascheramento" delle presunte falsità ideologiche. Ad essere vagliata e sfidata è piuttosto l'incisività e la capacità di determinati gruppi sociali, legati a specifiche tradizioni intellettuali, di elaborare ed imporre dalla loro posizione egemonica quadri culturali normativamente carichi. Rispetto ai criteri adottati, l'elemento saliente attorno a cui ruota il discorso della critica organica non è perciò tanto rappresentato dal tema di una loro *fondazione* in senso etico o morale. Compito che viene lasciato ai settori della filosofia morale e politica non direttamente sovrapposti alla sfera della critica sociale intesa in senso stretto, interpretabili anche quali indirizzi costruttivisti che sul piano metodologico hanno una relazione solitamente perlopiù indiretta con le pratiche della critica sociale. In altri termini, anziché quali forme di "critica esterna", potremmo considerare queste modalità di riflessione filosofica quali esercizi di architettura istituzionale dalle valenze spiccatamente etiche e normative. Il modello della critica sociale organica induce invece a focalizzarsi sull'analisi delle dinamiche sociali, politiche e culturali che hanno condotto alla emergenza e al consolidamento di determinati criteri e indirizzi normativi rispetto ad altri nel quadro di determinati rapporti di forza.

In tal senso, il metodo della critica organica mostra un orientamento di stampo *genealogico*: la questione da porsi non è tanto quella per cui una determinata costellazione normativa o ideologica sia o meno fondata/infondata su un piano etico o morale nel senso neokantiano degli argomenti migliori, abitato pertanto da principi la cui validità è vagliata di per se stessa – questioni che vengono appunto dislocate sul terreno della filosofia morale. Sul versante della critica sociale si tratta anzitutto di domandarsi come abbia fatto una ben determinata costellazione normativa a diventare egemonica: grazie a quali passaggi e soprattutto a quali rapporti di forza, di dominazione e subordinazione, la costellazione data

sia divenuta tale nel quadro di uno specifico corpo sociale e culturale. Il compito prioritario della critica organica è mettere in luce tali snodi e rapporti di forza e di potere, quindi ricostruire da una prospettiva genealogica le lotte che hanno condotto alle formazioni egemoniche in gioco, valorizzando il piano della contingenza storica. Ne consegue un netto distanziamento dagli approcci volti a tematizzare e invero a imbrigliare in categorie logiche e normative rigide, precostituite e teleologicamente preordinate il divenire storico delle forme delle lotte sociali, come può accadere in taluni casi qualora si voglia rilanciare l'immanentismo teleologico della tradizione hegelo-marxiana. Mirando a cogliere le particolari forme di adesione organica di specifici settori dei corpi sociali ai particolari orientamenti normativi che sono andati a costituire l'ossatura delle formazioni egemoniche analizzate, e nel contempo le istanze e pratiche di resistenza ad esse correlate per contrapposizione, la critica sociale organica si svincola da ogni logica deterministica. E così, anziché rilanciare la classica griglia teoretica della critica quale smascheramento delle falsità ideologiche e chiarificazione e potenziale accelerazione del superamento delle contraddizioni immanenti al divenire dialettico della storia 'umana' intesa più o meno indirettamente in chiave teleologica, si procede all'interno di un framework teoretico aperto costitutivamente all'analisi critica dei processi di regressione, involuzione e imbarbarimento sociale e normativo correlati alle trasformazioni, equilibri e squilibri dei rapporti di forza e di potere inerenti ai processi di costituzione delle varie formazioni egemoniche promosse dai diversi corpi sociali nel corso del tempo.

La *vicinanza* del critico intesa quale *adesione organica* a specifici gruppi e ceti del corpo sociale, e quindi della sincronica distanza o talvolta diretta *contrapposizione* a settori diversi nel quadro delle *lotte per l'egemonia* tra subalterni e dominanti, può essere agevolmente traslato e riproposto sul piano globale dischiuso dagli studi postcoloniali. Come le formazioni egemoniche possono essere analizzate e discusse dal critico sociale connesso organicamente ai gruppi subalterni e alle culture popolari all'interno di un dato corpo sociale, così può avvenire rispetto ai popoli subalterni e alle loro culture sul piano globale. Si assiste in entrambi i casi al medesimo tentativo di sviluppare una critica degli apparati egemonici che marginalizzano, silenziano, o incorporano per neutralizzarle le voci e le istanze dei subalterni. Ancora più in generale, se l'adozione dei criteri della critica transita dal processo di adesione organica e quindi di metabolizzazione degli orientamenti culturali e

normativi dei gruppi subalterni, sul piano globale dell'approccio postcoloniale si dischiude la via per operare una critica ad ampio raggio di quegli universali, "come le figure astratte dell'Umano e della Ragione" richiamate da Chakrabarty, che trovano un ruolo di primo piano nella impostazione di ascendenza hegel-marxiana tradizionale [Chakrabarty 2004]. Emerge qui la necessità di elaborare una critica che si affidi a criteri e standard elaborati entro un quadro normativo pluralista, alternativo alle impostazioni oggettiviste e moniste, in grado di valorizzare anche la sfera delle culture popolari e non eurocentriche.

La tematizzazione delle culture popolari correlate ai ruoli, credenze, attitudini e funzioni sociali dei subalterni propria del modello della critica sociale organica si staglia così quale via finanche alternativa, da questo punto di vista, rispetto ad alcune interpretazioni della teoria critica tradizionale. Per taluni atteggiamenti e questioni, si configura quasi una sorta di contrapposizione metodologica. Si pensi alla centralità conferita alla critica dei cosiddetti 'bisogni indotti' nel framework analitico della mono-dimensionalità proposto da Marcuse, e la distanza che questo atteggiamento comporta rispetto ai desideri, alle aspirazioni e agli stili di vita pressoché dell'intera popolazione mondiale passata e presente; oppure si consideri il feroce e sprezzante rifiuto dei prodotti dell'industria culturale e della cultura popolare da parte di Adorno, e il solco che questo approccio scavò, tra le altre cose, con le culture non eurocentriche e con numerosi elementi culturali che andarono ad alimentare i movimenti giovanili di protesta a lui coevi. Più in generale, in tale tradizione per molti aspetti si staglia una (malriposta e invero disperata) fiducia nella sola Ragione quale leva per scardinare la falsità e irrazionalità delle ideologie delle società capitalistiche, a cui fa da contraltare una (paralizzante e malsana) sfiducia nello "stato intellettuale delle grandi masse". Se tale approdo teoretico è interpretabile anche quale effetto perverso del tramonto della filosofia della storia che innervava la teoria politica sottostante alla critica dell'economia politica marxiana, l'esito (sconfortante) fu quello di individuare nella teoria critica stessa, quindi nella figura del critico, l'unico depositario della verità; come scriveva Horkheimer nel suo saggio programmatico fondativo della teoria critica: "Non esistono criteri generali per la teoria critica come totalità; [...]. Altrettanto poco esiste una classe sociale al cui consenso ci si possa riferire. Nelle condizioni presenti la coscienza di ogni strato può essere ideologicamente ristretta e corrotta,

anche se per la sua situazione è destinata alla verità.” [Horkheimer, 2003, 56]; ove questa tesi della potenziale “corruzione” della coscienza riposava del resto su una radicale messa in discussione della “relativa autonomia dell’individuo”: “Questi non ha più dei pensieri propri.” [ivi, 51]. Date tali premesse, si comprende forse meglio perché nella tradizione di ricerca della teoria critica tedesca la via gramsciana della adesione organica e della solidarietà democratica agli strati e alle culture popolari sia stata per taluni significativi aspetti preclusa o perlomeno ostruita e ostacolata fin dalle origini.

Al contrario, il modello della critica sociale organica è incentrato su una forma di “solidarietà democratica” – per usare il lessico di Gramsci – con gli strati e le culture popolari che possiamo definire organica. È grazie alla fiducia di fondo, seppur sempre soppesata, accordata soprattutto ai ceti popolari subalterni, alla connessione organica ai loro sentimenti e orientamenti, bisogni e aspettative, e quindi alla adozione di criteri e standard normativi ‘immanenti’ a tale framework culturale e normativo, che è possibile garantire un effettivo ancoraggio e un alto tasso di incisività politica all’attività di tale forma di critica sociale. Sul versante speculare, contemplando quindi anche i rischi di appiattimento e depotenziamento della sociologia pragmatica della critica, il critico organico per definizione non rinuncia mai a prendere posizione nel quadro dei conflitti sociali e delle lotte per l’egemonia, così da garantire alla sua attività una caratura di alta valenza emancipatoria, senza nondimeno scadere in sterili paternalismi. Nei termini della ‘*riflessività*’ propria della teoria critica della società tradizionale, si potrebbe sostenere che il critico sociale organico ne eserciti una forma dalla valenza doppia: *epistemologica e politica*. In conclusione, il superamento del doppio deficit dei modelli di critica interna e immanente in chiave di teoria politica permesso dal nuovo modello di ispirazione gramsciana di critica sociale organica è tale da garantire una salda connessione con determinati gruppi sociali ed orientamenti normativi nel quadro delle lotte e dei conflitti presenti in una data realtà sociale in un preciso momento storico, e ad assicurare a tale attività carattere emancipatorio.

Riferimenti bibliografici

Boltanski, L.,
2014, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Rosenberg & Sellier,
Torino (ed. or. 2009).

Boltanski, L., Thévenot, L.,
1991, *De la justification*, Gallimard, Paris.

Brook, P., Darlington, R.,
2013, *Partisan, scholarly and active: arguments for an organic public sociology of work*,
Work, Employment and Society, vol. 27(2), pp. 232-243.

Chakrabarty, D.,
2004, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma (ed. or. 2000)

Geuss, R.,
1989, *L'idea di una teoria critica. Habermas e la Scuola di Francoforte*, Armando,
Roma (ed. or. 1981).

Gramsci, A.,
2007, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V.
Gerratana, Einaudi, Torino, 4 voll.

Honneth, A.,
2000, *La riserva genealogica di una critica sociale ricostruttiva*. in Id., *Patologie della
ragione*, Pensa MultiMedia, Lecce, 2012 (ed. or. 2007).
2015, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice, Torino
(ed. or. 2011).

Horkheimer, M.,
2003, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id. *Filosofia e teoria critica*, Einaudi,
Torino (ed. orig. 1937).

Ikäheimo, H., Deranty, J-Ph., Goris, J.,
2023, *Desubstantializing the critique of forms of life: relationality, subjectivity, morality*,
Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy, published online 16 Mar
2023, 1-25.

Jaeggi, R.,

2016, *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Jaeggi, R., Celikates, R.,

2018, *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier Università, Milano (ed. or. 2016).

Jaeggi, R., Wesche, T. (Hgg.),

2009, *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt/Main.

Solinas, M.,

2021, *The Political Deficit of Immanent Critique*, Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory, vol. 22, issue 2 (2021), pp. 128-139.

Walzer, M.,

1990, *Interpretazione e critica sociale*, Edizione Lavoro, Roma (ed. or. 1987).

1991, *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1988).

1999, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, (ed. or. 1994).

Marco Solinas è ricercatore di filosofia politica presso la Scuola Universitaria Superiore Sant'Anna di Pisa. Il suo ambito di ricerca è la teoria critica contemporanea. Ha svolto attività di ricerca in varie università estere, tra cui la Goethe Universität Frankfurt am Main, l'EHESS di Parigi, la Ludwig-Maximilians Universität München. Ha pubblicato su riviste internazionali tra cui Philosophy and Social Criticism, Critical Horizons, Zeitschrift für kritische Theorie, Zeitschrift für philosophische Forschung.

INTERVISTE



BARBARA GRÜNING

Tra esperienza e pensiero. Una conversazione con Paolo Jedlowski

Abstract: The interview traces the main stages of the (academic) biography of the sociologist Paolo Jedlowski from his choice to study philosophy in the 1970s, the switch to sociology at the end of the same decade to his further career in this discipline at the University of Calabria. The focus is on the interplay between his sociological thought, how it has been developed over time, and his intellectual trajectory within the sociological field, in order to highlight how the main concepts of his theories and works emerged from his experiences and *network of interlocutions* within and outside the Academia. Departing from this premise, the conversation took the form of a *generational confrontation* between Paolo Jedlowski and the interviewer. Thus, looking especially at the structural and institutional transformations which affected the Italian University system in the last two decades, the interview had a double objective: *first*, to understand how the engagement of Paolo Jedlowski with (Ph.D.) students and younger sociologists, not least about their future, affected his intellectual experiences as both ‘teacher’ and social thinker; and *second*, to create a *narrative space* where even the younger generations of sociologists might find themselves.

Keywords: experience; network of interlocutions; inter-generational confrontation

Introduzione

Occupandomi di sociologia degli intellettuali e delle scienze sociali, quando mi è stato proposto di intervistare Paolo Jedlowski, le domande che mi venivano in mente erano principalmente legate a quelle aree di ricerca. D’altra parte, con Paolo Jedlowski ci conosciamo da oltre quindici anni. Un rapporto “professionale”, se così si può definire, che nel tempo è cambiato strutturalmente, condizionando anche il nostro modo di vedere il, e confrontarci sul mondo, o, in tal caso, sulla nostra disciplina. Proprio per questo, però, questo rapporto, come ogni rapporto radicato nel campo della sociologia italiana, offre degli appigli per guardare a come lo sviluppo di una disciplina vada di pari passo con quello della sua comunità disciplinare. Non qualcosa di astratto, ma qualcosa che inevitabilmente

c'è perché esistono delle relazioni (strutturate e oggettive) e delle interazioni che possono incidere su come si pensa, come si fa sociologia e, per le generazioni che si affacciano a questa disciplina ora, sul desiderio di continuare a fare sociologia.

L'intervista si è così fin dall'inizio articolata come una *auto-etnografia dialogica* tra i rappresentanti di due differenti generazioni accademiche. Un modo obliquo per entrare nella storia della sociologia italiana che, seppur di raggio limitato, intende andare oltre la somma di ciò che qui è stato scritto o detto, per cogliere come pensiero e biografie sono storicamente condizionati dalle reti, professionali e non, di cui si fa parte. Gli interessi scientifici seguono determinati *tracciati intellettuali*, sono allineabili in prospettive teoriche e/o metodologiche, ma si intrecciano anche con gli incidenti della vita, con scelte ragionate o improvvisate. Dipendono, infine, da decisioni che la struttura sociale e istituzionale di una disciplina vincola.

L'intervista segue principalmente un ordine cronologico con alcune deviazioni derivate dall'impulso conversazionale. In ciò è possibile rintracciare le principali tappe della formazione e carriera di Paolo Jedlowski: lo studio della filosofia, accompagnato da una militanza politica a inizi anni Settanta, la svolta "sociologica" alla fine dello stesso decennio e l'approdo, infine, alla Università della Calabria in cui Paolo Jedlowski è rimasto fino ad oggi, con però alcune parentesi significative, a inizio della carriera come visiting di Peter Berger presso l'università di Boston e, a carriera avanzata, come professore ordinario presso l'Università Orientale di Napoli. Carriera accademica e percorso intellettuale: dalle prime letture della società attraverso il pensiero di Marx, all'attenzione per la vita quotidiana, le forme di esperienza, la sociologia della memoria fino allo slittamento di prospettiva fenomenologica verso il futuro.

Ma, come detto (e come Paolo Jedlowski stesso ci dice durante l'intervista), un pensiero non è mai sradicato dalla realtà sociale, c'è qualcuno che pensa e lo fa agendo nella vita quotidiana, accademica e non, spesso assieme ad altri (in modi che talvolta possono essere anche conflittuali). Il pensiero ha dunque bisogno di luoghi (le aule universitarie, ma anche le riviste, le associazioni), di incontri e, soprattutto, di *reti di interlocuzione*: si nutre e si trasforma (e in alcuni casi si altera) attraverso queste. Leggendo l'intervista, emergono così quelle che, intellettualmente ma non solo, sono state le persone più significative che hanno accompagnato Paolo Jedlowski nel corso della sua vita intellettuale.

Se si guarda allora al farsi del pensiero sociologico e non semplicemente alle sue oggettivazioni finali, questo rivela una materialità emozionale, perché si vive, o sopravvive, tra preoccupazioni, sforzi, desideri e routine. L'intervista vuole raccontare anche di questo, di 'come pensano i sociologi', per parafrasare Lamont (2009), e di come ciò accada *vivendo*. Dunque, come pensa un sociologo, ma anche come vive un sociologo, cioè come fa esperienza (e pratica) degli altri e del mondo e come da ciò trae linfa per fare teoria sociale. Si diventa sociologi e di un certo tipo.

Se questa è innanzitutto una questione di *habitus*, dipende cioè dai contesti in cui ci si è formati e si lavora (o si ha lavorato), dagli spazi sociali attraversati in un determinato momento storico, è nondimeno una questione di *storie*. La nostra identità accademica emerge dalle reti sociali in cui siamo coinvolti, perché attraverso queste non solo costruiamo *reti di significato* (White 1992), ma troviamo anche quelle risorse simboliche che ci consentono di dare un senso alla nostra professione e conservare l'*illusio* (Bourdieu e Wacquant, 1992) di partecipare a qualcosa.

È in queste reti e attraverso queste reti, cioè, che presentiamo il nostro sé accademico agli altri, negoziando ogni volta i confini della nostra identità professionale e, in tal senso, anche i confini epistemologici della nostra disciplina - talvolta confermandoli, talvolta rifiutandoli ma, più spesso, venendo a compromessi. E tra le varie situazioni in cui ci troviamo a performare il nostro essere (anche) sociologi, è nelle occasioni informali, quando *ci intratteniamo* a vicenda, quando si rallenta il controllo e l'autocontrollo sulla nostra identità accademica, che più facilmente lasciamo affiorare frammenti biografici o di pensiero, che magari spesso accantoniamo perché non ritenuti sufficientemente legittimi, adatti e adattabili a forme canoniche di fare sociologia (o teoria sociale) e a modi canonici di raccontarci come sociologi.

Benché non segua un andamento lineare e non sia nata con l'intento di fare della teoria, l'intervista prende anche quella forma, per offrirsi, infine, come una storia che si innesta in quella della sociologia italiana. Un omaggio a Paolo Jedlowski, a chiusura "ufficiale" della sua carriera accademica, ma anche uno spazio - questo era almeno uno dei propositi - dove *confrontarsi con* quella storia, per l'uno o l'altro aspetto.

*L'idea è di fare qualcosa di dialogico e di impostare l'intervista come un confronto generazionale, che penso sia anche nelle tue corde. Al centro è la tua esperienza, da quando hai intrapreso questo percorso fino ad oggi. L'idea nasce anche da alcuni tuoi testi dove hai usato uno stile più autobiografico. Nel 2005 hai ad esempio scritto il saggio *Becoming a sociologist in Italy*, dove oltre a parlare di te, parlavi della tua generazione, delle fasi di sviluppo e di istituzionalizzazione della sociologia. Ne hai già parlato, certo, però, come anche tu hai scritto, il contesto può cambiare il senso della narrazione. Mi interessava soprattutto cogliere quelle che sono state le svolte della tua carriera. E mi piacerebbe se riuscissi, mentre racconti del passato, a dire insieme quello che ricordi di come hai vissuto allora questi passaggi, e come la loro percezione sia cambiata nel corso del tempo. È una riflessione che sto facendo anch'io, per un periodo più breve. All'epoca della riforma Gelmini, quando ero da poco assegnista, avevamo parlato spesso della rabbia che avevo dentro verso il sistema universitario e della sensazione che avevo di sentirmi sempre ai margini. E oggi mi chiedo cosa sia cambiato e cosa sia rimasto. Pertanto, ti chiederei di riflettere un po' anche su ciò che è rimasto attraverso i tuoi vari passaggi: Milano, l'Università della Calabria, Napoli, anche Boston e Lugano. Ma anche di riflettere anche su questa vita da pendolare, come hai scritto in *Intanto*, perché è un modo di vivere che credo influisca anche sul come si vive l'università e la sociologia. Partirei dall'inizio, da ciò che ti aveva spinto a scegliere filosofia all'università e poi come sei arrivato dalla filosofia alla sociologia.*

Dopo il liceo, io e il mio più caro amico volevamo iscriverci a Scienze dell'alimentazione, cosa che lui poi ha fatto, è diventato un professore di Biochimica. E ha sempre abitato dove abitavamo allora, non si è mai mosso. Allora, andai per iscrivermi a questo corso, e invece mi iscrissi a filosofia. Come mai? Ma perché quando si è giovani si è capaci di essere irruenti nel riconoscere sé stessi, cioè non ci pensi poi molto, ma nei momenti chiave sei capace di essere te stesso. Lo feci con incoscienza, perché la laurea in filosofia non garantiva un futuro professionale molto chiaro, ma questo non mi interessava. Filosofia in Statale a Milano, ed era il '70, il '71. Allora e lì studiare filosofia significava studiare filosofia e molte altre discipline. Studiai letteratura con Spinazzola, feci Storia contemporanea, inserii nel curriculum qualcosa che stava a Scienze politiche. Ma anche scienze naturali: a Milano contava molto la presenza di Geymonat, ed eravamo spinti a studiare

dunque Filosofia della scienza, io vi aggiunsi Logica, anche Genetica... Nella filosofia propriamente detta studiavo filosofia morale e teoretica, il gruppo intorno a Enzo Paci mi attirava. E poi a formarci in quegli anni (e io veramente *vollì* che accadesse) sono stati i movimenti. Studiavamo fuori dagli esami. Giravamo con i libri in tasca e andavamo al cinema, e discutevamo, e litigavamo, e rischiavamo di farci picchiare, o dai poliziotti o dai fascisti o da quelli del Movimento studentesco della Statale. E in tutto ciò imparammo. Io militai in uno dei piccoli gruppi extraparlamentari di allora per due anni. Ma il gruppo (era il Gruppo Gramsci) si sciolse molto presto, fu il primo a capire che le idee su cui ci basavamo erano veramente 'ideologiche', e pensammo che il mondo si cambia nella vita quotidiana. E nei rapporti. Poi eravamo... il femminismo ci influenzò molto. Il femminismo, le compagne insomma, il discutere con loro fu molto importante. E poi facemmo tante esperienze, teatro, psicoterapie diverse, gruppi di autoscienza. Insomma la formazione fu estremamente larga.

Poi, il primo insegnamento di cui fui titolare, appena laureato, fu di Metodologia della ricerca sociale a Milano, all'ENSISS, una scuola per assistenti sociali (adesso non esiste più: dopo molti passaggi è confluita nel corso di laurea in Servizio Sociale di Bicocca). Perché io a Metodologia? Forse perché erano un po' matti loro e matto io. Ricordo che il primo corso lo feci su 'il corpo e la comunicazione non verbale', che con la metodologia della ricerca sociale c'entra in modo un po' lasco!

Ma come li avevi contattati o come ti avevano contattato, cioè come funzionava?

Come funzionava... beh era una scuola privata, potevano assumere chi volevano, e due amici che ci lavoravano, quando seppero che aspettavo una bambina, dissero 'A Paolo bisogna trovare un lavoro!'. E così mi portarono lì, conobbi la direttrice, ci fummo tutti molto simpatici. Sì, feci delle cose abbastanza strane, portai un po' di teatro dentro a quell'istituto, ma tutti contenti. Anche Alberto Giasanti, per dire, insegnava lì. Ci insegnava anche Alberto Melucci l'anno prima che io entrassi. Insomma, mi trovai in un'area di sociologia, effettivamente. Poi mi ero messo con Renate, Renate Siebert, avevamo avuto una bimba, molto

presto, lei aveva avuto un incarico a Cosenza, a Arcavàcata, università neonata, e per due anni pendolai tra Milano e Cosenza. Però una bimba che dice 'papà parte!' mettila assieme con una moglie che dice 'parti ancora'... ho mollato tutto a Milano e sono andato a vivere in campagna, perché l'università era in campagna. Mettemmo a posto una casa rurale con altri colleghi, vicino all'università, ed è stato una meraviglia. È stato... non so se per te la parola Shangri-La, vuol dire qualcosa, era in un film, *Orizzonte perduto*, di cui a volte si parla quando per caso, non sai come mai, ti trovi in un posto bellissimo che è come l'utopia, e magari non sapevi neanche di desiderarla. Per me Arcavàcata è stata Shangri-La. Non mi sarei mai aspettato nella vita di trovarmi a vivere nel Sud d'Italia, vicino a una città di provincia, in campagna. In un'università sì, è l'unica cosa che avrei potuto immaginare: credo di aver sempre saputo che sarei stato un insegnante in qualche modo, in qualche forma.

Da quando avevi sviluppato questa idea?

Dalle elementari. Mi sembrava che fosse la cosa più bella che si potesse fare. Adesso mi conosco un po' di più e potrei dire che risponde a delle cose mie profonde, che hanno a che fare con il rapporto fra le generazioni. Che hanno a che fare con il senso che dai alla vita ma anche con come ti collochi nella successione delle vite. Sono stato felicissimo di lavorare in università, ma avrebbe potuto essere altro, avrei potuto insegnare in un liceo, fare il formatore come tanti miei amici han fatto, come a un certo punto, prima di entrare in università, un po' feci. Mi sono inventato come formatore, persino animatore teatrale; progettai di diventare psicoterapeuta. Poi ci fu un concorso in Sociologia all'università di Cosenza, dove io avevo intanto fatto diverse ricerche, conoscevo molti. Lo vincemmo insieme io, Carmen Leccardi e Osvaldo Pieroni, che poi è morto, un ottimo sociologo dell'ambiente. Era, credo, l'84. Così mi ritrovai ricercatore e ok, la questione dell'aver del denaro era risolta, perfetto. Del denaro non mi è mai importato niente, era solo grave non averne, ma dopo che ce l'hai, che hai uno stipendio, non ho mai trovato sensato darsi da fare per avere più soldi.

Invece quando hai pensato 'ok, sono, sto diventando un sociologo'? Quando ne hai avuto la consapevolezza in qualche modo?

Beh questo concorso... ero ancora giovane abbastanza da studiare come un matto. Studiai tantissimo. Però è molto bello il confronto con i grandi classici. Mi vedo sdraiato sul tappeto per terra, ancora un po' come un ragazzo, a leggere *L'etica Protestante* E poi, quasi subito, mi diedero l'incarico di Sociologia generale al primo anno, e io una dote che ho è di saper mettere in ordine le cose, anche in modo narrativo, e quindi pian piano, corso dopo corso, scrissi il manuale che si chiama *Il mondo in questione*, ne ho fatto anche una riedizione, funziona. Ed era il frutto di uno che non era esattamente un sociologo, però si era messo con passione a studiare questa disciplina. Del resto, mi ha sempre caratterizzato sapere che questa è *una* delle scienze umane, per cui nel manuale ci sono paragrafi su alcuni filosofi che mi paiono imprescindibili per sapere cosa diavolo i sociologi hanno fatto, per cui c'è il posto di Kant, di Hegel, quello di Wittgenstein, un pochino Husserl... Fu lì, negli anni Ottanta, che da un interdisciplinare assoluto diventai uno che conosceva una materia in particolare.

Che poi la sociologia allora era ancora legata molto ad alcune tematiche più "hard", alla sociologia del lavoro...

Erano gli anni in cui si sfaldava il paradigma parsonsiano e quindi ci voleva un'altra teoria e c'era un fortissimo interesse a riguardo, altroché. Poi le ricerche sul lavoro, sugli operai, sugli emarginati, sulle donne, sui giovani: ce n'erano tantissime, io partecipai a diverse di queste, sempre usando metodi qualitativi perché mi veniva più facile. Cos'era la sociologia allora? Ma, sai, io l'ho vissuta come un'area estremamente ospitale, dove certo non ero a casa con tutti allo stesso modo, ma mi sentivo accolto. Ricordo il mio primo convegno, poteva essere l'84 o l'85...

Ma con l' AIS, oppure?

C'è già l' AIS. E giro un'aula e poi un'altra, sento delle cose che non mi interessano granché... e poi ce n'è una in cui parla Franco Crespi. E Crespi, con la sua eleganza, mette assieme i movimenti attuali, i temi della soggettività, con il pensiero di Wittgenstein e di Heidegger, e io mi siedo lì. Poi nel mio percorso hanno contato i riferimenti che un po' mi son cercato e un po' mi hanno trovato: Franco Crespi appunto, Alessandro Cavalli, e poi Alberto Melucci. Melucci mi affascinava anche perché era sociologo e psicoterapeuta: una doppia competenza, e una doppia sensibilità, che credo rendano conto dell'originalità del suo pensiero. Persone di riferimento, un po' più grandi, anche perché in fondo nella sociologia non avevo un maestro. Per me la sociologia all'inizio era soprattutto la Scuola di Francoforte, quella da cui proveniva Renate. E, poi, hanno contato le reti: la sociologia della vita quotidiana ha fatto rete per me, amicizie e studi.

Già a partire dalla metà degli anni Ottanta?

Credo che il convegno di fondazione della sezione Vita quotidiana sia stato nell'86. Allora c'erano Laura Balbo, Melucci stesso. C'eravamo anche io e Carmen Leccardi; c'erano Marina Piazza, Giuliana Chiaretti, Giuliana Mandich e Marita Rampazi; e facemmo rete davvero, fu una cosa molto bella. Del resto, l'università non è mai una cosa locale. Cioè entri in università ed entri in un universo extra-locale. Lì facemmo rete e ci sentimmo, non dico pionieri, però persone che stavano facendo una cosa piena di senso, ascoltata; e poi lì dentro trovò spazio quella cosa particolare che è stata la sociologia della memoria. Qualcuno dice che io ne sono il 'fondatore' in Italia, ma non è così perché è piuttosto Cavalli che ne ha segnato il perimetro. Però, il primo convegno in Italia l'abbiamo organizzato io e Marita assieme. Ci venne anche Gérard Namer. Doveva essere il 1989, a Pavia. E in effetti io avevo tradotto *La memoria collettiva* di Maurice Halbwachs due anni prima. La cura di quel libro fu uno studio bellissimo, ricordo, chiuso nella biblioteca nazionale di Parigi, a scovare testi, recensioni. E il lavoro di quel libro mi diede 'i galloni', lì diventai un professore universitario italiano. Dopo non ho fatto solo quello... ma è buffo, lì è come aver avuto il timbro... ok!

E questo riconoscimento è venuto da chi contava...

Beh coprivo un buco. Halbwachs non era stato tradotto, il tema della memoria sembrava importante, era un po' una *social issue* che stava montando e con i miei libri (poco dopo ne feci uno tutto mio) rispondevo a qualche cosa. Mi trovai continuamente citato se si nominava 'memoria'. Mi viene in mente un aneddoto: Bianca Beccalli, una volta in treno (andavamo a non so quale convegno) dice qualcosa come 'eh sì, adesso ci sei tu, su quel tema lì sei tu il riferimento'. Boh, per me era una cosa carina che diceva, ma effettivamente succede così: copri uno spazio che non c'era, sei tra i primi e ti trovi citato, e resta. Per cui anni dopo dicevo 'di memoria, per favore, basta' e, però, arrivavano gli inviti. Poi è un tema molto interdisciplinare, mi sono trovato a parlare con gli storici, gli antropologi, i pedagogisti, eccetera. Questo peraltro è stato un destino che mi ha accompagnato. E poi, veramente, la memoria è stata anche una chiave per entrare nella problematica dell'esperienza. Oggi se mi guardo da fuori e mi chiedo 'ma tu che hai fatto?' rispondo 'mica molto, però ho messo a punto un concetto di esperienza che funziona', che è una mia rielaborazione delle suggestioni di Walter Benjamin. C'è l'esperienza in quanto ciò che vivi e c'è l'esperienza in quanto ciò che resta. E lì, in mezzo, ci sta l'essere umano che vive, ci sta la memoria, ci stanno la capacità di riflettere e quella di narrare. Sull'esperienza pubblicai *Il sapere dell'esperienza* nel '94, lì mi trovai con in mano il concetto chiave che mi avrebbe accompagnato poi sempre. Assieme a quello di 'senso comune', di mondo dato per scontato. Ma non è questa la sede di ripercorrere tutte le cose che ho fatto! Però la parola esperienza... questo mistero che viviamo e non sappiamo bene cosa viviamo e però dopo un po' possiamo appropriarcene almeno un po', mi è sembrato bello. Bello anche nella sua tragicità, perché in fondo capisci cosa hai vissuto solo dopo.

Con Il sapere dell'esperienza sei arrivato in qualche modo al tuo concetto o a uno dei tuoi concetti chiave. Riflettendo successivamente, quando hai detto 'ok, adesso ho trovato un concetto che mi soddisfa', come hai ripensato a quello che avevi fatto precedentemente? Lo vedi più come il punto di arrivo di un processo, o più come una 'scoperta'?

Direi che io ho sempre pensato su quello che mi importava, non necessariamente sapendo perché mi importava. E la parola esperienza mi importava, mi interpellava. In fondo, proprio a partire dalla diagnosi apparentemente così netta di Benjamin, che la modernità sarebbe l'atrofia dell'esperienza, mi sono mosso per reazione: a me sembrava, invece, che fosse una posta in gioco, qualcosa per cui potevamo avere atteggiamenti diversi da quelli che, pure, descrivevamo come tendenza dominante. Quindi significava definire una cosa importante per me, personalmente, come se dicessi: 'Non ci sto, che non ci sia esperienza!'. E insieme: 'Ma cosa vuol dire esperienza?' Non so fino in fondo perché, ma era molto personale. Ricordo di quando ho scritto le ultime parti del libro: mi vedo nel momento in cui ho capito il concetto, fu davanti a un verso di Eliot... Fu come un'illuminazione e dopo, vabbè, mi sembrò di avere colto l'essenziale e c'era solo da trarre un po' di conseguenze. Credo di stare appassionandomi con questo ricordo... ma sì, veramente conoscere è una passione. Sai, qui stiamo facendo un'intervista per una rivista di teoria sociale, e la teoria è... una passione. È un po' come la narrativa, perché è un tentativo di difendersi dal caos del mondo, dandogli un ordine. Affonda in una particolare pulsione. Alcuni psicoanalisti la chiamano così: *epistemofilia*. Come quando un bambino smonta un giocattolo e vuole scoprire come funziona... una passione come di quelle che animano i bambini. Quanto alla tua domanda se ripensavo a cosa avevo fatto prima: sì e no. Gli autori che avevo studiato mi servivano, citavo Weber, citavo Simmel, Benjamin, Schütz. Voglio dire: non è che pensassi a quello che avevo fatto prima, era dentro, in *Il sapere dell'esperienza* confluiva. Visto in retrospettiva, direi che quel libro fu poi il gradino dove mi sedetti e da cui partii in moltissime direzioni. Apparentemente, da fuori, forse persino un ventaglio di direzioni troppo largo, però erano sempre unite dall'attenzione per la vita quotidiana e il vedere come si articola l'esperienza, mia, tua, degli uomini, delle donne, dei marginali e non, poi alla fine anche in culture diverse e compagnia. Un gradino. Poi esistono le scale: mi vedo un'immagine come di un pianerottolo in cui mi trovo a un certo punto, e da lì si aprono scalette, corridoi, stanze. Sono andato ad indagare, per esempio, la narrazione, partendo dal fatto che l'esperienza si nutre di racconto. E ho studiato il narrare come attività, interazione, uno sguardo che lo rende un po' diverso sia da come è trattato nei libri dei critici letterari sia da quelli dei narra-

tologi. In fenomeni già osservati da altri, lo sguardo sociologico può vedere cose speciali e può offrirsi agli altri. Tutte queste cose mi davano grande soddisfazione. Dopo quella di tirare su i figli era l'altra grande soddisfazione! E insegnare, che intanto mi piaceva da pazzi. E andare ai convegni, che mi piaceva assai. All'inizio mi sedevo e facevo quello che poi ho visto fare a tutti i giovani, stare in fondo e criticare, e poi sono stato mano a mano più rispettoso e adesso sono soprattutto curioso di sentire se arriva qualche pensiero nuovo.

Cioè adesso sei più curioso di vedere se viene fuori qualche pensiero nuovo dalle nuove generazioni. Ed è capitato? Quand'è che hai avuto questo cambio di prospettiva sui convegni?

Dagli studenti mi son sempre lasciato coinvolgere e stimolare, ma di più dai dottorandi in giro per tutta Italia. Del resto anche te, ricordo, ti conobbi che finivi un dottorato con la Turnaturi ed eri una che stava lavorando su delle cose di cui sapevo, che erano sulla memoria, ma tu vedevi delle declinazioni del tema nella storia delle due Germanie che non avevo potuto raggiungere e quindi ero interessatissimo, mi sembravano pensieri nuovi dentro una tradizione. E altre volte mi è sembrato: 'ah ecco arriva qualcosa di imprevisto'. Per esempio con Vincenza Pellegrino, con i suoi primi lavori sui 'laboratori per pensare il futuro insieme'. Era una cosa che non avevo mai intravisto, nonostante esistesse già. Non li avevo mai incrociati e mi sembrò una cosa... sì, nuova. Poi, anni dopo, lei ha scritto il suo *Futuri possibili* usando molto il mio *Memorie del futuro*, e mi ha fatto piacere, ma ha anche portato avanti il ragionamento, e mi ha fatto quasi più piacere. Ha parlato dei possibili che "si riavvolgono", il che non significa solo che se ne conserva il ricordo, ma che quando un certo progetto finisce con un fallimento non si ritorna esattamente al punto di partenza: qualcosa si è pur fatto e resta, il punto di partenza dei nuovi progetti si è modificato. Pensieri nuovi. Poi certe novità me le sono cercate. Di paesi non 'occidentali' hanno sempre saputo più di me Renate e mio figlio Alessandro, e me le insegnavano, ma a un certo punto mi sono detto che se il mondo è globale dovevo allargare il mio sguardo. E i *postcolonial studies* erano una novità con cui volevo entrare in rapporto. Per questo andai

a insegnare per quattro anni all'Orientale di Napoli. Lì si incontrava il mondo. Il pensiero *postcolonial*, in verità, di teoricamente nuovo non mi sembrava dicesse molto, però applicava il pensiero ad oggetti, a persone, che avevano dei bagagli così diversi che... sì era interessante: processi, storie, traiettorie, motivi per l'agire, strategie... bellissimo. Non potevo reinventarmi a quasi cinquant'anni esperto di mondi ex-coloniali, ma andai all'Orientale apposta: 'Ok, io qui insegno quel che so, ma intanto imparo!'. Qualcosa di simile, poco prima, era successo con Lugano. Mi aveva invitato Francesco Casetti a prendere per un semestre una supplenza, la tenni diversi anni coinvolgendo anche Anna Lisa Tota. Mi faceva piacere perché stavo qualche mese vicino a Milano e dunque a mia madre, ma soprattutto volevo affinare le mie conoscenze nelle scienze della comunicazione, mi sembravano una punta avanzata e necessaria delle scienze sociali, e a Lugano sapevo che c'erano molti esperti. Ho studiato e imparato cose nuove. Insomma le novità me le sono anche andate a cercare. È chiaro?

Sì, sì. Ritornando un po' indietro, alle persone che hai designato come importanti quando eri più giovane... quali ancora?

Oltre a quelli a cui sono stato più vicino ce ne sono altre: Bagnasco, per esempio, l'ho sempre trovato bravissimo, però non siamo stati mai vicini. O Gallino anche, di cui ho letto di più dopo che è morto, ma che stimavo comunque molto. Ma anche fuori dalla sociologia: Anna Rossi Doria è stata un'amica importante, a cui devo molto.

Ecco, quando li hai incrociati, come ti sentivi, rispetto anche alla posizione che tu occupavi, da giovane studioso, inizialmente ancora non sociologo, che stava muovendo i primi passi... e forse non lo sapevi nemmeno se saresti diventato sociologo... non so...

Penso che non ci ho mai pensato. Ero contento delle relazioni con persone intelligenti e più grandi. Tieni conto che, come molti, da giovane ero di una

arroganza su cui ora ci rido sopra, però qualcuno ancora me lo dice: ‘ma tu a trent’anni eri pazzesco! Guardavi tutti come se...’ insomma. Quindi, scoprire che c’erano persone con cui non mi veniva affatto di essere arrogante, ma il contrario, era una bellezza, una ricchezza di cui essere felice. Adesso Alberto Melucci è morto, ma siamo stati amici parecchio. Veramente mi manca. Uno di quelli per cui... per cui mi sono confrontato con questo fatto strano che la gente muore. E recentemente per la morte di Cassano, che mi ha colpito tantissimo. Un po’ siamo stati amici, ed è un altro che ho stimato seriamente. È morta presto anche Anna, e ora è morto Franco.

Hai usato più volte la parola amicizia. Ti sembra che nell’università di oggi, per come è cambiato il sistema accademico e anche la sociologia, per come sono cambiate le nuove generazioni di sociologi, ci sia ancora questa dimensione?

Certo. È una potenzialità dell’umano. Però è vero che l’università, negli ultimi vent’anni, è diventata un posto dove si corre, dove si compete più di prima. Lo era già forse, almeno in termini di competizione, quando io ci sono entrato, però io ho avuto la fortuna di entrare in un posto abbastanza ai margini e, inoltre, di nuova fondazione, per cui c’era molto spazio. Eravamo tutti, anche i più grandi, abbastanza giovani. Però credo che nell’insieme l’università sia cambiata, quindi la possibilità di coltivare queste amicizie fatte di stima e passione comune... mah. Però potenzialmente ci sono sempre, spero bene che continuino, perché l’amicizia è come l’amore, è tremendamente generativa, cioè ti sostiene in ciò a cui tieni. Peraltro, prima, parlando delle figure di riferimento mi dimenticavo Peter Berger. Quando ebbi una borsa, appena ricercatore, andai all’istituto di Berger a Boston. Lì non era il caso di diventare amici, la differenza di età, di ruolo, era troppa. Lui fu gentilissimo, e certo imparai un sacco di cose, un po’ in qualche conversazione, molto guardandolo, specie come gestiva i gruppi di ricerca: era uno capace di guardare il mondo e di individuare le domande importanti e poi di organizzare il lavoro per rispondere. Certo era anche capace di avere molti finanziamenti, importanti. Sì, è una figura a cui ho voluto bene e che ho rispettato moltissimo. Del resto, ero andata a cercarmela.

E come ti era venuto in mente?

Beh, io venivo da filosofia, mi trovavo bene a leggere Alfred Schütz, che non è facilissimo se non hai fatto filosofia, ma Schütz era il maestro di Peter Berger e Thomas Luckmann e quindi... ‘Mi date un anno per andare in America e mi chiedete dove andare? A Boston’.

All’epoca stavi dove?

Era fine anni Ottanta, ero ricercatore a Cosenza e un certo anno uscì un bando, tra l’altro riservato alle università del Sud. Un bando internazionale per un anno di studio all’estero. Dovevi dire dove e io mandai una lettera a Berger. E andai al suo istituto. Mi fece fare quello che mi pareva, assolutamente. Però mi tirò anche dentro una ricerca internazionale sui ceti medi, che fu molto interessante, mi piacque. Gli feci anche un’intervista che uscì sulla Rassegna Italiana di Sociologia.

E i rapporti con la Rassegna Italiana di Sociologia quando sono nati?

Erano i primi anni ’90. Come tutti han sempre fatto, io usavo le riviste come palestre, cioè, certi concetti di cui non sei sicurissimo, ma sono mirati a un libro, se vuoi vedere come funzionano intanto li metti su una rivista. E così scrissi un saggio sul concetto di ‘senso comune’, scritto in un modo che non puoi far circolare se non fra addetti ai lavori, però è appunto da questi che, in questo caso, vuoi avere reazioni. Non so come succede, ma ero già abbastanza stimato e mi dissero ‘eh, l’abbiamo preso subito’. C’erano Crespi e Cassano in redazione, e Loredana Sciolla (un’altra per cui oggi userei volentieri la parola ‘amica’). In effetti ho pubblicato molto spesso su riviste, sono stato in molti comitati scientifici, ma proprio in redazioni abbastanza di rado, recentemente proprio alla Rassegna. Dieci anni fa mi han detto ‘ma perché non sei mai stato nella redazione? Vieni!’. Però il mondo delle riviste non ha mai avuto per me un particolare fascino, confesso.

Potrebbero essere dei luoghi vivaci di discussione, ma mi sembra facciano fatica a esserlo. Lo sono piuttosto gruppi un po' più informali.

Tipo i seminari...

Il seminario permanente di Teoria Critica è un posto così. Il Riles a Perugia. Ossidiana a Cosenza, e altri. Questi sono luoghi che sì, fanno un po' da pensatoio. E spesso gruppi informali ai bordi delle sezioni dell'AIS. Le riviste non mi pare, ma sarei felice di essere smentito.

Hai detto poco fa che quasi non te l'aspettavi di essere così stimato, a metà anni Novanta quando hai pubblicato l'intervista con Berger. Quand'è che ti è venuta la consapevolezza di avere comunque una stima da parte degli altri, o di essere 'un nome' nella Sociologia?

Perché ti interessa questa domanda?

Così, ero un po' curiosa o forse perché io mi sento sempre insicura e quindi ritengo la stima importante. Sento di non essere mai 'all'altezza' e quando vedo che le persone mi stimano, che può dipendere da qualcosa che ho pubblicato, ma anche da come insegno, piuttosto che dall'essere puntuale o che eseguo bene anche compiti più amministrativi... insomma è importante. Ma quand'è che una persona si sente sicura di quello che fa?

Beh, noi viviamo di e per il riconoscimento. La stima è una cosa che vogliamo conseguire, ma non ha senso pensarci molto. Ogni tanto ti arrivano degli attestati di stima, bene: è giusto esserne contento ma poi devi lasciar perdere, dimenticartene. Del resto, se uno si sente arrivato, è il momento in cui è rincretinito.

Questo mi consola, allora continuo a sentirmi non arrivata e 'non abbastanza'.

Sì, ma il tema è comunque rilevante. Teoricamente dico. Siamo vicini al concetto di prestigio, che io ritengo uno di quelli più sottovalutati dalle scienze sociali. In una delle sue declinazioni il riconoscimento è riconoscimento che, appunto, dà prestigio. E cosa si intenda con 'prestigioso' varia molto, sia fra culture, sia entro una stessa cultura. Anche la nostra. Ricordo che Sarkozy una volta, ostentando un costoso Rolex al polso si sentì chiedere: 'ma scusi lei fa mostra di questo?' e rispose: 'beh, ma se uno a cinquant'anni non è riuscito ad avere un Rolex, che è vissuto a fare?'. Ecco: lui aveva l'idea che avere al polso una roba costosa fosse un segno di prestigio. Ma che idea di prestigio aveva? Certo non la mia. E neanche quella dell'amica francese, Marie-Claire Lavabre, con cui commentammo la cosa. Il fatto è che nella nostra cultura convivono idee diverse di che cosa sia il prestigio. Molto diverse. Che cosa e chi si ritenga prestigioso è una parte dell'orizzonte di senso di ciascuno, e questo deve interessare molto la sociologia.

A me ha sempre stupito quando le persone conoscevano il mio nome. Considerandomi sempre ai margini, una che cercava un posto... poi si giravo, andavo ai convegni, però forse avevo incorporato in qualche modo questa sensazione della mia generazione 'esclusa da'. E forse per questo l'idea della stima, e ora vado oltre le mie esperienze individuali, questo bisogno di riconoscimento, è per quel che abbiamo vissuto, per l'aver visto la strada bloccata per anni, che ci sembra così importante.

Tu sei stata dentro la coorte anagrafica che ha sofferto un cambio nei modi di accesso all'università molto marcato: intorno al 2010 l'accesso all'università venne praticamente chiuso. E quindi un sacco di persone, le migliori, non riuscivano a vedere l'accesso in cui avevano sperato e per cui si erano preparati. Questa, per me, è stata una sofferenza enorme e credo che mi puoi credere, perché abbiamo fatto molte conversazioni su questo, allora. Una di queste conversazioni l'ho messa in un libro. A quelli della tua coorte veniva rubato un futuro. Io pensavo che il riconoscimento personale che noi anziani potevamo dare fosse qualcosa, ma mi era chiaro che senza il riconoscimento formale, senza il 'ecco il tuo posto, ti

daremo uno stipendio', il mero riconoscimento personale era ben poco. Tu allora dicevi che non sentivi neanche quello. Però non ci credevo, perché pensavo lo sentissi che io e altri ti stimassimo davvero. Però eri in un 'cono d'ombra', come dicesti, eravate chiusi. Poi, per fortuna, un po' l'università si è riaperta e la stima ha fatto il suo normale lavoro, cioè ha prodotto delle opportunità per quelli che si stimano.

Ci sono voluti degli anni e mi sono allontanata. Poi venni coinvolta in una rete internazionale, in cui ho lavorato molto, all'interno di un progetto europeo, che mi è piaciuto. Ma in cui mi sentivo ancora molto insicura di quello che sapessi fare... è stata una sfida e non mi sono sentita subito adatta.

A me il confronto generazionale affascina. Oddio, è vero che sono uno che si affascina per tante cose, però questo... sì, mi importa. A me è venuto di avere allievi quasi naturalmente, non l'ho cercato, quindi direi che ho sempre avuto un interesse per il confronto inter-generazionale. La fase in cui i giovani hanno sofferto tanto mi ha fatto soffrire perché io stesso venivo collocato in un *cul de sac*, cioè non potevo fare nulla. Però, per me, il rapporto tra le generazioni è davvero importantissimo. In diverse cose che ho scritto ho parlato di 'etnocentrismo generazionale': è un rischio concreto, impedisce il dialogo. Su questo ciascuno deve fare autocritica, e l'ho fatta anch'io; però mentre facevo autocritica mi dicevo: 'sì, ma so anche che le generazioni si cercano'. E non penso alle famiglie, dove è più ovvio, penso alla mia esperienza di insegnante. Io cerco gli allievi e gli allievi cercano me, ci si sceglie. E ci si appassiona. Ci si sfida. Ci si vuol fare ascoltare. L'un l'altro. Tutti e due. È come se, a volte, riuscissimo a cantare insieme. Io adoro i duetti, e in particolare mi affascina quelli tra un cantante anziano e una giovane donna. Ce n'è uno di Keith Richards e Norah Jones. Keith Richards settantenne con la faccia meravigliosa che ha, Norah Jones trentenne con la faccia meravigliosa che ha. E le voci che si impastano. Due biografie in fasi molto lontane. Ma si incontrano. Un po' si sfidano e molto si accarezzano. Cantano assieme. È così bello.

Rammento un seminario di qualche anno fa basato sul confronto generazionale rispetto a come si è entrati in università e soprattutto su come si è vissuta la precarietà. Da entrambe le parti emerse dell'etnocentrismo generazionale, devo dire, e ora mi capita quando a volte faccio le review su saggi riguardanti la precarietà accademica di ritrovarlo, e un po' il mio commento è: 'guardate che non potete pensare che la precarietà sia nata nel 2010!' Anche se ha colpito la nostra generazione. Però manca questa visione prospettica verso il passato da parte di chi è più giovane e che magari pensa 'ma noi l'abbiamo vissuta peggio'. Forse è stata peggiore in qualche modo, però è interessante confrontarsi su come si è vissuta la precarietà. Nella prima fase della carriera la si vive sempre un po', non credi?

È che il momento storico cambia il senso della precarietà. Anche la mia generazione fu precaria, però in un contesto in cui ci si aspettava che se lo cercavi un lavoro lo trovavi. Poi ci abbiám messo tutti un sacco a trovarlo, però anche perché ci sembrava più importante il che tipo di lavoro, il cosa avremmo espresso, per cui non ci siamo nemmeno dati tanto da fare per avere un "posto fisso". Però voi eravate in un altro contesto storico, e preparati per certi lavori in particolare. Noi eravamo preparati non a una professione ma ad un insieme di professioni, che in parte poi nascevano con noi, cioè il pubblicitario, per dire, o quello che lavora nei consultori: erano professioni che stavano nascendo. Voi eravate 'preparati-per'... cioè con delle aspettative precise che vennero tolte all'improvviso.

Un'altra cosa che mi viene in mente: hai mai sentito il senso del fallimento? Legato alle tue prospettive future, a quello che stavi facendo, o a qualcosa che avevi fatto e in cui ti è sembrato di non essere riuscito?

No, ho conosciuto delusioni, direi qualche disillusione, disincanto. Le disillusioni le ho prese bene, le delusioni meno. Fallimento? Qualche notte l'ho sentito ma per altri ambiti della vita.

No, no, era una domanda legata alla realizzazione professionale. E non è qualcosa su cui hai riflettuto, su cui ti sei confrontato con le generazioni più giovani?

No, se non nel senso della critica della filosofia implicita nel neoliberalismo, per cui i fallimenti son sempre una questione dell'individuo che non è stato bravo abbastanza, non è stato abbastanza bravo nel competere. È una ideologia terrificante che tratta i fallimenti come colpe. C'è molto da lavorare contro la filosofia implicita di oggi.

Che però prende...

Sì, e non solo per i ricatti economici. Seduce in qualche modo. Dobbiamo capire di più come mai l'ideologia neoliberista ha attecchito. Come succede che una persona normale finisca per dirsi 'Sì, sì, devo correre, sì, devo competere'? Come mai si è sedotti in tanti dall'idea che vada bene il mondo così com'è? Anche se poi, sai, è anche una questione di visibilità: magari sono sedotte molte meno persone di quante adesso io stia supponendo.

Vedi un'ideologia del successo anche nel mondo universitario?

Sì, però l'università tende a escludere chi è troppo ambizioso in termini di successo mediatico o economico, finisce per metterlo ai margini. Da noi si corre per star dietro alle valutazioni e alle opportunità. Anche perché sono legate ai finanziamenti: sono meccanismi sottili, perversi, anche noiosi quasi da studiare, quelli attraverso cui lavorano i criteri di valutazione e i criteri per prendere i finanziamenti. C'è un insieme di processi in corso che rende la vita in università psicologicamente onerosa... e però un po' stupida anche, veramente senza offendere nessuno, ma stupida la logica. Ma tutto questo è successo negli ultimi anni, quando io avevo già un'età per cui potevo un po' disinteressarmene.

Manca ancora una parte dell'intervista che riguarda le relazioni...

In quale senso?

Perché è attraverso le relazioni che uno si appassiona a qualcosa, si appassiona anche a delle teorie, e ha voglia di fare e nascono le idee, nascono i progetti, nascono libri o cose. E quindi mi piace pensare il fare sociologia, il fare teoria sociologica come un prodotto anche intersoggettivo... Un po' mi hai risposto, anche parlando delle figure di riferimento che ti hanno ispirato, che hai cercato per imparare, e dall'altra parte però anche scambi con le generazioni meno mature, e quello che hai ricevuto da loro ... ad esempio hai citato i laboratori sul futuro, e tu hai iniziato a occuparti del futuro...

È un bell'insieme di domande. Le relazioni sono decisive, certo. Quanto ai libri che scriviamo, direi che conta propriamente la *rete delle interlocuzioni*. Conta implicitamente, e lo si vede quando in nota citi qualcuno, e conta esplicitamente, quando reagisci a quello che hai sentito, quando ti senti interpellato da un movimento, e quando gli altri ti fanno domande, critiche, commenti. Quanto alle relazioni... generano. Danno energia, motivazioni, pongono problemi. Se si condivide una passione può succedere di tutto. Sì, hai ragione. Scrivi con altri, per altri, ad altri. D'altro canto non bisogna togliere nemmeno l'aspetto solitario del pensare, in cui devi rispondere anche della e alla tua esperienza singolare.

Una parte di domanda era anche sul 'futuro', come è nato l'interesse?

Ah sì. Il futuro era proprio la questione che a metà degli anni '10 i miei studenti, i dottorandi, tutti quelli che incontravo, mi ponevano. Cominciai a riflettere sulla vita quotidiana e gli orizzonti d'attesa. Però pensai anche che non potevo tramutarmi in un esperto di futuro, ma potevo mettere a frutto altre cose che sapevo: cioè che avrei potuto essere utile lavorando sulle memorie del futuro. In effetti, la forza dei futuri passati è notevole. Possono chiuderti, ma possono

anche lasciare sentimenti potenti, e possono anche insegnare. Credo d'aver fatto una cosa utile con quel libro, che in effetti gira abbastanza. Il libro *Memorie del futuro* nasceva da una rete di interlocuzioni e si sviluppava cercando di usare le mie risorse per rispondere. Poi, però, c'è un'altra cosa che vorrei dire se si parla del tempo ed è che ... che il mio ultimo libro si chiama *Intanto*, e quindi è sulla con-temporaneità. È un libro sulla memoria e insieme sul presente. D'altra parte, ritorna anche sul concetto di esperienza. In *Il racconto come dimora*, di qualche anno prima, avevo dichiarato che l'esperienza attende di essere narrata, e ho provato a farlo con me stesso. È stato provare a scrivere in un nuovo registro: non quello della didattica, non quello della saggistica... un registro diciamo narrativo-sociologico-autobiografico. Ci ho messo degli anni a scrivere quel libricino, *Intanto*. Però, ha cambiato il mio modo di stare nel rapporto fra il pensiero e la vita. Ho cercato di rendere questo rapporto molto esplicito, molto interrogativo, e di trovare le parole per dirlo.

Questa difficoltà di “trovare le parole per dirlo” è perché stavi usando un registro nuovo per te?

No, quella era la bellezza. La difficoltà di trovare le parole per dirlo è perché in effetti di solito non si cercano neanche le parole per dire il rapporto fra il pensiero e la vita. A meno che non ci si trovi in una certa relazione, una relazione d'amore soprattutto. Lì, cerchi le parole per portare alla luce e dire delle cose che hai esperito, ma che non hai pienamente capito. Né capirai mai: ma puoi sempre capire un po' di più, e così auto-ingannarti di meno. Questa sì, è un'esperienza comune in fondo, cercare le parole per dirla questa relazione tra pensiero e vita, però sto pensando a qualcosa di più ampio: cioè, non solo pensare a come mettere in relazione vita e pensieri in un caso dato, ma anche come pensare sopra a questo rapporto, cioè come si legano le biografie e i pensieri, anche quelli astratti. Quasi una meta-riflessione. Su questo, sta contando molto il rapporto che ho ora con la scuola di pratiche filosofiche Philo, creata da Romano Màdera e da Nicole Janigro a Milano. Quello che voglio è che il mio pensiero non tradisca quel poco che so della - e dalla - vita.

Mentre uno scrive pensa anche a qualcuno che legge, e nel caso di Intanto non era un pubblico prettamente accademico, no?

Un destinatario chiaro come gli studenti, o il pubblico accademico, non c'era, in *Intanto* non c'era, certo.

E questo ti ha fatto sentire più libero?

Sì, più libero, cioè, più responsabile e più solo. Però mi sembrava di sfiorare la sostanza di una pratica che è quella narrativa, narrativo-letteraria, verso cui ho sempre avuto un'ammirazione sconfinata. Ero molto contento, mi sembrava di sfiorare una cosa di enorme importanza. Io penso che la letteratura sia più importante delle scienze sociali, perché ha più a che fare con l'esperienza umana, più direttamente, più dolorosamente, più seriamente. Però, devo dire, la grande sociologia va al pari. Però devi andare ai Weber... o anche persone contemporanee, ma molto, molto serie, perché la sociologia sia questo, possa cioè mettersi al pari della serietà letteraria. Poi la narrativa è interessante anche perché ha un ruolo di intrattenimento che noi saggisti, sociologi, non coltiviamo molto, ma ha una sua dignità. Svolge una funzione interessante, probabilmente poi una delle due funzioni basilari della narrazione: una è pratica, ordinare l'esperienza, orientarci, e coordinarci in questo orientamento; e l'altra è stare insieme, e dall'intrattenimento nasce molto della costruzione sociale della realtà.

Scrivere Intanto è stata un'esperienza più libera ma allo stesso tempo più dolorosa, dove ti sentivi anche più responsabile. Ti era mai capitato in passato di fare un'esperienza dolorosa nello scrivere qualcosa di sociologico ma con dei sostrati più profondi?

Assolutamente sì. Il capitolo centrale de *Il sapere dell'esperienza* aveva per me una qualità che era questa, cioè 'qui sono libero e responsabile'. Magari poi mi avrebbero detto 'qui hai scritto delle sciocchezze', però, siccome per tutto il resto del libro sono stato rigorosamente dentro un confine accademico, si accetterà se, con cautela, mi prendo la responsabilità di dire cose come che la saggezza è più

importante della scienza. Cosa quest'ultima che, per altro, quasi nello stesso anno stavano scrivendo Franco Crespi nel suo *Imparare a esistere* e Alberto Melucci in *Verso una sociologia riflessiva*. E anche Cassano in *Approssimazioni*. Mentre Alessandro Ferrara nei suoi saggi spiegava a tutti l'importanza della *phronesis*, l'arte di saper decidere nell'incertezza. È stata un'onda bellissima e lasciata poi in disparte, questa discussione sulla differenza e sui rapporti tra saggezza e scienza, che a me sembrava importantissima. Allora lì sì, mi sono trovato a quel livello dove un po' soffri, un po' cerchi, e ti ritrovi un po' libero e un po' responsabile. Anche il libro *Storie comuni* è stato così, ma più gioioso. In ogni caso ho sempre cercato di non essere astratto. Al modo in cui sono astratti i concetti sì, ma astratto nel senso di lontano dalla vita delle persone, e dalla mia, proprio no, ho cercato di evitarlo. Se no, non trovavo il senso.

Prima hai detto che hai fatto anche ricerca empirica, ma hai fatto più ricerca concettuale. Questo mi ha fatto venire in mente anni fa, quando una volta dissi una cosa e tu l'appuntasti su un quadernino. A fine giugno ero al seminario Riles a Pisa e Loredana Sciolla ha fatto riferimento al fatto che vai sempre in giro con il quadernino e mi è ritornata in mente quella scena di allora, che mi aveva colpito, anche perché tu riconoscevi in qualche modo come interessante quello che stavo dicendo in quel momento. Questa premessa per chiederti quanto hai osservato e appuntato della vita tua e intrecciata con quella degli altri attraverso questo quadernino, e quanto poi l'hai usato.

Moltissimo. Ho sempre usato come fonti prime me stesso e gli altri con cui la vita si è intrecciata. Strumento tecnico è stato il quadernino, perché la memoria personale non basta. L'ho usato, eccome. Le cose del quadernino, a volte, non tutte, passano nei file e poi dai file passano in occasioni... un convegno, una conferenza, un saggio, finiscono in un libro.

E quand'è che hai iniziato questa pratica?

Quando ho cominciato? A quattordici anni.

A quattordici anni?

Sì. Beh, dapprima si chiamava il diario, poi negli anni della militanza erano gli appunti delle riunioni, e quindi c'era poco di personale. E poi esplose tutto quando decidemmo che la rivoluzione si fa nella vita quotidiana ed è fatta nelle relazioni, quindi appuntavo, certo.

Quando 'decidemmo': quindi chi oltre a te?

Ero nel Gruppo Gramsci, un gruppo un po' particolare, piuttosto piccolo e quasi tutto fatto di intellettuali. C'erano Giovanni Arrighi, Romano Màdera, Luisa Passerini, Carlo Formenti, persone così. La decisione di sciogliere il gruppo la presero loro nel '74, io non contavo niente, però mi sento di dire "noi" perché ero assolutamente d'accordo. Cioè, l'idea di essere avanguardia della classe operaia in quel momento lì non aveva senso. Uno: l'idea di avanguardia è molto dubbia. Due: che la classe operaia potesse sensatamente accettarci come avanguardia e che fosse quella che noi descrivevamo era dubbio altrettanto. E sotto c'era l'intera idea che l'Italia fosse pronta per una rivoluzione politica comunista in quel momento: sociologicamente poco fondata, no? E però un merito di quel gruppo, una volta sciolto, fu di saper conservare la *vis* utopica, conservarla e trasportarla nella vita quotidiana, nell'insieme della vita con gli altri; e anche quello di voler davvero tenere conto degli altri, perché, insomma, come gruppuscoli eravamo molto settari, guardavamo a noi stessi soprattutto.

Quindi l'interesse per la vita quotidiana nacque già in quel periodo?

Certo. Del resto, feci la tesi di laurea su Henri Lefebvre e *La critique de la vie quotidienne*, dopo aver proposto a Enzo Paci di farla su un confronto tra Karel Kosik e Lefebvre. Lui mi disse: 'Capisca un autore, è già abbastanza', qualcosa del genere!

Invece l'interesse per la memoria nacque attraverso il contatto con Cavalli?

Cavalli lo legittimava, era il periodo in cui lavorava alla ricerca *Il tempo dei giovani*. Però io mi ricordo una conversazione in montagna con mia moglie in cui le dico delle cose che pensavo sul confronto tra Benjamin e Halbwachs, e ricordo che a lei sembrava un bel progetto, le sembrava corrispondente alla mia sensibilità. Così è nato. Del resto, con lei discutevamo molto. Ci sostenevamo. Tranne quando lei cominciò a lavorare sulla mafia. A me faceva paura. Ma per lei era un modo di riconfrontarsi con l'esperienza del totalitarismo, con l'orrore di cui, tedesca, sentiva ancora il peso. Quasi un modo di elaborarla affrontandola in un contesto differente. Lavorare sulla mafia fu per lei lavorare su una forma di totalitarismo, di violenza auto-organizzata che toglie ogni diritto di autodeterminazione alle persone. E io ho pensato che stesse scrivendo una cosa stupenda ma, insieme, che non avrei voluto che lo facesse. Ma c'era anche che per lei contava molto come interlocutore il movimento delle donne, il libro che scrisse era sulle donne vittime di mafia, e quell'interlocuzione io non l'avevo.

Il pensiero delle donne... Mi fai venire in mente una ricerca che sto facendo sulle sociologhe in Germania agli inizi del Novecento e la cosa più interessante mi pare come, attraverso la loro esperienza, queste guardassero ad alcuni concetti in termini del tutto diversi rispetto ai sociologi uomini, pur partendo dagli stessi presupposti. Ad esempio, il concetto di 'crisi di cultura' legato alla modernità. Per le donne, le donne borghesi, la modernità significava la possibilità di entrare nello spazio pubblico, questa la tesi soprattutto di Marianne Weber. Quindi, non solo produrre cultura soggettiva legata alla cura nello spazio domestico, ma creare cultura oggettiva nello spazio pubblico fondando scuole, servizi sociali, ecc. E poiché ora parlo qui con te mi viene da chiederti se l'hai sentita questa differenza del pensiero, o come ti sei rapportato col pensiero femminista.

Le donne pensano diversamente? Sì, grazie al cielo. Io ricordo come Laura Balbo, per esempio, gentilmente criticò una certa cosa del mio concettualizzare la vita quotidiana, fu lei a farmi cambiare e dire che non è il luogo della ripeti-

zione, ma della ripresa. Grazie. Era perché lei aveva una sensibilità sulla vita quotidiana diversa dalla mia. Di genere, in senso sociale. Poi, però, c'è la differenza organica. Io ero molto con le femministe della parità dei diritti, non con quelle della differenza. Però la differenza la vedo, la riconosco. Io un utero non ce l'ho, sono padre, non sono madre, che mi pare un'esperienza diversa. Che dà delle conseguenze diverse. In fondo quando Hannah Arendt diceva a Heidegger 'tu dici che l'uomo diventa responsabile, autentico, quando riconosce che morirà, ma perché non dire che lo è se tiene conto del fatto che è nato?'... era geniale. Si nasce da qualcuno, no? Tenere conto del fatto che sei nato, e che altri nascono, è altrettanto legittimo che dire dell'importanza della morte, ma la nascita è nesso, è apertura, e chiama alla cura. Dove la parola significa 'prendersi cura'. Insomma sì. Il pensiero delle donne per me ha contato. Ha contato in tutti i sensi, e certo c'è anche l'amore, ma tra amore e conoscenza c'è un rapporto stretto: a volte impari proprio perché ami, ed è amando che impari.

Hai notato se nel corso del tempo questa differenza, riconducibile al genere, ti ha colpito anche con le donne delle generazioni più giovani?

Quando si intersecano differenze di genere e di generazione avvengono molte cose. A volte si creano echi della relazione padre-figlia. Da mia figlia, Milena, ho imparato un'enormità di cose. Ma anche da altre giovani ho imparato molto: dove si realizzano relazioni che echeggiano questa, si creano scambi di riconoscimento asimmetrici estremamente importanti. C'è uno scambio di energia. Si può anche collaborare. Ma certo avviene anche con giovani uomini, la differenza di genere conta fino a un certo punto. La differenza di genere la avverto quando sento parlare donne relativamente giovani di donne più anziane: anche nel lavoro, ci sono dinamiche inter-generazionali fra le donne che mi sembrano specifiche. Ci sono eredità che passano ma anche prese di distanza, giudizi, a volte silenzi. Beh questo avviene anche fra uomini, ma sento delle differenze. Le avverto ma non so descriverle, lascio a voi di parlarne.

Una domanda su una cosa che avevi detto all'inizio riguardo il tuo passaggio alla Calabria... ne parli anche in Intanto, quando dici che ti faceva arrabbiare quando andavi ai convegni e l'Università della Calabria ti sembrava suscitare pregiudizi negativi.

L'Università della Calabria, come tante altre fondate nello stesso momento, rispondeva a un progetto bello, direi persino nobile, era quello di dotare di università regioni per cui fino ad allora bisognava andare via per studiare. In specifico, l'Università della Calabria venne fondata da Beniamino Andreatta che aveva idee molto innovative, inventò facoltà nuove (quella di Scienze economiche e sociali per esempio), creò un campus. C'erano molte aspettative, ed è stato bellissimo lavorare lì, specie nei primi anni. Però, andando in giro per convegni, tu dicevi di essere dell'università della Calabria e in Italia suonava male. 'C'è un'università in Calabria? Ma dai...'. La parola Calabria portava con sé uno stigma negativo. E quindi noi, con una certa tigna, siamo andati in giro tantissimo! Un po' come una sfida. E poi, però, c'è un altro aspetto, che è stato che l'esperienza di essere 'forestieri' venuti al Sud ci cambiava anche il modo di pensare. Abbiamo dato un rilievo diverso a molti concetti sociologici che provenivano, in fin dei conti, da esperienze metropolitane, li abbiamo ripensati. È stato un allargamento del pensiero, direi proprio un suo raffinamento. Fatto sta che nelle descrizioni negative della Calabria io non mi ci ritrovo. Ci ho vissuto bene. Come rendere conto del fatto che ci sono stato bene? A fine anni novanta mi ha aiutato il libro di Cassano, *Pensiero meridiano*. Che non negava niente dei 'mali' del Sud, ma portava a pensare il ruolo della dipendenza sistemica, non di 'culture arcaiche'. E la cultura dei Sud invitava a considerarla seriamente, a farla parlare, a riconoscere le potenzialità critiche che possiede rispetto alla cultura della corsa, dello sviluppo tutto economico, della razionalità tecnica che non sa essere ragione. A me il Sud mi ha adottato. Adesso faccio parte della redazione di una casa editrice messinese, Mesogea, pubblica testi di tutti i paesi del Mediterraneo. Far parlare il positivo del Sud... sì è una cosa che cerco di fare, lo sento un po' un mio piccolo compito, anche se nessuno me lo ha dato. A Cosenza o in Sila nessuno mi dice 'rappresentaci'. Sanno come va il mondo e che i più forti dicono che i più deboli sono gli inferiori... così va il mondo, così sento dire, e non ci sto. Finisco con un

aneddoto: io che sono a fare lezione in un'aula della mia università. Alcune aule sono vicino all'orto botanico, fra olivi, vialetti. Esco dall'aula, scendo una scaletta e mi trovo davanti a una fontanella da cui zampilla l'acqua, sullo sfondo delle montagne della Sila da una parte e dell'Appennino dall'altra, e penso: 'Qui fino a pochissimi decenni fa pascolavano le capre e adesso c'è un'università. Qui parlo a degli studenti, fra questi vialetti ben tenuti, e c'è in mezzo una fontanella che zampilla'. Se uno l'avesse immaginato quarant'anni fa si sarebbe detto 'Questa è utopia... bello pensarci ma non son cose reali!'. Ma si è realizzata. E mi sono sentito felice e grato di trovarmi nel cuore di un'utopia compiuta.

La questione è quanto venga vista da fuori questa immagine di utopia realizzata che tu vedi.

È incredibile, non puoi parlar bene della Calabria.

Mi ricordo però, quando c'erano gli incontri del Riles a Perugia, a cavallo del 2010 che voi della vostra università facevate sempre gruppo, forse era merito tuo, comunque mi sembrava una cosa bella...

Già, un po' ridendo, avevamo deciso di chiamarci 'La piccola scuola di Arcavàcata' ed era un'espressione che comprendeva non solo il gruppo mio, legato a me, ma anche altri gruppi legati ad altri colleghi. Nel mio gruppo ci riconoscevamo reciprocamente in una gran passione e capacità di collaborare. Poca competizione e molto sostegno, aiutare quello a pubblicare in una certa rivista, andare a sentire la presentazione di un altro, commentarla... L'abbiamo fatto. E penso che sì, si sentisse un po' da fuori. A volte la gente ci diceva 'ma com'è che voi dell'università della Calabria siete sempre presenti ai convegni, e in tanti, e fate tante relazioni?'. Un giorno, seccata, Ada Cavazzani (una delle prime insegnanti di sociologia da noi) disse 'Ma sai, non ci sono tanti cinema a Cosenza, così noi alla sera lavoriamo'. Il che lasciava i milanesi soddisfatti che i cinema a Cosenza non ci fossero, ma perplessi all'idea che al Sud si lavorasse. In realtà

di sale cinematografiche adesso come adesso ce ne sono una dozzina, ma è vero che le sere l'abbiamo abitata l'università, e anche le notti. Abbiamo le chiavi, ci lavoriamo dentro in qualunque orario, anche domenica. E sono molto fiero del mio gruppo, di "Ossidiana", il nostro laboratorio. Fare le riunioni con piacere. Come appuntamenti. Un gruppo di persone che con passione discute insieme. Sonia Floriani, Teresa Grande, Giap Parini, Olimpia Affuso, Massimo Cerulo, Giuseppina Pellegrino, Simona Miceli... e tanti, tanti altri, colleghi e studenti e dottorandi, di anno in anno diversi, ma ancora quando facciamo le riunioni on line compaiono. A volte mi sono trovato lì, mentre loro parlavano, e ho pensato 'questo è un miracolo'.

Una cosa che mi è venuta infine in mente, in realtà era nella traccia delle domande ma ancora non ti ho chiesto è: e Simmel? Magari in conclusione c'entra poco, ma manca. La domanda è come ti sei avvicinato a Simmel e che cosa ha significato, mi riferisco in particolare alla curatela del testo Le metropoli e la vita dello spirito.

Perché in particolare Simmel?

Perché mi sono avvicinata a Simmel grazie a te! Lo stavo studiando per un esame ed ero rimasta affascinata sia dal testo che dalla tua introduzione.

Allora, *Le metropoli e la vita dello spirito* lo presi in mano perché era alle spalle del saggio di Walter Benjamin sull'atrofia dell'esperienza nella modernità. Benjamin è un autore di cui ho letto moltissimo, un amore; di decennio in decennio mi sono concentrato su suoi testi diversi, è sempre una miniera. Ma la sua descrizione della metropoli e dell'esperienza moderna deriva da Simmel. Quando ero in America fui coinvolto in un libro su Simmel e scrissi della sua influenza su Benjamin. Mi basavo su una traduzione di *Le metropoli* in inglese. Ma scoprii con i colleghi tedeschi che in certi passi era una traduzione poco affidabile. Tornato in Italia trovai la traduzione italiana, era in un volume collettivo, e notai che era fatta proprio sulla traduzione inglese, non sull'originale. Allora

presi l'originale. Io il tedesco non lo parlo, conosco appena qualche parola. Però in quegli anni erano apparse le traduzioni curate da Cavalli di *Filosofia del denaro* e di *Sociologia*, le avevo studiate parecchio, dunque di Simmel potevo dire di saperne qualche cosa. Insomma, decisi che ci voleva una nuova traduzione in italiano di *Le metropoli*. Coinvolsi Renate. Lei leggeva il tedesco e me ne dava una prima versione italiana, poi insieme scavavamo fino a trovare la traduzione che fosse il più possibile fedele a Simmel. Fu una bellissima esperienza insieme. E tornai sulle splendide introduzioni di Cavalli, rilessi tutto Simmel, e mi resi conto che era una sociologia stupenda perché molto consapevole dei suoi presupposti filosofici (pensa alle prime cinquanta pagine di *Sociologia!*). 'Ma perché non fanno tutti così?' mi dicevo. Esplicitare i propri presupposti filosofici: perché ce li hai comunque, e allora tanto vale tirarli fuori, è serio, è onesto. Mi affascinava in Simmel la capacità di avere un quadro teorico molto saldo, ma così saldo che poteva, nei saggi più brevi, non stare neanche a dichiararlo, ma, che tu lo riconoscessi o meno, era quello che reggeva, funzionava, e rendeva splendidi e connessi i suoi testi sugli argomenti più diversi. Amavo la sua sensibilità per i dettagli: perché se hai un buon quadro concettuale tutto ti parla. Poi lui indagava i *nessi*. I *nessi*, non le cose e neanche i processi. I *nessi*. Lo sentivo molto contemporaneo, mi ci trovavo molto bene. E poi a un certo punto leggo un pezzo di Dal Lago dove si cita una lettera di Simmel in cui dice: 'La presunzione di fare una teoria sociale esaustiva è, nel migliore dei casi, una pia illusione'. E lì dicevo 'Ah, caspita, lui lo sapeva!' Scriveva quando la crisi dei fondamenti era appena all'alba, e lo sapeva. L'esaustività è impossibile, la realtà è più grande di ogni discorso, lo sapeva così tanto da darlo quasi per scontato, lo diceva in una lettera, *en passant!* L'ho riconosciuto come un mio 'predecessore': non certo nel senso che io mi senta suo successore, ma nel senso che scoprivo che aveva pensato in un modo che mi aveva aperto la via. E poi tutte le cose che venivo a sapere su di lui; anche i pasticci che ha fatto allo scoppio della guerra, dove ha sbagliato tutte le posizioni... Persino questo mi è stato simpatico. Poi, che lui fosse soprattutto un insegnante. Fu *Privatdozent* fino a cinquant'anni e andavano a frotte da lui, da mezzo mondo, e soprattutto donne ... perché aveva una sensibilità speciale, insomma, lui ha scritto saggi sul flirt, sull'amore, sulla differenza dei generi, quando non è che ce ne fossero proprio tanti in giro. E, infatti, queste cose qui, il suo apparente eclet-

tismo, il suo successo con le donne, la sua a-sistematicità dichiarata (ma in realtà dentro a un nocciolo teorico chiarissimo), l'ascendenza ebraica, tutte queste cose gli resero la carriera accademica disastrosa (non certo come capitò a Benjamin, ma insomma...). Anche tutto questo contribuiva a rendermelo simpatico. Però, certo, è una questione di sensibilità: io credo che ciascuno scelga i suoi autori. Se ci resti inchiodato, se li feticizzi, non va bene, ma che restino interlocutori per la vita, perché no?

Quindi, non era allora così sbagliata la domanda su Simmel!

Fra i 'classici' sono più vicino a Simmel che ad ogni altro. Anche se *La scienza come professione* di Max Weber resta il più bel testo della nostra tradizione.

Riferimenti bibliografici

Bourdieu, P. e Wacquant, L.

1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri.

Cassano, F.

1989, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, Il Mulino.

1996, *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza.

Cavalli, A.

1984, *Introduzione*, in G. Simmel, *Filosofia del denaro*, tr. it. Torino, UTET.

Id., *Introduzione* (1989), in G. Simmel, *Sociologia*. tr. it. Milano, Comunità.

Crespi, F.

1994, *Imparare ad esistere*, Roma, Donzelli.

Ferrara, A.

1994, *Intendersi a Babele. Autenticità, phronesis e progetto della modernità*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Halbwachs, M.

1987, *La memoria collettiva*, tr. it. Milano, Armando.

Jedlowski, P.

1989, *Memoria, esperienza e modernità*, Milano, Angeli (nuova ed. modificata 2002).

1991, *Il senso del passato. Per una sociologia della memoria* (con M. Rampazi, a cura), Milano, Angeli.

1994, *Il sapere dell'esperienza*, Milano, Il Saggiatore (ried. Roma, Carocci, 2008).

1998, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Roma, Carocci, 1998 (nuova ed. accresciuta 2009).

2000, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano, Bruno Mondadori (nuova ed. accresciuta Messina, Mesogea, 2022).

2005, *Becoming a Sociologist in Italy*, in A. Sica, S. Turner (eds.), *The Disobedient Generation. Social Theorists in the Sixties*, Chicago, University of Chicago Press.

2017, *Memorie del futuro*, Roma, Carocci.

2020, *Intanto*, Messina, Mesogea.

Lamont, M.

2009, *How Professor Think: Inside the Curious World of Academic Judgment*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Melucci, A.

1998, *Verso una sociologia riflessiva*, Bologna, Il Mulino.

Pellegrino, V.

2019, *Futuri possibili. Il domani per le scienze sociali di oggi*, Verona, Ombrecorte.

Simmel, G.

1995, *Le metropoli e la vita dello spirito*, tr. it. Roma, Armando.

Weber, M.

2004, *La scienza come professione*, tr. it. Torino, Einaudi.

White, H.

1992, *Identity and control: a structural theory of social action*, Princeton, Princeton University Press.

Barbara Grüning è professoressa associata in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Milano Bicocca. Si occupa principalmente di Sociologia delle scienze sociali, Sociologia della conoscenza, sociologia del corpo e sociologia dello spazio. I suoi attuali campi di ricerca riguardano la posizione delle scienziate sociali nel campo della sociologia tedesca prima della Seconda guerra mondiale e le esperienze dei soggetti che hanno intrapreso un percorso di guarigione dai disturbi del comportamento alimentare. Ha tradotto dal tedesco saggi di Karl Mannheim, Alfred Weber, Marianne Weber ed Emilie Altenloh.



LORENZO SABETTA

Sociology of Structures, Structures of Sociology. An Interview with Charles Crothers

Introduction

Charles Crothers is Emeritus Professor of Sociology at Auckland University of Technology (AUT), New Zealand. He was born in Christchurch, NZ, but grew up in small seaside town Tauranga, attending a multi-disciplinary social science degree at the brand-new University of Waikato. He then switched Sociology as a discipline, completed his Ph.D. at Victoria University of Wellington and followed up with several years as a junior lecturer at VUW. A further 5 years with the research section of the “Town and Country Planning Division” at the Ministry of Works and Development followed, providing a very useful platform for policy work and data analysis. He then spent a decade teaching sociology at the University of Auckland and half a decade at the University of Natal, Durban (South Africa), with the final two decades back in Auckland, lecturing at AUT. He now continues as a Senior Research Associate of the Department of Sociology, University of Johannesburg, South Africa. Throughout his career, Crothers has experienced many sabbatical periods around the world: at the University of Oregon, Waterloo Canada, Kent at Canterbury and Sussex, with the most recent at Sapienza-University of Rome in 2022. From this vantage point, mixing NZ’s peculiar perspective and a variety of stays abroad, Crothers’ position in the field of sociology is fairly unique, at least socio-geographically.

His career-long interests have lain with the analysis of social structures (and methods for doing so) and, hence, with Robert K. Merton, one of the leading social structural theorists, and finally how Merton’s work was set within that of the Columbia Tradition and more broadly the structuralist-functionalist school. Although these themes have been quite continuous, they have varied by context,

such as settler societies and concerning linking theory and methods, as well as the connection of pure and applied sociology. Without a particular mainstream specialty, his focus turned to what might be thought of an empirical version of structural functionalism (“quantitative ethnography”, one could say in Bourdieusian parlance): the examination of social patterns of the social structure, and how these relate to patterns in the cultural structure.

Further, his participation in the discipline of Sociology has been important (partly as a good unionist): he has served as President or other executive role in both the NZ Sociology Association and within the International Sociological Association, also editing journals and book series.

This interview arose from the topics discussed during two seminars delivered to postgraduate students at the Department of Communication and Social Research at Sapienza-University of Rome (October/November 2022). Two main topics are constantly (although diversely) discussed in the following pages: the sociological analysis of social structures and the particular structures that inform the field of sociology – their preponderance in this interview justifies the somehow Debordian title we have chosen.

I would like to start with some self-analytical questions: what was the state of academia in New Zealand (as well as of sociology) when you entered it? How did you get into sociology in the first place? Can you sociologically explain the beginning of your intellectual trajectory? Did you go through any kind of watershed moment?

I enrolled for a Bachelor’s in social science (BSS) at the brand-new University of Waikato in 1966 – although, as it happened, exiting earlier than planned, I graduated with a run-of-the-mill Bachelor of Arts (BA) in 1968.

The late 1960s was an era of some change in New Zealand higher education: the federal University of NZ had not long broken up, with each of its constituent Colleges becoming stand-alone Universities (7 of them). The University of Waikato (hosted by a provincial city – Hamilton – with some 100,000 population) was a ‘greenfield site’ university (emulating UK developments such as the University of Sussex.) The older style NZ curriculum which required 9 units to

be gained over at least 3 years, and with a foreign language requirement, was being dropped, and there were some stirrings of locally-orientated material being included in studies. I was attracted by the notions of a planned and structured generic social science degree which was being offered – but it was also the closest university to my hometown (Tauranga). The integrated program included philosophy, geography, sociology, economics, history, and psychology, although my main specialty (given that sociology was still a minor taught by a single staff member) was geography, which was my main subject of interest at High School. (Incidentally, geography is something of an Anglo-Saxon discipline with concern for the environment and its social and physical interactions and how these cluster within identifiable “regions”, and certainly then, and for decades after, was resolutely empiricist in tone and often quite collectivist in its social arrangements, for example by classes taking “field trips”. I think the division of the social sciences into an array of highly overlapping disciplines sharing the same theorists and the same social research methods is ridiculous and perhaps deleterious – while mindful of Burawoy’s point that the “social disciplines” have a particular responsibility to focus on “civil society”).

Although Hamilton boasted little by way of cultural institutions, there was a procreative Hamilton bookshop (which was also involved in book publishing) which invested in the opportunities opened up through the town’s new university by stocking up some relevant books. One was Merton’s *Social Theory and Social Structure* (1957 edition!) which I eagerly bought and read. A while later Merton’s essay on the ‘Self Fulfilling Prophecy’ was discussed in class and a classmate read and praised this essay which led me in turn to seize on his praise as a talisman pointing me to take further interest.

However, as I was the only candidate interested in advanced academic work (for an Honors degree), the Geography academic staff persuaded me to continue elsewhere. So, I then transferred to an older NZ university (Victoria University of Wellington), which had a particularly sociologically-oriented Geography department and the most in-depth NZ Sociology Department. Exhibiting prejudice towards a graduate from the brand-spanking new Waikato University I had come from, the VUW geography department required me to revisit a 3rd Undergraduate year. But when I was interviewed by their HOD, he picked up that I really want-

ed to do sociology, so I transferred disciplines, in the following year completing a BA(Hons) in Sociology with 1st class Honors. Essays had to be written every fortnight, so I quickly learned how to become organized to produce them. A formative experience was being asked to prepare a seminar slot on the mysteries of survey data analysis, which led me to begin to grasp that particular nettle. The general approach in the department was fairly empiricist, with sociology deployed as a scientific study of “social facts”. However, this was complemented by the anthropology professor who was a full-on Levi-Strauss’ disciple and provided helpful insights into the then burgeoning Continental social theory.

I immediately followed up with a Ph.D., although writing a Master’s might have been a very useful preparatory step. Selecting a topic struck me as difficult, so I launched a study on “The Social Context of Problem Selection” in which I interviewed NZ’s academic Geographers and Educationalists. But my progress towards completion was stumbling. In the meantime, I was much engaged with Tutoring in which a key objective was to induce each (small) tutorial group to *discuss*: this experience subsequently affected my way of teaching, where I’ve endeavored to be interactive. I also gained much experience as an applied sociologist as I was living in an older inner-city suburb of Wellington which the Council were threatening to bulldoze and then redevelop. With the usual armory of sociology, such as surveys, I worked with a group of fellow residents to help shift the Council’s goals to a much more partial redevelopment.

By this time (late 1970s), the glut of University teaching slots desperate for occupants had disappeared and permanent academic positions in Sociology in New Zealand became hard to obtain. Therefore, I turned to applied social research, joining the small research section in the Town and Country Planning Division of the Ministry of Works and Development. Being a civil servant induces a systematic “bureaucratic” mind-set and led to disciplined approach to team work and being a government social researcher reinforced an interest in social change. Moreover, I was able to firm up my growing interest in quantitative data analysis utilizing the SPSS software on the MWD computer which was the biggest in the Southern hemisphere.

After a few years at MWD, I was interviewed for a lecturer’s job at the University of Auckland. At my interview, I was asked what I might do if award-

ed the position: I declared my ambition to write a book on Robert K. Merton, which I accomplished after a few more years [Crothers 1987]. I'm not quite sure, now, where that idea came from, but I recall the suggestion being favorably received. Fortunately, there was a book series on *Key Sociologists*, edited by Peter Hamilton, to which a volume on Merton could be readily added (the publisher was later taken over by Routledge which was useful as it gave the book a longer shelf-life). I plunged into decoding Merton's theoretical apparatus as it appeared to have received little attention thereto. For a sociologist at the end of the earth, the experience also served as a good test of my mettle "against" one of the first-class sociology minds of the time. Writing the book was exhilarating and I dashed off the small volume in 6 weeks while shuffling a pile of material on the dining table.

You were in touch with Merton back then, right?

I visited Merton in New York with the intention of expanding on the background of his work. However, he was interested in the draft of my book which he made comments on. On one occasion he was angry about the chapter in which my Marxian critique of his work is contained; he was upset, but I thought "Oh dear, Robert K. Merton is going ape-shit" but didn't feel defensive about it. My access was good, and I was told once that a US sociologist wouldn't go directly to Merton but would need to reach out via an intermediary. I had a strange confidence. One delightful consequence was that, about that time, Merton was awarded the first Amalfi prize and I was flown over by the *Associazione Italiana di Sociologia* to be included on the program (twice: I also offered an *intervento* which was useful as I learned how to help the translators by pausing at more appropriate points in sentences).

I sent off my draft which Peter accepted with our demur and when I asked for feedback replied that he "trusted his authors to produce good material" (!). Returning to NZ after this short visit, I rewrote some passages and sent the manuscript to be published just before Piotr Sztompka's volume was published, also in a UK published sociology series [Sztompka 1986]. In a way, that was a case of

Mertonian “independent simultaneous discovery”. Luckily, the two accounts take similar stances in many respects, although (as I later wrote) I felt that trying to squeeze Merton «into a *systems* frame (Polish romanticism?) that was just» not appropriate since his central thrust tended to negate such broad systemic viewpoints.

In terms of my sociological work as a whole, a difficulty had immediately intruded which was that during my time “on the applied bench” there had been a surge of theoretical work in sociology – as opposed to my empiricist heritage – and it was not clear to me how sociologists were to carry out their work incorporating theory and research in these changed, more sophisticated, circumstances. It was the time of much Althusserian theorizing and «I remembered» with relish the oft-used refrain of the “presence of an absence”. But my sociology colleagues were of little help when I asked. Nevertheless, I was now poised to continue an academic career with both sociological and applied interests and a toolkit of skills to carry these out. I mainly taught social research methods but was, otherwise, a generalist without a specific field of interest that other sociologists could recognize. Unfortunately for my interests, over the longer term I became much diverted into community orientated work partly to provide useful information and partly as training for (senior) students. NZ plunged into a recession after the 1987 crash in «the middle of as virulent neo-liberal» “reform” period and unemployment and other social ills escalated, and so research documenting the tide of rising social ills beckoned. During this period an interesting episode illustrated the need for great care in carrying out statistical research and I landed an article in the *American Journal of Sociology* [Crothers 1979]. Two NZ-based American sociologists (Webb & Collette 1977) published in *AJS* a study of prescription rates of stress-alleviative drugs as an indicator of personal stress, declaring that there were higher rates amongst rural dwellers. However, they had failed to consider the effect of the people living in the rural hinterlands surrounding the towns where the pharmacists practiced, and correcting for this evened out the effect – as subsequently confirmed by survey research. Writing a critique is one way of sometimes gaining publishing access to a very high-ranking journal.

That's a curious strategy indeed. I'd like to go back to your relationship with Robert K. Merton: what about the specific watershed represented by your encounter with his sociology? It seems that you experienced a sort of "Merton effect" that cut your intellectual life into a before and an after – he even somehow contributed to securing your initial lecturer's position. What is unique about his approach? You wrote extensively on this theme, and also recently on the necessity of reintroducing Merton's sociological framework. Is it now perceived as passé?

Alan Sica has indeed suggested Merton is in some respects passé and of course in his writings some events, terms and approaches are clearly past their "use-by" dates: but, in general to the contrary at least in my opinion, his work ages well. Maybe this is at least in part as he used essay formats in his writing and his writing style is magisterial (sometimes over the top with layered footnotes in some passages). But even if the language sometimes bears the signs of its time of writing, the underlying message still holds true.

The crucial insight is that there is more to Merton's doctrine of middle range theory and to the structural functionalism which fleshed this approach out. What I believe to be misguided «pronouncements about general social theory (as opposed to grand social theory)» – shared in large part by Merton himself – clouded his thinking. One of Merton's major doctrines involved paradigms (in a pre-Kuhnian sense): his emphasis on them indicated by several reprintings of the same material. Paradigms are problem-setting frames, «with each issue likely to be» addressed by several competing middle range theories. But middle range theories nest within paradigms. Usually, a middle range theory identifies a particular causal mechanism and provides one causal element in a multi-causal framework.

Stinchcombe (1975) had brilliantly identified the micromodel underpinning Merton's sociology, and to this it was necessary to add structural aspects, most recently opportunity structure. This provides a toolbox of analyses of various aspects of social structure and to some extent of cultural structures. Thus, Merton provides a general sociological theory [Crothers 2004] – «as he has somewhat grudgingly admitted himself».

It is a large challenge to set social analysis on a solid footing and to avoid the various traps as Giddens and Bourdieu in particular have also shown. Adroit anal-

ysis is needed to find ways of accommodating various antinomies: macro/micro; structure/agency; etc. Merton's rendition of appropriate theoretical paths through these antinomies is not particularly sophisticated, but it is a workmanlike approach and allows us to proceed. As sociology has developed as a discipline, it has generated much theoretical discussion and a vast array of empirical investigations. But it lacks a disciplinary core of understandings about the nature of social reality and how this might be fruitfully analyzed. Merton's contributions provide ways of doing both. I believe the future development of sociology would be enhanced were more sociologists to take careful notice of Merton's analytical frameworks.

You sure have been a Mertonian of the first hour, contributing a lot to dissecting, applying, and disseminating his sociological framework.

The book on Merton [Crothers 1987] was then translated into Japanese and Portuguese. Some years after, I wrote a book on the cognate topic of *Social Structure* in the parallel Routledge series of small books on Key Sociological Ideas [Crothers 1996]. Although social structure is clearly one of the crucial (if not indeed the most crucial) concepts in sociology there is no clear consensus on its characteristics, and books focused on it are only published a few times in any decade. I think my text was useful in mapping out the relevant conceptual territory. More recently, I was asked by a Routledge commissioning editor to launch a new series on somewhat-forgotten theorists by writing an updated small volume *Reintroducing Robert K. Merton* [Crothers 2021]. In this rewrite, I switched from a thematic to a decade-by-decade treatment and was able to add in writing published in the interim as well as reworking many of the passages. Over the last decades I have written more on Merton [e.g., Crothers 2004; 2011; 2020], and I honestly find it unfortunate that so many accounts of Merton fail to read studies such as mine. Even more recently, as you know very well (since it was at your suggestion), we edited an *Anthem Companion to Robert K. Merton* [Crothers and Sabetta 2022] which provided fresh insights on historical material and theoretical writings on Merton. My conviction remains firm that «sociology has overshoot the consolidated» systematic theoretical development in continues to need and that the needed foundations would be particularly enhanced by building further on Merton's work.

You just said that the concept of social structure is perhaps the most pivotal notion in sociology; 60 years ago, no one would have disagreed with this statement, either in Europe or in the US (as well as in NZ, I surmise). How have things changed in the meantime? In a seminar recently delivered at Sapienza (tellingly titled Researching Social Structures: Empirical Requirement of Structural Analyses¹), you argued that the number of synonyms (e.g., social organization, social system, social networks, etc.) make it difficult to identify the exact perimeter of this framework. Is it really declining, or it has merely taken on new guises?

We need to recover more consensus around sociological understanding of social structure and a capacity to deliver good structural analyses. One key component of this must be role theory [Crothers 2022]. Yet, there is some disciplinary amnesia around the use of status-role theory, which sat along structural-functionalism as related key conceptual structures of the post-war period. Role theory had developed in the interwar period as a replacement in Sociology for “personality” and cascaded across the post-war decades until somewhat collapsing under the weight of its conceptual overelaboration by the 1990s or so. The use of the term is still widespread but as pressed into narrowly specific analyses rather than as a platform for theorizing. Indeed, role theory was swallowed by “identity” studies which very happily stressed the complementarity of subjective aspects while obviating much of the strength of «more material-based role analysis». Role analysis has got something of a bad press from a variety of quarters and I stress that the necessary theorization is “critical role theory” in which role/statuses are seen in wider structural contexts.

An important task for role theory is acting as a bridge between macro, meso and micro levels. Roles sit mainly at a meso level, and are evoked/reproduced at the micro-level from situation to situation without much variation. But in any situation the positionality “pulled down” from the meso level is often crucial: people act according to the positionality they bring with them to situations, although they add further layers of situation-specific role characteristics. At the macro-level, roles have a sometimes-murkier existence in that they are summoned up as social categories broadly threaded through society. These social categories might be mobilized (as perhaps in a general strike), but more often

1. See <https://web.uniroma1.it/coris/archivionotizie/two-seminars-charles-crothers>

they are but latent potentialities. Merton's concept of "opportunity structures" provides some tantalizing possibilities for understanding how roles are shaped by (and in turn shape) various resources [Merton 1995].

Earlier role theory tended to focus on analysis of the ways in which role incumbents were variously influenced by those in their status-set (e.g., how parents interrelated with the teachers of their children). Network studies which trace effects of links (e.g., friendships) amongst various roles need to be added since there is a quantitative variation in linkages. Social categories often become mobilized as more formal groups and organizations. While this level of analysis is important, role structures need to be set within wider analyses of the symbolic structuring of role systems and their material foundations (e.g., teachers' positions in relation to the education system as a whole – their symbolic construction, material assets, power, etc.) are all relevant in their dealings with parents. How particular roles collectively move up and down various hierarchies also needs to be analyzed.

A two-part analytical sequence is required: analysis of the structural positions and then how the various social characteristics of occupants are patterned, including the "career structures" of patterned movement through status-sequences (e.g., vacancy chains). Complementing the two-part sequence is a need for studies of how role structures often change when characteristics of their occupants changes.

By emphasizing the ascendancy of "role theory" in any structural understanding of social features, it seems to me that you are consonant with certain developments of the so-called "relational turn" in sociology [Dépelteau 2013] – you just cited the concept of vacancy chains [White 1970], so I'm thinking in particular of Harrison White and his mentees (Eric Leifer, Peter Bearman). Am I misguided or do you actually feel that this is one of the most promising paths for bringing structure back under the spotlight?

I think we have to be cautious in perhaps overusing the concept "structure". Structure, after all, just refers to a social form or pattern, perhaps one more sophisticated or stable, so "structural sociology" cannot refer to any *particular* approach within sociology. But I agree, relational sociology is a promising path for exploring many important aspects of social structure, and of course there are many variants which examine how people and other nodes relate to each other.

Stated fairly generally, *social reality* is a net of linkages between various nodes, involving different types of nodes (with higher-order nodes comprising clusters which can be decomposed into components). Individuals are crucial nodes as they are the ultimate actors with agency. Most sociology centers on characteristics of nodes, and apparent causal relations amongst these characteristics, such as how the social characteristics of individuals might affect their voting choices². It seems to me that there is a sequence of possibilities in relational sociology:

(-) Network characteristics of individuals might be added in a study of voters and included in regression-type models of variables we are trying to explain (for example voting choice, both before and after «various other social characteristics» are included). In many instances the effect might be causally quite trivial, once major social characteristics are included: for example, a trade union-affiliated worker is more likely to vote for leftist parties (leaving aside working-class Tories!) will tend to have that preference reinforced by their social ties (who they interact with in general and those they specifically discuss politics with). But others, in more complex situations, may be more likely to be swayed by social contacts.

(-) The next step is to examine network linkages per se – removed from the social characteristics of respondents/people (or other type of node). Here, we can explore the effects of the shape of networks along the lines of Simmel’s geometrical finding that some numbers and configurations have different potentials (e.g., stability) than others. And such networks can be built on top of each other in hierarchies eventually spanning the globe. As scale increases, the people (other nodes) bearing these relationships fade more and more from the focus, although macro-level nodes continue to be important (see Blau 1987a and 1987b on the – rather detached – relation of micro- and macro-sociology). We need to look more on how relations interrelate with node characteristics.

Relational sociology is also particularly valuable when sociologists access the “data clouds” of results which emerge from the analysis of “big data”. Relational sociologists often can provide mathematics/statistics underpinning such large-scale investigations. This allows direct analysis of aggregates/groups – their patterns and changes.

Consideration of Harrison White’s work brings in a very interesting point because relational sociology opens up a very large area of unsettled, cutting-edge

2. To give an example that goes back to early Columbia School voting studies: Eulau 1980.

sociology. The potential is important. However, I also hope that some more standardized analyses can be fairly quickly wrangled from all the cutting-edge developments. The exploratory frontier is not only exciting but needs some standardization and more consolidated development. Too often we spinoff into difference for the sake of difference instead of putting more effort into conceptual standardization and coherence, and to the careful building on shared agreed foundations³.

More generally I would argue that for the most part the social sciences are not “in the market” for newly *discovering* things: we know much about the social configurations as we are part of them. Sociology, then, to some extent is a “monitoring” science with a heavy emphasis on description: social realities do change (usually in fairly minor ways) and the job of sociology is to track these. This requires a set of analytical tools but not necessarily a highly creative theoretically adventurous discipline. Or is this the task of applied sociology?

Another question it raises is what varieties of sociology are currently “in play”. It is important for all sociologists to monitor what is happening with particular debates and concerns, but keeping track of all of the current developing areas of sociology can be difficult. We need to have (institutionalized) mechanisms which can help with this.

Speaking of monitoring different “varieties of sociology”, I know that you have a project in the pipeline about mapping and charting all the different theoretical and methodological approaches that characterize sociology’s landscape and its evolution through time. I have two questions in this regard: the perspective of the history of sociology (or, as it is called in Italy, “history of sociological thought”) is now in such disrepute – why do you feel it is actually promising and worth researching? Also, do you have a sense of where the field is going?

The history of sociology (HOS) did fall somewhat into disrepute circa at the turn of the Millennium. The HOS section of the American Sociological Association faltered and certainly needed to be propped up by non-American practitioners and a relevant journal (*Journal of the History of Sociology*) was short

3. A similar perspective is formulated by Besbris and Khan 2017.

lived [Porter 2004]. On the other hand, the ISA's Research Committee on the history of sociology was one of the earlier formed (8th in the listings) and has steadily expanded its scope of activities. The disrepute arises from the often-poor quality historical work which was often paraded as checklists of theoretical positions without broader context or analysis of interrelations. Merton particularly drew attention to the need for history of sociology to be upgraded to bring in analysis of content through meeting the standards for academic history (albeit often carried out by sociologists since there is also a need for disciplinary knowledge). However, I think that a further step-up in terms of expertise is needed: analytical history or the application of sociology of knowledge to understand patterns in the development and utilization of sociological knowledge. Fortunately, we have a growing (but unconsolidated) literature doing just that – with several journals now carrying such studies.

However, my interest doesn't extend to older (classical) history but rather more on the contemporary and recent history; in fact, I would claim to be more concerned with the sociology of contemporary sociology although this is not well recognized as a disciplinary field. We need to survey the development of sociological knowledge, by identifying gaps, strong-points, opportunities, degree of empirical support. This, in turn, should lead sociologists to collectively gain some degree of control over the direction of their discipline. How this guidance should be provided is an important organization design issue (for example, disciplinary organizations might organize panels to discuss such issues). This provides opportunities to guide funding and other social research organizations, such peer-review has long been built into many funding mechanisms but can be provided on a more collectively shaped basis. To be clear, such discussions need to be exploratory and certainly not definitive.

Another cautionary point is that when I specify sociology above, I mean this in the widest sense. The social sciences as currently organized in the American model is poorly organized. In particular, many of the several social science disciplines (sociology, social psychology, social history, human geography, anthropology and many of the "studies") have huge areas of overlap drawing on the same (often French!) theorists, social research methods, and subject-matters. Wallerstein has argued strongly for the unity of the social sciences which Burawoy pushed back

on through arguing that sociology was focused around “civil society” (whereas the economy and polity «each had their own disciplinary» studies). This is too simplistic, but perhaps it could make sense that the three key social science disciplines are each “based” in those various sectors while also casting a perspective over the whole societal apparatuses.

The main reason for beginning with recent history of sociology is that in order to build up a more comprehensive framework for sociology requires us to return to the last point when sociology was more coherently intellectually ordered, and then trace forward the very many subsequent developments. That period was perhaps the early 1970s when so-called structural-functional analysis was flanked by emergent macro and micro sociologies. It is only by tracing forward from this earlier consensus period that we can a better idea of how the various theoretical and methodological perspectives might better fit together in the future.

You mentioned certain research committees and sections of national and international sociological associations, and indeed you have been in these circles for a while (actually, you still are, if I'm not wrong). To me, it is like a series of microcosms with solid infrastructure and their whole paraphernalia (boards, newsletters, conferences, journals, book series, etc.). What is your opinion in this regard? Are these RCs, sections, and RNs also centers of power? Are they authoritative and, if so, in which regard? Is their relevance declining or gaining momentum? Are there anecdotes you feel like sharing? Especially in Italy, the “political” dimension of the discipline has always been rather influential and compulsive [Cossu and Bortolini 2017]. Also, coming from a somehow peripheric country, your very position in these networks and systems of relationships has been fairly special, right?

The question raises two issues: (1) the relation between the structures of academic production in sociology and the associations which provide its support structures and (2) how this relationship is affected by the way the “world system” of academic production is organized.

As with other academic disciplines, the production system of sociology reflects the organization of the “world system”: core, periphery, and in-between – with the added element of the domination of the English language. The core

of sociology lies in the USA and to a lesser extent in the UK and the “old British Dominions” and increasingly Europe (including collective European productive arrangements). This elevates the meetings of their national associations into key events where, *inter alia*, powerful sociologists perform to secure attention for their analyses, partly through participation in the regular conference sessions but also amplified through participation on panels or through key addresses. These oral presentations are, of course, trials for the subsequent publications needed to reinforce academic power. For the most part, the associational activities are mainly support structures for intellectual activities. Of course, Presidents (and other office holders) need some academic heft in order to achieve the respectability needed to acquire official office, «but this not always involves» high academic leadership. Presidents are provided with an opportunity to constitute a platform for a particular approach, and several ASA Presidents have developed programs – like “Public Sociology” [Burawoy 2005]. Amongst ISA Presidents, Wallerstein pushed for wider involvement of sociologists from around the world and for a wider range of languages to be used, whereas Sztompka was less enthusiastic (Alberto Martinelli, by the way, handled his Presidential work well).

I think ISA has a mixed record, although broadly it has been successful in providing structures which facilitate some cross-country linkages amongst sociologists. But it has failed to “fire” in terms of broad intellectual leadership. One example is that ISA Presidents have included a trail of Touraine devotees and subsequently he was often given key speaking spots: but this failed to fire. ISA also provides international publishing infrastructure through 2 key journals and a book series: the journals are useful steady providers, but the book series has largely failed to gain momentum as it has been dominated by rather dreary ISA association leaders and groups. The congresses are organized largely in terms of programs run by the 57 “research committees” (plus some related units) and these continue between congresses with newsletters and other activities. Undoubtedly, performance varies. Sometimes research committees are captured by «national groups, and this may be good or bad». RCs can be a useful platform for cooperative work.

While some sociologists do not join any RC, and some spread their interests across several, I decided to put all my eggs in the basket of RCHS: RC08 History of Sociology, although I have interests with several other RCs. My interest is a

reflexive one, the sociology of sociology: I've written several items in this area [Crothers 2010]. But sociology of sociology doesn't have a particular home and it can be best fitted under history of sociology albeit "contemporary history". So, although I have a passing interest in classical sociology, «I'm far more interested in how» we might reflect on contemporary and recent sociology to monitor and improve it. RCHS has been a good RC which has worked solidly in providing conference platforms and newsletter links. By accident I was Vice-president twice, also secretary (during which I repurposed the newsletter for e-delivery). It enabled me to keep in contact with other sociologists with similar interests, but I wouldn't claim that I'd had any particular intellectual influence on any members or that ISA members have had much influence on me.

Because ISA seems largely captured by theorists and theory-commentators, at least one major strategy for building ties amongst sociologists across the world has not been pursued. Studies carried out outside sociology have produced very considerable bodies of data, including demographic but more «relevantly attitudinal survey information (e.g., the Gallup World Poll)». Sociologists could join up with such enterprises though carrying out analyses of this data, perhaps using similar methodology, and supported by appropriate workshops and training programs. This massive free gift should be used. A huge amount of this data is available at country-level and even can be downloaded at unit record (i.e., person) level. One indication of sociology's rejection of this was the launch of results (across over 60 countries) at IPSA (not ISA) conferences. Of course, there is also a data collection, for instance books on comparative quantitative sociology (including the work of Alberto Martinelli, which I've reviewed [Crothers 2009]). I have tried to make some minor pushes to support this direction. I prepared and ISA put up on its website a listing of cross-national data sources⁴. I have also reviewed the work of several cross-national sociologists for international journals to bring their work more widely to the attention of sociologists around the world.

A subsequent issue is the need better for a more appropriate publication system so that publications from all over can be fitted in to the jigsaw: maybe some very large low-risk publications outlets.

4. See <https://www.isa-sociology.org/en/opportunities/world-social-indices>.

Finally, issues arise with *Sociology from the South*. As a New Zealander I feel some connection with this debate as Maori scholars are central to this⁵. My view is that we should spend less time on imagining new and more appropriate analytical tools and more on getting on with the job of using our analytical toolkit (albeit while necessarily adapting it to nonwestern circumstances) but within wider frameworks which pinpoint the impacts of colonialism.

Doesn't putting so much effort into editing and related collective activities detract from your own scholarly work?

The voluntary work supporting the discipline as a collectivity is essential to its health. I have edited a succession of journals: *NZ Population Review* (the NZ Demographic Society journal), «*Society in Transition*» (the official South African Sociological Association Journal), «*NZ sociology*» (the NZ Sociological Association journal), and *Kotuitui* (published by the Royal Society of NZ) plus stints as a newsletter editor. And now I have set up a small online journal to cover what I've seen as a gap in the line-up of NZ social science journals: the *Aotearoa NZ Journal of Social Issues*.

This is an area of service to one's discipline, but also as with much philanthropy there lurks intimations of power. This is not power wielded over hapless article submitters, although there is an aspect to this (e.g., degree of support and kindness offered to paper submitters: some of my experiences have not been great). The areas of leverage possible when editing a journal lie particularly with commissioning special issues and also through the handling of less mainstream material such as book reviewing, "news", or even interviews. Themed special issues must be somewhat sparingly offered as otherwise the more general purposes of a journal can be subverted. However, they can be used to (quickly?) generate material in an area of sociology which might be judged to be underdeveloped (and perhaps to boost the journal more generally). The areas of NZ sociology which I considered most lacking (and therefore deserving of special issues) were

5. See for example Linda Smith's book on *decolonizing methodologies* [Smith 1999].

social class and the history of NZ sociology, but also social wellbeing which had become a major policy concern⁶.

Honestly, I particularly liked being a book review editor. In many ways, for sociology books are still where arguments can be unfolded at requisite depth and appropriate evidence assembled. So, they are often important and yet they also tend to be fugitive: there is no easy way of finding out about many relevant books (although good publishers will seek to draw their books to review editors' attention.) Books can generate debate as well as linking to the book itself (some journals now publish review type material, debates, comments or methodological details of data-sets in the public domain). On the other hand, being a book review editor is annoying when someone agrees to write a review but then doesn't and merely keeps the book: this is criminal but happens too often!

In reflecting on disciplinary life, NZ allows easier reflection because there are only 50 academic sociologists out of 5 million population – compared to Italy for example, where you have some 1000 sociologists from a 60M population (although population rates are not that different). Each can learn from the other.

I'm particularly fascinated by the reflexive theme implied by "the sociology of sociology". It seems to me that this (meta-) approach is generally in disrepute among social scientists: it's perceived as navel-gazing, too indulgent and abstract, (paradoxically) unconnected to the rest of the discipline, and basically useless. What does reflexivity mean to you? And, if you would like to get a bit normative, what should it mean to other sociologists?

It depends on what sort of sociology of sociology is done and how much of it is done. I see this subfield as involving understanding sociology, seen in the broadest terms encompassing also its several competitors (e.g., political party ideologies purporting to explain aspects of the social). And the explanations must draw deeply on sociological analyses.

Interest in reflexivity goes through phases, often presaging paradigm change. Gouldner (in the particularly reflexive period as the structural-functional paradigm was being challenged) famously responded to the epigram of Merton's

6. For a more extended discussion, see Crothers 2016b.

Social Theory and Social Structure suggesting that origins needed to be forgotten by pointing out we don't know where we were going until we can work out where we were coming from, which I would add a more presentism twist... where we are socially placed.

We all have to engage in sociology of sociology to some extent: any responsible sociologist should be appalled at the idea that some sociologists might pursue their craft with “eyes shut”, which would be utterly professionally irresponsible and perhaps unethical as it seems to be a part of a denial of responsibility for the social consequences of one's actions. Any “capstone” course for graduating sociology students should include some of this reflexive material, besides other “professional” topics such as social research ethics. But there shouldn't be too much sociology of sociology lest sociologists only gaze at their own navels which is hardly productive.

But reflexivity must be based on a high-quality foundation, so I'm arguing for higher standards in such reflexivity, and have tried to add my weight to studies which would improve and expand on the necessary scholarship.

Opening the “bad sociology” lens more widely, I think there are many areas of relatively useless sociological work which we might need to restrain. A common criticism is the methodologically esoteric data-analyses which fill the pages of a range of top-flight journals. This is a very common and perhaps lazy critique flowing from ignorance, many such papers nevertheless address extremely important and complex topics. Another is the theoretically esoteric articles which fill wide swathes of other journals «where difficulty terms» seem more a display of cleverness than concerned to deepen social understanding. In all this, I am much guided by Charles Wright Mills who kept on trying to direct the attention of sociologists to tackling the understanding central concerns of society and not get overly diverted into secondary tasks. So ongoing debates are necessary about how each national sociology is tracking against this target are necessary – Mills wrote, of course, much sociology of sociology (for an application to NZ, see Crothers 2016a).

More generally, sociologists are humans too and their cultural and social apparatus deserve an appropriate level of attention. Recently, some aspects of Italian sociology have been under superb examination in a series of papers from Akbaritabar and colleagues [Akbaritabar, Traag, Caimo and Squazzoni 2020]. And including social theory as an element itself in understandings of contemporary societies is essential. A key point made by many theorists [e.g., Coleman

1990] is that over recent decades society has changed to include more constructed entities and that sociology (in the widest sense) is not outside the social system but needs itself to be explained: there is wide consensus amongst theorists on this need for reflexivity. Contemporary societies are “knowledge societies” [Comunello, Martire, and Sabetta 2022] and that the social components of knowledge need consideration as much as other areas.

Last question. Do you have any advice (as practical as possible) for young sociologists, non-tenured ones in particular?

I think we live in a period when the odds are deeply stacked against young graduates wanting to pursue academic careers, since universities have probably bottomed out in terms of student growth, while continuing to enroll at least as many doctoral candidates and tenured positions have been eaten away by the scourge of the replacement of tenured by non-tenured staff. Moreover, the competition for vacant posts is often international which may be searing.

Strategies for securing a post are complex: an academic post is more likely to open up if you develop a visible specialism (preferably in some “hot” topic area) and start publishing early. I’m a bad example. I’ve never found a comfortable niche to occupy as my specialist area, which is not helpful in trying to build an academic career. However, this has allowed me to explore many areas of interest, and moreover in a small-scale sociology establishment one needs to be more generalist. One should try to write on interesting topics [Davis 1971]. A strategy I’ve long followed (with occasional success!) is to keep my eye out for succulent data which will enable the advancement of some ideas and shed light on controversial points: much as Newton spoke of the curiosity barely sated by picking up interesting pebbles from beaches. For a while one is the only person in the worked to access particular items and so the data-acquisition game can produce nice challenges.

Developing a clear image of sociology and how it might be best pursued is important. In my own image of sociology, I think of C.W. Mills as providing a role model for the scope of attention national sociologies should provide. Their job is to provide the commentary and analysis «of national level phenomenon» including power, social class, political economy, and civil society.

A path that some might successfully pursue is data analysis. There is an appalling lack of quantitative skills in many areas of the world (especially outside US). Yet, how amongst very large-scale societies is it possible to understand them and their dynamics without good analyses using census and survey data? Moreover, sometimes researchers gather and make available superb datasets ripe for proper analysis. But I also have a critique of quantitative sociology. Visualizations are often unreadable, and too often underlying data is not made available for other analysis. Log linear models (with their annoying reference categories) often produce rather meaningless rows of very small coefficients. This is in part as their concern was with regression slopes rather than the % of variance explained yielded by correlations (and their partials).

However, this narrowly focused approach may be at odds with a broader career strategy which might be to see “applied sociology” (e.g., working for a government research unit) as a safety-net strategy which rather requires a broad framework and the development of employable research skills, especially quantitative data analysis.

References

- Akbaritabar, A., Traag, V.A., Caimo, A, Squazzoni, F.
2020, *Italian sociologists: a community of disconnected groups*, *Scientometrics*, vol. 124, n. 3, pp. 2361-2382.
- Besbris, M., Khan, S.
2017, *Less Theory. More Description*, *Sociological Theory*, vol. 35, n. 2, pp. 147-153.
- Blau, P.M.
1987a *Contrasting Theoretical Perspectives*, in J.C. Alexander, B. Giesen, R. Munch, N.J. Smelser (eds.), *The Micro-Macro Link*. Berkeley, University of California Press.
1987b *Microprocess and Macrostructure*, in K. Cook (ed.), *Social Exchange Theory*. Beverly Hills, Sage.
- Burawoy, M.
2005, *For Public Sociology*, *American Sociological Review*, vol. 70, n. 1, pp. 4-28.

Coleman, J.

1990, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press.

Comunello, F., Martire, F., Sabetta, L. (eds.)

2022, *What People Leave Behind. Marks, Traces, Footprints and their Relevance to Knowledge Society*, Cham, Springer.

Cossu, A., Bortolini, M.

2017, *Italian Sociology, 1945–2010. An Intellectual and Institutional Profile*, Basingstok, Palgrave.

Crothers, C., Bornmann, L., Haunschild, R.

2020, *Citation concept analysis (CCA) of Robert K. Merton's book Social Theory and Social Structure: How often are certain concepts from the book cited in subsequent publications?*, *Quantitative Science Studies*, vol. 1, n. 2, pp. 675-690.

Crothers, C., Sabetta, L. (eds.)

2022, *Anthem Companion to Robert K. Merton*. London: Anthem.

Crothers, C.

1979, *On the Myth of Rural Tranquility: Comment on Webb and Collette*, *American Journal of Sociology*, vol. 84, n. 6, pp. 1441-1445.

1987, *Key Sociologist: Robert K. Merton*, Ellis Horwood, Chichester/Tavistock.

1996, *Social Structure*, Routledge, London.

2004, *Merton as a general theorist: Structures, choices, mechanisms, and consequences*, *The American Sociologist*, vol. 35, n. 3, pp. 23-36.

2010, *The historical development of sociology: Sociological traditions*, in C. Crothers (ed.), *Historical developments and theoretical approaches in sociology. Encyclopedia of Life Support Systems*, EOLSS Publishers, Oxford.

2011, *Robert K. Merton*, in G. Ritzer, J. Stepnisky (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Blackwell, Oxford.

2016a, The development of sociology in New Zealand within the contemporary political economy: Where to now? *New Zealand Sociology*, 31 (7): 250-259.

2016b, The Role of 'New Zealand Sociology' in developing New Zealand sociology. *The American Sociologist*, 47(4), 486-498.

2018, *Sociologies of New Zealand*, London, Palgrave.

- 2021, *Reintroducing Robert K Merton*, London, Routledge.
- 2022, *The Development of Mertonian Status-and-Role Theory*, in C. Crothers, L. Sabetta (eds.), *The Anthem Companion to Robert K. Merton*, London, Anthem.
- Davis, M.S.
- 1971, *That's Interesting! Towards a Phenomenology of Sociology and a Sociology of Phenomenology*, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 1, n. 4, pp. 309-344.
- Dépelteau, F.
- 2013, *What Is the Direction of the "Relational Turn"?*, in C. Powell, F. Dépelteau (eds.), *Conceptualizing Relational Sociology: Ontological and Theoretical Issues*, Basingstok, Palgrave.
- Eulau, H.
- 1980, *The Columbia Studies of Personal Influence: Social Network Analysis*, *Social Science History*, vol. 4, n. 2, pp. 207-228.
- Merton, R.K.
- 1995, *Opportunity Structure: The Emergence, Diffusion, and Differentiation of a Sociological Concept, 1930s-1950s*, in F. Adler, W.S. Laufer (eds.), *Advances in Criminological Theory: The Legacy of Anomie Theory*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Porter, J.N.
- 2004, *The Journal of the History of Sociology: Its Origins and Scope*, *The American Sociologist*, vol. 35, n. 3, pp. 52-63.
- Smith, L.T.
- 1999, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London and New York, Zed Books.
- Stinchcombe, A.L.
- 1975, *Merton's Theory of Social Structure*, in L.A. Coser (ed.), *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, New Brunswick, Harcourt Brace.

Sztompka, P.

1986, *Robert K. Merton: An Intellectual Profile*, New York, St. Martin's Press.

Webb, S., Collette, J.

1977, *Rural-Urban Differences in the Use of Stress-Alleviative Drugs*, *American Journal of Sociology*, vol. 83, n. 3, pp. 700-707.

White, H.C.

1970, *Chains of Opportunity: System Models of Mobility in Organizations*, Cambridge, Harvard University Press.

Lorenzo Sabetta è RTD-B in Sociologia Generale alla Sapienza-Università di Roma, e insegna 'Sociology' alla LUISS. Ha svolto postdoc e visiting all'estero, negli USA, in Svezia, in Inghilterra e in Polonia. Fa parte dei comitati redazionali o scientifici di 'Sociologia e ricerca sociale', 'Quaderni di Teoria Sociale', 'Lares', 'Inferenze/evidenze', 'Teoria e ricerca sociale e politica', 'Indiscipline', 'Interactio'. Con G. Ienna, nel 2020 ha fondato la serie Denkstil: Teorie e Pratiche della Conoscenza (Meltemi). Fra le pubblicazioni più recenti: *What People Leave Behind. Marks, Traces, Footprints and Their Relevance to Knowledge Society* (Springer, 2022, con F. Comunello e F. Martire); *The Anthem Companion to Robert K. Merton* (Anthem Press, 2022, con C. Crothers); *Subjects of Objectivation. Exercises in Reflexive Socioanalysis* (2022, numero monografico di Sociologia e Ricerca Sociale, con G. Ienna, C. Lombardo e M. Santoro).

RECENSIONI



AMBROGIO SANTAMBROGIO

Hans-Peter Müller, *Sulle tracce di Max Weber* (edizione italiana a cura di Alessandro Cavalli, Ilenya Camozzi, Massimo Palma), EGEA, Milano, 2022, pp. 559 (ed. or. 2020).

Alessandro Cavalli, discutendo del testo qui in esame all'interno del Convegno AIS del 18-21 gennaio 2023 a Napoli, ha esordito dicendo che si tratta di un bel libro. Subito dopo, ha precisato che l'Autore non ci offre una nuova e originale lettura weberiana, quanto piuttosto un percorso lungo le tracce che l'opera di questo straordinario pensatore ha lasciato, orme che molti hanno seguito e sviluppato. Sono totalmente d'accordo con entrambe le affermazioni. Müller ha fatto un enorme lavoro, offrendoci un testo completo e chiaro, in grado di dare al lettore un quadro esauriente e critico di un'opera che ancora oggi ci illumina e ci sfida.

Leggendo il libro, si ripercorrono i temi che Weber ha affrontato, a ognuno dei quali è dedicato un capitolo. Si inizia con la metodologia e poi, nell'ordine, si parla dello spirito del capitalismo; dell'incontro di Weber con la modernità americana; della ricerca sulle religioni mondiali; di economia e società, quindi della sua teoria dell'azione; del rapporto tra politica e società, tra democrazia e burocrazia; delle forme della diseguaglianza sociale; di guerra e socialismo; di un possibile nucleo analitico del pensiero weberiano; infine, ed è questa forse la parte più bella e affascinante, di scienza e politica come professione. Come si può ben vedere, anche da queste poche righe, appare l'enorme lavoro scientifico fatto da Weber: non c'è aspetto della vita sociale che egli non abbia affrontato, forte di un sapere smisurato, capace di attraversare i confini disciplinari, passando dalla filosofia al diritto, dalla storia all'economia, il tutto illuminato da una costante e consapevole curiosità sociologica.

Müller dà un taglio particolare alla sua impresa: le tracce di cui si parla nel titolo sono quelle che Weber ha lasciato, su cui ha lavorato chi è venuto dopo di lui. È un modo per far vedere quanto importante sia stato l'influsso di Weber sulla successiva ricerca sociale; ma anche per mostrare a chi fa ricerca oggi quanto sia importante mantenere vivo il rapporto con i classici, soprattutto con pensa-

tori di questo calibro. In un certo senso, si tratta di difendere un certo modo di fare sociologia, attento alle grandi questioni dei nostri tempi; capace di ragionare sulla totalità sociale, evitando di auto-confinarsi in un empirismo senza respiro; sempre in dialogo con le altre discipline sociali; disposto a valutare e a mettere in luce le alternative che la realtà offre, la sua ineliminabile ricchezza, al cui interno dovrebbe consapevolmente operare la scelta degli uomini.

Faccio giusto un esempio, per dar conto al lettore del modo di lavorare di Müller. Nel capitolo dedicato allo spirito del capitalismo, dopo aver presentato la nota tesi weberiana, l'Autore ricostruisce l'influenza che questa tesi ha poi avuto. Vengono così brevemente illustrate le critiche alle patologie della modernità fatte da Horkheimer e Adorno; il modo con cui Coleman, in chiave di rapporto micro-macro, sviluppa un modello di affermazione del capitalismo; la chiave di lettura 'weberiana' attraverso cui Bellah legge l'ascesa del capitalismo giapponese, nutrito da un miscuglio di tradizioni che risalgono al Buddismo, al Confucianesimo e allo Shintoismo; la tesi di una teodicea secolare, attraverso cui, in sostituzione di una teodicea religiosa, secondo Bourdieu, si afferma un'etica della professione, della classe e del successo, basata su una fondamentale idea di meritocrazia, così che "i puritani sono, per così dire, i primi religiosi meritocratici" (p. 93); le contraddizioni tra ascetismo e benessere che, secondo Bell, Brooks e Campbell, il capitalismo della società dei consumi fa progressivamente emergere; infine, l'affermazione di un nuovo spirito del capitalismo, che, secondo Boltanski e Chiappello, mette in luce nuove diseguaglianze, non più solo di tipo distributivo, ma anche legate alle possibilità di auto-realizzazione. Come scrive Müller, "come mostra questa breve ricostruzione, certamente non esaustiva, il dibattito ancora oggi verte sulle questioni che erano legate alla tesi sul Protestantesimo, riguardanti cioè un'etica economica e professionale che dovrebbe trasmettere agli imprenditori e ai manager, agli impiegati e ai lavoratori, la motivazione necessaria per impegnarsi a partecipare attivamente a questo sistema artificiale e innaturale del capitalismo" (p. 95). Poiché Müller compie questa operazione per tutti i temi weberiani trattati nei vari capitoli, si può ben capire la grande utilità del libro.

Devo anche dire che, seppure Cavalli abbia ragione nel sostenere che Müller non ci presenta una nuova chiave di lettura dell'intera opera weberiana, il libro non è privo di spunti originali e interessanti. Proverò, sempre a titolo di esempio, a presentarne due, che mi hanno particolarmente interessato. Il primo ha a

che vedere con il rapporto tra razionalizzazione e disincanto. L'Autore fa vedere bene come tra i due termini non ci sia alcun nesso causale: la razionalizzazione non produce cioè automaticamente disincanto. Se "l'etica della salvezza diventa etica del successo" significa che il capitalismo una volta consolidato non ha "più bisogno dello 'spirito' per funzionare" (p. 347)? Per Müller, se così fosse, andrebbe in crisi il modello weberiano generale, e ciò in due modi: "innanzi tutto, le forme senza spirito continuano a esistere, procedono in qualche modo mentalmente, ma sono state rese vuote, perdendo con ciò, agli occhi degli uomini, tanto di senso quanto di significato. In secondo luogo, si realizzerebbe poi ciò che egli teoricamente rifiuta fermamente. La società, e in tal caso il capitalismo, funzionerebbero in modo automatico come i meccanismi di una macchina. Ma egli non vuole che società e capitalismo vengano concepiti in questo modo (...), poiché gli uomini agiscono con il senso e il significato" (Ibidem). Insomma, c'è comunque spirito nella gabbia di acciaio: detto ciò, occorre però vedere come la razionalizzazione impatta sulla produzione di senso da parte degli uomini. Ed è una questione fondamentale anche per noi oggi.

Il secondo esempio riguarda la potenziale accusa di eurocentrismo che, a partire dall'idea di modernità multiple, potrebbe esser rivolta a Weber. Trovo questo aspetto molto interessante, per due ragioni: perché, come del resto in tutto il libro, Weber viene messo alla prova attraverso le nostre questioni di contemporanei; perché il tema impatta anche su aspetti metodologici. La lettura weberiana del processo di razionalizzazione mondiale è eurocentrica? Secondo Müller no. Mi sembra che l'Autore correttamente distingua tra "un eurocentrismo metodologico o euristico" e un "eurocentrismo normativo" (p. 369), il primo fatto proprio da Weber a partire dalla sua metodologia, dal suo modo di lavorare; mentre il secondo gli è del tutto estraneo. Come scrive Müller, "proprio perché egli scorge nell'Occidente le società 'più moderne' (...) ciò rappresenta per lui il punto di partenza e di misura per interrogarsi come mai, qui e non altrove, si è verificato un simile sviluppo. Tuttavia, le società più moderne non sono ai suoi occhi le più 'progredite'" (pp. 369-370) e men che meno le migliori, in tutti i sensi. Confesso che, fatti questi due esempi, mi rendo conto di quanto torto stia facendo al libro, che presenta tanti, e altrettanto interessanti, temi di discussione. Al potenziale lettore del libro va il mio incoraggiamento a rispondere alla curiosità che spero di avergli suscitato.

Due ultime considerazioni. La prima di tipo critico. Personalmente, ma non sono propriamente uno studioso di Weber, trovo un po' inutile la ricerca di un paradigma weberiano. Perché molto probabilmente non c'è e forse neppure a lui interessava. Nel capitolo dedicato al tema, Müller cerca di mostrare come esistano temi che potrebbero supportare la presenza di un paradigma. Forse il più interessante ha a che vedere con l'impossibilità di uno 'sguardo dal nulla', tanto per riprendere la questione sopra discussa dell'eurocentrismo: per Weber, ogni conoscenza è sempre prospettica, e il ricercatore deve essere consapevole del suo punto di vista. Anche questo è un tipico tema weberiano, poi più volte ripreso: ad esempio, è alla base della sociologia della conoscenza di Mannheim. Il fatto è che, così come le altre questioni discusse nel capitolo, secondo me non costituisce un paradigma: contribuisce a connotare lo 'spirito' di una ricerca complessa e magmatica insieme ad altri aspetti, altrettanto importanti.

La seconda considerazione, invece, vuole sottolineare l'ottimo lavoro di traduzione che è stato fatto, che rende leggibile e interessante il testo, anche al di là dei meriti innegabili dell'Autore. La lettura, anche nei punti più intricati e complessi, non è mai resa inutilmente faticosa: non deve essere stato facile, e di ciò va reso merito a traduttori e curatori. A questo proposito, tra le varie soluzioni adottate, ho trovato particolarmente interessante l'uso del termine 'intenzione' al posto di 'convinzione'. Sempre a mio parere, la convinzione è un modo per misurare l'intensità dell'intenzione, ma la dimensione etica esiste, in Weber, indipendentemente dal grado di intensità che noi diamo all'intenzione che muove la nostra azione. Ogni intenzione, e ogni significato ad essa connesso, sono sempre già intrinsecamente normativi. Tra l'altro, parlare di etica della 'convinzione' è un modo per accentuare l'opposizione con l'etica della responsabilità: come se, da un lato, ci fosse l'ottusa e imm modificabile certezza spinta da un valore incondizionato; e, dall'altro, il consapevole e illuminato realismo della responsabilità.

Tutto ciò ci porta, se proprio ne esiste uno, al cuore della ricerca weberiana, che secondo Müller è la questione della condotta di vita (vedi pp. 449 ss.). L'epoca del disincanto è, al tempo stesso e paradossalmente, quella del pluralismo dei valori. Una volta fuoriusciti dall'orizzonte religioso, ma anche da quello della metafisica, si apre lo spazio della scelta etica senza paracadute: la concezione finalistica dell'azione di Weber ha la sua caratteristica essenziale – diversamente, ad esempio, dalla concezione finalistica aristotelica, mossa dal fine dell'eudaimonia e

sorretta dal concetto di forma – nell’essere l’azione il frutto di una scelta. In fondo, così come lo scienziato e il politico, ognuno di noi è alla ricerca del proprio demone: “questa ricerca è una questione di scelta. Non di scelta razionale, giacché non siamo nel mondo della *rational choice*, ma di una ‘scelta faticida’. Che ci riporta al concetto di condotta di vita” (p. 449). Scegliere chi vogliamo essere è una sfida che si gioca sul delicato equilibrio tra intenzione, più o meno convinta, e responsabilità, proprio “perché un presupposto della vita umana, se non il suo presupposto centrale, è quello di *condurre* la propria vita” (p. 450).



MATTEO BORTOLINI

Emiliano Rubens Urciuoli, *La religione urbana. Come la città ha prodotto il cristianesimo*, EDB, Bologna, 2021, pp. 156.

Cosa succede quando uno storico delle religioni, e più in particolare del cristianesimo antico, è anche un esperto di teoria sociale? Il pedigree di Emiliano Rubens Urciuoli è impeccabile: oltre alla traduzione di alcuni saggi di Pierre Bourdieu sulla religione curata quasi dieci anni fa insieme a un altro storico delle religioni, Roberto Alciati, Urciuoli ha sempre lavorato con concetti, teorie e modelli sociologici, mostrando che lo sguardo è più importante dell'oggetto (e forse anche del campo, con buona pace di Bourdieu stesso). In questo velocissimo ma stimolante (ed erudito) libretto, lo storico affronta un tema teorico di prim'ordine: qual è l'influsso che la spazialità complessa e sfuggente della città ha avuto sulla formazione di quella che chiamiamo (per distinguerla da un cristianesimo già istituzionalizzato, p. 19) "la religione di Cristo"? Che rapporto c'è tra la forma urbana e l'emergere delle mentalità e delle pratiche tipiche del primo cristianesimo? Dimenticate arene e catacombe, scrive Urciuoli (pp. 24-25), e osservate le strade e le piazze, le case e i negozi. Sta lì, e non altrove, la chiave per comprendere i primi passi della religione di Cristo – e per rivalutare una dimensione, quella dello spazio concreto, vissuto, misurato, che spesso i modelli delle altre scienze sociali tendono a marginalizzare. Urciuoli struttura il suo libro in una dozzina di capitoli che prendono le mosse da una domanda-chiave: "Che effetto producevano gli spazi sulla proposta religiosa che in essi, tramite essi o nonostante essi *aveva luogo*?" (p. 23). Urciuoli distingue innanzitutto gli spazi astratti ed estesi dai "luoghi", vale a dire da spazi "in cui la distanza non è considerata rilevante" (p. 31). Tale distinzione non può che essere analitica, situata, relazionale e transitoria. Ma se pensiamo che in città come Roma antica spazi e distanze erano talmente ampi e insormontabili (almeno per chi non occupava il vertice del sistema di stratificazione, p. 33) da "relegare" la maggior parte della vita quotidiana a luoghi (appunto) assai più circoscritti e limitati il punto di osservazione cambia radicalmente. L'esistenza dei primi cristiani era condotta in "località" dove la spazialità astratta della religione – quella a cui siamo invitati ogni volta che leggiamo di "religioni mondiali", universalismi, rituali

ed escatologie (pp. 34-35) – si concretizzava in reti di interazione e consuetudine, in spazialità gestibili e precise in cui gli interlocutori della comunicazione religiosa erano innanzitutto parenti, vicini, colleghi di lavoro e amici.

Alla sinteticità delle premesse teoriche fanno da contraltare nove brevi capitoli, ognuno dedicato a un testo più o meno celebre della storia del cristianesimo antico, che viene letto dal punto di vista della città e del suo effetto sulla religione dei primi cristiani. Incontriamo così Paolo di Tarso che con i suoi compagni si sistema a Tessalonica e lavora giorno e notte come fabbricante di tende e (probabilmente, ma non lo ripeterò più) riesce a far accogliere Cristo come divinità patronale degli artigiani già riuniti in una sorta di gilda professionale. Incontriamo Pietro (o chi per lui), che nella sua prima lettera lascia trasparire che i primi cristiani di Galazia, Cappadocia e Bitinia non sono “stranieri dispersi” solo simbolicamente ma anche di fatto, e costituiscono dunque un gruppo di emarginati nel quale pescare nuovi fedeli utilizzando la leva di un *welfare* materiale ancor prima che spirituale. E incontriamo Giustino, il “filosofo *freelance*” che abita sopra un bagno pubblico e insegna la propria versione del cristianesimo a un piccolo gruppo di fedeli romani che non hanno rapporti con altri gruppi o comunità perché, dice Urciuoli (p. 76), “le grandi città, oltre ad addensare, connettere e integrare, sparpagliano, isolano e segregano”.

E ancora: Erma, il fantasioso autore del *Pastore*, che mescola immaginari urbani e campestri nelle sue visioni del divino, adattando struttura e contenuti del testo al pubblico di immigrati residenti che affollavano edifici squallidi e malsani. L’orazione *A Diogneto* viene riletta da Urciuoli secondo il concetto simmeliano di “segreto” e diventa una sorta di “manuale di istruzioni” per la condotta pubblica e privata dei protocristiani. Il processo itinerante del martire Pionio ci mostra scorci dell’antica Smirne e la profonda relazione tra il protagonista e la “sua” città. Nella storia della censura di un attore da parte del vescovo Cipriano vediamo stigma e pregiudizio, mentre nell’esplorazione archeologica della “Wall Street” di Dura-Europos vediamo gli “effetti di campo” che la pacifica convivenza di diverse comunità religiose poteva avere sulle forme estetiche e architettoniche di una piccola città di frontiera. In ultimo Urciuoli ci parla di Eusebio e della affermazione sociale e politica del cristianesimo, l’alba di un diritto che presto si trasformerà in privilegio e monopolio dello spazio urbano.

Le nove vignette proposte da Urciuoli sono altrettanti esempi di “sociologia lirica” (Abbott) in cui la religione di Cristo si fa viva nei suoi particolari e nelle relazioni tra la gente comune, e dove anche gli eroi culturali come Paolo diventano semplici artigiani capaci di leggere l’urbanità, le sue strutture e i suoi gruppi, e di costruire (quella che qualche millennio più tardi verrà chiamata) una religione a partire dalle condizioni e dagli strumenti linguistici e simbolici che hanno a disposizione in una serie di qui-ed-ora incredibilmente specifici. E in effetti, se consideriamo la religione come una particolare forma di comunicazione possiamo pensare la relazione tra religione e città come la topografia di una rete di canali e connessioni (in questo mondo e tra questo mondo e l’altro) che passa attraverso pratiche molto concrete e molto localizzate, dove il “banale” e il “quotidiano” acquisiscono una centralità quasi assoluta.

Cosa suggerisce *La religione urbana* da un punto di vista teorico? Almeno tre cose. La prima, e forse più importante, è di prestare attenzione ai luoghi “in cui la distanza non è considerata rilevante” dagli attori coinvolti. Troppo spesso ci lasciamo prendere da modelli astratti e raccontiamo interazioni e relazioni come se avvenissero in un vuoto neutro e neutrale. In questo senso, il libro di Urciuoli si legge come un forte richiamo a concretizzare e “localizzare” le nostre analisi. Al tempo stesso, e secondo punto, possiamo considerare *La religione urbana*, paradossalmente, come una richiesta a connettere luoghi e locali a dimensioni spaziali e simboliche più ampie. All’astrattezza di certe descrizioni etnografiche, potremmo dire, fanno da contraltare resoconti eccessivamente specifici e particolari, che non riescono a dirci nulla di ciò che sta al di là del singolo caso. Uno dei pregi degli schizzi di Urciuoli sta appunto nella capacità di saldare particolare e universale, luogo e spazio, locale e diffuso. Il terzo uso che si può fare di questo libro è didattico: data la sua struttura e la sua apparente semplicità, *La religione urbana* può essere considerato come una miniera di immagini, storie e aneddoti per la costruzione di lezioni e seminari di teoria sociale. Quest’ultimo uso potrebbe anche diventare importante come ponte per una rinnovata collaborazione tra sociologhe e sociologi con storiche e storici – una collaborazione di cui oggi sperimentiamo tutta l’urgenza e interesse potenziale.



PAUL NORVY

Silvia Cataldi and Gennaro Iorio (Eds.) *Social Love and the Critical Potential of People*, New York, Routledge, 2023, pp. 347

The book revolves around five major themes structured in five sections: an overview of social love, social love as abundance, social love as care for others and the world, social love as universalism and social love as recognition of others. Each section provides an insight or overview of the theme and attempts to sketch evidence and present current issues. The book is divided into 21 chapters and contributed by more than 30 authors. Social love as a sociological concept needs clarity for the readers since it seems to reflect an old understanding of love. Cataldi and Iorio have attempted to bring out the nuances of social love, especially against the backdrop of the COVID-19 and Ukraine war. The book bases conceptual derivations from everyday life experience and quotes terms like solidarity refrigeration, street lawyers. The authors' reference to the philosophical understanding of social love sketched back to Kierkegaard's "ability to recognise the Other and their needs at centre generating trust, hope and social innovation". The challenge before the authors is to explain how love can be a space for criticism of par excellence and love coincide with agape – over abundance – social action relationships and interactions. Cataldi also brings six axiological thinking from philosophical, sociological, contemporary, feminist, critical sociologist and interdisciplinary traverse. The book argumentatively captures the readers' minds in reflecting on daily living experiences to validate the arguments from a theoretical perspective. The research perspectives of social love are critical as they try to distinguish researcher and subject that becomes a 'place of cognitive process, the space of the soul'.

Understanding utopian and heterotopian experiences need post-enlightenment reflections that overcome traditional emancipatory concepts to individualistic perspectives that facilitate deconstruction and reconstruction of rationality to liberate other modes of imaginary organizations to produce the base for social love. The reflections of utopianism and heterotopianism or geometrism point out the creative invention of social existence, valuing living human and non-human

beings. Overabundance as a dimension of social love goes beyond antecedent with one's actions without interest, return accounting or justification. The personal experiences of Sari Hanafi are useful to understand that social love is not only critical but dialogical. The World Index of Love scales the loving attitude of world citizens and is useful for further research. The researcher is empirically and methodologically sound, which helps readers draw nuances of social love from expressions of social love evident in daily living. This section assists readers in understanding current issues related to social love. There are two chapters featuring the collective action of Latin America to express social love and social movements that extend social love through social mobilisation against the backdrop of COVID'19 because the notion of care is the notion of gift that involves 'autonomy and dependency, freedom and vulnerability'.

The section on care for others and the world stresses its root implications of *agape* that embraces the margins and vulnerable orienting towards future geometrics. This is furthered by the insights about the intersubjectiveness of love of inclusive nature that embraces a holistic, anthropocentric and ecocentric vision. This epic centre, the feeling of love and attitude of belongingness, expressed in the possibility of sharing something within distance from oneself, generates social love, which is performative, affective sharing that creates the reality of being with oneself in the other. The reflections presented in empirical evidence are described in three chapters dealing with deprivation and educational poverty pointing to act on social love, how the lockdown of COVID'19 assisted youngsters to be altruistic, and the commitment and ethical consideration of health professionals paved the way for social love. The discussion on the current issues from the social work perspective presents a unique distinction between intervention effectiveness and the perception of success in the helping relationship. The exploration of the social protection system of Latin America on the dimensions of social love-overabundance and unconditionality, recognition, priority benefit of others and universalism helps to understand how social love is perceived and experienced by the public. The fourth part discusses social love as universalism. Social love, the authors argue that goes beyond one's primary relationship extending unconventionally to persons of unknown culture or geography, i.e., the stranger becoming the other. The discussion was further furnished by reflecting on the convivialist manifesto leading to pluriversalism accommodating and recognizing

multiple voices, which is based on the thought how to live together to give the light of hope to humanity through extended social love. Caile proposes a world citizen parliament that can serve as one of the foundations for social love. The Gall up World Poll and World Value Survey presents the existential dichotomy of universalism against the current challenge of particularism. Depending on secondary sources, the authors suggest that Europe is affected by a decreasing universalism – co-exists and recognition of others. The care for the common good is a challenge to the third industrial revolution. Social love directed its implications from the depersonalisation of love or impersonal action that provide roots to the common good, including public institutions “by thirdness, that is, by the possibility of transcending the duality of the I-you or we-you relationship. Critical theory of populism and resonance theory back the argument from a generative love perspective. Populism suggests the non-polarisation of society, Us V/s they, ruled by passion and emotions, especially based on race. Reflecting on forgiveness and social love, the book is revolutionary and transformative in a society often wounded by racial discrimination and calls for reeducation, reframing history, and restructuring labour to create a world based on mutual care and love. They will create a culture of forgiveness and overflowing abundance that dispel the darkness of racial injustice. Colonialism may be seen as a period of dryness in love, but decolonisation is a process of social transformation to manifest the missing love. Love can be a revolutionary force ‘being, ubuntu, In Lak’ech’ that dismantles the power disparities in decolonisation.

The editors’ concluding remarks of the book place readers to reflect upon what the whole book suggests. As editors claim, the book is not a proposition that social love is a newly defined concept because it is already in place at micro and macro social levels but an attempt to define it sociologically and practically. The readers may be initially confused and invited to brood over whether it is old wine in a new bottle or new wine in a new bottle. The gradual progress of the book will clarify to the readers that social love is a disposition or feeling of concern of heart that is expressed with gestures of care. The book has positioned this epistemologically, philosophically, and sociologically with empirical evidence that social love is to be the crux of sociological reflections and is the way to the future that ‘translate into concrete acts capable of fighting inequalities, protecting diversities and cultivating utopias’.



LUCA GIUFFRÈ

Massimo Airoidi, *Machine Habitus. Toward a Sociology of Algorithms*, Cambridge, Polity Press, 2022, pp. 200

It all begins with a birth. On 31st March 2019 the Roman neighbourhood of Torpignattara warmly welcomed a new member of the community. Shortly after, the little being took the first steps towards the local culture learning from passers-by chats. Its future seemed somehow natural, even though the baby is not like the others. Its name is IAQOS: a software able to interact with human beings by recognising and learning from their gestures and voices. The newcomer is therefore a social actor participating in the local society. This is part of the ‘open-source artificial intelligence of the neighbourhood’ project carried out by two artists: the robotic engineer Salvatore Iaconesi and the communication scientist Oriana Persico. Through this preface, Massimo Airoidi – Assistant Professor at the University of Milan – introduces his latest book *Machine Habitus. Toward a Sociology of Algorithms*. This work is dedicated at elaborating systematic conceptual tools to observe artificial intelligences as actively contributing to the reproduction of the social order throughout a Bourdieusian approach.

Nowadays is getting even more evident the extent to which algorithms are affecting increasing aspects of everyday life, for example setting the likelihood to be accepted for loans, choosing the next music track, or the quickest way to reach a destination. AI-based platforms are also able to generate piece of arts, speak languages fluently, and write academic essays, although some of those processes happened to be sexist, racist, or even classist. How do they learn to be so? Airoidi argues that such outputs should not be considered only as biases to be fixed, thus fuelling the assumption of neutrality of technology. More than that, machine-learning systems are built up by socialized software developers who inevitably transmit cultural footprints inside the code. Algorithms also adapt to a culturally situated society from which catching opinions, tastes, and structures rooted in a social environment. Furthermore, once socialized, machines are able to reproduce or transform said dispositions while constantly harmonizing to users via a feedback loop logic.

Here, the author proposes a shift by considering machines as social actors partaking in culturally situated datafied context and guided by a set of dispositions which recall the well-known Bourdieusian concept of habitus, more specifically a *machine habitus*. This approach will ground new ways of unpacking techno-social interactions along five chapters.

In the first one, Airoidi introduces the historical and theoretical background at the base of the two central sociological questions. The former regards the social shaping of algorithmic systems, or the ways through which users bring their culture into the code. Culture is in fact the fundamental asset for machines to get socialized, namely *machine socialization*. Instead, the latter is focused on the techno-social feedbacks, or how humans react to algorithmically curated outputs. Being humans widely relying on algorithmic recommendations, those systems appear to not only mediate but rather establish users' experiences and therefore nudge behaviours. In light of this, the machine habitus could be seen as the driver making dispositions embodied and embedded into people and machines. The second chapter is dedicated at the culture in the code. Upstream, already-socialized software developers embed the cultural dispositions in the code that will be reproduced afterwards: a concept well-explained by the metaphor *deus in machina*. Hence, algorithms begin interiorizing and mirroring practices of the society – as if it were a secondary socialization – throughout relevant patterns and traces taken from global or local data contexts.

The third chapter deepens the concept of code in the culture. Incapable of being sentient, AI systems are nonetheless able to exert power by affecting for example tastes and public opinions. Machines therefore partake in the shaping of the social through a dialectical relation between *a priori* embedded conditions (i.e., the machine habitus) and the socially regulated field wherein social actors exert said power. Outputs are consequently neither to be reconducted to rational choices, nor to users' stimuli, but to the sense of the game: a *taken-for-grantedness* based on patterns guiding automated choices. Nonetheless, how do AIs actually affect users' agency? Airoidi's answer is one of a Foucaultian kind. On the one hand, automated systems reduce users' choices to a set of possibilities chosen by the algorithm itself, whereas on the other hand the same produce forms of governmentality by classifying and hierarchize digital aspects which promote specific

kind of knowledge, subjectivity, culture and so forth. Furthermore, such *computational authority* relies on the human beliefs and mythical discourses being the legitimizing driver. The composition of said elements allow machines to yield social distinctions among different publics by exposing them to the ‘proper’ filter bubble - in the same way of the human ever-changing moral system. As a consequence, human-machine interactions rely on a socio-technical interplay influenced by the grade of information asymmetry and cultural alignment. Following this rationale, digital platforms could be seen as Bourdieusian platformized fields leading the algorithmic culture blending with the one of the users.

In the fourth chapter, Airoidi furtherly links the Boursiesian theoretical structure to the stimuli so far proposed. The machine habitus in fact represents the structuring structure and structured structure of algorithms. Similarly, digital infrastructures are the external structure – or field – wherein agency needs to deal with a set of rules, in this case named *affordances*. This involves a kind of entanglement between upstream primarily socialized machines learning from global data context, while culturally situated users are in charge of the secondary socialization via their local data input. Furthermore, the constant matching and mismatching between the two social actors also rely on the changing of the field’s rules and the involvement of multiple and multifaced actors constantly partaking in the network. Eventually, within this process the machine habitus reinforce or transform not only social structures, but also boundaries of symbolic power. These two opposite tensions – reinforcing/transformative entanglements mostly at level of the field and local/global cultural logics driving them – could bring forward different scenarios of techno-social reproduction.

In the closing chapter, Airoidi proposes a new research agenda based on the sociological perspective of machines being able to techno-socially reproduce culture. This approach answers to the need of a sociological theory of algorithms fundamental to foster research horizons on said topic.

Machine Habitus is one of those books right on time. The fast implementation of automated decision-making systems still leaves uncovered some aspects about the coexistence of human and artificial intelligences. Nonetheless, in the last few decades, scholars have effortfully published a variety of studies centred in catching such gaps. This multidisciplinary apparatus is systematically reported, albeit

Airoldi puts a step forward. This opera is indeed remarkable for having outlined a solid theoretical tool to observe our *ecologic society* throughout the lens of practices, similarly to what Bourdieu himself did in the late Seventies in writing *La distinction. Critique sociale du Jugement*.

It would be interesting to further explore the political and economic implications as well as the role of the algorithm literacy in affecting the aforementioned recursive interactions, but it definitely is something we could expect in future works.



NICOLA MARTELLOZZO

Fabio Dei e Luigigiovanni Quarta (a c. di), *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia*, Milano, Meltemi, 2021, pp. 374

Il volume raccoglie nove saggi concepiti in occasione del convegno del 2019 a Pisa, dedicato proprio alla svolta ontologica e alla sua ricezione in Italia. Vale la pena distinguere questi due aspetti: se alcuni capitoli scendono in profondità nel dibattito dell'*ontological turn* e dei suoi principali rappresentanti – Viveiros de Castro su tutti – altri propongono panoramiche specifiche sul posizionamento degli studiosi italiani. La prefazione dei due curatori, Fabio Dei e Luigigiovanni Quarta, fornisce al lettore un sistema di coordinate con cui orientarsi nel mare cangevole di ontologie, metamorfosi e concetti nativi. La longitudine e la latitudine della svolta ontologica assumono rispettivamente una dimensione teoretica e politica: la prima rimanda alla fondamentale rottura con il dualismo filosofico del pensiero occidentale, e alla separazione tra un mondo dell'oggetto e del soggetto; la seconda è la particolare sensibilità ecologica e l'attenzione alle catastrofi della modernità, nella misura in cui, oggi, ogni ecologia è necessariamente politica (e viceversa). Giova leggere questa prefazione insieme all'intervento di Antonino Colajanni all'interno di RAC, il cui primo numero è stato dedicato proprio all'*ontological turn*.

È sempre Colajanni ad aprire questo volume con un'attenta "prospettiva" sulla ricezione del pensiero di Viveiros de Castro in Italia. Il suo capitolo segue idealmente il saggio di Mancuso, apparso anch'esso su RAC, estendendo l'analisi sia ad interpreti autorevoli, come Remotti e Severi, sia a una serie di studiosi italiani decisamente meno conosciuti. La parte più rilevante, a mio giudizio, è la breve parentesi critica che Colajanni dedica alla "decolonizzazione del sapere antropologico", istanza centrale nell'*ontological turn*. Criticandone gli assunti destoricizzanti, l'antropologo siciliano sostiene che la decolonizzazione dell'antropologia non può essere ridotta a "far 'trionfare' il pensiero indigeno sul proprio" (p. 34). Più in generale, egli rileva la tensione (poco esplicitata) tra il livello analitico-de-

scrittivo delle ontologie amerindie e il costante tentativo di valorizzazione come alternative culturali; un intrico su cui anche Roberto Brigati e Valentina Gamberi si erano soffermati nel loro volume sulla svolta ontologica.

Va riconosciuta la sensibilità con cui un filosofo morale come Brigati ha saputo trattare – sia in quel volume che nel secondo capitolo di questo libro – certi assunti teorici cruciali dell'*ontological turn*. Primo fra tutti il concetto filosofico di “rappresentazionalismo” e le conseguenze derivanti dal suo rifiuto sul piano epistemologico. Le ontologie native, per come vengono descritte da Viveiros de Castro, andrebbero considerate più come “metafisiche descrittive”, sistemi coerenti di pensiero con prospettive ontiche che “arredano” i mondi (p. 68). La rinuncia alle rappresentazioni come enti intermedi tra soggetto e oggetto manca però il suo bersaglio: in questo senso le sollecitazioni filosofiche dell'*ontological turn*, per quanto stimolanti, secondo Brigati non riescono a tradursi in una seria critica al rappresentazionalismo; di converso, egli rileva come l’etnografia rimanga una pratica generativa insostituibile per l’antropologia, sia per produrre nuove forme di pensiero che per metterne alla prova i limiti. Se questa funzione trova una chiara dimostrazione in altri saggi del volume, il capitolo successivo mantiene ancora una prospettiva teoretica. Federico Scarpelli, infatti, sposta il focus da Viveiros de Castro a Latour, ripercorrendone il tragitto intellettuale e personale. Ne emerge una figura molto più sfaccettata di quanto siamo soliti immaginare, in cui Latour come *mâitre à penser* appare in contraddizione con l’epistemologo della scienza dei primi anni. Nella ricostruzione di Scarpelli, l’apporto critico e maggiormente innovativo di Latour esce come “depotenziato” dalla rilettura moderata dell’ultimo decennio, in cui il sociologo francese si è confrontato direttamente con questioni globali d’attualità: dal cambiamento climatico al Covid-19, passando per la critica all’economia neo-liberista.

Il contributo di Quarta ritorna sul pensiero di Viveiros de Castro, proponendo una ricostruzione precisa del suo concetto di “ontologia”. L’antropologia prospettivista viene presentata come un’antropologia del concetto, in cui “il cogito cartesiano e il mana si contrappongono come due concetti creati da due metafisiche” (p. 172). Quarta evidenzia tutta la fragilità con cui sia Viveiros de Castro che, sul piano filosofico, gli autori della *Object Oriented Ontology* distinguono rappresentazione e “concetto”, sulla scia di quanto precedentemente affermato da Brigati.

Questa messa alla prova dell'ontologia non si limita a una disamina filosofica: Quarta impiega le proprie esperienze etnografiche per presentare chiaramente al lettore una postura epistemologica alternativa e ugualmente efficace. Il successivo capitolo di Claudio D'Aurizio approfondisce invece le *nuances* deleuziane negli assunti filosofici di Viveiros de Castro. La volontà, da parte dell'antropologo brasiliano, di dare un forte radicamento teorico al proprio sapere si scontra con la difficoltà di creare dei solidi “punti di sutura” (p. 217) tra mondi. Per D'Aurizio, la ricalibratura delle categorie deleuziane rimane ancora insufficiente per coniugare davvero realtà culturali segnate da differenze così radicali. In maniera simile, il saggio di Maririta Guerbo propone un affascinante parallelo tra il totemismo di Lévi-Strauss e il prospettivismo di Viveiros de Castro, come esempi di “prammatiche intellettuali”: un processo intellettuale di congiungimento, uno sforzo mimetico del pensiero dell'altro indigeno. E proprio nel trattare questo “altro”, l'autrice rileva come nelle metafisiche di Viveiros de Castro l'altro – come soggetto speculativo – venga allontanato; non in quanto alterità, bensì come *autrui*, espressione di altri mondi possibili: “ciò che si attualizza realmente nell'incontro [...] è l'effetto da me sperimentato del mondo inaccessibile che egli porta con sé” (p. 247).

A proposito di incontri, Emanuela Borgnino e Laura Volpi propongono un'interessante variazione sul tema, occupandosi delle “ricadute” dell'*ontological turn* sulle epistemologie indigene contemporanee, e a come queste pensino “il proprio pensare”. Le due autrici danno ampio spazio alle loro esperienze etnografiche nelle isole Hawaii e nella foresta amazzonica peruviana, due contesti dove emergono con particolare forza dimensioni ambientali – di relazione con non-umani – non riducibili a letture razionalizzanti. Circoscrivendo queste “grammatiche ecologiche”, Borgnino e Volpi suggeriscono che dalla svolta ontologica possa scaturire una valorizzazione della pratica etnografica di lunga durata. Anche Gamberi ricorre all'etnografia, proponendo alcuni momenti del suo campo nel distretto di Xinzhuang (Taiwan), tra movimenti sociali, politiche di rinnovamento urbano e rovine. È proprio attraverso quest'ultime – con la loro materialità intrisa di stratificazioni storiche e rappresentazioni discordanti – che l'antropologa ritorna a ragionare sulle metamorfosi dell'*ontological turn*. Indagando le processualità con cui queste interfacce tra mondi vengono generate, Gamberi rileva tutti i limiti di

una prospettiva ontologica applicata alle rovine: non solo essa finisce per ignorare quella sedimentazione di storie, pratiche e valori di cui sopra, ma rischia anche di limitare eccessivamente il piano morale-pratico della comunità nativa (nient'afatto omogenea) e del ricercatore.

Conclude il volume un densissimo saggio di Dei, dedicato all'ideologia del pre-categoriale sottesa nei lavori di Viveiros de Castro e Descola. Al netto della maggiore sistematicità del secondo e d'un marcato "lirismo" nel primo, entrambi attribuiscono alle ontologie indigene un rapporto privilegiato con l'Essere, privo di quella intermediazione che invece caratterizza la società (e il pensiero) occidentale. In questo senso, il pre-categoriale evocato da Viveiros de Castro si riallaccia a una lunga tradizione anti-modernista novecentesca, che vede nell'oggettivazione del mondo la tara fondamentale della ragione scientifica. Nell'ultima parte, Dei ritrova in de Martino un'importante lezione sull'instabile "datità" del reale sollevata dagli ontologi riconoscendo così, nell'etnologo napoletano, un interlocutore molto più attuale (e accorto) di quanto si possa immaginare.

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.

