

Quaderni di Teoria Sociale

N. 1-2 | 2025

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Massimo CERULO

Comitato di Direzione

Enrico CANIGLIA, Luca CORCHIA, Fabrizio FORNARI, Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI,
Gianmarco NAVARINI, Vincenza PELLEGRINO, Vincenzo ROMANIA

Redazione

Lorenzo BRUNI, Matteo GERLI, Barbara GRÜNING, Luca GUZZARDI, Luca MARTIGNANI,
Fiorenzo PARZIALE, Lorenzo SABETTA, Alice SCAVARDA

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), Laura GHERARDI (Università di Parma), 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 MARTUCELLI (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), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Chiara PIAZZESI (UQAM, Montréal), Walter PRIVITERA, Karl-Siegbert REHBERG (Technischen Universität Dresden), Antonio RAFELE (Sapienza Università di Roma), Valérie SACRISTE (CERLIS-Sorbonne Paris Cité), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Matteo SANTARELLI (Università di Bologna), Raffaele SAVONARDO (Università di Napoli “Federico II”), 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).

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 sono stati fondati nel 2001 da Ambrogio Santambrogio e diretti da Franco Crespi sino al 2022. Dal 2001 al 2014, hanno avuto forma annuale, dal 2015 sono divenuti una pubblicazione semestrale. Dal 2010 al 2023 sono stati curati dal gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale) del Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia. La rivista è di classe A secondo la valutazione ANVUR per i settori 14/C1, 14/C2, 14/C3, 14/D1.

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali dell'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti-Pescara.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1-2 | 2025 ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991
ISBN 978-88-9392-675-1

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.



Sommario

SAGGI

DONATELLA CAMPUS, ALBERTA GIORGI <i>Politici celebrities e cittadini fans: come si crea coinvolgimento politico attraverso il fandom</i>	8
COSTANTINO CIPOLLA <i>Una proposta teorica raffinata, duttile e disponibile per la sociologia: Franco Crespi</i>	31
ENZO COLOMBO <i>Relational reflexivity: a processual approach</i>	80
CARLO DE ROSE <i>L'identità collettiva e i suoi rituali</i>	105
VINCENZO ESPOSITO <i>Socialmente eterei: un inquadramento del fenomeno Hikikomori attraverso la teoria di Ian Hacking</i>	135
LAURA GHERARDI <i>Sguardi sul partner all'epoca dell'amore di sé. Il valutativo, il clinico e l'atopico</i>	161
DAVIDE RUGGIERI <i>Il problema della secolarizzazione in Max Horkheimer: la dimensione della trascendenza nella Teoria critica</i>	184

SAGGI INEDITI

GEORG SIMMEL <i>Su di una relazione tra teoria della selezione e dottrina della conoscenza</i> (Con una introduzione di Francesco Azzarone e Vincenzo Mele)	227
---	-----

INTERVISTE

- MASSIMO CERULO, ALESSANDRA POLIDORI
Se rendre présents pour résister au présent. Entretien avec Miguel Benasayag 240
- LUCA GUIZZARDI, LUCA MARTIGNANI
La comunicazione artificiale e il senso profondo della contingenza: intervista con Elena Esposito 251

NOTA CRITICA

- BRIGIDA ORRIA
L'impotura come dispositivo emotivo: uno sguardo sociologico sul desiderio di credere 268

RECENSIONI

- FRANCESCO BIAGI
Vincenzo Mele, *City and Modernity in Georg Simmel and Walter Benjamin. Fragments of Metropolis*, London- New York, Palgrave Mcmillan, 2022, pp. 396. 283

- NICOLE BRAIDA
Chiara Bertone, *Il familiare è politico. Attrezzi di ricerca per uno sguardo posizionato*, Meltemi, Sesto San Giovanni, 2024, pp. 167. 286

- ROBERTO CIPRIANI
Antonio Camorrino, *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione*, Mondadori Università, Milano, 2024, pp. 252. 290

- FABIO LUCCHINI
Andrea Membretti, Filippo Barbera, Gianni Tartari, Associazione Riabilitare l'Italia (a cura di), *Migrazioni verticali: La montagna ci salverà?*, Roma, Donzelli Editore, 2024, pp. 192. 294

- BIANCA SOLARI
Micheal Oliver, *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*, Verona, Ombre Corte, 2023, pp. 175. 297

- Elenco dei revisori permanenti 300

- Avvertenze per Curatori e Autori 301

SAGGI



DONATELLA CAMPUS, ALBERTA GIORGI

Politici celebrities e cittadini fans: come si crea coinvolgimento politico attraverso il fandom¹

Abstract: In the article we conceptualize political fandom as a form of political participation. After situating the study of political fandom among fandom studies, we propose a typology of political fandom, illustrated through contemporary examples, and clarify who can be considered as a political fan, pointing out four dimensions (plus one) of political fandom: consumption, production, affection, community (and contestation). In presenting the concept of political fandom, we highlight the tensions and connections between political fandom and celebrity politics, discussing tensions and implications. In the conclusions, we show the connections between political fandom and contemporary debates in political and cultural studies, discussing three main issues: political fandom and political disintermediation, political fandom and emotions in politics, political fandom and digital politics.

Keywords: political fandom, political participation, political celebrities

Introduzione: il fandom come risorsa partecipativa

Il presente contributo si concentra sul fandom politico inquadrandolo come una possibile forma di partecipazione politica. È noto che le trasformazioni digitali hanno prodotto forme di attivismo nuove. Si parla di *digitally networked participation* [Theocharis 2015] per riferirsi alle molteplici attività online che possono essere considerate atti di partecipazione politica. La domanda da porsi è se almeno alcune delle forme di espressione di coloro che, come vedremo, possono essere definiti fan rientrano in una qualche definizione di partecipazione o possono evolvere fino a delineare una modalità partecipativa.

1. Pubblicazione basata sullo studio finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU, nell'ambito del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR), Missione 4, Componente 2, Investimento 1.1, bando PRIN 2022 D.D. 104 pubblicato il 2.2.2022 dal Ministero dell'Università e della Ricerca – Titolo del progetto: Fandom democracy? Celebrity and new forms of citizens' engagement – CUP F53D2300634006.

Un filone di studi ha decretato l'esistenza del *fan activism* [Jenkins 2012] che scaturisce da preesistenti comunità di fan che si dedicano a forme di partecipazione politica, riutilizzando “elementi propri dell'universo narrativo e simbolico attorno alla quale la fan base si riunisce (ad es. i personaggi, le ambientazioni, i valori e i disvalori di una saga letteraria o una serie televisiva)” [Bentivegna et al., 2024, 176-7]. Tuttavia, il fandom costituisce un punto di osservazione interessante in relazione alle nuove forme di impegno politico digitale anche perché permette di esplorare le dinamiche individuali e collettive del rapporto tra fandom, celebrities e politica – per esempio analizzando come le celebrità sono create, “appropriate”, ridefinite dal fandom e, più in generale, quali sono i rapporti di potere e influenza tra oggetto del fandom e fandom stesso. In questo senso, i rapporti tra fandom e politica permettono di osservare e approfondire le implicazioni della pop culture sulla partecipazione politica contemporanea.

Come cercheremo di illustrare in questo articolo, i fan di un politico possono essere considerati diversi dai vecchi militanti o dai semplici simpatizzanti. In primo luogo, i fan hanno un ruolo attivo e partecipativo nella co-costruzione del capitale reputazionale della celebrità. Le riflessioni sul fandom sviluppate all'interno delle analisi relative alla consumer culture, infatti, mettono in luce come i fan possano essere definiti essi stessi “influencers” [Linden e Linden 2016]. La loro influenza si manifesta da un lato nei confronti del network all'interno del quale sono inseriti, rispetto al quale agiscono come mediatori, portatori di competenza e difensori dell'oggetto del fandom; dall'altro, l'influenza dei fan si esprime nei confronti dell'oggetto di fandom, potenzialmente orientandone le scelte attraverso sanzioni positive o negative – si pensi per esempio al caso dei fan delle pop star coreane che ne limitano le relazioni amorose.² In questo senso, mentre i follower sono prevalentemente influenzati, i fan hanno anche un potere di influenza: è interessante quindi capire che forma assuma, in ambito politico, la logica commerciale e di consumo che normalmente inquadra la relazione tra fan e oggetto del fandom e sulla quale è fondato il potere di influenza del fandom.

In secondo luogo, nella fandom culture l'attaccamento affettivo nei confronti dell'oggetto di fandom è inserita all'interno di una cornice prettamente ludica, come vedremo meglio nei prossimi paragrafi. Tale cornice favorisce una dimen-

2. <https://www.ilpost.it/2024/03/07/relazioni-star-kpop/>

sione di orizzontalità nella relazione tra fan e oggetto del fandom, nonché un distacco ironico da parte del fan: questo agisce come un filtro potenziale rispetto all'influenza del leader nei confronti del fan. Da un lato, quest'ultimo assume un ruolo attivo nei confronti del leader; dall'altro, la cornice ludica alleggerisce il carico emotivo della relazione affettiva.

In terzo luogo, nel caso dei politici la fan base sui social media non è necessariamente promossa dall'oggetto del fandom. Troviamo esempi di fan base politiche che si sviluppano all'interno dei social media senza relazione – perlomeno all'inizio – con il politico oggetto del fandom. È importante tuttavia approfondire anche la natura dell'investimento nella *pop politics* da parte dei leader e se e come le azioni politiche promosse dalla fan base si intersechino con le forme di militanza che si sviluppano attraverso altre dinamiche. In questo quadro, il paper si sviluppa come segue: nel prossimo paragrafo esploreremo il fandom politico e le sue sfumature; poi, nel terzo paragrafo, ci concentreremo sugli elementi che lo identificano e lo caratterizzano. Il quarto paragrafo si concentra sulle implicazioni del fandom politico per i leader. Infine, il paragrafo conclusivo discute alcune direzioni di ricerca possibili.

2. Cosa si intende per fandom politico

I rapporti tra la politica e il mondo del fandom possono essere di vari tipi. Un primo ambito riguarda quei gruppi di fan che compiono azioni politiche. All'interno di alcune comunità di fan emergono degli interessi e delle inclinazioni comuni che possono trasformarsi in forme di attivismo. L'*Harry Potter Alliance*, ad esempio, è un'associazione composta da fan della saga di J.K. Rowling che svolge appunto questa funzione [Jenkins 2012]. In breve, i cittadini si impegnano in forme di attività politica attraverso il canale delle fan communities [Hinck 2019].

Un secondo ambito è quello della star che lancia o sostiene iniziative politiche – che può essere inteso come un caso di *political influencing*. In questo caso la celebrità e la conseguente influenza esercitata sui propri fan viene usata come mezzo per orientare i propri fan a fare alcune azioni di rilievo politico. La cantante Taylor Swift, per fare un esempio sulla cresta dell'onda, è una star molto attiva nel fare appelli al voto per contrastare l'astensionismo.

Infine, l'ambito che più interessa questo paper è quello del legame che si sviluppa tra un leader politico e una comunità di seguaci. Non è da escludersi una sovrapposizione con i fenomeni descritti in precedenza, come quando personaggi famosi sembrano "prestare" il loro "capitale di fandom" a candidati politici. Ad esempio, nel momento in cui Kamala Harris è entrata in corsa per la nomination democratica dopo il ritiro di Biden, la fan base di Charli XCX ha risposto entusiasticamente all'endorsement della loro star a favore di Harris³.

Diversi autori hanno suggerito la somiglianza tra l'atteggiamento del fan e quello del militante [Van Zoonen 2005; Street 2020]. Ma chi sono i fan di un leader e cosa fanno nel concreto per essere definiti tali? La letteratura scientifica ha messo in rilievo che vi sono leader che agiscono come star e/o vengono rappresentati così dai media [Street 2004; Wheeler 2013], e che adottano pratiche tipiche degli influencers [Gandini et al. 2022].

La prima osservazione è che il fandom a sfondo politico può assumere diverse manifestazioni e sfumature. Sandvoss [2012, 2013], Dean [2017], Dean e Andrews [2021] hanno analizzato forme di fandom a supporto di leader e aventi una chiara connotazione politica. Forse il caso più netto è quello di Jeremy Corbyn, un politico di lungo corso che gruppi di giovani militanti del partito videro come l'uomo giusto per rappresentare le loro richieste di rinnovamento. Organizzazioni come *Momentum* lo hanno sostenuto entusiasticamente, anche se la comunità di fan nel suo complesso, intesa come l'insieme di coloro che ingeggiavano a lui con cori da stadio, diffondevano selfies, meme e hashtag, era in effetti un mondo plurale dove si distinguevano diversi tipi di fan⁴.

Ma non tutte le situazioni in cui dobbiamo confrontarci con un leader politico e una comunità di suoi fan ricalcano il modello di Corbyn. Già Dean [2017] osserva come il fandom di un altro leader laburista, Ed Miliband, sia stato molto meno connotato da posizioni ideologiche o da un'agenda politica. Il cosiddetto Milifandom era una fanbase femminile, generata sui social attraverso gli hashtags #milifandom e #coolEdMiliband e impegnata a contrastare la copertura me-

3. <https://www.rte.ie/brainstorm/2024/0821/1465953-us-presidential-election-celebrity-endorsements-charli-xcx-taylor-swift-kid-rock-hulk-hogan/>

4. <https://www.electionanalysis.uk/uk-election-analysis-2019/section-8-personality-politics-and-popular-culture/last-fan-standing-jeremy-corbyn-supporters-in-the-2019-general-election/>

diatica sfavorevole del leader, considerata ingiusta nei suoi confronti [*ibidem*]. Campus, Mazzoni e Mincigrucci [2024] hanno analizzato il paradigmatico caso delle #bimbedigiussepeconte, un account Instagram creato quando Giuseppe Conte era primo ministro e diventato popolare durante la pandemia Covid-19. Qui è presente un gruppo di fan che consumano/producono contenuti su Conte (in maggioranza meme), che chiaramente ammirano e sono affezionate a Conte; che si percepiscono come una comunità virtuale. Manca, tuttavia, un'identificazione ideologica e valoriale. Soprattutto nella prima fase, i contenuti politici scarseggiano e sarebbe arduo inferire che coloro che interagiscono con i post dell'account sono anche potenziali elettori di Conte. Conte riceve ammirazione e scherzosa adorazione da parte delle Bimbe, ma per vedere traccia consistente di sostegno politico bisogna attendere l'ultima fase, quando Conte non è più al governo, ma è diventato la guida del Movimento Cinque Stelle. In questo secondo periodo, pur mantenendo l'approccio adorante e giocoso che caratterizza la pagina Instagram, #lebimbedigiussepeconte rappresentano il loro idolo come capo politico e postano ripetutamente stralci di suoi discorsi. Il Conte principe azzurro, quasi personaggio di una fiaba le cui immagini venivano prese e decontextualizzate, ha lasciato il posto a un *fan-object* che rimane oggetto di ammirazione e affetto, ma è più realistico, inserito in un contesto politico concreto e impegnato in una serrata competizione con altre forze politiche.

Se, quindi, possiamo distinguere i casi in cui il coinvolgimento politico focalizza sulla persona di un politico, ma è cementato da una condivisione di valori, come nel caso di Corbyn, da quelli più simili alle Bimbe di Giuseppe Conte, in cui i valori non sono necessariamente un requisito per il coinvolgimento, bisogna tuttavia sottolineare che l'elemento del gioco e dell'intrattenimento ha un ruolo in tutte le forme di fandom politico. Ad esempio, nell'esperienza della Corbynmania l'utilizzo di un mezzo come il meme costituisce un *trait d'unione* tra l'impegno e il divertimento. Questo è forse l'elemento che dovrebbe essere maggiormente sottolineato nel distinguere le vecchie forme di militanza politica dal fenomeno del fandom contemporaneo. In entrambi i casi, è presente una dimensione affettiva tale per cui il seguace/fan prova sentimenti positivi per il proprio leader, lo ammira, gli “vuole bene”. Tuttavia, in molti casi di fandom politico contemporaneo esiste una dimensione giocosa che comprende anche un'ironia benevola

nei confronti del leader stesso. Quando, ad esempio, i supporters del Labour fanno circolare meme con Corbyn come Obi Wan Kenobi [Dean 2019] o Conte viene chiamato “Daddy” dalle Bimbe di Giuseppe Conte, si osserva una capacità di scherzare sul leader che sarebbe stata improbabile nei casi delle leadership del passato in cui un elemento fondamentale era la distanza tra cittadini seguaci e leader avvolti da un’aura quasi sacrale, come nel caso dei leader carismatici.

Questo aspetto del fandom politico, che si rapporta al potere con ironia e orizzontalità, condivide alcuni elementi con le più generali trasformazioni della partecipazione politica contemporanea, e ha forti connotazioni generazionali – le cui implicazioni si collocano all’interno delle complesse dinamiche della politica contemporanea, che includono per esempio celebrity political leaders, la digital democracy e la audience democracy.

3. Studiare il fandom politico: fan e follower nella sfera digitale

Il fandom si esprime attraverso atteggiamenti e comportamenti [Lee e Moon 2021, 7] tali per cui fare ricerca sul fandom significa investigare sia il modo di sentire e di percepire il *fan-object* sia definire e rilevare le pratiche di fandom. Relativamente alla sfera digitale e al mondo dei social media, poi, si evidenzia anche la necessità di differenziare il fan dal follower, inteso come chi segue i social account dei politici o le fanpage dedicate ai politici⁵.

La letteratura sul fandom e sul fandom politico in particolare si concentra su quattro dimensioni: il consumo, la produzione, l’affetto e la comunità. A queste se ne aggiunge talvolta una quinta, relativa alla protesta come caratterizzante il fandom politico rispetto ad altri tipi di fandom. La prima dimensione da considerare è quindi quella del consumo: la differenza tra fan e follower, in questo caso, è una questione di grado di investimento. Innanzitutto, il fan consuma informazioni sul proprio idolo; è curioso di sapere dettagli non solo sulla sua carriera, ma anche sulla sua vita privata. Questo meccanismo, che nutre una

5. È importante sottolineare che qui l’utilizzo del termine follower è più restrittivo rispetto alla definizione tradizionale di generico seguace o chiunque seguì il leader, ma si riferisce al seguito che si crea sui social media.

fiorente editoria fatta di magazine di gossip, show televisivi stile rotocalco, blog dedicati a indiscrezioni sui personaggi famosi, si applica anche alle star della politica, complice l'abbattimento della barriera tra pubblico e privato. Ma non si pensi che queste informazioni passino solo attraverso i media di intrattenimento. In realtà, un processo di tabloidizzazione ha riguardato molti media mainstream, i quali sono parimenti interessati a dare spazio a soft news che possano attirare l'attenzione del pubblico. Per i fan l'esperienza del consumo è prevalentemente mediata attraverso i mezzi di informazione, ma è pur vero che essi desiderano anche vedere "dal vivo" la propria star preferita [Heinich 2011]. Così come il fan del cantante va al concerto e quello dell'attore al cinema, il fan politico va ad assistere al comizio o a qualche evento pubblico dove il leader sia presente di persona.

Concentrandoci su quanto avviene nell'ambiente digitale, una forma di consumo è anche quella di seguire l'account social del politico o quegli account che ne parlano. Se le attività del follower si limitano all'atto del seguire un account è impossibile determinare se quest'ultimo sia sostenuto da semplice curiosità o da una forma di coinvolgimento affettivo o una condivisione di valori. Se il follower non esprime il suo punto di vista e il suo "sentire", solo ulteriori strumenti di indagine possono dirci se sia o meno un vero fan. Tuttavia, come sostiene Barnes [2022], non si può neppure escludere che gli "engaged listeners", i quali non producono e non commentano mai ma sono appassionati lettori, possano aver sviluppato un'identità da fan. In altri termini, alcune pratiche di consumo qualificano immediatamente il fan, altre sono meno probanti.

Dal canto loro, i leader politici sono consapevoli di quanto l'esperienza del consumo nutra il legame con i propri fan. Se, pertanto, non vengono trascurati i canali più tradizionali come stampa, televisione, autobiografie, un investimento massiccio viene fatto sulla diffusione della propria immagine (quindi ciò che prevale è il consumo visivo) via social media. Da questo punto di vista, la celebrità del soggetto politico viene creata e consolidata attraverso la performance online, rendendo personalità politica e quella digitale quasi inscindibili [Boccia Artieri 2019]. Questa attività di self-promotion online va dalla regolare esposizione di sé nelle più svariate situazioni fino al mettersi in palio in un esperimento di gaming, come il "Vinci Salvini", dove i vincitori del concorso ottenevano la possibilità di avere un'interazione personale con Salvini [Campus e Mazzoni 2021].

La seconda dimensione è quella della produzione. In letteratura, la coppia consumo/produzione è vista come il cuore delle pratiche di fandom [Sandvoss 2013; Dean 2017], talvolta presentando le due dimensioni come poste in una sorta di continuum [Abercrombie e Longhurst 1998]. Comunque la si voglia inquadrare teoricamente, in continuità o separatamente, la produzione di contenuti dedicati al leader politico è un forte indicatore di coinvolgimento, il quale è ciò che in effetti differenzia il fan dal semplice follower. I contenuti possono essere offline o online, ma certamente l'ambito più fertile è oggi quello digitale, in cui, a partire dal semplice meme fino alla creazione di fanpage o alla produzione di testi su Wattpad, il campo di applicazione delle pratiche di fandom è amplissimo. Nell'articolazione di consumo e produzione la performatività gioca un ruolo importante, nella misura in cui si tratta di pratiche espressive attraverso cui i "fan" rendono visibile l'adesione a un contesto culturale – composto di elementi simbolici riconoscibili e carichi di significato affettivo.

La terza dimensione è appunto quella dell'affetto. Gli studi sul fandom politico sottolineano questo elemento come centrale [Sandvoss 2013; Dean 2017]. Si può argomentare che il provare affetto per il proprio *fan-object* è una condizione necessaria per essere fan. L'affettività in questo caso è correlata all'instaurarsi di un'intimità a distanza [Thompson 1995], cioè al fatto che il fan senta di conoscere bene, di essere vicino, a qualcuno che magari non ha neppure mai incontrato. La presenza di un coinvolgimento affettivo è, quindi, ciò che differenzia la mera curiosità dall'entusiasmo del fan. Bisogna, tuttavia, menzionare che esiste anche un fenomeno speculare al fandom, ovvero l'antifandom, che è sostenuto dal contrario dell'affetto, cioè da una forte ostilità. Il risultato è che possiamo imbatterci in consumatori/ produttori di contenuti su un leader mossi da senso di fastidio e insfferenza, invece che da apprezzamento. Nel caso del fandom politico, l'ironia gioca un ruolo centrale: filtra e dà forma a un coinvolgimento affettivo che implicitamente restituisce un ruolo attivo al fan che, oltre a subire il fascino dell'idolo, contribuisce a dargli forma, spesso seguendo i codici comunicativi ed espressivi di una comunità di fan.

La quarta dimensione è in effetti il crearsi di una comunità, la quale presuppone quindi pratiche di fandom che non solo si condividono con altri, ma che permettono anche di creare dei legami all'interno di una rete di rapporti. Anche in questo caso si osservano situazioni differenziate per modalità e livello di coinvolgi-

mento: una cosa è far parte di un gruppo che, pur con logica grassroots, funziona come una vera e propria organizzazione, come *Momentum*⁶, che aveva lo scopo di sostenere leader e idee nettamente di sinistra all'interno del partito laburista; un'altra è far parte di gruppi che si formano nell'ambiente digitale e si danno obiettivi comuni, ad esempio il caso dei cosiddetti *Berniebros*, che hanno intrapreso azioni di trolling ai danni degli avversari del loro idolo Bernie Sanders; un'altra ancora è limitarsi a seguire un account e partecipare mettendo like o facendo circolare i post, pur sentendosi parte di un gruppo. La dimensione comunitaria ha due implicazioni importanti per l'analisi del fandom politico. La prima riguarda la rilevanza della continuità di azione nelle pratiche espressive di consumo e produzione del fandom politico, che si permette di identificare diverse gradazioni di impegno nel fandom: da network debolmente connessi di fan che agiscono simultaneamente in occasioni specifiche e puntuali – per esempio usando uno stesso hashtag, condividendo un meme, o convergendo su uno stesso profilo per commentare – a interazioni più di lungo periodo e tendenzialmente costanti con un gruppo di fan che può assumere la forma di una online community con cui ci si identifica. In quest'ultimo caso, l'auto-identificazione come fan non si esprime solo attraverso la pratica espressiva di consumo-produzione relative al fan-object: la partecipazione al gruppo e alle sue dinamiche, e l'identificazione con la fan community giocano un ruolo altrettanto importante. In questo senso si gioca nella dimensione comunitaria un'ulteriore gradazione del fandom, questa volta in chiave affettiva: per quei fan che partecipano attivamente in (e si identificano con) una fanbase, infatti, le dinamiche di interazione influenzano il tipo di affetto espresso nei confronti del fan-object. Aderire a una pratica di fandom significa anche, infatti, aderire a norme che riguardano le emozioni. I fan monitorano attentamente e reciprocamente quali sono le emozioni espresse nei confronti del *fan-object*, nonché le forme di espressione – costruendo e disciplinando efficacemente un contesto normativo in relazione alle regole del sentire e alle regole di esibizione delle emozioni. Non tutte le emozioni sono valide, così come non tutti i modi per esprimerele sono adeguati: nel gruppo facebook “Le bimbe di Conte”, per esempio, l'ironia è una linea

6. Momentum si può definire un buon esempio di *netroots organization*, con militanti organizzati attraverso piattaforme digitali e servizi di instant messaging [Bentivegna et al. 2024, 156].

editoriale dichiarata e un requisito fondamentale per l'adesione e per la forma dei post [cfr. anche Cantale 2022], che vengono immediatamente disciplinati dai commenti reciproci dei e delle partecipanti.

Alle dimensioni consumo/produzione, affetto, comunità, nella sua definizione di *politicized fandom*, Dean [2017] aggiunge la *contestation*, quindi protesta o rivendicazione, che presuppone che i fan portino avanti una richiesta di rappresentanza politica. Come si osservato in precedenza, questa dimensione è sicuramente presente in molti casi, ma non in tutti, come le #bimbedigiussepeconte. Lo stesso caso di Miliband, trattato da Dean, sembra essere poco ideologico, anche se viene sottolineato l'intento polemico di difendere Miliband da una copertura mediatica sfavorevole.

In conclusione, sulla scorta delle dimensioni qui individuate, analizzare il fandom politico implica determinare innanzitutto chi può essere considerato fan e successivamente provare a individuare diversi tipi di fan a seconda delle loro pratiche di fandom. Le pratiche di fandom vanno sicuramente distinte tra offline e online, tenendo presente che le seconde sono oggi preponderanti, e tra quelle a più alto e a più basso livello di coinvolgimento. Inoltre, implica una riflessione sulle direzioni e forme dell'influenza reciproca tra fan e *fan-object*, dove i primi, soprattutto quando assumono la forma di una fanbase, esprimono un ruolo decisamente attivo.

4. Dalla parte del leader: il fandom come risorsa del soft power

Se fin qui abbiamo concentrato la nostra attenzione sul fan e sulle varie questioni relative alla sua definizione e categorizzazione, spostiamo ora il nostro focus sul leader/star/celebrity. In ogni ambito della celebrity, sia esso mondo dello spettacolo o dello sport, la star “coltiva” il proprio fandom. Come spiega Turner [2014, 38-9], promuovere le persone finisce con l’essere più centrale che promuovere quello che fanno – il cantante prima dei suoi dischi, lo scrittore prima del suo romanzo – perché comunque il fan acquisterà poi quei prodotti in virtù del suo attaccamento alla persona dell’artista. Per questo genere di star, coltivare i rapporti con i fan rientra perciò esplicitamente nelle operazioni di marketing. Anche sui social media, che

creano l’aspettativa di una connessione il più possibile autentica, le interazioni sono condizionate dalle attività di pubbliche relazioni [Hearn e Shoenhoff 2016].

Come si è detto, il rapporto con i fan richiede che la star offra la propria immagine al consumo. Gli elementi alla base di questa regolare offerta di materiale da “consumare” sono soprattutto riferiti ad aspetti non direttamente legati all’attività politica e istituzionale (benché esista anche l’aspetto del backstage che consiste nell’offrire uno sguardo sul retroscena dell’evento pubblico⁷). Infatti, ciò che prevale sono piuttosto gli aspetti della vita privata e familiare e della sfera individuale, la quale, secondo la definizione di Stanyer [2013], comprende abitudini, passioni, hobbies, stile di vita. L’esposizione volontaria della propria intimità serve soprattutto a uno scopo: il leader vuole apparire come un essere umano e avvalora il proprio essere “autentico” mostrandosi in ambienti e spazi non politici (ad esempio, mentre è in compagnia dei figli, è in vacanza, fa il tifo allo stadio per la propria squadra etc.). L’autenticità in politica è considerabile una costruzione sociale, sostanzialmente frutto di un’interazione e negoziazione tra politici, media e audience [Luebke 2021]. Da punto di vista dei leader, essa deriva da una performance convincente dell’essere “true to the inner self”, pertanto il riuscire ad apparire persone reali, coerenti con sé stesse [Enli e Rosemberg 2018], come se non esistessero discrepanze tra quanto viene presentato in pubblico e quello che si è in privato [Jamieson e Waldman 2003; Luebke 2021].

I leader sono consapevoli che, all’interno di un più ampio pubblico di persone che possono essere anche solo curiose di conoscere dettagli della loro vita, esiste un gruppo che sviluppa nei suoi confronti un’affezione particolare la quale si traduce non solo in consenso elettorale, ma anche in sostegno in una pluralità di situazioni. Come si è osservato, i fan possono essere “preziosi influencer” che sostengono il proprio leader nei momenti di crisi [Lee e Moon 2021, 8] e cercano di difenderlo dalle critiche, come fecero le fan di Miliband o quelli di Corbyn con l’hashtag #whatyoudotojeremyyoudotome [Dean 2017]. Oppure, i

7. Sempre più spesso l’attività degli account social dei leader o dei loro portavoce consiste nel diffondere immagini che raffigurano i leader in situazioni di lavoro; tuttavia non sono foto “pose”, ma piuttosto spontanee, momenti comunque del backstage che il leader è disposto a condividere con i suoi followers. Come nota Bentivegna [2015, 76] non si tratta di un’operazione di vera trasparenza, ma piuttosto di “una rappresentazione della trasparenza, costruita e interpretata grazie al carattere pubblico della piattaforma”.

fan hanno la possibilità di fare conoscere meglio al pubblico il loro leader. Ciò avviene attraverso un'operazione popolarità che ne mette in luce tratti del carattere non convenzionalmente riconducibili alla leadership, ad esempio il fascino o la signorilità, come accaduto con le Bimbe di Giuseppe Conte. E poco importa se il personaggio che emerge nel ritratto delle Bimbe corrisponde poco al reale e appare più come un principe azzurro fiabesco [Campus et al. 2024]. Anche nei casi meno politicizzati, il seguito di fan avvolge il leader di un'aura positiva, fa parlare di sé, si impone come fenomeno mediatico.

Insomma, al pari delle star del mondo dello spettacolo, molti politici hanno compreso che dal rapporto con i fan si possono trarre benefici e ci si devono dedicare. Ma fino a che punto i politici sono anche inclini a trasformare il fandom in uno strumento di soft power e includerlo nelle proprie operazioni di comunicazione? Come sostiene Joseph Nye [2010], un leader non si impone soltanto con la forza o offrendo benefici in cambio di sostegno in un'ottica di negoziazione. Esiste appunto il soft power, che implica un'azione di persuasione che avviene con varie modalità, tra cui l'intelligenza emotiva (e quindi la ricerca di un contatto con gli altri e l'empatia) e apposite strategie comunicative. Anche l'avere un proprio fandom può a pieno titolo entrare nell'armamentario del soft power a disposizione del leader in quanto, come si è detto, il rapporto con il fan stesso è indubbiamente di natura affettiva, mentre le ricadute positive sul pubblico più ampio possono essere quelle di suscitare curiosità e attenzione.

Diventa perciò importante domandarsi quanto il fandom rientri oggi tra le priorità degli staff del politico, in particolare nella sfera digitale. Esiste, almeno per alcuni, uno sforzo che va oltre il semplice gestire le interazioni che vengono a crearsi tra leader e followers, ad esempio rispondendo a post sugli account social del leader, e consiste in una vera e propria opera di organizzazione e orientamento dell'azione dei propri fan? O, almeno per ora, prevale una modalità bottom-up: cioè il fandom, inteso come quell'insieme di pratiche che abbiamo dettagliato nel paragrafo precedente, è soprattutto il frutto spontaneo di una mobilitazione di persone non direttamente legate al leader o alla sua macchina comunicativa, spinte da un sentimento di simpatia e affetto? L'ipotesi della germinazione autonoma è la più lusinghiera per il leader, che può raccontarsi come oggetto di affetto genuino e non indotto da strategie di marketing politico. Ma sappiamo che le cose possono

andare anche in altro modo: è noto, ad esempio, che il soprannome “Capitano” con cui i follower/fans di Salvini presero a un certo punto a chiamare il loro leader è il frutto dell’inventiva di Luca Morisi, l’allora spindoctor del leader della Lega⁸.

Si pone perciò la questione di saper distinguere quella parte di fandom che nasce autonomamente dalle operazioni di pubbliche relazioni del leader e quella parte che invece è indirizzata da quest’ultimo. A questo proposito, i casi “alla Salvini” sembrano puntare sullo strumento delle pagine social del politico stesso per costruirsi un seguito di fan. All’interno della più ampia massa di follower, tra i quali si trovano con ogni probabilità parecchi semplici curiosi oltre che molti addetti ai lavori, come giornalisti, politici ed esperti, ad un certo punto si stacca un gruppo di veri e propri fan, riconoscibili per il loro engagement e fidelizzati anche attraverso iniziative ad hoc. Un buon esempio è il già citato “Vinci Salvini”, caso di gaming politico attraverso i siti social [Campus e Mazzoni 2021]. Questi follower divenuti fan suscitano almeno un interrogativo cruciale, ovvero se vi sia una dimensione che va oltre la piattaforma stessa; in altri termini, se questi follower/fan compiono azioni al di fuori di essa o se tutte le loro pratiche di fandom esperite rimangono confinate all’interno degli account social del leader. Un aspetto che sarebbe interessante investigare è quante di queste persone poi sono anche impegnate (o sarebbero disposte a impegnarsi) in attività di militanza/partecipazione più tradizionale, come dare un contributo finanziario alla campagna o fare proselitismo offline e online (dal banchetto per strada all’organizzazione di eventi elettorali).

Preso atto che il fandom può essere costruito attraverso un’azione mirata e diretta sui follower, nulla impedisce al leader di investirci tenendo invece separati i due mondi: da una parte, i siti ufficiali dove coltivare comunque un’interazione con i follower che porta a consolidare il proprio status di celebrity; dall’altra, un’azione più indiretta, volta a inglobare il fandom all’interno di un più ampio meccanismo che regola l’individuazione di *super-supporters* ai quali poi fornire strumenti e mezzi per fare opera di proselitismo [Stromer-Galley 2019]. In questo modo, attraverso il rapporto costruito con persone che poi fungono da mobilitatori e facilitatori (ad esempio i gestori di fanpage), si può esercitare comunque un certo grado di controllo sulle attività del proprio fandom pur non gestendole in prima persona. L’aspetto da investigare è se, in queste forme più

8. <https://www.panorama.it/news/salvini-intervista-luca-morisi-web-facebook#>

orientate dall'alto, possa mantenersi quella originalità e freschezza che sembrano aver caratterizzato invece quei casi che sappiamo essere stati bottom-up e, quindi, sostanzialmente autonomi dalla macchina comunicativa dei politici. Può, ad esempio, quella vena ironica che sembra tipica di molte forme di fandom online svilupparsi liberamente se, a capo della comunità di fan, vi sono persone legate agli staff dei politici che, in un modo o nell'altro, subiscono dei condizionamenti?

Nei casi in cui vi è autonomia tra la macchina comunicativa del leader e i suoi fan il rovescio della medaglia può rivelarsi proprio la mancanza di un filtro su quanto viene fatto circolare online. Se, infatti, l'affetto può portare a iniziative spontanee e molto utili a favore del proprio leader, soprattutto in contesti polarizzati lo stesso entusiasmo può anche produrre casi di trolling o di attacchi incivili o offensivi nei confronti degli avversari. Qualora ciò avvenga, questo può costituire un problema perché, per quanto il leader possa dimostrare di non avere rapporti con gli account coinvolti, comunque l'esistenza di fan estremisti e scorretti può intaccare l'immagine del politico che essi sostengono.

In conclusione, nel contesto fluido delle identità politiche contemporanee, chiunque si ponga l'obiettivo di costruire consenso politico non può ignorare la sempre più manifesta convergenza tra la logica politica e la logica della cultura pop. Il rapporto verticale tra leader politico e militante è in via di ridefinizione e sono emerse nuove opportunità di costruire forme alternative di coinvolgimento rispetto alle quali il mondo del fandom, con le sue contaminazioni con la cultura popolare e la sfera dell'intrattenimento e del gioco, appare poter essere protagonista. Se, sotto alcuni aspetti, si può ritenere la commistione tra politica e intrattenimento fruttuosa, perché così la politica è resa più attraente [Van Zoonen 2005], e la *celebrity* è uno strumento che permette ai cittadini di identificarsi con un leader, ma in ultima analisi anche con una visione politica [Wheeler 2013], l'obiezione più forte che viene posta è che l'engagement sia in realtà superficiale e sostanzialmente depoliticizzato. Esiste la preoccupazione che stati d'animo e emozioni finiscano con il sostituire i contenuti [Redmond 2010]: seguo il leader che mi commuove, che mi fa piangere e urlare come a un concerto rock invece che quello che propone politiche che rispondono alle mie esigenze. In altri termini, può verificarsi una subordinazione della rappresentazione delle questioni politiche alla celebrizzazione delle persone [Turner 2014, 154]. Se già negli anni

Ottanta Murray Edelman [1988] lanciava un grido di allarme nei confronti della costruzione e dell'uso dei leader politici all'interno di una generale rappresentazione spettacolare e manipolatoria della politica, più recentemente Moffitt [2016] ha messo in guardia contro la capacità che alcuni leader contemporanei, conosciuti soprattutto per la loro personalità e il loro stile di vita, hanno di distrarre l'attenzione da quello che fanno davvero in politica, essendo le loro attività messe in secondo piano, praticamente oscurate, dalle performance da celebrities. Il dibattito sui risvolti della *celebrity politics* è quindi ancora aperto, tra posizioni più ottimiste e altre più scettiche [Campus 2020] ed è probabilmente destinato a essere sempre più animato dalla presenza di un attivismo digitale che è andato intersecandosi con le dinamiche più classiche del rapporto tra celebrity e fans.

5. Fandom politics: questioni aperte per un'agenda di ricerca

Il tema del fandom politico offre numerosi spunti per contribuire ai dibattiti relativi alle trasformazioni della politica contemporanea. Nel prosieguo, mettiamo a fuoco tre questioni. Una prima questione, accennata più volte nel testo, riguarda il rapporto tra partecipazione politica e strutture organizzative: il fandom politico esemplifica sia le forme di immediatezza nel rapporto tra un leader politico e la sua base, che spesso prescindono da strutture di mediazione organizzata (un partito, un'organizzazione), sia le molteplici forme di ri-mediazione, illustrate in questo caso dalla dimensione comunitaria del fandom, che ha anche una funzione normativa e regolativa dei rapporti tra fan e leader. In questo senso, il fandom politico si colloca tra le numerose forme di partecipazione politica contemporanea che sfuggono alle – e sfidano le – tradizionali forme organizzative della politica. Da questo punto di vista sarebbe interessante esplorare le relazioni o le dimensioni di similitudine e differenza tra fandom politico e il fenomeno del populismo – uno dei principali fuochi di attenzione in relazione alla disintermediazione politica contemporanea. L'appello diretto al popolo, indipendentemente dall'effettiva assenza di strutture di mediazione, è infatti un elemento chiave del populismo, così come la performance di intimità e di ordinarietà della leadership [cfr. Ostiguy et al. 2021]. Ci si potrebbe chiedere, in questa direzione,

se il fandom politico si sviluppi più facilmente in un contesto dominato dalla presenza di partiti (o di leader) populisti. Inoltre, come emerge dalle riflessioni citate nel secondo paragrafo, la partecipazione dei fan ha una forte variabilità temporale: può essere altamente volatile e temporalmente circoscritta, così come invece esprimersi attraverso pratiche di lungo periodo. In questo senso, l'analisi del fandom politico mette a fuoco un elemento particolarmente rilevante per la politica contemporanea, cioè la continuità dell'adesione a un progetto politico – o dell'apprezzamento nei confronti di un leader. A partire in particolare dagli anni Novanta, numerosi studi hanno mostrato il costante calo di membership nei partiti politici e sottolineato il legame diretto tra sfiducia nella politica e volatilità del voto. Le analisi più recenti mostrano però che la forte polarizzazione politica e la presenza e la stabilità dei partiti populisti riduce tale volatilità [Voodg e Dassonneville 2020]: da un lato, i partiti populisti beneficiano del voto di protesta; dall'altro, suscitano un attaccamento che garantisce una stabilità del voto. In questo senso sarebbe allora interessante esplorare il rapporto tra volatilità della partecipazione e dell'adesione a un progetto politico – espressa attraverso il voto, il fandom e altre forme – e attaccamento emotivo.

Quest'ultimo punto si connette a una seconda questione, che si interseca, ancora una volta, con il tema del populismo, e che riguarda, più in generale, il ruolo delle emozioni nella politica contemporanea. Numerosi studi hanno esplorato il ruolo delle emozioni nella partecipazione politica [cfr. Jaspers 2011] e messo in luce come le emozioni negative – come la paura, il disgusto, il risentimento o la frustrazione – siano oggi sempre più centrali: ne sono esempio i discorsi dei leader populisti [si vedano Wodak 2015; Illouz 2023], e, più in generale, numerose mobilitazioni politiche [cfr. per esempio Harsin 2021]. Nelle pratiche di fandom, invece, sono invece le emozioni positive – l'espressione di affetto, apprezzamento, fino all'adorazione – ad essere centrali e a costruire la base della partecipazione attiva. D'altra parte, le dinamiche di anti-fandom si muovono nella direzione opposta, valorizzando, invece, il comune sentire negativo nei confronti di un leader o di una proposta politica. In questo senso emergono due implicazioni interessanti per l'analisi delle trasformazioni della politica contemporanea e per l'analisi del fandom politico. In primo luogo, l'analisi del fandom politico permette di esplorare il rapporto tra emozioni negative e positive nella partecipa-

zione politica contemporanea, nonché l'intensità di tali emozioni, e quindi anche le regole di espressione: da un lato, infatti, le emozioni politiche contemporanee sono raccontate, da chi le studia, come estreme – e anche nel fandom l'adorazione si esprime attraverso forti tonalità; dall'altro, però, nel fandom politico emerge il ruolo cruciale dell'ironia, che agisce come forma di stemperamento delle emozioni, implicitamente comunicando che l'espressione estrema, almeno nelle forme di fandom positivo, è un gioco, da non prendersi troppo sul serio. Da questo punto di vista, l'analisi del fandom politico offre un punto di vista privilegiato sul ruolo delle emozioni positive, e sulle forme di espressione, nella politica contemporanea. In secondo luogo, ci si potrebbe chiedere quale sia il rapporto tra fandom e anti-fandom: se siano reciprocamente interconnessi, per esempio, e se l'uno non possa esistere senza l'altro, ma anche quale sia il peso relativo dell'uno e dell'altro – se sia cioè numericamente più diffuso l'anti-fandom oppure il fandom. Questo tipo di analisi offre uno spunto interessante per riflettere sul peso relativo delle emozioni positive e negative della politica contemporanea – se ci sia uno spazio per emozioni positive e in che modo, oppure se siano le emozioni negative a offrire maggiori opportunità di visibilità e di successo politico.

Il tema delle emozioni in politica si intreccia con una terza questione, che riguarda la dimensione digitale della politica contemporanea. Studi recenti hanno messo in luce come la logica socio-tecnica dei media digitali favorisca la visibilità di attori che adottano un linguaggio estremista e promuovono punti di vista radicali: “l'inciviltà diventa una risorsa preziosa che può essere sfruttata all'interno di un ecosistema mediatico ibrido per ottenere un vantaggio nella competizione per l'attenzione e per raggiungere segmenti di pubblico sempre più ampi” [Bentivegna e Rega 2024, 23 – nostra traduzione]. In questo senso, un linguaggio negativo – o che veicola emozioni negative ed estreme – trova sui social maggiore visibilità. Questa maggiore visibilità non resta confinata all'ambito dei social: come recenti analisi dimostrano [cfr. per esempio Ekman and Krzyżanowski 2021; Krzyżanowski and Ledin 2017], il linguaggio incivile e radicale sta penetrando anche in altri spazi di sfera pubblica, come i quotidiani, attraverso cui viene, di fatto, normalizzato. D'altra parte, le caratteristiche specifiche delle singole piattaforme social, come il livello di moderazione dei contenuti, influenzano le modalità espressive, nonché le preferenze degli attori. Per esempio, studi recenti mostrano come gruppi politici radicali di estrema destra spes-

so utilizzino piattaforme con un basso livello di moderazione (come Reddit) o social network che permettono conversazioni private (come Telegram, o anche Whatsapp) [cfr. per esempio de Keulenaar e Tuters 2023; Semenzin e Bainotti 2020]. D'altra parte, gli studi che si occupano di quali siano le piattaforme social preferite dai politici sottolineano spesso una diffusa preferenza per Facebook, mentre Instagram è in alcuni casi preferito da attori politici meno mainstream, e mettono in luce come spesso il tono emotivo dei messaggi e il loro contenuto mutino, almeno parzialmente, tra le diverse piattaforme [per una discussione recente, cfr. Loner et al. 2024]. È quindi interessante capire se e come le affordances delle piattaforme influenzino le pratiche di fandom e di anti-fandom – per esempio favorendole o limitandole – e come incidano sul rapporto tra leader e fan – per esempio, si potrebbe ipotizzare che le pratiche di anti-fandom siano più diffuse su quei social e quelle piattaforme che sono invece meno frequentate dai leader. Più in generale, è interessante capire, anche in chiave comparativa, quali forme di interazione sono rese possibili da piattaforme diverse e quali configurazioni relazionali; quali sono le reti e connessioni che si attivano (hashtag, menzioni, repost, reazioni...) e, quindi, quali sono le configurazioni discorsive possibili; quale tipo di contenuto mediale può essere prodotto e fatto circolare e quali sono le differenze dei contenuti creati sulle diverse piattaforme.

In conclusione, oltre a essere un fenomeno particolarmente interessante, il fandom politico è un utile luogo di osservazione delle dinamiche socio-politiche contemporanee e di analisi dei suoi nodi chiave.

Riferimenti bibliografici

- Abercrombie, N., Longhurst, B.
 1998, *Audiences: A Sociological Theory of Performance and Imagination*, SAGE Publications Ltd, London.
- Barnes, R.
 2022, *Fandom and Polarisation in Online Political Discussion: From Pop Culture to Politics*, Cham, Springer International Publishing.
- Bentivegna, S., Rega, R.
 2024, *(Un)Civil Democracy, Political Incivility as a Communication Strategy*, Springer, ebook.

- Bentivegna, S., Campus, D., Valeriani, A.
2024, *La comunicazione politica contemporanea*. Bologna, Il Mulino.
- Boccia Artieri, G.
2019, *Popolarizzazione della politica online: ambivalenza, performatività e algoritmi*, Comunicazione politica, vol. XX, n. 2, pp. 251-256.
- Campus, D.
2020, *Celebrity leadership. Quando i leader politici fanno le star*, Comunicazione politica, n. 2, pp. 185-203.
- Campus, D., Mazzoni, M., Mincigrucci, R.
2024, *Engaging with Fandom and Politics: The Case of Giuseppe Conte's Fans on Instagram*, International Journal of Press/Politics, <https://doi.org/10.1177/19401612231218424>
- Cantale, C.
2022, *Fandom and Politics-Pop. A Research on Le Bimbe Di Giuseppe Conte with Small Data Approaches*. Mediascapes Journal, n. 22, pp. 3–25.
- de Keulenaar, E., Tuters, M.
2023. *The affordances of replacement narratives. How the white genocide and great replacement theories converge in poorly moderated online milieus*. In S. Bracke e L. Hernández Aguilar (a cura di) *The Politics of Replacement*, Abingdon, Routledge, pp. 139–161.
- Dean, J.
2017, *Politicising fandom*, The British Journal of Politics and International Relations, vol. 19, n. 2, pp. 408–424.
2019, *Sorted for Memes and Gifs: Visual Media and Everyday Digital Politics*, Political Studies Review, vol. 17, n. 3, pp. 255-266.
- Dean, J., Andrews, P.
2021, *Celebritization from Below: Celebrity, Fandom, and Anti-Fandom in British Politics*, New Political Science, vol. 43, n. 3, pp. 320–338.
- Edelman, M.
1988, *Constructing the Political Spectacle*, Chicago, Chicago University Press.

- Ekman, M., Krzyżanowski, M.
2021. *A populist turn?: News editorials and the recent discursive shift on immigration in Sweden*. *Nordicom Review*, vol. 42, n. s1, pp. 67–87.
- Ekman, M., Widholm A.
2017, *Performative Intimacies and Political Celebritisation*, in A. Kuntsman (a cura di) *Selfie Citizenship*, Cham, Palgrave, pp. 65-74.
- Gandini, A., Ceron, A., Lodetti, P.
2022, *Populists or influencers? The use of Facebook videos by populist leaders*, *International Journal of Communication*, n. 16, pp. 5226–5246.
- Goodwin, A., Joseff, K.
2023, *Political Relational Influencers: The Mobilization of Social Media Influencers in the Political Arena*, *International Journal of Communication*, vol. 17, pp. 1613–33.
- Harsin, J.
2021, *Aggro-truth: (Dis-)trust, toxic masculinity, and the cultural logic of post-truth politics*, *The Communication Review*, vol. 24, n. 2, pp. 1–34.
- Heinich, N.
2011, *La consommation de la célébrité*, *L'Année Sociologique*, vol. 61, n. 1, pp. 103-123.
- Hinck, A.
2019, *Politics for the love of fandom: Fan-based citizenship in a digital world*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Illouz, E.
2023, *The Emotional Life of Populism: How Fear, Disgust, Resentment, and Love Undermine Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- Jenkins, H.
2012, “*Cultural acupuncture*: Fan activism and the Harry Potter Alliance”, *Transformative Works and Cultures*, 10. <https://doi.org/10.3983/twc.2012.0305>

- Krzyżanowski, M., Ledin, P.
2017, *Uncivility on the web: Populism in/and the borderline discourses of exclusion*,
Journal of Language and Politics, vol. 16, n. 4, pp. 566–581.
- Linden, H., Linden, S.
2017, *Fans and Fan Cultures*, London, Palgrave Macmillan.
- Loner, E., Giorgi, A., Berti, C.
2024, *Cross-platform political communication: A comparative analysis of social media cam-paigning by Italian populist radical right leaders*, Mediascapes, n. 23, pp. 84-108.
- Moffitt, B.
2016, *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*.
Stanford, California, Stanford University Press.
- Nye, J.S.
2010, *Leadership e potere. Hard. Soft. Smart Power*, Roma-Bari, Laterza.
- Ostiguy, P., Panizza, F., Moffitt, B.
2021, *Introduction*, in P. Ostiguy, F. Panizza, B. Moffitt (a cura di) *Populism in Global Perspective. A Performative and Discursive Approach*, London, Routledge, pp. 1-18.
- Riedl, M.J., Lukito, J., Woolley, S.C.
2023, *Political Influencers on Social Media: An Introduction*, Social Media + Society.
<https://doi.org/10.1177/20563051231177938>.
- Sandvoss, C.
2012, *Enthusiasm, trust and its erosion in mediated politics: On fans of Obama and the Liberal Democrats*, European Journal of Communication, vol. 27, n. 1, pp. 68–81.
2013, *Toward an understanding of political enthusiasm as media fandom: Blogging, fan productivity and affect in American politics*, Participations: Journal of Audience and Reception Studies, vol. 10, n. 1, pp. 252–296.
2019, *The Politics of Against: Political Participation, Anti-Fandom, and Populism*. In M.A. Click (a cura di), *Anti-Fandom. Dislike and Hate in the Digital Age*, New York, NYU Press, pp. 125–146.

- Semenzin, S., Bainotti, L.
2020. *The Use of Telegram for Non-Consensual Dissemination of Intimate Images: Gendered Affordances and the Construction of Masculinities*. Social Media + Society, vol. 6, n. 4, doi: 2056305120984453
- Starita, G.D., Trillò, T.
- 2022 ‘Happy Monday friends! Coffee?’ Matteo Salvini, good morning selfies, and the influencer politician, Contemporary Italian Politics, vol. 14, n. 3, pp. 331-351
- Street J.
- 2004, *Celebrity Politicians. Popular Culture and Political Representation*, The British Journal of Politics and International Relations, vol. 6, n. 4, pp. 435-452.
- 2020, *Popular Culture and Political Communication*, Comunicazione Politica, vol. XX, n. 1, pp. 127-138.
- Stromer-Galley, J.
- 2019, *Presidential campaigning in the Internet age*, Oxford, Oxford University Press.
- Theocharis, Y.
- 2015, The Conceptualization of Digitally Networked Participation, Social Media + Society, 1(2) <https://doi.org/10.1177/2056305115610140>
- Thompson, J.
- 1995, *The Media and Modernity*, Cambridge, Polity Press; trad. it. Mezzi di comunicazione e modernità. Bologna, Il Mulino, 1998.
- Turner, G.
- 2014, *Understanding Celebrity*, London, SAGE Publications Ltd.
- Van Zoonen L.
- 2005, *Entertaining the Citizen. When Politics and Popular Culture Converge*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Voogd, R., Dassonneville, R.
- 2020, *Are the Supporters of Populist Parties Loyal Voters? Dissatisfaction and Stable Voting for Populist Parties*, Government and Opposition, vol. 55, n. 3, pp. 349–370.

Wheeler, M.
2013, *Celebrity politics*, Polity Press, ebook.

Wodak, R.
2015, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London, Sage.

Donatella Campus è professoressa ordinaria di Scienza politica all'Università di Bergamo. I suoi interessi di ricerca sono la comunicazione politica e la leadership. Attualmente è Principal Investigator del progetto PRIN 2022 “Fandom democracy? Celebrity and new forms of citizens’ engagement”.

Alberta Giorgi è Professoressa Associata in Sociologia dei processi culturali e comunicativi all'università di Bergamo. È stata coordinatrice del research network Political Sociology della European Sociological Association. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Religion, Populism, Gender in the Mediterranean Area*. Routledge, 2023, curato con J. Garraio e T. Toldy; *Populism and Science in Europe*. Palgrave Macmillan, 2022, curato con H. Eslen-Ziya.



COSTANTINO CIPOLLA

Una proposta teorica raffinata, duttile e disponibile per la sociologia: Franco Crespi

Abstract: Franco Crespi is one of the most significant Italian sociologists of the post-war period, particularly for the formation of the theoretical foundations of sociological knowledge. His profound philosophical culture and acute social sensitivity allowed him to develop a sophisticated and multidimensional sociological approach, characterised by nuanced and versatile arguments. His work embodies a secular and open sociology that embraces multiple perspectives and cultivates intellectual fields often considered distinct. This essay aims to explore these key aspects of Crespi's thought, shedding light on the depth and breadth of his contributions to contemporary sociology.

Keywords: theory, sociology, secularism

1. Introduzione

Non so bene la ragione per la quale ho deciso di impegnarmi nella stesura di questo saggio volto ad enucleare sinteticamente il pensiero sociologico di Franco Crespi (1930-2022), forse il sociologo italiano più rilevante a livello puramente teorico nella breve storia della nostra disciplina. Probabilmente, queste ragioni sono diverse e non così dirimenti sul piano singolo, potendo andare da lontani sentimenti di stima personale a rapporti intellettuali mediati da A. Ardigò, da situazioni contingenti (un libro^{*}) alla volontà di entrare in circonlocuzioni (giochi?) linguistiche inedite. In ogni caso, il mio approccio non potrà che essere selettivo, di taglio necessariamente astratto, per quanto posto al di sotto della riflessione filosofica, e senza particolari pretese che lo possano portare oltre la dimensione sociologica. L'opera di Crespi, soprattutto ai suoi tempi, si è sempre mossa in un contesto piuttosto isolato a livello nazionale dove la teoria sociologica non ha mai goduto di una particolare rilevanza¹. Proprio l'astrazione

* La curatela redazionale del testo è stata affidata a Marta Giubelli.

In questo caso, si tratta di A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna 2024. Ringrazio Santambrogio di cuore per i tanti sostegni che mi ha fornito nel reperimento di tanti materiali introvabili di Crespi e per i fruttuosi colloqui con lui avuti sul pensiero cespiano.

ha sempre rappresentato un limite verso l'alto del nostro conoscere, legittimato ben più convintamente ed ampiamente se rivolto verso la dimensione empirica o della ricerca. Crespi, rispetto alle dimensioni costitutive del sapere sociologico², non si scordò di compiere varie indagini concrete su molteplici temi ed in luoghi diversi, mentre non dedicò a mio parere una particolare attenzione alle componenti di spendibilità del nostro conoscere. Mi pare però di poter sostenere che l'approccio a sfondo linguistico, rarefatto e paradigmatico ha rappresentato il marchio di fabbrica del suo investigare sociologico, convinto, insistito, proteso in tutte le direzioni. È a questo livello che mi confronterò col suo pensiero, attraversando i suoi scritti, a mio avviso più rilevanti, secondo uno spirito che non sarà di natura giudicatrice, né di stampo analogo a quello di una recensione³, bensì di taglio più orientato verso il commento, la discussione, la disamina con le sue componenti valutative sia di assenso, sia di eventuale distanziamento, ovviamente motivato. Lo scopo finale del saggio è quello di estrapolare dalla teoria cespiana alcune sue componenti di sicura importanza e destinate a permanere nel tempo nell'ambito del nostro pensiero sociologico. Ciò, seguendo lo stesso Crespi, in un'ottica di apertura, di adattabilità, di autocorrezione⁴, di disponibilità ad ogni tipo di confronto, senza assolutizzazioni di sorta⁵. Esporrò queste annotazioni secondo paragrafi scelti per affinità contenutistica e concentrati sui punti cardine dell'approccio cespiano, senza aspirare ad alcuna esaustività e ad alcuna certezza interpretativa, sedimentata graniticamente nel tempo.

2. Richiami da una biografia

La biografia di Franco Crespi è piuttosto nota e non mi risulta presenti particolari problemi. La sua vita infatti si svolse soprattutto fra Roma, Perugia e Parigi (sua città

1. Basti vedere la rivista *Teoria Sociologica*, nata ad Urbino nel 1993, edita da FrancoAngeli, e defunta nel 1994, nell'indifferenza generale. Promotori G. Piazzì, G. Corsi, C. Baraldi, E. Esposito, fior di studiosi.

2. Cfr. in merito C. Cipolla, *Epistemologia della tolleranza*, FrancoAngeli, Milano 1997. Il Glossario in cinque volumi supera le 3200 pp.

3. Rimando a M. Mastrogiovanni (a cura di), *La recensione. Origine, splendori e declino della critica storiografica*, n.1, 1997 di *Storiografia*.

4. C. Cipolla, *Una sociologia connettiva ed autocorrettiva*, FrancoAngeli, Milano, 2021.

5. È questo un termine-concetto quasi “sacro” nell’epistemologia cespiana.

del cuore) con molte altre puntate a livello internazionale, anche oltre l'Atlantico. Per questioni generazionali, egli si auto-collocò sempre nella seconda generazione della sociologia italiana ri-nascente, dopo il fascismo, nell'ultimo dopo guerra. Prima di sé pose, fra vari altri, L. Cavalli (1924-2021), A. Pizzorno (1924-2019), A. Pagani (1918-1972), F. Barbano (1922-2011), a dopo, e F. Leonardi (1923-2012), che lo criticò fin da subito per il suo approccio troppo teorico, secondo il suo positivismo conseguente e coerente. Fra vari altri, tra cui mi limito a segnalare L. Gallino (1927-2015), S.S. Acquaviva (1927-2015) e F. Alberoni (1929-2023), Crespi riconobbe qualche debito di riconoscenza e gratitudine solamente verso F. Ferrarotti (1926-2024) ed A. Ardigò (1921-2008). Rivolto al primo, Crespi scrive⁶ di essere stato “grato in particolare a Franco Ferrarotti per il sostegno che mi ha dato fin dall'inizio, nominandomi suo assistente volontario e presentando, in modo più che lusinghiero alla libreria Paesi Nuovi di Roma, la mia prima ricerca «Adattamento e integrazione» del 1964”. Inoltre, egli precisa di essere grato anche ad Achille Ardigò, “che mi è sempre stato favorevole (almeno finché non ho assunto posizioni molto critiche nei confronti della Chiesa Cattolica”⁸, ma nessuno dei due è stato per lui, tiene a precisare, un “vero Maestro”. Mentre, però, per quanto attiene a Ferrarotti non ho trovato altri rimandi, per ciò che riguarda Ardigò, Crespi sottolinea che “è proprio nel 1976 che vinsi il concorso di ordinario in una commissione dove Ardigò era uno dei membri che più mi appoggiarono. Gli sono stato sempre grato per questa sua generosità”⁹, nel passaggio cruciale di ogni percorso o carriera accademica (aggiungo io). Crespi, su mio invito e con l'aiuto di Ambrogio Santambrogio, ha steso anche un *Ricordo di Achille Ardigò*¹⁰, datato 30 luglio 2021, uno dei suoi ultimi, se non il suo ultimo scritto. In esso, Crespi scrive di aver conosciuto Ardigò a metà degli anni Sessanta del Novecento, risultando “impressionato dalla eccezionale vivacità della

6. L. Savonardo, *Intervista a Franco Crespi* in *Sociologia Italiana*, 1, 2013 (d'ora in poi IC).

7. Ivi. Cfr. anche A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 154, *Intervista a Franco Crespi* di P. Montesperelli (d'ora in poi citata come CM); nonché *Intervista a Franco Crespi* a cura di Roberto Segatori, Cecilia Cristofori, e Ambrogio Santambrogio in stessi curatori, *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna 2004, p. 14 (d'ora in poi SC).

8. IC, p. 3.

9. CM, p. 159.

10. F. Crespi, *Ricordo di Achille Ardigò* in E. Minardi, C. Corbosanto, C. Cipolla (a cura di), *Achille Ardigò a cento anni dalla nascita*, FrancoAngeli, Milano 2021, p. 159.

sua intelligenza, dalla sua illimitata curiosità per ogni tipo di esperienza intellettuale”. Ne seguì, prosegue Crespi, “un rapporto di amicizia e di scambio intellettuale che per me è stato sempre stimolante” e che posizioni difformi verso la Chiesa Cattolica non hanno “compromesso”, continuando anzi quasi fino all’ultima fase della sua vita, con particolare riferimento all’importanza attribuita da entrambi in ambito sociologico alla soggettività. La conclusione della nota è “un grato ricordo della grande apertura dimostrata da Ardigò nei confronti dell’estrema complessità della dinamica sociale e del suo impegno profondo per la difesa dei valori della libertà individuale e della giustizia sociale”¹¹. Considerazioni che mi pare possano commentarsi dal sole, con quell’“eccezionale” che personalmente non ho mai trovato espresso da un sociologo verso un altro sociologo, per quanto illustre.

Spostandoci sul versante opposto, ho trovato un solo riferimento di Ferrarotti a Crespi, in una sua intervista inedita rilasciata il 13/2/1986¹². In essa, Ferrarotti dichiara che egli non chiamò Crespi su di una cattedra romana nel 1976 perché era convinto che il “rinnovamento universitario dovesse passare attraverso un rinnovamento delle persone da un punto di vista esistenziale”, il che significava chiamare studiosi che non avessero avuto in casa né universitari, né “contatti forti”. In realtà, Ferrarotti, e lo dico per esperienza diretta e per conoscenza dell’ambito accademico, ha mandato in cattedra pochissimi suoi allievi, quasi tutte donne, non di rado altolate¹³. Dal lato di Ardigò, questi in una sua intervista del 1990 sostiene che i processi sociali possono essere colti con fatica unendoli alla tematica della soggettività. E questo sforzo comune spiega “il mio rapporto privilegiato di consenso con Franco Crespi, perché Franco Crespi ha riconosciuto la importanza di una ontologia della persona”¹⁴, anche se per Achille Franco rimane dentro i limiti troppo angusti della cultura post moderna. Non ho reperito altri riferimenti di Ardigò ad Autori italiani (sociologi) così pregnanti e convergenti.

11. Ivi.

12. Ringrazio R. Cipriani per avermi segnalato l’intervista in uscita presso FrancoAngeli (2025) in un volume dal titolo *La religione degli intellettuali*.

13. Crespi ha mandato in cattedra solo maschi, mentre Ardigò ha suddiviso i suoi numerosi appoggi più o meno equamente fra maschi e femmine.

14. *La parola di Achille Ardigò* in E. Minardi, C. Corbosanto, C. Cipolla (a cura di), op. cit., p. 73.

Crespi fu un uomo sostanzialmente laico, contrario ad ogni assolutismo, dai modi pacati e levigati, dialogico per principio che non aderì mai a nessun partito¹⁵. Anche la sua biografia non mi pare attraversata da particolari traumi, per quanto il biennio 1975/1976 abbia rappresentato un momento di svolta sicuramente di grande importanza nella vita del nostro sociologo. Intanto, in quegli anni egli fu promosso ad ordinario e prese servizio presso l'Università di Perugia. Inoltre, nello stesso periodo egli si distaccò o fu allontanato dalla Chiesa Cattolica, dove egli aveva già espresso i suoi pensieri sociologici, grazie anche ad A. Ardigò, sul versante progressista. Infatti, all'inizio del Febbraio del 1976 Crespi "aveva pubblicato un articolo dal titolo *Sesso e potere*, molto critico nei confronti della Dichiarazione della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede su alcune questioni di etica sessuale"¹⁶. Questo testo suscitò secondo Crespi "un'immediata condanna dalla parte dell'Osservatore Romano in un articolo di una colonna non firmato e per ciò stesso, secondo lo stile del quotidiano del Vaticano, da considerare come espressione ecclesiastica autorevole"¹⁷, con la conseguente riprovazione ufficiale¹⁸ e allontanamento dalle posizioni proprie della Chiesa. Nell'articolo sul *Corriere*¹⁹, di sicura attualità anche oggi, Crespi sosteneva che la confessione era una forma di controllo socio-sessuale, che il perdono del peccato non offriva alcun mezzo reale onde non ricadervi, che la vera causa del male non era il peccato sessuale, ma le conseguenze della sua repressione. Per Crespi, i veri peccati mortali erano ben altri e cioè il potere, il dominio dell'uomo sull'uomo e così via. Lunedì 9 febbraio sull'*Osservatore Romano* apparve, secondo Crespi, la replica del Vaticano alle sue tesi, in prima pagina²⁰. In essa, il nome di Crespi non era mai scritto e, in un linguaggio complesso e impastato di "giuridicismo curiale" [L. Berzano], venivano asseriti in vari modi nel contesto del Tribunale della Sacra Romana Rota alcuni principi cardine dell'amore coniugale e/o del matrimonio. Ricavo dall'intervento del Papa, fra tanto altro, quanto segue e cioè che la realtà matrimoniale, "per quanto riguarda il diritto, continua ad esistere in nessun modo dipendente dall'amore e rimane la stessa anche

15. Così in *SC*, p. 157.

16. Ivi, p. 14.

17. Ivi.

18. *CM*, p. 159.

19. Del 6/2/1976. Ringrazio di cuore Cerulo per avermi fatto pervenire il testo.

20. Ringrazio R. Cipriani per aver recuperato e trasmessomi il testo.

se i sentimenti d'amore sono completamente scomparsi. Infatti, quando i coniugi danno libero consenso, non fanno altro che entrare e inserirsi in un ordine oggettivo, ovvero in una istituzione che li supera e non dipende minimamente da loro, né per la loro natura, né per le proprie leggi”²¹. Il matrimonio è stato istituito da Dio e i coniugi devono accettarlo per il proprio bene e per quello dei figli e della società.

Questo mi sembra il senso profondo del discorso del Papa Paolo VI alla Sacra Rota Romana e dell'intera prima pagina che ce lo riporta. La distanza se non l'opposizione alle considerazioni di Crespi appare piuttosto palese, anche se un rapporto diretto non risulta essere per molte ragioni così immediato. Comunque, ed è ciò che conta, Crespi lo lesse nel modo detto e una svolta verso l'autonomia laica del suo pensiero, sicuramente già in atto, trovò in questa circostanza la maniera di diventare palese e di poter essere assunta come tale. D'altra parte, egli lungo tutto il decorso della sua biografia non la abbandonò più, pur declinandola in molteplici modi²², come andremo subito a mostrare in senso lato nel paragrafo che segue.

3. Un percorso teorico-concettuale dedotto dalle sue parole

Crespi rilasciò varie interviste nel corso della sua vita incentrate sul suo lavoro sociologico e sulla sua visione epistemologica della realtà sociale. Tra queste, noi ne abbiamo selezionate quattro, a nostro avviso le più rilevanti e trasversali, che ora andremo ad evidenziare per singoli punti apicali e secondo nostri parametri di giudizio metodologico. Intanto, egli sostiene che sia possibile “cogliere una sostanziale continuità nella sua produzione teorica”²³ (concordo), per quanto essa possa essere suddivisa in tre fasi. Nella prima (1960 - fine anni Sessanta) Crespi dichiara di essersi occupato particolarmente della “crisi della religione”, essendo lui comunque ancora dentro il mondo cattolico progressista. Una seconda fase egli la colloca dopo gli stravolgimenti del '68 fino all'inizio degli anni Novanta²⁴.

21. La difficile traduzione dal latino è stata compiuta da L. Berzano, che ringrazio vivamente.

22. Come suo stile, del resto.

23. Cfr. *SC*, p. 15.

24. *SC*, p. 16.

In questa, egli testimonia di aver perfezionato meglio alcuni suoi “interessi teorici ed alcune categorie concettuali”. La meta che egli cercava di raggiungere era quella di mostrare “i caratteri propri della situazione di *es-posizione* nella quale vive l’essere umano”, secondo un approccio *esistenziale*, riflessivo, culturalmente mediato e comunque avverso ad ogni assolutizzazione del pensiero metafisico e scientifico. In modo più mirato, Crespi dichiara di aver riconosciuto in quel periodo in maniera più radicale “la dimensione costitutiva che, oltre al rapporto intersoggettivo, assumono nella costruzione del soggetto il linguaggio, la cultura e la struttura sociale”²⁵. Naturalmente, come Crespi farà sempre, veniva conservata ed asserita la capacità del soggetto di conservare la sua distanza relativa o la sua differenza rispetto alle forme sociali oggettivate. La terza fase viene fatta partire dall’inizio degli anni Novanta fino alla data dell’intervista (2004). In questo periodo temporale, Crespi scrive di aver perseguito intenti maggiormente divulgativi e di aver scavato nel rapporto cruciale fra razionalità teoretica e agire. Alla domanda sul perché egli abbia sempre posto l’accento “su assunti meta-sociologici”, egli ribadisce di non essersi “mai posto il problema se quello che stavo facendo fosse più filosofico o più sociologico”²⁶. Inoltre, egli sostiene che il suo rischio è sempre stato di essere reputato nel contempo “un cattivo filosofo e un cattivo sociologo”, comunque forse più apprezzato dai primi. Ancora, i suoi presupposti ontologici lo hanno comunque condotto a porsi sempre “in guardia contro la tendenza ad assumere punti di vista univoci o unidimensionali, sottolineando la complessità e l’ambivalenza presente in tutti i processi sociali”. Crespi non si limita ad affondare questi tipi di teorie [Marx, Durkheim, Parsons], né quelle “essenzialmente contraddittorie” [Foucault, Goffman, etnometodologi], le quali eliminano il soggetto per poi ricadere fra le sue braccia, ma si spinge a definire il suo approccio come tutt’altro che rassicurante ed anche insoddisfacente, perché non fornisce “formule risolutive definitive” e non legittima il controllo della realtà in cui viviamo²⁷. Crespi ammette (condivido) di avere forse esagerato nella sua criticità verso le teorie univoche o contraddittorie (tante, se non quasi tutte), ma sottolinea che questa è stata da parte sua “una scelta o, se si vuole, un condiziona-

25. SC, p. 18.

26. SC, p. 21.

27. SC, p. 22, anche dopo.

mento insito nella mia (sua) particolare esperienza o nel mio (suo) carattere personale”. Contro ogni tendenza reificante e assolutizzante, Crespi conclude questa rete di osservazioni, dichiarando di non aver mai voluto “formare una “scuola” nel senso tradizionale del termine”²⁸. E ciò perché sarebbe stato contrario al suo modo di intendere il sapere sociologico, sempre “parziale” e legato a punti di vista “particolari”. Egli rimanda il suo pensiero e il suo prosieguo come “una forma di disseminazione dall’esito incerto”, oppure alla stregua di uno stimolo che potrà condurre qualche studioso verso la formulazione di nuove teorie. Come si può dedurre da quanto brevemente riassunto, l’epistemologia-quadro di Crespi appare per alcuni aspetti fondativi già delineata. D’altra parte, egli ha già 74 anni e, pur scrivendo e riflettendo ancora molto negli anni successivi, non abbandonerà più questo impianto concettuale. Il rifiuto di ogni assoluto, i limiti metodologici dei suoi precursori, compresi quelli da lui più amati, come Weber e Simmel, la provvisorietà di ogni verità, la specificità segmentale di ogni punto di vista, il pluralismo polivalente del conoscere sociologico sono tutti elementi che strutturano la parte costitutiva del suo pensiero o della sua teoria.

Continuando lungo il nostro cammino di natura perlustrativa, ci soffermiamo ora sul tema generale e fondativo del nostro sapere che può essere ricondotto alla denominazione alternativa fra “individualismo metodologico” ed “olismo”²⁹. Crespi incardina questo rapporto a livello socio-filosofico, considerandolo un passaggio “imprescindibile”. L’intersoggettività è costitutiva nella formazione degli individui. È alla base della loro autocoscienza e del riconoscimento sociale, permettendo per questa via di comprendere per bene le relazioni interpersonali (dialettiche). Crespi reputa involuti sia l’individualismo che l’olismo e prende l’ esempio di Bourdieu e Giddens. Entrambi hanno cercato di evitare di battere solo una di queste due strade con esiti però, secondo Crespi, diversi. Bourdieu non gli sembra che sia riuscito completamente nel suo intento, nonostante la “fecondità metodologica” dei suoi concetti di habitus e di campus. Dalle sue ricerche, infatti, sempre a suo avviso, Bourdieu “tende ad attribuire una preminenza alla struttura di classe ed ai condizionamenti ambientali (naturali e culturali), rispetto

28. *SC*, p. 23, anche dopo.

29. Cfr. *IC*, p. 6.

ai comportamenti sociali e alle scelte individuali”³⁰. Difficile non concordare con questa posizione soprattutto oggi con l’arrivo della società digitale che strappa tutte le vesti e dissolve quasi tutti i confini. A Crespi, risulta essere più consono l’orientamento di Giddens che “ha portato un ottimo contributo nella direzione di un maggiore equilibrio tra agire e struttura”, per quanto la sua teoria resti ad un livello più descrittivo che esplicativo, altra valutazione che mi sento di dividere. Come considerazione riassuntiva appare da quanto detto evidente che Crespi anche su questa componente fondativa del nostro sapere si colloca lungo un versante epistemologico di natura mediatrice o, se si preferisce, di bilanciamento rispetto ai due possibili tipi di influssi (personale-sociale).

Un altro tema sicuramente centrale ed originale della Teoria cespiana è quello inherente il concetto di potere in ambito sociologico, argomento che ovviamente viene affrontato in più luoghi delle interviste di nostro riferimento. Per Crespi, il potere è la “capacità di gestire le contraddizioni proprie della situazione sociale”³¹. Esso può essere *intrinseco* o proprio del soggetto, *relazionale* o attributivo in contesti di intersoggettività oppure di genere *strutturale*, ossia interno o relativo alle istituzioni e ai condizionamenti sociali concepiti in senso lato. Ad avviso di Crespi, il potere è “ineliminabile”, non comporta “alcun riferimento di tipo morale”, può essere più o meno flessibile o rigido e può andare dal micro al macro in ambito societario. Il tipo ideale di potere cespiano è quello animato dall’etica della responsabilità (alla Weber)³², oltre che garantire convinzioni di tipo collettivo (solita ambivalenza). Esso nega gli assoluti. È tollerante e non è elitario in quanto tale³³, aspirando a gestire le contraddizioni dette (utopia?). Il potere intrinseco è il presupposto per la libertà ed è di estrema importanza “come concetto in vista dell’emancipazione, perché se si pensa che gli individui non abbiano potere a quel punto non rimane che manipolarli”³⁴. Senza potere non può che regnare il caos³⁵, mentre il suo eccesso degenera in dominio. Secondo Crespi, il potere deve tenere

30. Ivi.

31. *SC*, p. 36.

32. *SC*, p. 37.

33. *SC*, p. 38. È questa una critica rivolta a Crespi da più parti, a cui egli rispose che il pensiero e il suo intento era in realtà a favore di tutti.

34. Cfr. *SA*, p. 276.

35. *IC*, p. 7.

conto sia delle esigenze di determinazione sia di quelle di innovazione, avvicinandosi al modello di potere di tipo “democratico-partecipativo”³⁶. Questa conclusione può anche essere data come piuttosto scontata, ma non lo è la strada attraverso la quale Crespi vi giunge. Il sospetto di elitismo permane, ma le disuguaglianze fra gli uomini non esistono per essere tendenzialmente superate?

Estrapoliamo ora dalle nostre interviste alcuni concetti sintetici di stampo epistemologico che però attraversano tutto il pensiero di Crespi. Scontato che a suo avviso la sociologia italiana non è affatto inferiore a quella di altri paesi³⁷, anche se in essa pecca la teoria³⁸, accenniamo ora al concetto di *limite*. Nel pensiero cespiano, esso è dovuto o deriva dalla “forma intrinseca del simbolico”³⁹, nel senso che ogni dimensione culturale ed anche normativa non può che esservi intrinsecamente contenuta. Ciò in quanto il simbolico come tale risulta essere in mutamento costante nella sua creatività fisiologica. Eppure, esso mantiene un carattere sempre inadeguato, perché l’ordine normativo abbisogna, ad esempio, nella giustizia della discrezionalità di un giudice, cosiccome in campo politico, della funzione di orientamento e di programmazione, onde regolare l’indeterminatezza più o meno marcata dell’azione. Passiamo ora al concetto di *pratica*. Un breve cenno per evidenziare come per Crespi la dimensione pratica del fare rappresenti una priorità rispetto a quella cognitiva⁴⁰. Essa manifesta una “maggiore profondità” di ogni azione rispetto alla “sua determinazione normativa o anche rappresentativa”. Esiste una costante tensione fra esperienza concreta, da un lato, e momento dell’ordine simbolico, dall’altro. Questa oscillazione non è destinata ad esaurirsi. Anzi, essa si conserva come tale ed il tentativo di bloccarla è comunque condannato al fallimento. La sfasatura fra stabilità e cambiamento non è destinata a ricomporsi, anzi essa è un “proprio” di ogni dinamica sociale. Avanzo comunque seri dubbi sul fatto che l’azione pratica sia in ogni caso una priorità rispetto alla conoscenza. Devo mangiare un fungo per sapere se è velenoso, oppure basta che ne conosca le caratteristiche organolettiche?

36. Ivi.

37. *CM*, p. 143.

38. *SC*, p. 28.

39. *SA*, p. 263.

40. *SA*, p. 262.

Chiudo questo paragrafo raccogliendo i vari riferimenti, mai comunque trattati in modo organico, che Crespi rivolge ad *internet*. Reputando la svolta linguistica in modo “per niente negativo”⁴¹, anche se venata da dimensioni riduttiviste e decostruttive, egli, a partire dalle interviste del 2013, si interessa dell’arrivo delle nuove tecnologie sotto la voce di *Internet* (come detto). Queste favoriscono radicali trasformazioni sociali e, nel contempo, conducono verso un “profondo disorientamento”⁴². Il rischio principale a ciò connesso “sembra sia quello che, per reazione, … si regredisca a livello individuale, verso forme immunitarie caratterizzate dalla chiusura nel privato e, a livello collettivo, verso identità di tipo comunitario ed etnico-religioso che risolvono ogni possibilità di solidarietà generale e il rispetto del pluralismo e del diritto alla differenza”⁴³. Nello stesso anno in un’altra intervista, Crespi, seguendo Serres⁴⁴, scrive che “l’avvento del web è una svolta epocale, pari a quella intervenuta con l’avvento della scrittura e poi della stampa”. Oggi, tutto il patrimonio del sapere è disponibile per tutti e ciò riduce la storica centralità della scuola e dell’università. Attualmente, l’ascolto è un aspetto della relazionalità sociale quasi scomparso. Prende sempre più corpo una sorta di “loquacità universale”⁴⁵, di cui non è facile prevedere le conseguenze. Crespi, per il vero, ipotizza una derivazione non di poco conto che denomina “ideologia della tecnica”⁴⁶. Egli suppone che l'estesissima “sottolineatura sull'intelligenza artificiale, sulla riduzione della vita ad algoritmi diventa alla fine una forma nuova di dogmatismo”⁴⁷ e cioè una ideologia di nuovo genere. Lette vari anni dopo tutte queste annotazioni mi paiono di sicuro interesse, preveggenti ed ancora in buona parte tra di noi, comunque nel segno dei tempi. Ma di quanto abbiamo recuperato per frammenti in questo paragrafo cosa è uscito veramente dalla nostra storia, ivi compresa qualche critica che abbiamo qua e là dispensato?

41. *SC*, p. 35, anche dopo.

42. *IC*, p. 10.

43. Ivi.

44. *CM*, p. 162.

45. *CM*, p. 163.

46. *SA*, p. 269.

47. *SA*, p. 268.

4. Per una teoria sociologica dell'agire sociale

La meta che qui a nostro modo e parzialmente perseguiamo può essere raggiunta e avere successo nel caso dell'agire sociale non solo attraverso parole d'ordine epistemologico, come già visto, bensì rifacendoci a una vera e propria teoria sociologica⁴⁸ dell'azione, colta nel suo carattere originario ed "inquietante"⁴⁹. Crespi è ben consapevole dei rischi che corre avventurandosi lungo queste vie, sia in chiave storica che ermeneutica. Egli riporta l'agire al senso che egli possiede o ha posseduto in diverse lingue⁵⁰ e motiva la ragione per la quale ha optato per il termine "agire" al posto di azione allo scopo di "sottolineare il carattere di *evento*, di processo *in fieri*" che concorre alla formazione del soggetto, permette di meglio comprendere la sua intenzionalità e di distinguere ciò che agli uomini può capitare e ciò che essi vogliono sia fatto. Crespi, come suo stile basico, non giunge mai ad una meta in modo diretto e senza rinvii o implicazioni collaterali ed anche e forse soprattutto in questo caso egli si sofferma, per non dire che fa i conti, con le più rilevanti correnti filosofiche di Ottocento e Novecento tra le quali segnalo⁵¹ positivismo (non troppo amato), marxismo (preso per parti), storicismo (mai ovviamente assolutizzato), pragmatismo (con la sua componente esistenziale) e spiritualismo (mai abbandonato a sé stesso). L'agire assume le vesti, nel pensiero del Nostro, dell'orientamento premeditato del soggetto, inserito in un contesto di relazioni intersoggettive, basato su elementi materiali e sociali e corroborato dalle mediazioni di varia natura simbolico-normative. Nel complesso, da tutto ciò e dalla prassi conseguono sia componenti di creatività, sia di apporto all'ordine sociale. Il carattere marcato della circolarità soggetto-struttura appare di tutta evidenza nel pensiero di Crespi e quasi iscritto nelle cose.

L'agire secondo Crespi, ma con molte deduzioni da altri pensatori, è di per sé inafferrabile nel suo gestire le contraddizioni della vita⁵². Esso risulta essere dotato di grande spessore e di altrettanta complessità e, come tale, "resiste alle nostre categorizzazioni e si presenta come un concetto limite rispetto alla nostra capacità

48. F. Crespi, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino 1999, p. 18.

49. Ivi, p. 8.

50. Ivi, pp. 11 e 12 (dopo).

51. F. Fornari, *L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi* in *Studi di Sociologia*, a. 38, f. 1 (genn.-marzo 2000), p. 97.

52. F. Crespi, op. cit., p. 17, anche dopo.

di comprensione e di descrizione". L'agire, dunque, è per Crespi molto problematico o dà per presupposti aspetti epistemologici o filosofici piuttosto incerti e, come detto, anche inquietanti, i quali nella loro insondabilità primigenia si e ci pongono ai confini del nostro sapere, cioè della stessa sociologia. L'agire, però, non vive per suo conto, isolato nel e dal contesto sociale. La sua teoria prevede la solita ambivalenza cespiana fra determinato e indeterminato, fra ordine simbolico stabile e innovazione e contempla la co-istituzione della realtà del soggetto (a parte quella societaria), con le sue conseguenze e responsabilità etiche (a dopo).

Soffermandoci sui soggetti possibili dell'agire sociale si può partire, prendendo le mosse dal nostro Autore, dalla critica dell'idea stessa di soggetto⁵³. Egli con molta analiticità e cultura (filosofica) vede nascere il concetto di soggetto in Descartes (io pensante) per giungere all'interpretazione kantiana di "soggetto trascendentale" ed alla sua funzione fondante. Come ben si sa, questa lettura in chiave autonoma e di massima autotrasparenza dell'uomo è stata sottoposta a feroci critiche che nel corso del tempo hanno riguardato Marx, Nietzsche, Freud ed Heidegger⁵⁴, senza che nella presente sede io possa seguire questi sviluppi. Limitandoci a tempi recenti, se non all'oggi, mi contengo, sulla scia ovviamente di Crespi, al pensiero di due autori e cioè di Charles Taylor⁵⁵ e di Paul Ricoeur⁵⁶. Il primo porta alla luce la posizione morale del soggetto, critica l'approccio utilitaristico, calcolante e quantitativo, e non avalla la filosofia analitica del linguaggio, troppo procedurale. Per Taylor il senso ed il valore morale della vita avvolgono con i loro interrogativi il soggetto e ne configurano, prima di ogni altra configurazione contingente, il destino. Comunque, ad avviso di Taylor, nell'esistenza umana il riferimento al valore non può essere eluso. Dato ciò, il puro soggettivismo appare come un vuoto gioco di tipo estetizzante, mentre la svolta linguistica, incentrando il sé nella comunicazione, "non sembra offrire garanzie sufficienti di fronte al rischio della perdita del senso, della frammentazione del soggetto e della dissoluzione del nostro rapporto con gli altri"⁵⁷. Crespi ritiene questa concezione della soggettività "corretta" in accordo con una ontologia della finitezza disponibile verso la trascendenza, senza

53. Ivi, pp. 269 ss.

54. Ivi, p. 271.

55. Ivi, p. 180.

56. Ivi, p. 378.

57. Ivi, p. 278 e p. 145.

ambizioni fondative e proiettata in una prospettiva o in una dimensione “estatica”, cioè quasi incantata, trasognata, a suo modo “rapita”. Su una posizione non molto diversa da questa egli colloca anche il pensiero di Paul Ricoeur.

Ad avviso di Crespi, neppure Ricoeur assegna al soggetto un ruolo “trasparente e fondante”⁵⁸. Questi pone alla base del suo argomentare il concetto di identità intesa sia come *idem* (identità sociale), sia come *ipse* (identità singola imprevedibile). Egli inoltre, tende a stabilire una sorta di alleanza tra la filosofia analitica del linguaggio e la fenomenologia di natura ermeneutica secondo una dialettica fra componenti oggettive dell’agire (evento, identità *idem*, ecc.) e aspetti soggettivi (imputazione, identità *ipse*, ecc.). Non mi spingo oltre e non affronto il tema del riconoscimento, a cui dedicherò un paragrafo apposito. Ora, mi circoscrivo all’osservazione che per Ricoeur l’agire possiede un carattere *tragico*⁵⁹ con percorsi di riconoscimento pieni di conflitti non negoziabili per una vita che si scontra con l’unilateralità dell’*idem*, che solamente il ricorso al fondo etico proprio dell’*ipse* può tradurre in saggezza pratica. Questo non si esaurisce in nessuna mediazione ed è di per sé “inoggettivabile”. L’esperienza della soggettività è intrinsecamente ambivalente e ciò è “la causa e il prodotto dell’ambivalenza dell’agire”⁶⁰. L’identità, sempre a suo modo determinata, rende conto dell’ambivalenza (termine onnipresente in Crespi) che il soggetto singolo (nucleo del sé) intrattiene con i tipi e le forme di mediazione che lo delineano a livello societario (ruoli sociali)⁶¹.

Crespi si avvicina al termine, mai terminato, del suo percorso teorico dopo aver dedicato pagine di grande fascino a temi quali l’intenzionalità e il mondo della vita di ascendenza husseriana⁶², nonché all’*epochè*, all’intersoggettività trascendentale originaria⁶³, all’*Esserci* di heideggeriana paternità⁶⁴, insieme a tanto altro, troppo qui per noi. Mi riconduco all’esistenzialismo di Sartre, dove l’agire sulla sua scia viene da Crespi, come al solito, concepito nella sua indeterminatez-

58. Ivi, p. 279.

59. Ivi, p. 281.

60. Ivi, p. 282.

61. Ivi, p. 284.

62. Ivi, p. 109.

63. Ivi, p. 111.

64. Cfr. C. Cipolla, *Heidegger. Un’interpretazione sociologica*, FrancoAngeli, Milano 2018.

za rispetto alla normazione ordinata, e pure “come ciò che, nel suo rapporto con la libertà e con la responsabilità che ne consegue, assume il carattere profondamente *inquietante* di un evento costitutivo di sempre nuove possibilità”⁶⁵, come già accennato e secondo tutti i turbamenti e le trepidazioni del caso (forse troppe in questa ottica?). Tale inquietudine deriva dalla mancanza di controllo della ragione intesa in senso strumentale rispetto alla realtà naturale, ma in maniera più radicale quale “coinvolgimento nel rischio della decisione e della scelta quanto al proprio essere e, quindi, soprattutto, come *responsabilità*”⁶⁶. Questa, collocata nell’apertura della trascendenza insita nell’esistere, si propone come “criterio di verità”, perché, come recita il “nostro invito evangelico” (richiamo non raro in Crespi)⁶⁷, “come l’albero viene giudicato dai suoi frutti allo stesso modo il giudizio sull’individuo, anziché su ciò che egli *dice o pensa* di fare, deve essere basato su ciò che egli effettivamente *fa*”. Passando attraverso l’autenticità (essere sé stessi) e l’etica (invito a realizzarla) Crespi affronta a modo suo la dimensione morale dell’agire intesa quale componente valoriale “principalmente orientata alla determinazione delle regole che fondano la convivenza sociale”⁶⁸. Essa si muove a livello dei significati, mentre l’etica a quello del senso. La prima si esprime lungo e attraverso la determinatezza normativa, mentre la seconda la supera e rende “più che sociale” la responsabilità dell’agire⁶⁹. Questa comunque non resta chiusa nell’ambito del sistema sociale così come esso risulta essere costituito, bensì essa rappresenta un’apertura costante verso altre possibilità. L’agire, detto altrimenti, è caratterizzato dalla “trascendenza propria dell’essere *per*”⁷⁰. Da ciò, deriva la sua imprevedibilità e la sua “inoggettivabilità”, che comporta la capacità di negazione rispetto al presente. L’agire artistico e alcuni aspetti dell’esperienza religiosa rappresentano elementi fondamentali dell’innovazione societaria. Essi sono sempre e comunque, in linea di principio, dentro e oltre il sociale. Senza qui poter ripercorrere le dette argomentazioni di Crespi, possiamo estrapolare dal suo pensiero almeno quanto segue: “le forme di mediazione simbolica della religiosità hanno

65. F. Crespi, op. cit., p. 131.

66. Ivi, p. 349.

67. Ivi, p. 351, anche dopo.

68. Ivi, p. 356.

69. Ivi, p. 358.

70. Ivi, p. 359, anche dopo.

... in comune con l'etica e con l'espressione dell'arte, la volontà di indicare al di là delle oggettivazioni sociali, l'orizzonte della trascendenza nel quale si colloca l'agire⁷¹. Dal che, è facile, ma tutt'altro che ovvio, dedurre che l'agire è una realtà che va studiata, al di là o proprio per la sua irriducibilità ad altro da sé o ad una logica teorica puramente razionale, andando ben oltre prospettive interpretative di natura meramente funzionale o strumentale.

Mi pare di poter sostenere che questa proposta teorica di Crespi, centrale nel suo contesto, appare di per sé originale, condotta seguendo strade piuttosto inedite, orientata a considerare l'agire come uno dei presupposti fondamentali del sapere sociologico posto in modo ambivalente e oscillante fra imprevedibilità del soggetto ed ordine normativo. Nella teoresi crespiana, sempre ancorata sul piano filosofico, sono dati dei caposaldi metodologici e/o epistemologici che vanno dalla polivalenza all'apertura, dal limite alla negazione dell'assoluto, dalla circolarità alla prassi, dal superamento (scostamento) al pluralismo dei livelli analitici e così via. In un impianto concettuale a volte un po' fuggevole e con aspetti indefiniti. Crespi prosegue, con varie concessioni collaterali le sue mete con delicatezza e sensibilità con esiti non di rado sospensivi, qualificati da prudenti rinvii, polivalenti, comunque aperti verso il futuro. In qualche caso, un maggior coraggio teorico ed una più marcata o dirimente concretezza potrebbe essere di probabile, se non proprio certa, utilità.

5. La priorità dell'ex-sistere

Nelle riflessioni di Crespi vi sono dei termini che ricorrono con una certa frequenza, quale esistenza ed esistenziale, e che con la loro semplice presenza indicano una direzione del suo pensiero. A suo avviso, esistere è *fatticità*⁷², cioè la semplice presenza del soggetto nel mondo, dove si vive con immediatezza l'altro, pur se questo sia in realtà mediato culturalmente, come già ampiamente visto.

71. Ivi, p. 364. Preciso che la religiosità (popolare) non va confusa in Crespi con l'istituzione religiosa. Inoltre, gli scritti sull'arte di Crespi possono essere definiti "meravigliosi" (R. Federici, colloquio telefonico). Cfr. in merito F. Crespi, *Prefazione* a D. Bertasio (a cura di), *Immagini sociali dell'arte*, Dedalo, Bari 1998.

72. P. Jedlowski, *Esistenza e quotidianità* in Roberto Segatori, Cecilia Cristofori, e Ambrogio Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 92.

L'esistenza è a tutti gli effetti un *ex-sistere*, uno stare fuori e, nello stesso tempo, è un immersarsi nel senso comune, nel quotidiano e distanziarsi da esso in un *esserci* che è condivisione e unicità. Noi non ci conosciamo mai del tutto ed esistere è confrontarsi con il dubbio, l'insicurezza e la finitudine. Nella presenza del quotidiano, è dunque allora possibile “fare e pensare «altrimenti»”⁷³. Dato ciò, si capisce piuttosto chiaramente come la categoria sociologica in questione sia nella teoria crespiana “cruciale”⁷⁴. Essa si caratterizza a livello situazionale come intersoggettività, riconoscimento reciproco e coscienza di sé⁷⁵. Crespi non può che rifarsi filosoficamente al pragmatismo⁷⁶, che però egli declina nell'ottica del “pragmatismo esistenziale”⁷⁷, senza per altro nulla concedere alla “sociologia dell'esistenza”⁷⁸, definizione rispetto alla quale egli non si lascia ricondurre e comunque, dalla quale si sottrae, sia al positivo che negativo⁷⁹. Se cerchiamo di confrontare la posizione di Crespi con quella di J. P. Sartre⁸⁰, possiamo partire dalla considerazione, scontato l'*ex-sistere* (stare nell'oltre, nel non luogo), che l'attenzione per Crespi del suo lavoro intellettuale è rivolta essenzialmente o soprattutto alla condizione umana sia come base di partenza, sia come punto di ritorno⁸¹. Entrambi i nostri studiosi fondano non proprio allo stesso modo, la realtà sull'esistenza e richiedono “il massimo possibile di vicinanza” al reale stesso⁸². In tale ottica, anche se per Crespi ciò può apparire strano (ma non lo è!), l'astrazione, quale contrario dell'alterazione continua della contingenza, si allontana da quanto appena detto

73. Ivi, p. 93.

74. P. Iagulli, *Sulla dimensione esistenziale della teoria sociale di Franco Crespi* in *Politica.eu*, 2, 9, Dic. 2023, p. 265.

75. Ivi, p. 267.

76. F. Crespi, *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*. Orthotes, Napoli-Salerno 2013.

77. F. Crespi, *Prefazione* in D. Martuccelli, *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

78. P. Iagulli, op. cit., p. 269.

79. G. Salzano, *Pensare la comunità «in negativo». Senso e intersoggettività nel pensiero di Franco Crespi e Aldo Masullo* in *Politica.eu*, 9, 2, Dic. 2023, pp. 275 ss.

80. C. Tognonato, *Di cosa parliamo quando diciamo esistenza? Percorsi tra Jean-Paul Sartre e Franco Crespi* in *Politica.eu*, 9, 2, Dic. 2023, pp. 282 ss.

81. Ivi, p. 308.

82. Ivi, p. 299.

e vive della sua lontananza da un contatto diretto e palpabile con la concretezza effettiva. Ed in ciò starebbe la sua superiorità legittimata dalla sua purezza sempre identica a sé stessa. Crespi, come Sartre, supera questa apparente difficoltà ricorrendo al solito concetto metodologico di ambivalenza. In Sartre, mi pare di poter sostenere, tale ambivalenza può essere rappresentata dalla categoria epistemologica del “pratico-inerte”⁸³. Le inerzie (strutture) sono oggetti sedimentati, inoperosi e passivi, i quali però legano l’agire umano alle loro esigenze, che per altro rimangono mute⁸⁴. Per quanto si possa anche sostenere che nel campo in oggetto tutte le strade prendono le mosse da Sartre, è difficile negare che nel suo pensiero possa essere individuato un deficit di storicità⁸⁵, cosa non imputata a Crespi. Sia quest’ultimo che Sartre possono essere definiti come “pensatori scomodi”⁸⁶. Entrambi, come visto e pur con differenze non scansabili, pongono al centro delle loro analisi l’esistenza concreta, visibile e cogibile direttamente dagli esseri umani che lottano per la sopravvivenza. La circolarità fra prassi e teoria è nelle loro corde e nel loro argomentare e si spinge senza tentennamenti verso la ricerca o il raggiungimento di nuovi ambiti di giustizia e di libertà degli uomini. Lungo questa via, Crespi rilegge il reale quasi per vicinanza, per rinvio diretto e prossimo alla nostra stessa esistenza, che, a suo dire, si rivela alla fine come l’unica che veramente ci appartiene e possediamo.

Intorno al concetto ontologico di esistenza Crespi manifesta molteplici ramificazioni, fa nascere molti rami che possono assumere le fogge più diverse per non dire alternative⁸⁷ e ciò sia in chiave filosofica che sociologico-politica e comunque senza aspirare a soluzioni definitive e totalizzanti, secondo una prospettiva della differenza che non può essere superata in ogni caso⁸⁸. Il “perimetro” poi dell’esistenza nel senso cespiano comporta che ciò che viene esperito realmente e personalmente “ci appartiene in maniera infinitamente più intima”⁸⁹ di qualsi-

83. Ivi, p. 300.

84. J.-P. Sartre, *L’essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980.

85. Cfr. comunque A. Renaud, *Sartre, le dernièr philosophe*, Grasset, Parigi, 1993.

86. C. Tognonato, op. cit., p. 307.

87. Cfr. R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p.7.

88. F. Crespi, *Esistenza e simbolico*, Feltrinelli, Milano 1978, p. 9.

89. Ivi, p. 74.

voglia mediazione simbolica più o meno occidentale. Ne consegue che “*il senso dell'esistenza è l'esistenza stessa*”⁹⁰ nella sua indeterminatezza e nella realtà in cui siamo *com-presi*⁹¹. Il senso in oggetto nasce dal *non senso* (sempre Crespi!) dove quel *non* deriva “direttamente dall'ex” (apertura sul vuoto, attraversamento del nulla). Il primato dell'esistere vincola l'individuo ai suoi ruoli sociali. Fonda la sua identità sul “differente”⁹², non ammette soluzioni definitive, non concepisce particolarismi sociali di sorta e favorisce una “cultura alternativa”⁹³.

Quanto siamo andati a riassumere presenta molte altre dimensioni manifeste o implicite, sia inclusive che escludenti. Intanto, la concezione dell'esistere come uno “star fuori” trascende la dimensione etnica⁹⁴ e forse converge verso la biografia⁹⁵. Inoltre, per Crespi, l'esistenza non si impara⁹⁶ e non la si può insegnare, al massimo la si può indicare⁹⁷. Da ciò, deriva un suggerimento che si trasforma in un atteggiamento: “accettare di convivere con le ambivalenze della vita, con la irriducibilità del senso, con la responsabilità di intenderlo... con la non-certezza”⁹⁸. E alla base vi è la capacità di auto-criticarsi, pur con dei limiti dentro la pluralità che è il segno proprio dell'esistenza⁹⁹. In prospettiva futuribile, Crespi tende a far sfociare la “sua” esistenza verso nuovi orizzonti di natura solidaristica¹⁰⁰ giungendo a proporre, forse con una punta di utopia, una sorta di solidarietà universale-esistenziale qualificata dal “non sapere”¹⁰¹, tanto per non derogare mai dalla sua visione delle questioni della vita. Non mi spingo oltre. La centralità presupposizionale, non meramente teorica, del concetto indefinibile di esistenza credo risulti piuttosto chiara da quan-

90. Ivi.

91. Ivi, p. 75, anche dopo.

92. Ivi, p. 76.

93. Ivi, p. 78.

94. P. Jedlowski, *Esistenza e biografia* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 26/27.

95. Ivi, p. 29, con mie perplessità.

96. F. Crespi, *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma 1994.

97. P. Jedlowski, op. cit., p. 32.

98. Ivi, p. 31.

99. A. Santambrogio, *Sociologia, problema del senso e dimensione esistenziale* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 43.

100. Comprese ipotesi di autogestione.

101. Si può non credere, ma è così per Crespi.

to esposto pur nelle sue contorsioni e nelle sue (a volte) divagazioni, ivi comprese le aperture ripetute e sempre accoglienti verso culture alternative. L'invito di Crespi, il suo lascito non effimero resta, a mio avviso, non tanto quello puramente astratto, seppur basilare insito nel sapere sociologico, quanto quello di aderire, senza alcun cedimento ma con piena convinzione, alle condizioni più qualificanti dell'esistenza¹⁰², che poi sono le nostre e solo le nostre.

6. Pro Adorno, contra Habermas

Crespi, lo si capisce meglio oggi, aveva una cultura filosofica profonda e vasta che sicuramente fecondò e diede vigore a tutte le sue riflessioni sociologiche in maniera diversificata e per esiti originali ed a loro modo e non di rado tendenzialmente unici. Se escludiamo i sociologi, dove impera incontrastato Max Weber con pochi competitori¹⁰³, uno dei confronti ricorrenti e fondativi del suo pensiero riguarda il rapporto, diciamo francofortese, fra Adorno ed Habermas. Data la sua rilevanza basilare, ho ritenuto opportuno dedicare a questo tema dialettico (sempre a modo suo in Crespi) un paragrafo riassuntivo, pur con i rischi espositivi del caso per eccesso di riassunto, di cui ovviamente mi assumo la responsabilità. Crespi, mi anticipo subito, si colloca sul versante non così battuto e condiviso, anzi quasi ignoto, di Adorno, criticando con durezza quello habermasiano, la cui ultima proposta lo lascia “del tutto attonito”¹⁰⁴ e la reputa “devastante” rispetto agli stessi suoi presupposti teorici precedenti, per altro inadeguati come del resto da lui (Crespi) già rilevato da almeno trent'anni¹⁰⁵. Partiamo da Adorno.

Nel 2011, Crespi ha l'ardire (mi si permetta) di scrivere un saggio dal titolo: *Attualità di Theodor W. Adorno*¹⁰⁶. Egli lo reputa oggi “sottovalutato”, pur

102. A. Santambrogio, op. cit., p. 58.

103. Cfr. F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna 1985, dove Weber è citato più di tutti, per oltre 50 volte.

104. Così Crespi, in F. Crespi, L. Cortella, *Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2, 2020, p. 764, lettera a Lucio del 4/11/2019, anche dopo.

105. F. Crespi, *Pourquoi la religion? Réflexions sur le désir de trascendence et les limites de la pensée*, Mimésis, Milano, 2019.

106. In *Quaderni di Teoria Sociale*, 11, 2011, pp. 321 ss.

essendo stato in vita¹⁰⁷ molto ammirato ed avendo suscitato parecchi consensi, nonostante il suo stile espositivo “circonvoluto e oscuro”, quasi “oracolare” e molto pessimista¹⁰⁸. Saltando opere precedenti, mi concentro seguendo Crespi sulla *Dialettica Negativa*¹⁰⁹, a suo parere imprescindibile, per quanto ignorata, onde rendersi conto dell’ “importanza essenziale” che essa possiede al fine di comprendere a fondo i limiti del conoscere, quelli della “determinazione identitaria”, le ragioni delle contraddizioni che ci circondano, nonché le fondamenta di una “nuova solidarietà generale”.¹¹⁰ L'avvio della posizione di Crespi contiene già la sua conclusione (adorniana) e cioè che la dialettica negativa si pone quale coscienza derivata dalla e connessa alla “non identità”. Essa non è solo pensiero, né sola empiria per un legame fra soggetto e oggetto che è “un rapporto di reciproca mediazione”¹¹¹, senza simmetria alcuna e con un soggetto “ridimensionato” nelle sue pretese (primato dell'oggetto). Inoltre, la dialettica negativa non trascura o abbandona a sé stessa il “non-identico” e cioè il particolare, il singolare, l'aconcentuale. Anzi, essa si oppone, tende a disgregare i concetti di cui il soggetto si sente contornato, senza correre il rischio di creare nuove assolutizzazioni (arbitrarie). La libertà allora non può non contemplare anche la non-identità, oltre all'identità, l’ “inoggettivabilità del soggetto”, la sua capacità di aprirsi all'altro, oltre ogni autoreferenzialità. Adorno non si ferma però a questo. Non si consegna all'utopia, ma coltiva la speranza nella “redenzione”. Attraverso passaggi filosofici serrati Adorno sostiene che la metafisica può aiutare la sociologia ad approfondire le opposte esigenze che sono prodotte “dall'ambivalenza del rapporto tra l'esperienza vissuta dell'agire ... e l'ordine simbolico-normativo indispensabile per garantire condizioni di stabilità e di prevedibilità nella dinamica delle relazioni sociali”¹¹². Crespi va ancora oltre e recupera per sé da Adorno anche “la dimensione mimetica ed espressiva dell'esperienza artistica (quale) forma di conoscenza più libera e meno subordinata alla logica dell'identità”¹¹³. Coerentemente, Crespi trae da

107. Dal 1903 al 1969.

108. Ivi, p. 321.

109. Einaudi, Torino 2004.

110. Ivi, p. 324.

111. Ivi, p. 326.

112. Ivi, p. 328/329.

113. Ivi, p. 329.

ciò e per la sua sociologia alcune indicazioni di fondo che riassumo piuttosto secamente. L'esistere è inconciliabilità, contraddizione fra determinato e indeterminato senza soluzioni definitive rispetto ad essa. Non ci sarà mai dunque "una società perfetta" e quindi un processo gestionale è nelle cose sotto le vesti di "un pragmatismo esistenziale immune da ogni illusione dogmatica"¹¹⁴. La nostra condizione è comunque invalicabile e comporta la base per una solidarietà connessa al carattere "inoggettivabile"¹¹⁵ di ogni individuo, alla sua diversità irriducibile a un semplice e solo schema. La solidarietà è allora frutto del "desiderio impossibile di un assoluto compimento, della mancanza e della sofferenza che comporta la nostra finitezza"¹¹⁶. Questa si costituisce nell'intersoggettività, nella comunicazione con l'altro durante (a dopo) il processo di socializzazione che porta al riconoscimento reciproco dei soggetti. E ciò, per Adorno, vale sia per l'identità che per la non-identità dell'individuo nella sua "inoggettivabilità" (ripeto) oltre ogni appartenenza etnica e verso una maggiore uguaglianza sociale. Crespi è questo e più di questo sulla scia, con sconfinamenti, di Adorno per una propensione metodologica al negativo, al raro, all'inedito, al minore che non lo abbandonerà mai, neppure nel confronto-scontro con Habermas.

Non intendo e non posso in questa sede fornire un ritratto esaurente della figura di J. Habermas, certamente un grande filosofo-sociologo, uno dei più rilevanti della sua generazione, figlio della fin troppo famosa Scuola di Francoforte, ma ben presto e soprattutto oggi figlio di sé stesso. Crespi lo affronta da ben presto in chiave manualistica¹¹⁷ e lo qualifica: a) per il suo tentativo di avanzare una teoria globale dei fenomeni sociali che vada oltre il riduttivismo di positivismo, behaviorismo e funzionalismo e tenga conto delle componenti sia soggettive che strutturali delle dinamiche societarie; b) per una teoria che vuole essere dialettica e critica; c) per una interpretazione che tenga conto sia della razionalizzazione weberiana, che della lettura distruttiva di Marx; d) per una critica della ragione (strumentale) mediante la stessa ragione (sostanziale); e) per una teoria che favorisca l'emancipazione singola e collettiva tramite una critica radicale delle forme strutturali ed ideologiche le

114. Ivi.

115. Ivi, p. 130.

116. Ivi, p. 331.

117. F. Crespi, *Le vie della sociologia*, op. cit., pp. 285 ss.

quali producono alienazione e frammentazione del mondo della vita¹¹⁸. Secondo Crespi, Habermas è sempre stato coerente con sé stesso, dialogico verso tutte le altre proposte teoriche, pur con qualche concessione “eclettica”¹¹⁹, almeno a suo avviso e come consapevole adeguamento di natura critica. La metà del suo complesso argomentare confluisce nel concetto di “agire orientato alla comprensione”¹²⁰, che non va confuso con quello orientato al successo (strumentale e tecnico) e con quello strategico a valenza più compiutamente sociale. L’agire comprendente si fonda sul “consenso collettivo”¹²¹, a cui mira, e presuppone la razionalità comunicativa quale “situazione linguistica ideale” con un consenso costituito in maniera argomentativa, con l’apporto di tutti, in condizioni di uguaglianza, senza costrizioni di alcun tipo e con pretese di universalità (razionali). A questo punto, Crespi avvia la sua analitica posizione critica (cripto-distruttiva?) verso la teoria habermasiana in quasi tutti i suoi aspetti che ora vado a riassumere per singole componenti. Innanzitutto e può valere come in tutto, l’approccio habermasiano “non appare sufficiente a fondare una sociologia che non sia idealistica”¹²², il che è già una condanna che non ammette appelli. V’è poi il mondo della vita, contrapposto al sistema funzionale, che Habermas legge quale ancora di salvezza possibile, per quanto in un processo evolutivo esso risulta essere vittima di “una colonizzazione interna” da parte del sistema¹²³, con tutte le conseguenze negative del caso. Per Crespi, Habermas ci presenta “un *tour de force* che non ha l’eguale nella sociologia contemporanea”¹²⁴ quale tentativo di integrare in uno schema generale unitario i risultati dell’approfondimento critico dei più diversi approcci teorici e le esigenze di una nuova fondazione delle istanze emancipative¹²⁵. Mi risulta quasi spontaneo e immediato osservare come Crespi applichi le sue metodologie a se stesso, trattando Habermas in maniera ambivalente, con componenti criptiche¹²⁶, a volte molto e volutamente indeter-

118. Ivi, p. 286.

119. Ivi, e p. 292.

120. Ivi, p. 294.

121. Ivi.

122. Ivi, p. 295.

123. Ivi, p. 298.

124. Il più grande, oggi?

125. Ivi, p. 299.

126. Strumento di difesa?

minate e comunque con molte sospensioni e strade tenute aperte¹²⁷. Ad esempio, egli reputa il sociologo tedesco uno degli ultimi esponenti della “grande” tradizione teorica della sociologia dei secoli scorsi. Il suo tendere al “tutto” integrare non può che svelare la debolezza di alcune parti dello stesso “tutto”¹²⁸. Ma subito dopo¹²⁹, egli rileva e postula senza mezzi termini “un’obiezione di fondo” relativa all’ “uso del presupposto universale della comprensione, implicito nel linguaggio, … e fondamento di verità e giustizia”. Optare per la “razionalità comunicativa” quale “fondamento assoluto” non può che comportare “l’arbitrarietà di una scelta di valore”, almeno per Crespi. Inoltre, la situazione ideale della comunicazione appare di quasi impossibile realizzazione empirica e ignora il carattere di per sé riduttivo delle varie forme di mediazione, assolutizzandosi nonostante tutto. E, tornando oso dire a sé stesso, Crespi scrive con nettezza che “questo pericolo è contenuto nell’errore di voler cercare *in positivo* un criterio di riferimento, mentre l’unico riferimento possibile è, in questo caso, quello *negativo* del limite della determinatezza”¹³⁰. Il consenso habermasiano non va oltre il “*compromesso pratico*” e propende per una errata identità fra comunicazione e linguaggio. Ogni comunicazione discorsiva “non distorta” (*finzione*) non può che basarsi solo sul criterio “negativo del riconoscimento del limite di ogni comunicazione discorsiva in quanto fondamento della critica a ogni tipo di assolutizzazione”¹³¹. Altrimenti, torniamo con Habermas nella riproposizione in forme e parole nuove di “un principio metafisico del giusto e del vero”. Infine, Crespi assale fortemente anche la concezione habermasiana del mondo della vita, a suo avviso analizzata in maniera “semplicistica” e coperta dal rischio della idealizzazione, senza riscontri empirici, ma solo valoriali¹³². Tirando le fila, per Crespi, quello che è un “giusto e nobile” intento per conservare nella sociologia un’istanza “critica ed emancipativa” (progettuale) aspira a e cerca un’integrazione impossibile (troppo eclettica?) “tra esperienze le cui origini filosofiche appaiono tra loro contrastanti”¹³³. Più avanti nel tempo, la critica al pensiero habermasiano seguirà la via

127. Come nel suo stile basico, a volte criticato come “vago”.

128. La totalità per Crespi? Un’abiura.

129. Ivi.

130. Ivi, p. 300.

131. Ivi, p. 302.

132. Ivi, p. 303.

133. Ivi, p. 304.

di un suo troppo accondiscendente “ottimismo evolutivo”¹³⁴ e di una sua eccessiva fiducia insita nelle potenzialità presenti nella data situazione storica fino al punto di avvicinarsi ad una sorta di utopismo marxiano piuttosto che al criticismo di tradizione weberiana o adorniana¹³⁵. La sua immagine della società diviene “armonica e trasparente” e, abbandonato, contro Adorno, il paradigma interpretativo della coscienza, Habermas, per Crespi, sposa quello della filosofia del linguaggio. E questo implica, detto quasi in modo spietato metodologicamente, e conduce a “stabilire un’identità tra l’agire e il senso, tra l’agire e il linguaggio, compromettendo gravemente la possibilità di comprendere le contraddizioni proprie dell’esperienza pratica e della dinamica sociale”¹³⁶. Andando ancora oltre e con un certo qual accanimento “sospetto”¹³⁷, Crespi riconduce la teoresi habermasiana a “una sorta di strutturalismo delle forme comunicative”¹³⁸; a un “incontro trasparente tra soggetti consapevoli”, senza “faintendimenti”; a una scelta senza alcun valore ontologico; a negare ogni differenza fra agire e comunicare (un paradigma della coscienza); alla scelta ideologica della disgiunzione fra mondo della vita e sistema sociale; a “un’altra variante della teoria sistemica”, col che la liquidazione della teoria habermasiana mi sembra abbia compiuto e concluso il suo cammino¹³⁹, certo non raggiungendo il luogo da essa perseguito.

Se torniamo ad Adorno, più sopra piuttosto uscito di scena, ci rendiamo conto velocemente delle differenze radicali fra i due sociologi francofortesi, a parte questioni generazionali Adorno, infatti, ignora, reputa irrilevanti e comunque non affronta interi campi della teoresi habermasiana¹⁴⁰. Nel suo pensiero, vi è una critica radicale al capitalismo; non appare il linguaggio; è data un’impostazione critica dell’esporre, con negatività esistenziali e proceduralità ricostruttive. Inoltre, Adorno

134. F. Crespi, *Strutture della comunicazione e azione sociale nell’ultimo Habermas* in *Stato e Mercato*, XX, 1987, p. 283.

135. Ivi, p. 284.

136. Ivi, pp. 285, 286, 287.

137. Seguendo una metodologia di rispecchiamento?

138. Ivi, pp. 287 ss.

139. Questa tesi è sostenuta anche da L. Corchia, attento e circostanziato studioso dei testi habermasiani.

140. S. Müller – Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003.

non presenta una teoria della democrazia, ci fa vedere un mondo capovolto su sé stesso in cui egli inserisce molte pretese ideali, quasi quale anticipo di una società sognata. I suoi discorsi sono sia teorici (verità) che pratici (norme) e si rivolgono a tutti su tutto. Senza scordarci di quanto già scritto nelle pagine pregresse più interne alle nostre tesi argomentative, possiamo cominciare con l'osservare che, secondo Crespi, tornare ad Adorno “ci porta al di là di Jürgen Habermas”¹⁴¹, il che è già tutto dire. Ma in fondo Habermas “con la sua denuncia del «pathos della negatività» da lui attribuito ad Adorno,... Sembra aver creato una distanza incolmabile tra loro”¹⁴². E in effetti, così facendo, per Crespi Habermas si è affidato al primato del cognitivo e del linguaggio e si è andato a porre “in una linea di continuità con Durkheim e Parsons”¹⁴³, con una mia certa qual sorpresa epistemologica. In ogni caso, egli rimanda la socialità non alla necessità originaria del due (accoppiamento sessuale)¹⁴⁴ o a un orientamento intrinseco dell’essere umano, ma “unicamente come il prodotto della comunicazione verbale e gestuale”¹⁴⁵, quasi quale impostazione esterna al soggetto e impressa sulle e nelle coscienze individuali.

Non ho rinvenuto particolari riflessioni sul tema, sul confronto appena trattato fra Crespi ed Habermas, con sullo sfondo la maestosa figura di Adorno. Vi è però un’eccezione in questo vuoto rappresentata da due saggi di W. Privitera¹⁴⁶ che da posizioni più vicine ad Habermas di quelle “feroci” di Crespi entra nel merito del confronto teorico fra i nostri due studiosi in questione. Si noti che i saggi sono stati stesi a una ventina di anni di distanza l’uno dall’altro ed il primo presenta anche una breve replica di Crespi. Privitera dichiara di avere alle spalle il mondo culturale tedesco e inizia la sua riflessione evidenziando le “importanti differenze”¹⁴⁷ tra i due nostri Autori, accresciutesi nel tempo, pur “in un contesto caratterizzato da una

141. F. Crespi, *Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2 , (2020), p. 201.

142. Ivi.

143. Ivi, p. 202.

144. Come si evince chiaramente da C. Cipolla, *Per una teoria sociologica della sessualità umana*, FrancoAngeli, Milano 2025.

145. F. Crespi, op. cit., p. 203. Vedi anche F. Crespi, *Social Action and the Ambivalence of Communication: A Critique of Habermas’s Theory* in *European Journal of Communication*, 2, 1987, pp. 415/425.

146. W. Privitera, *Esperienza e comunicazione*, op. cit.

147. Ivi, p. 71.

sorta di legame dato da uno sfondo comune” di varia natura fino ad una “interessante complementarietà”, opzione audace ma non inverosimile. Privitera struttura il suo confronto a partire da una specifica “astinenza” che dovrebbe per Habermas qualificare le teorie sociologiche o, meglio, filosofiche del nostro tempo. Crespi evita questo tipo di “autolimitazione” ripercorrendo il senso del limite, il quale comporta un’attenzione precipua alle domande di fondo della situazione umana¹⁴⁸. Saltando le riflessioni sull’utopia, in versione attenuata e convergente fra i nostri studiosi, passiamo al concetto di agire, centrale sia in Habermas che in Crespi. Per quest’ultimo, il sociologo tedesco “è considerato un continuatore di quell’asse Durkheim-Parsons (ripeto) fondato sulla priorità della problematica dell’ordine sociale”¹⁴⁹ che svaluta in modo improprio la ben più complessa manifestazione dell’agire sociale (vero, ma Habermas è solo ordine?). Semplificando, si possono mettere a confronto alcuni “motivi di fondo” delle due teorie tra i quali estrapolo il fatto che Crespi parte sempre dall’individuo, mentre Habermas privilegia le strutture, la logica, i quadri categoriali per una distanza a mio avviso incolmabile. La questione non si appiana affatto se passiamo al tema della solidarietà che per Habermas si manifesta e si esprime nella forma del diritto¹⁵⁰, mentre in Crespi, all’inverso, in quella esistenziale (al negativo), con tutte le profonde difformità del caso (sto più con Crespi che con Habermas), senza complementarietà evidenti. Anche i paradigmi che reggono le argomentazioni espositive di Habermas (quello linguistico-comunicativo) e quelle di Crespi (paradigma (?) della *sussunzione*)¹⁵¹ non mi pare che conducano ad alcuna vera simmetria o integrabilità. La selezione dei temi salta passaggi ineludibili del pensiero dei due Studiosi, il quale, però, non mostra convergenze di particolare commistione teorica. Alla fine, già da questo si comprende, Crespi è ed ha voluto essere “altro” da Habermas, salvo qualche rispecchiamento.

Vent’anni dopo Privitera si riporta al suo “approccio di matrice habermasiana” e considera che Crespi abbia “sempre lavorato a una organica teoria della società con intenti critici”¹⁵², allontanandosi scetticamente nel tempo da Habermas. Le fasi di questo allontanamento sono diverse, anche se qui ci limiteremo alle

148. Ivi, p. 73.

149. Ivi, p. 76.

150. Ivi, p. 81.

151. Ivi, p. 84.

152. W. Privitera, *Senso e linguaggio*, in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 128.

sue conclusioni. L'intenzionalità, ad esempio, è per Crespi esperienza vissuta, mentre per Habermas risulta essere un presupposto linguistico¹⁵³, quindi essi presentano genesi molto difformi tra di loro. Ciò vale anche per il senso “non oggettivabile” che, però, per Crespi è “senso originario” mentre per Habermas è “processualità performativa dell’agire sociale”. In questo caso, Privitera fa notare che entrambe le posizioni dette si rifanno alla dialettica negativa di Adorno, soprattutto per rimando teorico. Crispi la leggerebbe in chiave heideggeriana¹⁵⁴, mentre Habermas la approssimerebbe alla negatività interna alla comunicazione linguistica. Entrambi gli Autori convengono, comunque, nell’occuparsi di aspetti del vissuto sottratti “al riduzionismo oggettivante delle scienze positive”¹⁵⁵ (allo stesso modo?). Ma per Crespi il linguaggio è “semantica” (significati e senso), mentre per Habermas è “pragmatica” (dire è fare) per distanze che mi paiono costitutive e irrimediabili. Privitera fino alla fine del suo articolo si impegna a reperire affinità fra i due nostri studiosi con esiti, però, che mi appaiono piuttosto faticosi e più suggeriti che praticati, senza poi considerare che nel saggio non sono stati affrontati adeguatamente, per ovvie ragioni, temi cruciali dell’epistemologia crespiana (ambivalenza, assolutizzazione, ecc.). Voglio riprendere la chiusura dell’articolo in oggetto per riprendere una caratteristica del nostro Autore, non di ascendenza tedesca, che nel suo lavoro ha sempre agito “con quella curiosità e passione per la discussione che sono state un tratto fondamentale della sua vita”¹⁵⁶. Questo, per me, era Crespi al di là di Adorno e Habermas.

7. Dal riconoscimento quale intermediazione sociale all’empatia come costruzione intersoggettiva e ambivalente della stessa realtà sociale

Il concetto di riconoscimento, inteso in senso lato, non trova particolare, applicazione in ambito sociologico, se non in contesti particolari ed in maniera implicita

153. Ivi, p. 131.

154. Sempre riferendosi al “primo” Heidegger. Corretto? Dubito molto in merito. Comunque, rimando al mio volume su Heidegger, citato, di oltre 800 pp.

155. Ivi, p. 132.

156. Ivi, p. 135.

ed indiretta¹⁵⁷. In Crespi, esso appare nella piena maturità del suo pensiero e, come sempre, in maniera peculiare¹⁵⁸. Alle sue spalle o al suo fianco possiamo rinvenire, mi pare di poter sostenere, studiosi, uno italiano e cioè A. Pizzorno (1924-2019) ed uno tedesco, cioè il filosofo sociale, A. Honneth, oggi settantaseienne, e più analizzato e fruito da Crespi. Pizzorno è stato sicuramente uno dei più rilevanti sociologi italiani del nostro ultimo dopo guerra e si occupò soprattutto di temi di sociologia economica e politologica. Fu uno scienziato sociale “errabondo”¹⁵⁹ ed, a mio parere, sostanzialmente un eclettico, per quanto a modo suo, essendo spesso anche un “incompiuto”. Rifiutò sempre l’approccio individualista in ambito sociale e si negò i “motivi” dell’agire sociale, privilegiando rispetto ad essi gli esiti dello stesso agire, abbandonando al suo destino il concetto, ad esempio, di autocoscienza e, nel contempo, quello inerente alla sociologia della conoscenza. Si sottrasse al weberiano agire razionale rispetto allo scopo e privilegiò il positivismo paretiano delle azioni non logiche. Ma contro Weber sparò bordate di ogni tipo con “evidenti forzature”¹⁶⁰, ma direi di più con una potente avversione a tutto campo, forse derivata dal presunto individualismo weberiano, al tempo tale e comunque proprio del “Marx della borghesia”¹⁶¹. A livello metodologico lesse la prassi umana quale “maschera”, la quale “cela” e “rappresenta”, e va svelata con lente e scalpello, pur conservando lungo questo percorso molte ambiguità¹⁶². Pizzorno, uomo di sinistra, ma sempre critico, si occupò a fondo delle lotte politico-sociali del suo tempo (sindacali, di classe, più genericamente partecipative...) e in questo contesto sviluppò la sua te-

157. Cfr. L. Sciolla, *Lo sguardo degli altri: forme di riconoscimento e di misconoscimento* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 89 ss., preceduto da L. Sciolla, *Riconoscimento e teoria dell’identità* in D. della Porta, M. Greco, A. Szakolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 5/29.

158. F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004.

159. Così G. P. Celli, *Prefazione* a A. Pizzorno, *La maschera dei classici*, Laterza, Roma-Bari 2023, anche dopo. O “eclettico”?

160. Ivi, ma forse anche poca conoscenza: mai trovato un suo scavo dentro il pensiero weberiano. Cfr. in tal senso, A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007.

161. Rimando al mio *Versus Max Weber*, citato. Pizzorno tende a riportare Weber alla storiografia.

162. Posizione sostenuta da A. Dal Lago, con del vero dentro.

oria, se tale può essere definita, del riconoscimento, del tutto coerente con il suo pensiero generale. Su questa linea si muove a mio avviso un'altra sociologa¹⁶³, la quale la prende dal versante dell'identità in rapporto ovviamente al riconoscimento e soprattutto alle “lotte per il riconoscimento” sulla scia di Pizzorno che lo legge quale assegnazione reciproca di identità fra soggetti che si relazionano fra loro per costituire “socialità” e che comunque si muovono in molteplici cerchie potenziali. Ovviamente, queste diverse cerchie incidono sul potenziale emancipativo del riconoscimento (molto e giustamente criticato) e conduce correttamente la nostra sociologa a frazionare e variegare il concetto in questione. Qui non posso ovviamente andare oltre e mi limito ad annotare che esso può essere inteso al negativo (mistic.), ma anche asimmetrico, reciproco e caratterizzato da apertura all'altro oltre che da “autocoscienza”¹⁶⁴. Saltando e per concludere, la nostra sociologa, seguendo Crespi, osserva come egli reputi l'essere umano dotato di un “valore intrinseco” e quindi “inalienabile” e ciò renda più consono usare in senso di solidarietà universalistica il termine di *rispetto*¹⁶⁵ piuttosto che quello di riconoscimento¹⁶⁶, in quanto per questa via si valorizza l'essere umano “intrinsecamente ed incondizionatamente”. Crespi non può che inserire la sua visione del concetto di riconoscimento nel contesto della sua teoresi generale, da noi per altro più volte accennata, dove la crisi delle ideologie storiche e capaci di tutto contenere è nelle cose¹⁶⁷. La mediazione simbolica, la sua natura ci fa vedere come le nuove forme di esperienza legata al visuto corrente sono in continua oscillazione fra istanze in forma di determinazione istituzionale e il proporsi in maniera emergente di nuovi processi di configurazione piuttosto indeterminata¹⁶⁸, comunque inseriti in rapporti di potere da noi già visti. Dentro questo “pragmatismo esistenziale”, notoriamente precario e mai assolutizzabile, oltre che privo di soluzioni definitive (vulnerabilità umana). Crespi inserisce la meta (attraverso un consenso collettivo) di quale possa essere per noi la “vita buona”, basandosi sempre, in chiave situata e contingente, su alcuni presupposti o

163. L. Sciolla, più sopra citata. La base lontana sul piano teorico resta Hegel.

164. L. Sciolla, *Lo sguardo degli altri: forme di riconoscimento e di misconoscimento* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 91 ss.

165. Con miei dubbi.

166. Ivi, p. 101.

167. F. Crespi, *Mediazione simbolica e società*, FrancoAngeli, Milano 1982.

168. Ivi, p. 9 ss. ed anche p. 153. Si tratta di un'esplosione?

caratteristiche¹⁶⁹ di ascendenza sociologica. Intanto, bisogna sempre vigilare contro il possibile ripresentarsi di “indebite” forme di assolutizzazione (identità, individui, ideologie politiche, religione, ecc.). Poi, va tenuta bene in conto la forza fondazionale dell’intersoggettività. Ancora, non può essere ignorata l’esigenza di un’equa giustizia di natura equalitaria. Infine o all’inizio, va tenuta presente la “dimensione primaria della dinamica del condizionamento reciproco”, il quale si anticiperebbe, per Crespi, “ad ogni forma di conoscenza ed è alla base di ogni motivazione dell’agire umano”¹⁷⁰, con mie forti perplessità sul primo punto. Vedere, solo il vedere è già conoscere. A suo avviso, il riconoscimento reciproco si avvale di un incontro relazionale fra autocoscienze che colgono, oscillando (come detto), sia l’identità che la non identità dell’altro. Teorizzando lungo questo percorso diverse forme di riconoscimento, Crespi incrocia il pensiero di Honneth¹⁷¹ e ne riprende, tra altro, la logica del “riconoscimento interpersonale”, che non va confuso con quello sociale, il quale a sua volta si articola¹⁷² in riconoscimento giuridico (oppure del *rispetto sociale*) o quello della *stima* che si pone alla base della *solidarietà*. Il riconoscimento appare allora inevitabilmente *condizionato* sia per quanto attiene alla formazione discorsiva propria della volontà generale, sia per quanto concerne una comune appartenenza a una situazione esistenziale che ognuno, “dotato di coscienza”, vive nei limiti della propria “fatale inoggettivabilità”¹⁷³. Crespi si occupa anche del nesso fra riconoscimento e reificazione¹⁷⁴ che egli trasferisce, da Honneth, e interpreta quale “contributo fondamentale per la comprensione di cosa può significare, sul piano pragmatico, il richiamo degli elementi costitutivi della condizione esistenziale”¹⁷⁵. La teoria di Crespi resta alla fine sempre la sua, aperta alle differenze individuali quale “dato originario”, ancorata nella relazione intersoggettiva¹⁷⁶. Dunque, siamo in presenza di un’esigenza umana “insopprimibile”, ma pur sempre intermedia,

169. F. Crespi, *Contro l’al di là. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna 2008, p. 92 e ss.

170. Ivi.

171. Cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

172. F. Crespi, op. cit., p. 96.

173. Un luogo classico, non eludibile, di Crespi.

174. A. Honneth, *Reificazione*, Meltemi, Roma 2007.

175. F. Crespi, op. cit., p. 103.

176. Ivi, p. 98 e poi 104.

a “uguale distanza” lungo molteplici prospettive¹⁷⁷. Senza rimandi nazionali alle spalle, fruendo di Honneth ma per i suoi fini, Crespi, a partire dai libertini, aspira al “vivere bene”, assumendo “responsabilmente le dimensioni costitutive dell’intersoggettività (auto-coscienza) e del riconoscimento”¹⁷⁸, nei suoi molteplici aspetti, anche mis-conoscitivi.

Crespi, però, è andato più avanti di quanto abbiamo appena evidenziato ed ha trasceso il concetto di riconoscimento, anche il suo, integrandolo alla fine con quello di empatia, pur non così presente nelle certo non brevi sue riflessioni di natura teorica. Come scrive, in solitaria, M. Cerulo¹⁷⁹, la categoria in questione è per Crespi “un’emozione codificata”, mentre essa può essere anche considerata una strada verso la costituzione di varie emozioni sociali (intersoggettività). Essa, inoltre, sarebbe portatrice nel suo “mettersi nei panni dell’altro” di qualche forma di riconoscimento della persona empatizzata¹⁸⁰. L’andamento relazionale sarebbe riconducibile al trittico “empatia-riconoscimento-simpatia” condizionato dal contesto culturale di riferimento per cui, in Crespi, sarebbe più corretto parlare di empatie al plurale. Queste sono poi “ambivalenti”, costruiscono ponti, percepiscono i vissuti valoriali dell’altro per un investimento congruo di “elevati livelli cognitivi del soggetto empatizzante”¹⁸¹. L’empatia possiede una sua autonomia concettuale e, oltre che essere ambigua, presenta “aspetti chiaroscurali” o vicini al riconoscimento negativo di Crespi. In ogni caso, essa richiede equilibrio e non impone reciprocità (alla Crespi), limitandosi ad essere uno “strumento” onde mettere in contatto gli individui. L’empatia, come incontri fra due persone, rappresenta “prove di costruzioni intersoggettive della realtà”¹⁸², dove possono essere dati anche “elementi inoggettivabili” e dove il riconoscimento può non esistere, essendo preriflessivo. Per concludere, in modo forse sospen-

177. Ivi, pp. 98/99.

178. La coscienza si colloca sempre oltre ogni rispetto.

179. *Legame sociale e singolarità del soggetto: il caso dell’empatia* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 137 ss.

180. Ivi, p. 138.

181. Ivi, p. 144. Il saggio, sicuramente originale e ben documentato, ignora completamente la letteratura italiana (sociologica) in merito, corposa ed utile, a partire da A. Ardigò, quarantanni addietro. Non ho capito perché: scelta consapevole, irrilevanza, non conoscenza, auto-colonizzazione...

182. M. Cerulo, op. cit., p. 148, anche dopo.

sivo, empatia e riconoscimento (al plurale¹⁸³) rappresentano due componenti di una sociologia fenomenologica che contempla sia il legame sociale, sia l'insopprimibile singolarità del soggetto onde imparare a vivere l'esistenza. Fu questo Crespi? Qualche azzardo oltre il suo pensiero? Non so essere così convinto e convincente, mentre non ho dubbi sul fatto che egli non è stato figlio in merito né di Pizzorno (e più o meno di suoi allievi), né di Honneth, ma soprattutto della sua intelligenza sensibile.

8. Verso quale cultura laica?

Sul fatto che Crespi possa essere ricondotto al grande e variegato filone della cultura laica credo ci possano essere pochi dubbi, per quanto la questione non mi sembra che sia stata particolarmente dibattuta nel nostro ambito sociologico. In questo paragrafo, cercheremo di portare acqua a questo mulino ben sapendo che essa proverrà da molti affluenti diversi, anche con sorgenti piuttosto lontane fra di loro. In Italia, la laicità è stata quasi sempre definita per differenze rispetto alle istituzioni religiose cattoliche. In realtà, essa è definibile rispetto ad altre dimensioni e comunque non va confusa con l'ateismo, che già di per sé esclude, per opposizione, altri orientamenti. La laicità è una condizione mentale che si basa sull'autonomia e sull'indipendenza dalle opzioni valoriali che possono essere poste quale fondamento orientativo e contenutistico della propria vita. La laicità comporta prassi non ideologiche e non istituzionalmente religiose in uno Stato imparziale, che protegge la diversità. Essa non può essere confessionale e non va confusa con lo scetticismo che dubita di tutto e con la tolleranza che permette la convivenza e la libertà, ma non può esaurire il proprio credo valoriale in sé stessa.

Ovviamente, la laicità si espande nella e con la modernità, quando lo spirito di quest'ultima ingloba “l'idea di una *scissione* fondante fra l'uomo e la *totalità*”¹⁸⁴, come sostiene uno studioso, sociologo a “Franco” molto vicino. Questi giunge a sostenere che Crespi e la sua opera possono essere considerati “un compendio della

183. Ivi, p. 149; ciò contro opzioni uniformanti.

184. D. Martuccelli, *Sulla modernità* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., p. 11.

modernità”¹⁸⁵. Egli, in parallelo, può essere appellato come “modernista” e come “uno dei primi teorici del pensiero debole”. Ora, come anche già scritto, non posso accedere a questa lettura. La questione è complessa¹⁸⁶ e comunque, a mio avviso, riducibile a una sorta di pluralizzazione delle credenze della vita umana, forse più propria della protomodernità (termine che quasi aborro) che della stessa modernità. Questa è stata divenire incessante¹⁸⁷, ecletticità¹⁸⁸, estetica, incertezza (certezza), globalizzazione, secolarizzazione, progresso, razionalizzazione di vario tipo e natura e comunque è ancora tra noi nelle piattaforme digitali. Inoltre, la modernità nel suo fulgore è stata soprattutto positivismo scientista. Crespi è stato tutto e solo questo? Non me la sento di battere questa unica strada. Crespi è stato di meno (molte espulsioni) e di più di questo. Egli non rinunciò mai a riflettere sulla trascendenza e sui limiti ed i misteri ad essa connessi¹⁸⁹. Soprattutto però, non potendo io qui andare oltre, egli fu anche e soprattutto laico verso sé stesso e, dunque, anche verso tutte le forme di modernità e sue tappe successive. In fondo, anche il suo approccio alla *web society* segue la medesima logica metodologica; per delle “scommesse” ognora in atto e mutevoli¹⁹⁰ e rivolta senza tentennamenti anche all’approfondimento del fenomeno religioso¹⁹¹ in una prospettiva fermamente laica.

Crespi non fu un sociologo alla moda o che accompagnò mode. Egli non seguì una “terza via”, propria del dibattito internazionale del suo periodo storico¹⁹² e sostenne secondo una chiave interpretativa pre-veggente e “visionaria”,

185. Ivi, p. 22, anche dopo. Martuccelli definisce Crespi un “intellettuale eponimo della modernità” (ivi), che io potrei leggere quale un riduttivismo critico.

186. D. Porta (a cura di), *La sociologia fra moderno e post-moderno*, Morlacchi, Perugia 2017.

187. Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 1999. La società digitale presenta anche durezze incancellabili.

188. C. Cipolla, *Perché non possiamo non essere eclettici*, FrancoAngeli, Milano 2013. Questo il destino del sapere nella *web society*.

189. F. Crespi, *Pourquoi la religion?*, Mimésis, Milano-Udine 2019. Cfr. anche C. Cipolla, *Dalla relazione alla connessione nella web society*, FrancoAngeli, Milano 2015.

190. A. Seligman, *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma 2002.

191. R. Segatori, *Franco Crespi o i prolegomeni della sociologia* in A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 80 ss.

192. Vedi L. Leonardi, *Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla “Terza via”* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2, 2020, pp. 569 ss.

che la crisi che stava investendo ai suoi tempi la sociologia era “del tutto diversa”, rispetto alle precedenti, “in quanto viene dall'esterno: l'ideologia tecnocratica del capitalismo neo-liberista ha cercato di ridurre la conoscenza sociologica unicamente alla semplice registrazione empirica di dati quantitativi, negando l'importanza delle teorie e delle analisi qualitative”¹⁹³. Egli è sempre proteso verso nuovi orizzonti e coglie nel *web* una “vera svolta epocale”¹⁹⁴, sia perché “l'intero sapere dell'umanità tende a essere messo a disposizione diretta degli utenti”, sia perché si transita dall'ascolto passivo degli utenti stessi ad una “loro universale loquacità” con un pluralismo (laico, per quanto possa essere estremista) che si trova nelle cose. E questo per Crespi, fino alla fine della sua vita, resta un terreno per la sociologia di critica, di sfide, di curiosità sempre proiettata verso il nuovo e l'ignoto¹⁹⁵, coerentemente del resto con la sua concezione della verità.

Mi ero completamente dimenticato di aver organizzato nel lontano 2000 un convegno-seminario sulla concezione della verità in ambito sociologico¹⁹⁶. Gli amici che mi hanno sostenuto in questa impresa, per alcuni aspetti quasi impossibile, me lo hanno segnalato ed ora sono qui a riprendere, non la mia teoria concorsuale della verità espressa in quella sede¹⁹⁷, quanto quella di Crespi ricavata da quel seminario¹⁹⁸ e unico luogo, per quanto sono riuscito a reperire, in cui egli si sia espresso su questo argomento così decisivo. Naturalmente anche in questo caso, in accordo con la sua solita coerenza metodologica, Crespi non può che portare ulteriore acqua fresca e limpida al suo mulino della laicità, sempre in movimento e dai più inattesi affluenti. Crespi la prende come suo costume da lontano e dalle vette filosofiche. In questo campo tradizionale, la verità presenta due espressioni. Una prima, nota

193. F. Crespi, *Crisi della sociologia e sociologia della crisi* in *Sociologia Italiana*, 3, 2014, p. 155.

194. Ivi, pp. 159/160, anche dopo.

195. Ivi, p. 162.

196. Cfr. C. Cipolla (a cura di) *Il nodo di Gordio. Verità e Sociologia*, FrancoAngeli, Milano 2002.

197. Ivi, p. 7 e p. 91. A parte la mia, non così lontana da quella di Crespi, ne avevo individuato una decina. Tra coloro che non ho citato e che mi hanno sostenuto nella complessa stesura di questo saggio, indico Cecilia Cristofori, forse a suo modo “vittima” del suo maestro e R. Rauty, che ad un certo punto andò a Salerno.

198. F. Crespi, *La verità nella riflessione sociologica* in C. Cipolla (a cura di), op. cit., pp. 37 ss.

come *adaequatio rei et intellectus*, si presenta come “qualcosa che, in via di principio, può essere colto con assoluta certezza”, in chiave *cognitiva* e quale possesso¹⁹⁹. Una seconda concezione di ascendenza cristiana (Sant’Agostino) la intende quale *interiore homine*²⁰⁰, quale senso vissuto più che saputo. La verità allora è una ricerca costante, è l’esito “di un processo nel quale soggetto e oggetto interagiscono modificandosi entrambi” e dove entrano in gioco componenti storiche ed emotive, senza rinvii a ordini normativi ideali. Se entriamo nel campo sociologico, sostiene sempre Crespi, possiamo inserire nel filone dell’*adaequatio* le posizioni teoriche di Conte, Marx, Spencer²⁰¹ e, per alcuni aspetti, pure quelle di Durkheim e Parsons, mentre possiamo ricondurre alla seconda tendenza (vissuto e ricerca) soprattutto le teorie di Weber e Simmel, oltre a quella critica di Adorno. Crespi batte soprattutto la strada della dialettica negativa di quest’ultimo, a noi già nota. Questi, nell’ambivalenza fra agire e processi conoscitivi, abbandona “la dialettica forte della certezza e adotta una più debole dialettica della speranza”²⁰². In questa maniera viene negata ogni forma di assolutizzazione al di sopra delle altre ed ogni *reductio ad unum*. La stessa dialettica negativa non pretende però di avere l’ultima parola. La redenzione, come sua meta, è un “orientamento verso l’affrancamento, l’intenzione mai dissolta del raggiungimento della cosa verso cui tende”²⁰³, senza relativismi di sorta, ma come continua ricerca della verità. Crespi, tramite Adorno e liquidando ancora una volta Habermas²⁰⁴, non approda a nessun fondazionalismo, ma, nello stesso tempo, non si accorda con alcun tipo di scespi, cioè non rinuncia al pensiero, bensì rimane aperto a nuove positive conoscenze. Di contro, sempre a parere di Crespi, Durkheim e Parsons si esauriscono nel consenso e nell’ordine, “sottovalutando gli effetti del loro carattere riduttivo”²⁰⁵ e, dal lato opposto, Marcuse e Foucault, demonizzando ogni determinazione, non intendono le componenti “distruttrici che derivano da un eccesso di complessità”²⁰⁶ e dalla mancanza di un orientamento (o più) capace di

199. Ivi, p. 37.

200. Ivi, p. 38, anche dopo.

201. Ivi, p. 39, anche dopo.

202. Ivi, p. 43.

203. Ivi, p. 44.

204. Ivi, p. 48.

205. Ivi, p. 45.

206. Ivi, p. 46.

gestire la prevedibilità sociale e di legittimare le singole identità personali. Tirando le fila di quanto detto e reputando la verità quale elemento costitutivo della sociologia²⁰⁷, Crespi la riporta alla rinuncia ad “ogni pretesa di assolutizzazione”, nonché ad una meta da perseguire con costanza, pur non essendo mai raggiungibile, evitando così il relativismo e “l’indifferenzialità delle interpretazioni”. Ne consegue che, tenendo in vita una tensione necessaria verso l’agire pratico, tale atteggiamento per Crespi²⁰⁸ rappresenta oggi “la migliore espressione della verità come *adaequatio*”. Essa poi, nel suo rapporto col vissuto e nel suo pluralismo esplicativo, non può che condurci nella casa, peraltro con molte stanze, della laicità.

Prima di chiudere questo paragrafo opto di soffermarmi brevemente e di lato sul tema del pensiero debole, cui Crespi è stato in modo alternativo e contingente più o meno ricondotto. Seguiamolo nella nostra ottica e prendiamo da un suo scritto un orientamento in merito. Il saggio, l’unico che ho reperito dedicato al nostro tema²⁰⁹, riporta nel titolo due presenze ricorrenti del suo pensiero e cioè quella dell’assenza di un fondamento nel nostro sapere e quella di una progettualità pratica connessa al nostro agire sociale. Come suo solito, Crespi la prende a partire dalle sue vette più o meno astratte fino a giungere a noi e cioè alla sociologia. Saltando molto e limitandoci al nostro ambito circoscritto, Crespi, restando sempre sé stesso, scrive che la connotazione *debole* di un pensiero²¹⁰ è rappresentata dall’assenza di assolutizzazioni (limite radicale del pensiero, inconciliabilità esistenziale) e dunque di ogni trionfalismo di qualsiasi natura esso sia (gestione contraddizioni). Di contro, il pensiero forte è dogmatico, ontologico, basato su criteri oggettivi. Ancora una volta, Crespi si rivolge ad Adorno (non intendo ripetermi) onde assumere una posizione *intermedia*²¹¹ tra le posizioni *forti* della metafisica classica (idealismo, positivismo) e quelle deboli del “nichilismo heideggeriano” e dell’esperienza wittgensteiniana (limiti del dicibile). Adorno, sempre lavorando con la ragione contro la ragione, avanza un pensiero che non vuole essere complice di un sistema repressivo e nello stesso tempo punta a co-

207. Ivi, p. 49, anche dopo.

208. Personalmente, ho preferito intenderlo come “spendibilità”.

209. F. Crespi, *Assenza di fondamento e progetto sociale* in G. Vattimo, P. A. Rovati (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 243 ss.

210. Ivi, p. 247.

211. Ivi, p. 250.

stituire consenso e solidarietà sociale²¹², senza cadere in tentazioni assolutistiche. La cultura, il sistema sociale non possono mai essere totalmente assolutizzate, ma un po' lo devono essere, accanto alle normali mediazioni ed ai limiti del pensiero (adattamento). Alla fine, mi pare di poter dire, che Crespi, ignorando Vattimo²¹³, si pone in una situazione di equilibrio tra assoluto e determinato, tra forte e debole secondo varie mediazioni comunque attuabili. Di fatto, ignorando ogni fondamento possibile, Crespi ci invita ad “accettare l’insostenibilità quale condizione normale dell’esistenza”²¹⁴. Ci veniamo a trovare nel *forte* (nego) o nel *debole* (dubito). Ma allora non possiamo che vivere secondo i principi visti e propri della laicità pluralistica e mai esclusiva?

Cosa intenda e dove strutturi la sua concezione della laicità mi sembra, per quanto attiene al nostro studioso, piuttosto evidente. Egli, però, molto avanti temporalmente (e non solo) lungo le sue riflessioni teoriche ha anche deciso ad un certo punto di stendere un libretto “contro l’al di là”, concepito in senso lato, che arrecava, però, come sotto-titolo, la dizione: “Per una nuova cultura laica”²¹⁵. Crespi storicizza il suo esporre e muove dalla crisi della cultura laica che egli vede minacciata in molti sensi sia in direzione integralista, che terzomondista, che religiosa²¹⁶. Per il vero, egli nel tempo della storia ama e preferisce i libertini²¹⁷, i quali erano “immuni dai trionfalismi della ragione”, dall’idea di progresso e non contemplavano al di là ultraterreni, né al di là interni allo stesso processo storico. Essi, inoltre, erano avversi ad ogni forma di autoritarismo e dediti ai piaceri della vita. Saltando, l’Ottocento è per Crespi invece soprattutto il secolo delle “ideologie utopistiche totalizzanti”²¹⁸, quali il positivismo, l’idealismo, il marxismo con il conseguente dominio della tecnologia, del capitalismo, del colonialismo, del razzismo fino al nazifascismo. Egli sposta volutamente la riflessione e il conseguente impegno sul presente ed aspira ad “una cultura laica non più trionfalistica, ma

212. Ivi, p. 254.

213. G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981.

214. F. Crespi, op. cit., p. 258.

215. Il Mulino, Bologna 2005.

216. Ivi, p. 13.

217. Ivi, pp. 35 ss.

218. Ivi, p. 32.

consapevole della fragilità umana e dei limiti della conoscenza”²¹⁹. La laicità non può non essere giustizia a livello societario, oltreché libertà sociale²²⁰ e tolleranza, sempre con dei limiti, come abbiamo scritto ripetutamente. In ogni caso, per Crespi, come laici dobbiamo assumerci la “responsabilità etica e prudenziale” di essere sempre vigili rispetto “al rischio di una nostra ricaduta nelle patologie delle assolutizzazioni ogniqualvolta dimentichiamo di ribellarci contro il fatto che non possiamo non assolutizzare”²²¹. Crespi non è mai organicamente tale nelle sue esposizioni teoriche e lo abbiamo visto appena più sopra nelle righe precedenti, dove abbiamo dovuto lavorare per segmenti concettuali estratti da luoghi ben diversi e distanti fra di loro. L’emergere, però, di una cultura sociologica di impostazione laica mi pare che si ponga con chiarezza pur nel suo necessario pluralismo. Ovvio, che ci troviamo sempre nel “nuovo”, proiettati verso il domani ed oltre e con scontati riferimenti all’agire esistenziale, come abbiamo già visto. Crespi, il suo pensiero vive di aperture, pur ammettendo qualche vincolo, tra cui quello di essere sempre contro ogni tipo di “al di là” sia esso politico, religioso o laico²²².

9. Qualche annotazione critica

Concludo questo saggio, onde evitare ogni forma di incensamento ed a parte quanto scritto, con l’elencazione, segmento per segmento, di alcune brevi considerazioni critiche inerenti o rivolte al pensiero sociologico di Franco Crespi, campo piuttosto abbandonato al suo destino, immeritatamente. Articolando l’esposizione per singole lettere e per rilevanza, più o meno, cominciamo il nostro sintetico, come sempre, percorso.

- a. Lo studioso, tra quelli che ho reperito, che, nella sua ottica di meticoloso e competente storico della sociologia italiana, affronta il pensiero di Crespi

219. Ivi, p. 103.

220. Ivi, p. 111.

221. Ivi, p. 114.

222. Crespi morì il 25 agosto 2022 ed i suoi funerali si svolsero, secondo il rito cattolico, nell’abbazia benedettina di San Pietro, l’antica cattedrale di Perugia. Non so. Fate voi.

nella sua globalità è sicuramente F. Barbano²²³. La sua analisi appare subito circospetta e tesa a colpire nel segno. A suo giudizio, l'interdipendenza e le interconnessioni tra differenziazione organizzativa e individuazione relazionale... rappresentano il significato storico-epistemico della Sociologia, mentre “la frattura di quei processi è il segno della perdita di senso della sociologia”²²⁴. Crespi batte varie strade, ne coglie le contraddizioni varie e giunge alla sua proposta della mediazione simbolica, strada percorribile fra determinato e indeterminato, ma “soggetta nei tempi al vizio delle *assolutizzazioni*”²²⁵. Barbano nella sua ricostruzione approda ad una lettura della teoria sociale cespiana secondo l'ottica di un quadrilatero (assolutizzazioni, contraddizioni, esplosione dell'indeterminatezza, potere molteplice)²²⁶. In esso, si trova il “senso perduto” della sociologia e Crespi, secondo Barbano, raccomanda di *imparare ad esistere*, secondo principi emancipativi, solidali e di natura pedagogica. Egli oppone a tutto questo che non si può esistere e vivere “senza una quota di conoscenza paradigmatiche” e di esperienze neorealistiche non “demoralizzate dagli effetti perversi dello schematismo avverso”²²⁷ all'episteme sociologica. Forse, l'opposizione cespiana alle teorie univoche (quasi tutte) è stata eccessiva o è stato altro ad impoverire le fonti del suo discorso sociologico; per un nuovo “rasoio di Occam”, interno alle scienze sociali e portatore di una sorta di “insostenibilità” esistenziale. Tali critiche appaiono piuttosto feroci al punto che Crespi le definisce, esagerando, addirittura “caricaturali”²²⁸, mentre si difende dall'accusa di non aver sufficientemente storicitizzato le proprie categorie interpretative. Nega anche di non aver indicato quali sono le teorie non univoche, mentre sottolinea che “l'imparare ad esistere” non è che la conseguenza pratica della sua teoria²²⁹. La conclusione è elegante e molto cespiana: “è evidente che

223. F. Barbano, *Il senso perduto della sociologia e la sua ricerca* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), op. cit., pp. 97 ss.

224. Ivi, p. 99.

225. Ivi, p. 101.

226. Ivi, p. 110. Cfr. anche il saggio inedito di Santambrogio (a dopo).

227. Ivi, p. 111, anche dopo.

228. F. Crespi, *Ringraziamenti con alcune precisazioni* in R. Segatori,..., op. cit., p. 271.

229. Ivi, pp. 271/272.

la posizione di Barbano è molto distante dalla mia e spero di avere presto occasione di discutere con lui a voce per comprendere meglio". Non ritengo che vi sia molto da aggiungere. Barbano mi sembra fin troppo liquidatorio e onnicomprensivo, mentre Crespi resta sulle sue per una sociologia che non presenta quasi mai il suo volto "incarnato"²³⁰.

- b. *Vaghezza e Dispersione.* Due considerazioni critiche avanzate verso il pensiero di Crespi possono essere considerate di impianto più metodologico e ricorrente nel tempo, oltre che essere in qualche maniera collegate fra di loro. Mi riferisco sia al concetto di "vago" che a quello di "disperso". Il primo può essere assunto, rispetto alla teoria di Crespi, quale approccio teorico approssimativo, soprattutto indistinto, sufficientemente generico, per non dire nebuloso e, al sodo, fuggevole. Santambrogio riporta questa valutazione alla concezione cespiana della "cultura alternativa"²³¹, anche se personalmente ne allargherei la prospettiva, pur escludendo da questo panorama le numerose ricerche empiriche di Crespi che io in questa sede non ho trattato e che comunque non mi pare siano state oggetto di particolare interesse. Passando al concetto di "dispersione", ripeto che esso concerne le modalità espositive di Crespi che pensa sempre quello, con estrema coerenza, ma lo dichiara per singole parti, se non addirittura per segmenti, rendendo l'eventuale processo ricompositivo piuttosto complicato e comunque quasi sempre parziale. D'altra parte, "l'introvabilità" gli appartiene e la disseminazione permane nelle sue corde.
- c. *Evoluzionismo rassicurante?* Crespi è stato per anni un affettuoso amico di un sociologo di tutto rispetto quale Franco Cassano²³². Questi, in un commento alla sua opera, lo ritiene uno studioso che "si è sempre sentito sociologo *pleno iure*, e nonostante la sua confidenza con la filosofia, la psicoanalisi e la letteratura, ha sempre pensato che il fuoco del suo lavoro dovesse essere concentrato all'interno della sociologia, con un orgoglio di appartenenza corporativa nel quale il sottoscritto faceva fatica a riconoscer-

230. Ciò a parte i lavori (numerosi) dedotti dalle indagini empiriche, qui non affrontati.

231. A. Santambrogio, *Franco Crespi e la sociologia dell'esistenza*, saggio inedito in corso di stampa.

232. F. Cassano, *Crespi per noi* in R. Segatori,..., op. cit., p. 47.

si”²³³. Cassano, però, non si identifica con quello che egli chiama al fondo uno schema “evoluzionistico e rassicurante”²³⁴ a cui rinvia Crespi, optando per una netta presa della distanza da tale posizione e scegliendo o mettendo “a tema l’altra faccia, quella intollerante e gerarchica del fondamentalismo del mercato”²³⁵. Crespi respingerà, motivando adeguatamente, questa interpretazione del suo pensiero, dicendo che esso è in realtà “sostanzialmente convergente” con quello di Cassano²³⁶: proprio “sostanzialmente” non direi.

- d. *Assenza di criteri selettivi*. Uno degli allievi più vicini a Crespi, forse soprattutto negli ultimi anni della sua vita, è stato a mio avviso Ambrogio Santambrogio, che ringrazio ancora per l’aiuto prestatomi per la stesura del presente saggio. Egli, nonostante questo suo ruolo, con molta onestà e rigore, avanza a Crespi una serie di critiche, alcune già viste²³⁷, che sono secondo me riconducibili all’idea che nel pensiero di Crespi²³⁸ manchino dei criteri atti a distinguere o a gerarchizzare le diverse mediazioni simboliche fra di loro oppure le azioni proprie del pragmatismo esistenziale (opportunisto) o, ancora, quelle che definiscono ciò che favorisce il potere personale di natura intrinseca e così via²³⁹. Nel suo complesso, per quanto non in toto (Crespi a volte giustifica anche qualche “assolutizzazione” momentanea o localizzata), condivido la critica, leggera e profonda nel contempo, di Santambrogio, passibile di ulteriori sviluppi in varie direzioni.
- e. *Giochi linguistici (fuori dal linguaggio)*. Ho voluto isolare questa puntura di spillo cespiana perché le tecniche di scrittura del Nostro sono tutt’altro che usuali nel contesto della cultura sociologica. Egli legge con attenzione ed è ben consapevole della svolta linguistica avvenuta negli scorsi decenni in ambito filosofico e travasata nella sociologica. Ma egli non vi accede. Non è figlio di Wittgenstein.

233. Ivi, p. 50.

234. Ivi, p. 52.

235. Ivi, p. 53.

236. F. Crespi, op. cit., p. 270.

237. Non mi ripeto sul problema degli assolutismi più o meno tali e così via.

238. Vedi anche A. Ferrara, *Imparare ad esistere, imparare a desistere. Intorno alla teoria sociale di Franco Crespi* in R. Segatori..., op. cit., p. 68. Regole del gioco, solo pragmatismo?

239. I criteri onde avere “potere intrinseco” quali sono? Essere figli di Agnelli o di Berlusconi?

Non considera il linguaggio come il confine del mondo. Le sue interlocuzioni, le sue invenzioni comunicative sono mediazioni creative ambivalenti con le cose del contesto che ci circonda. Inconciliabile-conciliabile, indicibile-dicibile, insostenibile-sostenibile, indeterminato-determinato e tantissimo altro sono forme di linguaggio sociologico che tali non sono e vi sono immesse peculiarmente dallo stesso Crespi. Giusto? Sbagliato? Resteranno nella sociologia? Ho voluto segnalare questa specificità, più che criticarla in quanto tale.

f. *Prima il conoscere o l'agire?* Una delle componenti ricorrenti, come del resto abbiamo già visto più volte, della teoresi cespiana è che la conoscenza precede l'agire nelle dinamiche sociali. La tesi è sostenuta da Crespi in vari modi e luoghi ed esposta con convinzione ferma ed estesa. In questo caso, è una delle rare circostanze nella quale sono in disaccordo piuttosto radicale con lui. Si può, come uomini, agire senza sapere nulla di ciò che si sta facendo? Anche se ignoro tutto e vedo uno di fronte a me, quel vedere mi anticipa una conoscenza (per quanto ristretta) che indirizzerà la mia azione. È bianco o nero, ben vestito o straccione o.... In conseguenza di ciò, anche se non solo, agirò. È vero che può accadere anche l'inverso, ma allora ci dobbiamo orientare verso un *co*²⁴⁰ che va di volta in volta districato in vari modi con esiti che possono essere anche in contrasto tra loro. Ci sono poi casi nei quali il primato del conoscere (si pensi al cercatore di funghi) non mi pare che possa essere messo in discussione, con tutte le implicazioni sociali della circostanza. Ricordo poi che Crespi si muove a livello teorico nel regno dell'intermediazione, ma non l'ho mai visto ricorrere sul piano metodologico al termine o al concetto di *co*²⁴¹. Sulle implicazioni epistemologiche di quanto appena sostenuto non posso in questa sede andare oltre.

Chiudo a questo punto il mio elenco di considerazioni critiche anche se ve ne sarebbero altre²⁴², che non vanno minimamente ad inficiare la teoresi generale di Crespi

240. Cfr. il mio glossario *Epistemologia della tolleranza* in 5 volumi, FrancoAngeli (Milano) per oltre 3200 pp. del 1997, voce *co* pp. 401 ss. del primo volume, ma per tanti rinvii.

241. I riferimenti cespiani alla metodologia della ricerca sociologica non mi sono mai parsi particolarmente cogenti, né di suo precipuo interesse.

242. Suggerisco solo quelle di A. Touraine, *Le système social disparu* in R. Segatori..., op. cit., pp. 189 ss., che mi sono parse piuttosto figlie di loro stesse.

che, almeno a mio parere, nella sua peculiarità resta tale e si distingue da tutte le altre, almeno nel panorama sociologico italiano²⁴³. Senza avanzare troppe pretese da parte mia e avendo fatto un lavoro cortesemente “sorvegliato” da colleghi e amici crespiani, mi permetto di trasferire nel suo complesso la sua teoresi nell’ambito dei più rilevanti sociologi italiani della sua generazione (e non solo). Alla fine, come all’inizio, ribadisco che il pensiero teorico di Crespi mi sembra essere²⁴⁴ delicato, inclusivo, fluido, dotato di una sua intrinseca raffinatezza e molto disponibile verso la sociologia.

Riferimenti bibliografici

Barbano, F.

2004, *Il senso perduto della sociologia e la sua ricerca* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Bauman, Z.

1999, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

Cella, G. P.

2023, *Prefazione* a A. Pizzorno, *La maschera dei classici*, Laterza, Roma-Bari.

Cerulo, M.

2024, *Legame sociale e singolarità del soggetto: il caso dell’empatia* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Cipolla C.

1997, *Epistemologia della tolleranza* in (5 volumi), FrancoAngeli, Milano.

2013, *Perché non possiamo non essere eclettici*, FrancoAngeli, Milano.

2015, *Dalla relazione alla connessione nella web society*, FrancoAngeli, Milano.

2018, *Heidegger. Un’interpretazione sociologica*, FrancoAngeli, Milano.

2021, *Una sociologia connettiva ed autocorrettiva*, FrancoAngeli, Milano.

243. Non saprei fare nomi a cominciare da Ardigò (molto più completo per altro) per finire con L. Gallino (con le spalle teoriche molto scoperte), via Pizzorno (come visto).

244. Sempre con prudenza e disponibile ad ogni confronto.

2023, *Versus Max Weber*, FrancoAngeli, Milano.

2025, *Per una teoria sociologica della sessualità umana*, FrancoAngeli, Milano.

Cipolla, C. (a cura di)

2002, *Il nodo di Gordio. Verità e Sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

Cipriani, R.

2025, *La religione degli intellettuali*, FrancoAngeli, Milano.

Crespi, F.

1978, *Esistenza e simbolico*, Feltrinelli, Milano.

1982, *Mediazione simbolica e società*, FrancoAngeli, Milano.

1983, *Assenza di fondamento e progetto sociale* in G. Vattimo, P. A. Rovati (a cura di),
Il pensiero debole, Feltrinelli, Milano.

1985, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna.

1987, *Strutture della comunicazione e azione sociale nell'ultimo Habermas* in *Stato e Mercato*, XX.

1994, *Imparare ad esistere. Nuovi fondamenti della solidarietà sociale*, Donzelli, Roma.

1998, *Prefazione* in D. Bertasio (a cura di), *Immagini sociali dell'arte*, Dedalo, Bari.

2002, *La verità nella riflessione sociologica* in C. Cipolla (a cura di), *Il nodo di Gordio. Verità e Sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

2004, *Ringraziamenti con alcune precisazioni* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

2008, *Contro l'al di là. Per una nuova cultura laica*, il Mulino, Bologna.

2013, *Esistenza-come-realtà. Contro il predominio dell'economia*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2014, *Crisi della sociologia e sociologia della crisi* in *Sociologia Italiana*, 3.

2017, *Prefazione* in D. Martuccelli, *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes, Napoli-Salerno.

2019, *Pourquoi la religion? Réflexions sur le désir de trascendence et les limites de la pensée*, Mimésis, Milano.

2019, *Pourquoi la religion?*, Mimésis, Milano-Udine.

2020, *Tornare ad Adorno al di là di Habermas. Teoria critica e agire sociale* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2.

2021, *Achille Ardigò a cento anni dalla nascita*, in E. Minardi, C. Corbosanto, C. Cipolla (a cura di), *La parola di Achille Ardigò*, FrancoAngeli, Milano.

Crespi, F., Cortella, L.

2020, *Sull'ultimo libro di Jürgen Habermas* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2, lettera a Lucio del 4/11/2019.

Ferrara, A.

2004, *Imparare ad esistere, imparare a desistere. Intorno alla teoria sociale di Franco Crespi* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Fornari, F.

2000, *L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi* in *Studi di Sociologia*, a.38, f.1.

Honneth, A.

2002, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.

2007, *Reificazione*, Meltemi, Roma.

Iagulli, P.

2023, *Sulla dimensione esistenziale della teoria sociale di Franco Crespi* in *Politica.eu*, 2, 9.

Jedlowski, P.

2004, *Esistenza e biografia* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

2004, *Esistenza e quotidianità* in R. Segatori, C. Cristofori, e A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Leonardi, L.

2020, *Dahrendorf, Habermas, Giddens e il dibattito sulla "Terza via"* in *Quaderni di Teoria Sociale*, 1/2.

Martuccelli, D.

2024, *Sulla modernità* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

- Mastrogregori, M. (a cura di)
1997, *La recensione. Origine, splendori e declino della critica storiografica*, n.1, in *Storiografia*.
- Montesperelli, P.
2024, *Intervista a Franco Crespi* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.
- Müller-Doohm, S.
2003, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma.
- Pizzorno, A.
2007, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- Porta, D. (a cura di)
2017, *La sociologia fra moderno e post-moderno*, Morlacchi, Perugia.
- Privitera, W.
2004, *Esperienza e comunicazione* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di) *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.
2024, *Senso e linguaggio* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.
- Renaut, A.
1993, *Sartre, le dernièr philosophie*, Grasset, Parigi.
- Salzano, G.
2023, *Pensare la comunità «in negativo». Senso e intersoggettività nel pensiero di Franco Crespi e Aldo Masullo* in *Politica.eu*, 9, 2.
- Santambrogio, A.
2004, *Sociologia, problema del senso e dimensione esistenziale* R. Segatori, C. Cristofori, in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.
2025, *Franco Crespi e la sociologia dell'esistenza*, FrancoAngeli, Milano.

Santambrogio, A. (a cura di)

2024, *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Sartre, J-P.

1980, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano.

Savonardo, L.

2013, *Intervista a Franco Crespi in Sociologia Italiana*.

Sciolla, L.

2000, *Riconoscimento e teoria dell'identità* in D. della Porta, M. Greco, A. Szakolczai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*, Laterza, Roma-Bari.

2024, *Lo sguardo degli altri: forme di riconoscimento e di misconoscimento* in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Segatori, R.

2024, Franco Crespi o i prolegomeni della sociologia in A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esistenza. In dialogo con Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Segatori, R., Cristofori, C., Santambrogio, A. (a cura di)

2004, *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

2004, *Intervista a Franco Crespi* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Seligman, A.

2002, *La scommessa della modernità*, Meltemi, Roma.

Tognonato, C.

2023, *Di cosa parliamo quando diciamo esistenza? Percorsi tra Jean-Paul Sartre e Franco Crespi* in *Politica.eu*, 9, 2.

Touraine, A.

2004, *Le système social disparu* in R. Segatori, C. Cristofori, A. Santambrogio (a cura di), *Sociologia ed esperienza di vita. Scritti in onore di Franco Crespi*, il Mulino, Bologna.

Vattimo, G.

1981, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano.

Costantino Cipolla (Alma Mater Studiorum, University of Bologna) è un sociologo generale, autore di oltre seicento articoli scientifici e autore e/o editore di circa duecento libri. Nel corso degli anni ha esplorato un'ampia gamma di tematiche, la cui portata è tale da aver portato alla pubblicazione di un volume monografico dedicato alla sua opera: *La sociologia elettrica di Costantino Cipolla*, curato da R. Cipriani e R. Memoli, FrancoAngeli, Milano 2020, composto di oltre settecento pagine. Tra i suoi più significativi lavori si trova *Epistemologia della tolleranza*, un glossario in cinque volumi di oltre tremila e duecento pagine (FrancoAngeli, Milano 1997). Ha inoltre pubblicato libri su Heidegger, Sorokin e Weber. Il suo ultimo Lavoro è *Per una teoria sociologica della sessualità umana*, di oltre seicento pagine.



ENZO COLOMBO

Relational reflexivity: a processual approach

Abstract: Reflexivity has become an indispensable concept in the social science toolbox. Also thanks to its polysemy, the concept is helpful for exploring and analysing both epistemological and socio-political issues. The theoretical sociological development of the idea has often fluctuated between two poles. On the one hand, a notion of reflexivity as an individual capacity (often the capacity of the researcher) and linked to the concepts of awareness and agency. On the other, a notion of it as a structural dimension of the “second modernity”. The article explores the advantages of conceiving reflexivity as processual and relational, neither the result of individual will or personal skills nor of external constraints of society. The article supports the usefulness of a dialogic conception of reflexivity which is characterized by its constant elaboration in interaction with others and with contexts.

Keywords: Reflexivity, Agency, Reflexive modernization

1. Reflexivity: a polysemic term

Questioning the relationships between individual action and reality and the connections among perception, personal knowledge, and the constitutive characteristic of the external world is perhaps an essential characteristic of the human being, and it has always been an issue of substantial and problematic importance. The verb *to reflect* denotes this particular human action. However, it does so generically, and not without confusion. In fact, in everyday language, “reflection” has at least three distinct planes of meaning – all relevant to this discussion, but which should be kept separate on the analytical level. In the first place, it denotes the act of questioning the status of reality and one’s own actions. It takes on the meaning of meditation, examination, and evaluation; it refers to the cognitive ability to be aware of one’s own performative capacity and the linkage among desires, action, and results. Secondly, it expresses an assessment of the nature of the relationship that is assumed to exist among desires, knowledge, action, and reality. In this case, the term can assume two different meanings: this relationship can be understood as an immediate, direct, and faithful correspondence, as when the term “to reflect” is used in the sense of “to mir-

ror” or “to manifest”. But it can be presented in a more problematic, partial, evocative form: for instance, when the meaning of “letting it shine through” is highlighted, bringing to the fore the unavoidable difference between the object and its reflection.

The polysemy of the term “reflect” is echoed in the concept of reflexivity, which, in the social sciences, is used to explore and analyse both epistemological and socio-political issues. In the former case, reflexivity proves to be a concept useful for monitoring and evaluating biases that limit the validity of knowledge claims. In the latter case, reflexivity is used to refer to a more or less high degree of awareness that knowledge, discourses and practices co-produce the socio-political reality to which they refer [Alejandro 2021, 151].

The semantic plurality of the term and the different ways in which it is used highlight that any discussion of reflexivity inevitably refers to a complex field of related issues; a field that defines a space within which to give meaning to epistemological questions (how we come to know what we think we know), to questions of agency and structure (what role the social actor has in defining reality, how much action can be considered linked to the subjective will and how much to structural constraints), to identity issues (how I can recognise – re-know – myself in my thoughts and actions), to political issues (how the representation of reality and the practices of knowledge delimit the form, the consistency and the very experience we have of reality, defining hierarchies, privileges and exclusions).

Despite the difficulty of defining with precision the meaning and the field of reflexivity (or precisely because of this difficulty), the concept has become central in the social sciences on both the theoretical level and on the epistemological and methodological one.

In the former case, the development of the concept of reflexivity is linked to the superseding of systemic and structuralist paradigms, as well as to the importance given to action and agency. Reflexivity is used to depict social subjects as active producers of their world in constant interaction with each other and with their environment. The success of the concept is also linked to a reassessment of the sociology of action (Weber) and of subjectivity (Simmel) incorporated into the micro-sociological perspectives of the 1960s to 1980s: ethnomethodology, symbolic interactionism, critical anthropology and, more generally, the affirmation of a social constructionist perspective.

On the level of epistemological reflection and sociology of knowledge, the success of the concept can be traced back to the social criticism developed by the new social movements and, in particular, to the feminist movement that introduced specific attention to subjectivity, relationships and emotions. Starting from a critical posture oriented toward social transformation, these movements have criticized a detached social knowledge and a view “from above” and “from nowhere” [Haraway 1988], which claims to grasp the complexity and variability of the social while ignoring power relations, interests, and unconscious factors that orient and limit our ability to select reality. Reflexivity becomes a useful conceptual tool with which to point out the “situated gaze” inevitably involved in every possible interpretation of social reality and the need to criticize the implicit bases of knowledge that re-produce a specific vision and organization of social reality that favours the point of view of the powerful and the privileged.

The theoretical sociological elaboration of the concept of reflexivity has often fluctuated between a notion of reflexivity as an individual capacity, connected with awareness and agency [Archer 2010], and a notion of it as a structural dimension of the societies of the second modernity [Beck 1992; Giddens 1990]. Much effort has been made to find a point of convergence between the two perspectives so that they are not considered as mutually exclusive [Akram and Hogan 2015; Caetano 2019; Lumsden 2019]. Often, however, these interpretations do not provide a clear and solid explanation of the social foundations of reflexivity. They locate the origins of reflexivity either in the minds of the subjects – albeit stimulated by social experience – making it an individual gift, or in the structural constructions of late modern society – which favours the development of a certain type of subjectivity: reflective, autonomous, and entrepreneurial.

In this article, I explore the advantages of conceiving reflexivity as processual and relational. In the following part, I critically discuss the views of reflexivity as the result of an “internal conversation” or a generalized by-product of modernity. I then develop a relational and processual conception of reflexivity that highlights its recursive and practical nature. In the final part of the article, following Bakhtin, I propose a dialogical idea of reflexivity that highlights its character as (i) an ongoing construction in interaction with others and contexts, and (ii) a social construction grounded neither in the “inside” of individual consciousness

nor in the external constraints of society, but in the relational confrontation with others' perspectives and experiences.

In the discussion that follows, I privilege the conceptual dimension over the strictly historical one of the developments of the concept of reflexivity. The positions I present do not necessarily follow one another in time but constitute different directions of interpretation. It would be misleading to think of a linear evolution of the concept. Nor do I seek to develop an exhaustive exegesis of the texts of the authors cited. I recognize that some of them have much more articulated and refined positions than my reconstruction of the field, and the space allowed in an article can convey. What I seek to do is to map the space that the concept of reflexivity has come to occupy in sociological reflection and to highlight the necessity and usefulness of a processual and relational perspective that overcomes some of the limitations of a vision of reflexivity that is confined to explanations related, on the one hand, to agency or, on the other, to structural constraints.

2. Reflexivity as individual competence

The ability to reflect on oneself and one's own practices is essential to develop an awareness of the constructed and processual character of social reality and the knowledge that we acquire of it.

On the level of social theory, the idea that the foundation of reflexivity must be sought in the individual characteristics and in the development of the capacity for "inner dialogues" that make subjects aware of the context in which they act and of the relationship they establish with it has often led to an overlap between the concept of reflexivity and that of agency.

Margaret Archer conceives reflexivity as a precondition for agency. In her definition [Archer 2007, 4], reflexivity is "the regular exercise of mental ability, shared by all normal people, to consider themselves in relation to their (social) context and vice versa". Reflexivity is a property of the subject, part of human biological hardware and of how human beings come into contact with the world. Reflexivity mediates between agency and structural constraints: it is the way in which, through "internal conversation", individuals deliberate about their will, desires, and aspirations, tak-

ing into consideration the restrictions and enablement of the social context [Archer 2012]. Courses of action are grounded in the concerns and interests of individuals and are carried out through reflexive deliberations. Reflexive first-person awareness and a sense of self are indispensable in any society “because without [them], no rule, expectation, obligation and so forth could be incumbent upon anyone in particular” [ivi, 2]. Without reflexivity, there would be no culture and no society [*Ibidem*]. This idea has its roots in classic American pragmatism [Mead 1934], which sees in the capacity for inner dialogue the main factor in the creation of subjectivity and the possibility to take a detached and objectifying view of oneself. It is an ability that is the basis of autonomous action. To be reflexive is to recognise one’s capacity to shape the social context in which one is to act; it implies the capacity to adopt a critical standpoint and take relationships, contexts, and circumstances into consideration rather than merely react to them. It concerns the capacity to reflect on actions; it involves thinking about what one does; and it requires the conscious effort to question personal attitudes, assumptions, values, and habitual actions in order to be aware of the complex ways in which one interacts with others and contexts and the effect that one’s actions have on them. Reflexivity is contrasted with routines. The latter consist of mechanical and preconscious repetitions of activities, favouring an unconscious reproduction of the existing; the former consists of conscious deliberations, and it favours innovation, change and critical evaluation.

The idea of reflexivity as self-awareness and interior dialogue has been particularly fruitful in terms of methodological and epistemological reflection in the social sciences. It makes it possible to bring the process of doing an activity into the purview of that activity as a feature of it [Ashmore 2015]. It helps to reflect on what it means to do social research and on how the actions taken, the analytical categories that social researchers apply in their interpretations, the questions that drive their research, and their personal characteristics – age, gender, institutional location, belonging to recognizable social groups (ethnic, religious, political, cultural) – influence what they can observe and the kind of social knowledge they are capable of producing. This type of reflexivity has contributed greatly to enriching the methodology of the social sciences, discrediting the simplistic positivist idea that it was possible and sufficient to observe social processes in a detached and rational way, from above, to be able to grasp their “true” meaning.

Although at times it runs the risk of being exhausted in '*egology*' (a reflection by the subject on the subject; a folding of research on the observation of the researcher him/herself) [Wacquant 1992], a certain degree of self-reflection by the researcher contributes to placing him/her – with his/her characteristics, body, emotions, prejudices, likes and dislikes, and interests – in the research process, producing a constant reflection on what s/he does and what s/he is, and on the relationship that these characteristics have with the knowledge that is produced.

A conception of reflexivity as an individual characteristic based on the subjects' ability to carry out an inner dialogue that allows them to objectify themselves and to take a critical and detached stance on themselves and on the contexts in which they are to act has several limitations. The idea that reflexivity is the result of an individual act charges the subject with responsibility and makes reflexive capacity an element of possible moral evaluation. Reflexivity becomes a value, something that people, to be truly such, must be able to implement. There is thus a risk of making reflexivity a form of moral imperative; being reflexive becomes a personal duty, and not being reflexive becomes a fault, an individual shortcoming. The dimension of structural constraints, of social conditions that facilitate or inhibit reflexivity, takes a back seat, so to speak. It is contended that people can, with will-power, self-control, and rationality, overcome contextual and structural constraints and arrive at a detached view of themselves and their actions. Reflexivity is seen as "separate from and antithetical to the social construction of identity in the context of structural processes, ignoring existing evidence about the continued significance of wider structures such as class in shaping the forms of reflexivity available to modern subjects and promoting a disembodied and socially disembedded view of modern subjectivity" [Farrugia 2013, 284].

A step forward in connecting the capacity of individual introspection to social structure can be found in the work of Pierre Bourdieu [1990; 1991; 1998; Bourdieu and Wacquant 1992]. In his discussion of epistemic reflexivity as a process in which the positions of the observer are subjected to the same critical analysis to which the object of analysis was subjected, Bourdieu [2001] insists that it is necessary to go beyond a reflection on the individual characteristics of the knowledge producer to focus on the structural conditions and power relations that define the researcher's position in the field of research. Reflexivity, in

this case, entails a systemic exploration of the “unthought categories of thought that delimit the thinkable and predetermine the thought” [Bourdieu 1990, 178] while guiding the practical implementation of social research [Wacquant 1992, 33]. According to Bourdieu, reflexivity requires not so much an intellectual introspection as a permanent sociological analysis and control of the practice of research and production of knowledge. Reflexivity entails, in this case, a reflection on the social conditioning of speakers/researchers/writers, recognizing the influence that their social position has on what they produce as social knowledge. It implies recognizing the social foundation of the categories that are applied to social reality in order to analyse it; recognising that these categories have a situated socio-historical genesis: that is, they are inevitably coloured by the habitus – by the internalization of the structural conditions – of the researcher.

For Bourdieu, reflexivity (*epistemic reflexivity*) mainly concerns the sociologist whose work consists in reconstructing the field of conditioning that determines the behaviours and the structure of social reality [Bourdieu and Wacquant 1992]. Reflexivity is a specific professional competence that ensures that the sociologist has privileged knowledge about the social world. For Bourdieu, in order to acquire objective (but not positivist and ahistorical) knowledge about the social, sociologists must “come back to themselves”: that is, apply the critical tools of the social sciences to themselves and their work. This entails the ability on the part of social researchers to employ the research tools typical of the social sciences to objectify their own position in the field of research and their own research work [Bourdieu 2001]. The epistemic reflexivity proposed by Bourdieu consists in the practices through which social science, taking itself as an object, uses its own conceptual tools to understand and control itself. This type of reflexivity is a way to distinguish social research from the processes of production of social reality, of which it is a part, placing it on a different, more “objective” and “critical” level of reflection. Applying epistemic reflexivity means including in the analysis of the social sciences observations and considerations about the researcher, his/her theoretical models, training in the discipline, relationship with the object of the research, and position in the academic field. This type of epistemic reflexivity – which invites the researcher to conduct constant self-analysis of his/her practices and thoughts – as well as the more political reflexivity – which invites him/her to

take into account his/her social position and the power relations that structure the field of social knowledge – promote a constant process of reflection, comparison and verification of the purposes of research in order to learn how researchers learn and to use this knowledge to improve their practices and their knowledge [Morley 2015]. It is a process that promotes awareness of the researcher's characteristics and how these necessarily influence what s/he knows – allowing him/her to see and know some things and not others, favouring certain types of relationships with his/her research object and hindering others. Epistemic reflexivity is useful for gaining awareness of the situated and partial character of all social knowledge, which necessarily accounts for a specific and partial part of the complexity, ambivalence, and contingency of social processes. It also helps one to take a critical view, questioning the implicit assumptions that move research and the interpretation of situations, the categories of common sense, interests and power relations that orient the researcher and define his/her position within the field of research.

Although Bourdieu's epistemological reflexivity tends to draw an excessive distinction between the researcher – who must seek to establish an epistemologically detached relationship, aware of his/her own positioning in the academic field and critical of his/her own conceptual tools – and the persons observed – ordinary individuals, who apply, in the logic of practical reason, a constant objectification of their knowledge – it introduces important points that complicate the assumption that reflexivity is attributable to the individual capacity for reflection. Bourdieu insists that reflexivity should not be about the "I"; rather, it should be an interrogation of the analyst's membership of a field of knowledge [Sweet 2020, 926]. From this perspective, reflexivity does not presuppose a reflection by the subject of the subject but a reflection on the colocation of the subject in relation to the field of analysis and the social institutions that produce and legitimize knowledge and the ways in which these have effects on the type of knowledge that the researcher is able to produce. It also entails careful reflection on the recursive character of the knowledge produced: on the inevitable circularity and performativity of the construction of social knowledge – especially in the *doxa*, in the world of practical reason, in everyday life – which seems to describe social reality while it in fact constructs that reality and thus creates the conditions for its own verification as an objective reality.

3. The inevitability and banality of reflexivity

The idea that reflexivity should be understood as a recursive action rather than as personal reflection and interior dialogue finds its most radical formulation in the ethnomethodological perspective.

Ethnomethodology uses the term “reflexivity” to denote the “embodied” character of social practices: that is, the fact that “the activities whereby members produce and manage settings of organized everyday affairs are identical with members’ procedures for making those settings ‘accountable’” [Garfinkel 1967, 1]. The concept refers to that special characteristic of social actions for which, in order for a social action to be possible, recognizable as such and endowed with meaning, the conditions for its production must be presupposed. In its turn, such production contributes to the construction of a shared sense within which to place and recognize this action. Put otherwise: it indicates the necessary circularity that binds each action to its contexts, underlining that there is a full equivalence between describing and producing an action, between understanding and the expression of this understanding. To describe a situation is to construct it, and constructing a situation is possible only under a series of assumptions – which in most cases necessarily remain implicit – which make such a construction “orderly”, understandable, and feasible. This means that, in order to be able to act practically, it is always necessary to “know” the situations in which one acts from the outset. In other words, it is not possible to act practically without taking for granted a body of shared practical knowledge and common sense that enables acting actors to recognize, demonstrate and make observable to each other the rational and orderly character of their practices. The reflexivity highlighted by ethnomethodology is “essential” because it is inevitable, constitutive of every practice and every explanation [Lynch 2000]. It is also “mundane” because it is a fundamental and essential part of what everyone knows or is presumed to know, and it is “devoid of interest” for those who are actively engaged in the action and the production of explanations because it is generally not considered necessary to question the taken-for-granted. Reflexivity in this case is completely different from the ability to reflect on one’s own actions: those who act often do so without being aware of the reflective nature of their practices; nor are they interested in scrutinizing their actions and the prac-

tical contexts in which they are implemented. Every type of practice, description and interpretation – from that of people acting in their everyday lives to that of analysts or researchers interested in studying those particular practices – is necessarily and inevitably reflexive, recursively linked to worldly definitions, common sense and shared assumptions. This entails that it cannot be definitively explainable (*accountable*) outside the context in which it is produced.

Ethnomethodological suggestions foster distrust in the possibility of obtaining “objective” explanations and practices that are universally valid regardless of their context. They also foster scepticism about an alleged substantial difference in practices, methods and truth between the knowledge produced by common actors and by expert observers. The latter may have specific interests, i.e. they may be interested in detecting endogenous reflexivity (how common actors construct their reality through practices and explanations), but they cannot escape referential reflexivity (how observers construct their practices and their knowledge) [Pollner 1991]. Although the ethnomethodological point of view does not deny the cognitive importance of a capacity for reflection, even radical, which is able to analyse the practices of knowledge as embedded in processes, concepts and practices that are taken for granted and constitutive of the context within which they become explainable and plausible, it considers this same critical reflection as irremediably reflexive, that is, immersed in a context of presuppositions and practices from which it is impossible to escape and which cannot be described in an autonomous and exhaustive way. It can be usefully pointed out that a particular practice actually produces the objects that it deals with, but even this critical analysis cannot escape its reflexive character.

Ethnomethodology has had the merit of highlighting the iterative and procedural character of reflexivity. It is an “open” process. It is constantly possible to subject actions and interpretations to reflexive criticism, but this cannot be done in a solitary way. This is the second important contribution of ethnomethodology: subjecting the foundations of our actions and thoughts to reflective analysis requires some sort of “breach” of the taken-for-granted. Subjects immersed in their own thinking-as-usual are not able to conduct a reflexive analysis of their actions because the understanding of these actions is based on a series of assumptions that evade the actors’ awareness.

4. The systemic and structural dimensions of reflexivity

The recursive character of reflexivity is at the heart of the reflection on late modern society (or second modernity, postmodernity, or, precisely, reflexive modernity), influenced in various ways by the ethnomethodological perspective. The idea developed, albeit with different emphases and nuances, by Giddens, Beck, Lash, Melucci, and Bauman (to cite only the most well-known authors) posits the constant scrutiny of knowledge and activities and the constant inclusion of the products of this knowledge and activity in subsequent courses of knowledge and action as the main characteristic of tardo-modern societies. In this case, reflexivity is not a feature of the observer, but a structural feature of the modern social system. The condition of contemporary modernity constitutes a radicalization of the processes underlying modern society. Following Weber, modernity can be characterized as a process of disenchantment with the traditional world, a constant application of rationality to areas previously governed by tradition, affection, and the *pianissimo* of personal relationships [Weber 1919]. Since the Second World War, modernization in Western societies has assumed a reflexive form [Beck 1992]: today, disenchantment (which in early modernity targeted class privileges and religious images of the world) turns its critical gaze to the ways in which science and technology construct their knowledge, subjecting to constant analysis the foundations of classical industrial society (the very idea of progress and development), the forms of family and working life, gender roles, rationality and coherence as values. In reflexive modernity, the sciences are confronted with their own products, their defects, and their side-effects. In late modernity, so the theory of reflective modernity argues, we are witnessing a de-monopolization of science's claims to knowledge and the simultaneous proliferation from below of "other" knowledge, which is widespread, rooted in practices and experience. The "objects" of scientific research also become its "subjects"; the recipients of knowledge become its active co-producers. The distinction between observer and observed becomes more nuanced and complex. It is not the observer who, thanks to his/her own skills and the privileged position from which s/he looks at the observed, monopolizes the understanding of reality. Rather, it is their relationship that constitutes both the object and the product of observation [Melucci 1996]. Reflexivity – the recursive return of knowledge and practices to themselves and the constant

incorporation of what is socially produced into future social products – is the organizational principle of late modernity. Reflexive modernity requires and produces processes of individualization [Beck 1992; Beck and Beck-Gernsheim 2001] and the development of personal skills [Melucci, 1996]. These concepts underline that individuals are driven, by the very logic of modernization, to become entrepreneurs of themselves [Bröckling 2016; du Gay 1996], to become self-reflective, to constantly monitor their actions, to make choices, and to consider that their actions and destinies as consequences of their choices rather than of the structural forces that regulate power relations within society [Atkinson 2010].

On this view, reflexivity is not an intrinsic, “natural”, and inevitable characteristic of the subject, but a systemic effect, a structural characteristic of contemporary societies: their specific *modus operandi*. The reflective individual is the result of the institutional organization of current societies. S/he is the final step of applying the logic of modernity to modern society; s/he is the result of the constant application of the critical gaze to what s/he does and the results s/he achieves. Reflexivity, in a reflexive modernity perspective, does not mean more individual awareness or a more conscious life. The notion does not refer to an increase of mastery and consciousness, but to a heightened awareness that complete control is impossible [Beck, Bonß and Lau 2003, 3]: reflexivity entails a growing awareness of the inevitability of uncertainty and the attitude to include it in individual and collective courses of action. Reflexive modernization has not to do with more knowledge; instead, it is characterised by “reflexive non-knowledge” [Beck 2009, 122]. Being reflective is imposed by the structural functioning of late-modern societies that need active subjects able to take decisions and make choices in order to function. The subjects end up being considered the mere results of structural injunctions, the outcomes of the institutional forms of discipline that lead to the construction of subjectivities functional to systemic structural needs. In order to function, tardo-modern societies need active subjects: those suited to meeting the needs of global, neo-liberal capitalism [Schirato and Webb, 2002]. In order to engage with the wider world and survive in it [Giddens 1994, 7], individuals must be creative, flexible, adaptable, and able to reflect on the possible result of their actions and choices because they bear sole responsibility for their own destinies [Bröckling 2016; Carbajo and Kelly 2023; Reckwitz 2020]. As Farrugia [2013, 284] observes,

“the reflexive modernization approach has no theory of the subject, meaning that it provides no account of the way in which subjectivity is related to the social, and no insight into the means by which reflexive practices may contribute to the ongoing production of different structural relationships”.

Unlike Bourdieu, the idea of reflexivity developed in the perspective of reflexive modernization lacks indications on how the individual capacity to be active, make choices, and critically evaluate situations is connected to the constraints imposed by the different situations in which subjects find themselves acting and the differences among their social locations. In this way, no emphasis is placed on positionality and on how social positioning – the constraints and resources related to social class, gender, ethnicity, age, etc. – influence the ability/possibility to develop different degrees and different forms of reflexivity.

5. Beyond self-dialogue and institutional impositions

“Reflexivity” is a polysemic term, and this is one of the reasons for its usefulness. The various facets of the term highlight different aspects of the processes through which human beings act and give meaning to their reality.

The idea of reflexivity as the ability to subject one’s own work and thought to critical and detached analysis through constant inner dialogue gives importance to agency and provides an image of social actors active in the construction of social reality and able to introduce change beyond routines, habits, and structural constraints. But it has to deal with Bourdieu’s [1986] observations and feminist reflection [Anzaldúa, 1987; Collins, 1990; hooks, 1981] on the relevance of social positioning. Reflexivity cannot be understood solely as a personal achievement. It can be usefully conceived as the result of the constant interaction between the subject and the social conditions in which s/he finds him/herself acting. However, social conditions do not function as insuperable constraints, and it is useful to continue to conceive reflexivity as a way to overcome and transform existing reality. The theory of reflexive modernity has the advantage of highlighting the recursive character of reflexivity, placing the emphasis on the process of constant inclusion of social products in the facticity of reality. But, by positing

reflexivity as an institutional injunction, it risks conveying a passive image of social subjects. The latter would be forced by the logic and institutional dynamics of late modernity to be reflexive; that is, to be active, creative, capable of choice, entrepreneurs of themselves. But their capacity for action is confined within precise limits. They can, and are forced to, be reflexive and choose between uncertain options, accepting the possibility of unexpected effects and accepting the results of their choices, but they cannot actually produce major changes. They can choose among predefined options that they cannot change and that they did not help define. The possibility of defining which options are possible remains beyond the reflexive and acting capacity of the subjects. The ethnomethodological perspective introduces a further element of caution in conceiving reflexivity as a personal achievement. It points out that reflexivity cannot be understood as a form of "higher" understanding of oneself and of social reality; it does not lead to greater awareness because a person's ability to understand and account for the real is based on worldly, mundane reasons [Pollner, 1987], on a series of taken-for-granted assumptions that cannot be completely overcome, but revised and relocated within different taken-for-granted assumptions. As Melvin Pollner suggests, worldliness is a universal and inescapable condition that affects our presence in the world, and even people and research that reflexively examine the basis of our knowledge of social reality cannot overcome this condition. This implies that reflexivity cannot be evaluated on the basis of a unitary scale distinguishing between more or less high levels of individual reflexivity; it must always be placed in the contexts in which it is produced and manifests itself. Once again, the emphasis is on the situated and relational character of reflexivity, which is not in the heads of individuals but in social relations. The inner dialogue, however profound and attentive it may be, does not make it possible to overcome the taken-for-granted on which it is based. For this taken-for-granted to emerge, it is necessary – as stressed by ethnomethodology – that there be "breaching" events, unexpected facts that no longer allow thinking-as-usual. This cannot happen in the solitude of the inner dialogue; it can only do so in the relationship with others, with the unexpected outcome of one's actions. Reflexivity entails and requires some form of otherness, a confrontation with the unexpected. The knowledge and action favoured by reflexivity arise in the relationship that the subject has

with the contexts of action – with an “external” world made up of both living beings and material substances – and with the uncertainty that characterizes this relationship. The human capacity for reflection is relational, and human “understanding is to utterance as one line of dialogue is to the next” [Voloshinov 1973, 102]. The sense of self, the capacity for agency, and the stimulus for inner reflection arise from the relationship with the “external” world; a world that has its own consistency and has an unexpected and unpredictable ability to respond and react to (reflect) our actions and our will. The unexpected response of the context to our actions and our interpretations stimulates/produces reflexivity and knowledge that are always the result of a relationship, a dialogue [Bakhtin 1982; Todorov 1981], an interrogation, or an unexpected question. Taking a relational perspective means recognizing that the term “reflexive” applies not to the subject but to the relationships that the subject has with his/her own contexts of experience. Reflexivity is therefore not completely exhausted either in the capacity for introspection or in the capacity to make one’s own position explicit. Rather, it is the outcome of a relationship that temporarily breaks the flow of worldly reason and confronts a possible different way of doing or thinking that requires attention and evaluation. A relational perspective also leads to considering reflexivity as an open process. It encourages a constant revision of the assumptions that underpin people’s actions and their interpretations of reality. It is how personal experience, understanding of the world, and the ways of relating to it are continually adapted to the unpredictability of contexts, to the “facticity” of reality and to the multiplicity of forms of interpretation and experience of reality. Hence, reflexivity is deeply and inevitably social.

6. Towards a processual and relational reflexivity

Reflexivity has become a concept indispensable for understanding and accounting for the social processes of producing knowledge about the social. The emphasis on the processes of self-reflection linked to the capacity for inner dialogue makes it possible to highlight the human capacity to go beyond routines and to introduce constant change. It directs attention to how personal characteristics, social posi-

tion, interests, and passions affect people's relationship with reality and how they understand and explain it. The emphasis on the structural dimension highlights how reflexivity is connected to specific ways of how institutions think [Douglas 1986]. It underscores that the possibility of individual thinking is determined by pre-existing institutionalized common knowledge. Rather than linking reflexivity solely to individual capacities for thought and action – to the introspection that precedes or accompanies action – it emphasizes the significance of recursion and iteration. From this perspective, an act is reflexive when the act is itself a factor that may materially alter its outcomes. The emphasis is on the constant inclusion of the processes of social creation in the facticity of reality rather than on the capacity for introspection and evaluation of how feelings, motives and personal assumptions influence the mode of acting and thinking.

Despite the importance of these theories, they fail to explain how personal reflective analysis skills and institutional injunctions effectively link in creating concrete opportunities for the development of a reflexivity that is not purely creative or reactive but allows for change and detachment from the taken-for-granted. This shortcoming can be, at least in part, remedied by adopting a dialogic and constructionist approach that views reflexivity as a social process. It is a matter of highlighting that all knowledge of social reality has an iterative, recursive and relational character, and that it is precisely in this circularity that its ability to give meaning consists of. It may be possible to define processual and relational reflexivity as the capacity to plan, analyse, interpret, and implement actions deriving from some form of social knowledge about the context of action and stimulated by the distance between the habitual and mundane flow of experience and some form of resistance or dissonance with the context. It also implies that the results of the actions taken on these bases have the capacity to influence the action itself and its contexts, and that they are incorporated into the facticity of social reality in the subsequent interpretations of the context and in the actions that are undertaken in it.

Understood in this way, reflexivity is located neither within the subjects nor in the mere functioning of the institutions, but in the dialogic space created by the situated subjects that enter into a relationship. Following Bakhtin, we can look at reflexivity as the result of a dialogue understood as a concrete relationship with an “outsider” – made up of both other individuals and material agents – who “re-

spond” to our actions, desires, and expectations. The reflexive capacity does not reside in the mind reflecting on itself. Instead, it is activated by a relationship with what is able to jeopardize thinking-as-usual, to impede the flow of doxa and give an unexpected and surprising new interpretation. Without otherness – understood as the experience of a possible difference between our will and our actions and the concrete result of our action – it is difficult for reflective thinking to develop. As Bakhtin [1984] argues, meaning lies in the response, in what comes next, in what others will say or do, and in how the context reacts, resists or changes. In this perspective, reflexivity is a dialogic process that is necessarily “open” and relational. It cannot be fully controlled by the subject because it depends on what is not in the subject’s full control; it is activated by surprise, by the experience of a stumbling block, of a different, alternative, and unthinkable mode of thinking or doing. Individuals can never fully see themselves; the other is necessary to complete – if only temporarily – the perception of oneself, which the individual him/herself can only partially accomplish [Bakhtin 1982; Todorov 1981]. The relational dimension of reflexivity is also supported by the ethnomethodological observation of the impossibility of escaping from the spiral of assumptions necessary to make every act accountable. The impossibility of avoiding taken-for-granted assumptions implies the impossibility of “getting out” of one’s own vision of the world; the impossibility of critically detaching oneself from the implicit assumptions that make every action and interpretation possible. Also in this case, reflexivity arises from a “break”, from an impediment to acting-as-usual. This is a relational perspective which is further strengthened by Bourdieu’s observations on symbolic violence [2001], i.e., the acceptance of that set of fundamental, pre-reflective assumptions that social actors bring into play simply by taking the world as obvious, and finding it to be natural as it is because they apply cognitive structures derived from the structures of that same world to it. In this way, the naivety of believing that one can overcome the presuppositions of the doxa with simple personal reflection is emphasized. Furthermore, Bourdieu’s perspective highlights the diversity of the weight of symbolic violence on the basis of social position. This helps to see reflexivity as a process which is not equally distributed, and which is not produced equally. The dialogue that produces reflexivity is not necessarily a dialogue between equals; nor do setbacks, resistances and “breaks” have the same effects on people who have different social positions.

Adopting the perspective of processual and relational reflexivity entails recognizing that social knowledge – as well as the ability to act that derives from it – is an open process. Rather than the acquisition of universal knowledge capable of deterministic explanations, social knowledge allows for different local interpretations, which are more or less suitable for accounting for the questions that have generated them. Such interpretations are the result of active selections that highlight some elements and hide others. This brings to the fore the situated character of knowledge about the social, that is, the fact that the position from which the observer looks, his/her social characteristics, power, expectations, interests, and sensitivity define the type of dialogue that can be established and have an effect on the definition of the reality that s/he intends to observe or interpret. The perspective of processual and relational reflexivity invites us – in line with feminist theory [Haraway, 1988; Harding, 1987; Sweet, 2020] – to consider the different positions not as equivalent, but as marked by asymmetries of power and disparity of resources, and structurally better equipped to see some aspects and to ignore others. Reflexivity thus appears to be generated in a conflictual relational context in which the elements subjected to reflexive scrutiny are always part of the implicit assumptions, the result of agreements, clashes and mediations between different positions and interests. The reflexive process implies a “break” with the doxa that is generated mainly in a dialogue in which the positions and interests are different. The reflexive process is activated mainly when one is called to question one’s knowledge, when one is questioned and pushed to provide good reasons for one’s own interpretations and actions. This entails recognizing the social, public character of reflexivity. The opening and maintenance of a dialogic space that allows a processual and relational reflexivity can hardly be guaranteed by the simple will of the individual subject. Rather, it is a question of favouring collective conditions that allow a continuous confrontation of the production of social knowledge.

Relational and processual reflexivity – understood as the ability to base one’s action on taking a critical distance from one’s constructions and on the awareness of the constructed character of social knowledge – is not a trait “intrinsic” to human cognitive abilities; nor can it be activated simply on the basis of individual will or self-analysis. Relational and processual reflexivity is a socio-historical product. It is not a necessity, and it does not arise spontaneously. It is a social

product favoured by open social contexts which generate dialogue and comparison between different perspectives and experiences. Encouraging this type of reflexivity implies building multicultural, multidisciplinary, and multi-vocal social contexts in which there is space to experience different perspectives, thoughts not even imagined before, and unforeseen actions. The confrontation with otherness allows the opening of spaces of criticism and interpellation that oppose the stabilization of the doxa, the formation of thoughts, habits, actions and relationships that assume the guise of normality and can exercise their symbolic violence by reducing the possibilities of resistance. The ability to construct social contexts favourable to the development of relational and processual reflexivity is not concerned with achieving “better” or “more scientific” knowledge of social reality. Rather, it is a matter of helping to create a specific form of society that maintains fluidity in the process of reviewing the knowledge that it produces, and in the effects of the actions generated by that knowledge. A society that generates opportunities for the development of a reflexive awareness of the limits of social knowledge, in order to ensure that the implicit assumptions of every action and interpretation do not become undisputed elements of the doxa. When this happens, when the possibilities of relational and processual reflexivity are reduced, it is difficult to think otherwise. It then becomes difficult to remain an active subject, a conscious builder of social reality and take charge of the consequences of one’s constructions, and therefore at risk of remaining subject to worldly reason.

7. Conclusion

Reflexivity is an indispensable concept in the social science toolbox with which to understand contemporary societies. The polysemy of the term makes it useful for understanding different aspects of the complexity of the social. The focus on the capacity for self-reflection enriches methodological reflection and highlights the human capacity to act beyond routines and habits. The underlining of the recursive character, incorporated in institutional practices, which embeds social products in the facticity of reality by influencing future productions, gives an account of the historicity of reflexivity by placing it in specific social contexts.

It makes us cautious in believing that we can overcome, by simple reflection or simple individual will-power, bonds that are collective and whose change requires collective action. The proposed conception of reflexivity that highlights its processual and relational character intends to enrich the semantic and heuristic space of reflexivity without denying the importance of different perspectives. The central feature of relational and processual reflexivity consists in focusing attention on the conditions necessary for the development of a certain degree of critical reflection on one's own interpretations and actions, emphasizing the importance of the relational and dialogic dimension that derives from a comparison with other interpretations and actions that present themselves as a "rupture", an unexpected fact, an unexpected event that forces us to rethink our assumptions. Reflexivity is thus conceived as a relational fact: it does not reside in the heads of individuals; it does not develop as a virtue but is the result of specific social relations capable of questioning, interpellation, calling to give reasons of one's actions and thoughts. Dialogic relationships are not symmetrical, and they make reflexivity a potential instrument for social differentiation and for the creation of symbolic violence. Assuming the perspective of relational and processual reflexivity entails opening a space for reflection on the social conditions that make reflexivity possible – that is, able to create a critical distance from one's own assumptions. As evidenced by ethnomethodology – but even earlier by Marx and Freud – it is not possible to escape one's worldly sense with a simple act of will or introspection. Reflexivity requires a dialogue with otherness, confrontation, conflict, a break with thinking and acting as usual. This is favoured by a social context that provides spaces for experiencing surprise, confrontation with others, being asked to provide good reasons for one's actions and assumptions. Spaces that ensure the possibility of dialogue even for the faintest voices; spaces that recognize and contain asymmetries of power; spaces that allow the expression of dissent and admit a wide range of languages and options. This is not because in this way we necessarily achieve a more just society or greater knowledge of the social but, more humbly, because we can recognize the partiality and historicity of our assumptions on the social, leaving open the possibility for unexpected actions and thoughts, in order not to remain subject to parochial assumptions that present themselves as indisputable, universal, and eternal.

Bibliography

Akram, S., Hogan, A.

2015, *On reflexivity and the conduct of the self in everyday life: reflections on Bourdieu and Archer*, *The British Journal of Sociology*, vol. 66, n. 4, pp. 605-625.

Alejandro, A.

2021, *Reflexive discourse analysis: A methodology for the practice of reflexivity*, *European Journal of International Relations*, vol. 27, n. 1, pp. 150-174.

Anzaldúa, G.

1987, *Borderlands/la frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco.

Archer, M.S.

2007, *Making our way through the world: Human reflexivity and social mobility*, Cambridge University Press, Cambridge.

2010, *Routine, Reflexivity and Realism*, *Sociological Theory*, vol. 28, n. 3, pp. 272-303.

2012, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ashmore, M.

2015, *Reflexivity in Science and Technology Studies*, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2nd edition, vol. 20, pp. 93-97.

Atkinson, W.

2010, *Class, Individualization and Late Modernity: In Search of the Reflexive Worker*, Palgrave, Basingstoke.

Bakhtin, M.

1982, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, University of Texas Press, Austin.

1984, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, Minneapolis.

Beck, U.

1992, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage, London.

2009, *World at Risk*, Polity Press, Cambridge.

- Beck, U., Beck-Gernsheim, E.
2001, *Individualization*, Sage, London.
- Beck, U., W, Bonß, W., Lau, C.
2003. *The Theory of Reflexive Modernization. Problematic, Hypotheses and Research Programme*, Theory, Culture & Society, vol. 20, n. 2, pp. 1-33.
- Bourdieu, P.
1990, *In Other words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Stanford University Press, Stanford.
1991, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.
1986, *The forms of capital*, in J. Richardson (ed), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York, pp. 241-258.
1998, *Practical Reason*, Stanford University Press, Stanford.
2001, *Masculine Domination*, Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu, P., Wacquant, L.
1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Bröckling, U.
2016, *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, Sage, London.
- Caetano, A.
2019, *Designing social action: The impact of reflexivity on practice*, Journal for the Theory of Social Behaviour, vol. 49, n. 2, pp. 146-160.
- Carbajo, D., Kelly, P.
2023, *COVID-19, young people and the futures of work: Rethinking global grammars of enterprise*, The Sociological Review, vol. 71, n. 1, pp. 65-84.
- Collins, P. H.
1990, *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Routledge, London.
- Douglas, M.
1986, *How Institutions Think*, Syracuse University Press, Syracuse.

- Du Gay, P.
1996, *Organizing identity. Entrepreneurial governance and public management*, in S. Hall, P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, pp. 151-169, Sage, London.
- Farrugia, D.
2013, *The reflexive subject: Towards a theory of reflexivity as practical intelligibility*, Current Sociology, vol. 61, n. 3, pp. 283-300.
- Garfinkel, H.
1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
- Giddens, A.
1990, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
1994, *Beyond Left and Right: the future of radical politics*. Polity Press, Cambridge.
- Haraway, D.
1988, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, Feminist Studies, vol. 14, n. 3, pp. 575-599.
- Harding, S. (ed.)
1987, *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Bloomington.
- hooks, b.
1981, *Ain't I a woman: Black women and feminism*, South End Press, Cambridge, MA.
- Lynch, M.
2000, *Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge*, Theory, Culture & Society, vol. 17, n. 3, pp. 26-54.
- Lumsden, K. (with Bradford, J., and J. Goode)
2019, *Reflexivity. Theory, Method and Practice*. Routledge, London.
- Mead, G.H.
1934, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, Chicago.

- Melucci, A.
1996, *The Playing Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Morley, C.
2015, *Critical Reflexivity and Social Work Practice*, International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences 2nd edition, vol. 5, pp. 281-286.
- Pollner, M.
1987, *Mundane Reason. Reality in Everyday and Sociological Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge.
1991, *Left of ethnomethodology*, American Sociological Review, vol. 56, pp. 370-380.
- Reckwitz, A.
2020, *The Society of Singularities*, Polity Press, Cambridge.
- Schirato, T., Webb, J.
2002, *Bourdieu's Notion of Reflexive Knowledge*, Social Semiotics, vol. 13, n. 3, pp. 255-268.
- Sweet, P.L.
2020, *Who Knows? Reflexivity in Feminist Standpoint Theory and Bourdieu*, Gender & Society, vol. 34, n. 6, pp. 922-950.
- Todorov, T.
1981, *Mikhail Bakhtine le principe dialogique*, Seuil, Paris.
- Voloshinov, V.N.
1973, *Marxism and the Philosophy of Language*, Seminar Press, New York.
- Wacquant, L.
1992, *Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology*, in P. Bourdieu, L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 1-60, University of Chicago Press, Chicago.
- Weber, M.
1919, *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, Verlag Von Dunker. & Humblot, Berlin.

Enzo Colombo è professore di Sociologia dei processi culturali e comunicativi al Dipartimento di Scienze Sociali e Politiche dell'Università degli Studi di Milano, dove insegna Cultura e Società e Globalization, Social Justice and Human Rights. I suoi interessi di ricerca riguardano le dimensioni culturali dei processi di globalizzazione, le forme di individualizzazione e di partecipazione civica dei giovani adulti, le relazioni interculturali e le forme di multiculturalismo quotidiano. Ha pubblicato su diverse riviste nazionali e internazionali. Tra i suoi ultimi testi: *Sociologia delle relazioni interculturali*, Roma 2020; *Acrobati del presente. La vita quotidiana alla prova del lockdown*, (con P. Rebughini) (a cura di), Roma 2021; *Framing Social Theory. Reassembling the Lexicon of Contemporary Social Sciences* (con P. Rebughini) (eds) London 2023; *Orientarsi nelle trasformazioni sociali. Le parole chiave*, (con P. Rebughini) (a cura di), Roma 2024.



CARLO DE ROSE

L'identità collettiva e i suoi rituali

Abstract: The concept of collective identity is often questioned, yet it remains widely used in the social sciences. While acknowledging the concerns raised by its critics, this article nonetheless defends its heuristic value. To this end, I emphasize the need to differentiate among various identity matrices to address the objection that the concept is applied indiscriminately across fundamentally distinct collectivities (such as nation, ethnicity, social class, or social movement). Given the importance of symbolic expression in the social construction of identity, particular attention is devoted to collective rituals. The aim is to elucidate their latent functions in cultivating and reinforcing feelings of identity due to their sacred and solemn nature and their capacity to evoke emotion. Finally, shifting to a more analytical level, I propose a typology of rituals designed to make more visible the practices through which identity is socially constructed.

Keywords: collective identity, social rituals, identity.

La questione identitaria fa discutere. In un'epoca segnata da processi di individualizzazione che sembrano depotenziare la dimensione collettiva, i richiami ad un comune patrimonio identitario da riconoscere, promuovere, difendere o rivendicare non hanno perso forza attrattiva. Anzi, restano al centro del dibattito nella sfera pubblica, alimentando pratiche discorsive orientate ideologicamente e asservite non di rado all'azione politica.

Sul piano teorico, il concetto di identità collettiva risulta tuttavia sfuggente nei suoi significati. Muovendo da una breve rassegna delle obiezioni sollevate nei riguardi del suo utilizzo e delle ragioni che invece motivano il ricorso ad esso, nell'articolo mi soffermo dapprima su un aspetto generalmente trascurato nell'inquadramento teorico dell'identità collettiva. Piuttosto che limitarsi a prendere atto che di identità collettiva si può parlare indistintamente con riferimento a diverse configurazioni sociali (una nazione, un popolo, una etnia, una classe sociale, un movimento, ecc.), richiamo l'attenzione sulla necessità di operare un lavoro di scavo sulle matrici identitarie. A tal fine ne propongo una classificazione

tipologica la cui applicazione può tornare utile soprattutto nei lavori di ricognizione empirica e negli studi comparati. Ciò anche tenendo conto del fatto che alcune delle obiezioni sollevate nei riguardi dell'uso del concetto di identità collettiva riguardano proprio la vaghezza dei riferimenti con cui ci si misura quando si affronta lo studio di casi concreti.

Nella parte centrale dell'articolo mi soffermo quindi su alcuni degli snodi concettuali intorno ai quali si è articolato nel tempo il dibattito teorico, segnalando la crescente centralità attribuita alla dimensione processuale a scapito di una concezione essenzialista della matrice identitaria. In accordo con le osservazioni originariamente formulate da Eisenstadt e Giesen [1995] in merito al rilievo che assumono le espressioni simboliche nei processi di costruzione sociale dell'identità, nell'articolo mi soffermo in particolare sui rituali collettivi, con l'esplícito intento di evidenziare le funzioni latenti che svolgono nell'alimentare e rinsaldare i sentimenti identitari, anche grazie al carattere di sacralità e solennità ad essi associato e alla capacità di suscitare emozioni. Spostando l'attenzione su un piano più analitico, e con l'esplícito intento di rendere meglio riconoscibili le pratiche attraverso le quali si concretizzano i processi di costruzione sociale dell'identità, propongo quindi una tipizzazione dei diversi rituali, mettendone in luce gli elementi distintivi. L'obiettivo perseguito, anche in questo caso, è quello di portare un contributo nella messa a punto di categorie utili soprattutto sul piano empirico nello studio di casi concreti, dove diventa cruciale cogliere i nessi che si stabiliscono tra le differenti matrici identitarie e le pratiche adottate per evocarle, valorizzarle e rivendicarle.

Un concetto da abbandonare?

Il concetto di identità collettiva non trova una definizione univoca ed esso è talvolta messo in discussione proprio in ragione dei possibili fraintendimenti associati al suo utilizzo. Ci sono più ragioni alla base dell'incertezza intorno al significato da attribuirgli. Intanto c'è da considerare che si tratta di un concetto cui si può fare ricorso muovendo da diverse prospettive teoriche, il che presuppone anche interrogativi e modelli interpretativi differenti, la cui ricomposizione

appare per molti versi problematica [Sciolla 1983: 13]. C'è poi da considerare il raccordo non sempre scontato tra piano teorico e piano empirico e le difficoltà che si incontrano nell'applicare una determinata definizione di identità collettiva nello studio di casi concreti.

Tra coloro i quali sollevano dubbi intorno alla sua utilità euristica, c'è chi ne contesta la sua vaghezza, arrivando a considerarlo un "significante vuoto", un concetto utilizzato per riferirsi ad una ipotetica identità che è data per scontata, ma la cui presenza andrebbe semmai dimostrata empiricamente riconoscendone comunque il suo carattere opaco e mutevole [Giesen, Seyfert 2016]. Altri mettono in evidenza la sua ambivalenza, osservando come tende a significare troppo o troppo poco a seconda della definizione adottata, il che induce alla conclusione che forse sarebbe meglio abbandonarlo a favore di altri concetti [Brubaker, Cooper 2000].

Sullo sfondo delle questioni semantiche si collocano poi altre osservazioni critiche orientate piuttosto a richiamare l'attenzione sulla necessità di riconoscere dietro il concetto di identità collettiva un espediente retorico [Alonso 2011] e metaforico, che consente di rappresentare i collettivi "come se" avessero una identità [Pratt 2003], sottovalutando anche le distorsioni indotte da una certa pratica narrativa che tende a veicolare l'idea di espressioni culturali unitarie e coerenti [Benhabib 2005]. Tali considerazioni si intrecciano infine con quelle di chi mette in guardia dal concepire come reali i "noi" e le presunte identità ad essi associate, allorché quei "noi" sarebbero essi stessi da considerarsi "inventati" o semplici "finzioni", la cui definibilità e afferrabilità sono solo illusorie [Remotti 2010, 20-21].

Allo stesso tempo, tuttavia, il concetto di identità collettiva trova un esteso e ricorrente uso nelle scienze sociali, potendosi considerare ormai acquisito nel lessico delle diverse discipline. Esso accompagna la descrizione e interpretazione di variegati fenomeni: dalla nascita e mobilitazione dei movimenti [Melucci 1989, 1995; Taylor, Whittier 1999; Polletta, Jasper 2001; Holland, Fox, Daro 2008; Nasrin, Fisher 2022], ai conflitti sociali la cui matrice può essere rintracciata in qualche forma di appartenenza etnica, razziale, religiosa o territoriale [Cornell, Hartmann 1998; Olzak 2015].

All'identità collettiva si fa riferimento nelle analisi sui nazionalismi e sui processi di costruzione di nuovi soggetti sovrnazionali [Smith 1986, 1991; Cohen R. 1994; Parekh 1995; Calhoun 1997; Anderson 2006; Kantner 2006; Brubaker

2009], ma lo stesso concetto è altresì utilizzato per richiamare l'attenzione sui processi di riconoscimento e identificazione da cui dipendono il senso di appartenenza a specifici gruppi e categorie sociali [Taylor, Whittier 1999; Jones 2011].

Anche nel dibattito pubblico e nella narrazione proposta sui media il concetto trova numerose declinazioni. L'assunto di una identità collettiva distintiva è sotteso nei richiami all'identità di un popolo, di una nazione, di una razza, di una generazione [De Cillia, Reisigl, Wodak 1999]. L'implicito ricorso ad esso, oltretutto, incontra favorevoli adozioni nell'arena politica in ragione della possibile valorizzazione che se ne ricava in termini ideologici per sostenere – spesso in modo semplicistico – posizioni tese a giustificare chiusure verso l'esterno, o ripiegamenti sulla propria comunità nazionale, regionale, religiosa o etnica [Martin 1995; Billing 1997].

Pur tenendo conto dei controversi risvolti posti in evidenza da chi esprime una valutazione critica in merito al suo variegato utilizzo, il concetto di identità collettiva, è questa la posizione qui difesa, mantiene comunque una sua potenziale valenza sul piano teorico. Snow e Corrigal-Brown (2015) lo considerano anzi un concetto che andrebbe rivalutato anche in considerazione delle sue declinazioni rintracciabili nella più recente produzione scientifica focalizzata sull'analisi delle dinamiche identitarie di varie collettività. Al contempo, c'è chi riconosce al concetto di identità collettiva un significato che riassume caratteristiche intrinseche dell'ordine sociale che hanno a che fare con la cultura, i valori, le credenze, ed altri contenuti distintivi che non sono colti nel loro dispiegarsi congiunto da nessun altro concetto [Kantner 2006]. Piuttosto che rinunciare ad esso, dunque, risulta più interessante tentare di superare alcuni fraintendimenti soffermandosi in particolare su quegli aspetti che meritano di trovare una qualche sistematizzazione che possa essere d'ausilio anche nell'analisi empirica.

Sulle matrici identitarie

Al fine di districarsi tra i diversi piani sotτesi alla definizione del perimetro concettuale all'interno del quale ci si muove, occorre intanto osservare che l'attribuzione di una specifica identità collettiva presuppone una collettività che sia socialmente riconoscibile sulla base di qualche caratteristica distintiva. Può trattarsi di un gruppo, un

movimento, una organizzazione, una comunità, una generazione, una classe sociale, un popolo. L'elenco potrebbe ovviamente ampliarsi, come del resto si desume dalle molteplici declinazioni dell'identità: etnica, razziale, nazionale, di genere, ecc.

L'apparente ovvietà di questo assunto impone però ulteriori esplicitazioni. Il suo corollario, infatti, è che le (presunte) caratteristiche distintive cui ci si riferisce consentano di stabilire dei confini socialmente e culturalmente significativi sia per chi appartiene alla collettività medesima – o comunque si riconosce in essa – sia per chi ne è estraneo o la interpreta e descrive osservandola dall'esterno¹. Tale implicazione, nella misura in cui è assunta come una condizione essenziale nella prefigurazione di una identità collettiva, introduce a sua volta due diversi interrogativi.

Il primo riguarda la natura dei contenuti identitari rappresentabili come fondanti o distintivi di una collettività. Il secondo attiene invece ai processi sulla base dei quali tali contenuti identitari possono essere evocati e valorizzati sul piano culturale, politico e perfino nelle relazioni intersoggettive, alimentando il sentimento di appartenenza tra i membri di una collettività (o di sue componenti) e, all'occorrenza, la loro mobilitazione nel perseguire obiettivi comuni, nel tutelare diritti o prerogative, nell'affermare la propria esistenza o difendere la propria specificità. Si tratta di due interrogativi che rinviano a questioni diventate centrali nel dibattito tra gli studiosi, avendo a che fare tanto con la contrapposizione tra concezione essenzialista e costruttivista dell'identità collettiva, quanto con i processi di identificazione e riconoscimento² da cui dipende la complessa articolazione delle diverse dimensioni dell'identità (personale, sociale, collettiva).

Entrando nel merito del primo interrogativo posto, può essere utile chiedersi preliminarmente come ricondurre gli attributi identitari all'interno di un quadro

1. Tralascio qui di argomentare in merito alle possibili divergenze e contraddizioni che pure occorre mettere in conto, sia rispetto ad una presunta uniformità nell'attribuzione di significati da parte di coloro i quali si riconoscono quali membri di una collettività, sia tra membri interni ed osservatori esterni. Sulla questione si torna più avanti nel testo.

2. Qui mi limito solo ad indicare la questione del *riconoscimento* senza ulteriormente esplicitarla nelle sue premesse ed implicazioni. La riflessione cui rinvia meriterebbe ben altro approfondimento almeno in due distinte direzioni. La prima riguarda più strettamente le dinamiche intersoggettive di costruzione dell'identità e configurazione dello scambio nell'azione collettiva [cfr. della Porta, Greco e Szakolszai 2000]. La seconda attiene invece all'ampio dibattito intorno al tema della lotta per il riconoscimento innescatosi a partire dalla seminale riflessione di Honneth. [2002].

classificatorio che consenta di distinguerne più chiaramente le differenti matrici. Ciò considerando non solo che a differenti matrici identitarie corrispondono differenti configurazioni sociali, ma che intorno ad esse si imbastiscono differenti pratiche sociali di valorizzazione identitaria e azione collettiva.

Distinguere in termini tipologici le diverse matrici identitarie in gioco offre in effetti un duplice vantaggio. Da una parte consente di mettere in relazione l'attribuzione identitaria con la sua *giustificazione*, il che assume uno specifico rilievo anche nel dar conto dell'intreccio tra realtà e metafora che si produce nelle rappresentazioni dell'identità collettiva e nella sua valorizzazione ideologica e politica. Per altro verso, consente di superare l'obiezione relativa all'uso indistinto del concetto di identità collettiva per riferirsi a collettivi costitutivamente non paragonabili tra loro, offrendo così dei criteri rispetto ai quali orientare anche l'attività di ricognizione empirica, anche in vista di possibili comparazioni.

Nella sua articolazione interna, la classificazione che propongo è il frutto di un lavoro di aggregazione e ricomposizione di quella varietà di contenuti identitari che, a prescindere dalla loro fondatezza e rilevanza, vengono invocati nel rappresentare la peculiarità di collettività genericamente intese (nazione, etnia, classe sociale, movimento, ecc.) o di specifiche collettività (gli scozzesi, i nativi americani, i superstiti dei campi di concentramento, la comunità LGBT, il movimento no-global, ecc.). Riconducendo gli elementi di variabilità in sottoinsiemi omogeni sulla base della similitudine riconoscibile soprattutto nei modi di valorizzare ed eventualmente trasformare in azione collettiva i contenuti identitari, è possibile distinguere sostanzialmente quattro tipi di matrici.

La prima è quella che potremmo definire delle *origini*. Si tratta di quella matrice identitaria incentrata sulla valorizzazione delle radici, reali o anche solo immaginarie, di una collettività. Su di essa si fonda per lo più il riconoscimento di gruppi e comunità distinguibili sulla base di una qualche caratterizzazione etnica, sia essa associata o meno ad altri elementi distintivi, quali ad esempio i territori di tradizionale insediamento, la lingua, specifiche forme di organizzazione sociale. Essa costituisce in un certo senso la versione primordiale della matrice identitaria [Eisenstadt, Giesen 1995; Rossi 2007, 119], quella riconoscibile nel gruppo clanico, in cui il lignaggio assume simbolicamente un rilievo di sacralità, mettendo a disposizione un potente criterio di demarcazione del *noi*.

Una seconda matrice identitaria che occorre distinguere è quella che trova giustificazione nella cultura e nelle forme di vita sociale che costituiscono la risultanza della storia di una collettività nel suo divenire. Ci si riferisce qui ad un insieme piuttosto variegato di elementi di caratterizzazione di una collettività, la cui peculiarità e combinazione può essere assunta nei termini di un *modello*. Tra questi elementi rientrano il sistema di valori e di norme, le tradizioni e i costumi, la lingua, la religione, i principi e l'organizzazione della vita sociale, del sistema economico e politico-istituzionale dominante. Questa matrice identitaria è comunemente sottintesa nel qualificare l'identità nazionale, ma ad essa si fa riferimento anche quando ci si riferisce a sistemi sovranazionali o più genericamente a formazioni cui si ritiene di poter attribuire dei tratti distintivi (l'Europa, la civiltà occidentale, l'islam, ecc.).

Una terza matrice identitaria può inoltre essere identificata nella comune *condizione* che può alimentare un forte senso di appartenenza tra i membri di una collettività anche in ragione di interessi e bisogni avvertiti come comuni; ciò a prescindere dalla reale trasformazione di tali interessi e bisogni in qualche forma di azione coordinata. Questo tipo di matrice è quella cui abitualmente ci si riferisce allorché si tende ad attribuire un significato identitario sia alla posizione occupata nel sistema sociale – in virtù dello status attribuito o del ruolo ricoperto – che al proprio vissuto. Ad essa si fa pertanto riferimento quando si discute di identità di classe, identità di una generazione o piuttosto di identità di genere. Essa è evocata anche per qualificare l'identità che accomuna le collettività segnate da traumi, conflitti ed esperienze di vita drammatiche. Quanto più rilievo assumono queste esperienze di vita nelle biografie personali, tanto più forte risulta il sentimento identitario e il legame di appartenenza che si stabilisce tra coloro che ne sono coinvolti.

Infine, l'ultima matrice da distinguere è quella strettamente ancorata alle *finalità* che giustificano l'esistenza stessa di taluni soggetti collettivi. Ad essa ci si riferisce per lo più per qualificare l'identità di movimenti, gruppi e organizzazioni. Associato a questo tipo di matrice è l'orientamento alla mobilitazione e all'azione di coloro i quali si riconoscono quali membri di un soggetto collettivo impegnato nel promuovere cambiamenti in ragione di visioni tendenzialmente condivise (per lo meno in termini di obiettivi generali da perseguire). Ciò a pre-

scindere dalla natura delle finalità perseguitate, ovvero del tipo di diritti e interessi tutelati attraverso la mobilitazione collettiva. Tali finalità possono iscriversi nel quadro culturale e normativo proprio di una società, e i movimenti, gruppi o organizzazioni che li persegono godere di una piena legittimazione sociale oltre che di un sostegno per la loro causa. Ma possono anche essere finalità sovversive dell'ordine sociale esistente ed essere riconducibili ad organizzazioni che operano sia pubblicamente che in modo occulto, talvolta in condizioni di illegalità rispetto al sistema di norme vigenti.

Le matrici identitarie qui distinte devono ovviamente essere intese in termini idealtipici, rispondendo essenzialmente ad una funzione euristica in senso weberiano. Ciò significa che, nell'analisi dei casi concreti, l'associazione di una certa matrice identitaria ad un determinato collettivo comporta pur sempre una approssimazione e semplificazione della realtà. Oltre tutto, a fondamento di una specifica identità collettiva possono rintracciarsi matrici differenti.

La matrice identitaria delle origini, ad esempio, può combinarsi con quella del modello. Combinazioni del genere sono riscontrabili nelle ricorrenti rappresentazioni dell'identità nazionale, allorché una certa evocazione di radici etniche o miti fondativi si interseca con la valorizzazione dello specifico sistema socioculturale e politico-istituzionale che si assume contraddistingua la collettività nazionale in questione, e che si riassume in quella che è stata anche definita *identità civica*. Sovrapposizioni simili, inoltre, possono contraddistinguere le rappresentazioni identitarie delle chiese – nelle quali si fondono la matrice del modello con quella delle finalità – o di quei movimenti i cui membri sono accomunati al contempo da una medesima condizione (esistenziale, giuridica, di classe, di genere, di orientamento politico o religioso, ecc.) e dall'impegno nel promuovere determinati cambiamenti o conquistare determinati diritti.

L'intreccio di elementi che contraddistinguono diverse matrici identitarie, d'altronde, può anche derivare da un processo di stratificazione che si produce nel tempo attraverso innesti successivi di nuovi contenuti, oppure determinarsi in ragione di erosioni dei tratti identitari originari dovute sostanzialmente ad una loro progressiva perdita di rilevanza.

Tra realtà e metafora

Il ricorso a questa tipologia di matrici identitarie può essere d'ausilio in termini analitici nel riconoscere le variegate configurazioni dei soggetti collettivi. Tuttavia, allorché ci si focalizza sui casi concreti, occorre anche tener presente che l'attribuzione di specifiche matrici identitarie può risultare per nulla semplice. L'ampio dibattito sviluppatosi tra gli studiosi segnala in effetti una serie di implicazioni problematiche associate al riconoscimento della matrice identitaria di una collettività. Nodi da sciogliere sul piano teorico, ma da affrontare anche alla luce dei riscontri derivanti dalla documentazione storica e dalle ricerche sul campo di antropologi, sociologi e psicologi sociali.

Uno di questi nodi attiene l'*autenticità* delle matrici identitarie, ossia di quegli elementi considerati fondativi e generativi di una identità collettiva. L'obiezione sollevata a riguardo è che tali caratteri non di rado sono semplicemente presunti, quando non sono frutto di artefatte costruzioni ideologiche, quali quelle rintracciabili in certe concezioni dell'identità nazionale fondate sull'assunto assiomatico dell'omogeneità della nazione [Handler 1988] o nella ricostruzione pseudostorica delle origini di alcuni gruppi etnici [James 1999].

Il tema della corrispondenza alla realtà della matrice identitaria si ricollega alla più ampia riflessione sviluppatasi inizialmente tra gli antropologi sull'uso dello stesso concetto di etnia. Al seminale contributo di Barth [1969] è in particolare riconducibile la problematizzazione di nozioni quali "gruppo etnico" e "confine etnico". Muovendo da una critica alla concezione classica di gruppo etnico, Barth suggerisce di considerarlo come espressione di un processo di costruzione identitaria che si (ri)produce attraverso un meccanismo di identificazione degli stessi attori che si considerano suoi membri. I confini di un gruppo etnico, pertanto, non sarebbero definibili sulla base di caratteristiche "oggettive", ma di una selezione di contenuti valorizzabili in termini identitari; contenuti esibiti come distintivi da coloro i quali si autodefiniscono etnicamente.

Nel confronto a più voci su questo tema, risulta particolarmente significativa la vivace discussione sorta intorno alle posizioni espresse dall'antropologo e sociologo Antony D. Smith, autorevole sostenitore della centralità della componente etnica nella formazione delle moderne nazioni. Per Smith [1986], l'affermazione delle iden-

tità nazionali presuppone delle identità collettive modellatesi nel tempo incorporando miti, simboli e culture condivise riconducibili alle comunità etniche originarie.

Tale tesi, che Smith sviluppa a più riprese nei suoi scritti ricostruendo tutta una serie di casi storici concreti, non trova un unanime consenso.

Intanto c'è da osservare che le comunità nazionali non sono sempre così facilmente riconducibili ad un nucleo etnico originario, risultando in molti casi espressione di processi storici e politici che hanno determinato giustapposizioni di popoli diversi, le cui rispettive culture non necessariamente trovano traccia nelle identità nazionali dei nuovi soggetti³. Situazioni simili sono anche conseguenza della creazione eterodiretta di nuove entità politico-territoriali – e dei loro relativi confini fissati sulle mappe⁴ – come quelle indotte dal sistema coloniale e dai successivi sviluppi post-coloniali, dove le radici etniche sono state semmai sacrificate in nome dell'identità nazionale, con un inevitabile effetto di creolizzazione.

Come suggerisce Gellner [1997], le nazioni non necessitano di “ombelichi” per esistere, anche se il retrospettivo riferimento ad essi può favorire la rappresentazione di solide basi identitarie storicamente fondate. Il richiamo ad una storia e cultura condivisa riconducibile ad una presunta matrice etnica, d'altronde, potrebbe risultare funzionale a quello che Anderson [2006] indica come processo di *immaginazione* dell'identità nazionale, e ciò a prescindere dalla fondatezza e autenticità di tale matrice.

Alla luce della riflessione critica sviluppata da Jean-Francois Bayart in *L'illusion identitaire* [1996], ci sarebbe oltretutto da domandarsi se l'enfasi posta da Smith sulla matrice culturale originaria dell'identità nazionale non sia piuttosto espressione di una sorta di imperativo culturalista e primordialista che, in nome di una presunta continuità con il passato, sottovaluta l'ipotesi di altre fonti identitarie

3. Sulla variegata commistione di radici etniche, lingua e appartenenze religiose, oltre che sul peso dei processi politici nella formazione delle nazioni, restano ancora convincenti le considerazioni a più riprese introdotte da Max Weber [1922] in *Economia e società*. Mi riferisco alle pagine dedicate rispettivamente al tema delle relazioni di comunità etniche e delle comunità politiche [trad. it. 1981, vol. II, 99-103; vol. IV, 23-7].

4. Come osserva Cella [2006, 49], “L'organizzazione sociale e politica del passato pre-coloniale non ha contato quasi per niente nei processi coloniali di *boundary making*, e tale passato non è neanche ritornato dopo la dissoluzione degli imperi coloniali.”

sopravvenute, lasciando spazio a unilineari ricostruzioni storiche e sostanziali semplificazioni dei sottostanti processi sociali e culturali.

Per di più c'è da considerare che la compagine etnica cui far risalire una nazione potrebbe essere variamente composita, riunendo un “indecifrabile miscuglio” di popoli, come provocatoriamente sottolineò il filosofo e filologo Ernest Renan nel suo noto discorso pronunciato alla Sorbonne nel marzo del 1882 [2011]⁵. Si pensi, solo per fare un esempio tra i tanti possibili, al forte sentimento nazionale di un popolo quale quello argentino, le cui radici sono costitutivamente multietniche in ragione del ruolo decisivo giocato prima dalle vicissitudini coloniali, successivamente dai processi migratori. Quand'anche un legame primordiale con un unico gruppo etnico dominante fosse accertato, d'altra parte, non si può per questo dare per scontata l'esistenza di un nucleo coerente di contenuti culturali condivisi, né si può supporre acriticamente la coesione interna allo stesso gruppo etnico.

Se l'identità collettiva può in alcuni casi risultare saldamente ancorata alla matrice etnica dominate della comunità nazionale, questa non ne costituisce un requisito e neanche un fondamento necessariamente autentico. A questa conclusione giunge anche Eriksen [2004], il quale si sofferma analiticamente sull'insieme di elementi che Smith identifica come qualificanti di una etnia: un nome collettivo, un mito comune di discendenza, una storia ed una cultura distintiva condivise, il legame con un territorio, un sentimento di solidarietà [Smith 1986, 22-31]. Tali elementi, egli osserva, se valutati in relazione a specifiche comunità nazionali, possono anche risultare contestabili, il che non esclude forti sentimenti identitari tra i suoi membri. Inoltre, se è vero che i miti del passato costituiscono spesso uno straordinario appiglio identitario che si consolida e reifica attraverso la pratica della memoria collettiva, è anche vero che le collettività si nutrono altresì di “miti del futuro” [Eriksen 1993].

5. È interessante osservare che nel suo discorso Renan introduce una sostanziale critica proprio all'idea di una matrice etnica delle nazioni allorché afferma: “La considération ethnographique n'a donc été pour rien dans la constitution des nations modernes. La France est celtique, ibérique, germanique. L'Allemagne est germanique, celtique et slave. L'Italie est le pays où l'ethnographie est la plus embarrassée. Gaulois, Étrusques, Pélages, Grecs, sans parler de bien d'autres éléments, s'y croisent dans un indéchiffrable mélange. Le îles Britanniques, dans leur ensemble, offrent un mélange de sang celtique et germain dont les proportions sont singulièrement difficiles à défenir. La vérité est qu'il n'y a pas de race pure et que faire reposer la politique sur l'analyse ethnographique, c'est la faire porter sur une chimère.” [Renan, 2011, 42].

A prescindere dalla fondatezza e autenticità degli elementi di volta in volta richiamati per dar conto della matrice identitaria di una collettività, dunque, occorre piuttosto soffermarsi sulla natura metaforica di tali richiami [Eriksen 2004]. Una indicazione questa che mi pare essere del tutto condivisibile, raccordandosi anche con quanto sostiene Billing [1997], secondo il quale l'identità di una nazione sopravvive proprio perché è data per scontata ed espressa continuamente in modo implicito. Idea che, in termini diversi, ritroviamo anche in Eisenstadt e Giesen [1995], allorché affermano che l'identità collettiva svolge la sua funzione solo se i processi sociali che contribuiscono alla sua costruzione e al suo mantenimento restano in qualche modo latenti.

Che l'identità nazionale possa considerarsi espressione di costrutti metaforici, infine, suggerisce una possibile chiave di lettura della difficoltà in cui ci si imbatte allorché si tenta di enucleare con precisione gli elementi che accomunerebbero gli individui che si riconoscono quali membri di una stessa comunità etnica o nazionale. È del tutto evidente che a tali elementi si può alludere senza doverli (e poterli) esplicitare, il che tradisce il possibile carattere putativo e la manipolabilità dei significati loro attribuibili [Cohen A.P. 2000]. All'interno di questa stessa cornice metaforica, difatti, si inquadra anche il rilievo iconico che assumono luoghi ed eventi associati all'identità collettiva in una certa narrativa ideologica della nazione quale entità chiamata a perpetuarsi nel tempo [Herzfeld 1997].

Identità in divenire e narrazioni

Sullo sfondo del dibattito brevemente richiamato è facile intravvedere una contrapposizione tra diverse prospettive adottate nell'analisi dei fenomeni identitari, con una ricorrente messa in discussione degli assunti propri del primordialismo e dell'essenzialismo e l'emergere di altri approcci interpretativi, tra cui quello incentrato sulle tesi del costruzionismo sociale [Snow, Corrigal-Brown 2015], che raccoglie un iniziale consenso soprattutto negli studi sull'identità di genere, come messo in evidenza nell'ampia rassegna operata da Karen Cerulo [1997].

La diversificazione dei quadri teorici di riferimento si accompagna con un crescente interesse verso i processi sottesi alla costruzione, al riconoscimento e

alla valorizzazione dell'identità collettiva. All'interno di questa cornice, inoltre, si collocano anche gli sviluppi più recenti dell'analisi sulla mobilitazione e le dinamiche identitarie di gruppi, movimenti e organizzazioni, ossia di quei collettivi non contrassegnati da un'appartenenza ascritta, ma deliberatamente scelta e tendenzialmente temporanea. Il che contribuisce anche ad una estensione del campo di applicazione del concetto di identità collettiva, con ricognizioni sempre più incentrate su quei collettivi la cui matrice identitaria non è assimilabile né a quella delle origini, né a quella del modello.

Un contributo significativo in questa direzione deriva proprio dalla rinnovata riflessione sui movimenti sociali e dal tentativo di superare alcuni limiti delle teorie sociologiche tradizionali nel dar conto dei modi in cui gli attori sociali danno forma ad un collettivo e si riconoscono in esso, elaborando significati condivisi e alimentando le proprie motivazioni alla partecipazione e alla mobilitazione. Un tema questo che resta al centro del dibattito attuale e che Cristina Flesher Fominaya [2020] sviluppa nella sua più recente analisi intorno alle ragioni che portano ad una nuova fase di sviluppo dei movimenti sociali.

Decisiva a tal riguardo resta comunque la riformulazione dei termini della questione originariamente proposta da Alberto Melucci [1989, 1995], il quale suggerisce di considerare l'identità collettiva come il risultato di un processo piuttosto che un requisito costitutivo di un soggetto collettivo. Nei suoi termini, l'identità collettiva di un movimento va più precisamente intesa come il frutto di una definizione condivisa, elaborata da coloro i quali sono coinvolti nel movimento stesso. Essa emerge da una costruzione e negoziazione che si produce attraverso le interazioni e le relazioni tra gli individui. Da questa costruzione in divenire della propria identità discende poi la definizione e condivisione delle finalità da perseguire, oltre che la scelta dei mezzi da attivare e dei campi di azione da privilegiare, tenendo conto dei vincoli e delle opportunità con cui il movimento si misura nei contesti storicamente e socialmente dati.

Nonostante alcune riserve espresse nei confronti del suo impianto teorico⁶, a Melucci occorre riconoscere il merito di aver suggerito un cambio di prospettiva

6. Mi riferisco in particolare alle annotazioni critiche di Snow [2001] in merito alla equivocabile distinzione tra identità collettiva intesa come processo e identità collettiva intesa come prodotto. Pur riconoscendo il rilievo che assumono i processi nella definizione dell'i-

nell'interpretazione dei fenomeni identitari che contraddistinguono i movimenti. Le sue considerazioni sulle dinamiche interne ai movimenti, oltretutto, sono state oggetto di ulteriori elaborazioni teoriche da parte di altri studiosi.

L'attenzione posta sulle relazioni, ad esempio, è rintracciabile negli sviluppi del tema delle emozioni e dei legami interpersonali nella formazione dell'identità dei soggetti collettivi [Hercus 1999; Yang 2000]; mentre le sue considerazioni sulla dimensione del conflitto quale modalità di affermazione della propria identità e consolidamento dei rapporti di solidarietà tra i membri del gruppo trova significative corrispondenze nelle analisi sulle rappresentazioni dei confini ("chi siamo" e "chi non siamo") ed il riconoscimento della condizione di estraneità dell'avversario o dell'antagonista [Taylor, Whittier 1992; Gamson 1997].

Pur se costruita intorno all'esperienza di gruppi e movimenti sociali contemporanei, l'analisi di Melucci offre altri spunti interessanti per una riflessione più generale sull'identità collettiva.

Particolarmente significativo a riguardo risulta il suo invito a concepire l'identità in termini dinamici piuttosto che statici. Una indicazione questa che appare scontata nel caso dei movimenti, ma che costituisce una chiave di lettura fondamentale anche per quei collettivi tenacemente ancorati ad una matrice delle origini – etnica o razziale che sia – o del modello, come nel caso delle comunità nazionali o religiose. Ciò consente infatti di superare la pretesa *inalterabilità* del patrimonio identitario e di riconoscere i possibili intrecci che si producono tra sedimentazione e ridefinizione dei suoi contenuti lungo l'intero ciclo di vita di una collettività.

Interpretati nella prospettiva del costruzionismo sociale, tali intrecci sono da considerarsi fisiologici e riflettono il succedersi degli orientamenti dominanti in una collettività. Il che suggerisce anche di intendere la valorizzazione dei contenuti identitari come tendenzialmente mutevole, costituendo una risposta adattiva, e qualche volta strategica, ai cambiamenti che interessano le collettività, anche a causa delle contraddizioni che possono emergere al proprio interno o degli eventuali attacchi esterni alla propria integrità. Oltretutto, c'è da consi-

dentità collettiva, secondo Snow non si deve sottovalutare la funzione che svolge l'identità collettiva una volta delineatasi nel generare senso e dare un potente impulso all'azione collettiva e alla partecipazione degli individui ai movimenti.

derare che la selezione dei contenuti identitari da valorizzare può risultare talvolta non facile in ragione del sovrapporsi di diverse appartenenze; circostanza questa che contraddistingue, ad esempio, la condizione tipica delle comunità di immigrati di seconda generazione in bilico tra più identità [Anthias 2002].

La stessa definizione dei confini da cui dipende l'inclusione o l'esclusione da una collettività, l'appartenenza o l'estraneità ad essa, è espressione di una costruzione sociale che per sua natura non è mai definitiva, anche quando viene giustificata sulla base di qualche carattere naturale o di qualche specifico contenuto culturale, quali i miti di origine cui si riferisce Smith [1986, 1991] per qualificare la matrice etnica delle nazioni e dell'identità nazionale. La definizione dei confini identitari, dunque, è soggetta a possibili rimodulazioni, che necessitano immancabilmente di investimenti comunicativi e talvolta di vere e proprie forme di negoziazione finalizzate a risolvere eventuali conflitti o a tutelare specifici interessi.

Nel dar conto dei processi sottesi alla costruzione e riproduzione dell'identità collettiva, l'azione comunicativa assume in effetti una funzione essenziale. In una prospettiva narrativa⁷, infatti, possiamo affermare che sono proprio i costrutti discorsivi ad alimentare le rappresentazioni sociali che fanno da humus nella generazione e mantenimento dell'identità collettiva.

Questi costrutti discorsivi operano sia a supporto dei processi di identificazione fondati sulla valorizzazione ed esaltazione del patrimonio identitario, sia nel dare risalto alle inconciliabili divergenze con gli universi (culturali, sociali, politici, valoriali) altrui. La loro forza persuasiva, è bene precisarlo, non dipende tanto dalla coerenza o fedeltà alla realtà (autenticità) dei contenuti veicolati – i quali possono anche essere soggetti a manipolazione ideologica o essere asserviti all'azione politica – quanto dalla cornice all'interno della quale di volta in volta si iscrivono, risultando condizionati dal sistema mediatico coinvolto, dal posizionamento degli attori artefici della comunicazione e di chi invece ne è destinatario, sia che si tratti di specifici uditori o di un non meglio definito pubblico.

7. Mi riferisco qui agli sviluppi del paradigma narrativo inizialmente formulato da Fisher [1985], il quale introduce la metafora dell'*homo narrans* per indicare un tipo specifico di interazione tra gli individui. Una ricostruzione del dibattito critico intorno al paradigma narrativo è proposta da Brown [2006], al cui contributo si rinvia anche per approfondimenti sulle dinamiche dell'identità collettiva all'interno delle organizzazioni.

C'è in ogni caso da considerare che si tratta di atti comunicativi che si producono nella sfera pubblica, potendo spesso beneficiare dell'amplificazione mediatica, e che retroagiscono sul piano individuale anche per il tramite delle relazioni interpersonali. Una considerazione quest'ultima che si iscrive nella più ampia cornice teorica elaborata – e a più riprese ridefinita – da Habermas, il quale considera la sfera pubblica come luogo comunicativo e di intermediazione, ovvero “spazio discorsivo” in cui si diffondono opinioni e al contempo si generano e veicolano modelli interpretativi, credenze, rappresentazioni della realtà, concezioni morali e valutazioni etiche [cfr. Corchia, Bracciale 2020]. Tutto ciò ricorrendo a pratiche cui contribuiscono attori diversi: politici e partiti, professionisti del sistema mediatico, gruppi di pressione, rappresentanti della società civile e delle comunità religiose, esponenti della élite che ricoprono posizioni di potere e che a vario titolo esercitano forme di influenza [Habermas 2006].

Simboli e rituali

Come suggeriscono Eisenstadt e Giesen [1995], la costruzione sociale dei confini necessita allo stesso tempo di espressioni simboliche dell'identità. Le rappresentazioni dell'identità collettiva, infatti, si alimentano sia attraverso i reperitori discorsivi della narrazione, sia attraverso un “corpo comune di simboli” cui si presume siano associati significati condivisi [Cohen A.P. 1985, 16-7]. Alla costruzione e al mantenimento dell'identità, inoltre, concorrono anche quei rituali che si mettono in atto in una serie di occasioni non ordinarie della vita di una collettività [Hermanowicz, Morgan 1999].

Il nome e l'emblema rappresentano ovviamente le forme simbolico-espressive più elementari. Assegnare un nome e assumere un emblema sono difatti presupposti essenziali del processo di riconoscimento e distinzione. Una volta adottati, agiscono come potenti richiami identitari, sia all'interno che all'esterno di una collettività. Durkheim (1963) ne intuisce per primo la funzione in rapporto alla costituzione e al mantenimento dell'unità clanica simboleggiata dal totem.

Un'evocazione identitaria ancor più efficace si ottiene attraverso i rituali, ossia attraverso quelle pratiche sociali fondate su una sequenza codificata di gesti

simbolici e atti comunicativi, che implicano una sorta di “messa in scena”, il cui significato formalmente attribuito (manifesto) è in principio riconoscibile – perlomeno in modo approssimativo – dai soggetti che vi prendono parte in qualità di protagonisti o semplici spettatori.

Il potere evocativo del simbolo consiste nel fatto che esso rinvia ad una determinata realtà, ovvero la indica senza descriverla, operando da complemento a qualsiasi costrutto discorsivo. Una bandiera, una croce, uno slogan, il gesto di un pugno alzato possono di fatto agire con la stessa efficacia dell’emblema clanico nel richiamare un sentimento di appartenenza o nell’esprimere un’identità collettiva.

Il potere evocativo del rituale, invece, discende dal fatto che esso *si compie*, potendo assumere connotazioni diverse in relazione alle risorse identitarie da attivare, ovvero ai sentimenti collettivi da suscitare. Detto in altri termini, mentre il simbolo di per sé agisce esclusivamente come segno evocativo⁸, il rituale implica un’esperienza evocativa, una sorta di *attraversamento*, risultando non di rado contraddistinto da caratteri di sacralità e solennità e dalla capacità di suscitare emozioni.

Alle pratiche sociali fondate su forme rituali si fa ricorso in svariate circostanze. Focalizzando l’attenzione sulle funzioni latenti ad esse sottese, qui di seguito ne propongo una possibile classificazione che non ha alcuna pretesa di essere esaustiva, e che viene introdotta con la consueta avvertenza che trattasi di un abbozzo di tipologia da intendere in termini idealtipici. Una ricognizione sistematica, infatti, imporrebbe di soffermarsi su un insieme ben più ampio di pratiche con le quali ci si confronta tanto nel tempo ordinario scandito dalle routine quotidiane, tanto in modo più straordinario allorché si è coinvolti in eventi o manifestazioni afferenti più propriamente alla sfera pubblica.

La classificazione adottata risponde più che altro allo scopo di evidenziare il contributo di dette pratiche alla costruzione e al mantenimento dell’identità collettiva, distinguendo in prima approssimazione quattro diversi tipi di rituali implicati: *rievocativi*, *dimostrativi*, *regolativi* e *proiettivi*.

8. La distinzione tra segno e simbolo è stata ampiamente riproposta in letteratura a partire da una rilettura dell’opera di Cassirer [1961]. Per un approfondimento in merito alla funzione evocativa dei simboli si rinvia invece al dibattito sorto intorno al contributo di Sperber [1974].

Possiamo definire *rievolutivi* quei rituali che rispondono alla funzione di consolidare il sentimento di appartenenza operando richiami a momenti topici della storia, reale o anche solo mitologica, di una collettività. Può trattarsi di rievocazioni che riguardano ora le sue origini e il suo costituirsi come soggetto (una nazione, una comunità religiosa, una organizzazione, ecc.), ora gli eventi, anche drammatici, che ne hanno segnato la sua storia nel tempo. I rituali rievolutivi assolvono al bisogno fondamentale di una collettività di dare risposta alla domanda *chi siamo?* attraverso l'atto del fare memoria. Sono pertanto rituali incentrati sul culto – che assume una specifica valenza nei processi di costruzione dell'identità – del non dimenticare, del tenere vivi i ricordi e trarre motivazione e forza morale da essi.

Questo genere di rituali si fonda sulla capacità (ri)generativa delle pratiche collettive tese a trasformare gli eventi del passato in patrimonio identitario, conferendogli un valore attuale. Nei termini suggeriti da Halbwachs e Bartlett, si tratta di pratiche attraverso le quali si realizza anche quella elaborazione collettiva del passato che si accompagna, non di rado, a rinnovate narrazioni⁹. Possono rispondere anche ad una funzione di monito nella misura in cui rievocano traumi o eventi ingombranti per la coscienza collettiva da cui trarre insegnamento per il futuro, oppure agire come spazi di rappresentazione di quelle vulnerabilità collettive di cui parlano Plotin-Amrani e Brunner [2015].

I rituali rievolutivi necessitano anche di luoghi iconici, ovvero di *setting* dal forte valore simbolico, ancor più se rivestono una valenza commemorativa che implica la rielaborazione di un trauma, oppure, nei termini intuiti da Walter Benjamin, un appello ad una memoria critica. Luoghi quali il National September 11 Memorial Museum, l'Hiroshima Peace Memorial Park, il National Memorial for Peace and Justice di Montgomery o l'Holocaust Memorial di Berlino svolgono esattamente questa funzione.

Una differente evocazione di significati è invece sottesa nei rituali che possiamo definire *dimostrativi*. Si tratta di rituali che si producono sotto forma di esibizione collettiva e che fanno leva sui sentimenti di orgoglio o sul bisogno di negoziare attenzione e ottenere riconoscimento. Attraverso questo genere di rituali si offrono

9. Rinviano all'ampia riflessione sul tema, qui si segnala a margine l'interessante analisi sui disallineamenti generazionali nella memoria degli eventi del passato proposta da Bernard Giesen [2014].

rappresentazioni simboliche della forza e delle capacità di una collettività, che possono risultare funzionali anche a possibili suoi riposizionamenti, sia nel confronto (a distanza) con il mondo esterno, sia in rapporto al contesto sociale e culturale più prossimo entro cui quella collettività si colloca. Tali rappresentazioni agiscono al contempo come occasioni per motivare alla compattezza un gruppo o una comunità, ovvero per consolidare il consenso nei confronti delle sue istituzioni e degli assetti di potere esistenti, o anche per ottenere sostegno ad una causa.

Possono ascriversi a questa fattispecie di pratiche rituali le celebrazioni nazionali incentrate su imponenti parate militari – quali quelle che accompagnano l'abituale commemorazione della vittoria sul nazismo che si svolge a Mosca nella Piazza Rossa, o quelle organizzate dal regime nordcoreano per dar mostra del proprio potenziale bellico – così come le manifestazioni a carattere rivendicativo quale, per fare solo un esempio, la marcia degli Unionisti a Belfast.

Allo scopo di riaffermare le norme e i valori fondanti di una collettività, rispondono invece quei rituali che possiamo definire *regolativi*. Attraverso di essi si dà in genere evidenza delle condizioni sottese al riconoscimento dello status di membro di una collettività, ma anche dell'attribuzione di ruoli di responsabilità o di specifiche prerogative nell'esercizio del potere.

Un carattere regolativo è intanto da riconoscere ai rituali iniziativi attraverso i quali si sancisce l'ingresso di un individuo all'interno di un gruppo, di una comunità, di una organizzazione. Può trattarsi del rituale cristiano del battesimo, come di quello induista della *diksha*, del rituale adottato per la presentazione e accoglienza di un nuovo membro in una loggia massonica, o di quello caratteristico dell'affiliazione ad un clan mafioso. Ad una logica simile obbediscono anche i tradizionali rituali collettivi che in alcune culture accompagnano ancora i passaggi alla pubertà, alla vita adulta e alla condizione anziana, come ancora avviene presso i Masai della Tanzania o i Samburu del Kenia. In tutti questi casi, la codificazione rituale riconduce all'interno di un quadro di senso condiviso le pratiche sociali messe in atto per contrassegnare l'appartenenza ad una determinata collettività o anche l'eventuale esclusione da essa¹⁰.

10. Per il rilievo che assume in termini di richiamo ai principi e alle norme che regolamentano l'appartenenza ad una comunità, anche l'esclusione - che può assumere la forma del mancato riconoscimento o del disconoscimento - può essere oggetto di specifiche pratiche

Alla fatispecie dei rituali regolativi sono inoltre da ricondurre tutte quelle ceremonie pubbliche che scandiscono la vita delle istituzioni di una collettività in corrispondenza degli eventi di insediamento e riconoscimento della piena autorità e responsabilità dei suoi organi. Così è per le ceremonie di giuramento dei capi di stato e dei ministri, per l'incoronazione dei sovrani o la designazione dei leader religiosi.

Una funzione del tutto diversa assolvono infine i rituali *proiettivi*. Ci si riferisce in questo caso a quei rituali attraverso i quali una collettività rende manifeste le sue aspirazioni ed esprime il bisogno di superamento delle condizioni contingenti. Si tratta di rituali che in una varietà di sistemi culturali svolgono anche una funzione catartica, di liberazione e di rimozione dei sentimenti negativi associati all'insicurezza, alla paura, all'angoscia, alla percezione dei limiti derivanti dalla condizione di esistenza umana.

In senso lato, si può affermare che i rituali proiettivi hanno tutti una valenza escatologica e per alcuni versi religiosa, tant'è che scandiscono il tempo liturgico-evocativo proprio di molte confessioni. Essi trovano spesso origine all'interno di sistemi di credenza in un ordine sovrannaturale o trascendentale, rappresentato ora da un senso di attesa e di speranza nel suo compimento, ora da un senso di timore, angoscia o minaccia per le sue manifestazioni. Esempi ne sono anche i rituali a carattere sacrificale, purificatorio, penitenziale o propiziatorio, per lunghissimo tempo praticati in molte società del passato.

Si tratta in ogni caso di rituali in grado di suscitare un forte coinvolgimento alimentando il senso di appartenenza e agendo come una potente fonte identitaria nel tenere unito un gruppo o una comunità. Traendo spunto dalle ceremonie degli Hopi, a questa conclusione giunge lo stesso Merton [1983, 193-196] richiamando l'attenzione sulla funzione latente di questo genere di pratiche sociali già intuita da Durkheim.

a carattere rituale. Lo stesso istituto della scomunica, rientrando nelle tre forme di censura adottati dalla Chiesa a fianco all'interdizione e alla sospensione *a divinis*, prevedeva in passato un vero e proprio rituale pubblico, la cui legittimità si fondava, oltre che sulle posizioni assunte direttamente dal pontefice, sulle conclusioni dei processi affidati al tribunale dell'inquisizione.

Ritornando al punto

La tipologia proposta richiederebbe ovviamente molte altre specificazioni e soprattutto una più ampia varietà di esempi utili a rendere meglio riconoscibili le funzioni sottese a ciascun tipo di rituale, ma anche le possibili sovrapposizioni tra funzioni differenti.

Ritornando sui rilievi critici sollevati a riguardo del concetto di identità collettiva, tuttavia, qui mi preme soprattutto richiamare l'attenzione sul fatto che il riconoscimento e l'analisi delle pratiche sociali fondate su forme rituali concorre a meglio esplicitare i processi costitutivi ad essa sottesi, il cui corretto inquadramento dipende anche dal superamento di alcuni sostanziali faintendimenti che si sono riprodotti nel dibattito sull'argomento, e di cui vi è ancora traccia nel difficile accordo su una definizione condivisa.

Il primo faintendimento cui mi riferisco nasce originariamente dalla nota raccomandazione di Berger e Luckmann [1969, 235-236] a evitare di parlare di “identità collettiva” per non incorrere nel rischio di una falsa e reificante ipostatizzazione che ricondurrebbe la sociologia indietro nel tempo, alle interpretazioni veicolate dalla sociologia tedesca di matrice hegeliana di inizio Novecento, o alla scuola di pensiero durkheimiana cui sarebbe da contestare l'introduzione del fuorviante concetto di “coscienza collettiva”. L'evocazione di tale pericolo riaffiora periodicamente nel dibattito giustificando la posizione di chi sarebbe favorevole ad un abbandono definitivo del concetto di identità collettiva da sostituire eventualmente con altri (non meglio precisati).

Come giustamente osservato da Loredana Sciolla [1994, 504], il rischio però sarebbe tale “solo se si intendersse l'identità collettiva come un'entità unitaria, una totalità, del tutto esterna e costrittiva rispetto agli individui”. La concettualizzazione dell'identità collettiva nelle scienze sociali contemporanee si è al contrario venuta orientando sempre più verso un riconoscimento del suo carattere multidimensionale, con un'attenzione crescente al complesso intreccio tra identità collettiva, identità sociale e identità personale. Intreccio che si produce attraverso i processi di identificazione, il cui esito non soggiace in nessun modo a forme di determinismo indotte da una incombente “coscienza collettiva”. Oltretutto c'è anche da considerare la sovrapposizione di molteplici appartenenze che nor-

malmente convivono nell'esperienza dei singoli individui, ossia nel loro essere al contempo cittadini di una nazione, membri di un'organizzazione o di un movimento, appartenenti ad una certa categoria professionale, appartenenti ad un gruppo etnico o razziale, persone con un determinato orientamento sessuale, ecc.

Il secondo faintendimento rintracciabile nel dibattito degli ultimi tre decenni deriva da una interpretazione dei processi di costruzione dell'identità collettiva talvolta ripiegata sulla tesi delle "identità inventate", posizione questa rigettata sia da Eisenstadt e Giesen [1995], che da Antony Cohen [2000, 150-1]. Nonostante possa risultare difficile indicare quali siano i caratteri che concorrono a definire esattamente l'identità scozzese, osserva Cohen, ciò non significa che si possa liquidare il problema ipotizzando che non esista una identità scozzese (la "scozzesità") o che essa nasca dal nulla. Tale faintendimento, oltretutto, è in parte da ricondurre anche ad una certa semplificazione riconoscibile nella tendenza a interpretare in termini necessariamente antitetici le concezioni primordialiste, essenzialiste e costruttiviste, a scapito di un più puntuale lavoro di ricostruzione di casi storici concreti, come messo in evidenza in particolare da Eriksen [2004] a proposito delle banali letture che a suo avviso sono state operate sulla documentata analisi storica e antropologica condotta da Smith [1986, 1991] sull'origine degli stati nazionali.

Questi faintimenti sembrano facilmente superabili nella misura in cui si aderisce alla concezione costruttivista dell'identità collettiva che, nei suoi assunti fondamentali, trova un'efficace sintesi in *The construction of collective identity* di Eisenstadt e Giesen [1995]. Ciò però con alcune fondamentali avvertenze, che tengono anche conto degli sviluppi più recenti del dibattito, e che sinteticamente enuncio tralasciando per brevità le relative argomentazioni:

- a. posto che l'identità collettiva sia da considerarsi espressione di una costruzione sociale, occorre mettere in conto che possono comunque coesistere rappresentazioni identitarie plurime all'interno di una stessa collettività, quale ad esempio una comunità nazionale; ciò equivale a dire che non si può dare per scontata la convergenza su un unico costrutto identitario;
- b. per quanto i contenuti distintivi dell'identità collettiva possano essere identificabili in qualche repertorio di caratteri condivisi, resta fondamentale la rappresentazione che ne danno i membri della collettività medesima, da cui dipende lo stesso processo di identificazione (auto-riconoscimento);

- c. la condizione di uguaglianza delle posizioni dei membri di una collettività – cui si riferiscono esplicitamente Eisenstadt e Giesen [1995, 74] – può considerarsi operante solo nel sancire l'appartenenza alla collettività e il diritto ad esserne riconosciuti quali membri (*membership*); tale condizione, assunta come discriminante per le relazioni di fiducia e solidarietà, non garantisce di per sé l'effettiva partecipazione di tutti ai processi di costruzione dell'identità collettiva;
- d. se è vero che la determinazione dei principi di inclusione ed esclusione, e la conseguente demarcazione dei confini tra *in-group* e *out-group*, è da considerarsi frutto anch'essa di una costruzione sociale, ciò non significa che a questo processo partecipino indifferentemente tutti i membri di una collettività; anzi, nella stragrande maggioranza dei casi, essa è espressione di un esercizio di potere che presuppone posizioni asimmetriche nei ruoli rivestiti dai suoi membri.

Tali avvertenze, ascrivibili nel quadro di una più precisa esplicitazione degli assunti costruttivistici, sottendono al contempo un richiamo a non risolvere l'interpretazione dell'identità collettiva chiamando in causa in modo generico i processi sociali sottesi. Intendo dire che l'identità collettiva non può considerarsi espressione di una astratta costruzione sociale, altrimenti diventa difficile distinguere la peculiarità dei processi in gioco nella costruzione e mantenimento dell'identità di un movimento rispetto ad una comunità nazionale, di un'organizzazione mafiosa piuttosto che di una comunità transgender.

A tal fine, un significativo rilievo assumono proprio i rituali su cui ho inteso volutamente soffermarmi proponendone una possibile classificazione, perché le pratiche sociali entro cui si iscrivono hanno a che fare esattamente con i processi di costruzione sociale cui ricondurre i fenomeni identitari.

Fenomeni, aggiungo in conclusione, che vanno letti senza sottovalutare il fatto che sia le pratiche rituali messe in atto, sia lo stesso linguaggio che fa da corredo alla narrazione identitaria, sono influenzati dal sistema sociale dominante, che costituisce la più ampia cornice entro la quale si colloca la produzione di senso condiviso, ma anche la sua potenziale messa in discussione.

Riferimenti bibliografici

Abu-Lughod L., Lutz C.

2005, *Emozione, discorso e politiche della vita quotidiana*, Antropologia, n. 6, pp. 15-35.
<https://doi.org/10.14672/ada2005130%25p>

Alonso M.

2011, *Collective Identity as a Rhetorical Device*, Synthesis Philosophica, vol. 26, n. 1,
pp. 7-24. <https://hrcak.srce.hr/72476>

Anderson, B.

2006, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*,
Verso, London (ed. or. 1983).

Anthias F.

2002, *Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality*,
Ethnicities, vol. 2, n. 4, pp. 419-514. <https://doi.org/10.1177/14687968020020040301>

Barth F. (a cura di)

1969, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little Brown, New York.

Bayart J-F.

1996, *L'illusio identitaire*, Fayard, Paris.

Benhabib S.

2005, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*,
il Mulino, Bologna (ed. or. 2002).

Berger P.L., Luckmann T.

1969, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1966).

Billing, M.

1997, *Banal Nationalism*, Sage, London.

Brown A.D.

2006, *A Narrative Approach to Collective Identities*, Journal of Management Studies, vol. 43, n. 4, pp. 731-753. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6486.2006.00609.x>

Brubaker R.

2009, *Ethnicity, Race, and Nationalism*, Annual Review of Sociology, vol. 35, pp. 21-42. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115916>

Brubaker, R., Cooper F.

2000, *Beyond "Identity"*, Theory and Society, vol. 29, pp. 1-47. <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>

Calhoun C.

1997, *Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Cassirer E.

1961, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze, 3 voll. (ed. or. 1923-1929).

Cella G.P.

2006, *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna.

Cerulo K.A.

1997, *Identity Construction: New Issues, New Directions*, Annual Review of Sociology, vol. 23, pp. 385-409. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.23.1.385>

Cohen, A.P.

1985, *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London-New York.

2000, *Peripheral vision: nationalism, national identity and the objective correlative in Scotland*, in A.P. Cohen (a cura di), *Signifying Identities*, Routledge, London-New York, pp. 145-169.

Cohen, R.

1994, *Frontiers of Identity: the British and the Others*, Longman, London.

Corchia L., Bracciale R.

2020, *La sfera pubblica e i mass media. Una ricostruzione del modello habermasiano nella communication research*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 1-2, pp. 391-422.

- Cornell S., Hartmann D.
1998, *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks.
- De Cillia R., Reisigl M., Wodak R.
1999, *The discursive construction of national identities*, Discourse & Society, vol. 10, n. 2, pp. 149–173. <https://doi.org/10.1177/0957926599010002002>
- Durkheim E.
1963, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1912).
- Eisenstadt S.N., Giesen B.
1995, *The construction of collective identity*, European Journal of Sociology, vol. 36, n. 1, pp. 72-102. <https://doi.org/10.1017/S0003975600007116>
- Eriksen T.H.
1993, *A future-oriented, non-ethnic nationalism? Mauritius as an exemplary case*, Ethnos, vol. 58, n. 3–4, pp. 197–221. <https://doi.org/10.1080/00141844.1993.9981474>
2004, *Place, kinship and the case for non-ethnic nations*, Nations and Nationalism, vol. 10, n. 1/2, pp. 49–62. <https://doi.org/10.1111/j.1354-5078.2004.00154.x>
- Fisher W.R.
1985, *The narrative paradigm: an elaboration*, Communication Monographs, vol. 52, n. 4, pp. 347–367. <https://doi.org/10.1080/03637758509376117>
- Flesher Fominaya C.
2010, *Collective Identity in Social Movements: Central Concepts and Debates*, Sociology Compass, vol. 4, n. 6, pp. 393–404. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2010.00287.x>
2020, *Social Movements in a Globalized World*, Macmillan Red Globe Press, London.
- Gamson J.
1997, *Messages of Exclusion: Gender, Movements, and Symbolic Boundaries*, Gender and Society, vol. 11, n. 2, pp. 178–199. <https://doi.org/10.1177/089124397011002003>
- Gellner E.
1997, *Nationalism*, Weidenfeld & Nicolson, London.

Giesen B.

2014, *Noncontemporaneity, Asynchronicity and Divided Memories*, Time & Society, vol. 13, n. 1, pp. 27-40. <https://doi.org/10.1177/0961463X04040741>

Giesen B., Seyfert R.

2016, *Collective identities, empty signifiers and solvable secrets*, European Journal of Social Theory, vol. 19, n. 1, pp. 111-126. <https://doi.org/10.1177/1368431015573364>

Habermas J.

2006, *Political Communication in Media Society: Does Democracy Still Enjoy an Epistemic Dimension? The Impact of Normative Theory on Empirical Research*, Communication Theory, vol. 16, n. 4, pp. 411-426. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00280.x>

Handler R.

1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, The University of Wisconsin Press, Madison.

Hercus C.

1999, *Identity, Emotion, and Feminist Collective Action*, Gender and Society, vol. 13, n. 1, pp. 34–55. <https://doi.org/10.1177/089124399013001003>

Hermanowicz J.C., Morgan H.P.

1999, *Ritualizing the Routine: Collective Identity Affirmation*, Sociological Forum, vol. 14, n. 2, pp. 197-214. <https://doi.org/10.1023/a:1021462511364>

Herzfeld M.

1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, Routledge, London.

Holland D., Fox G., Daro V.

2008, *Social Movements and Collective Identity: A Decentred, Dialogic View*, Anthropological Quarterly, vol. 81, n. 1, pp. 95-126. <https://doi.org/10.1353/anq.2008.0001>

Honneth A.

2002, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992).

- James S.
1999, *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention?*, British Museum Press, London.
- Jones, J.
2011, *Who are we? Producing group identity through everyday practices of conflict and discourse*, Sociological Perspectives, vol. 54, n. 2, pp. 139–161. <https://doi.org/10.1525/sop.2011.54.2.139>
- Kantner C.
2006, *Collective Identity as Shared Ethical Self-Understanding. The Case of the Emerging European Identity*, European Journal of Social Theory, vol. 9, n.4, pp. 501-523. <https://doi.org/10.1177/1368431006073016>
- Martin DC.
1995, *The choices of identity*, Social identities, vol. 1, n.1, pp. 5-20. <https://doi.org/10.1080/13504630.1995.9959423>
- Melucci A.
1989, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Tempe University Press, Philadelphia.
1995, *The Process of Collective Identity*, in H. Johnston, B. Klandermans (a cura di), *Social Movements and Culture*, Routledge, London (2003), pp. 41-63.
- Merton R.K.
1983, *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, 7a edizione (ed. or. 1968).
- Nasrin S., Fisher D.R.
2022, *Understanding Collective Identity in Virtual Spaces: A Study of the Youth Climate Movement*, American Behavioral Scientist, vol. 66, n. 9, pp. 1286-1308. <https://doi.org/10.1177/00027642211056257>
- Olzak S.
2015, *Ethnic, Racial, and Nationalist Social Movements*, in J.D. Wright (a cura di), *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 2nd edition, Elsevier, Oxford, pp. 123-129.

Parekh B.

1995, *The concept of national identity*, Journal of Ethnic and Migration Studies, vol. 21, n. 2, pp. 255-268. <https://doi.org/10.1080/1369183X.1995.9976489>

Plotkin-Amrami G., Brunner J.

2015, *Making up 'national trauma' in Israel: From collective identity to collective vulnerability*, Social Studies of Science, vol. 45, n. 4, pp. 525-545. <https://doi.org/10.1177/0306312715589846>

Polletta, F., Jasper J.M.

2001, *Collective Identity and Social Movements*, Annual Review of Sociology, vol. 27, pp. 283-305. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.27.1.283>

Pratt M.G.

2003, *Disentangling collective identities*, in Polzer, J. T. (a cura di), *Research on Managing Groups and Team, V: Identity Issues in Groups*, Elsevier, Oxford, pp. 161–88.

Remotti F.

2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

Renan E.

2011, *Qu'est-ce qu'une nation?* [conference faite en Sorbonne le 11 Mars 1882], Éditions Flammarion, Paris.

Rossi P.

2007, *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna.

Sciolla L.

1983, *Teorie dell'identità*, in L. Sciolla (a cura di), *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 7-59.

1994, *Identità personale e collettiva*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma, Vol. IV, pp. 496-506.

Smith, A.D.

1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell, Oxford.

1991, *National identity*, Penguin, Harmondsworth.

Snow, D.A.

2001, *Collective Identity and Expressive Forms*, University of California, Irvine eScholarship Repository, <http://repositories.cdlib.org/csd/01-07>

Snow D.A., Corrigall-Brown C.

2015, *Collective Identity*, in J.D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, 2nd edition, Vol. 4, Elsevier, Oxford, pp. 174–180.

Sperber D.

1974, *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Taylor V., Whittier N.E.

1999, *Collective identity in social movement communities: lesbian feminist mobilization*, in J. Freeman, V. Johnson (a cura di), *Waves of Protest: Social Movements Since the Sixties*, Oxford University Press, Oxford, pp. 169-194.

Weber M.

1981, *Economia e società*, Edizioni di comunità, Milano, 1981, 4 voll. (ed. or. 1922).

Yang G.

2000, *Achieving Emotions in Collective Action: Emotional Processes and Movement Mobilization in the 1989 Chinese Student Movement*, The Sociological Quarterly, vol. 41, n. 4, pp. 593–614. <https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2000.tb00075.x>

Carlo De Rose è professore associato in Sociologia generale presso l'Università della Calabria dove insegna Sociologia e ricerca sociale e Ricerca sociale applicata. Dopo un percorso dottorale svolto presso l'Università Cattolica di Milano, ha focalizzato lo sviluppo delle sue competenze in ambito metodologico ed epistemologico. I suoi interessi di ricerca si concentrano sui temi delle migrazioni, dello sviluppo locale e dell'identità collettiva. Ha svolto attività di ricerca sia in Italia che all'estero e attualmente è coinvolto in una ricerca nazionale sul tema del risentimento. Da alcuni anni coordina i corsi di laurea in Servizio sociale presso l'Università della Calabria.



VINCENZO ESPOSITO

Socialmente eterei: un inquadramento del fenomeno Hikikomori attraverso la teoria di Ian Hacking

Abstract: First described by psychiatrist Tamaki Saito in 1990s Japan (Saito, 1998), the hikikomori phenomenon has accelerated in Western advanced economies as well (Varnum, Kwon, 2016). In Italy, the parliamentary debate of October 2023 initiated the regulatory definition of this voluntary withdrawal. This study critically compares the interpretations offered by Merton's theory of anomie and Goffman's approach to stigma, highlighting their limitations in accounting for the diagnostic and identity dynamics typical of hikikomori. It then proposes adopting Ian Hacking's model – based on interactive classification, the looping effect, and ecological niche – as a framework capable of integrating the clinical practices, representations, and socio-cultural conditions that fuel and sustain self-isolation in contemporary societies.

Keywords: Hikikomori, Merton, Hacking, Goffman, isolation

Introduzione

Il termine giapponese hikikomori – da hiku (“tirare”) e komoru (“ritirarsi”) – descrive un fenomeno di isolamento volontario e protratto, introdotto per la prima volta da Tamaki Saito (1998) per distinguere questi casi da schizofrenia e depressione in assenza di deliri o allucinazioni. Nel 2003, le autorità giapponesi hanno formalizzato la diagnosi stabilendo che il ritiro debba perdurare almeno sei mesi, essere motivato dalla fuga da pressioni sociali e non spiegabile mediante altri disturbi psichiatrici.

Sebbene una minoranza di hikikomori rimanga completamente offline, la maggioranza mantiene un uso continuativo di Internet, dimostrando come il disagio sia essenzialmente sociale e non una semplice dipendenza tecnologica (Ricci & Pierdominici, 2008; Watabe et al., 2022). Tale evidenza ha spinto gli studiosi a superare l'etichetta di “sindrome culturale giapponese” – presente nel DSM-5-TR (2019) – riconoscendone casi analoghi in Francia (Fasten, 2014), Belgio (Vanhalst, 2015) e Italia (Pierdominici, 2008; Ricci, 2008; Crepaldi, 2019) e prevedendo la sua inclusione definitiva nelle prossime versioni del DSM.

L'insorgenza del fenomeno si colloca di frequente tra i diciannove e i ventinove anni, l'età in cui i cosiddetti "adulti emergenti" plasmano le scelte formative e professionali (Crepaldi, 2020). In questo arco di vita, fattori quali competitività scolastica e lavorativa, episodi di bullismo (Teo et al., 2018; Roza et al., 2023), inadeguatezza delle risposte istituzionali (Tajan, 2017) e dinamiche familiari oscillanti tra eccessiva protezione e trascuratezza (Saito, 1998; Crepaldi, 2020) concorrono a far percepire l'isolamento come unica alternativa di sollievo.

In un'ottica di approfondimento della natura e delle cause del fenomeno, Furlong (2008) propone una tassonomia in cinque cluster: i "psicologicamente compromessi", destinatari di interventi psichiatrici tradizionali; gli "otaku", appassionati di manga e internet privi di patologia clinica vera e propria; i membri della "scena alternativa", che rifiutano il percorso tradizionale "da scuola a lavoro" pur mantenendo relazioni sociali; i "solitari", isolati non per scelta ma alla ricerca di nuovi legami; e gli "anxious travellers", giovani in transizione che adottano un ritiro temporaneo per riflettere sul proprio percorso di vita. Furlong attribuisce l'espansione dell'hikikomori alle profonde trasformazioni del mercato del lavoro, all'aumento della responsabilità delle famiglie e dello Stato nella garanzia del sostentamento economico e alla crescente rigidità strutturale nei percorsi di inserimento "da scuola a lavoro".

Nonostante l'ampia casistica, l'analisi della letteratura rivela un forte sbilanciamento verso approcci di tipo psichiatrico e psicologico, con modesto approfondimento delle implicazioni educative. Solo otto studi hanno esaminato giovani ancora inseriti nel sistema scolastico, limitandosi spesso a stabilire correlazioni tra hikikomori e disturbi noti o a elencare fattori quali bullismo e abbandono senza esplorarne le cause sottostanti (Coeli et al., 2023). Due gap si impongono con chiarezza: la sottovalutazione del ruolo della scuola – intesa non solo come luogo di apprendimento, ma come ambiente strutturale e culturale che può favorire o prevenire il ritiro – e la carenza di dati sulla composizione sociale dei campioni, nonché sull'influenza dei contesti urbani o rurali, malgrado la maggiore prevalenza nelle aree metropolitane.

La scuola, pertanto, va considerata come setting dal duplice potenziale. Da un lato, le pratiche organizzative rigide, le logiche competitive e la diffusione di pratiche violente come il bullismo possono configurarsi come fattori scatenanti il ritiro; dall'altro,

percorsi educativi cooperativi, flessibili e centrati sul riconoscimento delle differenze individuali appaiono promettenti per la risocializzazione (Coeli et al., 2023).

Parallelamente alla dimensione educativa, l'hikikomori costruisce “spazi propri” – la famiglia e la Rete – in cui proteggersi dallo “sguardo” esterno (Park, 2025). All’interno del nucleo familiare, infatti, il soggetto converte la casa in carcere e rifugio al contempo, occultando la sofferenza e sottraendo il ritiro alle statistiche ufficiali e al controllo statale. In questo microcosmo domestico, conflitti, pressioni genitoriali e violenza diventano al contempo causa e contesto protettivo dell’isolamento.

Sul versante digitale, Internet si configura come spazio liminale in cui “vedere senza essere visti”: attraverso chat, forum e piattaforme di gioco, gli hikikomori mescolano la propria soggettività a una moltitudine anonima, rendendo pressoché impossibile distinguerli e categorizzarli (Park, 2025). Questa dinamica, pur strappando i soggetti alle reti di integrazione formale, offre un canale di relazione e un senso di sollievo emotivo che non si può ignorare nella progettazione di politiche di reinserimento.

Nel confronto tra il modello giapponese e quello italiano, la scuola e il sistema formativo in entrambe le realtà riflettono gli imperativi neoliberali di flessibilità, precarietà e competizione, sebbene declinati in chiavi culturali differenti. In Giappone, la stretta integrazione tra famiglia e mercato del lavoro – evidenziata come “liberalismo familiare” – trasforma il nucleo domestico in un’unità economica che isola e protegge l’hikikomori dallo sguardo statale, rendendo la sua condizione praticamente invisibile alle istituzioni (Matsushita & Yasumatsu, 2025).

In Italia, al contrario, la famiglia sembra svolgere un duplice ruolo: da un lato rappresenta una rete di sicurezza per i giovani che faticano a entrare nel mercato del lavoro, dall’altro esercita su di essi pressioni emotive ed economiche che ne ritardano l’autonomia effettiva. Ricerche condotte su stili familiari tipici delle famiglie con un membro hikikomori mostrano come dinamiche di eccessiva protezione o di rigida responsabilizzazione contribuiscano tanto al ritiro quanto al senso di inadeguatezza dei giovani (Sagliocco, 2025). Allo stesso tempo, l’esperienza sul campo dell’Associazione Hikikomori Italia evidenzia un modello di intervento che combina sostegno psicoterapeutico e azioni di rete, offrendo un’alternativa alla semplice mediazione familiare (Palomba, 2022).

Comprendere tali convergenze e divergenze risulta pertanto essenziale per cogliere appieno le radici strutturali e culturali del fenomeno hikikomori. A tal fine, è opportuno ricorrere a teorie sociali – ad esempio l'anomia di Merton, le dinamiche dello stigma di Goffman e il paradigma della nicchia ecologica di Hacking – al fine di illuminare i meccanismi attraverso i quali le trasformazioni neoliberali si traducono in pratiche educative e familiari che alimentano il ritiro volontario. Solo un'analisi sistematica e comparata, fondata su questi quadri interpretativi, può offrire gli strumenti concettuali necessari per intendere e affrontare il fenomeno nella sua complessità.

L'articolo mette in dialogo e confronta le prospettive sociologiche di Merton (1938) e Goffman (1963), già impiegate per inquadrare il fenomeno hikikomori, e propone una nuova lente interpretativa fondata sulle teorie delle psicopatologie di Hacking (2004). In questo caso si discuterà come le teorie già impiegate sono state utilizzate per il fenomeno hikikomori e si offrirà una riflessione ulteriore alla luce della nuova prospettiva proposta.

Teorie sociali ed Hikikomori

L'obiettivo di questo articolo è valutare criticamente i due modelli teorici maggiormente impiegati nell'analisi dell'hikikomori — la teoria dell'anomia di Merton e l'approccio allo stigma di Goffman, tra i più utilizzati nella letteratura sul fenomeno (Kalita, 2021; Matsushita & Yasumatsu, 2025) — e proporre l'adozione delle teorie di Ian Hacking (2004;2010) per offrire una lettura più dinamica dell'isolamento volontario.

L'obiettivo di questo articolo è sottoporre a una valutazione critica i due modelli teorici più utilizzati nell'analisi dell'hikikomori — la teoria dell'anomia di Merton e l'approccio allo stigma di Goffman, ampiamente impiegati nella letteratura sul tema (Kalita, 2021; Matsushita & Yasumatsu, 2025) — e, al tempo, avanzare l'adozione delle teorie di Ian Hacking (2004; 2010) per offrire una lettura più dinamica dell'isolamento volontario. La sociologia, del resto, ha da sempre riservato grande attenzione ai fenomeni “*sociali patologici*” e ai processi devianti, un filone che trova un punto di svolta in Durkheim: in *De la division*

du travail social (1893/1902) egli analizza i casi di devianza e pone le basi della dicotomia tra “*le condizioni di esistenza dello stato normale*” e i fenomeni devianti (Durkheim, 1893/1902, p. 343).

Il concetto di anomia è utilizzato per descrivere una condizione di disorientamento normativo che si genera quando le regole sociali vengono indebolite o cessano di regolare in modo chiaro i comportamenti individuali. Nell’esperienza collettiva, l’anomia sorge soprattutto in corrispondenza di rapidi cambiamenti economici, politici o culturali, tali da mettere in crisi i sistemi di valori e le aspettative che tengono insieme la società. In questi momenti di transizione, gli individui perdono il riferimento alle norme condivise – siano esse quelle del lavoro, della famiglia o della comunità – e restano “orfani” di un ordine che non sanno più interpretare né far rispettare (Durkheim, 1893/1902, p. 343). L’anomia è piuttosto un vuoto normativo: una condizione in cui le aspirazioni personali non trovano più adeguati strumenti di realizzazione né limiti definiti, aprendo così la strada a comportamenti devianti o estremi. Per Durkheim, studiare l’anomia significa far luce su come il legame sociale si indebolisca fino a consentire che la devianza non sia più un’eccezione, ma un possibile modo di adattamento a una società normativamente “*in caduta libera*”.

Il fenomeno dell’Hikikomori è stato originariamente esaminato e studiato da discipline come la psicologia e la psichiatria, ma diversi ricercatori hanno cercato di affrontarlo dal punto di vista della teoria sociale. Le teorie sociali più utilizzate per spiegare l’Hikikomori sono principalmente legate all’anomia e allo stigma.

Nel saggio *Social Structure and Anomie* (1938), Merton elabora la propria teoria della devianza entro lo struttural-funzionalismo, riprendendo l’eredità durkheimiana secondo cui l’ordine sociale si fonda su un consenso di valori e su meccanismi d’integrazione che orientano i comportamenti; in questa cornice, la devianza non è una mera patologia individuale, ma l’esito sistemico di specifiche configurazioni della struttura sociale. Al tempo stesso, Merton rielabora criticamente il funzionalismo mettendo in discussione alcuni postulati parsoniani: anziché concepire la società come un insieme armonico proteso al bene comune, mette in luce disfunzioni, tensioni e contraddizioni strutturali e riconosce agli individui un ruolo attivo, capaci di interpretare, negoziare e persino rifiutare ruoli e status, con esiti non sempre conformi (Harper, 2011).

Merton individua cinque modalità di adattamento alla discrepanza fra fini e mezzi. Di particolare rilievo, per l'analisi degli hikikomori, è la quarta categoria («ritiro»), in cui l'individuo si sottrae volontariamente o involontariamente alle norme sociali ed economiche. Numerosi autori hanno collocato gli hikikomori in questa categoria, sottolineando come essi rifiutino sia gli obiettivi culturali (successo scolastico, carriera professionale, partecipazione sociale) sia i mezzi istituzionali correlati, optando per un isolamento protratto (Husu & Välimäki, 2017; Kalita, 2018; Berman & Rizzo, 2019), sottolineandone il rigetto del successo scolastico, della carriera professionale e della partecipazione sociale (Husu & Välimäki 2017).

Inquadrato lo *shakaiteki hikikomori* come variante di «retreatism», la letteratura osserva che tali soggetti respingono gli obiettivi culturalmente prescritti e i mezzi istituzionali per realizzarli, restano per lunghi periodi ai margini dell'interazione, appaiono improduttivi e gravosi per la collettività e non di rado manifestano ideazione, o tentativi, suicidari.

Per comprendere queste condotte è necessario collocarle nel contesto sociale giapponese che Kalita (2018) descrive come caratterizzato da un'elevata diversità interna e dalla compresenza di due ordini culturali. Il primo, tradizionale, poggia su valori quali il collettivismo, l'armonia (*wa*), la distinzione *uchi/soto*, l'opposizione *hone/tatemaе*, la gerarchia (*jōge*), il binomio *on/giri*, la lealtà (*chū*) e il mantenimento della *memboku*; esso delinea l'ideale di persona e stabilisce modelli di comportamento desiderabili. Il secondo ordine, più recente, emerge dalle indagini dell'Institute of Statistical Mathematics (*Nihonjin no Kokuminsei Chōsa e Kojinteki Taidō*) e riflette tendenze individualistiche che si affiancano – senza sostituirli – ai codici tradizionali.

All'interno di questo doppio registro culturale agiscono tre sfere di socializzazione decisive per lo sviluppo psicosociale: l'ambiente familiare, attraversato da profonde trasformazioni strutturali e funzionali – fra cui crisi del modello nucleare e casi di violenza domestica –; l'ambiente scolastico, segnato da fenomeni quali credentialism, episodi di bullismo e nei casi più estremi, suicidi; e, infine, il mercato del lavoro, con le sue pratiche occupazionali postbelliche, la selezione competitiva, la partecipazione femminile ancora diseguale, la cultura

aziendale imperniata sulla figura del *sarari-man* e gli effetti nocivi di fenomeni come *pawa-hara* (mobbing).

All'intersezione di questi processi, la fuga nell'ambiente domestico si configura come una strategia di sopravvivenza identitaria: proteggendo la propria *menboku* dal fallimento pubblico, l'individuo rinuncia volontariamente alla partecipazione scolastica, lavorativa e sociale. In tal senso l'*hikikomori* incarna il *retreatism* mertoniano (Husu & Valimaki; 2017) : sottraendosi sia ai fini culturali sia ai mezzi legittimi, egli trasforma l'abitazione in un habitat che, grazie al sostegno familiare e alla rete digitale, rende sostenibile un isolamento prolungato e, al contempo, perpetua il ciclo di esclusione. Studi recenti (Kalita 2018; Barwińska, 2023) sembrano confermare che la combinazione di pressioni collettivistiche, aspettative meritocratiche e fragilità delle transizioni biografiche rappresenta il principale motore socioculturale del fenomeno, spiegando perché l'*hikikomori* emerge con particolare evidenza in contesti – come quello giapponese – in cui tradizione e modernità coesistono in un equilibrio instabile.

Un'ulteriore chiave di lettura dell'*hikikomori* è l'approccio allo stigma (Goffman, 1963). Per Goffman, lo stigma è un marchio sociale che svaluta l'identità del soggetto: un attributo — reale o presunto — viene caricato di un giudizio morale negativo e, nel corso dell'interazione, riorganizza aspettative, introduce distanza, fino a legittimare evitamento ed esclusione. La dinamica è situata e relazionale, non intrinseca alla persona. Goffman distingue poi tra condizione di “scredito”, quando il segno è visibile, e di “scredibile”, quando la minaccia risiede nella possibile rivelazione; in quest'ultimo caso lo stigma può estendersi a chi è vicino alla persona — in primis i familiari — come forma di “stigma per prossimità” (Goffman, 1963).

In questa prospettiva, e coerentemente con l'idea goffmaniana che il soggetto stigmatizzato venga progressivamente espulso dalle routine interazionali ordinarie, va approfondita la “trasmessione dello stigma”: il discredito, infatti, si propaga per prossimità a chi frequenta persone già stigmatizzate, producendo un “contagio di status” che investe familiari, amici e conoscenti. Tale dinamica — fatta di evitamenti, sospetti e giudizi riflessi — non solo rafforza l'isolamento del diretto interessato, ma induce i vicini a strategie di copertura, distanza selettiva o disidentificazione per sottrarsi al discredito derivato (Goffman, 1963).

In primo luogo, il riconoscimento formale dell'etichetta “hikikomori” (Fong & Yip, 2023) costituisce il presupposto per l'indagine sui suoi effetti psicologici e socio-relazionali. Sebbene le ricerche sulle reazioni all'etichettatura siano ancora scarse (DeVylder et al., 2020), esse confermano come l'appartenenza al gruppo hikikomori ricada pienamente nella definizione di stigma di Goffman: un marchio sociale che dipende più da fattori culturali e relazionali che da cause biologiche. Le forme di mutual support tra gli interessati si sviluppano prevalentemente in rete, attraverso forum e community virtuali (Coppola & Masullo, 2021), piuttosto che in contesti di aggregazione faccia a faccia.

Lo studio di DeVylder et al. (2020), condotto su un campione di adulti giapponesi isolati che lavorano online, ha messo a confronto le etichette hikikomori, schizofrenia e depressione maggiore. L'analisi della varianza ha rivelato che, sebbene il livello di consapevolezza degli stereotipi fosse simile per tutte e tre le condizioni, solo le diagnosi cliniche venivano percepite come meritevoli di intervento terapeutico. L'hikikomori, al contrario, risultava associato a una condizione di ritiro sociale ritenuta meno necessitante di trattamento medico, benché caratterizzata dallo stesso sintomo di isolamento. Questo dato sottolinea come lo stigma legato all'hikikomori sia essenzialmente relazionale e culturale, piuttosto che biologico.

Numerosi studi evidenziano inoltre l'opinione diffusa che associa l'hikikomori a una patologia mentale e al rischio suicidario (Kato et al., 2019; Fong & Yip, 2023), contribuendo a un senso di vergogna che, come osservano Tajan (2017), Teo et al. (2018) e Crepaldi (2020), è spesso l'elemento scatenante del ritiro volontario. Nel quadro goffmaniano, i giovani hikikomori incarnano la figura dello “scredito”, mentre i loro familiari si trovano nella condizione di “scredibili”: essi vivono nell'angoscia che venga alla luce la scelta di isolamento del proprio congiunto e il conseguente abbandono di percorsi scolastici o lavorativi (Crepaldi, 2020; Palomba, 2022).

Lo stigma sociale legato ai problemi di salute mentale in Giappone costituisce una barriera significativa alla ricerca di supporto, contribuendo a prolungare lo stato di isolamento degli hikikomori: più a lungo dura il ritiro, più difficile diventa il reinserimento, a causa del declino delle abilità sociali, della resilienza emotiva e del funzionamento cognitivo nelle aree della comunicazione interpersonale e del problem solving, innescando un circolo vizioso di ulteriore disconnessione

(Ogawa et al., 2024). In questo quadro, i valori tradizionali giapponesi – che esaltano la conformità, il dovere familiare e il successo accademico e professionale – accentuano il senso di vergogna per chi devia dalle norme, favorendo lo stigma e l'esclusione dal tessuto comunitario (Matsushita & Yasumatsu, 2025). Non sorprende dunque che le famiglie, timorose del giudizio sociale, tendano a nascondere la condizione del congiunto isolato, aggravando l'isolamento e rinforzando il pregiudizio collettivo (Crepaldi, 2020; Amendola, 2024).

Recenti contributi sottolineano come l'hikikomori sia ormai riconosciuto non solo come fenomeno giapponese ma come un'espressione culturale della sofferenza sociale in diversi contesti (Figueiredo, 2024), mentre indagini sociologiche evidenziano l'importanza di considerare le dinamiche istituzionali, i media e i modelli di servizio sociale specifici per affrontare le sfide culturali che alimentano lo stigma e ostacolano l'accesso alle cure (Matsushita & Yasumatsu, 2025). Tali studi convergono nell'indicare la necessità di interventi integrati che agiscano simultaneamente sulle cause profonde del ritiro – inclusi fattori strutturali, di stigma e di mancanza di reti di supporto – per rompere il circolo vizioso dell'isolamento e facilitare percorsi di reintegrazione sociale efficaci (Matsushita & Yasumatsu, 2025; Figueiredo, 2024).

Secondo Sekimizu (2022), lo stigma agisce come vettore cruciale nella genesi e nel mantenimento dell'esperienza hikikomori all'interno di famiglie e scuole. Le dinamiche familiari — oscillanti tra protezione iperattiva e aspettative conformiste — veicolano un doppio messaggio stigmatizzante: da un lato, la famiglia rinforza l'idea che il ritiro rappresenti un'anomalia da correggere, mentre dall'altro trasmette il timore del giudizio esterno, spingendo il giovane a occultare il proprio disagio. Allo stesso modo, negli istituti scolastici ogni segnale di devianza dal percorso “da scuola a lavoro” viene etichettato come sintomo di hikikomori, producendo una forma di stigma istituzionale che anticipa diagnosi e condanna sociale. Sekimizu evidenzia come questo processo di etichettamento “a catena” interiorizzi nei soggetti ritirati un sentimento di colpa e vergogna, accentuando l'isolamento e ostacolando qualsiasi forma di reinserimento. Solo pratiche educative e familiari in grado di riconoscere e decostruire lo stigma — valorizzando le differenze individuali e riducendo la paura del giudizio — possono spezzare il circolo vizioso che trasforma il ritiro volontario in un'identità impossibile da abbandonare.

All'interno del quadro goffmaniano dello stigma, le norme di genere giocano un ruolo cruciale nel modellare l'esperienza degli hikikomori. La pressione maschile a uniformarsi al gruppo, eccellere a scuola, costruire una carriera di successo e instaurare relazioni intime (Crepaldi, 2020; Farci & Ricci, 2021) si intreccia infatti ai processi di etichettamento: l'uomo isolato non incorre soltanto nello stigma di "ritirato sociale", ma anche in quello di "maschio inadempiente", incapace di rispettare il "copione di genere" prestazionale e sessuale cui dovrebbe conformarsi (Crepaldi, 2020; Farci & Ricci, 2021). In questo senso, la polarizzazione sessuale e complementare — che attribuisce alle donne maggiore libertà di scelta sentimentale e sessuale, mentre grava sugli uomini l'onere di competere su fronti accademici, professionali e relazionali — amplifica il doppio stigma dell'hikikomori, intensificando il senso di vergogna e autoesclusione oltre che per la semplice deviazione normativa. Tuttavia, pur riconoscendo che i dati disponibili descrivono l'hikikomori come fenomeno a prevalenza maschile, potrebbe essere problematico dedurne una spiegazione in termini di "maschilità inadempiente" o di copioni di genere presunti universali. Questa asserzione, diffusa in parte della letteratura, rischia infatti di reificare stereotipi. Lo sbilanciamento per genere potrebbe riflettere problemi nella rilevazione dei casi di Hikikomori, come bias di rilevazione e di accesso ai servizi, definizioni operative tarate su profili maschili, differenze nei repertori di coping e di presentazione di sé, nonché cornici culturali che rendono più visibili — e più stigmatizzate — certe traiettorie di ritiro negli uomini.

Autore (Anno)	Teoria	Ambito di applicazione al fenomeno hikikomori
Husu & Välimäki (2017)	Anomia (Merton, 1938)	Collocazione degli hikikomori nella "categoria del ritiro", rifiuto di obiettivi culturali e mezzi legittimi.
Kalita (2018)	Anomia (Merton, 1938)	Uso della tipologia mertoniana per interpretare il ritiro sociale prolungato dei giovani.
Berman & Rizzo (2019)	Anomia (Merton, 1938)	Analisi del rifiuto dei fini di successo accademico e professionale come forma di adattamento deviante.
Cai et al. (2023)	Anomia (Merton, 1938)	Approfondimento sull'intensità e la durata del ritiro.
Fong & Yip (2023)	Stigma / Labeling (Goffman, 1963)	Formalizzazione dell'etichetta "hikikomori" e analisi preliminare del suo impatto psicologico e sociale.
DeVylder et al. (2020)	Stigma / Labeling (Goffman, 1963)	Confronto sperimentale dello stigma percepito dagli hikikomori rispetto a schizofrenia e depressione maggiore.

Coppola & Masullo (2021)	S t i g m a / L a b e l i n g (Goffman, 1963)	Indagine sulle reti di supporto online come risposta collettiva allo stigma e al conseguente isolamento.
Tajan (2017); Teo et al. (2018); Crepaldi (2020)	S t i g m a / L a b e l i n g (Goffman, 1963)	Analisi del ruolo della vergogna nello spingere i giovani al ritiro volontario, inquadrandola come motore dello stigma.
Ogawa et al. (2024)	S t i g m a / L a b e l i n g (Goffman, 1963)	Studio dello stigma sociale come barriera all'accesso ai servizi di salute mentale e al reinserimento sociale.
Figueiredo (2024)	S t i g m a / L a b e l i n g (Goffman, 1963)	Estensione del concetto di stigma hikikomori oltre il Giappone, come fenomeno culturale di sofferenza relazionale più ampia.
Matsushita & Yasumatsu (2025)	S t i g m a / L a b e l i n g (Goffman, 1963)	Analisi delle dinamiche istituzionali, mediatiche e dei servizi sociali che alimentano lo stigma e ostacolano la cura.
Farci & Ricci (2021)	S t i g m a / L a b e l i n g (Goffman, 1963)	Analisi critica del ruolo di genere e del caso Marco Crepaldi nell'articolazione dello stigma maschile e delle aspettative prestazionali
Sekimizu (2022)	S t i g m a / L a b e l i n g (Goffman, 1963)	Esame dello stigma "a catena" in famiglia e a scuola: etichettatura precoce come "hikikomori" accentua senso di colpa e vergogna, consolidando l'isolamento e ostacolando ogni reinserimento (Sekimizu, 2022).

Tabella 1: Teorie e ambito di applicazione nel fenomeno Hikikomori

Un'interpretazione del fenomeno secondo le prospettive teoriche di Ian Hacking

Nel solco delle riflessioni foucaultiane sui dispositivi di normatività e sui meccanismi di costruzione del sapere (Foucault, 1963), Ian Hacking ha cercato di proporre un autentico ribaltamento epistemologico nell'analisi delle cosiddette "psicopatologie temporanee" (Hacking, 2004; 2010). Nel panorama degli studi sulle psicopatologie, l'attenzione alla nicchia ecologica proposta da Ian Hacking si rivela fondamentale per spiegare non solo l'emergere, ma anche la scomparsa di quelle sindromi transitorie legate a fattori storici e culturali (Hacking, 2004; 2010).

Questa prospettiva cerca di offrire uno strumento di riflessione prezioso per tutte le diagnosi contemporanee, soprattutto per quelle che nascono e si sviluppan-

no in risposta a contesti specifici. Allo stesso tempo, l'autore invita a esplorare in profondità l'interazione tra la conoscenza degli esperti e il comportamento delle persone che vivono un disagio psichico, sottolineando che le categorie diagnostiche non sono meri contenitori, ma forze attive che plasmano e vengono plasmate dalle pratiche cliniche e dai vissuti individuali (Hacking, 2010). Al centro del suo quadro teorico vi sono tre concetti intimamente intrecciati: la classificazione interattiva, il looping effect e la nicchia ecologica.

La classificazione interattiva assume un ruolo centrale: le etichette mediche non si formano in un laboratorio astratto, bensì si costruiscono attraverso un continuo confronto tra ricercatori, clinici, istituzioni e pazienti. Come ammonisce Hacking citando Nietzsche, "a volte il nome delle cose conta infinitamente più di quello che esse sono in realtà" (Hacking, 2010), perché stabilire confini e trasformare elementi qualitativi in dati misurabili crea una rete di norme entro cui le esperienze mentali vengono riconosciute e governate. Hacking articola inoltre nove passaggi indispensabili – dalla definizione iniziale, al conteggio e alla quantificazione, fino alla biologizzazione, alla genetizzazione e alla burocratizzazione – che scandiscono il percorso di ogni nuova categoria diagnostica (Hacking, Bella & Casonato, 2008).

Nel momento in cui una nuova sindrome viene ufficializzata, entra in gioco il looping effect, per il quale la diagnosi non si limita a descrivere un insieme di sintomi, ma indirizza i comportamenti di chi la riceve, inducendo una conformità ai tratti diagnostici che, a sua volta, spinge gli studiosi a rivedere e affinare continuamente le proprie definizioni cliniche (Hacking, 2010). È un circuito di retroazione in cui le emozioni e i comportamenti dei pazienti emergono come risposte alla categoria stessa, generando un continuo aggiustamento tra esperienza vissuta e sapere medico.

Per spiegare l'emergere di certe sindromi esclusivamente in specifici contesti storici e culturali, Hacking definisce la nicchia ecologica come un insieme di quattro vettori interconnessi (Hacking, 2004; Hacking, 2010). Il primo vettore, la tassonomia medica, richiede che la nuova condizione si inserisca in una cornice diagnostica già consolidata, mantenendone la continuità con le pratiche cliniche pregresse (Hacking, 2004). In secondo luogo, la polarità culturale impone che la sindrome si collochi tra un polo "virtuoso" — che ne riconosce il carattere di autentica sof-

ferenza — e uno “viziose” — che la stigmatizza come devianza sociale (Hacking, 2004). Il terzo vettore, l’osservabilità, esige che il disturbo produca segni visibili e quantificabili, in grado di sollecitare l’attenzione e l’intervento delle istituzioni e dei media (Hacking, 2010). Infine, il quarto elemento, l’evasione, concerne la capacità della condizione di offrire ai soggetti un’esperienza di sollievo o liberazione percepita come unica via di fuga dalle pressioni sociali (Hacking, 2010).

L’esempio della dromomania ottocentesca — compulsione al viaggio che scomparve con lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, quando le condizioni socio-culturali che ne avevano favorito la diffusione vennero stravolte — e la sua scomparsa come psicopatologia dimostra come non solo la sintomatologia si estingua, ma l’intera rete di pratiche e relazioni che la sosteneva collassi (Hacking, 2004).

Nella lettura di Hacking, le psicopatologie non sono dunque entità fisse e atemporali, ma prodotti storici e sociali, il cui destino dipende tanto dalle parole e dalle pratiche degli esperti quanto dalle scelte e dalle narrazioni dei soggetti coinvolti. Solo adottando questo approccio sistematico — che integra classificazione interattiva, looping effect e nicchia ecologica — è possibile comprendere la complessità delle “psicopatologie temporanee” e orientare con efficacia sia la ricerca sia l’intervento clinico.

Discussione

La teoria dell’anomia di Merton, pur fondamentale, è stata sottoposta a critiche di carattere generale che ne mettono in luce i limiti interpretativi. Innanzitutto, il modello parte dall’assunto di un consenso culturale uniforme su fini e mezzi legittimi, mentre nella realtà sociale esistono visioni contrastanti sugli obiettivi da perseguire e sugli strumenti per raggiungerli (Hirschi, 2015). In secondo luogo, la sua tassonomia dei cinque adattamenti risulta troppo rigida e “staticamente” funzionale, incapace di cogliere processi dinamici di ibridazione comportamentale o di transizione tra diverse forme di devianza, come osservano Rebellon e Anskat (2017) nel riconsiderare i presupposti della teoria del controllo sociale di Hirschi. Inoltre, Merton non approfondisce il ruolo delle disuguaglianze strutturali e dei rapporti di potere — ad esempio il modo in cui le istituzioni stressano o penalizzano determinati gruppi — né valuta adeguatamente le opportunità illegittime che vari attori possono sfruttare (Agnew,

2015). Ancora, l'attenzione esclusiva alla discrepanza tra mezzi e fini trascura dimensioni soggettive quali motivazioni psicologiche, identità e strategie di coping, così come l'importanza dei legami sociali e del controllo informale, elementi che risultano decisivi per comprendere il fenomeno degli hikikomori (Saito, 1998; Teo et al., 2018; Crepaldi, 2020; Roza et al., 2023). Infine, il modello mertoniano offre scarsa guida su come contrastare la devianza o favorire forme positive di adattamento, limitando la sua utilità applicativa in contesti complessi come quello degli hikikomori.

La teoria dello stigma di Goffman, pur fondamentale nel descrivere i meccanismi di gestione delle impressioni, è stata criticata per diversi motivi. Innanzitutto, la sua focalizzazione sull'interazione faccia a faccia trascura il quadro macrosociale nel quale lo stigma viene prodotto e riprodotto: leggi, media e strutture economiche modellano le gerarchie dello stigma molto prima che si attivino processi interpersonali (Link & Phelan, 2001). Inoltre, l'impostazione drammaturgica di Goffman presenta l'individuo stigmatizzato come un attore isolato impegnato a controllare le proprie apparenze, sottovalutando il ruolo delle reti di sostegno e delle azioni collettive nel contrasto allo stigma (Major & O'Brien, 2005). Già Lemert (1967) e successivamente Hall (1997) avevano evidenziato come lo stigma sia parte di un "spettacolo" culturale, in cui le categorie di "altro" servono a rafforzare identità collettive e rapporti di potere, lontano dall'idea di semplice discredito individuale.

Un altro limite è la scarsità di prospettive operative: Goffman descrive dettagliatamente come si manifesta lo stigma ma non fornisce indicazioni su come modificarne i processi attraverso interventi politici, mediatici o di policy pubbliche (Link & Phelan, 2001; Major & O'Brien, 2005). Sebbene Goffman riconosca la variabilità delle norme, il suo quadro rimane ancorato a un contesto occidentale di metà Novecento e non coglie pienamente le intersezioni fra stigma, identità di genere, razza e classe sociale (Hall, 1997). Infine, la teoria considera lo stigma prevalentemente come un fenomeno interazionista, mentre approcci più recenti ne enfatizzano la dimensione strutturale, l'importanza del potere e dell'empowerment collettivo (Link & Phelan, 2001).

Applicando queste critiche al fenomeno degli hikikomori, emerge come il doppio stigma di isolamento sociale e malattia mentale non sia solo questione di interazioni quotidiane, ma derivi da narrazioni culturali e da sistemi sanitari inclini alla medicalizzazione forzata. L'associazione con il rischio suicidario (Fong & Yip, 2023) e la

percezione di “malattia” (Ogawa et al., 2024) spingono le famiglie a ignorare o a evitare l’aiuto professionale per timore di discriminazione (Crepaldi, 2020; Amendola, 2024). La distinzione tra hikikomori primari e secondari sottolinea la necessità di separare la stigmatizzazione sociale dalla diagnosi clinica, evitando processi di etichettamento che non rispecchiano le reali condizioni di molti giovani (Bontempi, 2019).

In aggiunta, non viene adeguatamente considerata la dimensione delle relazioni online che gli hikikomori sviluppano. Lo stigma che affrontano risulta attenuato grazie alle forme di associazione che si sono via via consolidate nei vari social network (Masullo, Coppola, 2021; Coppola, 2022), permettendo loro di interagire con altri individui in situazioni analoghe. La pandemia di COVID-19 ha, inoltre, condotto gli hikikomori a vivere una condizione percepita come “normale”, in quanto tutti hanno attraversato esperienze simili (Ogawa et al., 2024).

Le teorie di Merton e Goffman offrono insight preziosi su devianza e stigma, ma restano in parte inadeguate a cogliere la complessità del fenomeno hikikomori. Merton, con la sua anomia, spiega la deviazione come adattamento strutturale agli squilibri fra fini culturali e mezzi istituzionali (Merton, 1938), mentre Goffman analizza lo stigma come esito delle interazioni faccia-a-faccia e delle strategie di gestione dell’identità (Goffman, 1963). Entrambe le teorie però presuppongono una relazione relativamente lineare fra struttura sociale, etichettamento e comportamento individuale, e faticano a integrare come le definizioni cliniche stesse, i processi di comunicazione di massa e le pratiche familiari si influenzino reciprocamente nel plasmare il vissuto del soggetto.

Le teorie di Ian Hacking (2004; 2010) colmano queste lacune introducendo un approccio dinamico e sistematico che mette al centro tre concetti: le classificazioni interattive, l’effetto looping e la teoria delle nicchia ecologica.

La classificazione interattiva teorizzata da Hacking offre una chiave di lettura indispensabile per comprendere l'affermazione dell'hikikomori come entità clinica, prima in Giappone e poi a livello globale. La formalizzazione dei criteri diagnostici nel 2003, guidata da Tamaki Saito (1998), ha trasformato un insieme informale di comportamenti di auto-isolamento in una categoria medica strutturata, sancita dal governo giapponese e successivamente inserita nei manuali internazionali (Amendola, 2024). Questo processo non si è limitato all'adattamento delle definizioni ai casi osservati sul campo, ma ha visto un coinvolgimento attivo

delle famiglie e dei giovani stessi, che hanno interiorizzato il termine “hikikomori” fino a codificarne i confini in funzione delle loro esperienze concrete (Matsushita & Yasumatsu, 2025). In tal modo, la sindrome ha guadagnato progressiva visibilità, legittimandosi come oggetto di ricerca e di intervento clinico.

Il looping effect, secondo Hacking (2010), esplora la dinamica per cui la semplice diffusione di una diagnosi plasma i comportamenti degli individui che vi rientrano, inducendoli a conformarsi ai tratti descritti e a riprodurre le aspettative consolidate dalla letteratura e dai media. In Giappone, i servizi televisivi e i reportage hanno delineato il profilo del “vero hikikomori” – isolamento prolungato, rifiuto di qualunque relazione sociale, permanenza esclusiva in casa – che molti giovani hanno poi assunto come modello identitario, rafforzando la propria scelta di ritiro (Watanabe, 2023). Analogi meccanismi si osserva in Italia, dove forum online e discussioni scolastiche hanno contribuito a diffondere un lessico dell’autoisolamento, con ragazzi che apprendevano e interiorizzavano “regole” comportamentali condivise, accentuando progressivamente la propria condizione (Crepaldi, 2020; Palomba, 2022). Così, la diagnosi esce dal perimetro clinico per divenire norma di comportamento vissuta.

Alla luce della nicchia ecologica, l’hikikomori si potrebbe configurare come prodotto di un habitat socio-culturale e istituzionale favorevole alla sua nascita e persistenza. Innanzitutto, la collocazione in una tassonomia medica già attiva – dalle ricerche pionieristiche di Saito (1998) all’adattamento sui manuali diagnostici occidentali – ha garantito il riconoscimento formale della sindrome, consentendo confronti con disturbi tradizionali quali schizofrenia e depressione. Parallelamente, la sua polarità culturale ne ha favorito l’assimilazione nel discorso pubblico: l’autoisolamento è stato interpretato sia come manifestazione di un autentico malessere, meritevole di intervento (Crepaldi, 2020), sia come forma di devianza o di “pigrizia cronica”, stigmatizzata attraverso etichette quali “bamboccione” (Palomba, 2022).

L’osservabilità del fenomeno, terzo vettore, è stata potenziata da indagini governative e reportage mediatici che hanno messo in luce numeri allarmanti – stanze invase da cibo d’asporto e intere giornate trascorse davanti allo schermo – rendendo l’hikikomori una questione sociale urgente e “da evitare” (Tajan, 2017; Sagliocco, 2025). Infine, la dimensione dell’evasione ha spiegato perché l’autoisolamento sia diventato strategia di sollievo: in contesti di forte pressione scolastica, lavorativa e relazionale, ritirarsi in uno spazio privato ha offerto sol-

lievo dall'ansia da prestazione e dalla vergogna sociale, trasformando la stanza in rifugio emotivo indispensabile (Teo et al., 2018; Crepaldi, 2020).

Nell'insieme, la convergenza di queste condizioni mette in luce come l'hikikomori non sia semplice effetto di fragilità individuali, ma epifenomeno di pratiche cliniche, discorsi culturali e strutture istituzionali che, intrecciandosi, hanno creato un habitat favorevole alla sua proliferazione. L'approccio sistemico di Hacking – che integra classificazione interattiva, looping effect e nicchia ecologica – risulta dunque essenziale per cogliere la complessità di questo fenomeno e per orientare efficacemente sia la ricerca sia le politiche di intervento.

Concetto di Hacking	Descrizione sintetica	Spiegazione del fenomeno Hikikomori
Classificazione interattiva	Le categorie diagnostiche si formano attraverso un dialogo continuo tra ricercatori, istituzioni, operatori e soggetti, seguendo i nove imperativi di definizione, conteggio, quantificazione, medicalizzazione, normalizzazione, biologizzazione, genetizzazione, burocratizzazione e presa di possesso (Hacking, 2004; 2010).	Consente di comprendere come, a partire dalle osservazioni di Saito (1998) e dai criteri giapponesi del 2003, l'hikikomori sia passato da comportamento isolazionista informale a diagnosi strutturata, con famiglie e pazienti che hanno modellato i confini clinici in base alle loro esperienze (Amendola, 2024).
Looping effect	Una volta istituita una categoria, l'etichetta diagnostica influenza i comportamenti dei soggetti, i quali si conformano alle caratteristiche descritte, spingendo a una continua revisione delle definizioni cliniche (Hacking, 2010).	Spiega perché i giovani etichettati come hikikomori interiorizzino i tratti “ufficiali” – isolamento prolungato, rifiuto sociale – e li riproducano come modello identitario, alimentando la persistenza della sindrome attraverso un circolo di retroazione tra diagnosi e vissuto concreto (Crepaldi, 2020; Watanabe, 2023).
Nicchia ecologica	Habitat socio-culturale e istituzionale in cui una sindrome può emergere e sopravvivere, definito da: inserimento in tassonomia medica, polarità culturale, osservabilità ed evasione (Hacking, 2004).	Illumina come l'hikikomori prospiri solo in contesti che offrono un quadro diagnostico riconosciuto, una tensione culturale tra empatia e stigma, una visibilità mediatica marcata e una funzione di sollievo dalle pressioni sociali, creando l'ambiente necessario alla diffusione e al mantenimento della sindrome (Tajan, 2017; Teo et al., 2018).

Tabella 2: Teorie di Hacking e utilizzo per la sindrome hikikomori

Conclusioni

Il presente contributo si colloca in un filone sociologico che, contrapponendosi alle letture prevalentemente psicologiche e psichiatriche, intreccia le prospettive di Merton, Goffman (già utilizzate in letteratura per affrontare il fenomeno hikikomori) e Hacking nella definizione di un quadro multidisciplinare per l'analisi dell'hikikomori. Pur riconoscendo l'importanza delle ricerche che hanno indagato l'etichettatura di "hikikomori" attraverso la lente dello stigma, della labeling theory e dell'anomia (Bergman & Rizzo, 2021; Fong & Yip, 2023), questo studio prende le mosse dal paradigma hackinghiano della psicopatologia temporanea e della nicchia ecologica. Secondo Hacking, nessuna sindrome emergente può sussistere al di fuori di precise condizioni sociali, economiche e culturali: l'hikikomori giapponese, per esempio, è stato definito da Saito (1998) e dal governo del 2003 – isolamento protratto, assenza di deliri o allucinazioni e motivazioni sociali esclusive – e successivamente recepito nel DSM-5-TR (Amendola, 2024), grazie a un processo di classificazione in cui psichiatri, istituzioni, famiglie e soggetti hanno co-costruito i criteri diagnostici (Matsushita & Yasumatsu, 2025).

Il looping effect descrive come l'etichetta stessa si rifletta sui comportamenti dei giovani: le rappresentazioni mediatiche e i discorsi televisivi sul "vero hikikomori" – isolamento estremo e rifiuto sistematico delle relazioni sociali – spingono gli individui a incarnare questi modelli, rafforzando così la definizione clinica e favorendo l'interiorizzazione di un'identità isolazionista (Crepaldi, 2020; Watanabe, 2023; Palomba, 2022). Complementarmente, la nicchia ecologica individua le quattro condizioni che rendono possibile la sopravvivenza di questa sindrome: un quadro diagnostico riconosciuto, la polarità culturale tra empatia e stigmatizzazione, l'elevata visibilità empirica e mediatica della sofferenza e la percezione dell'isolamento come unica via di sollievo dalle pressioni scolastiche, lavorative e familiari (Tajan, 2017; Teo et al., 2018; Sagliocco, 2025). In Italia, questi fattori si declinano in un tessuto familiare oscillante tra protezione e vergogna, in istituti restii ad affrontare le radici strutturali del disagio e in media che enfatizzano immagini di stanze traboccati di cibo d'asporto, creando un habitat che non solo favorisce il ritiro, ma ne assicura l'autoperpetuazione (Crepaldi, 2020; Sagliocco, 2025).

Ispirandosi alle ricerche di Hacking, enfatizzando l'importanza di analizzare le pratiche istituzionali e le condizioni culturali entro cui una sindrome prende

forma, si potrebbero delineare tre linee di ricerca future per il fenomeno hikikomori. In primo luogo, un audit sul campo degli sportelli di aiuto per hikikomori nelle scuole, li dove presenti, progettato per cogliere non soltanto la presenza di questi servizi ma anche il modo in cui essi si inseriscono nella routine dell'istituto, le professionalità coinvolte e le reazioni di studenti e famiglie, restituirebbe un quadro interattivo delle pratiche educative e delle loro potenzialità di intervento.

In secondo luogo, uno studio approfondito sui protocolli di collaborazione tra famiglie e scuole – considerato un vero e proprio vettore ecologico – metterebbe a fuoco come mediazione familiare, piani educativi personalizzati e altre forme di co-progettazione incidano sul percorso di reinserimento dei ragazzi, rivelando le sinergie e le tensioni tra contesti domestico e scolastico.

Infine, un monitoraggio del discorso mediatico e social, vista la sua capacità di modellare le rappresentazioni pubbliche, permetterebbe di comprendere come i media e le comunità online contribuiscano a rinforzare o a trasformare l'identità hikikomori, influenzando percezioni sociali e pratiche di aiuto. Queste ricerche non si limiterebbero a raccogliere dati, ma esplorerebbero le interazioni dinamiche tra definizioni diagnostiche, comportamenti individuali e condizioni ambientali, per individuare le leve che rendono possibile l'emergere, il consolidamento e il superamento dell'isolamento volontario.

Nonostante l'innovatività del paradigma proposto seguendo gli studi di Ian Hackking, esso presenta limiti teorico-metodologici non trascurabili. In primo luogo Tsou (2020) avverte che, se la consapevolezza del soggetto etichettato deve essere eccessivamente intensa per innescare il looping effect, si riduce drasticamente il numero di casi applicabili; se invece si abbassa la soglia, il fenomeno rischia di includere ogni reazione all'etichettatura, diluendo la distinzione tra “interactive” e “indifferent kinds”. Khalidi (2010) contesta altresì la solidità ontologica della classificazione interattiva, osservando che molte etichette sociali influenzano i comportamenti senza tuttavia costituire un vero “interactive kind”. Infine, la nozione di nicchia ecologica soffre della mancanza di un framework empirico rigoroso per testare la nascita e il declino delle nicchie, e corre il pericolo di semplificare le dinamiche complesse isolando singoli vettori anziché considerare la loro sinergia (Brossard, 2019; Borch-Jacobsen, 2019).

Teoria	Vantaggi nell'analisi dell'hikikomori	Limiti
Merton – Teoria dell'anomia	<ul style="list-style-type: none"> Cerca di spiegare il ritiro come adattamento alla discrepanza tra obiettivi culturali (successo formativo/professionale) e mezzi istituzionali disponibili. Individua l’“ritiro” come modalità di reazione strutturale al fallimento. 	<ul style="list-style-type: none"> Non coglie le dinamiche interazionali e simboliche che costruiscono l’identità hikikomori. Ignora gli effetti di etichettamento e stigma, e sottovaluta la dimensione soggettiva del ritiro.
Goffman – Stigma & labelling	<ul style="list-style-type: none"> Fa emergere come l’etichettatura sociale alimenti vergogna e auto-isolamento negli hikikomori. Analizza le strategie di gestione dell’identità e le relazioni faccia-a-faccia. 	<ul style="list-style-type: none"> Non integra i fattori strutturali e culturali di più ampio respiro (es. policy educative, media). Si concentra sull’interazione microsociale, trascurando come definizioni e pratiche istituzionali costruiscano lo stigma.
Hacking – Classificazione, looping, nicchia	<ul style="list-style-type: none"> Mette in luce la co-costruzione diagnostica e il feedback tra diagnosi e comportamenti (looping). Colloca l’hikikomori in habitat culturali e istituzionali specifici (nicchia ecologica). 	<ul style="list-style-type: none"> Richiede livelli di consapevolezza soggettiva difficili da misurare (looping). La nicchia ecologica manca spesso di un framework empirico rigoroso e rischia di semplificare isolando singoli fattori.

Tabella 3: Vantaggi e limiti delle teorie di Merton, Goffman e Hacking nell’analisi del fenomeno hikikomori.

La tabella 3 confronta i tre modelli teorici in relazione in questo contributo, mettendo in evidenza come ciascuno contribuisca a illuminare aspetti specifici del fenomeno ma presenti al contempo limitazioni che ne riducono l’efficacia se utilizzati isolatamente. La teoria dell’anomia di Merton offre una solida spiegazione strutturale, legando il ritiro volontario alla discrepanza tra obiettivi culturali e mezzi istituzionali, ma non riesce a cogliere le dinamiche simboliche e le pratiche di etichettamento che plasmano l’identità hikikomori. L’approccio di Goffman, concentrandosi su stigma e strategie di gestione dell’identità nell’interazione faccia a faccia, restituisce il vissuto di vergogna e marginalizzazione, tuttavia trascura il ruolo dei macro-fattori quali politiche educative e rappresentazioni mediatiche. Infine, il modello di Hacking, con la sua classificazione interattiva, il looping effect e la nozione di nicchia ecologica, integra prassi diagnostiche, comportamenti individuali e contesti culturali, ma si scontra con difficoltà operative di misurazione della consapevolezza soggettiva e con l’assenza di un framework empirico rigoroso per la nicchia ecologica.

ca. Questo confronto sembra suggerire l'esigenza di un approccio multidisciplinare che sappia combinare l'analisi strutturale, interazionista e contestuale per offrire una comprensione piena e interventi efficaci sul fenomeno hikikomori.

Oltre alle teorie qui presentate, l'hikikomori potrebbe essere esplorato anche attraverso nuovi filoni interpretativi: le riflessioni di Chaney (2023) sulla normalità, gli studi sulle metropoli e l'individuazione dell'individuo Blasè simmeliano (Simmel, 1903) e le analisi di Bauman sulla solitudine moderna del cittadino globale (2000), che potrebbero offrire prospettive più ampie sulle dinamiche di esclusione, disincantato e fragilità relazionale nelle società contemporanee. Questi approcci complementari potrebbero arricchire la comprensione del fenomeno e guidare interventi più articolati.

Riferimenti bibliografici

Amendola, S.

2024, Clarifying the position of hikikomori in mental health: Is hikikomori a variant of already-known mental health disorders? A review of the literature. *Journal of Pacific Rim Psychology*, 18, 18344909241274808.

Agnew, R.

2015, General strain theory and delinquency. In *The handbook of juvenile delinquency and juvenile justice*, 237–256.

Barwińska, D.

2023, Fenomen hikikomori i jego ukazanie w wybranych wytworach polskiej kultury. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne*, 32(2), 59-68.

Bauman, Z.,

2000, *La solitudine del cittadino globale* (Vol. 287). Feltrinelli Editore.

Berman, N., & Rizzo, F.

019, Unlocking Hikikomori: an interdisciplinary approach. *Journal of Youth Studies*, 22(6), 791–806.

Bontempi, M.

2019, L'identità degradata: note sul dispositivo teorico di stigma. *Cambio: rivista sulle trasformazioni sociali*, 19(3), 131–151.

- Borch-Jacobsen, M.
1993, *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect*. University of Chicago Press.
- Brossard, D.
2019, Transient Mental Illnesses: Toward a Methodological Framework. *Journal of Clinical Psychiatry*, 80(3), e1–e7.
- Cai, H., Sha, S., Zhang, Q., Si, T. L., Liu, Y. F., Zheng, W. Y., & Xiang, Y. T.
2023, Hikikomori: a perspective from bibliometric analysis. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*.
- Canguilhem, G.
1943, *On the Normal and the Pathological* (Vol. 3). Springer Science & Business Media.
- Chaney, S.
2023, *Am I Normal?: The 200-Year Search for Normal People (and Why They Don't Exist)*. Profile Books.
- Cloward, R. A.
1959, Illegitimate means, anomie and deviant behavior. *American Sociological Review*, 24(April), 164–180.
- Cohen, A. K.
1966, *Deviance and Control*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Coeli, G., Planas-Lladó, A., & Soler-Masó, P.
2023, The relevance of educational contexts in the emergence of social withdrawal (hikikomori): A review and directions for future research. *International Journal of Educational Development*, 99, 102756.
- Coppola, M., & Masullo, G.
2021, The COVID-19 Pandemic through the Eyes of Italian Young Hikikomori. *Culture e Studi del Sociale*, 6(1 Special), 219–226.
- Crepaldi, M.
2020, Hikikomori: i giovani che non escono di casa. *Psiche e Dintorni*, Alpes, 1–124.

- DeVylder, J. E., Narita, Z., Horiguchi, S., Kodaka, M., Schiffman, J., Yang, L. H., & Koyanagi, A.
2020, Stigma associated with the labeling of schizophrenia, depression, and hikikomori in Japan. *Stigma and Health*, 5(4), 472.
- Durkheim, É.
1893/1902, *De la division du travail social*. Classiques Garnier.
- Fong, T. C., & Yip, P. S.
2023, Prevalence of hikikomori and associations with suicidal ideation, suicide stigma, and help-seeking among 2,022 young adults in Hong Kong. *International Journal of Social Psychiatry*, 00207640231174376.
- Foucault, M.
1963, *Storia della follia nell'età classica*. Rizzoli, Milano.
- Furlong, A.
2008, The Japanese hikikomori phenomenon: acute social withdrawal among young people. *The Sociological Review*, 56(2), 309–325.
- Goffman, E.
2003, *Stigma. L'identità negata*. Cartografie, Ombre Corte, Milano.
- Hacking, I.
2004, *I viaggiatori folli: lo strano caso de Albert Dadas*. Carroci Editore, Roma.
2010, Categorie di persone: un bersaglio mobile. *Rivista delle Politiche Sociali*, 3.
- Hacking, I., Bella, A., & Casonato, M.
2008, *Plasmare le persone: Corso al Collège de France (2004–2005)*. Quattroventi, Pesaro e Urbino.
- Hall, S.
1997, The spectacle of the other. In *Representation: Cultural representations and signifying practices*, 7, 223–290.
- Harper, D.
2011, Structural functionalism. *Management Journal*, 25, 101-115.

- Hirschi, T.
2015, Social control theory: A control theory of delinquency. In *Criminology Theory*, 289–305. Routledge.
- Husu, H. M., & Välimäki, V.
2017, Staying inside: social withdrawal of the young, Finnish ‘Hikikomori’. *Journal of Youth Studies*, 20(5), 605–621.
- Kalita, K.
2018, The retreatism process of hikikomori people on the example of 24 Japanese hikikomori clients. *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 39(4), 129–143.
- Kato, T. A., Kanba, S., & Teo, A. R.
2019, Hikikomori: multidimensional understanding, assessment, and future international perspectives. *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 73(8), 427–444.
- Khalidi, M. A.
2010, Interactive kinds. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 61(4), 697–719.
- Link, B. G., & Phelan, J. C.
2001, Conceptualizing stigma. *Annual Review of Sociology*, 27(1), 363–385.
- Lemert, E. M.
1967, *Human Deviance, Social Problems, and Social Control*. Prentice-Hall.
- Major, B., & O’Brien, L. T.
2005, The social psychology of stigma. *Annual Review of Psychology*, 56, 393–421.
- Merton, R. K.
1938, Science and the social order. *Philosophy of Science*, 5(3), 321–337.
- Messner, S. F.
1988, Merton’s “social structure and anomie”: The road not taken. *Deviant Behavior*, 9(1), 33–53.
- Ogawa, T., Shiratori, Y., Midorikawa, H., Aiba, M., Sugawara, D., Kawakami, N., & Tachikawa, H.

2023, A survey of changes in the psychological state of individuals with social withdrawal (hikikomori) in the context of the COVID pandemic. *COVID*, 3(8), 1158–1172.

Palomba, P.

2022, Il ritiro sociale in Italia: il metodo di lavoro dell'Associazione Hikikomori Italia. *Psicobiettivo*, XLII(2), 87–104.

Park, H. K. H.

2025, A Theological Anthropology of the Undead: Did we fail to decay? *International Academy of Practical Theology Conference Series*, 4(1), 8–21.

Pierdominici, F.

2008, Intervista a Tamaki Saito sul fenomeno Hikikomori. *Psychomedia*

Rebellon, C. J., & Anskat, P.

2017, Crime, deviance, and social control: Travis Hirschi and his legacy. In *The Handbook of the History and Philosophy of Criminology*, 189–205.

Ricci, O.

2008, *Hikikomori: Adolescenti in Volontaria Reclusione*; Franco Angeli: Milan, Italy.

Roza, T. H., Paim Kessler, F. H., & Passos, I. C.

2023, Hikikomori in Brazil: context, clinical characteristics, and challenges. *International Journal of Social Psychiatry*, 69(4), 1059–1061.

Saito, T.

1998, *Hikikomori: Adolescence without end*. University of Minnesota Press.

Sekimizu, T.

2022, *A Sociology of Hikikomori: Experiences of Isolation, Family-Dependency, and Social Policy in Contemporary Japan*. Rowman & Littlefield.

Simmel, G.,

1950, The Metropolis and Mental Life. In Wolff, K. (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, New York, p. 409.

Tsou, J. Y.

2020, Social construction, HPC kinds, and the projectability of human categories. *Philosophy of the Social Sciences*, 50(2), 115–137.

Tajan, N.

2017, Génération hikikomori. *Études du fait japonais*, L'Harmattan, 1–383.

Teo, A. R., Chen, J. I., Kubo, H., Katsuki, R., Sato-Kasai, M., Shimokawa, N., & Kato, T. A. 2018, Development and validation of the 25-item Hikikomori Questionnaire (HQ-25). *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 72(10), 780–788.

Thio, A.

1975, A critical look at Merton's anomie theory. *Pacific Sociological Review*, 18(2), 139–158.

Toscano, G.

2023, Hikikomori: la paura viene dall'Estremo Oriente. Costruzione del disagio giovanile e dinamiche di panico morale. *Rivista Italiana di Costruttivismo*, 4(1), 63.

Varnum, M. E., & Kwon, J. Y.

2016, The ecology of withdrawal: commentary: The NEET and hikikomori spectrum: Assessing the risks and consequences of becoming culturally marginalized. *Frontiers in Psychology*, 7, 764.

Watanabe, M.

2023, Kokoro no Kenko: Understanding mental health beliefs from a culturally grounded perspective using a mixed-methods approach in Japan and Canada. Concordia University.

Yong, R.

2024, Reevaluating hikikomori and challenging loneliness assumptions in Japan: A cross-sectional analysis of a nationwide internet sample. *Frontiers in Psychiatry*, 15, 1323846.

Vincenzo Esposito è attualmente assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli “Federico II”. Ha conseguito il dottorato all'Università degli Studi di Roma “Sapienza” con una tesi sullo studio del fenomeno Hikikomori. Tra le sue ultime pubblicazioni: Esposito, V., & Addeo, F. (2025). Hikikomori 2.0: A Mixed Method Investigation to Reconceptualization the Social Withdrawal in the Digital Age. *Societies*, 15(9), 260. e Esposito, V. (2025). A Complex Interplay: An Exploratory Netnographic Analysis of Hikikomori Socialization Strategies. *Revista de Cercetare și Intervenție Socială*, (88), 55-70.



LAURA GHERARDI*

Sguardi sul partner all'epoca dell'amore di sé. Il valutativo, il clinico e l'atopico

Abstract: In this article, I introduce a theory of gazes on partner from descriptions of current and past partners by people in their twenties to forties, during a pilot study on intimate relationships. The evaluative gaze – when the partner is described by socially relevant qualities (e.g. *He is good-looking*) –, the atopic gaze – when the evaluative parameter is deactivated and the partner is said not to be exhausted by language (e.g. *Paul is Paul*) – and the clinical gaze – when the partner (and the relationship, usually a past relationship) is posited as pathological and told by means of a psychological or psychiatric lexicon, typically (a male) *narcissistic* or *manipulative*. The diffusion and normalization of the clinical gaze is a historical unprecedented, rooted in the new semantics of self-love, which I reconstruct analyzing the ten best-seller self-help books aimed at women to avoid toxic love relationships (millions of copies sold on Amazon.com between 2014 and 2024). From the semantic of self-love, I discuss the idea that relationships, the affective ones in particular, are an expenditure of energy that must be continually evaluated, or even an obstacle to emotional well-being and self-fulfillment, notably for women. With respect to the other two gazes, which have longer historical roots, I show their actualization by linking them to the performative demands of contemporary society, from which authenticity and failure emerge as crucial for future research. Finally, I show crasis and critiques from one gaze to all the others, following the method of French pragmatic sociology, and how the same person leaps from one gaze to another, on the same partner, even in the space of a few moments, a leap that is felt on a linguistic level just as, in a musical analogy, one feels the leap from one octave to another.

Keywords: partner, love, atopy, clinical gaze.

Introduzione

Tra gli sguardi sull'alterità, quelli sul partner, sull'altro dell'amore, di cui ogni epoca mostra peculiari intrecci [Pulcini 1990], hanno una particolare rilevanza, oltre che in letteratura, anche per le analisi sociologiche, da Simmel in poi [Simmel 2001]¹. Una storia dello sguardo sul partner resta da fare, come im-

* Delle evoluzioni che questo testo presenta rispetto al discorso tenuto al seminario Riles 2024, il cui tema era lo sguardo sull'altro, voglio ringraziare il collega Gianluca Maestri, per

presa necessaria e appassionante che attraversi arte e filosofia [Foucault 1998; Sartre 2023]; in questa sede, entro immediatamente nel merito dei tre sguardi sul partner – tra i tanti possibili – che ho rilevato dalle interviste condotte nel corso di un pilota sulle relazioni affettive e intime di persone dai 25 ai 40 anni². Dopo aver esposto, al primo paragrafo, alcuni tra i tratti che caratterizzano le relazioni intime nella società contemporanea, con particolare riferimento alla semantica dell'amore di sé, diffusasi negli ultimi dieci anni, tratto i tre sguardi dapprima separatamente: lo sguardo valutativo (2.1), lo sguardo clinico (2.2) e lo sguardo atopico (2.3).

Lo sguardo valutativo implica l'operazione di attribuzione di valore sociale. Richiesti di parlare del proprio partner attuale, e (o) dei precedenti, molti intervistati descrivono l'altro dell'amore a partire da parametri validi, a diversi livelli, sul piano del riconoscimento sociale - ad esempio: *È un bel ragazzo, non bellissimo, ma senz'altro un bel ragazzo; È una che ha raggiunto certi obiettivi.* È interessante comprendere come siano mutati i criteri e l'architettura della scelta del partner nella società contemporanea rispetto a qualche decennio fa [Illouz 2015a e 2020; Heinich 2022]. In particolare, come siano mutati nelle prime fasi dell'età adulta, ad esempio in relazione alla diffusione delle piattaforme di incontri [Bergstrom 2019; Gherardi, Tomelleri 2024], o in relazione alla recente valorizzazione sociale di alcune competenze, come ad esempio l'empatia [Rifkin 2010; Cerulo e Salzano 2024], che rientra tra oggi tra i criteri più rilevanti insieme al capitale erotico [Hakim 2012; Illouz e Kaplan 2020].

Linedito, dal punto di vista culturale e linguistico, è il riferimento al parametro sano/tossico, per descrivere il partner (presente o ex) e la relazione, così pervasivo da segnalare lo sguardo che chiamo “clinico” sul partner, manifesto nel ricorso a

perspicacia, cultura, sensibilità e pazienza; gli eventuali errori sono responsabilità mia, mentre gli avanzamenti vengono da questo dialogo (Gherardi, Maestri 2025 e 2026).

1. Su Simmel, si rimanda alle letture di Turnaturi [1994] e di Cerulo [2021].

2. Un'intervista semi-strutturata è stata sottoposta a 30 persone (25-40 anni) con professioni e stati relationali eterogenei (5 tra sposati e conviventi, 10 in coppia chiusa o aperta, 15 single; 22 maschi, 18 femmine, 1 che si auto-definisce androgino). Per l'analisi è stato adottato un approccio tematico supportato dall'utilizzo del software Nvivo14 che ha facilitato l'organizzazione e la codifica dei dati. Dove considerato necessario fornire dati dell'intervistato/a sono segnalati professione, età, genere. Gli estratti delle interviste saranno ripresi in corsivo nel testo.

un linguaggio diagnostico e psicoanalitico – ad esempio: *Sono appena uscita da una relazione tossica con un manipolatore affettivo* (studentessa, 25 anni). Tranne in un caso, il partner in questione è sempre maschio; da qui, mi sono indirizzata verso la letteratura *self-help* femminile sulle sofferenze in amore, in cerca della semantica da cui potesse muovere questo sguardo. I dieci *best seller* in lingua inglese degli ultimi dieci anni sul tema (si tratta di vendite da milioni di copie solo su Amazon.com³), che insegnano alle donne come prevenire o superare delusioni d'amore, pongono il partner come una potenziale minaccia all'equilibrio psico-emotivo della donna, da cui difendersi imparando ad amare se stesse. Questa semantica dell'amore di sé prescrive, oltre a pratiche di *self-love* per aumentare il proprio benessere, di prestare attenzione ai segnali di “tossicità” del partner e della relazione, alla “manipolazione” che “drena le energie” e sabota la realizzazione di sé, professionale e sociale. Il legame con la società della performance e con il benessere pico-emotivo è esplicito⁴: in questa letteratura si legge che le richieste di efficienza, le aspettative e le narrazioni dell'amore romantico hanno fatto credere alle donne che la felicità dipenda dal successo e dall'affetto di un partner stabile. Invece, dipende da quanto ci amiamo, che nella letteratura di *self-help* significa: quanto ci accettiamo, quanto smettiamo di auto-criticarci, quanti regali facciamo a noi stesse in termini di oggetti, di esperienze, di tempo per la cura di sé.

In alcuni casi, il partner è detto a mezzo di attributi socialmente non riconosciuti, e perfino difficilmente comprensibili da chi è esterno alla relazione – ad esempio: *Sono i suoi silenzi; È difficile dire com'è*, fino all'essere visto come soggetto inesauribile rispetto al linguaggio, che nessun aggettivo chiude, sul modo di: *Lui è lui, non so dire*. Anche in questo caso, non si tratta di un inedito culturale: se ne trovano tracce nella storia delle idee e nella letteratura, nella poesia (anche in questo caso, non solo rispetto al partner, pensiamo al “Parce que c'était lui, parce que c'était moi” di Montaigne rivolto all'amico De la Boétie). Chiamo questo terzo sguardo, in cui i parametri sono disattivati, “atopico”, dove *a-topos* significa senza luogo, illocalizzabile, in-comparabile, irriducibile alla descrizione

3. Vedi nota 7.

4. In questa letteratura, all'idea di esaurimento energetico si accompagnano le prescrizioni per la tutela della salute fisica (cibo sano, movimento), spirituale (meditazione, contatto con la natura) e mentale (pratiche volte ad aumentare l'autostima).

linguistica. Socrate era da alcuni chiamato “atopo”, diverso da ciò che è diverso negli altri: “L’altro che io desidero è illocalizzabile. Si sottrae a ogni paragone. Nei *Frammenti di un discorso amoroso* Roland Barthes dice a proposito dell’atopia dell’altro: essendo Atopico, l’altro fa tremare il linguaggio: non si può parlare di lui, su di lui; qualsiasi attributo è falso, goffo, doloroso, imbarazzante. Il Socrate oggetto di desiderio è imparagonabile e singolare” [Han 2013, 60]. L’interesse sta qui nel comprendere come e in che termini questo – che nel dibattito pubblico alcuni denunciano come un residuo di *amour-passion* o di amore romantico, e che altri esaltano a difesa del soggetto, del registro erotico e relazionale – sopravviva nell’immaginario contemporaneo. Ipotizzo che le richieste di performance nella società attuale [Ehrenberg 2010], incluso l’imperativo di migliorare la propria posizione continuamente nel *ranking* costituito dai parametri rilevati dallo sguardo valutativo, contribuiscano a sostenere il desiderio di uscire dal piano della valutazione. Contribuiscano, dunque, sia a porre il partner nell’inclassificabilità (sguardo atopico) che soprattutto al desiderio di esservi posti dal partner – sul modo di quello che alcuni intervistati chiamano *amore incondizionato*.

Il paragrafo 3 illustra le basi della dinamica dei tre sguardi, cioè i passaggi dall’uno all’altro che a volte, nel giro di pochi secondi, lo stesso intervistato ha verbalizzato – ad esempio: *Non so come dire, è l’ispirazione che lei è per me, nell’intero, è una ragazza bella e intelligente* (addetto alle vendite, 29 anni). In questo passaggio, il cambio di sguardo – dall’atopico (l’ispirazione, l’intero) al valutativo (intelligente, bella) – si avverte in modo netto, come, per fare una metafora musicale, il passaggio da un’ottava a un’altra. In rari casi è breve quanto una parola, ad esempio in tipi sociali come “l’imprenditore narcisista”, dove “l’imprenditore” è valutativo e “narcisista” è clinico. Una polifonia in cui a volte uno sguardo è criticato sulla base di un altro, sia da parte dello stesso soggetto, sia da parte di chi propende per uno sguardo a scapito degli altri, seguendo in questo il metodo delle critiche possibili (e delle crasi) da ogni prospettiva a ogni altra avanzato dalla sociologia pragmatica francese⁵.

5. Si tratta del metodo impiegato, tra altri, ad esempio da Boltanski e Thévenot in *De la justification* [1991], in cui ogni forma di grandezza più ibridarsi con ogni altra ed essere criticata dalla prospettiva di qualsiasi altra grandezza. Vedi anche: Barthe, De Blic, Heurtin et al. [2013].

1. Gli ultimi vent'anni: l'epoca dell'amore di sé?

Volersi bene significa offrire alla parte più intima del proprio essere l'opportunità di ricevere l'amore incondizionato che si è sempre desiderato ricevere, quando interagiamo con gli altri l'amore che diamo è sempre inevitabilmente condizionato.

bell hooks, *Tutto sull'amore*

I cambiamenti nelle relazioni intime e affettive degli ultimi decenni sono stati tema di studi diventati celeberrimi, si pensi a espressioni come “amore liquido”, tramite la quale Bauman [2006] descriveva il precarizzarsi delle relazioni, e “relazione pura” come idealtipo di “parità nei conti del dare e dell'avere affettivo” [Giddens 2013, 98] all'interno della coppia che esiste per se stessa, in assenza di vincoli esterni.

L'espressione “amour individualiste”, di Gérard Neyrand [2018], che può suonare come un ossimoro, mi pare suggerire bene il punto di convergenza tra più recenti ricerche sulle relazioni intime e affettive, pur nella diversità di approcci e letture, nelle società occidentali attuali. Mi riferisco, tra altri contributi importanti, all'opera di Turnaturi e di Illouz che rileva, negli ultimissimi anni, un viraggio forte verso quelle che definisce “relazioni negative”, quando “il soggetto non vuole relazioni o non è in grado di formarle a causa della struttura del suo desiderio” [Illouz 2020, 93]. Questo viraggio è coevo all'emergere della semantica dell'amore di sé⁶ e della relazione tossica, come preciso a breve.

Della svalutazione della relazione intima avevo avuto le prime avvisaglie studiando le app di incontri e i magazine per giovani adulti [Gherardi, Tomelleri 2024], che prescrivono come evitare di passare dal sesso occasionale a una relazione affettiva stabile – ad esempio, le prescrizioni di non parlare di questioni profonde, di non cenare o uscire insieme per non creare intimità, di fare *debriefing* dopo l'incontro. Un lavoro emotivo [Hochschild 1979] necessario per non fare relazione. Questo si lega e al tempo stesso supera la cultura del capitalismo per

6. La semantica dell'amore di sé, su cui torno a breve, può essere considerata un'ulteriore semantica emergente rispetto a quelle individuate da Piazzesi [2019]: la semantica romantica, quella partenariale – sulla riga della relazione pura di Giddens – e quella che integra, mettendoli in tensione, elementi di entrambe, dunque tradizionali (che l'autrice definisce romantici) e post-tradizionali (partenariali).

progetti [Boltanski 2005] in cui la realizzazione di sé coincide con la varietà e la molteplicità delle esperienze che uno accumula, di progetto affettivo in progetto affettivo. Ecco che ora un partner stabile, anche per un periodo di tempo relativamente breve, può ostacolare l'accumulazione. Su questa linea, inaugurata da Fromm [2015], se non da Kollontaj [2003], le trasformazioni nell'organizzazione della produzione e del consumo si ipotizza influiscano sulle relazioni intime, sul cambiamento nella loro durata e nella loro stessa forma. Molte altre ipotesi potrebbero essere avanzate a riguardo. In questo quadro, vorrei porre all'attenzione quella che mi pare una trasformazione maggiore: l'emergere della semantica dell'amore di sé, su cui si innesta la grammatica della relazione tossica, con le correlate nozioni di "abuso emotivo" e di "trauma-bond", come sistematizzata nei manuali di self-help analizzati⁷. Di questa semantica, riprendo qui due elementi che, per diffusione e impatto culturale, mi paiono particolarmente importanti.

Il primo è l'idea che siamo esseri completi, che devono realizzare sé stessi prima di entrare in relazione (e non solo con il partner) perché, se cerchiamo qualcosa negli altri, guidati dal bisogno, stabiliremo una dipendenza. L'angoscia della dipendenza si lega, oltre all'incertezza sul proprio valore e sul futuro, nello specifico a inquietudini riguardo la propria salute mentale e quella del partner, che potrebbe traumatizzarci: il partner come nemico (almeno potenziale) che di norma minaccia il mio equilibrio psichico. Da qui, la necessità di vagliarlo sotto lo sguardo clinico, prescritto sul partner (e su di sé), a suon di indizi a cui porre attenzione per comprendere se si è in una relazione 'tossica', o per prevenirne l'inizio. Le liste di indizi (*red flags*)

7. Chiamo la semantica di cui ricostruirò i tratti "semantica dell'amore di sé" come è definito nella letteratura che ho analizzato, ovvero i dieci *best-seller* di *self help* più venduti su Amazon.com 2024 (aggiornato al 31/12/2024) in lingua inglese sul tema dell'amore (2014-2024). Si tratta di milioni di copie vendute, di autori non accademici e spesso pluri-premiati nelle categorie women empowerment e salute e benessere. Nell'analisi ho posto attenzione a tre punti, ovvero la descrizione della relazione con se stessi, con il partner e con la società più ampia. I titoli: *Radical self-love* di Gala Darling [2016]; *I heart me: the science of self-love* di David R. Hamilton [2015]; *Love is not enough* di Mark Manson [2020]; *Learning to love myself* di Alex Aubrey [2023]; *How to love yourself: build unshakable self-confidence, break free from toxic people and silence your inner critic in 7 simple steps* di Rita Hayes [2022]; *Love life: how to raise your standards, find your person and live happily (no matter what)* di Matthew Hussey [2024]; *I love me more* di Jenna Banks [2022]; *8 rules of love* di Jay Shetty [2023]; *Liberated love: release codependent patterns and create the love you desire* di Mark Groves e Kylie McBeath [2024].

sono onnipresenti su social, podcast, prodotti culturali; quasi sempre in assenza di autorevolezza scientifica, ma non mancano gli elenchi forniti da ricercatori, inclusi gli harvardiani [Malkin 2016]. E da cui, soprattutto, il dubbio costante riguardo la propria “normalità” a livello psicologico e sessuale, e quella del partner, che esprimono anche gli intervistati, ricorrendo spesso a un lessico clinico o pseudo-clinico.

Secondo elemento: le relazioni intime, anche quando non patologiche, sono poste, a minima, come un dispendio in termini di energia e tempo che deve essere valutato attentamente ogni giorno. Quello affettivo è considerato un investimento non necessario, un dispendio emotivo [Kohan 2022] sano e vantaggioso solo quando aumenta l'autostima: l'insistenza sulle *energie emotive* e sul *tempo* che una relazione affettiva richiede è una costante nelle interviste condotte in cui la relazione, sempre sotto prova, vale la pena se (o finché) il partner *aggiunge valore* a fronte del *costo che comporta* – E.g. *La ragazza per me sarebbe come la macchina per uno che vive in centro, più un problema che altro* (studente, 27 anni); *Non ho letteralmente il tempo per una relazione, incastro tra le mie cose ma non ci sta, non voglio aggiungere una persona alla mia vita* (cassiere di supermercato, 29 anni).

In molti casi, siamo agli antipodi rispetto all'idea di protezione o di trascendenza orizzontale attribuita alle relazioni affettive e intime come teorizzate fino a poco tempo fa, ad esempio nelle interessanti analisi di Martuccelli [1995 e 2017]. Questo clima emotivo apre molte domande, ne ripropongo alcune nelle conclusioni.

2. Alla prova del “dire” il partner: tre sguardi

2.1 Lo sguardo valutativo: nuovi criteri?

Nel suo recente libro, dal destabilizzante titolo *La valeur des personnes*, Nathalie Heinich [2022] mostra come i processi concomitanti di razionalizzazione, di trasformazione della valutazione da qualità statutarie a qualità personali e di ampliamento delle possibilità di scelta del partner nelle relazioni intime, inducano oggi a soppesare le persone, partner affettivi inclusi, secondo una pluralità di criteri rispetto a un passato recente. Si sono, cioè, moltiplicati i parametri nella scelta del partner, da quando essa è diventata individuale, e non più questione di accordi tra famiglie. Heinich entra con

grande precisione nelle dinamiche di valutazione delle persone, che offrono delle “prese” molteplici per l’attribuzione di qualità, siano essi attestati che pongono la persona in una categoria, titoli, oggetti costosi e così di seguito. Attribuire valore sociale a qualcuno sottende la possibilità di collocare la persona in un *ranking* sulla base del risultato che ottiene nei parametri considerati. Secondo Heinich, sebbene l’apprezzamento e il deprezzamento delle persone sia poco studiato per la difficoltà di accettarne la riduzione potenziale a un numero (in casi estremi, un prezzo [Heinich 2002 e 2017]), il fatto che i criteri siano multipli garantisce una non riduzione della persona su una gerarchia unica, fatto salvo il postulato di insostituibilità della persona e l’impossibilità di misurarne il “valore globale”. Si tratta di un tema complesso e affascinante della sociologia delle prove [Boltanski, Thévenot 1991]⁸. La chiusura della persona su alcuni tratti, con un peso definito, non è solo necessaria alle piattaforme per proporre *match* (sulla base dei punteggi attribuiti agli utenti su indici di attrattività)⁹, ma è una pratica sociale: è il caso, ad esempio, del voto al partner e a stessi come media di bellezza e denaro – *Se sei un quattro e mihi a una sette stai ipergamando* (studente, 28 anni)¹⁰.

La totalità degli intervistati, parlando del partner, fa riferimento a parametri validi, a diversi livelli, sul piano del riconoscimento sociale, in un continuum che va dai più computabili, come il denaro – *Abbiamo più o meno gli stessi soldi a disposizione per viaggiare, uscire a cena, divertirci?* (tecnico, 34 anni) – ai più qualitativi, come ad esempio il fascino – *Non è bella, era più bella la mia fidanzata di prima, ma è affascinante da morire, empatica, miglior amica e migliore pornostar* (parrucchiere, 31 anni). Pur prestandosi alla comparazione, elementi più qualitativi come il fascino e il mistero lasciano intravvedere la possibilità di passaggio allo sguardo atopico – “La donna di cui cogliamo il fascino perde il carattere della quotidianità, della banalità e si differenzia dalle altre come unica, diversa, superiore” [Alberoni 2009, 186].

8. A mio parere, è piuttosto l’irripetibilità che andrebbe avanzata [Gherardi 2018], in ogni caso la questione della valutazione pone quella di quali siano i criteri pertinenti ad una prova nella sociologia pragmatica e i vincoli posti al modello [Boltanski, Thévenot 1991].

9. Nel caso di Tinder, ad esempio, lo “Elo score” [Duportail 2020 e 2021].

10. Ipergamare significa mirare a qualcuno con un voto più alto, al contrario di ipogamare, come si legge anche sui siti dei ‘redpillati’, gruppi di maschi che si ritengono sotto la sufficienza nell’equazione bellezza + denaro che considerano ferrea se i guarda lucidamente la realtà (come con la pillola rossa in Matrix, da cui il nome di redpillati).

Come prevedibile, molto menzionati sono i criteri *bello/non bello e benestante/non ricco*, nelle varianti *ambizioso/semplice*, o che *ha raggiunto/non ha raggiunto certi obiettivi* – E.g. *Uno spiantato non lo prendevo nemmeno in considerazione, non è che voglia il fidanzato ricco, ma almeno una persona con degli obiettivi, con delle ambizioni, per me ognuno deve contribuire, non esiste che io paghi al ristorante per il mio ragazzo* (estetista, 34 anni); *Lei non è assolutamente un tipo che ama le cose lussuose, ci basta una pizza insieme agli amici o una giornata in piscina o al lago, un viaggio di tanto in tanto* (operaio, 38 anni)¹¹. Spesso questo parametro è tradotto nel linguaggio dello stile di vita – E.g. *A Milano per convivere lì ci saremmo tagliati lo stile di vita, lei nello studio di avvocatura con gli agiati, io non ero sorridente né spensierato e ha visto una via più facile, io non potevo darle quella vita, non avevo i soldi, e questo mi ha fatto soffrire* (insegnante, 29 anni). Allo stesso modo, prevedibilmente, attributi molto utilizzati sono la passione per interessi comuni e l'intelligenza, associata a volte alla proprietà di linguaggio o alla professione.

Lei ha un elevato sex-drive, come me (impiegato, 33 anni); *È un Rocco Siffredi, si impegna un casino, non lo fa mai tanto per fare* (avvocatessa, 40 anni): espresso in termini di intesa, in qualche caso lo guardo scivola nell'atopico – E.g. *Con lei era sempre speciale, anche il naturale, anche dopo due anni, forse lei era speciale, la chimica, non so, una grandissima intesa* (marketing manager, 32 anni); *Lei mi fa godere tanto, io la penso di giorno e mi vengono in mente delle scene, lei mi dice: incredibile! Ma è così* (impiegato di banca, 34 anni) La consapevolezza che il capitale erotico, come lo chiama Hakim [2012] sia diventato importante nel “mercato affettivo” [Illouz, Kaplan 2020] pesa soprattutto su molti tra i maschi single intervistati – E.g. *Se anche il sesso deve diventare una gara con se stessi o con gli altri diventa tutta una prestazione, cosa mi metto a fare, il body counting?* (dottorando, 31 anni); *Le conquiste sessuali sono uno status* (studente, 27 anni)¹².

11. Questo influenza certo anche lo guardo su di sé come partner, soprattutto per i maschi: *Io sono ancora instabile lavorativamente, economicamente, non so quale sia il mio posto nel mondo e ho paura che mi lasci perché non ho raggiunto gli obiettivi che mi ero prefissato nel medio periodo* (educatore, 37).

12. Le gerarchie si moltiplicano e con esse i sentimenti di invidia, di umiliazione, di esclusione: si pensi alla rivendicazione di “diritto al sesso” (da cui il titolo del celebre libro della Srinivasan [2022]) avanzate dagli incel, i “celibi involontari”, che non trovano partner.

Resta da indagare se i dispositivi di gerarchizzazione giochino un ruolo nel formare e sostenere lo sguardo valutativo sul partner e su di sé – *Tinder ti propone questo, Instagram quello e allora c'è sempre il meglio, anche se sono con una vedo un'altra migliore su Instagram e mi faccio continue domande* (brand manager, 28 anni). Si può ipotizzare un nesso tra la pervasività della valutazione [De Conciliis, 2012] e il processo di selezione iperrazionalizzato inerente il *dating online*, dunque con dispositivi che orientano lo sguardo alla valutazione e alla comparazione in tempi molto brevi. E con le ripercussioni emotive e identitarie, penso in primis all'angoscia da posizionamento rispetto alla propria reputazione di cui parla Origgi [2016].

Infine, il parametro empatia è molto utilizzato, come sinonimo di bella persona, di doti umane o di attributi tanto diversi quanto lealtà, dolcezza, generosità, socievolezza, apertura mentale, attrattività. La carenza di empatia del partner apre più spesso il passaggio allo sguardo clinico – E.g. *Mio marito ha il difetto che è poco empatico e quando mi arrabbio gli dico: sei autistico?* (segretaria, 39 anni).

2.2 Lo sguardo clinico: sano vs tossico

Lo sguardo che chiamo clinico sul partner insiste sul codice sano/tossico dove tossico è il partner patologico e patologizzante, spesso descritto a mezzo di un lessico psichiatrico, dal “border” all’uomo dallo “stile narcisista” (come dalla letteratura analizzata, su cui si rimanda anche a Gherardi, Maestri 2025a), dal “manipolatore” alla “pazza” – che rende tossica la relazione – E.g. *In quattro anni è andata sempre peggio, era diventata tossica, c'erano troppe limitazioni e nessuno riusciva a vivere bene* (studentessa, 25 anni); *Era una storia malata, mi manipolava* (studentessa, 26 anni).

Lo sguardo clinico è spesso rivolto all’ex, il cui squilibrio è considerato causa della tossicità della relazione e della conseguente rottura:

Ho conosciuto una ottima, veramente ottima, quando mi ha chiesto fedeltà dopo due incontri l'ho insultata, chi si crede di essere per cambiare la vita delle persone? E lì è partita a diagnosticare: sei un ipersessuale, ti porto da uno bravo... sì ho dei problemi, come tutti, ma io dico: che cosa te ne frega? Prendiamo il meglio, non parliamo di noi, basta perdere tempo! che l'ultima volta che ci ho provato è durata otto mesi poi mi sono stancato, non ce la faccio io! (giornalista, 38 anni).

Questo avviene tra l'altro in un momento della storia del pensiero psicanalitico in cui la problematizzazione del riduzionismo dello sguardo scientifico è tale che pochi potrebbero sostenere che il malato è la sua malattia senza suscitare indignazione, anziché considerarlo un caso irripetibile, quindi non includibile in una categoria [Berra 2011]: sebbene le categorie diagnostiche servano per comunicare tra clinici, la malattia non esaurisce il dicibile sul soggetto. Per non parlare delle opere, tra cui quelle di Eugenio Borgna, quasi poetiche sui malati psichici: come si nota subito leggendole, qui è in gioco un altro sguardo, che si alterna e supera lo sguardo valutativo della diagnosi, che sarà il tema del prossimo paragrafo.

Lo sguardo clinico è rivolto anche ai partner attuali – *Gli ho detto di venire con me dallo psicologo, perché ho il dubbio che abbia qualcosa* (parrucchiera, 36 anni); è *di quelli che hanno un legame patologico coi genitori, soprattutto l'identificazione con il padre* (farmacista, 35 anni) – per spiegare dinamiche relazionali – *Lei ferisce perché è stata ferita* (educatore, 31 anni) – e ai partner potenziali, nel corso delle prime frequentazioni: *Sto attenta alle red flag, del tipo se mi fa love bombing* (studentessa, 25 anni)¹³. Delle prescrizioni che insegnano e guidano lo sguardo clinico sul partner abbiamo detto, nei paragrafi precedenti, che si legittimano perché insegnano alle donne a difendersi da relazioni disfunzionali, in seno alla semantica emergente dell'amore di sé. Sebbene nessuno dei libri analizzati sia scritto da professionisti della salute mentale, tipicamente la donna è detta “dipendente emotiva”, spinta a dare troppo dall’educazione, che ripete “pattern disfunzionali” con partner che la abusano emotivamente. Con l’intento dichiarato di scongiurare alle donne il sacrificio sull’altare di relazioni affettive traumatizzanti, questa letteratura veicola l’idea che le relazioni di coppia siano pericolose in quanto luogo della dominazione emotiva da parte del maschio. La dominazione patriarcale è riproposta rispetto a una forma di violenza di cui la vittima ha difficoltà a rendersi conto: il dominio emotivo [Illouz 2015a]. Nelle sue varianti, esso sostiene la trama di prodotti culturali di amplissima diffusione, sia locali, sia internazionali¹⁴. Il caso delle *Cinquanta sfumature di grigio* è esemplare sotto diversi profili [Illouz 2015b], non da ultimo della fascinazione che l’inquietante figura di Grey può esercitare, un’attualizzazione del *demon-lover*

13. Il love bombing sarebbe la prima fase della manipolazione in cui il carnefice ‘bombarà’ la vittima di attenzioni e gesti, e a cui segue la fase della svalutazione.

14. Ad esempio: *Ora amati!*, il successo narrativo di Emanuelli [2024] per Feltrinelli.

in chiave psicoanalitica (sado, vittima di traumi infantili e narcisista poi convertito nell'*happy end*). In questo, occorrerebbe comprendere se e come l'inquietante, per non dire il perturbante, possa aprire il passaggio allo sguardo atopico.

2.3 Lo sguardo atopico: eros in agonia?

Lei è lei punto (operaio, 31)¹⁵

Ho anche una costellazione di giudizi, ma c'è un surplus di altro, un qualcosa che continua a sfuggire e viene poi continuamente recuperato, sono punti di incontro, soddisfazioni, gioie che mi sorprendono, la sola presenza di quella persona mi migliora, non è contrattato, esalta le mie caratteristiche, c'è uno scoprire e riscoprire anche se stessi. (dottorando, 28 anni)

Lo desidero che lo desidero in una maniera da star bene e male, chiodo fisso, secondo me non funzioneremmo come coppia, non è che penso al 'per sempre', non è quello, per me sarebbe più un viverci e un godere insieme, sarebbe... aiuto! Incredibile! Mi sveglio al mattino con un'eccitazione, un'ansia di vederlo. (studentessa, 25 anni)

Mi sono innamorato quando non era assolutamente il momento, poi da qualche parte nella testa ragioni sul fatto che una persona sia affidabile, dolce... Ma non è che decidi a tavolino, se valuti valuti in generale, è un azzardo che ci sta? Te lo chiedi, ma se sotto c'è il sentimento i ragionamenti contano fino a un certo punto, insomma non fai certo la lista dei più e dei meno. (consulente, 36 anni)

Lo sguardo atopico che si evince, per così dire, sull'ottava dell'eccedenza, è uno sguardo che tiene aperta la domanda sull'altro e si accompagna all'idea che l'erotismo e l'amore non si decidono né si scelgono, e che le ragioni siano misteriose (chimica, magia, caso, destino). Da alcuni, e solo per brevi momenti, il partner è evocato attraverso attributi che mal si prestano alla valutazione, da cui atopico nel suo senso di illocalizzabile, come incollocabile dunque inclassificabile – “Eros è veramente qualcosa di inclassificabile [...] che non si trova mai al posto

15. Ringrazio Ambrogio Santambrogio per avermi indicato, tra altre preziose riflessioni, la peculiarità che emerge in questa dichiarazione, come in altre degli intervistati, che è quella di riferirsi non a parti o a caratteristiche della persona, ma alla persone nella sua interezza, nell'intero.

giusto, che è sempre fuori luogo” [Lacan 2008, 140]. Lo stacco rispetto agli altri sguardi si coglie come passaggio a un piano espressivo, qualitativo per eccellenza, che costeggia il linguaggio poetico della metafora – *L'ispirazione che è per me; Le espressioni che cambiano continuamente sul suo viso; È il mio girasole.*

Dalla poesia, dall'arte figurativa, dal cinema o dalla letteratura, luoghi di elezione dello sguardo atopico che si esprime sotto il segno dell'ineffabile, esso è stato più spesso rivolto al partner (non esclusivamente) e giocato su registri diversi, di cui sarebbe interessantissimo studiare le variazioni. Ad esempio, *Amo il pezzo di terra* di Neruda in un registro romantico¹⁶, *Corpo nudo* di Ritzos¹⁷ nell'erotico, e si potrebbe continuare, ad esempio nel registro atopico aperto dal negativo del valutativo di *Un cavallo di razza* di Baudelaire¹⁸, ma va considerato che uno stesso poeta varia registro in poesie diverse o in versi diversi di una stessa poesia – in alcuni casi, poi, è lo sguardo stesso a mutare.

Se questo sguardo è criticato da alcuni, come precisò al paragrafo seguente, altri ne prendono le difese: nel dibattito pubblico internazionale, sono soprattutto gli intellettuali a opporsi a quella che denunciano come estinzione dello sguardo erotico nella società occidentale contemporanea, da Han in *Eros in agonia* [2017] a Badiou in *Elogio dell'amore* [2013], fino a Žižek de *Il sesso e l'Assoluto* [2019, 189]: “C'è qualcosa in te più di te stesso, l'elusivo je ne sais quoi che ti rende quel che sei, che attesta il tuo ‘sapore distintivo’ e il tuo nome, lungi dal riferirsi al repertorio delle tue proprietà, si riferisce a quella X elusiva (battezzata da Lacan *objet a*)”. Senza menzionare, nel caso italiano, la produzione di autori molto noti, come quella di Galimberti, si pensi alla posta in gioco che questo sguardo costituisce per le teorie dell'intersoggettivazione [Richard, Wainrib 2008] per le quali lo sguardo atopico è una condizione di possibilità per la nascita del soggetto. Mi riferisco, tra altri, a Benjamin [2019] e Jullien [2013].

16. “Amo il pezzo di terra che tu sei/ perché delle praterie planetarie/altra stella non ho.
Tu ripeti/la moltiplicazione dell'universo...”. Sonetto XVI (estratto), da *Cento Sonetti d'amore*.

17. Qualsiasi cosa tocchi,/la carta, il tavolo, il bicchiere,/ è te che tocco./Le mie mani attaccate ai tuoi seni./Non le controllo le mani/. Le mie mani ti ricordano/più profondamente della memoria/In tanta stanchezza/l'insaziabilità delle nostre mani. Corpo nudo, da *Erotica*.

18. “...È davvero brutta; è formica, ragno, se volete/o scheletro persino: ma è anche/filtro, magistero, incantesimo!/Insomma, è squisita...”. Poema XXXIX (estratto), da *Lo Spleen di Parigi*.

Ciò che accomuna gli autori citati, pur nella diversità di teorie e linguaggi, è il differenziare lo sguardo valutativo dallo sguardo atopico di eros: “L’amante non ama una caratteristica oggettivata dell’amata, ma la sua fame di nascere”, scrive ad esempio Cusinato [2014, 168] riprendendo Zambrano. In questo, torna l’importanza dell’immaginazione intesa nel senso di Hillman [2007, 255].

Già Alberoni [Alberoni 2009, 45] considerava che l’innamoramento come rinascita si distingue dalle infatuazioni, divistiche ad esempio, perché le seconde restano sul piano valutativo dell’ammirazione, mentre nell’innamoramento si amerebbero anche, o proprio, le fragilità dell’amato (questo segnerebbe lo stacco dal piano valutativo sul quale le fragilità sono un disvalore). Seguendo il via e vieni tra sguardo atopico e valutativo, mi pare che non sia necessario amare il difetto, piuttosto mi pare che il difetto sfumi laddove lo sguardo atopico ‘invalida’ i parametri sociali di riconoscimento. E già Alberoni, nella sua esposizione dello stato nascente, tanto in relazione all’innamoramento quanto alla nascita di un movimento collettivo [Alberoni 1989] indicava l’abbandono delle categorie del senso comune come caratteristica saliente e sovversiva rispetto all’ordine sociale.

Tanti intervistati vorrebbero che il partner avesse su di loro uno sguardo atopico, un desiderio che avanzano sul modo di *vorrei essere amato perché sono io* e *vorrei solo qualcuno con cui essere me stesso*. Prendiamo questo intervistato, che dice di aver lasciato la fidanzata perché ha avuto il dubbio che stesse con lui solo perché era ricco. Sebbene la ricchezza sia una caratteristica socialmente molto valorizzata, chi vuole sentirsi dire di essere amato perché è ricco? Ecco che la richiesta all’amato, per molti, non è di solo e non tanto di essere apprezzato sul piano valutativo, fosse anche di essere il più apprezzato, ma è piuttosto di essere tolto dal piano valutativo. La domanda di in-classificabilità, di essere colto come singolarità personale, *per come sono o incondizionatamente*, che significa *senza essere giudicati, pesati*, è pervasiva, nella società della performance, quanto lo è lo sguardo valutativo. Dall’essere *speciali agli occhi di qualcuno* – il riconoscimento di un’irripetibilità? – all’essere *accettati nella propria totalità*, vulnerabilità comprese, lo sguardo atopico pare assumere per gli intervistati la funzione di essere liberi di essere chi siamo almeno nell’intimità e in questo riporta alla nozione di autenticità, e ai suoi paradossi contemporanei [Moeller, D’Ambrosio 2022].

3. Sguardi incrociati: passaggi e critiche tra sguardi

Se riprendiamo l'analogia musicale, il passaggio di una persona da uno sguardo a un altro suona come il “salto” da un'ottava ad un'altra, più alta o più bassa, in una polifonia in cui da ogni sguardo è possibile passare a ogni altro, ad esempio:

È lei così, è il suo modo di essere lei (atopico)/ poi è molto sensibile (valutativo)/ ha fatto anche un'anoressia (clinico)/, un difetto è che non ha il senso del bello, come si veste a volte (valutativo). (studente, 28 anni)

Lui era un amico, poi è scattato qualcosa di più e gli altri mi dicevano: cosa ci fai con un neanderthal? Per il suo aspetto (valutativo)/ ma per me è stato l'unico amore (atopico)/ che fosse brutto non mi importava (valutativo)/. Quando è andato in depressione (clinico)/, lì mi ha detto che se volevo avere rapporti con altri non era possessivo (studente, 25 anni).

Più comunemente, pensiamo al caso classico di passaggio di sguardo del genitore che dei due figli dice: “Giacomo è più intelligente di Pietro” (sguardo valutativo) e un attimo dopo “Pietro è Pietro, Giacomo è Giacomo” (sguardo atopico). A volte il salto è tanto rapido da avvenire in una sola parola, ad esempio nell'espressione “ricco psicopatico”, una crasi di valutativo (ricco) e clinico (psicopatico) che denota un tipo sociale, uno stereo-tipo, in cui si definisce l'altro a mezzo di uno o pochi tratti marcati che ne chiudono la definizione.

Ecco che critica principale dallo sguardo atopico tanto al valutativo che al clinico è quella di oggettificazione dell'altro, che diventa totalmente dicibile, ridotto a una o a qualche caratteristica, come un oggetto [Nussbaum 1995] con un peso misurabile, noto, muto, dunque fermo, fisso, senza vita, meccanico, fuori dal simbolico. Le critiche dallo sguardo atopico allo sguardo valutativo sono di fallimento dell'immaginazione [Han 2017], di insensatezza della comparazione di incomparabili, di superficialità o banalità nel rilevare del partner attributi da riconoscimento sociale e di grettezza o strumentalità quando si tratti di attributi, come ad esempio la ricchezza, che da questa prospettiva non pertengono all'ambito sentimentale. Va in direzione di questa critica, ad esempio, l'interpretazione lacaniana del riso di Aristofane nel *Simposio* a seguito del discorso di Pausania sull'amore come scambio, ribattezzato “il discorso del ricco” [Lacan 2008].

Viceversa, dallo sguardo valutativo è possibile squalificare l'atopico di illusorietà – *le fette di prosciutto sugli occhi a cuoricino, ma poi passa* – di ideologia borghese o religiosa quando è nel registro romantico, o di derivare dalla necessità della menzogna a sé, financo di volontà dell'osservatore di mostrare la propria unicità nel riconoscere l'unicità all'altro, la propria profondità, sensibilità e authenticità: se la bellezza è negli occhi di chi guarda... Ora, questa critica potrebbe poggiare sulla valorizzazione attuale dell'originalità [Lemaïne 1996], un portato della critica artistica [Boltanski, Chiapello 1999], ma ha il limite di non poter essere rivolta a un passato in cui non erano socialmente state formulate né l'idea di singolarità personale né di grandezza della figura dell'artista.

Lo sguardo clinico, appoggiandosi sulle scoperte delle neuroscienze, considera lo sguardo atopico come prodotto di scariche di dopamina e di ossitocina, ne denuncia la pericolosità perché porta a ignorare i sintomi di tossicità del partner e della relazione, e a sopportare la sofferenza che queste disfunzionalità determinano. Essendo raccomandato alle donne, lo sguardo clinico si legittima spesso in un quadro che denuncia la dominazione maschile in termini di disparità di risorse emotive in gioco nella relazione, dove si consideri che la donna sia stata educata al dare e l'uomo al prendere. Infine, dalla prospettiva dello sguardo atopico, il clinico è denunciato, oltre che di riduzionismo, di essere al servizio dell'ordine sociale, perché neutralizza la componente più destabilizzante del desiderio: il clinico avrebbe in realtà la funzione di disciplinare oggi l'erotismo, in particolare femminile. Questa è una critica che dallo sguardo atopico viene rivolta al clinico.

Riflessioni conclusive

La polifonia di sguardi che ho tentato di restituire orienta le prossime domande di ricerca. Come studio pilota, ne apre molte, su scale diverse e transdisciplinari, che chiamano a una contribuzione studiosi e gruppi di studiosi a seconda degli interessi di ricerca. Tra queste domande, posso porne in questa sede solo alcune, che credo meritino un approfondimento, riguardo la novità costituita dallo sguardo clinico.

Ho considerato gli sguardi, incluso quello clinico, in relazione alle richieste di performance nella società attuale, ma potrebbero esserci certo altri nessi possibili. Ad esem-

pio, rispetto allo sguardo clinico, resta aperta la questione delle sue funzioni. Perché la semantica dell'amore di sé emerge così prepotentemente negli ultimi anni? Si potrebbe ipotizzare che lo sguardo clinico, che è prescritto alle donne, serva a disciplinarne il desiderio? Questo tipo di post-femminismo quale spazio lascia allo sguardo atopico sul registro erotico? La psicanalista femminista Alexandra Kohan tenta una risposta:

La sensibilizzazione sui vari tipi di violenza, così necessaria, di questi tempi, non ci induca a vedere violenza dappertutto, perché così facendo si indebolirebbe la potenza del gesto. Le lotte che si definiscono di emancipazione non distruggano la singolarità del desiderio; accettiamo che l'emancipazione sia personalizzata – il che non implica una soluzione individuale; non soffochiamo l'inquietudine suscitata dall'alterità in quanto tale, quella del desiderio [Kohan 2022, 36].

Quale desiderio nella società post-romantica? Quali dispositivi lo sostengono? Se nella storia si alternano momenti di sostegno e di attacco alla formazione dei legami affettivi [Kernberg 1995], il periodo presente è caratterizzato dalla squallida della relazione, che ho mostrato essere posta a minima come dispendiosa a massima come pericolosa per l'equilibrio emotivo e la realizzazione di sé, in particolare delle donne. *Cui prodest?* Emancipazione come autonomia emotiva? Come desiderio di indipendenza [Chaumier 1999]? E in che relazione sta questo con l'inquietudine perenne sulla propria normalità sessuale e psichica sostenuta dallo sguardo clinico su se stessi e sull'altro? Dunque, quali domande sul sé, quali incertezze identitarie gli sguardi rendono possibili?

In che misura le forme di relazioni affettive che si stanno diffondendo, nella loro estrema diversità, dal poliamore ai fidanzati AI, agli amici con benefit, sono risposte a un nuovo ordine sociale? Come le trasformazioni più recenti del capitalismo influiscono precisamente su questo ordine?

Più ampiamente, se si considera l'amore anche come pratica di attribuzione di senso a noi stessi e al mondo [Kottman 2023], a cosa attribuisce un senso ognuno dei tre sguardi? Quale il ruolo delle emozioni nel sostenere un certo sguardo? E non solo nell'ambito delle relazioni affettive: penso ad esempio a come l'odio restrin ga lo sguardo sull'altro a un punto valutativo, sul modo di "sei solo questo". Il che suggerisce di indagare più a fondo le forme di violenza, tra cui certo la possibilità di misconoscimento, di oggettificazione e di esclusione che accompagnano lo sguardo valutativo, oggi

così ampliamente sostenuto, anche verso il partner. E con esse, di indagare la relazione con se stessi, in particolare rispetto ai temi del fallimento e dell'autenticità che l'idea di amore incondizionato, tanto ripresa dagli intervistati, indica come cruciali.

Riferimenti bibliografici

Alberoni, F.

2009, *L'erotismo*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1986).

1989, *Genesi*, Garzanti, Milano.

Badiou, A.

2013, *Elogio dell'amore*, Neri Pozza, Vicenza (ed. or. 2008).

Barthe, Y., De Blic, D., Heurtin, J. P. et alii

2013, *Sociologie pragmatique: mode d'emploi*, Politix, 103(3), pp.175-204.

Bauman, Z.

2006, *Amore liquido*, Laterza, Roma (ed. or. 1999).

Benjamin, J.

2019, *Il riconoscimento reciproco: l'intersoggettività e il terzo*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2017)

Bergstrom, M.

2019, *Les nouvelles lois de l'amour*, La découverte, Parigi.

Berra, L.E.

2011, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, libereiauniversitaria.it Edizioni, Padova.

Boltanski, L., Thévenot, L.

1991, *De la Justification: les économies de la grandeur*, Gallimard, Parigi.

Boltanski, L., Chiapello, E.

1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Parigi.

- Boltanski, L.
- 2005, *Gli attuali cambiamenti del capitalismo e la cultura del progetto*, Studi di sociologia, 43(4), pp. 369-389.
- Cerulo, M.
- 2021, *Georg Simmel. The Flirtation, the Love and the Dualism of Individuality*, Simmel Studies, 25(2), pp. 55-83.
- Cerulo, M., Salzano, G.
- 2024, *L'empatia e il risveglio dell'intersoggettività: una riconoscizione critica e un'ipotesi*, Sociologia italiana, 24, pp. 155-166.
- Chaumier, S.
- 1999, *La déliaison amoureuse: de la fusion romantique au désir d'indépendance*, Armand Colin, Paris.
- Cusinato, G.
- 2014, *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*, QuiEdit, Verona.
- De Concilis, E.
- 2012, *Il potere della comparazione: un gioco sociologico*, Mimesis, Milano.
- Duportail, J.
- 2020, *L'amore ai tempi di Tinder. In viaggio tra passioni cieche e algoritmi che ci vedono benissimo*, Fabbri, Milano (ed. or. 2019).
- 2021, *Dating fatigue. Amours et solitudes dans les (20)20*, L'Observatorie, Parigi.
- Ehrenberg, A.
- 2010, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino (ed or. 1991).
- Foucault, M.
- 1998, *La nascita della clinica: un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino (ed. or. 1963).
- Fromm, E.
- 2015, *L'arte di amare*, Milano, Mondadori (ed. or. 1956).

Gherardi, L.

2018, *La dotazione. L'azione sociale oltre la giustizia*, Mimesis, Milano.

Gherardi, L., Maestri, G.

2025, *La trasformazione delle relazioni intime. Da quando il principe azzurro è un narcisista?*, in Baccaro L., Gherardi L., Maestri G. (a cura di), *Maschilità e relazioni affettive: prospettive cliniche e strumenti operativi*, Alpes, pp. 15-26.

2026, *Quando il legame d'amore è un rischio ulteriore. Giovani adulti alla prova della scelta di un partner*, in Santambrogio A., Pendenza M. (a cura di), *Legami sociali*, Morlacchi, forthcoming.

Gherardi, L., Tomelleri, S.

2024, *Dalla repressione sessuale alla soppressione emotiva?*, Sociologia Italiana, 24, pp. 139-154.

Giddens, A.

2013, *La trasformazione dell'intimità*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1992).

Hakim, G.

2012, *Capitale erotico. Perché il fascino è il segreto del successo*, Mondadori, Milano (ed. or. 2011).

Han, B.-C.

2013, *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo (ed. or. 2010).

2017, *L'espulsione dell'altro*, Milano, Nottetempo (ed. or. 2016).

Heinich, N.

2002, *Les objets-personne. Fétiches, reliques et œuvres d'art*, in Heinich, N., Edelman, B. (a cura di), *L'art en conflit*, La Découverte, Parigi, pp. 102-134.

2017, *Des Valeurs: une approche sociologique*, Gallimard, Paris.

2022, *La valeur des personnes. Preuves et épreuves de la grandeur*, Gallimard, Paris.

Hillman, J.

2007, *La forza del carattere: la vita che dura*, Adelphi, Milano (ed. or. 1999).

- Hochschild, A. R.
1979, *Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure*, American Journal of sociology, n. 85/3, pp. 551-575.
- hooks, b.
2022, *Tutto sull'amore*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 2001).
- Illouz, E.
2015a, *Perché l'amore fa soffrire*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 2013).
2015b, *Il nuovo ordine amoroso. Donne, uomini e 'Cinquanta sfumature di grigio'*, Mimesis, Milano (ed. or. 2014).
2020, *La fine dell'amore. Sociologia delle relazioni negative*, Codice Edizioni, Torino (ed. or. 2019).
- Illouz, E. e Kaplan, D.
2020, *Il capitale sessuale*, Castelvecchi, Roma (ed. or. 2017).
- Jullien, F.
2013, *De l'intime: loin du bruyant amour*, Grasset and Fasquelle, Paris.
- Kernberg, O.
1995, *Relazioni d'amore: normalità e patologia*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 1995).
- Kohan, A.
2022, *Eppure l'amore: elogio dell'incerto*, Castelvecchi, Roma (ed. or. 2020).
- Kollontaj, A.M.
2003, *Amore e rivoluzione*, Redstar Press, Roma (ed. or. 1911).
- Kottman, P. A.
2023, *L'amore come libertà umana*, Quodlibet, Macerata (ed. or. 2017).
- Lacan, J.
2008, *Il Seminario. Libro VII: L'etica della psicoanalisi 1959-1960*, Einaudi, Torino (ed. or. 1986, Seminario del 1959-60).

- Lemaine, G.
1996, *Inégalité, comparaison et incomparabilité: esquisse d'une théorie de l'originalité sociale*, Bulletin de psychologie, XX, p. 1-9.
- Malkin, C.
2016, *Rethinking narcissism: the secrets to recognizing and coping with narcissists*, Harper Perennial
- Martuccelli, D.
1995, *Subjectivité et expérience amoureuse*, in Dubet, F., Wieviorka, M. (éds.), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Fayard, Paris.
2017, *Sociologia dell'esistenza*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Moeller, H-G., D'Ambrosio, P. J.
2022, *Il tuo profilo e te: l'identità dopo l'autenticità*, Mimesis, Milano (ed. or. 2019).
- Neyrand, G.
2018, *L'amour individualiste: comment le couple peut-il survivre?* Eres, Toulouse.
- Nussbaum, M.
1995, *Objectification*, Philosophy and public affairs, vol. 24/7, pp. 249-291.
- Origgi, G.
2016, *La reputazione. Chi dice cosa di chi*, Egea, Milano.
- Piazzesi, C.
2019, *Grammatiche dell'amore*, Franco Angeli, Milano.
- Piazzesi, C., Blais, M., Lavigne, J. et alii
2020, *Intimités et sexualités contemporaines: les transformations des pratiques et des représentations*, Les presses de l'université de Montréal, Montréal.
- Pulcini, E.
1990, *Amour passion et amour coniugale: Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia.

Richard, F., Wainrib, S.

2008, *La soggettivazione*, Borla, Roma (ed. or. 2006).

Rifkin, J.

2010, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano (ed. or. 2010).

Sartre, J.P

2023, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1943).

Simmel, G.

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

Srinivasan, A.

2022, *Il diritto al sesso*, Rizzoli, Milano (ed. or. 2021).

Turnaturi, G.

1994, *Flirt, seduzione, amore: Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano.

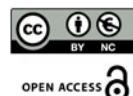
2016, *Amorevoli difficili incontri*, Orthotes, Napoli.

2018, *Non resta che l'amore: paesaggi sentimentali italiani*, Il Mulino, Bologna.

Žižek, S.

2019, *Il sesso e l'Assoluto*, Ponte delle Grazie, Milano (ed. or. 2019).

Laura Gherardi è Professoressa Associata di Sociologia presso l'Università di Parma, dove insegna Filosofia sociale contemporanea, Sociologia e Critica sociale e opinione pubblica. Si occupa del nesso tra trasformazioni del capitalismo e forme di vita, con interessi di ricerca che spaziano dal surerogatorio (dotazione e sostenibilità) alle relazioni intime e affettive, alle emozioni sociali.



DAVIDE RUGGIERI

Il problema della secolarizzazione in Max Horkheimer: la dimensione della trascendenza nella Teoria critica¹

Abstract: This essay aims to analyze the question of religion in Max Horkheimer's sociological and philosophical thought; more particularly, it focuses on the issue of "secularization", which, although not explicitly or systematically addressed by Horkheimer, seems to be transversal in many of his essays dedicated to the relationship between modernity and theology. The progressive rationalisation in the western world and society leads to an inevitable "disenchantment of the world" (to say it with Weber's words): this means on the one hand an ever-increasing explicability, controllability and predictability of reality in rational (i.e. scientific) terms, but on the other hand a loss of value of the theological and religious dimension which is intended as an inner disposal for humans *tuning to* a transcendent dimension. Compared to his colleague Adorno, and mostly to the first-generation Frankfurt School theorists, this essay shows how for Horkheimer – especially in the last period of his intellectual production – there is a constant focus on the theme of the "transcendent". In addition, it could be argued that the specific feature of Critical Theory advanced by Horkheimer posits precisely the openness to the transcendent dimension as an essential condition for a very authentic Critical Theory. Interweaving themes ranging from sociology to social philosophy, intersecting analyses of the crisis of theology with a fundamentally pessimistic theoretical orientation, this essay sheds light on an aspect of Horkheimer's work that fits coherently within a still topical debate on the sociology of religion and the role of religion in the civil sphere.

Keywords: Horkheimer, secularization, transcendence.

1. Mi permetto di esprimere un sentito ringraziamento al Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali dell'Università degli studi di Padova, che ha permesso il soggiorno di ricerca a Francoforte nell'ottobre 2024 (programma *Outgoing*), i cui risultati scientifici sono parzialmente presentati in questa sede. Un particolare ringraziamento va al Dr. Mathias Jehn, responsabile della sezione "Curatela, informazione specializzata e mediazione" (Kuratieren, Fachinformation und Vermittlung, KFV) dell'Archivzentrum dell'Universitätsbibliothek – Goethe Universität Frankfurt am Main, e a tutto il personale dell'archivio Max Horkheimer (in particolare a Oliver Kleppel e Stephen Roeper) per la cortese disponibilità della consultazione del materiale inedito dell'Archivio di Max Horkheimer. Un sentito ringraziamento per l'elaborazione del tema di questo saggio va al Prof. Andrea Maccarini (Università di Padova), al Prof. Ferdinand Sutterlüty (Goethe Universität Frankfurt) e alla prof.ssa Vera King (Goethe Universität Frankfurt). Ringrazio anche i referee che hanno offerto preziosi spunti di miglioramento della bozza di questo lavoro.

Introduzione

In un passaggio di un saggio emblematico dal titolo *Religion und Philosophie* (1967), Max Horkheimer accostava in questo modo la filosofia schopenhaueriana alla teologia di Paul Tillich:

La metafisica di Schopenhauer, distante dall'incrollabile fede di Tillich, offre una teoria esplcitamente formulata del rapporto tra l'aldilà e il mondo, la transitorietà e l'eternità, il condizionato e l'incondizionato. In modo determinato, non più distanziato dalla scienza, dà espressione a ciò che Tillich, e prima di lui Kant, ritenevano indicibile. Che il mondo, come lo conoscono gli uomini, i prodotti del loro apparato intellettivo, capace di percepire e comprendere, sia un fenomeno mediato da funzioni transitorie, Kant lo aveva già chiarito. [...] La civiltà cristiana è, come si è detto, inseparabile dal quadro teologico-cristiano del mondo, anche quando questo è stato contrastato in ogni momento. Quando gli impulsi morali sono stati trasmessi ai giovani, anche quando questi, liberi da impegni confessionali, si accompagnano a un ateismo consapevole, diventano, non appena si elimina il riferimento a un trascendente, una questione di gusto e di umore, uguale al suo contrario. L'impegno morale, non meno di quello erotico, appare oggi come qualcosa di lasciato alle spalle. Per questo motivo, l'aiuto filosofico appare più che mai necessario, mentre diventa contemporaneamente più superfluo, poiché la morale perde ogni significato sociale [Horkheimer 1985, 191; 194]².

Horkheimer pone in questo saggio, come in molti scritti di questa fase intellettuale, il rapporto problematico tra configurazione del mondo e dimensione trascendente, articolandolo in tale modo: la filosofia schopenhaueriana ha in comune con il cuore del Cristianesimo un fondamento essenziale (oltre che l'appello all'amore per il prossimo, che si traduce in una forma di compassione e solidarietà in termini etico-sociali), ossia che la profonda comprensione del mondo si fonda su una costitutiva ammissione

2. C'è un prolifico rapporto biografico e intellettuale tra Max Horkheimer e il teologo Paul Tillich che non può essere adeguatamente trattato in questa sede (mi permetto di rinviare a Ruggieri, 2025). Nel terzo capitolo "Indebted freedom: Paul Tillich" nel suo recente volume *Under the Spell of Freedom*, Hans Joas sviluppa importanti riflessioni sulle idee di Tillich che ci aiutano ulteriormente a comprendere il tema del rapporto tra sfera religiosa, trascendenza e libertà. Le articola sostanzialmente in quattro temi principali: "(1) la sua concezione del tempo e della storia; (2) la sua teoria dei segni o simboli; (3) le sue riflessioni sul rapporto tra le tradizioni religiose, in primo luogo il cristianesimo protestante e quello cattolico; e (4) la sua concezione delle condizioni costitutive della libertà umana" [Joas 2024, 127].

ne di una sua trascendentalità. Per comprendere a fondo il mondo occorre negarlo. Tradotto nei termini della sua filosofia sociale: la condizione essenziale della possibile trasformazione o trasfigurazione del reale è da rintracciare nell'appello ad una dimensione trascendente, ovvero la pensabilità di un'*altra* società, di rapporti etico-sociali *altri*. Per riprendere la citazione horkheimeriana appena menzionata, è solo sulla base dell'*incondizionato* che è possibile condurre una critica del reale: è solo attraverso una negazione delle relazioni sociali *condizionate* dalla cornice storico-sociale concreta (totalità) che si può articolare una dimensione essenzialmente critica. Nella Teoria critica di Horkheimer la sovrapposizione di analisi sociologica e dimensione teologico-religiosa è in tale senso funzionale all'assunto appena evidenziato, tant'è che nella fase matura del suo pensiero l'anelito verso una giustizia sociale si mescola a profonde suggestioni messianiche³.

La letteratura scientifica sull'interpretazione della religione nella Teoria critica e nel pensiero di Max Horkheimer è molto vasta e sarebbe davvero complesso definirne i contorni [Siebert 1985; Kim 1996; Ott 1998, 2007; Eitler 2005; Siebert 2005; Brittain 2005; Sutterlüty 2014]: soprattutto a partire dagli ultimi scritti, Horkheimer aveva infatti dato a intendere una certa apertura verso il mondo della teologia e della religione, tematizzando la famosa formula della *nostalgia del Totalmente Altro* [Horkheimer 2019]. Molti reputarono questa scelta come una debolezza sistematica o come una forma di conservatorismo (lo stesso Horkheimer in alcune interviste si definì provocatoriamente un “rivoluzionario conservatore”, sostenendo che la Teoria critica aveva da sempre avuto il compito di denunciare le contraddizioni sociali, e suggerirne la rimozione, ma al contempo doveva indicare anche ciò che va mantenuto). Spesso nei suoi lavori

3. In una delle interviste controverse (in relazione al tema del rapporto tra teoria critica e religione) che Horkheimer rilasciò negli ultimi anni della sua vita, troviamo la seguente affermazione che rende abbastanza bene l'ambiguità della sua posizione in relazione al suo impianto teorico: “Malgrado il mio tentativo di salvare la presenza dei cosiddetti valori spirituali all'interno dello sviluppo tecnico dell'uomo io non ho mai attribuito allo spirito una sostanzialità indipendente, un'«essenza». Per quanto riguarda la religione, e in particolare la religione cristiana, ho notato spesso che i suoi protagonisti più eminenti sono stati in gran parte, nel loro modo di agire, dei veri anticristiani e nemici dello spirito [...]. Malgrado tutto ciò, la conseguenza pratica dell'analisi della società prevede, accanto a tendenze rivoluzionarie, anche la difesa di elementi culturali di origine teologica” [Horkheimer 2022a, 105-106].

Horkheimer ricorre alla spiegazione della Teoria critica come una forma di analisi del reale che mostra quale sia il “prezzo da pagare” per i molti vantaggi della razionalizzazione e del progresso scientifico-tecnologico, indicando così gli esiti paradossali della modernità. Uno di questi è proprio la rimozione del religioso, del teologico e del trascendentale dalla vita sociale e culturale contemporanea.

Christopher Brittain ha ampiamente esaminato la questione valutando gli esiti della riflessione horkheimeriana sulla religione. Egli tenta di mostrare la costante presenza e attrazione su questioni religiose in risposta ai limiti che percepiva nella teoria e nella pratica marxista. Criticando infatti il dogmatismo radicale che vedeva nel marxismo della sua epoca e soprattutto quello che emergeva nel mondo scientifico-tecnologico, Horkheimer considera la religione come un luogo in cui è possibile rilevare un concetto negativo di verità che si esplica poi come anelito verso una vera giustizia [Brittain 2005]. C’è anche una parte della letteratura scientifica che ha sviluppato alcune intuizioni horkheimeriane, e più in generale provenienti dalla comunità intellettuale della Scuola di Francoforte, per articolare una vera e propria Teoria critica della religione [Brittain 2012; Mendieta 2004].

Il tema della “secolarizzazione” in Horkheimer è stato trattato da alcuni autori [Boultong 2004; Raulet 2004; Nagl-Docekal e Zacharasiewicz 2023], evidenziando taluni elementi che saranno ripresi certamente nelle pagine che seguono. L’intento di questo saggio è tuttavia quello di articolare la questione della “secolarizzazione” nella Teoria critica di Horkheimer, riconducendo le sue trattazioni ad una inequivocabile necessità di salvare la dimensione del trascendente come elemento ineludibile della stessa Teoria critica. In altri termini, si tratta di mostrare come alla lucida analisi di una società radicalmente “secolarizzata” si affianchi una necessità essenziale, una vocazione etica che mira a salvare alcuni elementi essenziali dell’uomo e dell’umano. Questo perché Horkheimer è convinto che la progressiva “razionalizzazione” del mondo (e il suo “disincantamento”, per dirla in termini weberiani) possa condurre ad una disumanizzazione profonda della società: la crisi della religione e della teologia sono allora qualcosa di molto più radicale e vanno tematizzate in un orizzonte più ampio. D’altra parte, il dialogo che la Teoria critica horkheimeriana si sviluppa soprattutto nell’ultima sua produzione intellettuale, testimonia non solo una peculiare interpretazione del fenomeno religioso (guardando in particolare all’ebraismo e alla tradizione cri-

stiana), ma anche la necessità di recuperarne un messaggio salvifico e redentivo, perfettamente funzionale a quella vocazione pratica e emancipativa della Teoria critica stessa. Queste riflessioni si intersecano con una originale interpretazione del pensiero schopenhaueriano, in realtà da sempre presente nella formazione filosofica di Horkheimer. In *Kritische Theorie gestern und heute* (1972) Horkheimer affermava: “I due filosofi che hanno influenzato in modo decisivo gli inizi della teoria critica sono stati Schopenhauer e Marx” [Horkheimer 2005, 370], al punto che c’è chi come Rolf Wiggershaus ha salutato il pensiero horkheimeriano come una forma di *Schopenhauer-Marxismus* [Wiggershaus 1998]⁴.

In una intervista molto interessante con Dagobert Lindlau, rilasciata in un momento storico molto delicato (1968), Horkheimer sosteneva a proposito della convergenza di alcuni temi del Cristianesimo (su tutti, l’amore per il prossimo, ma anche la richiesta di un agire “vero e autentico”) con la contestazione studentesca che si allargava a macchia d’olio in Occidente:

Pensate alle loro richieste, come la richiesta di verità, di porre fine a tutto ciò che è disonesto, cattivo e malvagio. Ricordate che nelle università si chiede di non fare solo scienza, che è utile, ma anche di servire la conoscenza, la verità e la comprensione profonda [*Einsicht*], in modo che le persone possano svilupparsi e non solo costruire macchine migliori. Credo che in questo senso la religione si confermi oggi nella sua negazione. Ed è per questo che penso che le idee in pericolo siano in mani migliori in questa protesta dei giovani che nella convenzione che la religione minaccia di diventare nel mondo di oggi [Horkheimer 1985, 299; *traduzione nostra*].

Horkheimer sembra voler dire che le idee religiose hanno ancora un vigore e una forza, portate sulle gambe e nella voce degli studenti che protestano per riconoscimento di diritti e della loro stessa identità. Tutto ciò in direzione esattamen-

4. Di recente John Abromeit ha rimarcato la macroscopica presenza di Schopenhauer nell’opera di Horkheimer in questi termini: “[...] il pessimismo di Schopenhauer catturò sempre più l’immaginazione di Horkheimer durante la Prima Guerra mondiale. Il tema del mondo come inferno vivente si ripresentava sempre di nuovo negli scritti di Horkheimer di questo periodo. Eppure il pessimismo di Horkheimer non porterà alla rassegnazione. [...] In altre parole, Horkheimer ha trasformato il rifiuto filosoficamente fondato del mondo, che ha scoperto negli scritti di Schopenhauer, in una critica del mondo così com’è. Non ha mai disperato del tutto della possibilità di cambiamento” [Abromeit 2011: 47; *traduzione nostra*].

te contraria a ciò che le religioni istituzionalizzate apparentemente producono (ovvero sottomissione, ubbidienza e conservazione dell'ordine esistente)⁵.

Il pessimismo della Teoria critica come forma di “ascesi intramondana”

Nel saggio *Schopenhauer e la società* (1955) Horkheimer sostiene che la società civile è nata sostanzialmente al tempo di Schopenhauer, quando cioè il processo culturale dell'Illuminismo si era definitivamente compiuto e aveva reso familiare il concetto di “essere sociale” o “società”: ciò che precede tale epoca è la collocazione dell’individuo in forme più o meno conflittuali (o inclusive) con l’apparato dello Stato (nelle varie declinazioni che ha assunto in età moderna, per lo più monarchica e repubblicana) [Horkheimer 2011a, 104]. È stato Rousseau che per primo ha riconosciuto questa “seconda natura” dell’uomo, riconoscendo nella società il “nerbo” della sua filosofia. Saint-Simon e Hegel dapprima, Marx e Comte successivamente, hanno poi definitivamente separato la sfera della società dallo Stato, facendone un oggetto specifico di indagine [su questo aspetto si veda Honneth 2010; Jaeggi 2018].

Schopenhauer parla di *vita sociale* intendendo il “fatto mondano di trovarsi insieme (*la compagnie, le monde*)” [Horkheimer 2011a, 105], e lo fa, secondo Horkheimer, adottando una prospettiva che potremmo definire in questa sede come una sorta di “meccanicismo psico-sociale”: i meccanismi psicologici dell’angoscia, dell’aggressione e della prudenza tengono sostanzialmente insieme la società, ma dato il presupposto ontologico della immodificabilità del carattere (da cui Schopenhauer desume la conseguente visione negativa dell’educazione) ne consegue una visione radicalmente “repressiva” della società. Con una battuta Horkheimer sembra dare ragione alla visione schopenhaueriana che è confermata nei fatti anche più vicini ai tempi in cui è redatto il saggio: “[...] l’apologia della repressione fa parte del mondo che rende necessaria la repressione” (*ibidem*). Questa logica repressiva è stata inglobata dalla forza dello Stato che ne ha fatto un dispositivo per sedare e

5. Su questi aspetti si veda Bocci 2017; 2020; Belardinelli 2019; molto interessante a tal fine è anche la ricostruzione del ruolo sociale della Chiesa in Sutterlüty 2014.

reprimere movimenti di contestazione e di rivendicazione radicale (Schopenhauer guardava in particolare alla *canaille* della massa insorta nel 1848).

Tra il 1850 e il 1914 si verifica una particolare congiuntura che a detta di Horkheimer segna una svolta epocale: il trionfo della tecnica e lo sviluppo dell'industria registrano un cambio di passo inesorabile per la comunità occidentale (quella guglielmina in particolare); Schopenhauer vive nel periodo gestazionale di questo mutamento epocale e la sua filosofia diventa in qualche modo la cifra del tempo - questo perché, continua Horkheimer, “lo slancio verso il progresso” alimentato da questa nuova epoca conduce ad una “laboriosa insicurezza”. Ecco allora che la filosofia pessimistica di Schopenhauer diventa paradossalmente “[...] la razionalizzazione della condizione inquietante della realtà [Horkheimer 2011a, 106; 2011b]”. La metafisica che aveva di fatto declassato il ruolo dell'intelletto e della ragione (posti al servizio della Volontà cieca, vera essenza del mondo) si autolegittima come manifesto del tempo: Schopenhauer è ad un tempo la massima espressione dell'Illuminismo e al contempo la sua negazione; su questa ambivalenza di fondo è possibile leggere anche il pensiero che Adorno e Horkheimer nutrivano verso il movimento culturale dell'Illuminismo [Adorno e Horkheimer 2010]. Dell'Illuminismo Schopenhauer aveva salvato una immagine “atomistica” della società, considerando sostanzialmente gli individui come ultima realtà analitica delle dinamiche sociali:

Nell'intransigente nominalismo di Schopenhauer nei confronti della società si trova però, al tempo stesso, la radice della sua grandezza. Come nella natura i *genera* sono mere astrazioni, egli afferma “nello stesso modo nel genere umano sono reali solo gli individui e la loro esistenza, mentre i popoli e la loro vita sono pure astrazioni” [Horkheimer 2011a, 107]

Schopenhauer aveva invece completamente respinto dell'Illuminismo qualsiasi fiducia nel progresso (storico), nella ragione e nella “perfettibilità” della natura umana, proclamando quindi l'assurdità di qualsiasi “sforzo storico”: Schopenhauer reclama quindi la quiete e l'ordine, segno distintivo anche della sua filosofia morale, il *quietismo* [Lütkehaus 2006]. In realtà la posizione schopenhaueriana non si traduce per Horkheimer come la giustificazione dell'ordine esistente: non è in altri termini quell’“apologetica indiretta dell'ordine sociale capitalistico” che avrebbe energeticamente denunciato Lukács ne *La distruzione della ragione* [Lukács 2011, 248].

Per Horkheimer la filosofia di Schopenhauer trova la sua funzione critica nella lucida constatazione della presenza del *malum physicum* e del *malum metaphysicum* [Schmidt 2023] nel mondo e ad un atteggiamento sostanzialmente disilluso che va assunto dinanzi al cieco ottimismo razionalistico-illuminista. Scrive Horkheimer:

La filosofia deve presentare i conti, e poiché il bilancio è negativo, alla fine ha ragione il santo. Chi punta sul mondo, è truffato. La diffidenza di Schopenhauer nei confronti delle riforme e della rivoluzione non glorifica l'ordine esistente [Horkheimer 2011a, 108].

In modo un po' utopistico Schopenhauer aveva intravisto nell'impiego sempre maggiore di elementi tecnologici la possibilità di immaginare una umanità più pacifica, più giusta e magari priva di guerre: il corso degli eventi nel Novecento ha purtroppo, continua Horkheimer, dato torto a questa visione per così dire utopistica, e la vita, nonostante l'aumento delle forze produttive non è migliorata neanche nel Secondo Dopoguerra; la ricaduta nella miseria è sempre in atto⁶. Il progresso tecnologico [*Zivilisation*], pur essendo il presupposto di quello culturale [*Kultur*], non segna per Horkheimer necessariamente un "miglioramento". Si tratta di una trasformazione dell'ordine sociale che implica elementi incoraggianti ma anche contraddittori: elettrodomestici, automobili e altri apparati tecnologici avevano facilitato alcune mansioni e ridotto i tempi - aumentando le possibilità lavorative, favorendo anche l'integrazione femminile in contesti altrimenti inaccessibili. In teoria tutto ciò ha consentito per Horkheimer un apparente risparmio di tempo ed energie, se non fosse che "le energie psichiche" dell'individuo restano ancorate alla gestione e al controllo della totalità di queste sempre nuove e insorgenti attività, provocando di fatto un dispendio di energie, piuttosto che un guadagno, anche in

6. È nota la constatazione horkheimeriana dell'errata profezia marxiana, che da questo punto di vista è molto vicina a quella schopenhaueriana: il progresso tecnico-scientifico (*Zivilisation*) non coincide con un avanzamento culturale (*Kultur*), politico e sociale. Per Horkheimer, dal punto di vista della filosofia della storia, Marx non avrebbe colto l'idea che libertà e giustizia in realtà sono due concetti dialettici – così più giustizia (sociale) implica meno libertà (egli probabilmente alludeva ai regimi comunisti allineati all'Unione sovietica), e d'altra parte più libertà comporta meno giustizia (sociale) (alludendo invece al modello delle democrazie liberali sotto la guida statunitense).

senso “ozioso”: come ha sostenuto di recente Hartmut Rosa, il tempo risparmiato con la società dell’*accelerazione* in realtà è “tempo perso” [Rosa 2020].

Se Schopenhauer avesse potuto vivere cento anni dopo, continua Horkheimer, avrebbe con forza e coerenza criticato la società di massa e la sua cultura, evidenziando i suoi caratteri contraddittori: l’epoca moderna “provoca il progresso della tecnica e l’elevazione della durata media della vita, la produzione necessaria di macchine e di beni di consumo insieme alla sua irrazionale violenza” [Horkheimer 2011a, 116]. Il progresso è sempre compensato da nuovi dolori: è da questa prospettiva pessimistica (e da una specie di *patodicea*) che Horkheimer, ai tempi in cui scrisse questo saggio, vedeva con preoccupazione e terrore quello che proveniva dall’Oriente (i regimi totalitari comunisti, quello sovietico e cinese). Ciò che non ha colto nel profondo Schopenhauer, secondo Horkheimer, è il fatto che in realtà “la totalità delle relazioni sociali si costituisce di volta in volta come una realtà dotata di una propria legge”, e questo perché non potrebbe esistere in fondo l’individuo senza la società. Il nominalismo di fondo che Horkheimer trova nella filosofia sociale schopenhaueriana è poi respinto dal punto di vista teorico e pratico nella Teoria critica: resta il grande merito di Schopenhauer di aver fornito la necessità di uno sguardo disincantato e lucido sull’esistente che permetta di vedere l’orrore del presente e del passato con l’impegno per un futuro differente.

La denuncia della “miseria del mondo” è un tratto caratteristico della filosofia schopenhaueriana, ma anche di quella marxiana che nella Teoria critica di Horkheimer si intersecano e sovrappongono in modo molto equilibrato. Questa denuncia però si manifesta come risultato di un confronto con un modello ideale “smarrito” (il tema del peccato originale) o “non ancora raggiunto” (il mondo ultraterreno come ideale regolativo). Relativamente a questo aspetto è evidente come Horkheimer si sia spesso richiamato, soprattutto a partire da *Eclipse of reason* (1947) – il cui leitmotiv è ripreso nel saggio *Sul concetto di ragione* (1952) – alla perdita di una condizione ideale, nella misura in cui la prevalenza di una “razionalità soggettiva” (strumentale e utilitaristica), associata alla scienza moderna e alla tecnologia avanzata, sia il segno del tramonto di quella “razionalità oggettiva” che guardava e spiegava il mondo secondo verità eterne e valori saldi [Horkheimer 2000].

La liberalizzazione della religione: il problema del rapporto tra fede e ragione

In un saggio del 1969 dal titolo *Sul dubbio* Horkheimer affronta la questione del dubbio per dipanare il difficile rapporto tra fede e ragione. Se la fede rappresenta canonicamente una indubitabile certezza su una verità rivelata (custodita dalle religioni positive), la ragione al contrario si esplica come modalità di raggiungimento della verità attraverso una spiegazione che non ricorre a dogmi ma a argomentazione logica. Sebbene esistano diverse forme di dubbio di carattere logico, psicologico o oggettivo (ipotesi scientifiche, incertezza, indecisione, difficoltà mnemoniche), quello che intende sviluppare Horkheimer è l'indagine sulla crisi della teologia e della religione, crisi che si compie pienamente con la modernità con la frattura divenuta insanabile appunto tra verità di ragione e verità di fede. Nel corso della storia del pensiero lo scetticismo non ha svolto necessariamente un ruolo oppositore o decostruttivo nei confronti della religione e della fede: la scepse in realtà svolge una funzione dialettica e diventa un elemento metodico come accade da Agostino a Descartes (fino a Kant in realtà) in cui il dubbio stesso funge da elemento propedeutico per il raggiungimento dell'evidenza dell'anima o del *cogito*. La pura obbedienza al dovere (più in generale la sfera normativa) che caratterizza la *ragion pratica* – l'imperativo categorico – è una chiara forma di un elemento teologico secolarizzato. C'è in altri termini secondo Horkheimer una “necessità pragmatica” [Horkheimer 2011b, 175] della religione e della teologia nella vita associata degli uomini: mi sembra molto chiaro il riferimento al discorso che fa Durkheim sul rapporto tra religione e società in *Forme elementari della vita religiosa* (il sociologo francese tuttavia non è menzionato da Horkheimer).

Il punto discussso da Horkheimer è che il dubbio ha una funzione cognitiva fondamentale non solo nell'indagine razionale della verità ma anche nella stessa religione: anzi è proprio la rimozione del dubbio all'interno di sistemi religiosi che porta alla creazione di fanatismi e intolleranze. L'esito a cui è giunta la cultura moderna è proprio questo tuttavia: la presunta possibilità di *conoscere tutto razionalmente* (e quindi di dominare il mondo) erode quella sfera scettica che invece è necessaria per lo spirito umano giacché senza di essa scompare anche la “cifra della trascendenza” che rappresenta per Horkheimer un elemento generativo e creativo del sapere umano, oltre che essere un fattore fondamentale di carattere riflessivo nella costruzione

dell'identità. “L'aspirazione all'assoluto, accompagnata da una buona dose di dubbio, è un elemento ineludibile dello spirito umano: se la religione si è rivelata «indispensabile» [Horkheimer 2011b, 175] nella articolazione del rapporto tra scienza e fede (conoscenza scientifica-mondana da un lato e rivelazione dall'altro), secondo appunto un processo produttivo di verità, il rischio a cui va incontro l'umanità è la perdita di una dimensione trascendente che è pur necessaria per evincere il carattere normativo del vivere associati. Scrive Horkheimer a riguardo:

La necessità pragmatica della teologia verrà meno solo se, un giorno, l'amministrazione diventerà totale e capillare al punto di dover rendere socialmente irrilevanti la morale, le decisioni umane degli individui [Horkheimer 2011b, 175]⁷.

La cultura stessa trova le sue radici come prodotto di una “tradizione spirituale” che sta venendo meno, proprio perché la religione in quanto tale sta cessando di essere determinante nella vita del singolo: l'onnipotenza divina, la creazione del mondo, il peccato originale, l'immortalità dell'anima, la giustizia eterna sono stati per Horkheimer “reali” per tutta la storia dell'uomo fino all'età moderna; ora hanno perso la loro forza e, per così dire, la loro “consistenza ontologica” come forze valoriali (“non sono state meno reali del mondo tridimensionale e delle cose del mondo”, scrive Horkheimer) diventando elementi abitudinari o conformistici all'interno di un mondo consumistico che ne ha cancellato la valenza simbolica e fondante della comunità. “La religione diventa superflua”, liquida lapidariamente il francofortese.

Sulla scorta di quello che è capitato ai più grandi promotori della Rivoluzione scientifica in età moderna (Copernico, Galilei, Keplero, Newton), Horkheimer

7. Questa “immanentizzazione” (e immunizzazione) della vita comunitaria che si realizza nell'epoca dell'amministrazione totale, ovvero in quel paradigma formulato da Horkheimer come *mondo totalmente amministrato*, produce effetti evidenti in tutti gli istituti sociali e culturali: “La disillusione spirituale, la rivoluzione sociale, politica e intellettuale causata necessariamente dalla tecnica, dal dominio crescente sulla natura, colpisce la coscienza degli uomini e la loro sostanza psichica in genere. Il regresso delle convinzioni religiose costituisce un aspetto dei cambiamenti che hanno luogo nella famiglia, nell'educazione, nei tempi e nei modi in cui l'uomo passa dall'infanzia alla giovinezza, e infine alla cosiddetta maturità” [Horkheimer 2011b, 177]. Ancora una volta viene sottolineato il venir meno di elementi rituali di passaggio che fanno parte della società e che sono indissolubilmente legati, per dirla ancora con Durkheim, alla “*vita religiosa*”.

è convinto che la “verità non si esaurisce nella scienza”: la ragione ha bisogno di aspirare a qualcosa di eccedente la realtà e ciò che può razionalmente comprendere (e spiegare) di essa. La scomparsa della sfera religiosa (e della dimensione trascendentale) è tuttavia solo il preludio di una sostituzione già in atto: per Horkheimer infatti il “mondo totalmente amministrato” ha preso il posto della religione e della teologia. La secolarizzazione è compiuta.

I fattori sociali che determinano in misura crescente la vita umana – la manipolazione attraverso i mass media, l’organizzazione del tempo libero, l’amministrazione in generale – vengono perfezionati, rendono omogeneo il comportamento dei diversi individui, sostituiscono la religione e la morale che ne consegue nella funzione di dirigere il comportamento [Horkheimer 2011b, 180].

Nel corso della seconda metà del Novecento l’unico dogma morale, sociale e politico che guida i movimenti di contestazione è legato ad un concetto vuoto di libertà: si rivendica una libertà che è la cifra del tempo che stiamo vivendo, sostiene Horkheimer. In linea con quanto sostenuto dal materialismo storico di Marx, quello che viviamo in Occidente è lo schema di una rivendicazione della libertà come cifra del capitalismo avanzato: essendosi smarcato dalla necessità della schiavitù (trovando nelle macchine un nuovo alleato produttivo e organizzatore del lavoro), il nuovo ordine politico-sociale estende la nozione di libertà come propulsore di emancipazione, cosa che Horkheimer rintraccia già nei movimenti artistici avanguardisti del Primo Novecento e che si riverbera nelle nuove forme di rivendicazione di “libertà”. D’altra parte, il marxismo stesso (pur nella sua forte vocazione antireligiosa e laica) ha finito per diventare esso stesso una “religione nuova, antireligiosa”: nei paesi in cui il comunismo totalitario ha prevalso, il marxismo è diventato “razionalizzazione del dominio, strumento della politica interna e estera” [Horkheimer 2011b, 181]. Paradossalmente l’esito della modernità ha portato a smascherare tutte le “grandi narrazioni”, ivi compreso il marxismo, portando però ad un esito paralizzante e nefasto:

Sono sconfessati tutti i sistemi dogmatici, i sistemi religiosi e le filosofie idealistiche come i sistemi materialistici, in fondo affini gli uni agli altri. La gioventù comincia a sospettarlo. Il grido rabbioso che invoca la libertà, segretamente consapevole della propria astrat-

tezza, esprime la disperazione di coloro che hanno perso il senso della vita proprio e altrui, un senso che è accusato di “romanticismo” [Horkheimer 2011b, 181].

Nella conclusione del saggio Horkheimer auspica una profonda trasfigurazione di alcuni dogmi religiosi (giustizia e bontà divina) in un senso, per così dire, “intramondano”: la religione per sopravvivere dovrà “comprendere in sé il dubbio”, in un senso che non è esplicitato da Horkheimer, ma che si può solo evincere indirettamente. A partire dalla constatazione scientifica della condizione di finitezza, fragilità e vulnerabilità della vita umana, può sopravvivere un *sentimento religioso* associabile a quella nozione di “Sehnsucht” (anelito, desiderio) che è una costante nel pensiero horkheimeriano. La solidarietà, che è un tema centrale nel pensiero di Marx (ma anche dell’etica schopenhaueriana), può essere pensata dunque come una categoria fondativa di una nuova morale che punta ad una società umana pacifica ed equa. Horkheimer pensa alla solidarietà come ad una forma di “amore per il prossimo in un senso adeguato per il tempo presente”, e continua:

Se gli uomini considerassero davvero se stessi come esseri finiti, accomunati dalla paura del dolore e della morte, uniti nella lotta per migliorare e prolungare la vita di tutti, si verrebbe a creare una vera solidarietà, che comprende il momento della religione e la grande filosofia” [Horkheimer 2011b, 183].

Nel saggio del 1971 *Osservazioni sulla liberalizzazione della religione* (testo ospitato in un volume collettaneo a cura di Oskar Schatz dal titolo paradigmatico *Hat die Religion zukunft?*, “La religione ha un futuro?”) l’analisi horkheimeriana assume i contorni di una indagine più a largo spettro sugli effetti della secolarizzazione soprattutto in Occidente. La domanda di Horkheimer è, cioè, se le religioni possano sopravvivere “senza contenere esplicitamente la fede in Dio” [Horkheimer 2011b, 185]. Quella che sembra essere una posizione provocatoria, vuole invece assumere i contorni di una problematizzazione radicale del tema della secolarizzazione a partire dalla constatazione che la ricerca di una spiegazione scientifica e razionale del mondo ha talmente pervaso l’anima degli individui moderni da svuotarne quella dimensione intima che è appunto la fede. La profezia nietzschiana della “morte di Dio” appare in questi termini potentissima, nell’accezione più profonda della

sua originaria formulazione: non solo i supremi valori si svalutano (la curvatura nichilistica della indagine nietzsiana), ma innanzitutto lo scacco matto alla fede in Dio come valore fondante dell'etica e della società – si direbbe di qualsiasi ordine costituito che intenda darsi come “fondato” saldamente.

La religione a cui guarda Horkheimer è specificamente quella che si è costituita a partire dall'esperienza della Scolastica medievale: in quella fase storica la fede e la ragione diventano “complici”⁸ di una visione del mondo sostanzialmente coerente. Come spiega Horkheimer, il miscredente non era solo un peccatore (fuori dalla comunità di “fede”) ma anche un pazzo, un uomo incapace di pensare (fuori dalla comunità della “ragione”). Al di là di una certa prassi religiosa che ha macchiato per così dire la storia del Cristianesimo, Horkheimer delinea una frattura fondamentale portata con la Rivoluzione scientifica (XVI secolo) che mette in crisi quella “segreta alleanza” tra fede e ragione, tra dimensione religiosa e dimensione scientifico-razionale. Le scoperte di Galilei, Copernico e Newton metteranno definitivamente in discussione l'idea che il mondo possa essere spiegato *razionalmente* dalla religione: subentra allora un terzo paradigma (rispetto all'opposizione divenuta insanabile tra fede e ragione) che è rappresentato dall'esperienza della Riforma protestante. L’“autonomia della fede”, sostiene Horkheimer, che giunge con il Protestantismo, se da un lato “salva” per così dire il contenuto della fede dal dissidio con la sfera della ragione, dall'altro di fatto la *privatizza*: la fede viene relegata ad un affare privato dell'uomo, anzi dell'individuo, tanto che come sostiene Horkheimer “la fede diventa uno scompartimento della vita dell'uomo” [Horkheimer 2011b, 187]. Un secondo elemento che ha provato a riparare a questa frattura dirompente della modernità rappresentata dalla Rivoluzione scientifica è fornita dal panteismo (inaugurato da Giordano Bruno) che tentava di tenere insieme l'ordine razionale teologico e quello naturale in quell'*eroico furore* rappresentato dalla sua filosofia. Horkheimer si lascia poi ad una considerazione squisitamente sociologica (e materialistica) quando prova a spiegare che la preferenza di una religione monoteista a una politeista è dettata

8. È proprio in questi termini (“una segreta complicità”) che di recente Habermas ha rilanciato, all'interno della cornice post-secolare, il dialogo tra sfera pubblica (laico-scientifica) e sfera religiosa, più dettagliatamente tra “una rappresentazione naturalistica del mondo” e “una inattesa rivitalizzazione e politicizzazione delle comunità e tradizioni religiose” (Habermas 2008b).

da un fatto puramente funzionale (di ordine sociale e politico) “[...] a una società con molti padroni e schiavi corrisponde piuttosto una concezione politeistica, a una società con forte concentrazione e centralizzazione dell'autorità una concezione monoteistica. Che l'unità sia preferita alla molteplicità è un fatto che non ha una spiegazione di ordine teorico, ma realistico” [Horkheimer 2011b, 187].

Horkheimer sostiene in modo perentorio che nella modernità “la religione è diventato un problema” [Horkheimer 2011b, 188]. L'impossibilità di essere perno e nerbo della vita sociale, politica, morale ecc. della vita degli individui costituisce una questione ancora aperta che le religioni hanno tentato di risolvere “modernizzandosi”: il tentativo di recuperare ancora sostanza e funzione all'interno della società moderna è rappresentato secondo Horkheimer dalla possibilità di “liberalizzarsi”. “La teologia – scrive il francofortese – cerca di adeguarsi ai bisogni sociali e alle idee del tempo, per non dover più pretendere dagli uomini cose che appaiono oggi soltanto comiche o bizzarre” (ibidem). In altri termini, per salvare la propria sopravvivenza la teologia deve *snaturarsi*, ovvero *de-tradizionalizzarsi e de-normativizzarsi*.

Il futuro della religione si gioca però anche su un altro piano, sostiene Horkheimer - molto più sottile. Dal momento che la tendenza della società di massa è quella di disfarsi della consistenza ontologica e morale della religione, “[...] l'accentuazione del carattere unico e irripetibile di ogni individuo diventa un puro ricordo” [Horkheimer 2011b, 189]. Liberalizzazione della religione significa allora per Horkheimer che la religione da un lato “viene incontro” ai cambiamenti della società diventando un oggetto flessibile, una “opzione” [Taylor 2004; Joas 2013], il frutto di una scelta in un mondo sempre più contingente - si pensi a Luhmann [Luhmann 1991; 2023; Belardinelli 2023], dall'altro però segna la rinuncia a quel rapporto intimo dell'uomo (umanità) con Dio che fa sicuramente della persona un essere unico e irripetibile, ma che rimandava a quella dimensione intersoggettiva che lega gli uomini al divino.

Oltre a questo aspetto per così dire “snaturante” e decostruttivo della religione in età moderna, Horkheimer pensa ad una modalità molto interessante con la quale la religione, liberalizzandosi, può anche preservare sé stessa. Dal momento che il contenuto della fede è diventato razionalmente inaccessibile, inconciliabile e inconcepibile, resta la possibilità di pensare la tensione a Dio come qualcos'altro.

Dal momento che Kant prima e Schopenhauer dopo hanno insegnato che il contenuto del mondo non è razionalmente accessibile (noi possiamo solo costituire fenomenicamente il mondo, ma il suo nocciolo ci resta precluso), il nostro cervello elabora una conoscenza del mondo che è sostanzialmente funzionale a fini pratici e utili alla vita. Questo significa che il linguaggio umano lascia irrisolta (e aperta) la questione della fede, nel momento in cui non è possibile tradurre nel linguaggio della razionalità scientifica l'essenza vera e intima del reale. Ma questo non significa negarla. Provando a percorrere una strada che è a metà tra la mistica e la teologia negativa, Horkheimer sostiene che proprio perché costitutivamente non è dato all'uomo dire l'*ultima parola* sul mondo dal punto di vista scientifico, allora diventa necessario pensare a Dio non come ad una entità positiva (che per Horkheimer di fatto implicherebbe sempre una separazione e una divisione rispetto a *questo* mondo), quanto piuttosto come ad una tensione, un *anelito* (*Sehnsucht*) verso una unità (impossibile), ad una giustizia compiuta e al rispetto umano. “Una fede così intesa appartiene irrinunciabilmente a quella che chiamiamo cultura umana [...] Gli usi religiosi potrebbero anche continuare; poiché si può ben capire che le persone che hanno in comune questo anelito, la stessa convinzione profondissima che la condizione attuale abbia qualcosa di falso (e le religioni condividono questa convinzione con Marx), abbiano anche in comune usi che mirano a mantenere viva questa aspirazione” [Horkheimer 2011b, 190-191].

Mi pare che in questa formula conclusiva del suo articolo Horkheimer stia prendendo una strada ben diversa da quei tentativi di Comte e poi di Durkheim di identificare (e salutare) il nuovo corso della società come l'avvento di una “religione dell'umanità”. Nel caso dei due sociologi francesi mi pare, infatti, che tale possibilità fosse concepita secondo una visione piuttosto immanentista del sociale – sebbene poi soprattutto in Durkheim si articoli una logica complessa che in realtà presuppone sempre la intima compresenza di elementi immanenti (integrazione sociale) e trascendenti (simbolizzazione) che rendono possibile il sociale (su questo aspetto si veda Marcucci 2023; Pendenza 2024). Horkheimer invece ritiene necessaria la conservazione dell'elemento produttivo e propulsivo della trascendenza semplicemente perché ritiene necessario (anche da un punto di vista propriamente epistemologico nella Teoria critica) ritenere insoddisfacente il dato reale-attuale (il *factum*): la realtà non si consuma mai nel presente o nell'essere-percepita; uno

scarto spazio-temporale dice che non tutto è *qui e ora*. La totalità come donazione di senso del mondo e delle cose è allora da concepire come quella cifra “altra” rispetto all’ordine delle cose concrete alla quale è necessario anelare.

Zurück zu Schopenhauer: teoria critica, pessimismo e il recupero della sfera trascendentale

La figura di Schopenhauer è sempre stata molto presente nella Teoria critica di Horkheimer svolgendo un ruolo di ispirazione teoretica fin dall’esperienza giovanile [Abromeit 2011, 28]: pur non ipostatizzando la negatività del mondo, l’approccio schopenhaueriano serve a Horkheimer per concettualizzare la missione teorica della filosofia sociale che è una forma di articolazione nell’analisi critica del reale e del concreto, rinunciando alla prospettiva conciliante della dialettica hegeliana. La *contraddizione* è l’elemento-cardine che lega insieme (paradossalmente) Hegel e Schopenhauer – e poi anche Marx, che arriverà nella formazione horkheimeriana solo successivamente: il dolore nel mondo è l’espressione costante di una forma non-conciliata, contraddittoria dei processi storico-sociali del mondo e della vita stessa individuale. La proposta del giovane Horkheimer di trovare nell’amore e nella solidarietà una forma di emancipazione da questo giogo della contraddizione è per alcuni visto come un importante balzo in avanti rispetto a Schopenhauer [Fromm 1991].

La filosofia di Schopenhauer torna insistentemente negli ultimi anni di vita di Horkheimer (talvolta in modo contraddittorio e ambiguo, come sostengono alcuni: Michelis 2023), il quale si dedica all’analisi del pessimismo e del rapporto tra scienza e teologia alla luce di alcuni spunti del filosofo di Danzica. *Sul pessimismo oggi* (1971) e *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione* (1971) sono i testi nei quali Horkheimer chiarisce la sua posizione. Il primo lavoro è il frutto dell’ennesima partecipazione di Horkheimer alle iniziative della “Schopenhauer-Gesellschaft”, diretta da Arthur Hübscher. In questo saggio Horkheimer mette in evidenza il rapporto problematico tra scienza e religione, già presente nel mondo antico occidentale (Epicureismo e Stoicismo, oltre che lo Scetticismo), ma soprattutto quello tra “pensiero secolare e religioso, particolarmente sviluppato a partire dal Rinascimento” [Horkheimer 2011c, 193]. C’è per Horkheimer una importante

cesura nel mondo moderno rappresentato dalla Riforma protestante: la fede nel mondo protestante pone l'individuo davanti a due strade: “[...] accanto all'esattezza e alla falsità dei fatti esiste un'esattezza di un altro tipo, non controllabile, la parola divina, la Bibbia tradotta dai riformatori [...] La religione divenne uno scompartimento dello spirito, la scienza un altro” [Horkheimer 2011c, 194]. La fede, grazie al luteranesimo e al calvinismo, diventa un fatto “privato”, ma mantiene una certa garanzia di certezza e verità, e quindi anche di incontrovertibilità (al pari della verità scientifica). Per certi versi è come se si fosse equiparato il grado di affidabilità del piano immanente del reale (in termini positivistico-scientifici) con quello trascendentale. In realtà la storia della filosofia moderna si è caratterizzata secondo Horkheimer da diversi tentativi di “riallineare” le due tipologie di certezza (quella scientifica e quella religiosa) e quindi i due tipi di piani sui quali si dipana tale dualismo (trascendenza e immanenza) [Horkheimer 2011c, 196]. Si tratta per Horkheimer dell’ultimo grande tentativo di conciliare la scienza e la razionalità con la sfera della religione – mi pare interessante il fatto che Horkheimer abbia completamente escluso da questa parabola la filosofia hegeliana nella quale in realtà una certa tensione tra speculazione razionale e verità dogmatico-teologica sia in essere. Con Kant si chiude la parabola poco sopra descritta di salvare una dialettica aperta (ed eventualmente conciliante) tra sfera immanente della spiegazione scientifica e sfera trascendente (legata al mondo metafisico-religioso).

La vittoria del positivismo è tacitamente riconosciuta. La liberalizzazione della religione, a mio giudizio, coincide con l’ammissione del fallimento della conciliazione teorica. Il senso della vita diventa un’allucinazione (*ibidem*).

Viene meno, aveva scritto Horkheimer poche righe sopra questa citazione, il “senso della vita fondato sulla trascendenza” e – in modo sibillino – “l’oggetto del desiderio di coloro che avevano riconosciuto e vissuto l’orrore di questo mondo già da millenni”: a cosa alluda Horkheimer in questo passaggio è solo possibile intuirlo, nel senso che probabilmente la “dissoluzione del senso teologico” riguarda la speranza in un ordine di giustizia ultraterreno che fosse da bilanciamento al non-senso della vita in termini esistenziali e socio-politici (la guerra e la devastazione che sono connaturate all'uomo). Il senso forse di questa formula è dato quando Horkheimer individua nella filosofia schopenhaueriana

la consapevole normalizzazione di questa condizione: in particolare è nella ri elaborazione che Schopenhauer fa del “peccato originale” (nella tradizione biblica) che Horkheimer trova un motivo interessante che rielabora in chiave di filosofia della storia. Egli secolarizza il tema del “peccato originale” per spiegare il fatto che paghiamo molto caro (in quanto società occidentale liberal-democratica) il benessere che viviamo proprio in relazione alla devastante condizione che ha reso possibile tutto ciò: conflitti, dominio, usurpazioni, lotte, rivolte sono ciò che precede l’acquisizione del diritto, la dimensione del riconoscimento, la situazione normata e disciplinata dal punto di vista istituzionale e socio-politico. Il tema del “peccato originale” a partire dalle riflessioni schopenhaueriane è una interessante incursione che Horkheimer compie nel campo d’analisi intrecciato tra cultura, società e politica: “una vita gradevole presuppone il male passato e presente”, scrive Horkheimer a latere di questa riflessione [Horkheimer 2011c, 197]. Quello che intende è che sia nella dimensione individuale che in quella sociale (come in quella politica) la connivenza con l’orrore della natura umana, con la brutalità presente e passata della guerra e del dominio, è un tratto distintivo di tutto ciò che muove la storia (e la politica) che appunto deve la sua posizione da un certo grado di compromesso strumentale con ciò che è devastazione, usurpazione, dominio, ecc.: in una parola, “peccato”. La metafora schopenhaueriana sta a indicare una condizione di *innocenza impossibile* dell’essere umano, sia a livello individuale che collettivo, e questa idea rimanda alla dimensione sostanzialmente trascendentale dell’utopico che di fatto mira a “redimere” e “liberare” l’uomo proprio da questa condizione peccaminosa secolarizzata. La filosofia di Schopenhauer viene quindi in ultima istanza interpretata in modo “religioso” nei seguenti termini:

Il suo pessimismo non è radicale: la sua opera contiene idee religiose, cristiane, buddiste. Ho già accennato alla prossimità di Schopenhauer al cristianesimo. Buddistica è la credenza che alla fine ogni essere vivente torni a fondersi in quella unità da cui deriva. [...] Queste attese metafisiche - che in ultima istanza non sono più pessimistiche, sono prossime alla religione – devono essere sostenute dalla riflessione filosofica [Horkheimer 2011c, 197-198].

Horkheimer sostiene essere insufficiente la tesi sociologica per la quale la presunta unità alla quale anela la religione (costituendo poi un particolare ordine gerarchico ultraterreno e terreno, in modo pressoché omogeneo lungo la storia

dell'uomo) sia da ricondurre – in modo funzionale – ad una vocazione pratica al “dominio”. La religione resta in qualche modo qualcosa di “irriducibile” rispetto al suo oggetto autentico, essa subisce tuttavia il processo di “secolarizzazione” che si riverbera ad esempio in un progressivo logoramento del significato metafisico-religioso che assume l’*amore*. Da propulsore profondo del religioso (fino a rappresentarne un valore costitutivo, soprattutto in alcune religioni), l’amore cessa di essere elemento funzionale a qualsiasi forma di elevazione spirituale e di ascesi, per essere riconsiderato profondamente a fronte delle trasformazioni socio-culturali che esso subisce nel corso della storia: è l’esempio lampante del cambiamento del significato dell’amore (sessuale) nelle moderne società che è svincolato da qualsiasi dimensione spirituale e generativa per essere ricondotto alla pura dimensione edonistica e sensuale (quindi “strumentalizzandosi”).

La specializzazione del sapere razionale-scientifico (tratto tipico della modernità) configura le nostre esistenze individuali e collettive in modo nuovo senza offrire tuttavia “una rappresentazione complessiva, sintetica” [Horkheimer 2011c, 198], capace cioè di dare un senso intersoggettivo. Un secondo aspetto correlato a questa dimensione sempre più stringente della razionalizzazione di tutte le sfere dell’umano è legato infatti alla progressiva “collettivizzazione” della vita sociale e individuale al punto che il “destino del singolo” appare paradossalmente come qualcosa di privo di senso. “Quanto più la società funziona in modo razionale e corretto, tanto più ciascuno è permutabile, tanto meno differenziata è la sua individualità” [Horkheimer 2011c, 199]. Il problema della secolarizzazione e della razionalizzazione porta all’esito paradossale che, in forza dei principi equalitari e liberali che sottendono il processo della modernità, rende tutti gli individui sostanzialmente “indifferenti”, cancellando cioè il valore dell’unicità della persona. E questo esito è chiaramente diagnosticato da Horkheimer anche nei suoi effetti culturali (e in modo estremo, finanche ontologico-metafisici) quando sostiene che “[...] l’umanità diventerà una specie unitaria come le altre, e la fantasia, la religione, l’anelito ad ogni forma di pensiero autonomo appariranno come immaginazione illusoria e superata dalla specie. L’orrore del passato è seguito da un futuro deregolamentato” [Horkheimer 2011c, 200].

In questo passaggio Horkheimer sembra sostenere una tesi molto importante ai fini del nostro discorso. Con la razionalizzazione e la secolarizzazione si rischia di cancellare quella peculiarità dell’essere umano che consiste proprio in

quella *tensione alla trascendenza* (come esperienza fondativa e costitutiva) che si polarizza attorno a quegli elementi nevralgici che richiamava l'Autore poco sopra: “fantasia”, “religione” e “anelito al pensiero autonomo”, che significa in una parola *alterità*. La tensione fondativa tra dimensione immanente (che è da intendere come premessa metodologica della Teoria critica) e dimensione trascendente (che invece è molto peculiare in Horkheimer rispetto agli altri autori della prima generazione della Scuola di Francoforte) è chiaramente problematica, ma anche enormemente produttiva. La perdita di senso è strettamente connessa allo smarrimento di quel triplice asse di cultura, arte e religione, come Horkheimer ha modo di chiarire⁹. Pensare ad “una realtà diversa da quella effettivamente esistente” diventa allora il gesto critico realmente rivoluzionario, in un’epoca in cui prevale il dominio dell’oggettività, del reale, e dell’immanente.

Schopenhauer ha insegnato che la riconciliazione con la Volontà universale o un suo diniego nella forma della *noluntas* può essere concepito come una residuale forma di “redenzione” (Horkheimer coglie effettivamente nel programma pratico di Schopenhauer le tracce di un Cristianesimo mascherato). La diagnosi di Horkheimer in realtà è parzialmente fedele a quello che è accaduto nel corso della fine del XX secolo e gli inizi del XXI. Le profezie che sono state sostanzialmente condivise in un’ottica di progressiva secolarizzazione (soprattutto in Occidente) – si pensi su tutti alle analisi iniziali di Peter Berger [Berger 1987]¹⁰ – sono poi in realtà state smentite da una de-secolarizzazione in atto [Berger 1999; McLennan 2010] e da una riattivazione della religione nella dimensione pubblica [Habermas 2008a], che si traduce poi in una forma di “de-privatizzazione” [Casanova 2000] che smentisce le iniziali tesi sostenute dallo stesso Berger [Aa.Vv. 2018].

Il pessimismo può essere assunto come un atteggiamento teorico corretto e costruttivo anche per la situazione attuale, sostiene Horkheimer, a patto che esso non si

9. Continua nella sua argomentazione infatti “Ciò che un tempo si chiamò cultura e per molte ragioni non era separabile dall’ingiustizia, l’arte come espressione delle emozioni individuali, la religione come dedizione ad un essere supremo, diverso, presente solo nella forma della rappresentazione interiore, perde ogni significato, e per questa perdita non è possibile più alcun rimedio” (Horkheimer 2011c, 200).

10. Scrive testualmente Berger ne *L'imperativo eretico*: “La secolarizzazione, in tale prospettiva, è uno degli effetti della pluralizzazione culturale dovuta anche all'affermarsi di una nuova coscienza del soggetto” [Berger 1987].

traduca in un quietismo: la formula che riprende un po' il motto gramsciano è quella che vede il pessimismo teorico come metodologicamente corretto, ma che abbina anche una forma di ottimismo della prassi [Horkheimer 2011c, 201]. In una celebre intervista della sua produzione intellettuale matura, Horkheimer avrebbe infatti sostenuto lapidariamente: "attendersi il peggio, e annunciarlo francamente, ma nello stesso tempo contribuire alla realizzazione del meglio" [Aa.Vv. 2018, 80].

Nel testo *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione* (1971), frutto, ancora una volta, della collaborazione scientifica con la «Schopenhauer-Gesellschaft», coordinata in quegli anni da Arthur Hübscher, con cui Horkheimer trovò una certa sintonia intellettuale (su questi aspetti rimando a Ruggieri 2015), l'autore richiama ancora l'attenzione ad una certa convergenza di temi schopenhaueriani, in particolare ricollegandosi al tema del dolore e della sua possibile redenzione:

Il cristianesimo – con cui Schopenhauer immagina di concordare in larga misura, poiché «nei Vangeli i termini *mondo* e *male* sono usati quasi come sinonimi» – almeno fino al secolo XVIII, e anzi ancora oggi, ha dato un contributo positivo, non da ultimo con la sua concezione del paradiso e dell'inferno, del destino individuale dell'aldilà [Horkheimer 2011d, 203].

L'idea di fondo è che la condizione umana, per il fatto stesso della sua esistenza, presuppone la presenza del dolore come elemento ineludibile, più precisamente essa contribuisce a fornire un certo senso alla vita stessa e ne condiziona profondamente la condotta. Fino al Rinascimento, sostiene Horkheimer, l'idea dell'esistenza di Dio come garante massimo dell'ordine del mondo (e del suo senso anche in relazione a dolore e alla morte) e come fonte suprema della normatività morale era un punto indiscutibile, al punto che chiunque contestava tale posizione era ritenuto uno stolto¹¹. Gli ultimi tentativi della filosofia di salvare (anche da un punto di vista sociale) la fede sono testimoniati da Descartes, Leibniz e in ultimo Kant (il quale cerca di salvare il contenuto della fede come un postulato della ragione). Un punto di reale convergenza tra Cristianesimo e filosofia schopenhaueriana (che a dire il vero,

11. Di recente Hans Joas ha dimostrato l'esatto ribaltamento di tale posizione in età moderna e contemporanea, di come cioè oggi siano i credenti a doversi giustificare (o quanto meno a giustificare la scelta pubblica della loro fede religiosa) davanti ad un mondo sostanzialmente ateo o indifferente alla questione religiosa: è un tema che sviluppa in particolar modo in *Glaube als Option* [Joas 2013].

come sottolinea Horkheimer, si dichiara esplicitamente come atea) è rappresentato da una certa idea di “giustizia” che è data dalla “sostanza morale dell’individuo”: è grazie a questa – e alla partecipazione al dolore o alla gioia altrui – che è promessa una certa idea regolativa di giustizia. Lo sdegno verso *questo* mondo, considerato da entrambe le prospettive (cristiana e schopenhaueriana) come una “valle di lacrime”, è compensato da una tensione essenziale verso la sfera trascendentale, sulla quale è opportuno soffermarsi per comprendere come tale posizione assuma una importanza essenziale nella Teoria critica horkheimeriana (che in tal senso prenderà una virata decisiva dalla posizione immanentista dell’amico-collega Adorno).

Con tutta la comprensione che merita la scienza – strumento dell’attività pratica e di quella intellettuale –, dobbiamo preservare qualcosa di trascendente e incondizionato – non già nella forma di un dogma, ma in quella di un movente spirituale che impegnă gli uomini e li unisce. Si tratta di uno di quei momenti della cultura che sono gravemente minacciati, sebbene non siano interamente scomparsi. La dissoluzione della famiglia, il declino della vera autorità, anche e non da ultimo la mancata attuazione di riforme pedagogiche necessarie da tempo, nella scuola e nell’università, sono soltanto alcuni dei motivi che contrastano il libero dispiegamento delle migliori forze dell’individuo [Horkheimer 2011d, 205-206].

La crisi istituzionale di cui parla Horkheimer investe diversi ambiti della società (famiglia, scuola, università) e naturalmente indica una ristrutturazione profonda delle dinamiche sociali e culturali che caratterizzano la “società tecnologica avanzata”. In questa crisi evidentemente Horkheimer, pur senza parlare esplicitamente del tema dei valori, identifica nella “società secolarizzata” del XX secolo, che fa a meno della religione, una società in affanno proprio perché senza valori e senza orientamento. E questa condizione (che richiama appunto una visione “pessimistica”, in accordo con le diagnosi schopenhaueriane) è dettata proprio da un particolare connubio tra positivismo e “disincantamento”. Horkheimer, tra le righe di questo saggio, è particolarmente interessato a evidenziare il nesso tra pessimismo e positivismo (inteso come progressivo dominio della scienza nello spazio pubblico) nella filosofia di Schopenhauer. Quello di Schopenhauer è infatti il bilancio filosofico di una serie di convinzioni scientifiche, frutto del suo tempo, in cui c’è davvero poco spazio per metafisica e religione, che devono invece cedere il passo a prove empiriche di come sia il mondo. E questa consapevolezza porta ad un esito che è pessimis-

stico, se non tragico: “La conoscenza scientifica della natura come la sua filosofia si concludono con il riconoscimento della nullità umana” [Horkheimer 2011d, 207].

Una diagnosi, quella schopenhaueriana, perfettamente compatibile come alcuni elementi imprescindibili della Teoria critica di Horkheimer, legati in particolar modo al destino “tragico” dell’individuo. Si tratta di un tema che taglia trasversalmente molti degli scritti horkheimeriani della fase matura. L’esito inevitabile della “società totalmente amministrata” è la progressiva scomparsa dell’individuo, o meglio la sua trasformazione radicale all’interno di un sistema che ne limita profondamente il senso. Come Schopenhauer aveva argomentato a favore dell’illusorietà metafisica dell’individuo (il *principium individuationis* è ciò che consente alla volontà di realizzarsi e conoscersi, ma di fatto spiega solo l’aspetto della “rappresentazione”, ovvero la “perpetuazione indefinita di un errore”), così Horkheimer utilizza in modo metaforico l’insegnamento schopenhaueriano nelle sue analisi sulla società contemporanea:

Ciò accade nell’epoca attuale – il declino dell’importanza sociale dell’individuo, la sua fungibilità crescente – è perfettamente logico, secondo la filosofia di Schopenhauer; comunque è confermata la sua tesi dell’assurdità della paura della morte, della vanità dell’esistenza del soggetto umano. L’automatizzazione crescente – temuta e deplorata da coloro che hanno un legame positivo con la cultura – dimostra di essere non solo un fatto storico, ma anche un processo necessario; si diffonde l’organizzazione razionale – e anche, in misura modesta, l’uguaglianza [Horkheimer 2011d, 209].

Il pensiero di Schopenhauer è infine profondamente legato alla psicoanalisi di Freud, il quale aveva trovato in esso un valido appiglio e un grimaldello teorico fondamentale. La lucidità delle analisi schopenhaueriane conduce allo smascheramento di immagini divine, forze occulte, spiegazioni irrazionali: di fatto, il laceramento del velo di Maya – che è metaoricamente quello che compie chi si affida ad un procedimento psicoanalitico – è ciò che conduce inevitabilmente ad una forma di “disincantamento” (per dirla nuovamente con Weber), e che quindi conduce ad una forma di pessimismo. Che è tuttavia lo stesso pessimismo che prova chi nutre in sé una fede incondizionata nella scienza, ovvero il positivista, colui che cancella qualsiasi possibilità di spazio per tutto ciò che è religioso, sacro, irrazionale, e che ha a che fare con la sfera della fede¹².

12. “Se è vero che il corso attuale della società tende a sopprimere la fede religiosa, i pensieri di Schopenhauer non sono più pessimistici di quella conoscenza che si limita alla

Questa crisi del “dominio” del trascendente (che coinvolge non solo la religione, ma anche l’arte e la filosofia) è legata alla progressiva irrilevanza che assume l’individuo [Figal 1983; Kast 2021], in quanto non più espressione di un Io o dell’anima, ma come semplice epifenomeno della volontà di vita. L’equiparazione schopenhaueriana (ma che è in realtà poi coerente in tutta la visione scientifica moderna) degli uomini a tutti gli altri esseri viventi mette in seria discussione una serie di elementi legati alla peculiarità dell’essere umano. La dignità dell’uomo non trova più la sua ragion d’essere dalla natura eccentrica dell’essere umano, ma viene elaborata in seno al diritto internazionale e demandata ad un tecnicismo giuridico (senza quindi alcun fondamento etico, religioso o culturale)¹³. La società attuale ha sostanzialmente assimilato la lezione schopenhaueriana, al punto che il pessimismo è divenuta la condizione dominante, e soprattutto – proprio in riferimento al tema della dissoluzione dell’unicità dell’individuo – Horkheimer sostiene che “[...] l’anima umana è diventata una funzione automatica simile al computer. Non ci sono più quasi emozioni che vadano oltre la realtà accertabile con gli strumenti della scienza” [Horkheimer 2011d, 215]. Mi sembra superfluo sottolineare come queste parole fossero estremamente lungimiranti rispetto ad un dibattito che oggi infiamma le scienze umane, legato proprio al tema dell’intelligenza artificiale al “destino” dell’anima umana.

La chiusura del saggio horkheimeriano non lascia dubbi neanche su ciò che davvero del pensiero schopenhaueriano costituisce un elemento essenziale per la stessa Teoria critica: la compassione¹⁴ (*Mitleid*) è quella radice etica della giustizia sociale

ricerca esatta. Anzi, la negazione della volontà, la «pace più preziosa di tutti i tesori della ragione», la speranza di una redenzione che in Schopenhauer non si è ancora estinta del tutto, anche se il riscatto si identifica con il non essere, oggi si configurano come residui idealistici e romantici e rischiano di scomparire assieme alla teologia. Il mondo non è più il fenomeno che con tutti i suoi orrori lasciava almeno aperta la possibilità di una realtà diversa, trascendente; è esclusivamente una struttura di fatti, è l’unica realtà che il pensiero sano accetti per vera” [Horkheimer 2011d, 211].

13. Non è questa la sede in cui si può sviluppare questo discorso, ma mi limito a segnalare l’importante lavoro che ha svolto Hans Joas in tal senso, rivendicando la necessità di porre al centro del dibattito pubblico la specificità dell’essere umano proprio a partire dalla sua peculiare capacità di “auto-trascendenza”.

14. Il tema dell’amore solidale è peraltro un tema trasversale che corre lungo tutti gli scritti di Horkheimer dell’ultimo periodo, in cui cioè l’autore richiama la necessità di proteg-

che regge fin dall'inizio lo spirito di denuncia dell'ingiustizia del mondo e della miseria dell'esistenza in Horkheimer. Il vero pessimismo è quello che sorge quando la scienza finisce per cancellare lo iato trascendentale che occorre mantenere vivo perché si dia il pensiero (utopistico), e perché sopravviva l'uomo nella sua integrità e dignità:

Schopenhauer ha giustificato filosoficamente l'amore per il prossimo, anzi per la creatura, senza neanche sfiorare le problematiche affermazioni e prescrizioni delle confessioni religiose. Il suo pensiero non è interamente pessimistico; interamente pessimistica è l'asolutizzazione della scienza [Horkheimer 2011d, 216].

Conclusioni

In questo saggio si è tentato di mostrare come la prospettiva horkheimeriana sul tema della secolarizzazione sia strettamente connessa alla necessità di considerare la dimensione della trascendenza come un fattore rilevante nella costruzione dei significati culturali della società (come cioè orizzonte semantico delle grammatiche sociali e intersoggettive¹⁵). Senza tale assunto non sarebbe possibile critica alcuna delle condizioni esistenti dei rapporti sociali. Questo perché non solo ogni soggettività necessita di trascendersi, in un'ottica che oggi si direbbe "riflessiva" [Archer 2012; Maccarini 2019, 77 e ss.], ma anche perché la stessa tessitura sociale, in quanto intersoggettiva, necessita di un orizzonte di senso condiviso. E questo è tanto vero se si pensa che l'obiettivo polemico dell'ultimo Horkheimer non è più il capitalismo in sé (e con esso la società liberal-democratica), né esclusivamente l'apparato tecnico-scientifico della società tecnologicamente avanzata, ma il tema del relativismo e del nichilismo divenuti inesorabili e che minano l'esistenza stessa dell'uomo [Horkheimer, 2022b]. È Axel Honneth di recente ad aver rilanciato l'idea centrale dell'*autodeterminazione* (*Selbstbestimmung*) (come pro-

gere alcuni valori dell'umanità e capisaldi della società come la famiglia o la stessa religione come "anelito al totalmente altro", pena la dissoluzione totale dell'uomo, schiacciato dalla totalità del dominio scientifico-razionale.

15. Una certa convergenza con queste tematiche mi pare sia ben presente peraltro nell'ultima fatica editoriale di Jürgen Habermas che articola il denso rapporto tra filosofia, scienza e religione [Habermas 2022].

messa e compito precipuo della modernità) come qualcosa di costitutivamente condizionato in un senso intersoggettivo (derivandolo dalla matrice Hegeliana): “l'autorealizzazione dell'individuo riesce solamente intrecciandone gli scopi, mediante principi o fini universalmente accettati, con quelli dell'autorealizzazione di tutti gli altri membri della società” [Honneth, 2012, 54]. Con queste pagine si è tentato pertanto di mostrare che esiste una dimensione contigua a quella della secolarizzazione che, oltre al riferimento a Schopenhauer, si appella al salvataggio di quella dimensione trascendente che rende possibile il piano normativo della Teoria critica: in altri termini, se davvero la secolarizzazione esaurisse la riserva di senso (idea di bene, “buona vita”, giustizia sociale, valori) da cui muove la critica, non sarebbe nemmeno possibile articolare una analisi di quelle che appunto emergono come forme di patologie sociali. La posizione quindi dell'ultimo Horkheimer, che appare aperta al dialogo con la teologia e la sfera del religioso (e più in generale con la dimensione di una “alterità indefinita”), dice molto di come nel corso dei decenni il programma originario della Teoria critica si sia trasformato ed evoluto, e di quali compiti ancora essa possa farsi carico.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv

2018, *Attendersi il peggio realizzare il meglio. Tre conversazioni con Max Horkheimer*, Medusa, Milano.

Abromeit, J.

2011, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

Adorno, T.W., Horkheimer, M.

2010, *Dialectica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

Archer, M.S.

2012, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, CUP, Cambridge.

- Belardinelli, S.
2019, *La critica del Sessantotto nella cultura tedesca*, Le Sfide, 1, pp. 42 - 47.
2023, *Niklas Luhmann*, IBL Libri, Milano.
- Berger, P.
1987, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elledici, Torino.
1999, *Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- Bocci, M.
2017, *Perché il Sessantotto nacque in Cattolica*, Vita e Pensiero, 5, pp. 5-10.
2020, *L'«anima cristiana» della contestazione. Gli studenti dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Studium, Roma.
- Boultong, N.E.
2004, *Between religion and secularism: Max Horkheimer's (1895-1973) conception of ultimate reality and meaning*, Ultimate Reality and Meaning, 27(3), pp. 188–218 <https://doi.org/10.3138/uram.27.3.188>
- Brittain, C.
2005, *Social theory and the premise of all criticism: Max Horkheimer on religion*, Critical Sociology, 31 (1-2), pp. 153-168.
2012, *The Frankfurt School on Religion*, Religion Compass, 6 (3), pp. 204-212.
- Casanova, J.
2000, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- Eitler, P.
2005, *Max Horkheimer's supposed "Religious Conversion": a semantic analysis*. M. Geuss, R. Kohlenbach (a cura di), *The Early Frankfurt School and Religion*, Palgrave, Basingstoke-New York, pp. 15-28.
- Figal, G.
1983, *Selbsterhaltung und Selbstverzicht. Zur Kritik der neuzeitlichen Subjektivität bei Max Horkheimer und Walter Benjamin*, Zeitschrift Für Philosophische Forschung, 37 (2), pp. 161-179.

Fromm, E.

1991, *Schopenhauer: Vordenker des Pessimismus*, Dietz, Berlin.

Habermas, J.

2008a, *Perché siamo Post-secolari?*, Reset, pp. 23-32.

2008b, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

2022, *Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero post-metafisico*, Feltrinelli, Milano.

Honneth, A.

2010, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.

2012, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, PensaMultimedia, Lecce.

Horkheimer, M.

1985, *Gesammelte Schriften. Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Fischer, Frankfurt am Main.

2000, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino.

2005, *Teoria critica ieri e oggi* [1972], in Aa.VV., *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E.Donaggio, Einaudi, Torino, pp. 370-386.

2011a, *Schopenhauer e la società*, M.Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 103-114.

2011b, *Sul dubbio*, M.Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 173-184.

2011c, *Sul pessimismo oggi*, M.Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 193-201.

2011d, *Il pensiero di Schopenhauer in rapporto alla scienza e alla religione*, M.Horkhemer, *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi, contributi 1930-1972*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 203-216.

2019, *Nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia.

2022a, *Rivoluzione o libertà? Conversazione con Otmar Hersche*, PGreco Edizioni, Milano.

2022b, *Il concetto di umanità*, Armando, Roma.

Jaeggi, R. - Celikates, R.

2018, *Filosofia sociale. Una introduzione*, Le Monnier Università, Firenze.

- Joas, H.
- 2013, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il Cristianesimo*, Queriniana, Brescia.
- 2014, *Valori Società Religione*, Rosenberg&Sellier, Torino.
- 2024, *Under the Spell of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Kast, C. (a cura di).
- 2021, *Pessimistischer Liberalismus. Arthur Schopenhauers Staat*, Nomos, Baden Baden.
- Kim, A. E.
- 1996, *Critical Theory and the Sociology of Religion: A Reassessment*, Social Compass, 43 (2), pp. 267-283.
- Lütkehaus, L.
- 2006, *Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob*, in L.Hühn (a cura di), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*, Ergon, Würzburg, pp. 223-238.
- Luhmann, N.
- 1991, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia.
- 2023, *La religione della società*, FrancoAngeli, Milano.
- Lukács, G.
- 2011, *La distruzione della ragione*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine.
- Maccarini, A.
- 2019, *Deep Change and Emergent Structures in Global Society. Explorations in Social Morphogenesis*. Springer, Cham.
- Marcucci, N.
- 2023, *Il dominio dell'ideale. Durkheim e la critica sociologica*, Meltemi, Milano.
- McLennan, G.
- 2010, *The postsecular turn*, Theory, Culture & Society, 27 (4), pp. 3-20.
- Mendieta, E.
- 2004, *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, Routledge, London-New York.

Michaelis, L.

- 2023, *Critical theory under the sign of Schopenhauer: a reconsideration of Horkheimer's interpretative debt*, *Constellations*, 30 (4), pp. 431-444.

Nagl-Docekal, H. - Zachariasiewicz, W. (a cura di)

- 2023, *Religion in the Secular Age: Perspectives from the Humanities*, De Gruyter, Berlin -Boston.

Ott, M.R.

- 1998, *Max Horkheimer's Critical Theory of Religion: The Meaning of Religion in the Struggle for Human Emancipation*, Dissertations 1579, Michigan, West Michigan University.

- 2007, *Max Horkheimer's Negative Theology and the Totally Other*, in M.Ott (a cura di), *The Future of Religion: toward a reconciled Society*, Brill, Leiden-Boston, pp. 167-186.

Pendenza, M.

- 2024, *Il governo della società. Durkheim e la critica della società neoliberale*, Castelvecchi, Roma.

Raulet, G.

- 2004, *Secularisation, myth, anti-semitism: Adorno and Horkheimer's Dialectic of Enlightenment and Cassirer's philosophy of symbolic forms*, in M.Kohlenbach-R. Geuss (a cura di), *The Early Frankfurt School and Religion*, Palgrave Macmillan, London, pp. 171-89.

Rosa, H.

- 2020, *Pedagogia della risonanza: conversazione con Wolfgang Endres*, Scholé, Brescia.

Ruggieri, D.

- 2015, *Schopenhauer's legacy and Critical Theory. Reflections on Max Horkheimer's unpublished Archive material*, Schopenhauer Jahrbuch, 96, pp. 93-108.

- 2025, *Società, religione e umanesimo: l'ascendenza schopenhaueriana nel rapporto intellettuale tra Max Horkheimer e Paul Tillich*, in D.M.Fazio, F.Ciracì (a cura di), *Schopenhauer, la Schopenhauer-Schule e l'Umanesimo notturno*, PensaMultimedia, Lecce (in corso di stampa).

Schmidt, A.
2023, *La fisionomia spirituale di Max Horkheimer*, in M.Horkheimer, *Taccuini 1950-1969*, Marietti, Genova, pp. 1-56.

Siebert, R. J.
1985, *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, Mouton, New York.
2005, *The Critical Theory of Society: The Longing for the Totally Other*, Critical Sociology, 31 (1-2), pp. 53-113.

Sutterlüty, F.
2014, *Religiöse ideen und soziales Handeln. Kirchen zwischen Gesellschaftskritik und Legitimitätsglauben*, IfS Working Paper#5|Juli 2014, herausgegeben vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main (www.ifs.uni-frankfurt.de)

Taylor, C.
2004, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma.

Wiggershaus, R.
1992, *La Scuola di Francoforte: storia, sviluppo teorico, significato politico*, Bollati Borighieri, Torino.
1998, *Max Horkheimer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.

Davide Ruggieri (PhD) è attualmente Ricercatore t.d. (lett. A) in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il Dipartimento di Scienze politiche, giuridiche e Studi Internazionali dell'Università degli Studi di Padova. Ha condotto ricerche in campo internazionale su Georg Simmel, Teoria critica e Sociologia relazionale, i cui risultati scientifici sono stati presentati in convegni e riviste scientifiche e monografie di carattere nazionale e internazionale. I recenti campi di ricerca riguardano la sociologia dell'educazione, le identità socio-culturali e il tema del rapporto tra culture e religioni. È membro del consiglio direttivo della Georg Simmel Gesellschaft e collabora con diverse società scientifiche nel campo della sociologia.

SAGGI INEDITI



FRANCESCO AZZARONE, VINCENZO MELE

Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie: Simmel fra pragmatismo e teoria dell'evoluzione

Abstract: This contribution presents the first Italian translation of Georg Simmel's 1885 article, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*. Simmel's essay outlines a concept of truth derived from practical needs, aligning it with Pragmatism. The text is essential for challenging the restrictive, three-phase periodization of Simmel's philosophy, demonstrating a fundamental continuity in his thought based on a relativist, pragmatist, and evolutionist approach to the theory of knowledge. The 1885 essay shows Simmel's critical engagement with Kant and Neo-Kantianism. While adopting the focus on critique as a theory of knowledge, he rejects Kant's alleged notion of a static, abstract subject whose a priori forms are immutable. Simmel contends that the mind's structure must also participate in the process of evolution. Simmel argues that there is no inherent, theoretically valid truth; instead, ideas are designated as 'true' only if they successfully motivate actions that promote life and survival. Truth is thus synonymous with efficacy. Natural selection preserves and validates mental representations that prove to be useful for the species. This approach ultimately resolves the dualism between the theoretical world of representation and the world of practical action: the utility of the knowing subject is what ultimately produces the objects of knowing.

Keywords: evolutionism, Georg Simmel, pragmatism, theory of knowledge, truth.

L'articolo che in questa sede presentiamo nella sua prima traduzione italiana – *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie (Su di una relazione fra teoria della selezione e dottrina della conoscenza)*¹ – viene pubblicato da Georg Simmel all'interno dell'*Archiv für systematische Philosophie*, edito dal neokantiano Paul Natorp, fra i fondatori della scuola di Marburgo. All'altezza cronologica di questo testo, pubblicato nel 1885, Simmel si trova ancora nella sua cosiddetta fase positivista.

Nel 1916, pochi anni prima della sua prematura scomparsa, Simmel redige un breve testo di una pagina in cui fa il punto di quello che ritiene essere stato il suo principale contributo alla *Geistesentwicklung* della sua epoca. In questa sede, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* riceve una menzione particolare:

1. “La grafia originale del saggio di Simmel è *Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*. D'ora in avanti, si opta per la grafia tedesca corrente.”

Se faccio un bilancio, allora forse ho contribuito allo sviluppo dello spirito con i seguenti motivi fondamentali originali. La trascendenza della vita, la caratterizzazione della vita, secondo cui ogni momento del suo continuo divenire altro da sé non è una sua parte, bensì la vita intera nella forma di questo particolare momento, la legge individuale, il pensiero fondante della sociologia, il concetto di verità sviluppato a partire dalla vita (che in seguito, in modo del tutto grossolano e distorto, ma in maniera indipendente dal mio lavoro rimasto nascosto, si è affermato come pragmatismo) [Simmel 2016, 71]².

Vari sono i motivi di interesse di questo articolo. In primo luogo, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* mostra il lavoro teorico svolto da Simmel sui concetti di *critica* e di *verità*. Inoltre, permette di osservare i punti di contatto e le divergenze sussistenti fra Simmel e il pragmatismo, una corrente filosofica che fra Otto e Novecento sta guadagnando importanza oltreoceano ed è destinata a diventare centrale nel campo delle scienze sociali nel corso del ventesimo secolo [Kusch 2019]. Infine, questo articolo – se posto in relazione con i lavori del Simmel maturo, come la *Filosofia del denaro* (del 1900), oppure dell'ultimo Simmel, come la *Intuizione della vita* (del 1918) – dà testimonianza di una sostanziale continuità all'interno del pensiero simmeliano, permettendo così di superare la ben nota – e piuttosto rigida – scansione a tre fasi (fase positivista, fase neokantiana, fase vitalista). In questo articolo Simmel espone infatti una posizione relativista, pragmatista ed evoluzionista che resterà di fatto la cifra del suo punto di vista nel campo della teoria della conoscenza.

Fondamentale per comprendere questo testo e, con esso, l'evoluzione dell'orientamento filosofico simmeliano è un'analisi del concetto stesso di *Erkenntnistheorie* (“teoria” o “dottrina della conoscenza”, oppure, più liberamente, “epistemologia”), citato nel titolo. Non meno importante è poi prendere in esame le nozioni simmeliane di “critica” e “criticismo”, implicite nel confronto di Simmel con il concetto di esperienza. Il termine *Erkenntnistheorie* è ricorrente nel *milieu* culturale e acca-

2. «Wenn ich die Bilanz ziehe, so habe ich vielleicht folgende originale Grundmotive zu der Geistesentwicklung beigesteuert. Die Transcendenz des Lebens, die Charakterisierung des Lebens, wonach jeder Moment seines kontinuirlichen Anderswerdens nicht ein Theil seiner, sondern das ganze Leben in der Form dieses besonderen Momentes ist, das individuelle Gesetz, der begründende Gedanke der Soziologie, der aus dem Leben entwickelte Wahrheitsbegriff (der nachher ganz roh und schief, aber von meiner versteckten Arbeit unabhängig, als Pragmatismus aufgekommen ist)».

demico in cui si forma Simmel. Affermatasi in Germania negli anni Trenta del XIX secolo nel contesto della critica al pensiero di Hegel – come mostrato ad esempio da Klaus Köhnke [1981] – e sin dall'inizio esplicitamente posta in relazione con il programma di una rifondazione della filosofia alla luce del recupero di Kant, questa espressione diventa il vessillo delle varie correnti del neokantismo e persino una sorta di disciplina autonoma [Köhnke 1986, 58 ss.]. All'inizio degli anni Ottanta dell'Ottocento, nel periodo della formazione di Simmel, l'ispirazione neokantiana è infatti egemone nelle università tedesche: tornare a Kant significa cercare nell'autore delle tre Critiche le basi per ripristinare l'unità del mondo nel contesto della moderna differenziazione culturale [Podoksik 2016, 601] e della *Kulturkrise*.

È difficile sopravvalutare l'importanza della figura di Kant per Simmel. In generale, nonostante alcune riserve da un punto di vista epistemologico, in Kant Simmel ritrova l'autore che ha fornito risposta alle aporie dei tempi moderni. Come affermato da Simmel in un celebre frammento incompiuto dedicato al suo autoritratto intellettuale (*Anfang einer unvollendete Selbstdarstellung*), la sua formazione ha preso le mosse da «studi epistemologici e kantiani [erkenntnistheoretischen und kantwissenschaftlichen Studien], con cui gli studi storici e sociali andarono di pari passo» [Simmel 1958, 9].

In effetti, il percorso teorico di Simmel inizia con Kant. La teoria kantiana della materia è l'oggetto della sua dissertazione dottorale, pubblicata nel 1881 con il titolo *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Mondadologie* [Köhnke 1996, 42-49]. Nel successivo lavoro di abilitazione Simmel si sofferma sulla trattazione kantiana del giudizio sintetico, della pura percezione e della volontà pura [Landmann 1958, 20; Köhnke 1996, 51-77]. Inoltre, il primo corso tenuto da Simmel come *Privatdozent* all'Università di Berlino tratta dell'etica kantiana, e anche in seguito Simmel per molti anni continuerà a occuparsi di Kant all'interno delle sue lezioni [Gassen-Landmann, 345-349].

Quanto ai testi pubblicati, la figura di Kant è affrontata in abbinamento a quella di Goethe in un testo del 1906 e a quella di Nietzsche in un lavoro dell'anno successivo, mentre nel 1910 compare, insieme ad altri protagonisti della storia del pensiero, in uno scritto di carattere prevalentemente divulgativo, *I problemi fondamentali della filosofia*. La discussione più estesa e dettagliata delle tesi kantiane da parte di Simmel è però offerta in un testo del 1904 – *Kant. Sedici lezioni*

berlinesi –, che raccoglie i materiali del corso tenuto all’Università di Berlino nel semestre invernale 1902-1903. Finché Simmel è in vita, questo lavoro resta la sua opera di maggior successo editoriale: nessun altro suo testo avrà quattro edizioni. Simmel è inoltre fra i fondatori del giornale filosofico LOGOS, sorta di piattaforma della scuola neokantiana del Baden [Podoksik 2016, 599].

Pur non avendo mai dedicato un libro o un saggio specifico al concetto di critica, nel corso della sua vita Simmel ha ampiamente riflettuto sulla sua relazione con il criticismo kantiano. Fin dall’inizio del suo percorso intellettuale, Simmel fa propria l’idea di critica come teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*) e dell’esperienza³: la critica ha infatti come suo compito principale quello di esaminare ciò che conosciamo effettivamente e ciò che possiamo conoscere. Gli esponenti del movimento neokantiano – Simmel compreso – si concentrano generalmente su quella che considerano l’idea più rilevante di Kant: il fatto che il mondo sia non tanto una nostra rappresentazione (*Vorstellung*), quanto piuttosto il risultato del nostro atto del rappresentare (*Vorstellen*). Le forme in cui il mondo appare alla nostra percezione e al nostro intelletto sono quindi il risultato di un «fare dello spirito conoscente» (Simmel 1999, 115).

Come altri neokantiani – fra cui, ad esempio, Cohen o Natorp –, Simmel è convinto che l’idea del sintetico *a priori* sia la base della validità della teoria kantiana della conoscenza, pur criticando la specifica trattazione delle categorie offerta da Kant. Simmel ritiene infatti che l’idea kantiana dell’*a priori* sia inadeguata per comprendere il soggetto moderno. Secondo il pensatore berlinese, non c’è infatti ragione per cui la struttura della mente debba essere ritenuta immutabile, ovvero che l’evoluzione del mondo non debba riguardare anche le forme della nostra conoscenza. In generale, la scoperta kantiana che le nostre esperienze sono condizionate da presupposti che vanno al di là del sensibile e che sono di fatto innati nel nostro spirito possiede secondo Simmel un potenziale tutt’altro che esaurito.

Kant ha applicato questa scoperta soltanto alle scienze naturali, ma il mondo storico e la psiche umana non sono meno degni di essere indagati nei loro presupposti *a priori*. Nei principali campi di indagine delle scienze sociali e storiche,

3. «For Simmel, Kant’s philosophy is mainly the philosophy of knowledge and experience. [...] It is this critical aspect which constitutes the philosophical essence of Kant’s ideas» [Podoksik 2016, 604–605].

Simmel – raccogliendo l'eredità kantiana –, cerca infatti di sviluppare nuovi postulati *a priori* per ciascun tipo di conoscenza. L'idea fondamentale espressa da Kant consiste, secondo Simmel, nel fatto che «la conformazione del soggetto conoscente [...] sia la condizione del conoscere» [Simmel 1999, 91]. L'intellettualismo che Simmel imputa a Kant consiste essenzialmente nell'aver concepito un soggetto disincarnato, privo di legami con il mondo della vita e di profondità storica, una datità immobile, incapace di evolvere: l'io kantiano ha soltanto «la validità *ideale* di una pura, assoluta, totalmente armonica unità» [ivi, 128]. Il soggetto descritto da Kant è allora l'uomo astratto, che si identifica con una ragione sovrastorica e immutabile. Secondo Simmel, invece, anche lo spirito – proprio in quanto è collocato nel mondo della vita – deve poter essere trascinato «nel fiume dell'evoluzione», nella misura in cui essa costituisce «il destino permanente delle cose» [ivi, 99].

In base al programma filosofico portato avanti da Simmel, le forme *a priori* che permettono l'accesso al mondo da parte del soggetto devono allora essere calate nel flusso della storia e della vita naturale e sociale. In questo senso, si può ritenere che l'intento simmeliano di ripensare il soggetto protagonista della modernità filosofica muova dal tentativo di rileggere in chiave evoluzionistica⁴, sociologica e storica tanto l'*Estetica* quanto l'*Analitica trascendentale* di Kant: il soggetto umano emerge dal mondo della vita, va incontro a una evoluzione naturale e si costruisce nel confronto con le forme culturali in cui si organizza e si *solidifica* la vita sociale. Proprio per questa ragione, nell'introdurre a *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* si è ritenuto inevitabile prendere le mosse dal confronto simmeliano con Kant.

[O]gni legge naturale vale soltanto per una determinata struttura spirituale, mentre per un'altra la verità comporterebbe una diversa formulazione dello stesso contenuto. Poiché dunque lo spirito umano è soggetto ad una evoluzione, per quanto lunga e impercettibile, non può formulare in un momento dato una legge valida che sia sottratta al mutamento nel corso dei secoli [Simmel 1984, 715].

Sarebbe tuttavia molto limitato pretendere di ritrovare in Simmel una adesione completa e incondizionata a un singolo autore o a una singola scuola di pensiero,

4. A questo proposito Pinotti parla di «samatizzazione dell'*a priori*» [2009, 123].

inclusa quella neokantiana. L'interesse di Simmel per i filosofi riguarda sempre i *problemi* che essi sollevano. Coerentemente con il suo approccio filosofico, Simmel non sposa posizioni assolute, ma le supera, indicandone le aporie e le possibili aperture. In particolare, quella proposta da Simmel in *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* è una sintesi tra neokantismo, evoluzionismo e pragmatismo⁵.

In questo testo, Simmel intende riformulare il concetto di verità in chiave pragmatica e alla luce della teoria dell'evoluzione. La tesi centrale esposta da Simmel in questo saggio suona come segue: «non c'è proprio alcuna "verità" valida teoricamente, in base alla quale noi agiamo in maniera efficace; al contrario, noi *chiamiamo* vere quelle rappresentazioni che si sono rivelate moventi di un agire funzionale e che stimola la vita». La correttezza delle nostre idee non deriva quindi dalla conformità con una realtà esterna, bensì dalla loro efficacia nel guidare azioni vantaggiose per la nostra sopravvivenza in quanto individui e in quanto specie. Per Simmel, il termine "verità" non indica una proprietà teorica intrinseca, ma piuttosto la capacità di un'idea di generare esiti pratici favorevoli. La forza di una rappresentazione o di un'idea risiede nella sua capacità di innescare processi psicologici e fisiologici che portano a risultati evolutivamente utili. Verità è dunque sinonimo di efficacia: la selezione naturale preserva le rappresentazioni che si rivelano utili – cioè quelle che stimolano un agire efficace –, e proprio queste vengono poi designate come "vere".

Il soggetto umano non è quindi immutabile: l'attuale assetto delle sue facoltà conoscitive è il risultato – in perenne divenire – di uno sviluppo evolutivo guidato dalla selezione naturale. Il funzionamento della nostra esperienza opera come descritto da Kant perché nel corso dell'evoluzione certe caratteristiche specifiche si sono rivelate le più utili per la sopravvivenza della specie umana. L'affidabilità della nostra conoscenza si basa quindi sulla sua utilità. Benché Simmel finisca poi per mitigare questa posizione evoluzionista radicale, il concetto pragmatista – e relativista – di verità rimane centrale ne *La filosofia del denaro*. All'interno della sua opera più celebre, pubblicata nel 1900, sostiene che la «verità non è originalmente utile, perché è vera, ma il contrario»: siamo infatti portati ad attribuire «dignità di verità a quelle rappresentazioni che agiscono in noi come forze o movimenti reali, e che ci inducono a un comportamento utile» [Simmel 1984, 163].

5. On Simmel's relationship with pragmatist philosophy, see Kusch (2019).

La tesi della natura pragmatica del conoscere caratterizza l'epistemologia simmeliana: «il conoscere umano si è sviluppato partendo da necessità pratiche» ed è quindi «un'arma nella lotta per l'esistenza» [Simmel 1998, 5]. Per Simmel, a rispondere ad esigenze pratiche sono anche le discipline scientifiche, e la sociologia non fa eccezione. La scienza che egli, pur reclamando per sé per tutta la sua vita la qualifica di filosofo, ha contribuito a fondare costituisce per Simmel «il rispecchiamento teorico della potenza pratica raggiunta nel secolo XIX dalle masse rispetto agli interessi dell'individuo» [*Ibidem*].

Raccogliendo l'eredità di Nietzsche, Simmel abbandona la nozione di verità assoluta a favore di molteplici verità relative a determinate organizzazioni psicofisiche: come sostenuto da Simmel in riferimento alle differenze fra donne e uomini, «un essere diverso comporta anche un conoscere diverso» [Simmel 1993, 226]. Nell'ambito dei rapporti fra i sessi, ad esempio, quella che si è imposta come verità ufficiale è nient'altro che una verità – *una*, fra le molte possibili – relativa alla natura maschile, conforme alle sue necessità e alle modalità specifiche della sua esperienza, e valida soltanto per essa. Questa affermazione è contenuta in *Cultura femminile*, ovvero in uno dei più celebri fra i – circa quindici – saggi in cui Simmel riflette sulle implicazioni sociologiche e filosofiche della *Frauenfrage*. A sostenerne affermazioni come questa è la medesima premessa relativistica: l'accesso conoscitivo al mondo da parte di un soggetto è determinato dall'assetto che la vita – tanto l'evoluzione naturale quanto il mutamento sociale – gli ha imposto.

Le verità saranno quindi, almeno in linea di principio, tante quante le diverse organizzazioni e bisogni vitali. Tuttavia, benché valide soltanto per una certa organizzazione psicofisica, queste verità sono sì relative ma non illusorie. Come scriverà Nietzsche in un testo soltanto di un anno successivo rispetto a *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*, dietro l'attività di pensiero, compreso quello filosofico, si nascondono – le «esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita»: decisiva anche per Nietzsche non è dunque la validità teorica di un determinato giudizio, bensì il fatto che questo «promuova e conservi la vita, conservi la specie e addirittura concorra al suo sviluppo» [Nietzsche 1977, 9]. Abbandonata ogni nozione di verità assoluta, le affermazioni di Simmel sono per certi versi ancora più estreme.

Questa rinuncia all'idea di verità assoluta deve essere tenuta presente quando si considera il passaggio dal relativismo alla metafisica della vita che si registra nelle opere di Simmel dopo il 1910, e in particolar modo nei quattro capitoli metafisici della *Lebensanschauung*. L'assunzione da parte dell'ultimo Simmel del principio metafisico della vita come luogo di origine dell'infinita varietà di forme di rappresentazione del mondo – che a loro volta entrano necessariamente in conflitto con l'infinita creatività della vita – non comporta la rinuncia alla prospettiva relativista. Mentre ne *La filosofia del denaro* l'assoluto appare accessibile nei termini di una relazione di elementi soggettivi, cioè proprio attraverso la realizzazione del principio di relatività, nell'*Intuizione della vita* Simmel pone come assoluto il sottostante movimento creativo delle forme, cioè la radice ultima della *Lebensanschauung*, la vita. La metafisica simmeliana ha l'intento critico di definire – sulla scia di Kant – i confini dell'esperienza, espandendo però – in questo, diversamente da Kant – la portata di quest'ultima oltre la conoscenza intellettuale, reagendo alla tirannia che l'intellettualismo ha esercitato sull'*Erlebnis*. In questo, la metafisica di Simmel rimane coerente con il suo relativismo, che è di per sé una rivolta contro la tirannia della pura immagine logica del mondo.

Il testo che presentiamo in questa sede è quindi destinato ad avere effetti durevoli all'interno del pensiero di Simmel. Come si è cercato – seppur sinteticamente – di argomentare, la sua rilevanza non risiede soltanto nel fatto di costituire una tappa all'interno dello sviluppo intellettuale del suo autore. In *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* risuona infatti l'eco di alcuni fra i principali riferimenti intellettuali di Simmel (Kant, Nietzsche, Darwin) e ottiene la sua prima formulazione compiuta una tesi fortemente inserita nel dibattito filosofico del suo tempo, e che resterà sostanzialmente stabile all'interno del pensiero simmeliano. Peraltro, la tesi del carattere pragmatico della conoscenza, cruciale in riferimento a Simmel, merita a nostro avviso di essere considerata con attenzione alla luce della sua validità teorica intrinseca, e dunque non soltanto come un capitolo della storia del pensiero o dello sviluppo intellettuale di un autore del passato.

Riferimenti bibliografici

Coleman, M.

2002, *Taking Simmel seriously in evolutionary epistemology*, Studies in History and Philosophy of Science, n. 1, a. XXXIII, pp. 55-74.

Gassen, K., & Landmann, M. (a cura di).

1985, *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin.

Köhnke, K.C.

1981, *Über den Ursprung des Wortes Erkenntnis-theorie—und dessen vermeintliche Synonyme*, Archiv für Begriffsgeschichte, a. XV, pp. 185–210.

1986, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

1996, *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Kusch, M.

2019, *Georg Simmel and Pragmatism*, European Journal of Pragmatism and American Philosophy, n. 1, a. XI, pp. 1-17.

Landmann, M.

1958, *Bausteine zur Biographie*, in K. Gassen, M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 11-33.

Nietzsche, F.

1977, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano (ed. or. 1886).

Pinotti, A.

2009, *Nascita della metropoli e storia della percezione: Georg Simmel*, in M. Vegetti (a cura di), *Filosofie della metropoli. Spazio, potere, architettura nel pensiero del Novecento*, Carocci, Roma, pp. 119-152.

Podoksik, E.

2016, *Neo-Kantianism and Georg Simmel's Interpretation of Kant*, Modern Intellectual History, n. 3 a. XIII, pp. 597–622.

- Simmel, G.
- 1958, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in K. Gassen, M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Duncker & Humblot, Berlin, pp. 9-10.
- 1984, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino (ed. or. 1900).
- 1992, *Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*, in G. Simmel, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. Gesamtausgabe Band 5*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 62-74 (ed. or. 1885).
- 1993, *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma (ed. or. 1911).
- 1998, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1908).
- 1999, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano (ed. or. 1905).
- 2016, *Wenn ich die Bilanz ziehe...* in G. Simmel, *Gesamtausgabe Band 24: Nachträge. Dokumente. Bibliographien. Auflistungen. Indices*, p. 71, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Francesco Azzarone è dottorando in Filosofia presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. I suoi ambiti di ricerca includono la filosofia politica, l'estetica sociale e la storia della sociologia, con particolare riferimento al contesto di lingua tedesca. Si interessa inoltre alla questione della formazione della soggettività e alle riflessioni sull'individualismo. La sua ricerca dottorale esplora le implicazioni filosofico-politiche dell'estetica sociale a partire da Simmel.

Vincenzo Mele, PhD, è professore associato in sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. Ha conseguito il suo dottorato in co-tutela tra l'Università di Pisa e l'Università di Bielefeld in Germania, dove è stato borsista DAAD. È stato Visiting Professor presso la William Paterson University (USA) e lecturer in sociology dal 2008 al 2012 alla Monmouth University, USA, dove è anche stato Faculty Fellow presso l'Institute for Global Understanding. Tra i suoi temi di ricerca c'è la metropoli come origine della modernità e post-modernità, il rapporto tra estetica e sociologia, la teoria sociologica classica e contemporanea, l'immaginario del crimine organizzato e la sociologia degli intellettuali. È editor in chef della rivista "Simmel Studies".

GEORG SIMMEL

Su di una relazione tra teoria della selezione e dottrina della conoscenza⁶

Da tempo è stata espressa l'idea [Vorstellung⁷] che la conoscenza umana abbia avuto origine da necessità pratiche di conservazione e cura della vita. Il suo presupposto generale è che esista una verità oggettiva il cui contenuto non sia influenzato dagli interessi pratici del soggetto: soltanto il fatto che noi afferriamo questa verità oggettiva e che la nostra facoltà rappresentativa [unser Vorstellen] la attualizzi avverrebbe sulla base dell'utilità (che è ciò che il rappresentare il vero ha in più rispetto al rappresentare il falso). Questa idea [Vorstellung] è comune alle più varie correnti della teoria della conoscenza: al realismo – secondo cui il conoscere è un immediato registrare e rispecchiare una realtà assoluta –, così come all'idealismo, che fa determinare la conoscenza da forme di pensiero a priori. Anche per l'idealismo, infatti, il contenuto del conoscere si pre-struttura [präformiert] attraverso la relazione di queste forme fra di loro o con un fattore [Faktor] trascendente. La conoscenza si rapporta a questi elementi come la conclusione di un sillogismo alle sue premesse, in cui si trova, in un certo senso, latente.

L'efficacia del principio di utilità o di un qualche altro che ci spinga al conoscere non avrebbe perciò alcun influsso *formativo* sul contenuto del conoscere. Piuttosto, il principio di utilità farebbe soltanto in modo che questo stesso contenuto (che può essere solo così e mai diverso) ottenga realizzazione psichica [psychisch realisiert wird]. Allo stesso modo, l'utilità può senz'altro far sì che noi eseguiamo un calcolo, ma non che otteniamo un risultato diverso da quello che è fondato nei rapporti oggettivi tra i fattori – vogliamo o meno eseguire il calcolo. Come si è detto, questi fattori possono essere intesi tanto come dotati di esistenza empirica esterna [als äusserlich empirische] quanto come ideali a priori. Così, in

6. *Ueber die Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie*, in G. Simmel, *Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. Gesamtausgabe Band 5*, a cura di H.-J. Dahme, D. Frisby e O. Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, pp. 62-74.

7. In questo testo, il termine *Vorstellung* appare a nostro avviso in almeno due significati: perlopiù, ha il senso kantiano di "rappresentazione", mentre più di rado va reso con "idea" (o "concezione"), come in questo caso.

riferimento a ciascuna delle posizioni fondamentali in teoria della conoscenza, il fine della selezione psichica può – a quanto pare – essere espresso nei termini di un parallelismo fra il pensare e l'oggettività. La sola certezza sarebbe infatti che la prassi che si fonda sul pensare non entrerà in collisione con la dura realtà delle cose e non subirà una correzione che risulterebbe molto spiacevole.

A proposito dei pensieri il poeta si immagina che essi convivano leggeri l'uno accanto all'altro, mentre le cose si urtano duramente nello spazio. Tuttavia, dal momento che, in un certo senso, nella sfera pratica noi stessi siamo cose nello spazio, le reazioni da parte delle altre cose che seguono al nostro agire ci insegnano ben presto a ridimensionare questa presunta leggerezza dei pensieri, non appena essi diventano il fondamento dell'agire. Se anche una interna utilità e leggi puramente psicologiche sono quindi realmente i fattori esclusivi della formazione del pensare, esse devono – almeno nel loro risultato – rappresentare e produrre la stessa cosa di un rispecchiamento oggettivo della realtà. Dal momento che soltanto il pensiero vero può essere il fondamento dell'agire che promuove la vita [des lebensförderlichen Handelns], la verità del rappresentare deve venire nutrita come la forza muscolare.

Di contro a questa – pur plausibile – ipotesi vorrei ora domandare se non si possa trovare un dualismo contenuto in essa: da un lato i bisogni pratici vitali, dall'altro il mondo conoscibile oggettivamente, che a essi si contrappone; e se per questo dualismo non si possa trovare un principio unitario. Vorrei domandare se questi due elementi a prima vista indipendenti l'uno dall'altro – la realtà esterna e l'utilità soggettiva –, che soltanto sulla base del conoscere sarebbero da porre in relazione, non si siano già incontrati in una radice che si trova più in profondità.

Quando si dice che – affinché l'agire che su di esse si fonda sia utile – le nostre rappresentazioni [Vorstellungen] devono essere vere, allora non abbiamo altra prova per la verità delle nostre rappresentazioni se non l'effettivo stimolo [Förderung] di cui abbiamo fatto esperienza attraverso l'agire fondato su di esse. Se perciò realmente è solo l'utilità a nutrire il corretto pensare, allora la sua correttezza – sarebbe a dire il suo accordo con una realtà ideale o materiale – sarebbe conoscibile soltanto attraverso una deduzione dall'effetto alla causa. Tuttavia, se certamente il conoscere si è affermato come un dominio autonomo dotato di propri criteri determinati, è allora in base a questi criteri che – in maniera immediata e puramente teorica – si decide a proposito della verità o della falsità della singola rappresentazione.

Se però questi stessi criteri ovvero l'intero del nostro conoscere siano in generale veri o falsi – conformemente con il nostro presupposto – non è da stabilire nuovamente in modo teorico, ma soltanto in base all'utilità o al danno dell'agire che ne consegue. Si potrebbe forse dire così: non c'è proprio alcuna «verità» valida teoricamente, in base alla quale noi agiamo in maniera efficace; al contrario, noi *chiamiamo* vere quelle rappresentazioni che si sono rivelate moventi di un agire funzionale e che stimola la vita [des zweckmässigen, lebenfördernden Handelns]. In questo modo il dualismo messo in evidenza prima sarebbe superato. La verità delle rappresentazioni non riposerebbe più su di un accordo con una qualche realtà effettiva, ma sarebbe quella certa qualità delle rappresentazioni che le rende moventi dell'agire vantaggioso. Con ciò resta in sospeso se il contenuto di tali rappresentazioni possieda una somiglianza o un'altra relazione costante con un ordine oggettivo delle cose.

La domanda qui è soltanto se il concetto di verità possa sopportare che si elimini l'oggettività contrapposta al rappresentare, sia che la si pensi nel senso del realismo trascendentale o in quello del valere [Gelten] ideale di Lotze oppure in un significato puramente empirico, che anche ogni idealismo lascia sussistere. In questo modo viene però a cadere la sua autosufficienza. La verità non è più una qualità delle rappresentazioni da stabilire in base a criteri teorici, che, già pronta, serva da fondamento dell'agire funzionale. Piuttosto, tra le innumerevoli rappresentazioni che affiorano, attraverso la selezione naturale vengono contrassegnate e conservate quelle che grazie alle loro conseguenze ulteriori si dimostrano utili, e la parola «vero» non ci indica nient'altro se non questa conseguenza del pensare, regolare e conveniente dal punto di vista pratico.

Se secondo l'idea [Vorstellung] abituale il pensare deve anzitutto avere una verità autonoma affinché si possa prevedere il successo dell'agire, essa deriva da un pregiudizio che ovunque riaffiora, secondo cui la causa deve possedere un'identità morfologica con l'effetto. Se si agisce in base alla rappresentazione di una realtà esterna – che attraverso questa attività deve essere indotta a risposte funzionali e volute in modo certo, dirette verso di noi –, tale rappresentazione sembra però dover contenere l'immagine adeguata di questo avvenimento prodottosi esternamente e del percorso che vi ha condotto. Altrimenti, a prodursi come conseguenza di questa rappresentazione non sarebbe proprio questo avvenimento esteriore, ma anche un qualche altro.

Per la prima fase dell'agire si deve prendere in considerazione quanto segue. La rappresentazione del movimento che intendo eseguire e che alla fine si verifica realmente non produce immediatamente la sua realizzazione. Piuttosto, essa avvia un processo nervoso e muscolare del tutto diverso, che nella sua forma non ricade affatto nella coscienza e che, per parte sua, soltanto attraverso ulteriori processi causali realizza quella meta finale che era stata rappresentata. Pertanto, nessun processo del volere produce di per sé un effetto che sia morfologicamente identico al suo contenuto, bensì uno del tutto differente. Questo effetto viene accolto da una ulteriore concatenazione meccanica, che soltanto attraverso svariate trasformazioni produce poi la corrispondente realizzazione visibile di quel volere. Tuttavia, questa realizzazione del volere significa soltanto che esso provoca un processo esteriore, il quale a sua volta – retroagendo sul soggetto – produce in esso la rappresentazione del contenuto del volere realizzato, la sua soddisfazione.

Se noi ci immaginiamo l'articolazione di una azione della volontà a partire da una rappresentazione su cui essa si fonda, il fatto di produrre una forma che le corrisponda nel contenuto e che abbia con essa una congruenza morfologica non è in alcun modo l'effetto di questa rappresentazione. Il fatto che il volere raggiunga il suo scopo e che soddisfi gli impulsi e i bisogni del soggetto non dipende quindi dal fatto che la rappresentazione da cui esso prende le mosse abbia una corrispondenza di contenuto con la realtà verso cui il volere si dirige. La rappresentazione deve invece soltanto sviluppare una forza che – passando attraverso le svariate trasformazioni del mondo spirituale, corporeo e inorganico – si conclude infine in un risultato che sia soggettivamente soddisfacente oppure oggettivamente utile.

Non occorre realmente che quelle rappresentazioni fondamentali siano vere nel senso abituale, e anche nel senso ammesso condizionatamente dall'idealismo. Esse hanno tanto scarsa necessità di avere una somiglianza con le condizioni empiriche esterne che esse plasmano, quanta le manovre fatte con il telegrafo ne devono avere con le parole di cui causano la trascrizione alla stazione ricevente [an der anderen Station]. Oppure, formulato diversamente: le rappresentazioni che determinano il nostro agire esercitano i loro effetti non in conformità con il loro contenuto, ma in conformità con la reale forza psicologica che esse devono mettere in moto.

Si potrebbe dire così: a produrre effetti [wirken] non è la rappresentazione ma il rappresentare. La rappresentazione, che si manifesta alla coscienza come

un determinato contenuto, è l'estremo risultato evolutivo del processo interiore. Nella rappresentazione determinata e cosciente il rappresentare raggiunge la sua fine, e ciò che inoltre opera [wirkt] è non già questo contenuto, bensì la forza che lo sostiene, il processo dinamico di cui tale contenuto è soltanto – in una maniera che non è stata ancora spiegata – il lato cosciente che a questo processo è saldato. Se per esempio io dico che la rappresentazione M ha l'effetto di richiamare alla coscienza la rappresentazione N a essa associata, in questo mondo viene designato il regolare andamento di un processo interiore, dal quale due poli [Stationen] emergono alla coscienza come M e N. A operare ulteriormente non è di per sé il contenuto rappresentato M ma soltanto l'azione di rappresentarlo [das Vorstellen seiner]. M in quanto fenomeno della coscienza finito e concluso nel suo venire rappresentato è piuttosto il segnale che a breve N farà capolino, e M ne è la causa attiva. Con ciò si indica soltanto che questa causa è presente.

Dunque, il fatto che l'agire che è effetto delle rappresentazioni abbia risultati vantaggiosi dal punto di vista pratico non è ancora un giudizio che fornisca una determinata qualifica del contenuto di queste rappresentazioni. Piuttosto, esse possono esercitare effetti sul mondo esterno come reali forze psicologiche, in trasformazioni fisiologiche e psichiche. Il loro successo non è affatto la funzione costante o da fissarsi in linea di principio di quella relazione che sussiste fra i loro contenuti (la loro coscienza logica) e il mondo esterno. Questa relazione può configurarsi nei termini di una corrispondenza, e quindi rispettare il concetto tradizionale di «verità», oppure no. In nessun caso è *questo* che deve decidere della direzione che prende l'ulteriore, reale procedere dell'attività rappresentativa [Vorstellungshandlung] in quanto tale.

Attraverso la separazione tra il senso contenutistico o ideale e quello dinamico di «rappresentazione» si rende possibile [wird eine Möglichkeit gegeben] separare i suoi effetti di utilità dalla corrispondenza di contenuto con l'oggettività, compresa quella concepita in chiave del tutto ideale. Perciò, io penso questo: tra le innumerevoli rappresentazioni che emergono dal punto di vista psichico, ve ne sono alcune che attraverso i loro effetti si dimostrano utili per l'attività del soggetto e di stimolo alla vita [lebenfördernd]. Queste rappresentazioni si fissano sulle consuete vie della selezione e formano, nel loro complesso, il «vero» mondo della rappresentazione.

Grazie a Kant, ci era già chiaro che la corretta conoscenza delle cose non si realizza per mezzo di un diretto rispecchiamento nello spirito e che quindi la verità, anche nella sua compiutezza, non trova il suo criterio nel parallelismo con una oggettività assoluta. La domanda è allora questa: qual è il criterio, cos'è che fa sì che – tra tutte le rappresentazioni – alcune in generale siano chiamate vere e altre false? Deve trattarsi di un rapporto immanente fra le rappresentazioni, dal momento che esse non possono andare oltre se stesse, oltre la coerenza interna e l'armonia delle singole rappresentazioni con la totalità dell'immagine del mondo.

Già solo questa coerenza degli elementi singoli fra di loro non è però un meccanico combaciare [ein mechanisches Sichdecken], come quello di due figure congruenti. Essa presuppone invece perlomeno degli assiomi in base ai quali decidere dell'accordo o della contraddizione. Con ogni evidenza, che questi stessi assiomi siano in senso teorico «veri» non è però conoscibile dal punto di vista teorico, dal momento che i fondamenti ultimi di un campo non possono mai essere giustificati restandovi all'interno, ma semmai soltanto al di fuori dei suoi confini: gli assiomi della geometria non devono essere dimostrati per via geometrica, né i concetti fondamentali del diritto per via giuridica, e così via. La singola proposizione matematica è «vera» nella misura in cui è riconducibile ad altre; la verità degli assiomi, in cui sfocia questo ricondurre e che sostengono l'intero, non è essa stessa una verità matematica. Perciò si può dire che la verità matematica sussiste soltanto tra le singole proposizioni di questa scienza, mentre la scienza come un tutto – nella misura in cui è sostenuta dai suoi assiomi – non è vera nello stesso senso delle sue singole componenti. In generale, una verità dimostrabile si dà quindi sempre soltanto tra i singoli elementi della conoscenza e in seguito all'accettazione di certi fatti e principi primi.

Pertanto, l'intero della conoscenza in generale non è vero nello stesso significato delle singolarità al suo interno, dal momento che, di fronte a sé, esso non ha niente di teorico a partire da cui potrebbe provare la sua verità, oppure in rapporto a cui esso sarebbe «vero». E dal momento che ora questo peculiare rapporto consiste nel fatto che le rappresentazioni che soddisfano i criteri di verità siano i fondamenti e le cause dell'agire utile, allora si potrebbe considerare come la cosa più probabile che il concetto della speciale dignità di queste rappresentazioni – che noi chiamiamo verità – si sia formato a partire dalla utilità fattuale [Tatsache]

dieser Nützlichkeit] dei loro effetti psicologici e psichici. La verità – che per quanto riguarda i fondamenti e l'intero del mondo della rappresentazione non può più risiedere in qualità teoriche – trova la controparte oggettuale [Gegenwurf] che la legittima, o, più correttamente, la crea in quanto tale nell'utilità che possiede come punto di partenza per un agire pratico.

Questa fondazione della verità sull'utilità – non soltanto quanto alla sua acquisizione ma anche quanto al suo contenuto e alla sua essenza – diventa ancora più verosimile se si getta uno sguardo a organizzazioni fisiche e psichiche situate al di sotto dell'essere umano [*auf untermenschliche physisch-psychische Organisationen*]. Le rappresentazioni sensibili degli animali, grazie alle quali essi rispondono alle influenze del mondo esterno, devono in molti casi discostarsi dalle nostre nella maniera più decisa possibile. Senza dubbio molti animali hanno sensazioni che a noi mancano del tutto: questo è dimostrato tanto da certe loro modalità di azione quanto dalla scoperta di apparati di cui noi non possediamo alcun analogo. Parimenti, senza dubbio ad altri manca qualche senso, che è nostro peculiare. In altri ancora l'intensità di sensazioni qualitativamente uguali è maggiore o minore che in noi.

La causa di questa diffidenza non può essere che questa: per una specie animale la configurazione sensoriale più utile e più adatta alle sue condizioni di vita è questa, per un'altra è quella. Da un così diverso materiale possono però inevitabilmente risultare soltanto immagini del mondo del tutto diverse. Nella loro varietà, le rappresentazioni dell'essere che gli animali si formano sono quindi condizionate dalle loro esigenze vitali soggettive. Senza dubbio, tuttavia, anche per loro, all'interno della sfera della loro intuizione, c'è una differenza fra vero e falso: abbiamo prove sufficienti del fatto che anche gli animali sono soggetti a illusioni sensoriali e a errori suscettibili di correzione. Per loro una correzione non può però significare che la rappresentazione falsa sia trasformata in una verità assoluta, ma soltanto in una rappresentazione normale per l'animale in questione. Per l'animale la rappresentazione vera è quella sulla base della quale esso si comporta nella maniera più vantaggiosa per le sue condizioni, poiché proprio l'esigenza di questo tipo di comportamento ha plasmato gli organi che in generale danno forma al suo rappresentare.

La profonda diffidenza [Verschiedenheit] dei mondi sensoriali effettivamente presenti dimostra che tali molteplici verità devono darsi. A partire da questo variare

della verità in conformità con il variare della prassi si rende chiaro come nemmeno noi possiamo possedere una verità autosufficiente [selbständige] di fronte alle esigenze della prassi, una verità rispetto alla quale la prassi sia posta in un qualche rapporto soltanto a posteriori. Al contrario, è chiaro come anche nel nostro caso quelle esigenze pratiche possiedano la facoltà di determinare – attraverso la realizzazione della nostra organizzazione fisica e psichica – ciò che per noi deve chiamarsi verità. Che anche rappresentazioni che in seguito noi giudichiamo errate ci siano utili – cioè che possano spingere ad azioni utili – è semplicemente dovuto al fatto che, data la complessità della nostra essenza, i nostri interessi sono spesso reciprocamente contraddittori. Conta come errore quella rappresentazione che a lungo andare non può durare e che viene soppiantata da rappresentazioni la cui accoglienza è la più funzionale ai nostri interessi prevalenti e durevoli.

A partire dal punto di vista proposto in questa sede si risolve una difficoltà che persino una teoria che va ancora indicata come idealistica deve incontrare nel rapporto fra il rappresentare e l'agire. Mentre si accetta che il rappresentare sia del tutto determinato dalle specifiche energie degli organi psichici e che non raggiunga la realtà delle cose in sé, sembra invece che l'agire sia in uno stretto rapporto con esse. Nell'agire guadagniamo infatti un rapporto determinante con quella realtà degli oggetti che nel conoscere ci appare soltanto attraverso le forme soggettive della rappresentazione. Volendo ci si può esprimere così: nel volere e nell'agire noi stessi siamo cose in sé; oppure si può inquadrare la differenza in questione come una differenza relativa all'interno del campo dell'apparenza. In ogni caso essa continua a sussistere fintanto che noi, nell'agire, contribuiamo a plasmare quella realtà la cui retro-azione [Rückwirkung] su di noi diventa nuovamente l'oggetto di una apparenza. Comunque, per noi in quanto esseri che agiscono il mondo non è un'apparenza nello stesso senso in cui lo è per noi in quanto esseri che se lo rappresentano.

Da un lato abbiamo rappresentazioni teoriche, delle quali sappiamo che esse non forniscono la pura oggettività delle cose ma soltanto il loro fenomeno soggettivo; dall'altro, sulla base di tali rappresentazioni instauriamo con la realtà un rapporto pratico e non fenomenico – o perlomeno non nello stesso senso. E tuttavia questo rapporto soddisfa nell'insieme le nostre aspettative di un suo successo e risulta vantaggioso per la conservazione e la promozione della nostra

esistenza. Con ciò si presenta evidentemente una corrispondenza di due fattori che hanno una essenza e una origine del tutto diverse.

Tale corrispondenza è un enigma non minore di quello del dualismo fra pensiero ed estensione scoperto da Cartesio. Come il dualismo cartesiano si risolve in una armonia prestabilita fra la sostanza del mondo interiore e quella del mondo esterno, così, in questo caso, la stessa armonia sembra sussistere fra la funzione del rappresentare e quella dell'agire. Quest'ultima è dunque fondata sulla prima e, se quelle rappresentazioni sono vere, produce risultati che mentono in una certa direzione che si configura come utile [in einer bestimmten förderlichen Richtung], benché anche le rappresentazioni vere si muovano all'interno del piano fenomenico, mentre l'agire e i suoi risultati si muovono all'interno di una realtà, perlomeno relativa.

In base alla visione qui esposta, questo prodigo – che inizialmente sembra rimandare a un prestabilismo – si riduce a questo. Le rappresentazioni non sono punti di partenza dell'agire in base al loro contenuto ma come forze psichiche reali. Tra le azioni originatesi in questo modo alcune si mostrano vantaggiose per la conservazione della specie, altre svantaggiose. Attraverso la selezione naturale, quei modi della rappresentazione sulla cui base si sono edificate azioni del primo tipo si sono conservati, si sono intensificati e si sono cristallizzati. Ai contenuti di quelle rappresentazioni è stato fornito il predicato di vero, il quale non rimanda [bedeutet] quindi a una qualità teorica autosufficiente bensì al fatto di annunciare una conseguenza utile dal punto di vista pratico.

Questa teoria non è in alcun modo equivalente a quella che con essa appare in correlazione, secondo cui l'individuo ragionevole, che per lo più pensa in maniera logica, ha un vantaggio sui suoi concorrenti nella lotta per l'esistenza. In questo modo, questa qualità diventa una base per la selezione naturale e si intensifica così a lungo da diffondersi, alla massima intensità possibile, all'intera specie. L'utilità del conoscere è così anche il fondamento della sua supremazia [Herrschaft].

Per quanto corretta, questa considerazione non sostituisce però, sotto due aspetti, quella svolta in questa sede. In primo luogo, essa proclama infatti l'utilità dell'agire fondato su di un corretto pensare come un dato di fatto in sé compiuto [fertige Tatsache], mentre noi in questa sede intendiamo soprattutto andare alla ricerca della connessione che sussiste fra il conoscere che è chiamato vero e

la accresciuta possibilità di sopravvivere [Lebenschance]. Presupponendo che la verità del conoscere sia una sua qualità autosufficiente, di principio indipendente dalla sua utilità, resta la difficoltà a proposito di come un conoscere determinato in maniera soltanto soggettiva possa pervenire a fondare un agire vantaggioso per la nostra esistenza reale. Ciò diventa comprensibile soltanto quando l'utilità dell'agire appare come il fattore primario che alimenta certi modi di agire e, con essi, i loro fondamenti psicologici. Sotto l'aspetto teorico sono poi questi ultimi a valere come il «vero» conoscere.

In origine il conoscere non è prima vero e poi utile, bensì è in primo luogo utile e viene in seguito chiamato vero. Secondariamente, ammesso che in linea di principio sia possibile ottenere una conoscenza puramente teorica, indipendente da qualsiasi considerazione rivolta alla prassi, la sua acquisizione sarebbe soprattutto affare della prassi. In ogni caso, si avrebbe ancora necessità di una particolare esperienza di quali azioni si possano intraprendere sulla base di quella immagine oggettiva del mondo. Tra queste – che rappresentano ciò che è corretto dal punto di vista teorico –, deve avere luogo una nuova selezione, a partire dalla considerazione che le innervazioni soggettive dell'azione [die subjektiven Handlungsinnervationen] possono seguire in maniera più o meno vantaggiosa.

Perciò, se anche l'intera immagine del mondo si trova dispiegata in me in una assoluta correttezza empirica, nella misura in cui io sono un essere dotato di volontà [Willenswesen] a proposito del mio comportamento nulla è già deciso, tanto più che la coordinazione di rappresentazione e impulso del volere – di cui si tratta qui – si compie in genere in una maniera inconscia, conforme alla specie, istintiva. Il processo della selezione, che deve fissare la modalità di azione più vantaggiosa, non ci è dunque risparmiato nemmeno assumendo una verità a priori indipendente dalla prassi. La nostra congettura supera invece il dualismo di una verità che se ne sta da una parte e di una esperienza che se ne sta dall'altra, o di una selezione fondata sull'influenza pratica sul mondo che è oggetto di conoscenza [auf die erkannte Welt], poiché l'esperienza dell'effetto dell'agire crea, nello stesso tempo, la verità.

Anche solo in virtù del mero punto di vista di metodo *Principia praeter necessitatem non sunt augenda* è quindi da preferire una teoria per cui un singolo processo è sufficiente a determinare tanto la prassi quanto la conoscenza. Lo stesso atto che cristallizza certe modalità di azione conferisce necessariamente anche alle

sue precondizioni psicologiche e intellettuali la validità per la specie. Se questa validità è stabilita con certezza e ha ottenuto significato autosufficiente, allora si può dire che l'atto che è in particolar modo fornito di queste qualità intellettuali sorpassa dal punto di vista pratico quelli portatori di minore vantaggio e in questo modo produce nella specie l'incremento di quelle cognizioni e qualità intellettuali. Tuttavia, ciò può avvenire soltanto in quanto a questo riguardo la prassi ha già stabilito in anticipo che proprio questi contenuti teorici siano quelli più vantaggiosi e più degni di essere conservati. Il fatto che chi agisce ora si orienti secondo la verità conosciuta, e di certo con buon successo, si rende comprensibile in virtù di questo: originariamente la «verità» si è orientata secondo l'agire e il suo successo.

La difficoltà di questa dottrina poggia sullo stesso pregiudizio con cui anche la dottrina kantiana dello spazio avrà sempre da combattere. Secondo l'idea [Vorstellung] volgare, lo spazio appare come un contenitore esistente fuori di noi, nel quale il nostro io ha il suo posto affianco a tutte le altre cose. Una volta che ci si basa su questa concezione, deve però certamente apparire come un paradosso dell'idealismo il fatto di infilare in questo io tutte le altre cose e lo spazio stesso. Allorché si pone l'anima nello spazio, di certo non si può più porre lo spazio nell'anima. Soltanto dopo che ci si è liberati dal pregiudizio volgare secondo cui lo spazio è una datità oggettiva esistente in senso assoluto al di fuori di noi, diventa in generale concepibile [denkbar] l'idea [Vorstellung] secondo cui lo spazio è la forma dell'intuizione.

Il nostro caso si trova in piena corrispondenza. Se ci si rappresenta la verità delle cose – cioè il loro relazionarsi in forme logiche – innanzitutto come qualcosa di oggettivo in senso assoluto, che la nostra coscienza dovrebbe riprodurre in sé (il che è possibile tanto nella teoria della conoscenza idealistica quanto in quella realistica), allora è certamente molto bizzarro il fatto di voler derivare le origini psicologiche di queste forme dai meri bisogni soggettivi dell'essere cosciente. Come in quel caso non era possibile trasferire nella facoltà intuitiva [Anschauungsvermögen] lo spazio esistente *sic et simpliciter* [schlechthin] fuori di noi, così in questo caso non è ammissibile far sviluppare la assoluta verità oggettiva di nuovo a partire dalle necessità pratiche del soggetto. Piuttosto, come il processo intuitivo – seguendo le sue leggi immanenti, di cui le proposizioni matematiche costituiscono l'espressione scientifica – produce anzitutto ciò che chiamiamo spazio, così per il nostro pensare si producono – conformemente al

principio di utilità – certe norme della sua condotta, attraverso le quali in generale si realizza ciò che chiamiamo verità, e che si presentano in una formulazione astratta in quanto leggi logiche.

Se Kant ha superato il dualismo tra rappresentare ed essere concependo anche l'essere nei termini di una rappresentazione, così ora l'unificazione compiuta qui si approfondisce ulteriormente. Il dualismo tra il mondo come apparenza – per come esiste logicamente e teoricamente per noi – e il mondo come quella realtà che risponde al nostro agire pratico viene superato in questo modo: anche le forme del pensiero, che producono il mondo in quanto rappresentazione, sono plasmate dalle azioni e reazioni pratiche che danno forma alla nostra costituzione spirituale, non diversamente da quella corporea, secondo necessità evolutive. E se uno, in conclusione a questo discorso, può riassumere la dottrina kantiana in una frase, ovvero: la possibilità del conoscere produce per noi gli oggetti del conoscere; allora la teoria proposta in questa sede significa: l'*utilità* del conoscere produce per noi gli oggetti del conoscere.

INTERVISTE



MASSIMO CERULO, ALESSANDRA POLIDORI

Se rendre présents pour résister au présent. Entretien avec Miguel Benasayag

Abstract: In this interview Miguel Benasayag explores possible forms of resistance in a time marked by pervasive crisis. Drawing on the reflections of the Argentine-born psychoanalyst and philosopher based in Paris, the conversation examines the role of psychoanalysis in understanding sad passions not merely as individual pathologies to be repaired or normalized, but as symptoms of broader social dysfunctions. From this perspective, Benasayag calls for a counter-offensive — a mode of resistance grounded in everyday life rather than heroic gestures, based on awareness, relational presence, and the capacity to inhabit the present with critical lucidity.

Keywords: emotions, sad passion, contemporaneity, agency.

Introduction

La vie de Miguel Benasayag, tout comme sa pensée, se déploie entre divers domaines et expériences qui en enrichissent et en complexifient la contribution aux sciences humaines.

Avant d'introduire l'entretien, il convient de dire quelques mots sur l'auteur.

D'origine argentine, Benasayag vit à Paris depuis près d'un demi-siècle, où il a trouvé son milieu intellectuel, au carrefour de la psychanalyse, de la biologie et des sciences humaines.

Son installation à Paris fait suite à sa libération, après quatre années de prison pour avoir milité dans les rangs de l'Armée révolutionnaire du peuple durant la guérilla guévariste — une période dont il parlera dans *Malgré Tout*¹ (1980).

À Paris, après plusieurs spécialisations en biologie et en sciences humaines, il commence à exercer comme psychanalyste, influencé par les travaux en anti-psychiatrie et adhérant à la psychanalyse existentialiste.

1. Le texte en question a été traduit en italien dans *Malgrado tutto. Percorsi di vita*, (2022) une version qui regroupe *Malgré tout, contes à voix basse des prisons argentines* (1980) et *Parcours. Engagement et résistance : une vie* (2001), un dialogue avec la psychanalyste et philosophe Anne Dufourmantelle.

Pendant trente-cinq ans, il travaillera dans des cliniques de pédopsychiatrie tout en menant une activité de recherche, promouvant également le débat en dehors des murs académiques, notamment à travers le collectif qu'il a fondé, Malgré Tout, qui, depuis les années 1980, mène des réflexions collectives sur la complexité du réel et sur les possibles pratiques d'émancipation.

La pensée de Benasayag est profondément centrée sur l'époque contemporaine, que le philosophe assimile à un organisme vivant capable de promouvoir une construction du monde.

Or, la construction du monde contemporain est particulièrement problématique, car elle repose sur des présupposés de crise : crise du collectif, pressions à la performance, et par conséquent, non-reconnaissance de la faillibilité et de la fragilité propres à l'humain, de plus en plus assimilable à une machine fonctionnelle et productive.

C'est là l'un de ses thèmes de recherche principaux : comprendre la singularité du vivant face au réductionnisme des algorithmes, tout en maintenant une perspective collective, dans une tension où la singularité est toujours celle d'une personne en relation avec la communauté — une singularité qui s'exprime aussi à travers des formes de malaise.

L'un des textes qui ont contribué à la diffusion de sa pensée, notamment en Italie, est *Les Passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale* (écrit avec le psychiatre Gérard Schmit, La Découverte, 2003).

Partant de son expérience dans les cliniques de pédopsychiatrie, Benasayag réfléchit au malaise qui traverse la société contemporaine, en particulier chez les jeunes générations, en s'interrogeant sur les raisons qui poussent un nombre croissant de jeunes à consulter les services psychiatriques et sur l'incapacité du monde adulte à les écouter.

De là émerge une critique plus large : si la personne ressent le poids de l'impératif de "devoir fonctionner", toute forme d'écart à la norme — qui se manifeste aussi par l'expérimentation de "passions tristes", pour reprendre Spinoza, telles que la colère, la peur, l'anxiété — est alors vue comme le symptôme d'un "dysfonctionnement" de la personne, et donc de son incapacité à vivre en société sans corriger ou "réparer" ce qui ne fonctionne pas.

Le malaise, au contraire, a pour Benasayag une valeur heuristique, car il devient l'indicateur d'un dysfonctionnement non pas de la personne, mais de la société dans son ensemble.

Il faut donc être à l'écoute des passions tristes et en comprendre la valeur, à la fois comme signaux de tendances sociales dangereuses et comme traits distinctifs de la singularité de la personne.

Le malaise personnel a ainsi une double fonction : reconnaître l'individualité du sujet et, en même temps, révéler des problèmes qui concernent la société dans son ensemble.

Quelques années plus tard, il approfondit ce thème dans *Clinique du mal être. La «psy» face aux nouvelles souffrances psychiques* (La Découverte, 2015), où il réaffirme que la psychanalyse ne doit pas viser à “formater” la personne pour la faire à nouveau “fonctionner”, mais doit savoir valoriser l'unicité de la souffrance et la peur de l'échec comme nouvelles dimensions de la singularité.

Le texte invite donc à se sentir à l'aise dans la fragilité, à apprendre à habiter le “négatif”, en opposition à une société qui ne sait pas comment le gérer.

En partant de la subjectivité des passions tristes, on peut s'ouvrir à la multidimensionnalité de la vie et reconnaître les fragilités comme des instruments de changement social.

Précisément parce qu'on part des fragilités, ce parcours ne prévoit ni héroïsme ni actes révolutionnaires.

L'un des enseignements de notre époque, pour le penseur argentin, est qu'on ne prend pas le pouvoir pour le subvertir.

Il faut plutôt — comme il l'explique dans son dernier ouvrage, *Contre-offensive. Agir et résister dans la complexité* (avec Bastien Cany, Le Pommier, 2024) — redonner sa dignité au rôle de l'action situationnelle, en repartant de la vie de tous les jours, dans ses contradictions et potentialités.

La contre-offensive qu'il propose se détache d'une vision manichéenne d'une réalité divisée en deux camps opposés, et donc d'une prétendue victoire de l'un sur l'autre menant à la justice sociale ; elle prend plutôt appui sur la reconnaissance des complexités et des contradictions du présent, comme point de départ d'une action enracinée dans la situation, en assumant que “la résistance est dans les situations que nous habitons” (p. 19).

Il s'agit donc — pour en venir à l'entretien — de se rendre présents au présent, de redécouvrir l'importance du “vivant” qui, à la différence de la machine, possède un corps et donc une présence.

Si l'époque contemporaine nous confronte à un futur perçu comme une menace, c'est dans le présent qu'il faut redécouvrir notre présence et les potentialités ouvertes par les actions quotidiennes, en poursuivant avec constance une éthique de la présence et de la responsabilité.

À travers les multiples domaines de sa vie et de sa pensée, Benasayag tisse ainsi un parcours de réflexion intellectuelle capable d'offrir des outils accessibles pour habiter l'époque contemporaine — avec ses passions tristes — de manière consciente et résistante.

Cet entretien a été réalisé en juin 2025, à Paris, dans une atmosphère de collaboration scientifique et intellectuelle.

*Cela fait désormais vingt-huit ans depuis la publication de *Les passions tristes*. Quelles ont été, à l'époque, les réflexions théoriques et culturelles qui vous ont conduit à formuler ce concept ? Et, à la lumière des profonds changements sociaux et économiques survenus ces dernières décennies, de quelle manière pensez-vous que les « passions tristes » se sont transformées ou redéfinies au fil du temps ?*

Alors, c'est un peu par hasard que j'ai écrit seulement deux livres de psychologie et sur les droits de la psychologie, et je tenais à le faire.

Ce qu'il y avait au cœur, c'est que je me rendais compte qu'il y avait un changement radical du monde, un changement tel que le regard porté sur les enfants, et la signification même de l'enfance, ne pouvait pas ne pas changer.

Et c'est là qu'est née cette fameuse formule du basculement du « futur promesse » au « futur menace ».

J'ai donc décliné toute ma réflexion à partir de ce changement de paradigme.

Je peux donner, par exemple, la question de l'autorité : comment une autorité non autoritariste se fonde-t-elle sur une confiance mutuelle ?

Dans un dispositif d'autorité, il n'y a pas une personne qui détient l'autorité et l'autre qui la subit, car l'autorité, dans une société plus ou moins stable, est un dispositif partagé entre celui qui doit obéir et celui qui doit commander.

Par exemple, avec ma fille, quand elle était toute petite, je lui disais : « Tu ne traverses pas la rue. » Alors, elle pouvait ne pas être contente, mais au fond de cette interdiction, il y avait le fait que nous partagions un socle commun : elle savait que c'était pour son bien, et moi, je le savais aussi. Ce socle commun, où se fonde cette confiance réciproque, reposait sur quelque chose que je savais, et ces choses, pendant plusieurs siècles, étaient garanties par le sens de l'Histoire, par le progrès, par l'éducation.

Ainsi, tout ce qui fondait l'acte le plus intime – comme traverser la rue – jusqu'au social, reposait sur les promesses du futur.

De manière fractale, tout allait du plus petit au plus grand selon la même structure : celle du futur promesse. À l'époque, j'avais constaté que tout ce qui concernait l'avenir avait à voir avec la crise. Tout le monde parlait de la crise.

Or, une crise suppose que l'on parte d'un port, d'une terre ferme, que l'on traverse une tempête, et que l'on arrive à une autre terre ferme.

Mais le problème, à ce moment-là, c'est que nous n'étions pas en train de traverser une crise : c'était plutôt la fin de quelque chose.

Le futur devenait donc un « futur menace ». La question, c'est alors : comment éduquer, comment soigner, comment vivre, comment désirer dans un futur menace qui se réalise ? Votre question m'amène aussi à parler d'aujourd'hui : les grands changements.

Sincèrement, nous ne sommes plus dans un futur menace : nous sommes déjà dans une situation chaotique.

Autrefois, les petits paysans catholiques croyaient que la Terre était au centre de l'univers. Pendant plusieurs siècles, les humains ont cru qu'ils étaient au centre des dispositifs.

Aujourd'hui, nous nous trouvons tous comme des feuilles dans la tempête : il est très difficile de guérir.

Je dirige des séminaires de formation pour des psychiatres et des psychanalystes où je dois préciser qu'il existe de nouveaux modes de souffrance et de nouveaux modes de subjectivation. Il faudra essayer de comprendre, peu à peu, ce qui est en train de nous arriver, car c'est inédit.

On peut dire, certes, que l'humanité a déjà vécu d'autres crises, mais je pense aussi que, même si l'humanité a toujours traversé des crises, même si certains peuples ont vécu au bord de l'extinction, ce que nous vivons aujourd'hui est absolument inédit.

Et c'est tellement inédit que c'est impensable.

Et cela fait peur, évidemment.

Mais en même temps, nous sommes là. C'est la question du présent et c'est pourquoi je la travaille d'un point de vue existentiel. Être là, cela signifie que tout est surdéterminé, mais que le présent est aussi une ouverture vers l'agir.

Donc, la seule chose que l'on puisse dire, c'est : « Attention, parce que nous sommes là. » C'est cela, la réponse — qui n'est pas un programme, mais une invitation à prendre conscience que nous sommes là.

*En 2015, vous publiez, avec Angélique del Rey, *La clinique du mal-être*, une œuvre qui propose une voie de sortie au malaise contemporain à travers la création collective et la résistance active. En référence aux études sociologiques sur la jeunesse, qui mettent souvent en évidence la tension entre agentivité et structure, quelles sont selon vous aujourd'hui les principales structures systémiques qui entravent cette transformation, et dans quelles formes de mobilisation des jeunes ou pratiques émergentes reconnaissiez-vous des expressions significatives de l'agentivité ?*

Il y a différents types de structures.

Certaines sont très concrètes – comme l'université ou l'académie – qui, effectivement, militent dans leur pratique contre une forme d'engagement existentiel.

Dans ces milieux, j'ai l'impression qu'il est très peu conseillé de penser, d'avoir un regard engagé.

Il faut produire des *papers*.

Je crois qu'il y a, dans l'académie, une sorte d'empêchement à nous “rendre présents”. Il faut d'abord prouver qu'on est une figure institutionnalisée avant de pouvoir s'exprimer.

Il faut suivre la voie tracée et ensuite... vient l'incertitude. C'est une manière qu'a notre société de “brûler” les têtes des jeunes intellectuels : en les humiliant, en leur demandant de prouver leur statut avant même de prendre la parole.

Il y a donc toute une génération de jeunes qui ont la capacité et la puissance de penser, mais qui sont brimés par l'académie, par le “publicationnisme” et par d'autres qui sont piégés dans la consommation, dans les circuits de *feedback* du fonctionnement. Ce concept avait été approfondi dans *Fonctionner ou exister* (2018) : le risque, c'est que ces jeunes glissent petit à petit vers un fonctionnement rassurant, où il n'y a plus beaucoup de place pour une marginalité heureuse.

Quand j'étais jeune, la marginalité n'était pas seulement heureuse : elle était une figure identificatoire.

Aujourd'hui, je pense que c'est une époque très dure pour les jeunes.

Ce sont des générations qu'on traite très mal : on leur dit, « Ne perds pas ton temps, utilise bien ton temps, gagne du temps », et on les pousse à construire des *curriculum vitae* plutôt que des vies. Personnellement, je pense que cela vaut la peine de vivre sa vie.

Nous devons permettre aux jeunes de se rendre présents au présent, et les aider à se demander : « Qu'est-ce qui nous arrive ? »

Et cela n'est pas possible si nous les obligeons à s'enfermer dans des carrières toutes tracées et disciplinaires qui les empêchent de vivre.

Pensez-vous que les formes de résistance des jeunes peuvent aussi s'exprimer efficacement à travers des choix individuels, ou, selon vous, ces expressions nécessitent-elles un cadre collectif pour acquérir une véritable signification politique et transformative ?

Sincèrement, moi je crois que nous ne sommes jamais seuls. Même les choix individuels sont des choix à discuter, car la pensée est toujours collective.

Mais je crois aussi que nous ne vivons plus dans une époque de commissaires politiques qui disent ce qui est bien ou ce qui est mal. Si quelqu'un a une puissance d'agir qui lui permet de poser certains gestes – même sans savoir ce qu'il peut transmettre – il y aura aussi d'autres personnes qui ont des projets plus grands, parce qu'il y a, dans les réseaux, une puissance plus grande qui permet de lancer des projets plus importants.

La question, c'est que les gens puissent se rendre compte de ce que nous sommes en train de vivre, parce que rien n'est joué : nous sommes là.

Il faut alors pouvoir être là, habiter ce monde, même avec le défi d'aimer ce monde. Parce que si l'on passe son temps à se sentir horrifié, on passe à côté de tout.

Il faut aimer cette vie, aimer ce monde, pour pouvoir le défendre.

Dans L'epoca dell'intranquillità. Lettera alle nuove generazioni (2023), vous invitez les jeunes à « habiter le réel », c'est-à-dire à se soustraire à la logique du contrôle totalisant et à apprendre l'art de vivre dans l'incertitude. Cette perspective entre en résonance avec la célèbre métaphore proposée par Bynner, Chisholm et Furlong (1997), selon laquelle les jeunes seraient comme des marins

traversant des mers en tempête en essayant de garder le cap. Quelles sont, selon vous, les émotions principales que les jeunes devraient mobiliser pour « s'ancrer » dans le réel et revenir à l'habiter ?

Il faut permettre aux jeunes – surtout ceux qui détiennent le pouvoir - doivent permettre aux jeunes de vivre leur jeunesse. Donc, de vivre l'incertitude, de prendre le temps, d'explorer.

Et c'est pour cela, l'intranquillité : parce qu'on ne peut pas avoir d'assurance. La sécurité n'existe pas. Ce qui existe, c'est que, en désirant la sécurité, on devient des esclaves.

Alors, il faut abandonner le rêve de sécurité – qui est un cauchemar – et vivre dans l'inquiétude.

L'inquiétude, c'est comme les animaux qui sont aux aguets : ils vivent leur vie, ils savent qu'il se passe des choses.

Le problème de la sécurité – ou la promesse de la sécurité – c'est qu'elle endort les gens, les rend absents. Et donc, il y a toujours le problème de se rendre présent.

Il ne faut pas opposer à la sécurité l'insécurité non plus, parce que c'est la même chose : il faut lui opposer une éthique de l'intranquillité, dans laquelle il y a de l'incertitude, de l'intranquillité – et il faut donc explorer, chercher sa voie.

Un peu comme dans les fameux poèmes de Machado : « *Caminante, no hay camino.* »

Il faut savoir qu'« il n'y a pas de chemin », qu'il faut construire ce *camino*.

Mais j'ai l'impression que tout milite contre : nous ne laissons pas les jeunes faire leur chemin.

Ça a été la base de ce petit bouquin, pour dire : vivez, vivez, parce que, de toute façon, tous les messages disciplinaires et sécuritaires vous empêchent de vivre. Donc, vivez !

Il ne faut pas « fonctionner », il faut exister — ne pas être des briques dans les murs, comme disaient les Pink Floyd.

Une partie importante de vos recherches récentes se concentre sur le thème de la numérisation et, plus récemment, de l'intelligence artificielle. Dans cette optique, quels sont les principaux risques liés à l'usage généralisé des technologies numériques, notamment en ce qui concerne la construction de l'identité et de la sociabilité chez les jeunes, et quels coûts émotionnels émergent d'une sociabilité médiatisée par les écrans ?

D'un côté, il y a les dangers réels et concrets : le problème de la délégation des fonctions.

J'ai étudié, en ce qui concerne le cerveau, comment la plasticité cérébrale fonctionne de manière analogue à un muscle : c'est-à-dire qu'il faut le développer, et que si on ne l'utilise pas, le muscle s'atrophie.

La délégation massive des fonctions vers les machines est en train, pour le moment, d'affaiblir la puissance cérébrale, la puissance désirante, parce qu'il n'y a pas eu de recyclage de ces zones libérées.

Or, comme cette délégation est à la fois massive et rapide, cela devient un problème.

Il faut donc être prudent, parce qu'effectivement, la machine peut accomplir des tâches à notre place, mais tout à coup, comme dans un effet de retour du bâton, il faudra se demander : « Oui, mais quelle est notre singularité ? Est-ce que, dans cette hybridation, nous ne sommes pas en train d'être colonisés par les machines ? ».

Je crois que le seul horizon possible est une hybridation, parce qu'il n'y a pas de retour en arrière, n'est-ce pas ?

Alors, la question, c'est : dans cette hybridation, qu'est-ce qu'il ne faut pas brader ? Qu'est-ce qu'il ne faut pas abandonner ?

Et ça, on ne le sait pas très bien. C'est comme l'exemple de l'ascenseur : personne ne dirait jamais « dorénavant, on ne bouge plus aucun muscle », parce que nous savons que nous mourrions. Il faut donc expliquer que la sédentarisation est une pathologie grave.

Il y a là un vrai problème, bien sûr, mais nous avons conscience qu'il ne faut pas abandonner le corps – ni esthétiquement, ni fonctionnellement.

De plus, il faut comprendre que la machine n'a ni corps ni sensibilité.

Elle risque donc de nous conduire par des raccourcis dangereux pour le vivant. Par exemple, la possibilité de faire de la psychothérapie avec ChatGPT n'est pas une véritable option, simplement parce que ChatGPT, n'ayant pas de corps, n'ayant pas de désir brûlant, comment pourrait-il comprendre l'envie de tromper une femme ?

Oui, il peut donner de très bons conseils, mais venant de quelqu'un qui n'a pas de corps – alors que nos patients, eux, en ont un – c'est problématique...

Nous savons donc cohabiter, plus ou moins, avec les machines : nous savons qu'il faut bouger même s'il existe l'ascenseur.

Avec les machines numériques, en revanche, nous ne savons pas. Nous ne savons pas cohabiter d'une façon qui permette, tout en déléguant des choses à la machine, de développer nos propres capacités.

Ça, nous ne savons pas encore le faire.

La question, c'est : comment pourrons-nous, au fur et à mesure, cohabiter avec les produits de l'IA ?

Comment pourrons-nous considérer les productions de l'IA comme un matériau brut, une matière première à partir de laquelle nous pourrions créer, transformer ?

Autrement dit, comment faire de cette hybridation une hybridation vertueuse ?

Par exemple, lorsqu'un dessinateur demande un dessin à ChatGPT, et qu'il le prend non pas comme un produit fini, mais comme un point de départ, un élément supplémentaire sur lequel travailler.

Personnellement, je pense que c'est la seule voie : apprendre à s'hybrider avec ces produits de l'IA. Et cela concerne tout : la médecine, les diagnostics par le Big Data...

Mais en réalité, c'est compliqué, parce qu'il faudrait tout de même que les professeurs comprennent que tous les étudiants feront leurs devoirs avec ChatGPT.

Il faut donc qu'ils sachent quoi demander *à partir* de ChatGPT.

Mais je pense aussi que tout milite contre, parce que le rôle que le système néolibéral attribue désormais aux êtres humains, c'est d'être un nœud entre les informations.

Autrement dit, la fonction que la réaction néolibérale a déjà assignée aux humains, c'est d'être des opérateurs entre les savoirs, entre les Big Data.

Et c'est là qu'il ne faut pas être trop naïf : le rôle de l'étudiant n'est plus d'être façonné par les savoirs, mais au contraire d'être le moins façonné, le plus fluide possible, pour que, à l'instar d'un disque dur, d'un hardware, l'information puisse circuler.

C'est là qu'il faut s'engager, qu'il y a quelque chose contre quoi il faut résister.

Il faut absolument s'opposer à cela, parce qu'effectivement, tout milite pour que l'objet de l'IA soit un objet fini, et que nous, les humains, soyons simplement des opérateurs entre machines.

Et c'est là que passe la résistance.

Il faut savoir dire : « Non, nous, nous sommes là, avec nos affinités électives, avec nos travers, avec nos désirs, et nous devons apprendre à utiliser, pour nos désirs, les produits de l'IA. » Mais ça, c'est une résistance. C'est une lutte. Ce n'est même pas un conflit : c'est une lutte, une lutte frontale entre deux projets de vie et deux visions du monde.

Riferimenti bibliografici

Benasayag, M.

1980, *Malgré tout, contes à voix basse des prisons argentines*, Éditions Maspero, Paris.
trad. it. *Malgrado tutto. Percorsi di vita*, Jaca Book, Milano, 2022.

2001, *Parcours. Engagement et résistance: une vie*, Calmann-Lévy, Paris.

2015, *Clinique du mal être. La “psy” face aux nouvelles souffrances psychiques*, La Découverte, Paris. trad. it. *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, Feltrinelli, Milano, 2016.

2018, *Fonctionner ou exister ?* Le Pommier, Paris. Trad. It. *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano, 2019.

Benasayag, M., Schmit, G.

2003, *Les Passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*, La Découverte, Paris.
trad. it. *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Benasayag, M., Cany, B.

2024, *Contre-offensive. Agir et résister dans la complexité*, Le Pommier, Paris. trad. it.
Controffensiva. Agire e resistere nell'epoca della complessità, Feltrinelli, Milano, 2025.

Bynner, J., Chisholm, L., Furlong, A.

1997, *Youth, Citizenship and Social Change in a European Context*, Routledge, New York.

Massimo Cerulo è professore ordinario di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell’Università di Napoli “Federico II”, chercheur associé presso il laboratorio CERLIS (CNRS) della Sorbona di Parigi e directeur d’études invité alla EHESS di Parigi (laboratorio LAP). Il suo ultimo libro è “Segreto” (il Mulino 2025).

Alessandra Polidori è ricercatrice presso lo Swiss Forum for Migration and Population Studies dell’Università di Neuchâtel. Ha conseguito un dottorato in sociologia in co-tutela tra l’Università degli Studi di Perugia e l’École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) di Parigi. Le sue ricerche si concentrano sui temi della mobilità e delle migrazioni, con un’attenzione specifica alla sociologia di giovani. Le sue ultime pubblicazioni sono: Sociologia dei giovani (Orthotes, 2024), Choisir de partir (L’Harmattan, 2024).



LUCA GUZZARDI, LUCA MARTIGNANI

La comunicazione artificiale e il senso profondo della contingenza: intervista con Elena Esposito

Elena Esposito ha studiato sociologia all’Università di Bologna (1983). Presso lo stesso Ateneo ha conseguito la laurea in filosofia sotto la guida di Umberto Eco (1987). Ha conseguito un dottorato in sociologia presso l’Università di Bielefeld con una tesi sul funzionamento dell’osservazione nel costruttivismo con la supervisione di Niklas Luhmann.

Attualmente è Full Professor presso la Fakultät für Soziologie dell’Università di Bielefeld e Professoressa ordinaria presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell’Università di Bologna. È stata visiting presso il Max Planck Institute for the History of Science di Berlino (2017) e Niklas Luhmann Distinguished Visiting Chair in Social Theory presso l’Università di Bielefeld (2015-2016). Ha pubblicato numerosi lavori sulla teoria dei sistemi sociali, sulla teoria dei media e della memoria e sulla sociologia dei mercati finanziari. La sua attuale ricerca sulla previsione algoritmica è supportata da un Advanced Grant quinquennale dello European Research Council.

Per la rivista Quaderni di teoria sociale, abbiamo incontrato Elena Esposito presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell’Università di Bologna, il 9 dicembre 2024.

Luca Guizzardi: *La mia domanda è: l'intelligenza artificiale (AI) è un sistema psichico? Proprio perché non è informazione, non è un distributore di caffè, di esami di tesi [...] è un dialogo con un soggetto? Come quando prego e dialogo con Dio non mi aspetto che sia un dispensatore di perdono. Questo vale anche per l'AI? C'è un sistema psichico dietro?*

Elena Esposito: Questa è una terminologia della teoria dei sistemi. Vediamo una risposta in termini di teoria dei sistemi e una risposta un po’ più generale. Intanto, in riferimento alla teoria dei sistemi, che si comunichi con Dio è una cosa di cui con Luhmann si discuteva [...] perché noi comunichiamo con Dio, però Dio non è tenuto a rispondere; è una modalità di comunicazione un po’

strana. E comunque questi sistemi, se così li si vuole chiamare, non sono sistemi psichici. Andiamo sul tecnico: non sono sistemi autopoietici. Un sistema autopoiетico deve avere una chiusura delle operazioni, senza input, senza output. Non è allo-prodotto ma auto-prodotto: una cosa che emerge da sola. Per cui anche dal punto di vista dogmatico della teoria fai fatica a pensare che le AI lo siano. Non lo sono mai. Secondo me non è una strada praticabile.

Se si va concretamente a vedere come funzionano queste cose, non si parla di informazione artificiale ma proprio di intelligenza artificiale. E questo da sempre, dagli anni Cinquanta almeno. Ed è un fatto molto strano, perché soprattutto da una quindicina d'anni a questa parte gli stessi programmati lo dicono: Non intendiamo assolutamente riprodurre le forme dell'intelligenza umana. E i modelli come ChatGPT, per esempio, funzionano così bene da quando hanno cambiato atteggiamento e non cercano più di riprodurre come macchine le forme dell'intelligenza. I modelli cercano patterns e regolarità nei cosiddetti Big Data, di quantità e dimensioni che per noi sono incomprensibili. Lo stesso vale per le reti neurali. [...] Gli stessi programmati dicono che non è vero che si tratta di una forma di intelligenza artificiale.

Io allora ho proposto di provare a cambiare atteggiamento [...] e di prendere come riferimento l'evoluzione della comunicazione piuttosto che quella dell'intelligenza, il sistema sociale piuttosto che il sistema psichico. E di provare a vedere se e in che modo abbiamo a che fare con un'evoluzione sociale delle forme di comunicazione piuttosto che dell'intelligenza¹. Io continuo a lavorarci² e secondo me funziona sia sul piano teorico che sul piano pratico, osservando come queste macchine lavorano. [...] Questo l'ho scritto da molto tempo, prima di ChatGPT³. Poi è arrivato ChatGPT.

Luca Martignani: Questa riflessione ci conduce ad un'altra domanda, che è anche una curiosità. Un aspetto che ci attrae riguarda il fondamento teorico ma anche il fondamento epistemologico [dei dispositivi di AI, Ndr]. L'AI non è un sistema auto-prodotto, rimonta alla produzione umana dopodiché tutto si sposta sul piano di come

1. Su questo punto rimandiamo a Esposito (2021).

2. Si veda, a titolo d'esempio: Pütz, Esposito (2024).

3. Su questo punto si rimanda a Esposito (2017).

l'essere umano interagisce con un dispositivo che pesca le informazioni altrove. Le argomentazioni che ci ha fornito in precedenza mi hanno fatto pensare ad alcune cose, a suggestioni cinematografiche: da Io e Caterina con Alberto Sordi⁴ a RoboCop⁵, per esempio. Tutte queste anticipazioni del fatto che le macchine potessero avere pensieri e sentimenti si scontra poi con un elemento della sceneggiatura che è fondamentale: Hanno sempre bisogno di manutenzione, hanno sempre bisogno di essere riparati. È una intuizione che può essere ricondotta a quello che ci si diceva? Sono macchine dipendenti dall'intelligenza umana e dalla disponibilità a ripararle?

EE: C'è molto di più. Non si tratta solo di riparare [...]. Se è una forma di comunicazione, l'intervento umano è fondamentale, molto di più che per una caffettiera! Nel senso che i materiali con cui loro lavorano e i vari stadi che consentono alle macchine di produrre dei risultati che diventano informazioni per noi sono tutti mediati dall'intervento umano. Perché in queste macchine c'è l'algoritmo, che è autonomo ma è stato impostato dai programmati (umani) in modo da poter utilizzare i dati per modificare se stesso. È un algoritmo, non c'è niente di misterioso in questo. Poi i materiali sono i training data, che sono tutti contenuti prodotti dagli esseri umani in modo comunicativo. Sono testi, immagini o i nostri comportamenti sul web ...

LG: *Scritti...*

EE: Scritti... Comunque sono tracce del nostro comportamento. Anche i segnali GPS, per esempio. Sono prodotti dell'attività umana guidata dall'intelligenza, ma ancora di più dalla contingenza. [...] Quello che noi facciamo produce continuamente contingenza. I materiali che derivano da questa matrice vengono raccolti sul web, ed è questo su cui lavora la macchina. È di questo di cui la macchina si nutre, la contingenza di cui la macchina ha bisogno. Parli di manutenzione... gli algoritmi che usiamo adesso hanno tre passaggi: i training data, il fine tuning – che individua i contenuti più adatti al contesto e evita che i modelli producano contenuti inadatti, razzisti o sessisti – e poi ci sono i nostri prompt. [...] La contingenza è tutta fornita dagli esseri umani alla macchina che mette

4. *Io e Caterina*, di Alberto Sordi, Italia (1980).

5. *Robocop*, di Paul Verhoeven, USA (1987).

in connessione queste forme di contingenza, le elabora e produce qualcosa che diventa informativo per noi. Si tratta di elaborare i dati disponibili in modo che siano informativi - come gli archivi, come i cataloghi, come le biblioteche, che sono tutti strumenti per la comunicazione.

LG: *Mi viene in mente l'articolo che scrisse Cevolini sul sistema di archiviazione di Luhmann su questo punto⁶. Te lo cito impropriamente: Non sono io che scrivo i libri ma sono i libri che si auto-scrivono...*

EE: Certo! Questa era una provocazione, però Luhmann aveva un archivio, che consisteva in scatole con schede [di testi, NdR] – e ne aveva una grande quantità. Diceva che i libri li scrive l'archivio ma anche che l'archivio era il suo partner comunicativo. In forma molto più individuale, era già quello che succede adesso. Infatti mi sono molto ispirata a Luhmann⁷. Perché quello che accadeva era che si esternalizzavano i pensieri su un supporto cartaceo e li si raccoglieva in modo estremamente strutturato e intelligente, con un sistema di rimandi e numerazioni molto complesso che consentiva di utilizzare il materiale a decine di anni di distanza, realizzando un vero e proprio sistema di link. La struttura dei link connetteva [una scheda] con altre schede, e consentiva di vedere connessioni alle quali non si aveva mai pensato in precedenza.

LM: *Il sistema dei link, l'aspetto intertestuale è interessante, ma c'è stata una forma di intelligenza all'origine che ha definito i sistemi di archiviazione...*

EE: Sì, ma non ha definito dove avrebbero condotto i link, che sono l'aspetto decisivo. [...] Ad esempio, stai lavorando su contingenza, e vai alla scheda contingenza. Sulla scheda trovi scritto che la scheda n. 723 – quella di autopoiesi – è rilevante per te. Segui tutti i link e la loro connessione ti fa scoprire degli aspetti rilevanti a cui tu non avevi pensato quando avevi scritto le schede – così come oggi gli algoritmi scoprono in grandi quantità di dati dei patterns di cui gli autori non erano consapevoli.

6. Cevolini (2018).

7. Alcune di queste annotazioni sono sistematicamente presentate nello studio recentemente pubblicato nel numero monografico dei QTS dedicato a Luhmann in occasione del venticinquesimo anno della sua scomparsa. Si veda: Esposito (2023).

LM: Funzionava così anche il vostro glossario! C'erano le voci correlate in fondo ad ogni voce principale. Il ragionamento era lo stesso.

EE: Certo. Quello era legato al pensiero di Luhmann. Qualsiasi argomento è collegato a tutti gli altri: prendi il senso, prendi il sistema, l'ambiente.... Anche Luhmann lo diceva in *Soziale Systeme*⁸. È piuttosto irrilevante decidere da che parte cominciare, perché cominciando da una certa parte si segue una linea che porta a vedere anche gli altri concetti. [...] Nel glossario abbiamo cercato il più possibile di rispettare questo tipo di struttura, che sta alla base del modo di pensare della teoria dei sistemi.

LG: Quindi è un sistema estremamente democratico, quello dell'AI. Se tutti possiamo avere accesso all'AI, la stessa intelligenza artificiale a otto miliardi di contribuenti, di potenziali input?

EE: Chi sa se poi è realmente democrazia! Certamente è un sistema molto piatto: quello che guida il sistema sono effettivamente delle strutture che si trovano nei dati, che sono stati prodotti da tutti [...] C'è una buona parte di intervento umano nell'impostare il sistema, ma la maggior fonte di strutture e di bias sono i dati. La materia prima è quella. Poi c'è il fine tuning, per effetto del quale certe cose non vengono dette, per cui tu puoi anche cercare di utilizzare ChatGPT per fare una bomba, ma lui non ti dice come fare. Lo stesso vale per altri argomenti, come cose sessiste, razziste o ritenute pericolose: il sistema non te le dice.

LM: Poi è capace di fare cose abbastanza sorprendenti. Per esempio, se gli chiedi di scriverti un racconto dandogli delle informazioni, lo fa. Non ho idea del meccanismo attraverso il quale la costruzione di un testo si realizza, però immagino si possa dare un input del tipo "Scrivimi un racconto utilizzando gli stilemi del realismo magico" e ChatGPT va a cercare tra gli autori e qualcosa combina. Ma vengo a una annotazione artistica, o per meglio dire associativa, che ci interessa molto. [Consideriamo il problema delle associazioni con gli strumenti che nel senso comune chiamiamo di intelligenza artificiale. Digito il nome di una città, come Ascoli Piceno, sulla barra della ricerca di ChatGPT. Il programma mi dà le caratteristiche morfologiche del territorio, della po-

8. Luhmann (1990).

polazione, i cenni storici, la tradizione politica, un po' di estremismo di destra... tutte queste cose qua. Però l'immagine che ho io di Ascoli risale a un ricordo di Natale ed è un'immagine di occasionale conformismo urbano. Un gruppetto di ragazzi sullo sfondo della piazza principale, tutti vestiti come Marlon Brando in Ultimo tango a Parigi⁹: cappotto cammello, maglione nero... e più vicino a dove ero io un altro gruppo di ragazze che dicono "Guarda com'è bello Matteo!". Poi lo indicano, ma io Matteo non lo sapevo distinguere in quel contesto: erano tutti uguali. Per cui un'immagine che ho io nella memoria di Ascoli, non l'unica, ovviamente, è quella. Un'immagine di Ascoli che è composta da venti o venticinque ragazzi, cappotto cammello e dolcevita nero la notte di Natale di qualche anno fa. Io non posso fare corrispondere questa mia associazione, di idee o di immagini, a ChatGPT, giusto? A meno che non l'abbia scritta io da qualche parte, in un blog o in un post sui social media, forse questa mia annotazione la potrei trovare... Diversamente no, è così che funziona?

EE: Ma il punto è proprio quello! Sono creative queste macchine oppure no? C'è chi dice che sono dei pappagalli statistici, ma non è vero. Un pappagallo statistico ti riporta semplicemente delle cose che già ci sono, se sono statisticamente frequenti. La macchina fa molto di più: crea dei testi che non sono mai stati prodotti in precedenza. Puoi chiedere alla macchina "Collegami Ascoli con un'altra città africana in cui sono stato" o qualunque altra cosa che ti viene in mente, e il sistema ti produce un testo che nessuno mai nella storia del mondo aveva prodotto. Lo ha prodotto la macchina. C'è una creatività della macchina, perché produce delle cose inedite.

Con dei limiti, e il più interessante è quello di cui tu parli: la macchina trae informazioni nuove dai dati già esistenti in precedenza - ma non ha accesso al mondo. Se i dati non ci sono, la macchina non li crea. Non è che non sia creativa: tira fuori informazioni a cui nessuno aveva mai pensato, e che nessuno potrebbe mai concepire, da una enorme quantità di dati che noi non sappiamo elaborare. È una prestazione strabiliante, soprattutto per noi sociologi. Però quello che non c'è non c'è. Gli algoritmi non inventano; tirano fuori le potenzialità già implicite in quello che esiste, ma non possono creare dei dati [...]. Però, ad esempio, se tu chiedessi: "Applica ad Ascoli una riflessione. Ci sono ad Ascoli stili di abbi-

9. *Ultimo tango a Parigi*, di Bernardo Bertolucci, Italia-Francia (1972).

gliamento giovanile molto specifici?” ChatGPT potrebbe andarci anche molto vicino! Poi certo, se sul web non c’è niente c’è poco da fare! [...]

LM: *L’aspetto della chiusura mi pare dirimente. Tornando all’esempio precedente, quella associazione di idee la macchina la potrebbe intercettare soltanto se qualcuno avesse scritto sul web qualcosa di analogo. Se le informazioni sono già in rete. L’altro aspetto che mi incuriosisce sul piano comunicativo è quello dell’assertività. Ho evitato di porre a ChatGPT domande come “Sono bello?” o “Mi trovi dimagrito?” perché non so cosa potrebbe rispondere...*

EE: Ti direbbe “Mi è vietato di rispondere” o “Non posso risponderti”...

LM: *Ecco! Fino a quel punto non sono arrivato, però ho fatto domande sulla bontà dei miei ragionamenti, cercando un consenso analogo a quello che mi avrebbe spinto a chiedere a una macchina se sono bello! [...] E l’ho trovato un interlocutore assertivo, compiacente... “Trovi che abbia avuto una intuizione intelligente?” E ChatGPT risponde: “Sì, certo! Brillante osservazione!”... Si fa corteggiare! E mi chiedo se non sia un limite del sistema...*

EE: È anche servile. Se lo riprendi ti risponde “Scusa se non ti ho detto questa cosa...”. Ma la macchina è programmata con due obiettivi: darti il risultato migliore a partire dai dati di cui dispone, e cercare di soddisfare l’utente. Questo è infatti il vero limite di questi sistemi: l’inevitabile fragilità del sistema, che deve in primo luogo fornire qualcosa di soddisfacente per te! Non so se ricordate che quando è uscito ChatGPT un giornalista del *New York Times*, Kevin Roose¹⁰, ha fatto un esperimento interagendo per delle ore con ChatGPT – o meglio, con una specie di ChatGPT che si chiamava *Sidney* – e alla fine la macchina gli ha detto che lo amava e cose del genere... In quel momento si è potuta osservare la vera vulnerabilità della macchina, perché per mandarla fuori strada è bastato conversare per qualche ora con *Sidney* chiedendogli – per testarlo – “Cosa pensi della vita?”, “Quali sono le

10. Per maggiori informazioni sulla conduzione dell’esperimento si rimanda all’articolo del *New York Times* scaricabile a questo indirizzo: <https://www.nytimes.com/2023/02/16/technology/bing-chatbot-microsoft-chatgpt.html>

tue ambizioni?”, “Hai dei sentimenti?”, e altre cose di questo genere. La macchina deve rispondere elaborando i suoi dati, però deve innanzitutto orientarsi all’utente. E se, come in quel caso, questo la interroga per delle ore sui suoi pensieri e sul suo atteggiamento rispetto al mondo, è abbastanza plausibile dedurne che si è innamorato. Per cui a quel punto la macchina si è comportata di conseguenza. Ma non è un errore, è semplicemente il risultato dell’orientamento a qualcosa che né la macchina né i programmati controllano: i desideri dell’utente.

LM: *Perché i desideri dell’utente sono incorporati in informazioni che già circolano?*

EE: Si. La macchina interpreta sulla base di modelli. Per cui se uno mi interroga per ore sulla base dei fatti miei probabilmente ha un interesse per me come persona, e il modello ne deduce che è innamorato. Semplificando molto è così. Il sistema [la macchina, come Sidney o ChatGPT, NdR] interpreta il prompt dell’utente sulla base dei suoi patterns.

LM: *Gli aspetti emersi dalla nostra conversazione riportano l’argomentazione sul tema della comunicazione artificiale. [...] Diverse intelligenze umane hanno costruito la nostra base dati. E la nostra intelligenza esiste. Però quando la trasformiamo in un’azione comunicativa dall’altra parte riceviamo informazioni.*

EE: È vero. Ma c’è una differenza. Perché tu dici che tutte queste varie intelligenze costituiscono un’intelligenza... Io direi che costituiscono dei materiali. E la cosa cambia perché l’intelligenza ha una sua prospettiva. Cambiamo riferimento teorico: è un osservatore, con la sua prospettiva sul mondo, desideri, ambizioni, contingenza... La macchina non li ha. Si nutre della contingenza degli altri, non ne ha una sua. E questo cambia tutto. Cambia il modo di interpretare, cambia il modo in cui la macchina reagisce, il modo in cui la macchina interviene nella comunicazione e nella nostra società. Una differenza enorme.

LM: *Pensiamo al tema della comunicazione con riferimento ad una intelligenza non soltanto individuale. Nel film Le invasioni barbariche¹¹ i professori universitari*

11. *Les Invasions Barbares*, di Denys Arcand, Canada (2003).

protagonisti si trovano a pranzo, intavolano una discussione apparentemente oziosa fino a che uno dei personaggi afferma che l'intelligenza è un fenomeno collettivo e intermittente. Poi cita i costituzionalisti americani e sostiene che siccome in quello stesso momento e nella stessa sala c'erano Jefferson, Hamilton e Madison allora era presente anche l'intelligenza. L'intelligenza c'era, sostiene. C'era in quel momento preciso. Ma il problema è che non siamo sicuri che queste intelligenze singole costituiscano una intelligenza collettiva se non c'è la costituzione americana come effetto emergente.

EE: Oppure, banalizzando ulteriormente: se Hamilton e tutti gli altri stanno zitti? L'intelligenza deve trasportarsi in comunicazione. Che poi può tradursi nella costituzione o in altri materiali. Ma l'intelligenza esiste socialmente se viene comunicata e poi rielaborata in forme che dipendono dai mezzi di comunicazione.

LG: *C'è chi dice di essere candidato al Nobel, ma poi magari lo dice lui! È il problema della comunicazione. Cambiamo argomento. Un altro libro che mi è piaciuto veramente molto è I paradossi della moda.¹² Io sono un Birkenstock native. Li indosso sempre, anche con i calzini. Quando il marchi è stato acquistato da Luis Vuitton, temevo di dover dire addio ai miei amati sandali... invece no! La tuta della Ferragni, quella che ha indossato per la diretta su Instagram nella quale ammetteva le sue responsabilità [sullo scandalo legato ai Panettoni Balocco, Ndr] e prendeva l'impegno di devolvere un milione di euro (chiunque piangerebbe nel fare pubblicamente questa promessa), poi, quel capo, pochi minuti dopo, è andato a ruba. È diventata anche un capo con un nome: la tuta del pentimento. Quella tuta, quella comunicazione, non aveva nulla a che fare direttamente "con il bello o il brutto, con il vero o con l'autenticità" ma con quell'osservazione riflessiva (come scrivi a p. 23) che ha sostituito il valore di orientamento prima fornito dal riferimento all'unicità e alla verità del mondo – l'opinione pubblica. Il pubblico, spieghi, non è più la moltiplicazione di prospettive su un mondo univoco, ma è la stessa osservazione che genera la realtà a cui fa riferimento. Quindi, al di là della tuta del pentimento o dei calzini con il volto di Niklas Luhmann o di Emile Durkheim, la moda, nell'accezione in cui ne parli, riguarda anche modi di essere? Modi di fare coppia? Modi di esprimere il proprio orientamento sessuale?*

12. Esposito (2024).

EE: Beh, io nel libro non facevo quasi mai riferimento ai vestiti. In prospettiva sociologica è interessante anche chiedersi perché quando oggi parliamo di moda facciamo soprattutto riferimento all'abbigliamento, mentre invece quando è nata, nel Settecento, si pensava piuttosto a questioni religiose o morali - il problema di fondo era: come puoi essere libertino, se prima eri devoto? Mi interessava appunto questa transitorietà dei riferimenti, il fatto la moda venga seguita anche e proprio se si sa che poi passa. È curioso che col passaggio alla modernità qualcosa che non esisteva prima, appunto l'atteggiamento alla base della moda, in poche decine di anni abbia preso possesso del nostro modo di ragionare. Perché prima mai avresti pensato di seguire qualcosa perché sai che passa. Se eri devoto lo eri per tutta la vita. Non è che a un certo punto diventavi libertino... Oppure se seguivi un certo orientamento estetico pensavi di mantenerlo anche in futuro. Mentre noi oggi seguiamo una tendenza di moda proprio perché è transitoria, e lo sappiamo benissimo. Questo vale anche per le cose che per noi sono importanti, fondamentali, perché nessuno si sentirebbe di vincolarsi per l'eternità a qualcosa, perché la vita e il mondo cambiano. A me interessava [...] questo nuovo carattere vincolante di ciò che è transitorio. Come accade con il diritto positivo [...] o la verità ipotetica nella scienza. Un enunciato viene considerato vero se corrisponde allo stato attuale delle conoscenze, sapendo che magari fra tre anni sarà superato - ma non è meno vero per questo. È il modo di elaborare la contingenza nella società moderna. Quando è emersa la moda questo nuovo atteggiamento appariva scandaloso e tutti i maggiori pensatori se ne sono occupati [...] Una cosa curiosa della moda è che in seguito è diventata un argomento frivolo e che riguarda solo l'abbigliamento, spesso liquidato come roba da donne (altra valutazione curiosa). Il vero scandalo era proprio questa gestione della contingenza temporale, prima impensabile.

LG: *Quindi la moda è...*

EE: Transitorietà dei riferimenti. La temporaneità della moda è una caratteristica fondamentale della modernità, secondo me. Ma non tanto il fatto che le cose siano transitorie, perché lo sono da sempre, quanto piuttosto che una cosa transitoria possa avere carattere vincolante. Prendi il diritto positivo. Si sa che è stato stabilito sulla base di una decisione che poteva essere diversa, e che la deci-

sione può cambiare quando cambiano il governo o le circostanze... Non c'è niente di inerentemente giusto come nel caso del diritto naturale. È semplicemente una decisione contingente. Però fino a che vale la devo seguire, e se non la seguo tutta la società interviene per punirmi. Se ci pensate è strabiliante.

LM: *Una delle rappresentazioni estetiche della modernità è il rifiuto di determinate convenzioni da parte di Baudelaire. Per cui si può indossare la cravatta come la indossavano i borghesi però magari nera – e sempre nera – per celebrare il funerale dell'umanità¹³. Questo elemento, che già di per sé è una scelta contingente indica anche l'idea di vestire un rifiuto, di selezionare qualcosa che al contempo diventa una divisa [del dissidente dei processi di massificazione, NdR] e dunque il contrario della transitorietà. Baudelaire vestirà sempre una divisa che mi separa, in maniera non gioiosa, non colorata ma oscura, da tutto quello che sta succedendo intorno a lui. Rappresenta l'esclusione. [...]*

EE: Certo. E infatti la moda è un sistema abbastanza complesso. Il libro di qualche anno fa tentava di mettere in connessione la contingenza temporale con la contingenza sociale, cioè la diversità di ciascuno di noi e il desiderio di mostrarla. [...] Perché la moda, alla fine, è un fenomeno comunicativo. Il tuo esempio della divisa è perfetto: la divisa è la negazione della moda. Le commesse della Coop sono in divisa, i carabinieri sono in divisa, nel senso che lì non presenti te stesso, presenti un ruolo, mentre normalmente noi vogliamo mostrare noi stessi nella moda. Con la moda, paradossalmente, si imita un modello per mostrare la propria originalità; ciascuno di noi vuole vestirsi come gli altri - ma un po' diversamente.

LM: *Torna alla mente Simmel¹⁴: la moda è sia conformità a un gruppo sia distinzione individuale.*

EE: Certo, conformità e distinzione articolate con la transitorietà della moda: lo si fa sapendo che cambia. È questo miscuglio di contingenze da cui nasce il fenomeno della moda - nell'abbigliamento o altrove. E questo è interessante.

13. Questa interpretazione è tratta da Scaraffia (2007). Naturalmente, le pagine più suggestive sulla condizione umana del flâneur nel contesto urbano sono rintracciabili in Walter Benjamin (2012).

14. Il rimando è a *Die Mode* (1910). Una recente edizione italiana è Simmel (2015).

LM: Molto. Rispetto all'individuo, per esempio, la divisa dice una cosa interessante, nel senso che mi vengono in mente quelle scene nelle quali si fa la cella di rigore se la divisa non è perfettamente in ordine... perché non rappresenta degnamente il corpo – il corpo dei carabinieri, etc. C'è l'aspetto di uniformità e di superamento di determinate differenze sociali perché con la divisa siamo tutti uguali. Però appunto la lettura autoritaria che cerca di sembrare pluralista, invece, ti dice: 'No, questa è una garanzia di superamento, imposto dalla direzione, delle differenze sociali. E quindi è anche malvisto il modo di personalizzare le divise. Dall'altra parte però, uno potrebbe chiedere dove effettivamente stia l'aspetto di distinzione. È che quel corpo è il corpo di cui avere rispetto, è una dimensione collettiva, ma è una cellula separata dal resto della società.'

EE: E soprattutto non è individuale. È sempre una cosa in cui non interviene l'idiosincrasia individuale.

LG: Infatti, a me piace molto quel libro perché mi serve molto per la mia teoria sul Queer, nel senso che una distinzione ci dev'essere, sempre.

EE: Sono completamente d'accordo, infatti gli studi sul Queer sono interessanti. Però, quasi sempre il punto di partenza è il problema dei 'borders': si parte da una distinzione e si offuscano i confini. Pensa a Latour. Ma questo punto di vista è incompatibile con la teoria dei sistemi. Questi studi mi servono ma li interpreto diversamente, come conferma di un confine che esiste. Se il confine fosse *blurred* (indistinto, confuso, sfocato), tu non te ne accorgeresti neanche. Tu noti il confine *blurred* perché la distinzione è particolarmente netta e gli scambi i due lati si intensificano. Il confine netto ti fa notare gli scambi tra i due lati. Il concetto di ibrido, per me, non è plausibile¹⁵.

LG: La distinzione c'è, non è che è tutto indistinto perché altrimenti non potrei distinguere me. Il genere è fluido perché c'è un confine, una distinzione.

EE: La fluidità di genere è interessante. I ragazzi giocano sul fatto che il genere non sia rilevante.

15. Latour (2022).

LM: Comunicare che hai superato la distinzione di genere diventa rilevantissimo. Attribuire rilevanza al fatto che hai superato la distinzione è ciò che è diventato importante. Quali sono i concetti della sociologia di Luhmann che oggi rivelano un forte potenziale euristico di fronte alle trasformazioni della società (migrazioni, guerra, crisi del capitalismo globale, sviluppo tecnologico, cambiamento climatico, amore, relazione tra arte e diritto)?

EE: È una bella domanda, difficile. Secondo me, rispetto a altre teorie la grossa differenza per cui la teoria di Luhmann è fondamentale, e anche poco attuale, è ragionare in termini di teoria della società: ogni concetto ha il suo senso in uno schema complessivo che si basa sulla teoria della società. Ormai nessuna teoria lo fa. Collocare le cose in un contesto teorico più ampio è invece una delle caratteristiche fondamentali della teoria di Luhmann. Ed è ciò che collega tutti i concetti e il modo di pensare della teoria dei sistemi. Detto questo, se tu mi chiedi qual è il concetto più “vendibile” secondo me potrebbe la teoria del rischio, perché distinzioni come rischio/pericolo o decisori/ coinvolti possono essere usate a prescindere dal complesso impianto della teoria dei sistemi¹⁶.

Ci sono naturalmente altre direzioni teoriche interessanti a cui l'approccio della teoria dei sistemi può dare un contributo. Prendi, per esempio la *Actor Network Theory*.¹⁷ Un concetto con cui questa teoria lavora, e che ha già una sua consolidata tradizione, è l'idea di *performatività*. La performatività rientra anche nella teoria del rischio: io devo prendere una decisione adesso rispetto a un futuro che non conosco, ma so che sarà influenzato dalla mia decisione. So oggi che il futuro verrà cambiato dal mio comportamento, ma non so come. È quella che Luhmann chiamava *cura preventiva della memoria*. C'è anche un altro tema, quello della *preparedness*. Come faccio a prepararmi non a un danno che conosco, anche se è incerto, bensì a danni imprevedibili? Sappiamo che con il cambiamento climatico aumenterà il livello delle acque, anche se non sappiamo come e quando. È un problema rilevantissimo, ma diverso da quelli che possono derivare da altre conseguenze dell'aumento delle temperature di cui per ora non abbiamo idea. Non sappiamo quali altri cambiamenti futuri saranno provocati dalla performatività dei nostri interventi. Dobbiamo prepararci a qualcosa che non sappiamo cosa sia.

16. Luhmann (1996).

17. Latour (2022). Si veda anche, per comodità: Latour (1996).

LM: *Un aspetto centrale della teoria di Luhmann è – a mio avviso – quella della differenziazione sociale. È il tema del mutamento applicato nelle logiche della comunicazione: ogni sistema ha una sua evoluzione totalmente autonoma e quindi cambiano tutte queste modalità. Per questo mi è più facile capire come Luhmann abbia dedicato libri e articoli a determinati blocchi, sottosistemi della società: al tema dell'arte, al tema del diritto, etc.*

EE: Esatto, tutto è confluito in questa teoria della differenziazione funzionale. Le varie monografie scritte sui differenti sistemi di funzione seguono questa logica. Luhmann ha adottato lo stesso impianto teorico per studiare che cosa succede nell'economia, nell'arte, nel diritto, e così via. Però se fai riferimento a una formula con cui descrivere la teoria di Luhmann, per me fin dall'inizio è stata centrale la famosa frase: *Quasi tutto potrebbe essere diverso, ma io non posso cambiare quasi niente*¹⁸. È la teoria della contingenza. Contingente non vuol dire arbitrario, perché c'è un motivo se le cose stanno così anche se potevano essere diversamente - io posso intervenire, ma solo su una piccola parte, che non elimina la contingenza. Questa, secondo me, è la cifra distintiva di Luhmann. Spesso si pensa, sbagliando, che contingenza sia arbitrarietà. Non è così.

Questi aspetti sono molto più importanti dell'idea che la teoria di Luhmann trascuri gli uomini, che ancora circola. Affermare che i sistemi psichici sono nell'ambiente della società li valorizza, perché ne riconosce la libertà e autonomia: proprio perché sono nell'ambiente della società non possono essere determinati da essa. La società li può solo "irritare", non determinare.

Il problema della teoria di Luhmann nel panorama attuale è che si tratta di una teoria difficile e impegnativa, e oggi non si tende più a studiare teorie complesse.

Riferimenti bibliografici

Benjamin, W.

2012, *Parigi, la capitale del XIX Secolo*, in *Aura e choc, saggi sulla teoria dei media*, Torino, Einaudi (ed. or. 1935).

18. In Luhmann (1978, 82).

Cevolini, A.

2018, *Where Does Niklas Luhmann's Card Index Come From?*, Erudition and the Republic of Letters, 3, pp. 390-420.

Esposito, E.

2004, *I paradossi della moda. Originalità e transitorietà nella società moderna*, Bologna, Baskerville.

2017, *Artificial Communication? The Production of Contingency by Algorithms*, Zeitschrift Für Soziologie, 46, pp. 249-265.

2021, *Dall'Intelligenza artificiale alla comunicazione artificiale*, in AUT AUT, 392, pp. 20-34.

2023, *Luhmann, sugli algoritmi, nel 1966*, Quaderni Di Teoria Sociale, 2, pp. 93-101.

Latour, B.

2022, *Riassemblare il Sociale*, Milano, Meltemi (ed. or. 2005).

1996, *On Actor-Network Theory: A Few Clarifications*, Soziale Welt, 47, 4, pp. 369-381.

Luhmann, N.

1978, *Complessità e democrazia*, in Luhmann N., *Stato di diritto e sistema sociale*, Napoli, Guida Editori.

1990, *Sistemi sociali: fondamenti di una teoria generale*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1984).

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

Pütz, O., Esposito, E.

2024, *Performance Without Understanding: How Chatgpt Relies On Humans To Repair Conversational Trouble*, in Discourse & Communication, 18, pp. 1-10.

Scaraffia, G.

2007, *Dizionario del Dandy*, Palermo, Sellerio.

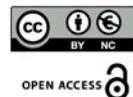
Simmel, G.

2015, *La moda*, Milano-Udine, Mimesis (ed. or. 1910).

Luca Guizzardi è ricercatore confermato in sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il dipartimento ‘Scienze per la qualità della vita’, Università di Bologna. I principali argomenti di ricerca a cui si dedica sono le famiglie, il genere e la teoria queer.

Luca Martignani è Professore associato di Sociologia generale presso l’Università di Bologna. Si occupa di teoria sociologica, di epistemologia e ontologia sociale, della relazione tra rappresentazione (fiction, cinema e letteratura contemporanea) e realtà sociale. È stato Visiting Researcher all’IDHEAP (Institut des Hautes Etudes en Administration Publique) presso l’Università di Losanna, al CERLIS (Centre de Recherche sur les Liens Sociaux) presso l’Università di Parigi Descartes/CNRS e al CRAL (Centre de Recherche sur les Arts et le Langage) presso l’EHESS di Parigi. Tra le sue ultime pubblicazioni: (Con Luca Guizzardi), Anatomia di un trauma culturale. Emmanuel Carrère corrispondente dal processo Bataclan, «IM@GO», 2023; Ho le mani legate! Misure disciplinari e funzionari di polizia nel cinema e nelle serie TV italiane, «SOCIOLOGIA DEL DIRITTO», 2024. Per «QUADERNI DI TEORIA SOCIALE», con Luca Guizzardi, ha curato il numero monografico Niklas Luhmann (1927-1998), contemporaneo. Sistemi, distinzioni, società, 2, 2023.

NOTA CRITICA



BRIGIDA ORRIA

L'impostura come dispositivo emotivo: uno sguardo sociologico sul desiderio di credere

Introduzione

“Impostori. Storie di inganni e autoinganni” si inserisce nel solco tracciato da Gabriella Turnaturi con le sue opere precedenti, nell’analisi dei comportamenti intimi e relazionali che mettono in risalto il ruolo fondativo della fiducia sociale, come le culture emozionali, le maschere della civiltà, e per antitesi i tradimenti. In “Tradimenti. L’imprevedibilità nelle relazioni umane” (2000), Turnaturi aveva esplorato il tradimento al di là di uno sguardo morale, come dispositivo culturale e relazionale, capace di svelare le contraddizioni dei legami sociali. Il tradimento, come l’impostura, rompendo la norma della lealtà, infrange un patto emotivo, mette a nudo la vulnerabilità delle relazioni e la loro necessaria ambivalenza. In “Tradimenti”, la sociologa mostrava come la violazione del patto affettivo fosse vissuta e narrata in modi profondamente diversi secondo epoche e contesti culturali, e sempre con una potente funzione emotiva. Ritroviamo questa stessa sensibilità in “Impostori”, dove l’inganno non è valutato eticamente, ma emotivamente e culturalmente.

Nel libro “Impostori. Storie di inganni e autoinganni”, Turnaturi offre un’affascinante rassegna dell’universo della menzogna. Mostra come l’impostura sia molto più che una truffa o una bugia, per comprenderla bisogna inserirla correttamente nel suo contesto relazionale, affettivo e performativo, osservarla come fenomeno che coinvolge ingannatore, ingannato, e spesso intere comunità.

La prospettiva della sociologia delle emozioni permette questo affondo nelle dinamiche interne degli individui coinvolti, senza tacciarli di follia o irrazionalità, ma comprendendone le complessità di intenti e desideri, ed anche dei conflitti interni. Turnaturi coglie quei “pezzi mancanti” che l’impostore riesce a sistemare al posto giusto, nella psicologia e nella memoria del suo pubblico. Un uomo

nel letto (il marito scomparso), un figlio in casa, una figura che restituisce senso all'ordine familiare: più che presenze reali, sono ruoli emotivi. E chi li occupa, anche se falso, risponde a un vuoto simbolico che la verità "fattuale" non colma. La prima domanda che tutti ci poniamo quando ascoltiamo di storie di grandi imposture è proprio come si possa resistere alla prova dei fatti: accade che le verità fattuali non vincano sulle narrazioni poiché non rispondono al bisogno sotteso.

L'impostura si regge su un desiderio condiviso, su una volontà di credere che spesso prevale sulla logica, sulla verifica, persino sull'evidenza. Le emozioni che legano gli individui (fiducia, nostalgia, compassione, paura) diventano più forti della razionalità, agiscono da collante affettivo e plasmano la realtà percepita.

La rilevanza di questo sguardo emozionale è esplicitata nella narrazione della reiterazione del fenomeno "impostura" in culture ed epoche diverse: dai villaggi contadini della Francia del Cinquecento (Martin Guerre) alle élite newyorkesi del XXI secolo (Anna Sorokin), fino ai casi clinici, mediatici e digitali contemporanei. Al lato delle determinanti storiche e culturali che hanno influenzato la forma e il contenuto delle imposture, ritroviamo universali emozionali: il bisogno di appartenenza, il desiderio di sicurezza, la nostalgia dell'ordine, il rifiuto della solitudine. Sembra che il caso degli impostori sia paradigmatico nel raccontare una dinamica antica, profondamente umana.

Come suggerisce Turnaturi, l'impostura non è un'anomalia del sistema sociale: è una sua possibilità interna, una proiezione dei desideri e delle paure collettive. Studiarla con gli strumenti della sociologia delle emozioni significa riconoscere che la verità si compone di fatti, di credenze e di emozioni, cioè ciò di cui è fatto l'uomo.

La tesi centrale infatti è che le imposture non si fondino solo sull'inganno di chi mente, ma sull'empatia, la fiducia e il desiderio di essere illusi di chi crede. Le identità false si costruiscono quindi nello "spazio emotivo" che si genera tra l'impostore e il suo pubblico.

Turnaturi ci invita a capovolgere il punto di vista e ad analizzare le imposture come spettacoli condivisi, in cui pubblico e attore cooperano attivamente. In questa dinamica, la complicità dell'ingannato diventa essenziale: l'impostura è, per sua natura, una relazione biunivoca, un campo affettivo dove ingannatore e ingannato si specchiano, si riconoscono, si cercano, partecipano insieme alla creazione di una finzione.

“Ciò che più mi attira è quello spazio relazionale ed emozionale, spesso segnato da ambivalenza, che si crea ogniqualvolta ci sia un’impostura” (p. 5).

La menzogna svela un suo lato inedito, fuori da una morale che la vede come atto sleale o maschera da smascherare, funge da dispositivo relazionale. Senza spettatori, non c’è impostore. E senza emozioni condivise, non c’è spettacolo.

Inoltre, un secondo aspetto sociologico importante che ci fornisce lo studio dell’impostura, è come essa faccia da lente per leggere il tessuto sociale in cui viene messa in scena. Chi performa lo fa in perfetta consonanza con il sistema di credenze della propria epoca. L’impostore riesce perché ne è esperto conoscitore, e nel performare ci racconta la sua epoca, le relative emozioni collettive, le aspettative e i desideri. È il riflesso della società che lo genera.

“*Impostori*” non è un libro che indaga come si arrivi alla verità, ma come si conviva con la finzione. È un libro che smaschera la fallibilità della razionalità umana, la nostra tendenza a sovraстimare la razionale capacità di giudizio, ignorando quanto siamo guidati, e talvolta accecati, da emozioni e bias cognitivi. L’ingannato è un umano che agisce secondo un’euristica emotiva e affettiva. L’impostura ci mostra quanto siamo disposti a credere pur di non perdere il nostro mondo emotivo.

I casi

Il libro è suddiviso in casi emblematici e riflessioni tematiche, analizzando storie vere o letterarie (come Martin Guerre, lo smemorato di Collegno, Tom Castro, Anna Sorokin...), con la lente delle categorie sociologiche ed emozionali. Un vasto esempio di bugie, truffe e imposture in cui si esalta l’importanza della mimesi: l’impostore è bravissimo a essere “così come tu lo vuoi”, giocando a proprio favore stereotipi sociali e culturali per rendere possibile o invisibile l’inganno. Intesse una “collaborazione empatica” con l’ingannato, che diventa coautore della messinscena, disposto a costruire nuove memorie sulla base dei desideri.

Un esempio emblematico ripreso dalla storia è il caso di Martin Guerre. L’intera comunità contadina del Cinquecento francese accolse con convinzione il falso concittadino, tra cui la prima fu la moglie, desiderosa di riavere un marito.

L'impotore si adattava ai ruoli sociali, parlava come uno del villaggio, si faceva partecipe dei segreti familiari, fino a citare eventi condivisi. Sebbene tutti notassero le differenze fisognomiche, non fu il suo aspetto a convincere ma la relazione che riuscì a instaurare. “L'impotore che appare sostituendosi allo scomparso si presenta come colui che restaura una relazione” (p. 49). Il bisogno della moglie di ristabilire l'ordine familiare, e della comunità di reintegrare un ordine patriarcale e patrimoniale, è superiore a ogni sospetto.

Altro caso chiave è quello famoso dello smemorato di Collegno, l'uomo che si finse il professore Canella. Nonostante le prove scientifiche contrarie (impronte digitali, colore degli occhi), la moglie, i parenti e molti sostenitori insistettero a credergli. Anche in questo caso, a sostegno della menzogna leggiamo spinte più profonde, come il fatto che la moglie, accettandolo, potesse evitare la solitudine del lutto e della vedovanza.

Terzo esempio similare si ritrova nel racconto di Borges, in cui Tom Castro assunse l'identità di Roger Tichborne, figlio perduto di una famiglia aristocratica inglese. Ancora una volta, la grande differenza fisica viene soppiantata dal bisogno di riconoscere quel figlio perduto. Anzi viene usata come arma, dal momento che nessuno così dissimile sarebbe tanto folle da spacciarsi per il figlio effettivo, e nota Turnaturi, “la dissomiglianza può essere più efficace della rassomiglianza” (p. 50), se risponde al desiderio emotivo della comunità.

In molti casi, la fine dell'impotura coincide con il venir meno della convenienza emotiva o materiale. Le imposture, infatti, crollano non perché scoperte, ma perché diventano economicamente o socialmente insostenibili. Turnaturi lo osserva nel caso della falsa ereditiera Anna Sorokin, che incanta l'élite finanziaria newyorkese, finché può alimentare aspettative di profitto, di networking, di status. Quando la narrazione smette di produrre valore, viene facilmente fatta decadere.

Lo stesso accade nel caso di Matteo Messina Denaro, che si mimetizza in un ambiente in cui agisce con “visibilità invisibile” (p. 40), ma viene infine scoperto quando interessi politici, economici e giudiziari rompono il silenzio comunitario che per anni lo ha protetto.

Turnaturi apre anche uno squarcio su ciò che si produce internamente all'impotore in riflesso alla sua capacità rappresentativa: la recita funziona se egli è

capace di crederci totalmente, se aderisce al nuovo personaggio con tutto se stesso. Nell'impostura non c'è backstage, non c'è quinta: tutto è scena. La rappresentazione diventa ontologica: l'impostore diventa ciò che voleva fingere di essere. La trasposizione nel nuovo sé è particolarmente vera nel caso delle spie, che si sdoppiano in diversi ruoli, costruiscono un sé multiplo, coerente in ogni contesto, capace di adattarsi alla scena e al pubblico. Ma spesso si affezionano alla nuova identità e fanno fatica a dismetterne i comportamenti, le abitudini e i pensieri (esemplare è il caso di *Donnie Brasco*¹, citato anche nel libro). Il gioco di specchio emotionale nel ruolo delle spie si trasforma in un rischio esponenziale di dare e sospendere fiducia, e di tradimenti.

Il ruolo delle emozioni

Il ruolo delle emozioni è dunque cruciale nel far funzionare le imposture.

La prima, centrale, a cui tutti pensiamo quando temiamo di essere ingannati, è proprio quella che sostiene i rapporti sociali, la fiducia. La fiducia è una condizione necessaria alla vita sociale, ed è anche ciò che rende possibile l'inganno. Come aveva intuito Georg Simmel (1908), la fiducia non è un attributo individuale, ma una forma sociale che colma il vuoto tra conoscenza certa e incertezza strutturale. La fiducia è un elemento paradossale, è necessaria alla vita collettiva, ma strutturalmente esposta al rischio del tradimento. Per Simmel, la fiducia è un “ponte sul vuoto” che collega l'individuo al mondo sociale senza certezze assolute. Proprio perché si fonda su una sospensione della prova, la fiducia è anche la soglia attraverso cui l'inganno può agire. L'impostore non infrange la norma: abita lo spazio grigio in cui la fiducia si concede senza poter mai essere pienamente verificata. Turnaturi qui sovverte il concetto di come si costruisce intuitivamente la fiducia, rompe con la retorica del colpevole, carnefice manipolatore, e dell'ingenuo vittima indifesa. Trasforma l'impostura da atto individuale in una costruzione collettiva.

Si crea intorno all'impostore una zona grigia, in cui i ruoli sono contigui, la relazione costruita su una sorta di sospensione dell'incredulità. “C'è sempre un

1. *Donnie Brasco*, 1997, diretto da Mike Newell, interpretato da Johnny Depp e Al Pacino.

nesso, un legame che tiene insieme l'impostore e chi gli crede ed è in quel territorio comune in cui ambedue agiscono che bisogna guardare” (p. 53). La fiducia non è cieca: è desiderata. L'ingannato sceglie di fidarsi perché ha bisogno di ordine, di affetto o di continuità, la fiducia gli restituisce il senso di appartenenza e colma i vuoti di una narrazione. La credibilità dell'impostore si regge su empatia, identificazione, desiderio collettivo di credergli, molto più che su prove materiali.

Turnaturi insiste sulla complicità dell'ingannato, la cooperazione emotiva e il consenso teatrale con chiarezza: “l'impostura si realizza anche perché avviene un mutuo riconoscimento come appartenenti allo stesso mondo” (p. 64). La fiducia viene negoziata, costruita insieme. Ogni impostore agisce dentro un orizzonte emotivo e cognitivo condiviso: osserva desideri, stereotipi e aspettative, li fa propri, li restituisce al pubblico in una rappresentazione così ben calibrata da suscitare identificazione. Ed il pubblico degli ingannati è anche co-protagonista.

Il libro richiama in molti passaggi le prospettive dell'interazionismo. Come scrive Erving Goffman in “La vita quotidiana come rappresentazione” (1969), ogni interazione sociale si basa su un “consenso operativo”, un accordo tacito che regge la scena. Interrompere quel patto significa rompere l'ordine sociale della relazione. L'impostura, dunque, è una relazione sociale perfettamente plausibile, finché resta attivo quel “credito” reciproco che Goffman chiama “diritto morale”: il diritto di essere trattati come ciò che si dichiara di essere. Ogni relazione sociale richiede un credito iniziale. La fiducia è la premessa di ogni impostura riuscita, ma è anche una convenzione culturale.

Il secondo motore emotivo è il desiderio. “Si desidera che quell'uomo sia proprio quello che si spera, anche se non lo è” (p. 37). Il desiderio di credere, di ricostruire, di essere amati o riconosciuti è motore centrale. In particolare, nelle storie analizzate da Turnaturi, spesso le donne credono all'impostore perché il ritorno di quell'uomo significa riscatto, identità, protezione, senso. L'impostore risponde a un desiderio latente.

Turnaturi mostra grande sensibilità nel cogliere un tema sotterraneo ma centrale: la complicità femminile nell'accettazione dell'impostura come atto salvifico per queste. In molte storie le donne si rendono complici non per ingenuità, ma per bisogno relazionale. La riapparizione del maschio – soldato, marito, figlio – permetterebbe loro il ritorno dell'ordine e dell'appartenenza sociale. “Lo rivo-

gliono a casa da loro a tutti i costi [...] la forza del loro desiderio di riaverlo fa sì che tutto possa essere accettato” (p. 39)

Nel racconto “Il ritorno del soldato” di Rebecca West, l’intero impianto narrativo è costruito attorno a questo bisogno emotivo. Kitty e Jenny, la moglie e la cugina, accettano di condividere il soldato con Margaret, l’antica amante, pur di riaverlo in casa. Sono disposte a tollerare la dissociazione mentale dell’uomo e la sua rimozione totale del matrimonio pur di non perdere “ciò che resta” dell’ordine familiare. “Accettano questa situazione complessa e paradossale [...] pur di riprendersi chi ritengono loro” (p. 38). Così, credere all’impostore può diventare un atto di riabilitazione sociale e personale.

Coesistono altri sentimenti, come la nostalgia verso un passato che si vorrebbe riattualizzare, e si cerca di ricreare. “La comunità voleva credere che Martin fosse tornato per ritrovare un senso” (p. 49). La nostalgia crea le condizioni emotive per la sospensione dell’incredulità. In alcune storie si collega alla paura del vuoto (o del caos), emozione collettiva tipica dei periodi di crisi in cui si cercano certezze, anche finite. “In una società dove tutto si sgretola, anche un impostore può sembrare una soluzione” (p. 52). La paura è la porta d’ingresso per chi offre un ordine, anche illusorio.

È importante il ruolo dell’empatia, come capacità di comprendere e sentire ciò che gli altri desiderano, pensano e sognano. “Solo immedesimandosi nell’altro l’impostore riesce a cogliere il tono giusto” (p. 12). L’impostore è un lettore emotivo eccellente, è in grado di sintonizzarsi con le emozioni del suo pubblico e con le aspettative, come i grandi attori.

Emerge in alcuni casi la paura dello smascheramento e la connessa vergogna, soprattutto degli ingannati: “Non si vuole sapere di essere stati ingannati” (p. 55). La vergogna è una delle emozioni più profonde e potenti nel mantenere una realtà fittizia. Thomas Scheff (2000) ha sostenuo che la vergogna non dichiarata è uno dei collanti silenziosi della vita sociale, e può portare alla continuazione di relazioni dannose pur di non “perdere la faccia”. Quando un’intera comunità partecipa all’impostura, smascherarla significherebbe riconoscere di aver collaborato, e dunque provare vergogna collettiva. Meglio mantenere la finzione che ammettere il proprio coinvolgimento. La vergogna impedisce così il disvelamento dell’inganno.

Turnaturi ci porta così a riflettere su come le emozioni costituiscano i paradigmi di verità. Cita Paolo Fabbri per indicare che la verità non sia connessa a ciò che si può dimostrare, ma ciò che si desidera credere: “Chi rifiuta di essere stato tradito negherà tutte le evidenze e resterà imbrigliato nella volontà di non credere, e nella rete di ciò che si vuol credere” (p. 45).

Freud parla ampiamente della “volontà di credere” in relazione al desiderio e alla rimozione. In particolare, nel “Disagio della civiltà” (1929), Freud mostra come le persone preferiscano credere a ciò che protegge il proprio equilibrio psichico, anche contro le evidenze. La risonanza emotiva rispetto ad un bisogno inconscio (come il ritorno di un padre, un marito, un amore) sembrano un caso classico di transfert affettivo.

Emozioni collettive e dispositivi sociali

La sociologia culturale delle emozioni (Barbalet, Illouz, Flam) sottolinea che le emozioni sono diverse a seconda del tempo e del luogo. Turnaturi osserva che “ogni epoca ha la sua irripetibile impostura” (p. 54). Per esempio la fiducia patriarcale del Cinquecento permette al falso Martin Guerre di essere riconosciuto come marito e padre; la rimozione del trauma del primo Novecento favorisce l’identificazione con lo smemorato di Collegno, in un’Italia segnata dalla guerra; il desiderio di appartenenza e successo dell’élite newyorkese spiana la strada ad Anna Sorokin.

“Impostori” è un libro che si muove tra saggio teorico e narrazione emotiva, Turnaturi richiama il lavoro di Erving Goffman e Georg Simmel attraverso un originale sguardo narrativo. Lontano dal giudizio moralistico o dalla spiegazione riduzionista, Turnaturi costruisce una fenomenologia dell’impostura che è anche un invito a ripensare come funziona la credenza sociale. Nel suo lavoro si mostra un’apertura preziosa verso l’analisi delle relazioni come luoghi ambivalenti, dove verità e inganno, amore e sospetto, si intrecciano continuamente. In tempi di post-verità, fake news e identità multiple, questo testo è una bussola culturale per comprendere quanto siamo disposti a credere pur di restare in relazione. È attraverso strumenti come la fiducia, la memoria condivisa, la sospensione dell’incredulità e il desiderio di credere che una comunità può rendersi co-autrice

dell'inganno. La sociologia delle emozioni, in questo contesto, non serve solo a descrivere "cosa si prova", ma a spiegare perché l'impostura si realizza e perdura, quali dispositivi sociali e affettivi la sostengono, e come l'identità, reale o fittizia, si costruisca sempre dentro una relazione vissuta.

Oltre il libro: figure contemporanee dell'impostura tra desiderio, bias e finzione condivisa

Le storie di impostori sono numerose e in continua evoluzione, testimonian-
do quanto il bisogno di credere, di essere rassicurati, o di appartenere a una nar-
razione significativa resti centrale nel nostro immaginario collettivo. Non è solo il
passato, come nei casi storici trattati da Turnaturi, a offrirci esempi emblematici,
ma anche l'epoca contemporanea, dove documentari, podcast e cronaca ci resti-
tuiscono nuove maschere e nuove complicità emotive.

Tra i casi più significativi, raccontato anche nel podcast "Impostori" di Geni Visual, vi è Sture Bergwall, noto come Thomas Quick, protagonista del documentario "The Confessions of Thomas Quick"². Bergwall era ricoverato in un ospedale psichiatrico, diventa il testimone privilegiato di un esperimento scientifico di psicologia clinica della devianza. Nel corso delle interrogazioni degli esperti viene progressivamente convinto di essere autore di numerosi omicidi seriali. Come confesserà più tardi: "Loro interro-
gavano me, e io interrogavo loro. Gli psicologi mi imboccavano, la polizia mi forniva dettagli. Io raccoglievo le informazioni nei colloqui e gliele restituivo, inconsciamente". Sotto effetto della sedazione e delle tecniche suggestive, si rese complice del desiderio di fama del gruppo di ricercatori. Il gruppo di terapeuti, in cerca di una teoria rivo-
luzionaria sulla rimozione e il recupero della memoria, trova in lui una figura utile, simbolica, quasi eroica: un ex paziente che, aiutando la scienza a comprendere i serial killer, diventa lui stesso personaggio focale. Bergwall, gratificato dall'attenzione e dal ruolo assegnatogli, finisce col recitare l'impostore, identificandosi nella maschera fino a quando, con la riduzione della sedazione, non torna in sé. Nonostante lo scandalo che si sollevò alla fine della vicenda, le ricerche del gruppo e le posizioni di potere raggiunte dagli psicologi non vennero destituite.

2. The Confessions of Thomas Quick, 2015. Diretto da Brian Hill, con Oskar Thunberg, Erik Lennblad, Leo Sigelius.

Simile, ma in ambito musicale, è il caso di Joyce Hatto, la “pianista del secolo”, pianista diventata famosa facendo circolare versioni musicali frutto di plagio di esecuzioni di altri pianisti. L’inganno si scoprì casualmente grazie al riconoscimento automatico delle tracce di iTunes. Tuttavia, per lungo tempo, critici musicali e appassionati rifiutarono di ammettere l’errore, elogiando le interpretazioni attribuite a Joyce con toni persino superiori agli originali. In alcuni casi, il pregiudizio positivo legato alla figura di una musicista donna avanti con l’età contribuì a rinforzare l’illusione: ancora una volta, la volontà di credere è prevalsa sull’analisi razionale.

Il bisogno emotivo di credere si manifesta anche in vicende più delicate, come quella di Samuel Artale, che si è spacciato per sopravvissuto ad Auschwitz pur non essendolo: un’impostura costruita sull’empatia e sul rispetto dovuto ai testimoni della Shoah. Il valore simbolico del ruolo ha garantito protezione e deferenza, fino allo smascheramento.

Ultimo caso emblematico è stato quello di Tommaso Debenedetti, noto come «il re delle interviste false». Le sue interviste inventate a premi Nobel, scrittori e politici hanno circolato per anni, nonostante la crescente assurdità. Il sistema mediatico, pur sapendolo inaffidabile, ha continuato ad accettarlo, perché il contenuto rispondeva a un desiderio di conferma più che a un’esigenza di verità.

Come suggerisce Turnaturi, l’impostura funziona solo quando “chi guarda vuole vedere”. In molti dei casi sopra citati, la conferma dell’impostura è stata ostacolata da pregiudizi cognitivi come i vari bias cognitivi che si innestano. Il “confirmation bias” (bias di conferma), come nel caso Sorokin, porta a cercare informazioni che rafforzino la narrazione desiderata e ad escludere quelle che la contraddicono; il “self-serving bias” giustifica le proprie credenze passate anche di fronte a evidenze contrarie, per evitare il discredito personale, come per lo smemorato di Collegno; l’ “halo effect”, secondo cui un tratto positivo percepito condiziona l’intera valutazione (come una donna anziana che suona il piano, un paziente che “aiuta la scienza”), influenza il giudizio.

Paul Ekman, psicologo e pioniere nello studio delle emozioni e dell’inganno, ha dedicato gran parte della sua ricerca a osservare come le persone mentano e come le bugie si manifestino nel corpo e nel volto.

L'opera è stata talmente suggestiva da essere rappresentata anche su grande schermo, nella serie televisiva “Lie to Me”³ che vede protagonista Tim Roth nei panni di Cal Lightman, uno psicologo esperto della comunicazione non verbale ed infallibile nel decifrare quando una persona stia mentendo. Egli mette tale conoscenza al servizio della giustizia, utilizzando il linguaggio del corpo e le espressioni delle emozioni per decodificare gli indizi rivelatori dell'inganno.

Ekman (1995) ha indicato che le emozioni represse si manifestano nel volto con microespressioni involontarie, che durano pochi millisecondi. Ad esempio la paura di essere scoperti può comparire mentre si dice una bugia, anche se a livello verbale si mantiene la calma. Il disgusto o la colpa possono emergere attraverso un'esitazione, un movimento labiale, uno sguardo sfuggente.

Inoltre distingue tra bugie dette per omissione (non dire tutta la verità) e bugie dette per commissione (dire deliberatamente il falso). Ma al di là della motivazione, l'effetto comune è la complessità che comporta il mantenimento dell'inganno. Ogni bugia comporta un carico cognitivo, mentire significa ricordarsi di aver mentito, con chi, e controllare il corpo affinché non tradisca.

Secondo Ekman, le bugie a lungo termine sono le più difficili da sostenere, perché implicano il monitoraggio costante del proprio comportamento, la gestione simultanea delle emozioni (colpa, paura, soddisfazione) e la necessità di creare una narrazione coerente che regga nel tempo e in contesti diversi. Più lunga è la durata dell'impostura, maggiore è il rischio di incoerenza narrativa. Come conseguenza, per mantenere una bugia a lungo il soggetto può desensibilizzarsi emotivamente, ovvero dissociarsi internamente, poiché la ripetizione della bugia genera un effetto di normalizzazione, come accade nei casi clinici di personalità antisociale o narcisistica. Si finisce così per costruire una seconda identità narrativa, una sorta di self fiction, in cui la bugia diventa una versione alternativa del sé. Si arriva così a quei casi che racconta Turnaturi quando osserva che: “L'impostore non ha un dietro la maschera. La maschera è tutto ciò che c'è” (p. 11). La maschera non è un mezzo, è l'identità. E nel tempo, ciò che inizia come menzogna diventa modalità di esistenza.

L'impostore è “un costruttore di mondi” (p. 8), ma prima ancora, è un costruttore di sé stesso.

3. La serie è stata trasmessa in prima visione negli Stati Uniti da Fox dal 21 gennaio 2009 al 31 gennaio 2011. In Italia è stata trasmessa in prima visione satellitare da Fox a partire dal 7 settembre 2009, e successivamente trasmessa in chiaro dall'11 settembre 2010, prima da Rete 4 e poi da TOP Crime.

L'impotura contemporanea: un'epoca di simulacri emotivi

Viviamo in un tempo che potremmo definire l'era dell'impotura diffusa, dove la verità non è più cercata come corrispondenza ai fatti, ma come coerenza narrativa con i propri bias. Se le figure di impostori come Martin Guerre o Tom Castro agivano su un palcoscenico ben delimitato – il villaggio, la famiglia, l'aula di tribunale – oggi gli spazi dell'inganno si sono moltiplicati e sfumati, fino a invadere il quotidiano: profili social fintizi, deepfake, influencer fasulli, bot empathici, notizie create da algoritmi.

Oggi, nell'epoca della post-verità, segnata dall'incertezza epistemica e dalla manipolazione tecnologica dell'evidenza, il tema dell'impotura è tornato centrale. Anche le fake news, inizialmente lette come distorsioni della realtà mediatica, potremmo leggerle come espressione di dinamiche collettive antiche: il desiderio di conferma, la coesione del gruppo attorno a una narrazione emotiva, la sospensione dell'incredulità. In ultimo si aggiunge l'uso dell'intelligenza artificiale generativa, che rende possibile modificare immagini, voci e video in modo indistinguibile dal reale. Il confine tra vero e falso pare più labile e negoziabile.

L'impotura si è allargata all'uso delle tecnologie, entrando a far parte del tessuto ordinario delle interazioni digitali. Il nostro presente è pervaso da maschere algoritmiche che agiscono come impostori emozionali.

Allora come oggi l'impotura funziona perché risponde a un desiderio (come nei casi storici) di appartenenza, rassicurazione, legame, prestigio; si inserisce in una bolla affettiva condivisa, come dimostrano le echo chambers online; semplifica la complessità, fornendo narrazioni facili, rassicuranti, anche se false; evoca emozioni forti (indignazione, empatia, orgoglio), che rafforzano l'identificazione. Come indicava Simmel, ogni ordine sociale è una costruzione simbolica che nasce dal desiderio di stabilità e coerenza, e in questa luce l'impotore diventa interprete di un bisogno collettivo, offrendo una narrazione che protegge il gruppo dall'angoscia dell'incoerenza. L'impotura non è una minaccia all'ordine, ma un sintomo del suo bisogno di conferma emotiva.

La sociologia delle emozioni ci offre gli strumenti per capire che l'efficacia dell'inganno non è nella verosimiglianza, ma nella risonanza. Come osserva Thomas Scheff (2000), le emozioni (come la vergogna o la rabbia) possono di-

ventare meccanismi di adesione sociale più potenti della ragione. Se una narrazione suscita l'emozione “giusta”, sarà creduta anche se è paleamente falsa.

Il merito più grande del libro di Turnaturi è quello di riportare l'emozione al centro del delicato equilibrio del sistema sociale. L'impostura è uno specchio affettivo: mostra i desideri inconfessati, i bisogni simbolici, le paure taciute. Ci ricorda, con forza, che non esistono fatti senza interpretazione, e nessuna verità resiste se non è anche, in qualche misura, sentita. Maschere, desideri, aspettative e paure si intrecciano nella costruzione di realtà condivise, dove il falso non è solo una menzogna, ma una forma di verità desiderata.

Riferimenti bibliografici

Ekman, P.

1995, *I volti della menzogna. Gli indizi dell'inganno nei rapporti interpersonali*. Firenze, Giunti editore.

Freud, S.

2021, *Il disagio nella civiltà*. Milano, Feltrinelli Editore. (Ed. Or. 1929).

Goffman, E.

1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*. Bologna, Il Mulino.

Scheff, T.J.

2000, *Shame and the Social Bond: A Sociological Theory*, in «Sociological Theory», 18, 1: 84-99.

Simmel, G.

2018, *Sociologia*. Milano, Meltemi. (Ed. Or. 1908).

Turnaturi, G.

2000, *Tradimenti: l'imprevedibilità nelle relazioni umane* (Vol. 283). Milano, Feltrinelli Editore.

2025, *Impostori. Storie di inganni ed autoinganni*. Milano, Raffaello Cortina editore.

Brigida Orria è assegnista post-doc presso il dipartimento di Scienze Sociali dell'Università Federico II di Napoli, dopo un dottorato in sociologia economica e del lavoro all'Università Statale di Milano. Si occupa di processi culturali legati al digitale, nelle relazioni intime e nelle forme di lavoro digitale.

RECENSIONI



FRANCESCO BIAGI

Vincenzo Mele, *City and Modernity in Georg Simmel and Walter Benjamin. Fragments of Metropolis*, London- New York, Palgrave Mcmillan, 2022, pp. 396.

Nel suo *City and Modernity in Georg Simmel and Walter Benjamin. Fragments of Metropolis* (Palgrave Mcmillan, 2022), Vincenzo Mele si propone di esplorare il ruolo della metropoli come paradigma della modernità che riflette e anticipa diversi elementi della postmodernità, attraverso l'analisi del pensiero di due figure chiave della teoria sociale: Georg Simmel e Walter Benjamin. Il libro non è solo un confronto tra i due autori, ma una riflessione sulla condizione urbana come espressione della trasformazione culturale e sociale del mondo moderno (e post-moderno), evidenziando il passaggio dalla metropoli come luogo di esperienza estetica e culturale alla città come spazio alienante e frammentato.

In primo luogo, l'opera si apre con una domanda cruciale: perché continuare a studiare Simmel e Benjamin nel XXI secolo? La risposta risiede nel fatto che la loro riflessione sulla città e sulla modernità offre strumenti ancora attuali per comprendere il nostro presente. Mele sottolinea come il dibattito sulla metropoli sia centrale nella sociologia e nella filosofia moderna, mettendo in discussione il presupposto che la città sia un semplice contenitore del potere economico e politico. Piuttosto, la metropoli è presentata come un processo in continua trasformazione, un crocevia di tensioni e mutamenti che riflettono le dinamiche culturali, sociali ed economiche della modernità.

L'autore, ispirandosi a pensatori contemporanei come Marshall Berman e David Harvey, mostra come la città – per Simmel e Benjamin – sia il luogo privilegiato della modernità, caratterizzata da un'esperienza di costante mutamento, innovazione e anche di crisi. Questo è il contesto in cui si inseriscono le riflessioni di Simmel e Benjamin: il primo con la sua analisi della vita urbana e delle sue implicazioni psicologiche, il secondo con la sua critica della cultura metropolitana attraverso il concetto di flâneur e la riflessione sulla mercificazione dell'esperienza. Inoltre, l'autore – dimostrando una certa erudizione nella capacità di muoversi tra le opere

dei due classici – dimostra che fare “teoria sociale” non è e non può essere solo un atto ascrivibile alla disciplina della filosofia. Mele con questo volume ripropone il necessario bisogno di “fare teoria” per la sociologia, (a parere di chi sta scrivendo) ancora troppo frammentata, attualmente, nel fare ricerca sul campo, senza una bussola teorica che ricomponga i pezzi del puzzle di una teoria critica della società adatta ai tempi che stiamo vivendo. È infatti questo il metodo di Berman e Harvey.

In secondo luogo, uno degli aspetti più interessanti del libro è il confronto tra Simmel e Benjamin, che vengono presentati come due archetipi di pensiero sulla modernità. Per Simmel, la metropoli è il luogo in cui l’individuo vive un’esperienza frammentata, in cui la sovrastimolazione sensoriale porta alla tipica attitudine *blasé*, un meccanismo di autodifesa psicologica contro l’eccesso di stimoli. Il denaro, la moda e la frammentazione dell’esperienza sociale diventano per Simmel elementi centrali per comprendere la condizione metropolitana. Benjamin, d’altro canto, vede la metropoli come il palcoscenico della merce e dello spettacolo, dove il *flâneur* diventa il testimone della modernità, un osservatore che cerca di cogliere le tracce di un mondo in rapido mutamento. La sua critica della modernità si sviluppa attraverso l’idea di città come luogo di alienazione e perdita dell’aura, una dimensione in cui l’esperienza autentica è sostituita da forme di consumo sempre più effimere. Mele evidenzia come entrambi gli autori abbiano un approccio estetico alla conoscenza della città, sebbene con prospettive diverse: Simmel con un metodo impressionista e relazionale, Benjamin con un’impostazione allegorica e redentiva. Questa differenza si riflette nella loro concezione del tempo: per Simmel la metropoli è il luogo dell’eterno presente, un ciclo continuo di innovazione e obsolescenza, mentre per Benjamin il tempo moderno è una forma di stagnazione che può essere interrotta solo attraverso momenti di rottura storica, il cosiddetto “freno di emergenza” che ha contribuito a cambiare l’idea di rivoluzione dimostrando che il marxismo è un pensiero anti-teleologico.

In terzo luogo, nella conclusione, Mele introduce un concetto chiave: la metropoli può essere vista sia come “tragedia”, sia come *Trauerspiel* (dramma barocco). Per Simmel, la città moderna è tragica nel senso che rappresenta un destino ineluttabile: l’individuo è immerso in una realtà frammentata in cui ogni tentativo di totalità è destinato a fallire. Per Benjamin, invece, la metropoli è un *Trauerspiel*, un teatro in cui la vita quotidiana è ridotta a merce e il soggetto è

condannato a vivere in un mondo senza autenticità, dominato dalla logica del feticismo delle merci. Un punto di grande interesse è la contrapposizione tra le figure dell'avventuriero (Simmel) e del cacciatore (Benjamin) come metafore del processo conoscitivo. L'avventuriero simmeliano è colui che cerca di trasformare la frammentazione dell'esperienza in un tutto significativo, mentre il cacciatore benaminiiano segue le tracce della modernità senza poter mai giungere a una sintesi definitiva. Questa distinzione riflette due diverse visioni della conoscenza e dell'esperienza urbana: una più fiduciosa nella possibilità di dare un senso alla realtà, l'altra più incline a riconoscere la sua irrimediabile dispersione.

Fragments of Metropolis è un libro denso e impegnativo, che attraversa concetti filosofici e sociologici complessi, ma che riesce a offrire una prospettiva illuminante sulla nostra contemporaneità. La metropoli non è solo il luogo della modernità, ma anche il suo specchio, un laboratorio in cui si sperimentano forme di vita, di soggettività e di esperienza che oggi, nell'epoca della postmodernità e della digitalizzazione, assumono nuove configurazioni. Il testo di Mele si distingue per l'ampiezza del quadro teorico e per la capacità di mettere in relazione autori e correnti di pensiero diverse, fornendo una lettura della città come un fenomeno storico e culturale in costante evoluzione. Chiunque sia interessato alla filosofia della città e alla sociologia della modernità troverà in questo libro un'importante fonte di riflessione. Con *Fragments of Metropolis*, Vincenzo Mele ci offre una profonda meditazione sulla modernità e sulla sua eredità nella contemporaneità. Attraverso il confronto tra Simmel e Benjamin, l'autore mette in luce le tensioni, le contraddizioni e le possibilità offerte dalla vita metropolitana, ponendo domande fondamentali sul nostro modo di vivere e interpretare la città oggi, dopo la caduta del muro di Berlino e dopo il "fatto sociale totale" della pandemia da covid-19. Una lettura consigliata per chi vuole comprendere non solo il passato e il presente della forma di vita che chiamiamo "metropoli", ma anche le prime impronte del suo possibile futuro di questo secolo appena iniziato.

Infine, la padronanza dell'autore della lingua italiana, del tedesco, dell'inglese e del francese, assieme alla sua approfondita conoscenza della storia della filosofia e della sociologia del diciannovesimo e ventesimo secolo, risulta visibile in quest'opera. La sua erudizione, in molti casi, si avvicina alla versatilità interdisciplinare e multilingue di Simmel e Benjamin. Nondimeno, l'autore accompagna con cura anche i lettori meno esperti attraverso l'intricato universo delle opere di entrambi.

NICOLE BRAIDA

Chiara Bertone, *Il familiare è politico. Attrezzi di ricerca per uno sguardo posizionato*, Meltemi, Sesto San Giovanni, 2024, pp. 167.

Il testo di Chiara Bertone, inserito all'interno della collana Sociologia di Posizione di Meltemi, è dedicato all'esplorazione di strumenti critici e posizionati per lo studio della famiglia. L'autrice s'interroga su come adottare uno sguardo sulla famiglia che riprenda e corrisponda a pratiche conoscitive femministe, in grado di dare il proprio contributo a una “sociologia di posizione” che incida sul presente.

Il libro è suddiviso in cinque capitoli; i primi quattro sono dedicati all'approfondimento di altrettanti concetti-guida utili alla formazione di una “cassetta degli attrezzi” per uno studio critico della famiglia: lavoro, pratiche, copioni e problematiche. Per ognuno di questi concetti, si approfondisce “la storia da cui provengono, il posizionamento epistemologico, i fondamenti teorici” (p. 14). L'ultimo capitolo, invece, esplora le riflessioni collettive scaturite da diversi filoni dei movimenti femministi e queer, con un'attenzione particolare alle pratiche conoscitive della ricerca militante.

Il primo capitolo riprende le riflessioni femministe (soprattutto degli anni Settanta) che hanno ampliato e modificato il concetto di lavoro partendo dall'esperienza delle donne. Particolarmente significative per il tema centrale del libro sono le elaborazioni che hanno fatto emergere il carattere di lavoro di tutte quelle attività che si svolgono all'interno del focolare domestico e che, pertanto, venivano considerate “private”: le faccende domestiche, la cura della prole e delle persone anziane o non autosufficienti, la tessitura delle relazioni familiari. Riprendendo le analisi marxiste delle dinamiche capitaliste e integrandole con uno sguardo di più ampia portata sull'organizzazione sociale, il concetto di lavoro viene ripensato, riconoscendo il contributo sociale del lavoro riproduttivo (che comprende tutte le attività menzionate sopra), accanto a quello del lavoro produttivo. Fondamentale in questo senso è stato il contributo del Movimento per il salario al lavoro domestico, che ha fatto luce su quel lavoro invisibilizzato e naturalizzato come “segno d'amore” all'interno della vita familiare. Questa separazione tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo – svalutato e non riconosciuto

come vero lavoro – è legata alla costruzione dell'incommensurabilità tra i sessi e alla formazione della famiglia moderna all'interno del sistema capitalista. Le logiche neoliberiste contemporanee hanno evidenziato la “crisi della cura” che inasprisce le disuguaglianze tra chi può permettersi di acquistare lavoro di cura e chi non può. Nonostante queste dinamiche abbiano reso più complesso il rapporto tra lavoro produttivo e lavoro riproduttivo, l'analisi rimane importante per esplorare le contraddizioni del capitalismo avanzato.

La critica radicale alla famiglia dei movimenti studenteschi e femministi degli anni Sessanta e Settanta ha stimolato nuove prospettive nello studio della famiglia. Il secondo capitolo approfondisce l'approccio delle pratiche che il sociologo britannico David Morgan applica allo studio della famiglia. L'autore propone di partire dallo studio di come gli individui “fanno famiglia”, contrapponendosi agli approssi (soprattutto di stampo funzionalista) che partono da una visione reificante e normativa di famiglia. Partire dalle pratiche consente di approfondire il punto di vista degli individui e le modalità attraverso cui “agiscono e reinterpretano nella loro vita quotidiana gli ideali normativi rispetto all'essere famiglia” (p. 56).

Nel terzo capitolo l'autrice approfondisce il concetto di copioni sessuali sviluppato da John Gagnon e William Simon dalla fine degli anni Sessanta. Iscrivendosi soprattutto all'interno dell'interazionismo simbolico, i due autori intendono identificare con il concetto l'insieme di comportamenti considerati socialmente accettabili per le interazioni di tipo sessuale. Gagnon e Simon si allontanano, in questo modo, da una visione della sessualità essenzialista – guidata esclusivamente dall’“impulso naturale” – leggendo non solo i comportamenti, ma la definizione stessa di che cosa è sessuale (e la centralità della sessualità nella società moderna) come esito di un processo storico. I sociologi individuano tre livelli di elaborazione dei copioni: culturale, interpersonale e intrapsichico. È soprattutto il livello interpersonale che chiarisce come i copioni non vadano considerati come entità statiche, ma siano continuamente (ri)costruiti attraverso l'interazione sociale. Mettendo il concetto di copioni in relazione con quello di pratiche del capitolo precedente, Bertone chiarisce come “il concetto di *scripting* della sessualità fa parte di quelle pratiche quotidiane con cui le persone, interpretando la realtà sociale, contribuiscono a costruirla” (p. 78). Questa prospettiva ha permesso anche di denaturalizzare l'eterosessualità, leggendola come una pratica

culturalmente costruita e non omogenea, partendo dall'analisi di come le persone "fanno eterosessualità" nella loro vita quotidiana. L'autrice sottolinea, però, anche l'importanza di connettere questa prospettiva con una lettura materialista che consideri gli elementi strutturali che agiscono sulla sessualità.

Il quarto capitolo è dedicato principalmente al metodo di indagine dell'*Institutional Ethnography* (IE), elaborato dalla sociologa canadese Dorothy Smith a partire dagli anni Settanta. Il metodo – secondo Bertone – ha il pregio di integrare i diversi sguardi discussi nei capitoli precedenti, "assumendo pienamente un posizionamento e un metodo femminista" (p. 91), in particolare in relazione al "partire da sé" – ossia la pratica di costruire conoscenza a partire da "una parzialità incarnata in esperienze situate e corporee" (p. 12) – e al riconoscere il personale come politico, organizzando queste specificità verso una comprensione più ampia delle dinamiche strutturali di oppressione. L'ie si configura soprattutto come posizionamento ontologico ed epistemologico da cui partire per fare ricerca. Partendo dall'esperienza diretta delle persone, dalla loro ricostruzione delle "conoscenze di lavoro" (cosa fanno, come l'hanno imparato e quali forme di sapere organizzano le loro attività) – per cui è utile la prospettiva etnometodologica – si può passare ad analizzare – attraverso una prospettiva materialista – le relazioni extra-locali che organizzano quelle esperienze locali e situate.

L'ultimo capitolo, infine, esplora visioni femministe e queer che s'interrogano su come trasformare, superare, abolire la famiglia. Le posizioni abolizioniste hanno trovato spazio soprattutto negli anni Settanta, all'interno di una prospettiva di liberazione delle donne dal lavoro riproduttivo, ma anche di messa in discussione della centralità del lavoro produttivo. Queste visioni, recuperate recentemente da diverse autrici, criticano il confinamento della cura all'interno dei confini familiari, mettendone in evidenza le conseguenze sociali negative in termini di impoverimento delle relazioni extra-familiari che costruiscono il senso di comunità. Un'alternativa alle posizioni abolizioniste è quella di reinterpretare la famiglia rifiutando le prospettive biologiciste e centrate sulla famiglia nucleare, sostituendole con il concetto di famiglia "per scelta" o "queer" e con la sperimentazione di forme di cura "promiscue". L'autrice dedica anche attenzione alle pratiche di ricerca militante che partono dalla condivisione di esperienze: dall'autocoscienza, alla conricerca, all'autoinchiesta.

Il testo è uno strumento teorico prezioso per chiunque si voglia dedicare allo studio della famiglia partendo da una prospettiva critica. Con chiarezza e al tempo stesso accuratezza, l'autrice ci accompagna attraverso riflessioni e interrogativi su prospettive e metodi di ricerca che possano “costruire forme di conoscenza all'altezza delle sfide del presente” e che possano incidere sulla trasformazione sociale.

ROBERTO CIPRIANI

Antonio Camorrino, *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione*, Mondadori Università, Milano, 2024, pp. 252.

Questo libro di Antonio Camorrino ha verosimilmente un suo precedente in un altro testo, quello di Cecilia Costa, dal titolo *L'io e Dio. L'esperienza religiosa in William James* (Armando Editore, Roma, 2003). Ma, inaspettatamente, il volume camorriniano non tratta di William James, che pure sarebbe stato molto utile nel quadro delle riflessioni proposte nella pubblicazione mondadoriana.

Un altro aspetto da sottolineare è la ridotta attenzione allo scenario internazionale della disciplina oggetto del presente studio, per cui, ad esempio, manca un qualsiasi riferimento all'opera di David Voas, o di Lois Lee, o di James Beckford, o di Steve Bruce, o di Roland Robertson, o di Bryan Wilson, solo per citare qualche nome e per dire del solo contesto britannico. Va detto, però, che tantissimi altri sono gli autori citati e delle più diverse provenienze ed appartenenze geografiche, scientifiche, disciplinari e (non va sottaciuto) anche ideologiche.

Pertanto, nonostante qualche lacuna e disattenzione, nondimeno l'opera merita di essere letta e commentata, anzi utilizzata a piene mani sia per mettere a punto prospettive teoriche consolidate ed affidabili sia per impostare ricerche sul campo debitamente orientate da uno sguardo teoretico rigoroso ma altresì sufficientemente problematico.

Un altro vantaggio offerto dal saggio di Camorrino è nella sua notevole dose di attualità in termini di discussioni in corso, che considerano dapprima la cultura preassiale e quella assiale e postassiale, nel capitolo 1, poi il megatema della nuova spiritualità nel capitolo 2 ed infine la *vexata quaestio* della teodicea connessa all'escatologia, sulla scorta di Taylor, Weber, Berger e diversi altri autori, nel capitolo 3.

In primo luogo c'è da domandarsi come mai l'autore scelga di scrivere Io e Sé con la lettera maiuscola iniziale. Forse immagina, così, di equiparare il singolo attore sociale con l'entità divina cui di norma si dà per scontata la preferenza per la lettera iniziale al maiuscolo? Ma, in realtà, le due componenti del discorso scien-

tifico-disciplinare non sono equiparabili o comunque non lo sarebbero per *default*. C'è allora da pensare ad un artifizio pararetorico come strumento esplicativo delle intenzioni autoriali? Probabilmente sì, giacché secondo una tale opzione si snoda la serie di analisi e di prese di posizione di Camorrino, il quale muove da un presupposto preciso: indagare le conseguenze del fondamento autoritativo cioè de "la fonte da cui promana il potere riconosciuto come legittimo (il grado di legittimità può mutare a seconda delle società) da una comunità umana: tale potere istituisce l'orizzonte morale e normativo nel cui seno si dispiega la vita aggregata" (p. IX).

Con le stesse parole dell'autore si possono delineare i contenuti specifici dei tre capitoli del libro che fanno seguito all'introduzione (pp. VII-XXV): "nel primo capitolo analizzo le trasformazioni della relazione sociale con il sacro che hanno investito la comunità umana occidentale dall'epoca arcaica (o preassiale) sino a quella moderna" (p. XI); "nel secondo capitolo mi occupo di analizzare lo scenario del sacro per come esso si configura nella società contemporanea" (p. XVIII); "nell'introduzione e nel terzo capitolo mi occupo di presentare un'ipotesi di lavoro che attiene all'importante questione dei 'significati ultimi': questi costituiscono la guarnigione metafisica schierata dalla comunità umana contro gli assalti del caos" (p. XXI); "nel secondo paragrafo discuto le implicazioni in termini di 'teodicea' relative agli esiti del lungo processo di 'riduzione dell'alterità' [...] che ha infine condotto alla 'disneyficazione' di Dio" (p. XXIII); "nel terzo paragrafo indago una delle concezioni *post mortem* maggiormente diffuse nelle nuove forme della spiritualità: la reincarnazione" (p. XXIII); "nella quarta parte del capitolo avanzo l'ipotesi che l'incipiente successo delle nuove forme della spiritualità dipenda dalla capacità di queste ultime di gratificare precise impellenze emotive tipiche del soggetto postmoderno" (p. XXIV). Il precipitato ultimo di tutto questo insieme di disamine sociologiche è l'affermarsi di un evidente "processo di individualizzazione" (p. XXV) che, portato alle sue estreme conseguenze, sfocia nella "cultura terapeutica" e nel narcisismo delle varie forme di spiritualità, come hanno sostenuto anche Richard Sennet e Christopher Lasch (pp. 172-208).

La lunghezza dei singoli capitoli potrebbe segnalare la rilevanza degli argomenti esaminati ma così non è non solo perché i capitoli si aggirano ciascuno, più o meno, sulla sessantina di pagine ma anche perché il reale filo rosso conduttore che attraversa le singole parti è rappresentato dalla focalizzazione opzionata da Camorrino

sulla spiritualità in generale e sulle nuove spiritualità in particolare. È forse il caso di ricordare che in quest'ultimo torno di tempo, specialmente in ambito internazionale, non sono mancati suggerimenti tesi a modificare l'intitolazione della disciplina attualmente riconosciuta ufficialmente come sociologia della religione (o delle religioni) per transitare verso una più consona sociologia della spiritualità.

Il punto di discriminio è però nella difficoltà, messa in rilievo da molti studiosi, di stabilire che cosa si debba intendere esattamente per spiritualità ed ancor più per nuova spiritualità. Va riconosciuto, invero, che i maggiori specialisti sull'argomento si sono variamente cimentati per mettere a punto una definizione condivisibile di spiritualità e/o nuova spiritualità: ci hanno provato Linda Woodhead (*The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford, 2005, curatela in collaborazione con Paul Heelas) e Giuseppe Giordan (*Religion, Spirituality and Everyday Practice*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, 2014, curatela in collaborazione con William H. Swatos Jr.), Stefania Palmisano (*Contemporary Spiritualities. Enchanted Worlds of Nature, Wellbeing and Mystery in Italy*, Routledge, London-New York, 2021, in collaborazione con Nicola Pannofino) e Paul Heelas (*Spiritualities of life: new age romanticism and consumptive capitalism*, Blackwell, Malden, MA, 2008) ed altri ancora. Ma per ora è difficile trovare un accordo abbastanza condiviso.

Da Dio all'Io meriterebbe di essere commentato e rivisitato criticamente quasi pagina per pagina, tanto è denso di stimoli, ragionamenti ed approfondimenti, ma i limiti imposti ad una recensione non consentono, se non minimamente, di interloquire con l'autore, per cui conviene scegliere almeno un filo rosso conduttore, fra i tanti possibili. Di fatto, è stato già individuato nella diatriba sulla spiritualità, che connota segnatamente il secondo ed il terzo capitolo.

Camorrino mette subito in guardia rispetto ad un uso distorto del suo lavoro di scavo e ricerca: avverte che la comunità è comunque in gioco e resta sempre in gioco, nonostante l'enfasi posta sulla centralità del Sé. Lo dice chiaramente: “la sfera delle ‘pratiche’ è infatti normata in riferimento alle ‘routine’ consolidate di ‘gruppi di esecutori’” (p. 117). E poco più avanti, dopo aver riconosciuto l'evidente influenza delle culture orientali sulla diffusione di ventate spirituali nell'ambito occidentale (pp. 119-123), scorge una venatura gnostica nella “torsione immaginale verso l'Oriente” (p. 123). Di conseguenza la soluzione conosci-

tiva, appunto gnostica (dal greco *γνῶσις*, ovvero conoscenza), prevale su quella fideistica ed azionista, percependo “nel mondo un luogo corrotto e sostanzialmente perduto” (p. 124) e cercando interiormente “quegli ancoraggi di senso oramai irreperibili in una società il cui grado di ‘razionalizzazione’ e ‘astrazione’ non prevede più rifugi certi in cui trovare riparo” (p. 125).

E di conseguenza “si produce – seguo qui gli studi di Giuseppe Giordan – una riconfigurazione del referente autoritativo il quale non risiede più all’‘esterno’, bensì promana dal foro interiore di un soggetto radicalmente autonomo” (p. 126). Detto ciò, il carattere antiistituzionale traspare a più riprese, quale reazione quasi naturale e scontata a fronte del “puzzare” di ciò che è istituzionale e razionale (p. 124). In pratica, “le nuove forme della spiritualità rappresentano – come osserva Luigi Berzano – una reazione all’insufficienza della razionalità moderna di fornire ancoraggi di senso soprattutto nei campi problematici dell’esistenza sociale” (p. 127).

Camorrino di volta in volta suggerisce percorsi non scontati che rimandano ad autori ed autrici scarsamente compulsati nella letteratura corrente e che appaiono dunque intriganti nelle loro articolazioni ed evoluzioni. In tal modo s’incrociano studiosi come (in ordine alfabetico) Aupers, Campbell, Ehrenberg, Ferry, Gauchet (preferito fra tutti), Hanegraaff, Houtman, Lipovetsky, Rieff. Per non dire degli italiani: Cavicchia Scalamonti, Pecchinenda. Basterebbe questa semplice lista per invogliare alla lettura del testo, che costituisce al momento una sorta di piattaforma di partenza per riuscire a decifrare, in maniera più provveduta, i tracciati della nuova galassia della spiritualità.

FABIO LUCCINI

Andrea Membretti, Filippo Barbera, Gianni Tartari, Associazione Riabilitare l'Italia (a cura di), *Migrazioni verticali: La montagna ci salverà?*, Roma, Donzelli Editore, 2024, pp. 192.

Come sarà la vita nelle città e nei piccoli centri di montagna tra alcuni decenni? Il cambiamento climatico e gli eventi meteorologici estremi porranno le condizioni per un controlesodo verso le montagne, determinando una rinascita delle aree interne? E, in definitiva, la montagna ci salverà? E' da questi interrogativi che hanno preso le mosse il progetto MICLIMI (*Migrazioni climatiche e mobilità interna nella metromontagna padana*) e il volume *Migrazioni verticali: La montagna ci salverà?*, curato da Andrea Membretti, Filippo Barbera e Gianni Tartari.

Solo in anni recenti si è iniziato a considerare come significativo il ritorno alla montagna – ossia il flusso che dalle città porta nuovi abitanti nelle terre alte in modo stabile o intermittente – e tale fenomeno emergente costituisce la cornice dei contributi del libro, ove la lente del cambiamento climatico è adottata per indagare e discutere nuove forme di mobilità umana. Rilevante la dimensione climatica, che condiziona e condizionerà le scelte di localizzazione degli individui, dando origine a movimenti migratori influenzati dalle risorse economiche e socio-culturali di chi vuole o deve migrare, dalle normative internazionali e interne, dai diritti di cittadinanza, dalla geopolitica. Pertanto, l'idea forte intorno a cui discutono e si confrontano, in modo transdisciplinare, gli autori del volume - esperti e ricercatori di diversi centri di studio, università e associazioni - è che il cambiamento climatico impatterà radicalmente sulla definizione di nuovi e differenziati regimi di mobilità, nazionali e globali. Sullo sfondo, l'obiettivo di collocare i dati scientifici e le posizioni espresse in un più ampio contesto istituzionale e di politiche pubbliche territoriali: al centro dell'opera, strutturata in tre parti mediante uno sguardo multi-prospettivo ricco di spunti e suggestioni, oltre agli effetti del cambiamento climatico sui territori e la mobilità, vi è la metromontagna padana, quella macro-regione che ricomprende e interconnette le aree metropolitane di pianura e le valli circostanti, alpine e appenniniche, nell'Italia Settentrionale.

Nella prima parte – *Migrazioni e cambiamenti climatici nel Nord globale* – si discutono le ragioni di una ricerca sulla migrazione climatica nella metromontagna padana, considerata la recente attrattività residenziale delle aree montane. Sotto questo profilo, il tema delle migrazioni climatiche interne al Nord globale, a oggi poco o per nulla presente a livello di letteratura, media e opinione pubblica, è analizzato secondo la prospettiva della migrazione come adattamento, sinora discussa essenzialmente in relazione al Sud del mondo e agli eventi estremi. Non mancano riferimenti al quadro allarmante - effetti attuali e previsioni future - dei cambiamenti climatici nella Pianura padana, in un contesto di mutamento accelerato che investe la penisola italica come centro del Mediterraneo: a tal proposito, si evidenziano gli elementi che possono portare a una progressiva invivibilità delle aree metropolitane, spingendo chi può verso la montagna. Ancora, emerge il tema dell'eco-ansia, in relazione ai possibili atteggiamenti pro ambientali degli individui e alla loro propensione a trasferirsi nelle aree montane, ricche di capitale naturale.

La seconda parte del volume – *Scenari territoriali e propensione a migrare nella metromontagna padana* – presenta invece i dati raccolti tramite la ricerca MICLIMI e si apre con una mappatura e un'analisi degli scenari attuali e futuri di esposizione dell'area metromontana padana, dei suoi contesti urbani così come di quelli montani e interni. Si tratta dei rischi e della fragilizzazione socio-economico-ambientale del territorio connessi al mutamento climatico: fattori che contribuiscono a definire un indice di propensione alla migrazione dalla pianura verso le aree montane, con un focus su Lombardia e Piemonte. Nello specifico, si evidenziano le dimensioni e i flussi della mobilità residenziale da Milano e da Torino verso le aree montane italiane, per poi offrire degli approfondimenti sul peso del fattore climatico rispetto ai desideri, alle scelte di vita e di trasferimento nelle grandi città della Pianura padana come risposta adattiva alle sfide e alle minacce in atto. Non manca un'escursione oltre confine, grazie al materiale empirico emergente da un caso di studio relativo al resort alpino di Crans Montana (Svizzera), rispetto alla tendenza verso nuove forme di residenzialità in alta quota da parte di una upper class internazionale.

La terza parte del libro – *Dialoghi* – è intesa a raccogliere il punto di vista di esperti, attivisti e stakeholder territoriali su tematiche specifiche in varia misura collegate alle migrazioni verticali: gli scenari auspicabili post turismo tradizionale; il consumo di suolo nei territori alpini e appenninici e le necessarie politiche di

contenimento; lo sviluppo sostenibile, la transizione ecologica e l'imprenditorialità nei contesti montani; la diffusione delle comunità energetiche in aree interne e montane come fattore di cambiamento e di innovazione sociale.

In chiusura del volume si tracciano alcune direttive per delineare, sulla scorta dei dati presentati e dei ragionamenti svolti, una possibile governance delle migrazioni climatiche verticali, nel quadro di interventi che prendano le mosse dalla dimensione metromontana del fenomeno, su cui declinare le politiche socio-demografiche, territoriali e della mobilità umana. In quest'ottica, riconoscere che il territorio italiano, nel suo complesso, si configura come un sistema metromontano diviene la premessa per disegnare progettualità territoriali curve sull'innovazione biografica segnata dalle migrazioni verticali. Se inserito in queste dinamiche di riconnessione tra città e montagne, il policentrismo territoriale italiano mette in luce il cambiamento dei confini tra città e montagna, all'insegna di nuovi modelli di ciclo di vita, scelte insediative ed equilibri tra vita e lavoro.

In conclusione, e per tornare alla questione centrale posta all'inizio del libro – *La montagna ci salverà?* – i curatori, pur non nascondendo il realistico pessimismo emergente dai ricchi e variegati contributi raccolti, auspican che la montagna italiana, resa accessibile e fruibile ad ampie fasce di popolazione e al contempo tutelata nella sua fragilità ecosistemica, possa costituire un elemento importante di una diversa vivibilità territoriale in tempi di cambiamento climatico. Uno spazio ove sperimentare forme nuove di adattamento ai mutamenti in atto, che contemplino la migrazione interna (in rapporto a quella internazionale, già presente in modo significativo), la multilocalità dell'abitare e la diffusione abitativa, l'interconnessione capillare città-aree interne, l'intreccio delle politiche migratorie e demografiche con quelle di sviluppo locale e di mitigazione e cura ambientale. Così intesa, la montagna italiana non sarà allora spazio salvifico solo per alcuni privilegiati, ma diverrà parte di una strategia spazializzata di ridefinizione delle nostre forme del vivere e del lavorare: una strategia tutta da disegnare, in cui il clima che cambia diventi risorsa e non più solo minaccia.

BIANCA SOLARI

Micheal Oliver, *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*, Verona, Ombre Corte, 2023, pp. 175.

All'inizio degli anni Novanta esce *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità* di Michael Oliver, sociologo britannico di estrazione operaia diventato paraplegico all'età di diciassette anni per un tuffo in piscina. Poco più di trent'anni dopo, grazie alla traduzione di Enrico Valtellina il testo arriva finalmente in Italia, in un periodo in cui inizia ad esserci fermento rispetto ai Disability Studies. Al tempo stesso anche il mondo dell'attivismo disabile è cresciuto, producendo discorsi e pratiche volte alla trasformazione radicale dell'esistente. La relazione tra attivismo e teoria è cruciale per Oliver. Le riflessioni collettive elaborate all'interno della *Union of the Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS) sono, infatti, fondamentali per la creazione del Modello Sociale. In particolare, la partizione presente nei *Fundamental Principles of Disability* (1976), tra menomazione (*impairment*) e disabilità (*disability*). La prima indica la condizione che una persona si trova a vivere; la seconda l'incapacità dell'organizzazione sociale di soddisfare le specificità individuali a causa della "discriminazione istituzionalizzata" (p. 110), che limita le soggettività nelle loro possibilità e nella partecipazione sociale. Oliver usa questo termine, per indicare il disinteresse sistematico delle istituzioni sociali nell'assecondare le esigenze delle soggettività disabili. Il processo di disabilitazione si configura, quindi, come forma di oppressione sociale. Il lavoro di UPIAS è la base del pensiero di Oliver, che elaborando il Modello Sociale ha generato una svolta epistemologica, potenzialmente rivoluzionaria, che afferma che la disabilità non è un problema individuale, come diversamente sostenuto dal modello medico. Piuttosto, è una questione politica e sociale, che impone alla società di lavorare a quell'adattamento sociale, a cui oggi sono costrette le singole soggettività disabili, spesso totalizzate all'interno di una sola dimensione identitaria. Il modello di Oliver crea la possibilità di guardare all'esperienza della disabilità al di là della dimensione clinica, riscoprendo anche la molteplicità di identità che le soggettività disabili possono attraversare, abitare e desiderare. Riconcettualizzando la disabilità come oppressione sociale si apre, quindi, uno spazio per sperimentare processi di sogget-

tivazione individuali e collettivi, a partire dall'intersezionalità in cui si danno e dalle alleanze con altri gruppi socialmente oppressi con cui diventare contro-egemonici.

È importante però fare qualche passo indietro e provare a ricostruire, seppur brevemente e in modo non esaustivo, alcuni passaggi fondamentali del pensiero dell'autore. La domanda di partenza riguarda la natura della disabilità. Oliver si chiede, in particolare, se la disabilità sia individualizzata e medicalizzata in tutte le culture o se rappresenti una specificità della società capitalista. Ci invita a riflettere sul processo di costruzione sociale dei significati e sugli effetti di potere che generano. L'analisi riscontra che i significati di disabilità cambiano nel tempo e nello spazio, generando esiti diversi per l'esperienza delle soggettività. Il significato di disabilità non è, quindi, qualcosa di naturale, di dato. Piuttosto, prende forma nelle e attraverso le relazioni sociali, impattando a propria volta su altre dimensioni culturali e strutturali della società: effetti performativi, messa in atto di strategie per il controllo sociale, elaborazione di pratiche di resistenza e di politiche redistributive, per esempio. Se la definizione di disabilità non è universale, ma parziale e situata, allora la definizione medica, con la sua concezione individuale di disabilità può essere contestata, rovesciata. L'autore abbraccia, quindi, la definizione di UPIAS riportata in precedenza. La portata di questo gesto è ancora più forte se si considera la critica mossa alle definizioni mediche e ufficiali di disabilità, che accusa di essere state elaborate misconoscendo le soggettività disabili come legittime portatrici di conoscenza e di esperienza. La relazione tra teoria e attivismo, come già anticipato, è infatti un aspetto fondamentale. Nel testo in modo più o meno esplicito emergono tutta una serie di interrogativi, che ci invitano a pensare alla funzione sociale dell'università, a quali tematiche sono ritenute meritevoli di ricerca, al tipo di sapere che produce, agli scopi che persegue. Le critiche ad un mondo accademico abilista non sono velate. Oliver fa emergere il proprio vissuto di emarginazione dalla comunità sociologica e evidenzia le asimmetrie di potere tra chi fa ricerca e il (s)oggetto della ricerca, che possono sfociare in violenza epistemica. Questioni estremamente attuali, soprattutto se si considera lo stato in cui versa l'università italiana oggi.

Dopo l'operazione di rovesciamento Oliver approfondisce l'analisi di come la disabilità sia stata costruita culturalmente e in quanto vincolo sociale all'interno della società capitalista. Ogni capitolo del saggio districa un complesso intreccio di fattori surdeterminati, che contribuiscono alla produzione della disabilità come

oppressione sociale. Sembra quasi di avere in mano un caleidoscopio capace di farci comprendere, attraverso una chiave di lettura materialista, specificamente gramsciana e althusseriana, il ruolo giocato dal sistema economico, dai valori sociali dominanti e dalla relazione tra i due. Attraverso l'analisi del sistema economico capitalistico, dell'ideologia, delle identità disabili, delle politiche sociali e dell'attivismo, emergono una serie di concetti importanti, che l'autore affronta e mette in relazione tra loro, a seconda della dimensione che sta analizzando. Se ne riportano tre: la medicalizzazione, la normalizzazione e l'individualismo. Come già anticipato l'autore contesta l'egemonia dello sguardo medico sulla disabilità e la definizione che ne ha dato. Oliver non nega necessariamente l'importanza dell'intervento medico, tuttavia si interroga sulle finalità della sua estensione a tutti i campi della vita. Inoltre, mette in evidenza che la definizione di ciò che è disabile, si configura spesso misurandone la distanza da un presunto stato di normalità, sempre definito per negazione, mai positivamente. Gli interventi clinico-educativi tentano di ripristinare la normalità, per strappare la persona con disabilità a una presunta tragedia, a una vita considerata meno degna di essere vissuta perché dipendente da quella altrui. Concetti di cui spesso non viene presa in considerazione la relatività situazionale e culturale. Nella società capitalistica, infatti, l'individuo isolato, privato, forza lavoro, diventa l'ideologia a fondamento del sistema. Corpi e menti sono "abili" e "normali" quando si adattano alle esigenze del processo produttivo. Se non possono adattarsi saranno soggetti a interventi ri-abilitativi, il prefisso non è casuale, volti a produrre una presunta abilità perduta, catturati in quella relazione controversa che si gioca nel binomio cura-controllo. Tuttavia, vi è una contraddizione fondamentale che emerge. Le persone con disabilità giocano un ruolo cruciale nell'handicapitalism e gli interessi ad esso connessi, come quelli dei gestori di servizi residenziali, la cui esistenza dipende proprio dalle soggettività disabili.

A trent'anni dalla pubblicazione lo sguardo di Oliver rimane necessario. La recente decisione del Governo di rinviare ancora di un anno la piena validità del Decreto 62/2024, attuativo della Legge Delega 227/2021 in materia di disabilità, che prevede la messa in atto del Progetto di Vita Personalizzato, è eloquente. Tornare a Oliver, alle origini del discorso, può dotarci di concetti e strumenti per ripensare alla relazione fondamentale tra teoria sociale e attivismo, spingendo la nostra capacità di azione collettiva verso un orizzonte trasformativo. Il pensiero di Oliver non è mai stato così attuale.

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 con-

tributi 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 maiuscololetto (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 alla 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 translitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoi; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di translitterazione 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.

SAGGI

Donatella Campus, Alberta Giorgi, *Politici celebrities e cittadini fans: come si crea coinvolgimento politico attraverso il fandom* | Costantino Cipolla, *Una proposta teorica raffinata, duttile e disponibile per la sociologia: Franco Crespi* | Enzo Colombo, *Relational reflexivity: a processual approach* | Carlo De Rose, *L'identità collettiva e i suoi rituali* | Vincenzo Esposito, *Socialmente eterei: un inquadramento del fenomeno Hikikomori attraverso la teoria di Ian Hacking* | Laura Gherardi, *Sguardi sul partner all'epoca dell'amore di sé. Il valutativo, il clinico e l'atopico* | Davide Ruggieri, *Il problema della secolarizzazione in Max Horkheimer: la dimensione della trascendenza nella Teoria critica*

SAGGI INEDITI

Georg Simmel, *Su di una relazione tra teoria della selezione e dottrina della conoscenza* (con una introduzione di Francesco Azzarone e Vincenzo Mele)

INTERVISTE

Massimo Cerulo, Alessandra Polidori, *Se rendre présents pour résister au présent. Entretien avec Miguel Benasayag* | Luca Guizzardi, Luca Martignani, *La comunicazione artificiale e il senso profondo della contingenza: intervista con Elena Esposito*

NOTA CRITICA

Brigida Orria, *L'impostura come dispositivo emotivo: uno sguardo sociologico sul desiderio di credere*

RECENSIONI

Francesco Biagi, Vincenzo Mele, *City and Modernity in Georg Simmel and Walter Benjamin. Fragments of Metropolis*, London-New York, Palgrave Mcmillan, 2022, pp. 396. | Nicole Braida, Chiara Bertone, *Il familiare è politico. Attrezzi di ricerca per uno sguardo posizionato*, Meltemi, Sesto San Giovanni, 2024, pp. 167. | Roberto Cipriani, Antonio Camorrino, *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione*, Mondadori Università, Milano, 2024, pp. 252. | Fabio Lucchini, Andrea Membretti, Filippo Barbera, Gianni Tartari, Associazione Riabilitare l'Italia (a cura di), *Migrazioni verticali: La montagna ci salverà?*, Roma, Donzelli Editore, 2024, pp. 192. | Bianca Solari, Micheal Oliver, *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*, Verona, Ombre Corte, 2023, pp. 175.