

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero  
2009



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 9 | 2009

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Vicedirettore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Franco CRESPI

Franco CASSANO

Luigi CIMMINO

Cecilia CRISTOFORI

Alessandro FERRARA

Paolo JEDLOWSKI

Carmen LECCARDI

Massimo PENDENZA

Walter PRIVITERA

Loredana SCIOLLA

Roberto SEGATORI

Gabriella TURNATURI

*Redazione*

Matteo BORTOLINI

Riccardo CRUZZOLIN

Massimo ROSATI

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Nota per i collaboratori*

I “Quaderni di Teoria Sociale” sono pubblicati con periodicità annuale. I contributi debbono essere inviati a *Quaderni di Teoria Sociale*, Dip. Istituzioni e società – Sezione di Sociologia, Via Elce di Sotto, 06123, Perugia, in dattiloscritto e su supporto elettronico (preferibilmente Word per Windows), seguendo le modalità di impaginazione e di citazione usate nella rivista. Per contattare la redazione: [ambrogio@unipg.it](mailto:ambrogio@unipg.it)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 9, 2009. ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2009 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

N. 9 | 2009

*[www.teoriasociale.it](http://www.teoriasociale.it)*

## *Sommario*

### PARTE MONOGRAFICA. «SU MAX WEBER» (a cura di Massimo Pendenza e Massimo Rosati)

MASSIMO PENDENZA, MASSIMO ROSATI Presentazione	11
DIMITRI D'ANDREA Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo	17
GREGOR FITZI Protestantesimo e coscienza della modernità	51
ENRICO DONAGGIO Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema	71
ELETTRA STIMILLI Ascetismo ed economia	105
MASSIMO DEL FORNO Invenzione a due voci. Simmel, Weber e il paradigma della musica	119
MARIELLA NOCENZI Il paradosso weberiano: il potere non legittimo e la città	155
MARTA LOSITO La <i>Weberforschung</i> e la sociologia in Italia	189

## SAGGI

OLIMPIA AFFUSO	
Memoria-magazine. Memorie individuali e sfere pubbliche mediate	203
SERGIO BELARDINELLI	
L'identità culturale europea tra universalismo e pluralità	245
MASSIMO CERULO	
Un sentire controverso. <i>L'homo sentiens</i> fluttuante tra le ambivalenze tardomoderne	259
SPINELLA DELL'AVANZATO	
Trasformazioni della democrazia e comune cultura politica	277
ALBERTO IZZO, IRENE STRAZZERI	
Rifiuti. Tragedia mondiale e occultamento ideologico	311
ROBERTO SEGATORI	
Il ruolo della sociologia politica nell'Italia contemporanea	321

## L'INTERVISTA

Critica e spirito del capitalismo	
<i>Intervista a Luc Boltanski a cura di Arianna Lovera</i>	339

## LIBRI IN DISCUSSIONE

1. IL TESTO IN DISCUSSIONE: Hermann Lübbe, *La politica dopo l'Illuminismo*, a cura di L. Allodi e I. Germano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

LEONARDO ALLODI	
Tecnica e morale in Hermann Lübbe	361

MARIA APARECIDA FERRARI	
La possibilità di un altro Illuminismo	371
IVO GERMANO	
Ci salveranno i media? Il senso di sfida comunicazionale di Hermann Lübbe	377
GIANFRANCO MORRA	
Quale politica dopo l'Illuminismo?	385

## 2. ALTRI TESTI

LORENZO BRUNI	
Il riscatto del sogno e la traccia nella trama del presente. M. Gauchet, R. Redeker, <i>Utopia e modernità</i>	395
MASSIMO CERULO	
Esperienze che s'incontrano: il ruolo dell'empatia nella vita quotidiana. L. Boella, <i>Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia</i>	405
SIMONA D'ARIENZO	
<i>The Cambridge Companion to Tocqueville</i> : un confronto tra prospettive e suggestioni teoriche	417
PAOLO FEDELE	
Osservare osservatori. Fra teoria dei sistemi e costruttivismo radicale. N. Luhmann, <i>Conoscenza come costruzione</i>	447
VINCENZO SORRENTINO	
Etica della cura e teoria critica della società. J.C. Tronto, <i>Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura</i>	453

DAVIDE SPARTI

L'altra alterità. Azione, identità e riconoscimento in Pizzorno.

A. PIZZORNO, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento* 459

DANIELA TRIGGIANO

Le sfide delle nuove lotte per il riconoscimento.

I. Strazzeri, *Riconoscimento e diritti umani. Grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea* 477

\* \* \*

*Abstract degli articoli* 495



PARTE MONOGRAFICA

SU MAX WEBER

(A CURA DI MASSIMO PENDENZA E MASSIMO ROSATI)



J. Vachon (1914-1975), *Workers leaving Pennsylvania shipyards, Beaumont, Texas, June 1943.*

MASSIMO PENDENZA, MASSIMO ROSATI

## Presentazione

I testi che presentiamo in questo numero dei *Quaderni di Teoria Sociale* sono il risultato di due giornate di riflessione su Max Weber organizzate presso il Dipartimento di Sociologia e Scienza della Politica, Facoltà di Lettere e Filosofia, dell'Università degli Studi di Salerno, nel gennaio del 2008. In alcuni casi, si tratta di profonde rielaborazioni dei materiali presentati in quell'occasione, che gli autori hanno voluto sedimentare a seguito della discussione tenutasi in quella circostanza. La scelta di una riflessione accurata, ancora una volta, su Max Weber sembrava giustificata agli organizzatori dalla necessità di fare in un certo senso il punto della situazione soprattutto all'interno del mondo sociologico italiano.

Da qualche decennio a questa parte, il pensiero di Weber ha subito una profonda revisione. L'immagine del Weber autore in primo luogo di *Economia e società*, dei saggi metodologici di ispirazione neokantiana, delle analisi sul potere e sulla burocrazia moderna, oltre che ovviamente dell'*Etica protestante*, ha gradatamente lasciato il passo al Weber degli scritti di sociologia della religione, alla cui luce le opere che componevano il classico *corpus* weberiano hanno iniziato a essere lette e reinterpretate. In particolare, grazie al lavoro di studiosi come Bendix, dapprima, e, più recentemente, Tenbruck, Schluchter, Habermas e altri, è emersa la centralità del razionalismo occidentale come filo conduttore dell'opera weberiana, l'importanza dell'influenza di Nietzsche e, più in generale, di un'analisi critica della modernità di cui Weber ricostruisce genesi e prospettive con toni e tinte ancora capaci di sollecitare la riflessione.

Nonostante tutto ciò, accade ancora spesso, nella manualistica sociologica italiana come nelle discussioni accademiche, di riscontrare un profilo weberiano ancora quanto mai tradizionale e lontano dai termini del dibattito attuale internazionale. L'esigenza di una sorta di auto-riflessione in ambito sociologico è stata dunque una delle componenti alla base della scelta del tema. Ma anche, al fondo, degli interlocutori.

Infatti, il Weber che esce di nuovo vivificato dalla letteratura di questi ultimi decenni, e che trova ospitalità critica nella discussione di seguito riportata, è un Weber inconcepibile e incomprensibile al di là dello sfondo rappresentato da un lato dal discorso filosofico sulla modernità, e dall'altro dalla riflessione condotta anche con i mezzi delle scienze delle religioni sul nesso tra tradizioni religiose, atteggiamenti religiosi nei confronti del mondo e genesi/sviluppo della forma di vita occidentale. Di qui la scelta dei nostri interlocutori, avvertiti su entrambi i fronti e interni alla riflessione contemporanea su Weber.

La centralità del discorso filosofico sulla modernità e della diagnosi del nesso modernità occidentale/religione propria delle scienze delle religioni nel discorso weberiano ci hanno resi, ancora una volta, consapevoli di quanto questi sfondi fossero costitutivi della teoria sociale classica, e necessari ad una teoria sociale contemporanea che non abdichi alla sua vocazione. Le stesse considerazioni erano, del resto, emerse in occasione di due giorni di riflessione sull'altro grande classico della sociologia, Émile Durkheim, tenutesi qualche anno fa presso il Dipartimento Istituzioni e Società dell'Università degli Studi di Perugia (cfr. *Quaderni di Teoria Sociale* 6/2006). Ci è parso quindi naturale, data la continuità tematica, la coerenza progettuale e la presenza di parte degli stessi interlocutori alle due iniziative, di ospitare i risultati anche di questa seconda sui *Quaderni di Teoria Sociale*.

La parte monografica inizia con un articolo di Dimitri D'Andrea, il quale rilegge alcuni passaggi dell'*Etica economica delle religioni universali* con l'intento di evidenziare come la nozione di "immagini del mondo" impiegata da Weber sia riconducibile ad una "antropologia senza natura umana". Un'antropologia con cui leggere – a suo dire – l'atteggiamento dell'uomo nei confronti del mondo non come una conseguenza di qualche concezione ul-

tima sulla sua natura, quanto piuttosto come qualcosa di sempre mediato dalle proprie immagini. Si tratta di un'analisi, quella avanzata da D'Andrea, il cui quadro generale di riferimento giace in ultima istanza nella riflessione weberiana sul destino della soggettività contemporanea, nonché sugli orizzonti e sulle possibilità della politica contemporanea. Temi affrontati da Weber soprattutto nell'ultima parte delle sua vita.

Di argomenti cari al Weber degli ultimi anni si parla anche nel contributo di Gregor Fitzi. Sulla scia del rilancio del progetto della modernità proposto da Jürgen Habermas, che della ragione indaga possibilità e limiti rispetto alla complessità sociale, Fitzi pone come sfondo del suo discorso su Weber proprio il dibattito che della modernità avrebbe contribuito a liquidarne l'eredità culturale. Nell'articolo, Fitzi prima ripercorre l'analisi sottesa alla concezione weberiana della modernità, rilevandone particolarità rispetto alle tradizioni del pensiero sia hegel-marxiano che positivista; poi rileva come, nel passaggio dall'*Etica protestante* alla *Politica come professione*, dal sociologo tedesco sia possibile ricavare – oltre ovviamente ad una diagnosi della modernità e della sua crisi – anche un quadro di riferimento etico-politico che traccia le linee per un soggetto capace di accettare e affrontare le sfide e i dilemmi della tarda modernità. Oltre, quindi, la spirale dell'adattamento e della rassegnazione. Per rilevare come questo sia possibile, suggerisce tuttavia Fitzi, è necessario guardare tale etica-politica a partire dalla matrice culturale più squisitamente protestante della riflessione weberiana e al patrimonio razionalista ivi contenuto.

Enrico Donaggio – dal canto suo – (ri)propone la categoria weberiana di “spirito del capitalismo”, opportunamente rivisitata, quale lente specificamente filosofica per osservare il presente e per fornirne una diagnosi. È un percorso, quello disegnato da Donaggio, che inizia con una disamina dei più comuni e diffusi motivi che secondo lui hanno contribuito ad espungere i concetti di “spirito” e di “capitalismo” da ogni riflessione e critica della e sulla società (e a preferire loro quelli più asettici di “modernità” e “stile di vita”) e si conclude presentando il lavoro di Boltanski e Chiapello su *Le Nouvel esprit du capitalisme*, da lui qualificato come il testo che meglio attualizza,

ricalibrandolo su quello di “ideologia”, il concetto weberiano di “spirito del capitalismo”.

Elettra Stimilli si confronta con il complesso, e per certi versi ambiguo, concetto di “razionalità” in Weber, proponendo una lettura attualizzante del nesso tra ascetismo religioso e capitalismo. Tale attualità si concretizzerebbe, a detta di Stimilli, nel fatto che, quando anche la “gabbia d’acciaio” sembra aver perso il suo carattere coercitivo, l’*autodisciplina* si presenta ancor oggi come tratto peculiare della forma globalizzata del potere capitalistico. Per Weber, è noto, l’ascesi sarebbe collegata al “differimento della gratificazione”, base del processo di accumulazione del capitale, per il tramite del controllo metodico del proprio agire. È la “condotta di vita”, asceticamente subordinata, a rappresentare infatti quella forma di soggettivazione privilegiata funzionale al dispositivo del potere capitalistico, ancora oggi operante con meccanismi coercitivi, totalizzanti e individualizzanti. Da questo punto di vista, pare allora legittimo per la Stimilli abbozzare anche un primo confronto tra il Weber della condotta metodica e il Foucault del “governo dei viventi”. Se la legittimazione del potere, come già per Weber, sembra infatti passare non tanto attraverso la legge quanto invece mediante forme di autodomínio e autocontrollo, allora non pare del tutto insensato – conclude la Stimilli – accomunare tale concezione a quanto espresso da Foucault in merito alle pratiche del potere governamentale.

La musica – così come trattata in due saggi, uno di Simmel e l’altro di Weber – è invece il tema affrontato da Massimo Del Forno nel suo contributo. Si tratta di due saggi poco noti dei “padri fondatori” della sociologia, che l’Autore utilizza in chiave comparativa per dar voce ad un progetto di ricerca di nuove categorie e modelli teorici per l’analisi dei fenomeni musicali e di quelli moderni in particolare. Pur nella diversità, i due saggi teorici sulla musica sono tuttavia, secondo Del Forno, uniti dalla comune idea di uno sviluppo progressivo della musica in Occidente e del suo autonomo progredire rispetto ad ogni altra sfera del sociale. Entrambi gli autori, precisa Del Forno, sembrerebbero cioè intravedere nel fenomeno “musica” quello stesso identico processo, operante in ogni ambito in Occidente, che va dall’interno all’esterno, dalla *vita* alla *forme*, dalla realtà alla sua rappresentazione.

Il contributo di Mariella Nocenzi muove dalla convinzione che un quarto idealtipo di potere, non pienamente elaborato da Weber, ma da questi codificato come potere “non legittimo”, sia invece non solo chiaramente rinvenibile nei suoi contorni a partire dalle analisi storico-sociali sulla città medievale, ma che, questa almeno la sua ipotesi, tale forma si presterebbe addirittura meglio rispetto alle altre tre ad una comprensione dei processi interni globali, multi-etnici ed autodeterminati delle città globali moderne. Nel suo articolo, ricorda innanzitutto come Weber abbia impiegato il concetto di potere “non legittimo” (e non “illegittimo”) per esprimere semplicemente un potere in opposizione a quello legittimo (nel caso specifico del sistema feudale, quello relativo al potere imperiale e ierocratico) e tuttavia fondativo – oltretutto rivoluzionario – di quel movimento di lunga durata sfociato da lì a poco nella modernità e nella democrazia. Al contrario, e in accordo con l’interpretazione che ne avrebbe data Antonio Scaglia, per la Nocenzi l’analisi di tale potere non dovrebbe invece rimanere marginata alle città medioevali italiane e tedesche, ma impiegata con convinzione per comprendere quel processo costitutivo di pratiche democratiche di auto-regolamentazione e di auto-legittimazione – con una legittimità che si potrebbe definire “propriamente” sociologica – messe in atto, oggi, da segmenti della società e specialmente nelle città globali. A volte, in pacifica convivenza con l’ordinamento giuridico corrente (e legittimo), in perenne precarietà, altre volte in netta contrapposizione con questo.

Chiude la sequenza degli autori Marta Losito, il cui contributo è rimasto purtroppo a livello solo di appunti. Il suo articolo sottolinea in primo luogo l’importanza della Scuola storica di Gustav Schmoller e della filosofia del diritto, come indicato da Filippo Barbano a suo tempo, nella formazione di Weber e di come, in secondo luogo, ai fini della comprensione della recezione italiana di Weber sia necessario una volta per tutte andare oltre le consolidate interpretazioni ferme ancora alla contrapposizione tra Weber e Croce o, peggio, tra Weber e Marx. Dal canto suo, Losito fa notare invece, con perizia di particolari, come a cavallo tra l’Ottocento e il Novecento Weber ebbe intensi dialoghi con intellettuali italiani del calibro di Luigi Chiappelli, Roberto Michels, Vilfredo Pareto, oltre che, ovviamente, con Benedetto Croce.

Alcuni ringraziamenti sono infine d'obbligo. È da ricordare, intanto, che il seminario weberiano ha potuto contare su di un piccolo contributo finanziario della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Ateneo salernitano, previsto per le iniziative culturali. In tal senso, molto si deve al sostegno del Direttore del Dipartimento di Sociologia e Scienza della Politica, Vittorio Dini, che nel progetto ha creduto e ne ha caldeggiato l'approvazione in sede di valutazione. Un grazie particolare va poi ai coordinatori della sezione AIS di *Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali* e al Presidente della *Società Italiana di Filosofia Politica*, rispettivamente Vittorio Cotesta e Alessandro Ferrara, per aver promosso, incoraggiato e partecipato personalmente in qualità di moderatori al seminario salernitano. Un ricordo affettuoso e sentito va poi a Marta Losito. Nessuno poteva immaginare quello che da lì a poco sarebbe successo e che ha lasciato tutti nello sgomento più profondo. Vorremmo dedicare a lei questa sezione monografica, ancor di più impregiata dal contributo che Marta aveva appositamente scritto per l'occasione.



DIMITRI D'ANDREA

Tra adattamento e rifiuto.

Verso una teoria delle immagini del mondo

*Premessa*

L'idea di fondo di questo contributo è che la posizione dell'uomo nel mondo non costituisca un dato antropologico, ma il prodotto di un'immagine del mondo (*Weltbild*). Il presupposto antropologico è, semmai, che il rapporto dell'uomo con il mondo è sempre mediato da immagini. Il posizionamento della soggettività umana rispetto al mondo è, dunque, un dato contingente, non ontologicamente determinato. Per il rapporto dell'uomo con il mondo ciò che è rilevante non è la natura umana, ma qualcosa di meno ultimo e irraggiungibile: la concreta fisionomia dell'immagine, o meglio delle immagini, del mondo. Weber è stato l'autore che per primo e con più coerenza ha insistito sulla straordinaria varietà e mutevolezza dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti del mondo e sulla sua dipendenza da immagini. Le variabili fondamentali del modo in cui gli individui si dispongono nei confronti del mondo – dall'adattamento all'estraneità, dalla sazietà al rifiuto – non rimandano, infatti, alla natura umana, ma all'immagine che individui, gruppi, civiltà si formano del mondo. L'intera riflessione sulle religioni universali costituisce un tentativo di sviluppare una teoria delle immagini del mondo, pensandone nel contempo il *condizionamento* materiale e l'*autonomia*. La ricostruzione weberiana dell'*influenza* della materialità della vita sociale sulle immagini del mondo esclude, contemporaneamente, qualsiasi *determinismo* che faccia di

queste ultime un mero *rispecchiamento* di costellazioni economiche o sociali. Il presente contributo si propone di ricostruire due passaggi significativi della sociologia della religione di Weber al fine di illustrare, in particolare, il carattere non prevalentemente economico del condizionamento materiale delle immagini del mondo, ma anche, nel contempo, le ragioni e le forme in cui si manifesta la loro autonomia.

### 1. *Dalla natura umana alle immagini del mondo*

Nella riflessione weberiana, la funzione delle immagini del mondo emerge nel contesto dell'analisi delle conseguenze delle religioni universali sulla condotta pratica e segnatamente sull'*ethos* economico dei seguaci delle grandi religioni universali. Sottesa a tutta la *Sociologia della religione*, la tematica diviene esplicita in un celeberrimo passo dell'*Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*: “L'idea della redenzione era di per sé antichissima, se in essa si include la liberazione dalla necessità, dalla fame, dalla siccità, dalla malattia e – infine – dalla sofferenza e dalla morte. Tuttavia la redenzione acquistò un significato specifico soltanto dove fu espressione di un’“immagine del mondo” razionalizzata sistematicamente e di una presa di posizione in base a questa. Infatti ciò che la redenzione, secondo il suo senso e la sua qualità psicologica, voleva e poteva significare, dipendeva appunto da quell’“immagine del mondo” e da questa presa di posizione [...]. L'immagine del mondo stabiliva infatti “da che cosa” e “per che cosa” si volesse e – non si dimentichi – si *potesse* essere redenti [...]” [Weber 1982b, 240] (corsivi miei). Sia pure nel contesto specifico della descrizione dell'immagine religiosa del mondo – o meglio: dell'immagine del mondo propria della religiosità di redenzione –, Weber mette qui a fuoco alcuni aspetti tipici di ogni immagine del mondo. L'immagine del mondo fornisce, in primo luogo, una interpretazione della propria condizione: seleziona gli elementi (materiali e ideali) che in essa ci risultano intollerabili e definisce o mette a fuoco i beni che intendiamo perseguire. In altre parole, determina il nucleo centrale del nostro interesse, l'oggetto fondamentale della nostra cura e preoccupazione.

In questa definizione di ciò “da cui” e “per cui” si vuole essere redenti, un ruolo assolutamente decisivo è giocato dalla seconda prestazione tipica di ogni immagine del mondo: la definizione dell'*orizzonte del possibile*. La definizione del possibile non va semplicemente a sovrapporsi ad una certa interpretazione della propria condizione, ma, in buona misura, la costituisce. Il *bisogno* di redenzione, di liberazione da qualcosa (ideale o materiale che sia) è condizionato anche e soprattutto dalla percezione di una *possibilità* di redenzione. Si desidera essere redenti da qualcosa perché la redenzione da questo qualcosa è possibile in base ad una certa immagine del mondo: soltanto se quella specifica redenzione viene ritenuta possibile. Speranza e disperazione non intervengono su interessi e bisogni già definiti, ma costituiscono il tassello fondamentale per la loro definizione.

L'immagine del mondo costituisce, in terzo luogo, l'elemento decisivo per la definizione degli strumenti necessari per conseguire i propri obiettivi, siano essi la liberazione dalla sofferenza o la conquista di una condizione di salvezza. Dall'immagine del mondo dipende, ad esempio, la natura individuale o collettiva, pacifica o violenta dei mezzi indispensabili a raggiungere gli obiettivi di volta in volta perseguiti, e anche le forme di governo di sé e di disciplinamento delle passioni ad essi connesse. Infine, la definizione dei mezzi e dei modi per soddisfare le esigenze promosse da ogni immagine del mondo produce a sua volta interessi materiali e ideali di secondo ordine collegati direttamente alle modalità specifiche di conseguimento degli obiettivi primari.

Nel testo di una conferenza tenuta a Giessen nel 1961, Hans Blumenberg ha fornito una definizione di immagine del mondo che ripropone i tratti essenziali della nozione weberiana: “Chiamo “immagine del mondo” [*Weltbild*] quella quintessenza della realtà [*Inbegriff der Wirklichkeit*] nella quale e per la quale l'uomo comprende se stesso, orienta le sue valutazioni e i suoi obiettivi pratici, afferra le sue possibilità e le sue necessità e si progetta nei suoi bisogni essenziali” [Blumenberg 2001, 15]. Anche per Weber l'immagine del mondo costituisce la cornice generale dentro la quale e attraverso la quale l'individuo interpreta se stesso e i suoi bisogni, definisce le proprie aspirazioni e le proprie aspettative, orienta e comprende le proprie strategie pratiche. Rispetto alla

formulazione di Blumenberg, la nozione weberiana mi sembra presentare tre differenze principali.

La prima riguarda lo statuto conoscitivo delle immagini del mondo. Per Blumenberg, le immagini del mondo sono essenzialmente metafore assolute: “Quanto più ci allontaniamo dalla breve distanza dell’intenzionalità avverabile e ci riferiamo ad orizzonti totali, che la nostra esperienza non può più misurare e delimitare, tanto più impressionante si fa l’utilizzazione di metafore; la “metafora assoluta” è a questo riguardo un valore limite” [Blumenberg 1985, 119]. Le metafore assolute sono “risposte” a domande relative ad orizzonti totali come il mondo [cfr. Blumenberg 1969, 21]. Si tratta di costrutti pragmatici, non teoretici: servono a prendere posizione nel mondo, a rispondere ad una domanda pragmaticamente ineludibile, ma teoreticamente e concettualmente non risolvibile. Per questo suo carattere l’immagine del mondo come metafora assoluta si colloca nella dimensione dell’in-concettuale, dell’immagine che non si lascia mai interamente ridurre a concetto.

Per Weber, invece, le immagini del mondo sono piuttosto costruzioni intellettuali – quando non addirittura creazioni concettuali e razionali – frutto di elaborazioni sistematiche ad opera di strati intellettuali. Sono semmai le *idee* quelle che occupano nel lessico weberiano il posto delle metafore assolute: “[...] le “immagini del mondo” [*Weltbilder*], create per mezzo di “idee”, hanno molto spesso determinato le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l’agire” [Weber 1982*b*: 240]. Le immagini del mondo sono, dunque, costruzioni sistematiche e razionalizzate prodotte da gruppi intellettuali a partire da idee e intuizioni avanzate da forze di tipo carismatico.

Una seconda e più significativa differenza rispetto all’impostazione di Blumenberg è costituita dal fatto che per Weber le prestazioni delle immagini del mondo prescindono completamente dal fatto che risultino universalmente condivise. Il pluralismo delle immagini del mondo non ne intacca le prestazioni. Weber non sottoscriverebbe, dunque, l’affermazione di Blumenberg che «l’immagine del mondo è per sua essenza “monastica” e che “l’immagine del mondo” non sopporta altre immagini del mondo accanto a sé [...]”

[Blumenberg 1969, 20]. La “validità incontestata di un’immagine del mondo in uno spazio spirituale omogeneo” non è la condizione necessaria per la sua efficacia. Le prestazioni e le conseguenze dell’immagine del mondo propria del protestantesimo ascetico della prima modernità non risultano minimamente depotenziate dalla coesistenza con immagini del mondo di carattere profondamente diverso.

Dietro questa divergenza, si intravede un dissenso più profondo relativo al rapporto fra senso e immagini del mondo. Blumenberg distingue fra *immagine* del mondo e *modello* di mondo, intendendo con quest’ultima nozione “la rappresentazione totale della realtà empirica che dipende dallo stato di volta in volta raggiunto dalle scienze naturali e che tiene conto dell’insieme delle sue asserzioni” [ivi, 15]. La tesi di Blumenberg è che l’età moderna è l’epoca in cui il modello del mondo ha preso il posto dell’immagine del mondo, in cui si è prodotto il declino non di *una* immagine del mondo, ma dell’immagine del mondo *tout court*. A differenza dell’immagine del mondo, il modello di mondo è una rappresentazione che non attribuisce al mondo nessun senso oggettivo. Il modello di mondo non contiene vincolanti indicazioni pratiche, perché non registra un senso oggettivo. Il modello di mondo è il risultato di ciò che Weber chiama il *disincantamento* del mondo, un processo “proseguitosi per millenni”, al termine del quale la scienza ha cancellato qualsiasi traccia di un senso oggettivo del mondo.

La differenza decisiva rispetto all’impostazione di Blumenberg è che per Weber l’immagine del mondo non coincide necessariamente con l’attribuzione al mondo di un senso oggettivo. Questa è semmai la caratteristica costitutiva dell’immagine *religiosa* del mondo, come pure dei suoi *surrogati* o dei prodotti della secolarizzazione. Il mondo descritto dalla scienza moderna costituisce per Weber un’immagine del mondo a tutti gli effetti. Il mondo come infinità priva di senso è un’immagine del mondo non meno di quanto lo sia un mondo pieno di senso. Un mondo senza un senso oggettivo ha un impatto sulle forme dell’esperienza morale, sulla tipologia delle aspettative, sull’esperienza della temporalità esattamente della stessa natura – anche se di contenuto per molti versi opposto – di quella propria di immagini del mondo che insistono sull’esistenza di un senso oggettivo.

Malgrado la sua infondabilità e la sua costitutiva imprecisione teoretica, non possiamo fare a meno di un'immagine del mondo perché questa ci fornisce quel di più rispetto all'esperienza che ci è indispensabile per orientare l'azione in base al senso. Nel nostro agire c'è un riferimento al possibile in cui si radicano le "ragioni" di una "immagine del mondo": "nel modo di concepire il mondo e nelle attese, valutazioni e interpretazioni che vi sono implicate si compie una trasformazione fondamentale che non risulta dalla somma dei dati dell'esperienza, ma è un insieme di supposizioni che a loro volta determinano l'orizzonte delle esperienze possibili e della loro interpretazione e che contengono la presupposizione di ciò che significa il mondo per l'uomo" [Blumenberg 1992, 144]. Il mondo è innanzitutto un'esigenza pratica. Un riferimento ad assunzioni più generali rispetto ai dati dell'esperienza che ci è indispensabile per orientare e dotare di senso il nostro agire. Il riferimento al mondo rimane, dunque, centrale anche dopo il discredito di ogni concetto di mondo da un punto di vista teoretico. La necessità di un riferimento al mondo, il fatto che tale riferimento avvenga sempre attraverso la formazione di un'immagine e che non sia mai determinato da una presunta natura umana sono tutti i dati antropologici che ci servono.

Non esiste un rapporto con il mondo che prescindia da una concreta immagine: "il contenuto [delle metafore assolute] determina, come termine di orientazione, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai del tutto sperimentabile né dominabile. Allo sguardo della intelligenza storica esse indiziano [*indizieren*] le certezze, i presentimenti, le valutazioni fondamentali e portanti che regolarono atteggiamenti, aspettative, azioni e omissioni, aspirazioni e illusioni, interessi e indifferenze di un'epoca" [Blumenberg 1969, 23]. Esse organizzano quella eccedenza rispetto all'esperienza che costituisce parte ineliminabile della modalità umana di definizione dell'azione. Testimoniano un bisogno di sapere di tipo pragmatico, un sapere per agire [*ibidem*].

L'elemento caratteristico dell'impostazione weberiana è il tentativo di comprendere l'origine, l'affermazione, la trasformazione, la fisionomia stessa delle immagini del mondo, da una parte, come influenzata dalle condizioni

materiali, latamente intese, della vita sociale; dall'altra, come capace di condizionare significativamente la condotta individuale e gli assetti economici, sociali e politici di un gruppo umano.

## 2. *Il Confucianesimo: un'etica dell'ordine e dell'adattamento al mondo*

Il mondo confuciano è, innanzitutto, un cosmo: una totalità coerente e ordinata in sé conchiusa. Qualcosa di compiuto e, al tempo stesso, di intrascendibile, di immutabile e di immodificabile. L'idea di cosmo rimanda sempre in Weber all'esistenza di una struttura che fissa posti e ruoli, funzioni e compiti, alla vigenza di regole che limitano la libertà e definiscono identità: qualcosa rispetto al quale gli individui sperimentano sempre ristrettissimi margini di manovra, elementi del tutto residuali di libertà. Cosmo è l'idea di uno spazio chiuso, organizzato e saturo. In Cina, politica, società e individuo erano semplicemente dimensioni particolari di uno stesso ordine, altrettanti cosmi i cui ordinamenti erano esattamente identici a quelli naturali [cfr. Weber 1982c, 431]. Tratto distintivo dell'immagine confuciana del mondo è l'attribuzione al cosmo di qualità etiche positive. Questo cosmo non è soltanto l'orizzonte intrascendibile della condizione umana, ma un ordine armonico e giusto: "il mondo era il migliore dei mondi possibili, e la natura umana era, come predisposizione, eticamente buona" [Weber 1982c, 502]. Gli ordinamenti politici e sociali erano ugualmente buoni, almeno nella misura in cui gli individui privati e i governanti sviluppavano "la propria vera natura [...] portando così infallibilmente alla luce il bene nascosto in ogni uomo" [Weber 1982c, 431]. Per tutti, il problema era semplicemente quello di uno sviluppo delle proprie doti naturali. Al Confucianesimo è del tutto estranea qualunque concezione del male radicale (della originaria corruzione dell'uomo), ma anche l'idea che il mondo sia segnato da qualcosa di intrinsecamente malvagio o irrazionale da cui essere redenti [cfr. Weber 1980, II, 197]. Dal cosmo confuciano è assente anche qualsiasi esigenza di liberazione dalla sofferenza, perché gli ordinamenti cosmici, politici e sociali offrono *chances* adeguate di benessere e felicità per

gli individui e la collettività [Weber 1982c, 431]. Il cosmo è buono e giusto e la vita individuale e collettiva può essere tanto felice quanto è consentito dalle capacità e dai meriti dei governanti e degli individui. Il Confucianesimo ha, così, elevato “l'intemporale e l'immutabile a suprema potenza religiosa. In luogo di un dio creatore sopra-mondano si considerava come ultimo e supremo un essere sopra-divino, impersonale, sempre identico a se stesso, eterno nel tempo, che rappresentava al tempo stesso la validità intemporale di ordinamenti eterni” [Weber 1982c, 295].

Da qui la “mancanza assoluta di qualsiasi esigenza di redenzione” [Weber 1980, II: 173; Weber 1982c: 435, 503]. Dall'immagine del cosmo come totalità immutabile e armonica da cui manca qualsiasi strutturale presenza del male sia fisico che morale scaturisce un'etica che fa dell'*adattamento al mondo* (*Weltanpassung*) e ai suoi ordinamenti naturali, politici e sociali il supremo dovere etico. In netta antitesi anche con le altre religioni orientali e in posizione assolutamente unica fra le cinque religioni universali, il Confucianesimo ha fatto dell'adattamento al mondo il contenuto generale della sua etica. Per il confuciano l'adattamento al mondo non è un semplice strumento di soddisfazione dei bisogni terreni, una tecnica prudenziale: dalla osservanza degli imperativi propriamente etici “il Taoista si riprometteva vantaggi personali, mentre il Confuciano si aspettava piuttosto la *buona coscienza* del gentiluomo. Il Confuciano operava più con l'antitesi tra “giusto” e “ingiusto”; il Taoista come ogni mago, più con l'antitesi tra “puro” e “impuro”” [Weber 1982c, 479] (corsivo mio). Posto un cosmo in sé armonico, buono e capace di soddisfare le esigenze di felicità e di benessere della società e degli individui, la forma generale della virtuosità etica non poteva che consistere nell'inserirsi quanto più possibile armonicamente in siffatto ordinamento, nell'adeguarsi pienamente a qualcosa che non necessitava di alcuna correzione: “La giusta via verso la salvezza era quella dell'adattamento agli eterni ordinamenti sopra-divini del mondo, cioè al *tao*, e quindi alle esigenze della convivenza sociale che derivano dall'armonia cosmica. Era, soprattutto, quella di adattarsi con devozione allo stabile ordinamento dei poteri mondani. Per l'individuo l'ideale corrispondente era quello di plasmare il proprio io in una personalità



equilibrata armonicamente in tutte le sue parti, ossia in un microcosmo inteso in tal senso” [Weber 1982c, 502-3; cfr. *ivi*, 480].

Il mondo come totalità eticamente buona e provvidenzialisticamente ordinata alla possibilità della felicità individuale e collettiva determina, tuttavia, lo scostamento minimo, *dal punto di vista dei contenuti*, tra etica e prudenza, tra virtù e tecniche di governo. Quanto ai contenuti, il Confucianesimo “costituì un’eticità *laica* esclusivamente intra-mondana” [Weber 1982c, 431] che conferiva doverosità a massime politiche e regole di comportamento in società orientate in senso utilitaristico-opportunistico [Weber 1980, II, 173]. Ma più ancora il cosmo confuciano induce l’assunzione della *tradizione* come oggetto di venerazione e unità di misura della doverosità etica. Il Confucianesimo non è altro che “una canonizzazione incondizionata di ciò che è tradizionale” [Weber 1982c, 442]. L’immutabilità e bontà degli ordinamenti cosmici e degli assetti sociali e politici ad essi conformi si traduce nella sacralizzazione della tradizione, nell’attribuzione di doverosità etica al rispetto di una tradizione immutata e immutabile: “l’ordinamento mai scosso della vita politica e sociale interna, vecchio di millenni, diventò qui oggetto della protezione divina e sua manifestazione” [Weber 1982c, 293]. Adattamento agli ordinamenti del mondo e trasfigurazione etica della tradizione si declinavano, infine, nell’orrore per qualsiasi forma di anarchia e in un atteggiamento essenzialmente pacifistico e non violento [Weber 1982c, 447].

In questo quadro, la suprema virtù e il dovere sociale fondamentale erano costituiti dalla devozione: dalla fedeltà e dal rispetto rigoroso dei rapporti di subordinazione declinati in senso essenzialmente *patriarcale*. La devozione filiale veniva considerata il modello puro di virtù [cfr. Weber 1982c, 436], il paradigma di quella disciplina incondizionata che diventava l’*alfa* e l’*omega* di tutti i doveri sociali, dei rapporti con ogni tipo di autorità superiore. L’insubordinazione era il peggior vizio [cfr. Weber 1980, II, 263]. L’insieme dei doveri si riduceva al rispetto scrupoloso delle autorità tramandate: i genitori, gli antenati, i superiori nella gerarchia degli uffici e, in generale, tutti i poteri tradizionalistici [cfr. Weber 1982c, 503]. L’etica confuciana era essenzialmente una *sublimazione* e una trasfigurazione etica di rapporti di su-

bordinazione naturale e sociale concepiti in senso eminentemente *personale* [ivi, 514-5): “In Cina è mancato, fino all’epoca presente, il sentimento di dovere di fronte alle comunità “oggettive”, sia di natura politica o di natura ideale o di qualsiasi altra specie” [Weber 1982*c*, 483].

Accanto alla devozione, la ricerca del “giusto mezzo” costituiva la regola aurea, l’ideale normativo generale di questa “etica dell’adattamento sociale” [Weber 1982*c*, 441]. Come niente doveva turbare l’equilibrio e l’ordine della società, così niente doveva turbare l’equilibrio dell’anima. O meglio: il sereno e armonico sviluppo dell’individuo era condizione essenziale del suo potersi adattare agli ordinamenti politici e sociali. Moderazione, repressione degli eccessi passionali e di tutti gli elementi irrazionali e ricerca dell’autocontrollo sono la concreta declinazione dell’esigenza di adattamento al mondo propria dell’uomo comune come dell’uomo superiore “principesco” o nobile che sia. L’equilibrio e l’armonia dell’anima sono la radice di ogni bene e si costruiscono attraverso la presa di distanza non soltanto da qualunque tipo di passionalità, ma anche da una misura eccessiva di una virtù cardinale come, ad esempio, la sincerità [cfr. Weber 1982*c*, 441].

Questa ossessione per il rispetto della misura, dell’equilibrio e dell’armonia come condizione per un perfetto adattamento al mondo e per una perfetta adeguatezza sociale si manifesta in forma pura nel decoro come tratto distintivo più proprio del *gentiluomo* confuciano. Ciò che caratterizza il gentiluomo confuciano – e in cui meglio si manifesta il suo essere “armonicamente adattato ed equilibrato in sé e nel rapporto con la società” – è “la calma controllata e il contegno corretto, grazia e dignità nel senso di un salotto cortese ordinato in forma cerimoniale, e quindi – in antitesi alla passionalità e all’ostentazione del guerriero feudale nell’antico Islam – un attento auto-controllo l’osservazione di sé e la riservatezza” [Weber 1982*c*, 434-5]. Sobrietà e decoro, controllo di sé e misura, possiedono nel gentiluomo confuciano la “fredda temperatura estetica” [Weber 1982*c*, 508] dell’attenzione esclusiva al rispetto dell’etichetta, all’eleganza del gesto, alla forma esteriore e al portamento [cfr. ivi, 518]). Il decoro del gentiluomo confuciano è il risultato di un auto-perfezionamento che si adatta al mondo, di una adeguatezza sociale fine a se stessa che vive in una dimensione totalmente esteriorizzata [cfr. ivi, 519].

Strumento essenziale di questo processo di auto-perfezionamento era la cultura letteraria: l'apprendimento della scrittura e la conoscenza dei classici. “L'istruzione cinese [...] era un'istruzione puramente laica, di carattere in parte cerimoniale-rituale e in parte etico-tradizionalistico. La scuola cinese non insegnava né matematica, né scienze naturali, né geografia, né grammatica” [ivi, 404] Il processo di formazione organizzato sulla base di esami era volto ad accertare non il possesso di conoscenze di tipo tecnico specialistico, ma il possesso di una “qualificazione culturale di ceto” [ivi, 399] basata sulla conoscenza di una letteratura di valore canonico composta essenzialmente da inni, racconti epici, testi di casistica rituale e cerimoniale [cfr. Weber 1982e, 137], cronache e racconti della tradizione annalistica con i relativi commentari.

Il Confucianesimo fu, essenzialmente, un'*etica di ceto* [cfr. Weber 1980, II, 201; Schluchter 1987, 111-3]: un'etica che assumeva come ideale normativo la tecnologia esteticamente aristocratica di governo di sé [Weber 1980, II, 173] tipica del *gentiluomo* – di un esponente dello strato intellettuale dirigente fosse esso un funzionario o un aspirante agli uffici – emancipatosi dalla mancanza di cultura. Espressione di “un ampio e sereno razionalismo”, orientata all'ideale dell’“ordine” disciplinato e della quiete come criteri assoluti di valore, l'etica confuciana era “caratterizzata da un profondo disprezzo per ogni religiosità irrazionale, unito al riconoscimento della sua utilizzabilità come mezzo di addomesticamento” [Weber 1980, II, 173].

Il gentiluomo confuciano non teneva in nessun conto l'influenzamento magico degli spiriti, ma si limitava a rispettarlo esteriormente quando questo trovava espressione nei riti ufficiali dello Stato, promuovendo attivamente l'ininterrotta conservazione della magia come potente e insostituibile “garanzia della disposizione ad obbedire” [Weber 1980, II, 173] delle masse popolari incolte. Il premio che il confuciano si aspettava per la sua virtù era interamente immanente e intramondano: “una lunga vita, la salute e la ricchezza, e dopo la morte la conservazione del buon nome” [Weber 1982c, 502]. La buona riuscita nello sforzo individuale di adattarsi al mondo e ai suoi ordinamenti portava in premio i beni assolutamente mondani della salute, dei figli, del benessere materiale. In un mondo eticamente buono e orientato alla felicità

individuale, il conseguimento dei beni di questo mondo era la conseguenza dell'adeguamento individuale agli ordinamenti che lo regolano. Miseria, malattie e sofferenza erano al contrario le conseguenze della violazione degli ordinamenti cosmici e dei doveri etici dell'adeguamento ad essi. L'incapacità di conseguire la felicità connessa ai beni mondani era legata esclusivamente all'incapacità di adattarsi armonicamente agli ordinamenti cosmici e sociali esistenti nella loro immutabilità [cfr. *ivi*, 425]. Una teodicea della fortuna (*Theodizee des Glückes*) – tipica della “religiosità” degli strati positivamente privilegiati – collegava strettamente virtù e benessere mondano, colpa e infelicità. E questo sia per gli individui privati, sia per le autorità politiche per le quali garantire il benessere della popolazione costituiva il fine ultimo e il primo dovere [cfr. *ivi*, 511]. Il raggiungimento effettivo di questi fini testimoniava la qualità dei governanti e, in particolare, la qualità carismatica dell'imperatore: “Il benessere dei sudditi documentava la soddisfazione celeste, e quindi il giusto funzionamento degli ordinamenti” [*ivi*, 295].

L'immagine confuciana del mondo modella un'etica senza trascendenza: “Mancava [nel Confucianesimo] – proprio come nell'uomo ellenico genuino – ogni ancoramento trascendente dell'etica, ogni tensione tra i comandamenti di un dio sopra-mondano e un mondo creaturale, ogni orientamento verso un fine posto nell'aldilà e ogni concezione del male radicale” [*ivi*, 503]<sup>1</sup>. Il carattere immanente dell'etica confuciana si traduce nella mancanza di finalità ultraterrene, nella definizione dei doveri etici in termini di adeguamento all'essere, alla legalità del mondo e, in particolare, del proprio essere sociale, alla mancanza di quella tensione fra etica e mondo che Weber etichetta come *rifiuto del mondo* (*Weltablehnung*).

---

<sup>1</sup> Non è purtroppo possibile esporre in questo contesto le ragioni della distanza che, comunque, Weber stabilisce fra l'atteggiamento greco nei confronti del mondo e l'adattamento al mondo tipicamente confuciano.

### 3. Immagini religiose del mondo e condizioni materiali

Sulla base di questa sommaria ricostruzione, è possibile adesso analizzare le indicazioni che Weber fornisce sul rapporto fra l'immagine confuciana del mondo e i differenti aspetti della vita materiale cinese, cercando di enucleare sia le influenze che la dimensione materiale ha esercitato sull'immagine del mondo, sia quelle che in direzione opposta l'immagine del mondo ha esercitato sulla vita economica, politica e sociale cinese. In termini generali, l'immagine del mondo confuciana viene letta da Weber come una "presa di posizione *immanente* di un ceto di funzionari verso la vita [...] alla quale non faceva *concorrenza* nulla [...]" [ivi, 430]. Con questa espressione, Weber si esprime in merito a due questioni distinte: afferma l'esistenza di un legame, di un *felice accordo* (*sich besonders leicht vermählte*) fra una determinata immagine del mondo e la *condizione materiale* dello strato sociale che ne fu il principale *portatore* (*Träger*) e *propagatore* (*Propagatoren*); individua nella mancanza di *concorrenza* una delle ragioni della *stabilità* nel tempo dell'immagine del mondo e, più in generale, nella competizione fra immagini del mondo il meccanismo che governa la *selezione* dell'immagine del mondo condivisa dall'intera società.

Cominciamo dall'affermazione del carattere *immanente* ad un ceto della modalità confuciana di relazione con la vita e con il mondo. Nel Confucianesimo si esprime, cioè, in forma tipica l'atteggiamento nei confronti del mondo di uno strato – "positivamente privilegiato" – di funzionari o aspiranti tali, vale a dire di intellettuali non spolicizzati [cfr. Weber 1980, II, 173; 1982b, 228]. La tipicità dell'immagine del mondo confuciana viene ricostruita da Weber facendo riferimento a due diverse *dimensioni* della condizione materiale di un ceto di beneficiari d'uffici. Una determinata immagine del mondo è influenzata, *in primo luogo*, dal carattere positivamente o negativamente privilegiato dello strato sociale di cui è espressione: dal *riconoscimento* e dal *prestigio* di cui gode in un più ampio contesto sociale. Si tratta di un modo abbastanza sommario di definire la condizione materiale di un gruppo sociale, da cui però Weber estrae una indicazione rilevante in relazione alla valutazione della

sofferenza [cfr. Weber 1982*b*, 230-7]. Come ogni religiosità in cui si esprime il punto di vista sul mondo di strati socialmente favoriti, il Confucianesimo propone, infatti, una *teodicea della fortuna* in cui il destino intramondano si presenta come la conseguenza della qualità morale, del merito etico di gruppi e individui. Inoltre, mentre gli strati sociali *favoriti* e *sazi* sentono in misura esigua il “bisogno di redenzione”, quelli oppressi o valutati negativamente inclinano ad alimentare il senso della propria dignità attraverso l’idea di una missione assegnata loro da Dio [cfr. *ivi*, 236]. Questo inficia la tesi nietzscheana del risentimento da un duplice punto di vista: da una parte, non esclude un’esigenza di religiosità negli strati favoriti (neppure di redenzione come nel caso dell’Induismo e del Buddhismo); dall’altra, individua una radice ideale del bisogno di redenzione diversa dal risentimento.

Il condizionamento materiale di una determinata immagine del mondo non si esaurisce, tuttavia, nell’influenza esercitata da una caratteristica tutto sommato così “generale” come il carattere negativamente o positivamente privilegiato dello strato sociale che ne è il portatore. L’immagine (religiosa) del mondo di uno strato sociale è condizionata, *in secondo luogo* e più in dettaglio, dalla sua *situazione interna ed esterna di interessi* [cfr. *ivi*, 241], da quella che definirei la sua *identità sociale*. Nell’immagine (religiosa) del mondo propria e tipica di uno strato sociale si riassume la prospettiva, influenzata socialmente, da cui quel determinato gruppo sociale guarda al mondo. Il mondo come cosmo ordinato, la conservazione della pace e il benessere materiale come ideali supremi, il disprezzo per tutto ciò che è irrazionale, il rigoroso rispetto della gerarchia e dell’esteriorità del rito sono i caratteri di una immagine del mondo in cui è facile riconoscere il condensarsi di un atteggiamento verso il mondo in cui l’elemento decisivo è costituito dall’identità sociale di una burocrazia politica. Nell’immagine del mondo confuciana si trovano riassunte le valutazioni e le prese di posizione pratiche tipiche di una burocrazia politica. Non tanto i suoi interessi economici, quanto piuttosto la percezione della realtà collegata ad un determinato ruolo sociale – ai fini e agli ideali, agli orientamenti di valore e alle attribuzioni di importanza in esso implicite –, alla interpretazione del senso dell’esistenza individuale e di gruppo connessa ad una determinata

attività. Per questo non le classi, ma le professioni e le caratteristiche delle diverse attività sono le protagoniste del discorso weberiano [cfr. *ivi*, 239]. L'idea che ci sia una materialità che favorisce – non determina – una certa immagine del mondo si declina così in direzione di una *ontologia sociale*. L'analisi weberiana della relazione fra le immagini religiose del mondo e la condizione materiale dei diversi strati sociali non insiste sugli interessi economici in senso stretto, quanto piuttosto sulle percezioni della società, della natura, del senso della vita connesse ad una posizione e attività sociale. Prendono così rilievo alternative difficilmente esprimibili in termini puramente economici come quelle fra artigiani e contadini, fra guerrieri e burocrati, fra differenti tipologie di intellettuali e di nobiltà.

È, ad esempio, alla diversa costituzione materiale dei letterati cinesi rispetto a quelli indiani, alla loro natura di burocrati e funzionari che Weber riconduce in gran parte l'origine del diverso atteggiamento nei confronti del mondo dei due strati: a differenza dei bramani indiani che furono “per la loro origine e in tutta la loro essenza dei sacerdoti” [Weber 1982*e*, 147], i letterati cinesi rimasero una “burocrazia politica di ufficio” o un cetto di letterati aspiranti agli uffici. Malgrado le molteplici somiglianze materiali e culturali, Weber attribuisce il diverso atteggiamento dei letterati cinesi, rispetto a quelli indiani, nei confronti della mistica e dell'ascesi prevalentemente a questo legame con i doveri di ufficio, al carattere non spoliticizzato dei letterati cinesi [cfr. *ivi*, 138]: “il Confucianesimo disprezzò sempre più energicamente la mistica come un'impostura del tutto inutile e barbarica, ma soprattutto parassitaria, che era in contraddizione con il sentimento della dignità dell'uomo nobile. All'epoca dei letterati privi di doveri d'ufficio, nel periodo dei principi feudali, fiorirono invero l'anacoretismo e la contemplazione dei filosofi [...]. Ma con la loro trasformazione in uno strato di beneficiari d'ufficio forniti di diploma si rafforzò il rifiuto di ogni condotta di vita del genere, priva di valore dal punto di vista intra-mondano e utilitaristico-sociale, in quanto non classica” [*ivi*, 147-8].

Weber riassume in questo modo la relazione esistente fra ognuna delle grandi immagini religiose del mondo e lo strato sociale che ne è stato il por-

tatore, il propagatore e il rappresentante privilegiato: “Se vogliamo ora designare con una parola gli strati che furono rappresentanti e propagatori delle cosiddette religioni universali, possiamo riferirci per il Confucianesimo al burocrate ordinatore del mondo, per l’Induismo al mago ordinatore del mondo, per il Buddismo al monaco mendicante precorritore del mondo, [...] per il Cristianesimo al lavoratore di bottega nomade. E tutti non già come esponenti [*Exponenten*] di una professione o di “interessi di classe” materiali, ma come portatori [*Träger*] ideologici di una dottrina della salvezza in felice accordo [*sich besonders leicht vermählte*] con la loro posizione sociale” [Weber 1980, II, 205]. Il *felice accordo* significa essenzialmente il rifiuto weberiano di pensare all’immagine del mondo come ad una funzione (*Funktion*), ad un rispecchiamento (*Wiederspiegelung*) della condizione materiale dello strato che ne è il portatore [cfr. Weber 1982b, 229]. Significa escludere qualsiasi determinazione univoca del contenuto di una determinata immagine del mondo da parte della condizione materiale del ceto che ne è il principale rappresentante e propagatore. Esplicita in questo senso la presa di posizione di Weber lungo tutto il paragrafo delle *Religiöse Gemeinschaften* dedicato a *I ceti, le classi e la religione* [cfr. Weber 1980, II, 165-209], in cui ripetutamente Weber ricorre a espressioni che tendono ad escludere qualsiasi determinismo, parlando piuttosto di condizionamenti, tendenze (*Tendenzen*), influenze [cfr. *ivi*, 172, 174, 179]. Felice accordo significa che non esiste la possibilità di stabilire una relazione univoca [cfr. Weber 1982b, 239] fra condizione materiale e posizione sociale di un determinato ceto e l’immagine del mondo di cui questo ceto sarebbe il principale rappresentante e portatore. Uno stesso strato sociale si è dimostrato incline ad aderire, in contesti storici diversi, ad immagini del mondo anche molto diverse tra loro.

Ma, soprattutto, non è affatto necessario che un determinato strato sociale aderisca all’immagine religiosa del mondo che sta in felice accordo con la sua condizione materiale e la sua posizione sociale. Il felice accordo fra materialità della posizione sociale e immagine religiosa del mondo individua i portatori-rappresentanti di un certo tipo di religiosità, ma non è il requisito indispensabile per l’adozione di una certa immagine religiosa del mondo. L’adesione



ad una determinata immagine religiosa del mondo non è limitata allo strato sociale la cui condizione materiale si trova in felice accordo con quella immagine del mondo. Il felice accordo consente di individuare i portatori, i principali rappresentanti di una certa immagine del mondo, ma non costituisce la condizione per la sua diffusione. Detto altrimenti: le immagini del mondo vengono accettate/condivise anche da coloro per i quali non esiste alcun felice accordo fra posizione sociale e immagine religiosa del mondo. L'espressione "felice accordo" serve per individuare gli strati sociali che sono i principali sostenitori e i propagatori di una determinata immagine (religiosa) del mondo, ma tale immagine è condivisa anche da altri strati sociali (talvolta da tutti gli altri strati sociali) per i quali tale felice accordo non sussiste. Non soltanto una certa posizione sociale semplicemente *inclina* verso l'immagine del mondo con cui si trova in felice accordo, ma non necessariamente l'immagine che un determinato strato sociale adotta è quella che sta in felice accordo con la sua condizione materiale.

Questo ci riconduce alla seconda parte dell'affermazione weberiana con la quale abbiamo aperto questo paragrafo – quella relativa alla mancanza in Cina di *concorrenza* fra le immagini del mondo – e alla questione, più generale, delle "ragioni" che determinano l'affermazione o la prevalenza di un'immagine del mondo rispetto ad altre concorrenti o contrapposte. In Cina il perdurare dell'immagine del mondo propria del Confucianesimo, da una parte, fu legata all'assenza o alla debolezza delle forze che avrebbero potuto competere con la burocrazia nella produzione di un'immagine del mondo – alla mancanza di alcuni presupposti materiali per lo sviluppo di una diversa immagine religiosa del mondo –; ma, dall'altra, fu anche il risultato dei caratteri propri dell'immagine confuciana del mondo.

Cominciamo con l'analisi dei fattori materiali che determinarono in Cina l'assenza di concorrenza nei confronti dell'immagine confuciana del mondo. Tipico dello sviluppo materiale della civiltà cinese fu, in termini generali, la mancanza di potenze economiche, sociali e politiche diverse dalla burocrazia e l'assenza di poteri spazialmente, socialmente e politicamente autonomi rispetto all'imperatore e alla sua burocrazia. In questo quadro complessivo

particolarmente rilevante fu la coincidenza di Stato e Chiesa, di potere politico e potere religioso: “in Cina [...] soltanto gli organi dello Stato ed i padri di famiglia [prendevano] cura del culto degli dei ufficialmente riconosciuti e degli spiriti degli antenati” [Weber 1980, II, 128]. Il Confucianesimo fu una religione senza culto né clero indipendente, in cui la somma autorità politica era anche la somma autorità religiosa [cfr. Weber 1982*e*, 140]. La mancanza di un clero autonomo e distinto dalla burocrazia fu un fattore decisivo per lo sviluppo dell’immagine confuciana del mondo [cfr. Weber 1982*c*, 421] perché risparmiò la burocrazia dalla concorrenza di un ceto autonomo capace di creazioni intellettuali diverse e contrapposte a quelle tipiche dei mandarini e dei letterati aspiranti agli uffici. L’assenza di potenze intellettuali concorrenti fu resa, del resto, ancora più radicale dalla mancanza di strati di intellettualità laica non legata al sacerdozio: “In Cina non esiste un intellettualismo autonomo, non ufficiale, in contrapposizione alla formazione confuciana” [Weber 1980, II, 201].

Ma la burocrazia patrimoniale cinese fu risparmiata non soltanto dalla concorrenza di un clero autonomo, bensì anche da quella di una “borghesia che non riuscì mai a svilupparsi [...]” [Weber 1982*c*, 421]. La debolezza della borghesia, così come l’assenza di una intellettualità laica, rimanda alla diversa origine e natura della città cinese rispetto a quella greca e allo scarsissimo peso relativo del commercio – e segnatamente del commercio marittimo – nella vita della città cinese: “La città era in Cina – prevalentemente – un prodotto razionale dell’amministrazione [...]” [Weber 1982*c*, 283]. La prosperità della città cinese, a differenza di quella della *polis* dell’antichità occidentale, dipendeva essenzialmente dal buon funzionamento dell’amministrazione burocratica imperiale e in particolare da quello dell’amministrazione delle acque. Mentre la *polis* dell’antichità era sorta in origine come città per il commercio marittimo, la Cina era, essenzialmente, un territorio continentale: “La Cina aveva rinunciato da secoli a una propria potenza marittima – fondamento indispensabile di un commercio attivo – e infine, per conservare la tradizione, aveva limitato le relazioni con l’esterno, com’è noto, a un solo porto (Canton) e a un piccolo numero (tredici) di ditte concessionarie” [Weber 1982*c*, 282].

La critica ad una interpretazione che vede nelle immagini del mondo il rispecchiamento o la funzione di una determinata costellazione materiale si basa, in primo luogo, sul fatto che le immagini del mondo resistono al variare delle condizioni che ne hanno influenzato i caratteri. Autonomia delle immagini del mondo significa anche che esse possiedono una durata che eccede le costellazioni materiali che le hanno condizionate, che sopravvivono loro, costituendo un fattore indipendente e rilevante di condizionamento sia della costituzione materiale di una società, sia delle possibili direzioni di trasformazione della stessa immagine del mondo. L'affermazione di una determinata immagine del mondo costituisce un fattore attivo e autonomo di conservazione o di cambiamento della costituzione materiale di una società e di perimetrazione delle possibilità di trasformazione di quella stessa immagine del mondo.

Nell'interpretazione della stabilità della civiltà cinese, Weber segnala esplicitamente l'esistenza di una relazione che dall'affermazione di una determinata immagine del mondo procede in direzione della conferma e del consolidamento di alcuni aspetti della costituzione materiale. La capacità dell'immagine confuciana del mondo di rafforzare quella stessa costituzione materiale che è stata un fattore rilevante della sua produzione e al tempo stesso di inibirne alcune possibilità di sviluppo viene formulata esplicitamente proprio in conclusione del contributo su *Confucianesimo e Taoismo*: "Sarà ben difficile negare che le peculiarità fondamentali della "mentalità" – e cioè, in questo caso, della presa di posizione pratica di fronte al mondo – per quanto certamente condizionate a loro volta, nel proprio sviluppo, dai destini politici ed economici, abbiano tuttavia contribuito fortemente all'insorgere di quegli impedimenti, anche in virtù di effetti che devono essere imputati alla loro autonoma legalità [*Eigengesetzlichkeit*]" [Weber 1982c, 522-3]. La mancanza di potenze materiali ha concorso all'affermazione e alla stabilità dell'immagine confuciana del mondo, ma quest'ultima è stata un fattore attivo di conservazione di quella costituzione materiale.

Non solo: l'affermazione di una determinata immagine del mondo definisce anche l'orizzonte di possibilità per future innovazioni e trasformazioni, o

per l'affermazione di immagini del mondo diverse. Una determinata immagine del mondo gioca un ruolo autonomo anche nella definizione delle alternative ad essa realmente possibili in quel determinato contesto. L'immagine del mondo confuciana giocò un ruolo autonomo non soltanto nello stabilizzare e rafforzare quelle tendenze interne della civiltà cinese che in qualche modo ne costituivano il radicamento materiale, ma giocò anche un ruolo fondamentale nell'inibire alcune direttrici di trasformazione dell'esperienza religiosa del mondo. Dall'orizzonte di possibilità del Confucianesimo era esclusa la principale forza operante in direzione del rifiuto religioso del mondo e della costruzione di un'etica religiosa in senso proprio: la *profezia*. In Cina non sorse mai una vera e propria religiosità di redenzione e una forma radicale di rifiuto del mondo non soltanto perché mancarono i portatori tipici di questo tipo di religiosità, ma anche perché l'immagine confuciana del mondo giocò un ruolo fondamentale nell'inibire la forza religiosamente decisiva della profezia: "L'influenza decisiva dello strato colto sulla condotta di vita delle *masse* si è realizzata, molto probabilmente, soprattutto attraverso alcuni effetti negativi: da una parte attraverso l'impedimento assoluto posto al sorgere di una religiosità profetica, dall'altra attraverso l'estesa eliminazione di tutti gli elementi orgiastici della religiosità animistica" [ivi, 483].

Sulla base dell'analisi weberiana del Confucianesimo è, infine, possibile formulare alcune considerazioni sulla logica che governa la selezione dell'immagine del mondo. Si tratta in questo caso di considerazioni che evidenziano ancora una volta una duplice relazione: da un lato, un condizionamento delle immagini del mondo da parte di una materialità che non coincide con l'identità sociale di uno strato determinato, ma con le condizioni materiali complessive di una società; dall'altro, l'esistenza di una legalità autonoma delle immagini del mondo che conduce a selezionare, a partire dagli elementi più generali e di sfondo, le idee e le rappresentazioni particolari che con tali elementi risultano *affini* o *compatibili*. Le ragioni che decidono dell'imporsi di una determinata immagine del mondo sono sempre relative alla capacità di quella certa immagine di risultare più persuasiva a partire da qualcosa che gli individui già credono o più plausibile a partire dal loro tipo di esperienza

del mondo o più adeguata a fornire risposte convincenti alle sfide che essi percepiscono. In questa prospettiva, è possibile indicare un condizionamento materiale delle immagini del mondo di tipo diverso dal posizionamento di un singolo strato sociale. Sono le sfide e le minacce che un'intera società percepisce come incombenti – le sue condizioni materiali latamente intese – gli elementi decisivi che governano la selezione dei tratti essenziali di un'immagine del mondo. L'assetto politico complessivo della Cina, la sua natura di impero mondiale pacificato rendeva *implausibile* una concezione di un Dio personale creatore del mondo e arbitro dei destini politici e militari di un popolo esposto alle contingenze della guerra e dei conflitti internazionali [cfr. *ivi*, 293]. L'affermazione di una concezione *impersonale* della divinità possiede un condizionamento materiale, ma questo è di carattere politico (politico-internazionale) e non economico. I problemi in relazione ai quali si concepivano natura e caratteri di dio e dell'immagine del mondo non rendevano *credibile* un'immagine della divinità di tipo personale e spingevano in direzione della divinizzazione impersonale di un ordine immutabile [cfr. *ivi*, 289]. Oltre al radicamento materiale dell'immagine del mondo nel senso di una inclinazione (*Neigung*) di alcuni strati sociali verso un certo tipo di religiosità, esiste, quindi, anche un condizionamento materiale dell'immagine del mondo nel senso di una sua dipendenza dalle sfide e dalle minacce che una società percepisce a partire da alcuni dati materiali e di organizzazione sociale, economica e politica.

La selezione dei diversi elementi che compongono un'immagine del mondo avviene, tuttavia, anche sulla base di un'esigenza di coerenza interna. Esiste un problema di coerenza fra le diverse componenti di una immagine del mondo che può sia essere un fattore autonomo di esclusione di alcune idee o concezioni, sia condizionare fortemente le possibilità "evolutive" di una certa immagine del mondo. Il graduale imporsi di alcuni tratti di un'immagine del mondo – in questo caso di una determinata concezione della divinità – configura anche un autonomo fattore inibente ad esempio del sorgere di una profezia di tipo etico [cfr. Weber 1980, II, 147]. Le esigenze di coerenza e la logica interna di una determinata immagine del mondo non sono ovviamente

assolute e si presentano con intensità diversa in funzione anche dell'organizzazione della vita religiosa, nondimeno costituiscono un fattore significativo per comprendere il destino – stabilità o instabilità – di una certa immagine del mondo o di certe sue componenti.

#### 4. *La svolta del Battismo*

L'autonomia delle immagini del mondo rispetto ai loro condizionamenti materiali non è legata soltanto alla loro inerzialità. È legata anche e soprattutto al fatto che una determinata immagine (religiosa) del mondo può trasformarsi secondo modalità evolutive dipendenti esclusivamente dalla legalità autonoma che la definisce e che trasformazioni decisive dal punto di vista delle conseguenze sulla condotta etica degli individui possono originarsi senza alcun condizionamento di tipo materiale. Questa dimensione dell'autonomia delle immagini del mondo risulta particolarmente evidente nella ricognizione weberiana della traiettoria del Battismo.

Nella versione del 1904-5 e ancora nelle *Antikritiken* l'espressione “adattamento al mondo” (*Weltanpassung*) viene utilizzata anche per descrivere un fenomeno specifico della trasformazione dell'immagine del mondo tipica del movimento battistico e delle sette che ne derivarono. Della trasformazione ascetica del Battismo come adattamento al mondo Weber parla esplicitamente in una nota della prima *Anticritica*: “Va da sé che la trasformazione dell'etica originaria del movimento battistico, in parte *escatologica* [corsivo mio], in parte *entusiastica* [corsivo mio], in parte *anti-politica* [corsivo mio], costituisce, secondo l'espressione che io stesso ho impiegato, un “adattamento al mondo”, proprio come nel caso del Cristianesimo originario. Ciò è noto da tempo, e io stesso mi sono pronunciato con sufficiente chiarezza in proposito. Ma non è certo un *adattamento* [corsivo mio] al *capitalismo*. Il primo e decisivo “adattamento” al “mondo” del Battismo ebbe sostanzialmente luogo in territori, come per esempio la Frisia, il cui sviluppo *capitalistico* era molto *inferiore* a quello dell'ambiente circostante” [Weber 2002b, 234]. Il riferi-

mento esplicito è qui alla sezione di *L'etica protestante* in cui Weber esamina il contributo specifico del protestantesimo ascetico e, segnatamente, delle sette battiste. In questo quadro, in una nota si legge: “Naturalmente è indicativo il fatto che, anche in alcune moderne risoluzioni di sinodi quaccheri, ricorra il consiglio di ritirarsi dalla vita degli affari dopo aver acquisito un patrimonio sufficiente, per poter vivere fuori dai rumori del mondo, in vista soltanto del regno di Dio – sebbene tali pensieri si trovino certamente anche in altre denominazioni, non esclusa quella Calvinistica. Anche in ciò si esprime il fatto che l'accettazione dell'etica professionale borghese da parte dei loro portatori rappresentava l'adattamento di un'ascesi che in origine *rifuggiva* il mondo” [Weber 2002a, 147]. Sulla stessa linea Weber aveva affermato poco prima: “Questo carattere tranquillo, sobrio eccezionalmente *coscienzioso* è stato anche fatto proprio dalla pratica di vita delle comunità battistiche successive, e in misura specifica da quella dei Quaccheri. In tal modo procedeva di pari passo l'adattamento al lavoro professionale” [Weber 2002b, 146]. Nella edizione per i *Gesammelte Aufsätze* entrambe le espressioni vengono eliminate: la frase nel testo viene soppressa, mentre nella nota l'espressione *adattamento* viene sostituita con “svolta in senso intra-mondano”. Schluchter ha messo opportunamente in evidenza le trasformazioni che la tipologia “rifiuto del mondo/adattamento al mondo/fuga dal mondo” subisce tra lo scritto sulle *Religiöse Gemeinschaften* e la *Zwischenbetrachtung* [cfr. Schluchter 1984, 27-30]. Nel 1913 Weber infatti distingue fra una *ascesi del rifiuto del mondo* (monachesimo occidentale) e una *ascesi intra-mondana* (l'ascesi del Protestantesimo ascetico); distingue fra il *rifiuto del mondo* dell'asceta e la *fuga dal mondo* del mistico; definisce “*adattato al mondo*” non soltanto il giudaismo talmudico (“orientato mondanamente, ma rifiutante non il “mondo”, bensì l'ordinamento vigente”) [Weber 1980, II, 290], e “in un senso nuovamente del tutto diverso [...] l'Islam” [Weber 1980, II, 301], ma anche verosimilmente il Confucianesimo e l'Induismo. Come è noto questa tipologia verrà profondamente riformulata in direzione dell'individuazione del rifiuto del mondo come il tratto comune di tutte le religioni universali di redenzione, attraverso la limitazione al solo Confucianesimo del carattere di religiosità dell'adattamento al mondo,

e dell'introduzione dell'orientamento intramondano e extramondano (rifuggente il mondo) [cfr. Weber 1982*a*, 150] sia della mistica che dell'ascesi.

Al di là delle questioni tassonomiche complessive, il termine “adattamento” viene sostituito con “svolta in senso intra-mondano” perché quest'ultima espressione risulta concettualmente più precisa e meno fuorviante. Fino alle *Antikritiken*, infatti, Weber impiegava il concetto di adattamento anche per descrivere la trasformazione del Battismo da religiosità di impianto mistico e acosmistico a religiosità con caratteristiche ascetiche. *Adattamento* veniva, così, usato nella versione del 1904-05 di *L'etica protestante* per descrivere il processo di formazione di un'etica che costituisce una delle forme più radicali di *rifiuto del mondo*. La trasformazione del Battismo è sì un passaggio al mondo – l'assunzione del mondo come ambito e contesto privilegiato della testimonianza religiosa individuale –, l'ingresso nel mondo di una religiosità in cui inizialmente prevalevano gli elementi acosmistici (mancanza di mondo), ma la forma ascetica di questo ingresso non si presta ad essere descritta in termini che ne oscurano il significato specifico. La questione è legata ovviamente alla ricostruzione weberiana del ruolo delle sette battiste nella genesi dello spirito del capitalismo, ma ci interessa qui soprattutto dal punto di vista dell'individuazione dei fondamenti dottrinari e dell'immagine del mondo propri del Cristianesimo che hanno prodotto la trasformazione in senso ascetico del Battismo.

Il Battismo delle origini viene descritto esplicitamente da Weber con i tratti tipici di una religiosità *mistica e acosmistica*. Per i Battisti la “giustificazione” mediante la fede “consisteva piuttosto nell'*appropriazione interiore* della sua opera di redenzione. Ma questa avveniva attraverso una *rivelazione* individuale, cioè attraverso l'azione dello spirito divino nel singolo e *soltanto* attraverso di essa. Essa veniva offerta ad ognuno, ed era sufficiente sperare fermamente nello spirito e non opporsi alla sua venuta con un attaccamento peccaminoso al mondo” [Weber 1982*a*, 145-6]. Si tratta di una religiosità della fede caratterizzata da un intransigente *distacco dal mondo* e dall'attesa dell'azione dello spirito santo con la rinascita che esso comporta: “Scopo di quest'attesa silenziosa è il superamento di ciò che è impulsivo e irrazionale, delle passio-



ni e della soggettività dell'uomo "naturale": *egli* deve tacere, per creare così nell'anima quel profondo silenzio nel quale soltanto Dio può parlare" [ivi, 149-50]. Proprio il silenzio della creatura come condizione per ascoltare la parola di Dio è uno dei tratti tipici della mistica: "Per il mistico genuino rimane valido il principio che la creatura deve tacere affinché Dio possa parlare" [Weber 1982*d*, 528]. Weber, infine, insiste ripetutamente sulla presenza di elementi *mistico-pneumatici* [Weber 1982*a*, 146, 147]: "Il *Puritanesimo* rappresenta il tipo radicalmente opposto di considerazione razionale del mondo. Si tratta di un concetto, come abbiamo visto prima, non del tutto univoco [...]. In un senso più ampio, però, sotto tale concetto si possono intendere le comunità laiche ascetico-cristiane, eticamente rigoristiche, comprese quindi anche quelle battistiche, procedenti da *inizi mistico-pneumatici* [corsivo mio], quelle mennonitiche, quelle quacchere, quelle pietistico-ascetiche e quelle metodistiche" [Weber 1982*c*, 512].

Sulla stessa linea insiste la caratterizzazione della variante rivoluzionaria del Battismo delle origini: "Ma se il mistico [...] capovolge la sua intimità con Dio, e la dolce costante euforia del suo solitario possesso contemplativo del bene divino della salvezza, in un acuto sentimento di invasamento sacro ad opera di Dio [...], e vuole testimoniare il suo dio soltanto con la dottrina, allora la sua predicazione rivoluzionaria nel mondo diventa irrazionale, assumendo un tono millenaristico, e disdegna ogni ammissione di un "ordinamento" razionale. L'assolutezza del suo sentimento di amore universale ed acosmico diviene per lui il fondamento della comunità degli uomini misticamente rinnovata, unico fondamento auto-sufficiente ed accetto a Dio perché totalmente scaturente dalla sorgente divina. Il capovolgimento dell'abito mistico distaccato dal mondo in quello rivoluzionario millenaristico ha avuto luogo sovente, e nel modo più impressionante, con la variante rivoluzionaria dei Battisti nel secolo XVI" [Weber 1980, II, 237-8]. Anche nella *Zwischenbetrachtung* la rivoluzione anabattista di Thomas Müntzer viene caratterizzata come variante millenarista con tratti anomici di una religiosità di tipo mistico: "allora il mistico diventa un salvatore e un profeta. Ma gli imperativi che egli annuncia non hanno affatto carattere razionale. Essi sono,

in quanto prodotti del suo carisma, rivelazioni concrete, e il *rifiuto radicale del mondo* [corsivo mio] si trasforma facilmente in un *anomismo* radicale. I comandamenti del mondo non valgono per chi è sicuro di essere posseduto da Dio: *pànta moi èxestin* [tutto è possibile per me]. Ogni millenarismo, fino alla rivoluzione anabattistica, riposa in qualche modo su questa base. Per chi è redento in virtù del suo “possesso di Dio” il modo dell’agire è privo di ogni significato per la salvezza” [Weber 1982*d*, 542]. Infine, anche in *L’etica protestante* al “movimento annientato a Münster” vengono attribuiti i caratteri di “entusiastico chiliasmo” (*enthusiastische Chiliasmus*) tipici delle versioni rivoluzionarie delle religiosità mistiche.

Il Battismo delle origini possiede dunque per Weber una intonazione e un orientamento di tipo mistico da cui può scaturire sia una declinazione rivoluzionaria, sia una trasformazione in senso ascetico intra-mondano. Il punto decisivo è che nessuna delle due “trasformazioni” rimanda a condizionamenti o influenze di tipo materiale, ma dipende interamente da trasformazioni interne all’immagine del mondo e nel caso della “evoluzione” in senso ascetico dalla logica interna dell’immagine del mondo propria del Cristianesimo.

Cominciamo dalla trasformazione in senso ascetico. In questo caso Weber sviluppa due linee distinte di ragionamento: con la prima punta ad indagare se dal carattere mistico-pneumatico di questo tipo di religiosità abbiano potuto scaturire effetti potenzialmente “ascetici” o effetti che potevano favorire la comparsa di tratti ascetici; con la seconda tenta di individuare quali elementi siano stati introdotti o accentuati per mitigare e neutralizzare gli effetti della componente mistico-pneumatico, quali siano stati, cioè, gli elementi capaci di mutare il segno complessivo del Battismo e farne uno dei portatori dell’ascesi intramondana.

Da questa religiosità della fede di tipo mistico-pneumatico sorgeva, in primo luogo, una potentissima spinta al *disincantamento* del mondo e alla svalutazione di tutti i mezzi sacramentali di salvezza: “Da questo principio della rivelazione continuativa è derivata la nota dottrina – più tardi sviluppata in modo coerente dai Quaccheri – dell’importanza decisiva, in ultima istanza, della testimonianza interiore dello spirito in ragione e in *coscienza*. In tal modo

era messo in disparte, se non la validità, certo il dominio esclusivo della Bibbia ed era in pari tempo avviato uno sviluppo che spazzò via radicalmente tutti i residui della dottrina ecclesiastica della salvezza, compresi alla fine – presso i Quaccheri – il battesimo e l'eucaristia. Le denominazioni battistiche realizzarono, insieme ai Predestinazionisti e soprattutto ai Calvinisti rigorosi, la svalutazione più radicale di tutti i sacramenti come mezzi di salvezza e recarono così alle estreme conseguenze il “disincantamento” religioso del mondo” [Weber 1982a, 147-8]. Un secondo aspetto della relazione con il mondo che da questo tipo di religiosità discese spontaneamente – e che risultava in sostanziale sintonia con quanto prodotto, su di un fondamento dottrinale diverso, dalla religiosità calvinista – era il *ripudio della divinizzazione delle creature*. “Da questi motivi, che dominarono i loro inizi, le sette battistiche ebbero in retaggio duraturo quel principio che, con una giustificazione un po' diversa, abbiamo già incontrato nel Calvinismo, e la cui importanza emergerà sempre di più: l'incondizionato *ripudio di ogni “divinizzazione della creatura”* come diminuzione della reverenza dovuta a Dio solo” [ivi, 146].

Passiamo ora a quegli aspetti della religiosità battistica non riducibili agli elementi mistico-acosmistico-pneumatici. Il più rilevante – quello dottrinalmente decisivo – per comprendere la possibilità di una trasformazione in senso ascetico è l'interpretazione della condotta di vita come *prova*, unico possibile *segno* non menzognero della rinascita: “Il distacco interiore dal mondo e dai suoi interessi e l'incondizionata sottomissione al dominio di Dio che ci parla nella coscienza erano anche l'unico segno non menzognero di un'effettiva rinascita, e la condotta corrispondente era quindi un requisito di beatitudine. Essa non poteva essere meritata, ma era un dono della grazia di Dio, e soltanto chi viveva secondo la propria coscienza poteva considerarsi rinato. Le “buone opere” in questo senso erano *causa sine qua non*. Come si vede, questi ultimi ragionamenti di Robert Barclay, a cui ci siamo attenuti, risultavano di nuovo praticamente equivalenti alla dottrina riformata, e si erano sicuramente sviluppati sotto l'influenza della dottrina calvinistica” [ivi, 149]. Il Calvinismo ha però agito in direzione di accentuare un elemento già presente nel Battismo originario in quanto *tipico dell'immagine cristiana del*

*mondo*: la condotta di vita come prova, “conferma [dello stato di grazia] in una condotta di tipo specifico, inequivocabilmente diversa dallo stile di vita dell’uomo “naturale”” [ivi, 154]. Il ragionamento di Weber per comprendere la trasformazione in senso ascetico del Battismo si articola in due tesi: la prima è che il Battismo ripropone un dualismo fra elementi mistico-acosmistici ed elementi ascetici tipico del Cristianesimo; la seconda è che, *come nel caso del Cristianesimo primitivo*, questo dualismo si è risolto a favore del prevalere degli elementi ascetici.

Cominciamo dalla prima tesi. Nella caratterizzazione del Battismo delle origini, Weber insiste ripetutamente sulla “rinascita [...] di concetti cristiani primitivi di carattere religioso-pneumatico” [ivi, 146]. All’interno dell’immagine cristiana del mondo c’è, dunque, un dualismo interno fra elementi mistico pneumatico-acosmistici – che per comodità possiamo vedere riassunti nel Sermone della montagna –, e altri elementi che, invece, con questi contrastano come, ad esempio, quello della conferma, della riconoscibilità della coscienza pura dai suoi frutti. È con questo dualismo che si spiega il fatto spesso trascurato che “il Cristianesimo conosce, visto tipologicamente, due posizioni estreme: il mistico e acosmistico amore della devozione rifuggente il mondo da una parte, e un’ascetica della santità di un agire del rimodellamento del mondo” [Schluchter 1984, 24]. Nel Battismo si è dunque riprodotto un dualismo, un conflitto tipici del cristianesimo delle origini.

La seconda tesi è, appunto, che il Battismo ha compiuto lo *stesso percorso* del cristianesimo primitivo. La religiosità battistica ha, cioè, conosciuto il progressivo prevalere degli elementi ascetici su quelli mistici “proprio come nel caso del Cristianesimo primitivo” [Weber 2002b, 234]. Ma il punto decisivo è che il Battismo ha compiuto lo stesso percorso “evolutivo” del Cristianesimo delle origini per ragioni *tutte interne* all’immagine cristiana del mondo. Malgrado il dualismo, c’è una tendenza *intrinsecamente* ascetica all’interno dell’immagine cristiana del mondo. Esiste una inclinazione ascetica del Cristianesimo *iuxta propria principia*, una tendenza interna all’immagine cristiana del mondo non dipendente dalle contingenze storiche o materiali, ma dalla sua *legalità interna*. La radice ultima di questa inclinazione è, appunto, l’idea che la con-

dotta morale è l'unico segno riconoscibile degli effetti dello spirito, che “la coscienza pura si deve riconoscere dai suoi frutti, e cioè dalla sua conferma” [Weber 1980, II, 311]: “In Occidente, invece – se si prescinde dagli isolati rappresentanti di uno specifico Quietismo (appartenenti esclusivamente all'età moderna) –, anche la religiosità di intonazione esplicitamente mistica sfocia di nuovo in virtù attiva, e quindi per lo più ascetica; piuttosto, nel corso di una scelta interiore dei motivi vengono privilegiati e messi in pratica quelli che rinviando prevalentemente ad un agire attivo, solitamente di tipo ascetico [...]. Entro certi limiti questo è tipico del Cristianesimo fin dall'inizio. Già nei primi tempi, quando ogni specie di dono irrazionale carismatico dello spirito valeva come segno decisivo della santità, l'apologetica – posta dinanzi al problema dei segni di riconoscibilità della provenienza divina, e non satanica o demoniaca, delle azioni pneumatiche di Cristo e dei Cristiani – rispondeva che l'evidente efficacia del Cristianesimo sulla moralità dei suoi seguaci ne garantiva l'origine divina. Nessun Indiano avrebbe potuto rispondere in questo modo” [ivi, 239-40]. L'origine della torsione ascetica del Battismo non va cercata nelle condizioni materiali – economiche e sociali – degli strati sociali che aderirono a questo tipo di religiosità, e neppure nelle contingenze storiche e politiche in cui si svolse la vicenda dei movimenti battistici, ma nello “specifico carattere storico-religioso del Cristianesimo in generale” [Weber 1982a, 153], nella legalità autonoma che governa questa specifica immagine del mondo. È assente nella trasformazione del Battismo qualsiasi ruolo della dimensione materiale (degli interessi di classe). Si tratta di una trasformazione dell'immagine del mondo, e dell'atteggiamento pratico che ne consegue, imputabile esclusivamente alla logica evolutiva propria del Cristianesimo.

Un ruolo autonomo delle trasformazioni dell'immagine del mondo emerge con chiarezza anche dall'analisi weberiana della variante rivoluzionaria del Battismo delle origini. La declinazione rivoluzionaria del Battismo viene esplicitamente imputata al divampare di speranze escatologiche [cfr. ivi, 150]. L'esistenza di una immagine del mondo segnata dall'idea che sia possibile una ricomposizione immediata e definitiva fra fatticità e norme, fra mondo e bene costituisce l'elemento decisivo per la declinazione rivoluzionaria di

un'etica religiosa indipendentemente dal suo carattere mistico o ascetico. Ciò che cambia è la concreta fisionomia dell'agire politico rivoluzionario, ma non le ragioni di fondo che governano il passaggio dal rifiuto della violenza al ricorso alla violenza anche estrema perché capace di risolvere definitivamente l'irrazionalità etica del mondo. La credenza nella possibilità che il mondo possa corrispondere *pienamente* alle esigenze di giustizia, che *questo* mondo possa essere reso *qui ed ora* conforme a principi assoluti di giustizia è alla base della trasformazione dell'etica dell'intenzione in fervore rivoluzionario. La questione rappresenta l'autentico filo rosso di tutta l'ultima parte di *Politica come professione* e dell'analisi dei caratteri essenziali dell'etica dell'intenzione in relazione all'agire politico, ma viene affrontata esplicitamente sia nelle *Religiöse Gemeinschaften*, sia nella *Zwischenbetrachtung*: le conseguenze rivoluzionarie di una religiosità mistica dipendono interamente dalle “aspettative escatologiche di un inizio immediato dell'età della fratellanza acosmistica”, dal venir meno della “fede nell'eternità della tensione tra il mondo e il regno ultra-mondano e irrazionale della redenzione” [Weber 1982*d*, 541-2]. Weber non affronta la questione della genesi di queste aspettative, ma esse sembrano prescindere sicuramente da fattori economici e materiali.

Un ultimo cenno merita infine una indicazione che non è possibile approfondire in questo contesto, ma che merita comunque di essere segnalata per le sue implicazioni in relazione ai rapporti possibili fra materialità e immagini del mondo: “Tutta la storia delle regole degli ordini religiosi è, in certo senso, una lotta sempre rinnovata con il problema dell'*effetto secolarizzante del possesso* [*säkularisierenden Wirkung des Besitzes*]” [ivi, 184]. Il senso di questa affermazione si ricava con chiarezza dalla lunga citazione di Wesley che Weber riporta subito dopo: “*tutte le volte che la ricchezza è aumentata, là è diminuito nella stessa misura il contenuto religioso* [corsivo mio]. Perciò non vedo come sia possibile, secondo la natura delle cose, che un qualche risveglio di religiosità genuina possa avere lunga durata. Infatti la religione *deve necessariamente* produrre tanto la laboriosità (*industry*) quanto la parsimonia (*frugality*), e queste non possono produrre altro che ricchezza. Ma quando aumenta la ricchezza, aumentano l'orgoglio, la passione e *l'amore del mondo* [*Weltliebe*] [corsivo

mio] in tutte le sue forme [...]. I Metodisti diventano ovunque diligenti e parsimoniosi; di conseguenza aumenta il loro possesso di beni. Perciò essi salgono in orgoglio, in passione, in desideri carnali e mondani, in superbia di vita. Così rimane la forma della religione, ma lo spirito svanisce gradualmente” [ivi, 185]. Accanto ai condizionamenti materiali delle immagini religiose del mondo, c’è anche una ostilità del benessere materiale nei confronti di una religiosità del rifiuto del mondo. Le forze della secolarizzazione non si esauriscono certamente nel benessere, ma l’agiatazza materiale costituisce sicuramente un potente fattore di dissoluzione di una immagine religiosa del mondo. In un mondo economicamente pieno, c’è sicuramente meno posto per Dio. La materialità che qui si profila non è quella dell’identità sociale che influenza una concreta declinazione dell’immagine religiosa del mondo, ma quella generica del consumo e del benessere che contribuisce ad annichilire qualsiasi idea di estraneità al mondo.

*Riferimenti bibliografici*

Blumenberg, H.

1969 *Paradigmi per una metaforologia*, il Mulino, Bologna (1961).

1985 *Naufragio con spettatore*, il Mulino, Bologna (1979).

1992 *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova (1966, 1974).

2001 *Immagini del mondo e modelli del mondo*, in *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline filosofiche», n. 1, XI (1961).

Bouretz, P.

1996 *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris.

Eisenstadt, S.N.

1990 *This-worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber's "Confuzianismus und Taoismus" and the Characteristic of Chinese History*, in *Civiltà comparate. Le radici storiche della modernizzazione*, Liguori, Napoli (1982).

Schluchter, W.

1984 *Weltflüchtiges Erlösungsstreben und organische Sozialethik*, in W. Schluchter, (Hrsg.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1987 *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli (1980).

Weber, M.

1966<sup>a</sup> *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino (1919).

1966<sup>b</sup> *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino (1919).

1974<sup>c</sup> *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino (1917).

1980 *Economia e società*, 5 Voll., Comunità, Milano (1922, 1956).

1982<sup>a</sup> *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Comunità, Milano (1920).



- 1982<sup>b</sup> *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Comunità, Milano (1920).
- 1982<sup>c</sup> *Confucianesimo e Taoismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Comunità, Milano (1920).
- 1982<sup>d</sup> *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Comunità, Milano (1920).
- 1982<sup>e</sup> *Induismo e Buddismo*, in *Sociologia della religione*, vol. II, Comunità, Milano (1920).
- 2002<sup>a</sup> *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Comunità, Milano (1920).
- 2002<sup>b</sup> *Osservazioni critiche sui "Contributi critici" di H. Karl Fischer*, in *Sociologia della religione*, vol. I, Comunità, Milano (1907).



GREGOR FITZI

## Protestantesimo e coscienza della modernità

### 1. *La modernità fra coscienza e progetto*

Fra le caratteristiche dell'identità postmoderna, che si è venuta sempre più affermando allo scorcio del XX secolo, vi è la convinzione che il congedo dalla modernità sia inevitabile, poiché le sue "grandi narrazioni" non tengono più il passo con la complessità sociale contemporanea [cfr. Lyotard 1979; Welsch 1994]. Di fronte a tale sentimento d'urgenza nel chiudere i conti col XX secolo, un pensatore che come Habermas non ha certo lesinato critiche all'utopismo socialista si preoccupa di comprendere quali siano gli aspetti della modernità da cui tale *discours* intellettuale si affretta a prendere le distanze [cfr. Habermas 1981]. Il progetto della modernità, che fu formulato dai filosofi dell'illuminismo, consiste per Habermas nel dare pieno impulso allo sviluppo delle scienze obiettive, nell'affermare i fondamenti universalistici della morale, del diritto e dell'arte, liberandone i potenziali cognitivi dalle forme astratte in cui si sviluppano, per utilizzarli nella prassi e plasmare razionalmente i rapporti di vita [cfr. Habermas 1981, 453]. Ciò pone al centro dell'attenzione la problematica del rapporto fra ragione e prassi che nella coscienza contemporanea appare – in esplicita contraddizione con l'identità politica dell'epoca moderna – irrimediabilmente compromesso. Illuministi come Condorcet nutrivano l'aspettativa che le scienze e le arti non favorissero soltanto il controllo delle forze della natura, ma anche il progresso morale, la giustizia delle istituzioni sociali, perfino la felicità degli esseri umani.

La visione illuminista del mondo, cui Habermas si richiama, muove, infatti, dalla convinzione, di poter vincere l'irrazionalità del mondo sociale fin dalla propria epoca, applicando ai conflitti sociali gli strumenti della ragione potenziati dal progresso scientifico moderno. Alle tragiche vicende storiche del XX secolo non è certo sopravvissuto molto di tale ottimismo – come constata Habermas. Anche la progettualità dei pensatori che oggi si considerano come una specie di “retroguardia dell'Illuminismo” risulta singolarmente frantumata, poiché essi ormai ripongono fiducia soltanto in uno dei momenti in cui la ragione si è differenziata [cfr. *ivi*, 454]. Ciononostante, la questione della modernità – nel senso di una riflessione sulle possibilità e i limiti della ragione rispetto alla complessità del mondo sociale – continua a costituire un problema con cui la sociologia è tenuta a confrontarsi. Ripercorrere la traccia di ricerca che Habermas sviluppa, perseguendo con crescente intensità l'obiettivo di accreditare un concetto politico di modernità, può quindi contribuire a fronteggiare la critica cui gli esponenti del pensiero post-moderno ne sottopongono l'eredità [cfr. Habermas 1983]. Una volta acquisito il concetto habermasiano si potrà procedere all'analisi della concezione della modernità che è presupposta dal pensiero di Weber, per rilevarne la particolarità rispetto alle tradizioni del pensiero sia hegel-marxiano che positivista e metterne in luce le particolari radici culturali.

La fuga dalle conseguenze negative della modernità, identificabili con la tecnica, con le catastrofi ambientali, con la *conditio humana* contemporanea e, non da ultimo, con la realtà politica post-democratica è divenuta una moda intellettuale che si rivolge tanto contro la *forma mentis* che contro il progetto pratico dell'illuminismo. Non sono, infatti, solo le prese di posizione neoconservatrici ad auspicare una liquidazione dell'identità culturale moderna, poiché da Heidegger fino a Bataille la fine dell'illuminismo viene reclamata con altrettanta forza anche da un punto di vista “libertario”. “In questa visuale la modernizzazione sociale non può sopravvivere alla fine della modernità culturale, dalla quale è scaturita” [DFM 4]. L'abbandono dell'orizzonte culturale in cui si è formata la modernità appare allora come una necessità universalmente condivisa, senza che, per altro, ci si chieda o ci si renda conto, di cosa venga

con ciò liquidato. Per Habermas, si rende così necessario un rinnovato confronto con i fondamenti teorici dell'illuminismo, per chiarire fino a che punto un tacito congedo dal "modernismo culturale", soprattutto in campo estetico, non lasci inconsciamente cadere nel vuoto anche il suo progetto politico.

La coscienza della modernità si fonda per Habermas sulla nozione del "tempo più recente" (*die neuste Zeit*) e data l'inizio del presente all'altezza della cesura che l'illuminismo e soprattutto la rivoluzione francese rappresentarono per la storia europea. Tale percezione della prospettiva storica induce a una ridefinizione dei processi di legittimazione socio-politica sotto l'influenza di una continua attesa di rinnovamento. Per definizione la modernità non può, infatti, più mutuare alcun criterio di orientamento da altre epoche e, avendo in nome della ragione privato la tradizione di ogni legittimità, si trova obbligata a ricercare esclusivamente in se stessa il fondamento di ogni normatività. Di conseguenza, ove la coscienza moderna si trovi ad affrontare le conseguenze negative prodotte dallo sviluppo della rivoluzione politica e industriale che ha tenuto a battesimo, non può fare altro che appellarsi alle facoltà critiche della ragione stessa. Si deve a Hegel l'elaborazione di un concetto di modernità che tiene conto di tale "dialettica dell'illuminismo" e che per Habermas è stato poi ripreso da Marx, da Weber, dal primo Lukács e dalla Scuola di Francoforte, finché nel corso del XX secolo la filosofia lo avrebbe lasciato cadere. Hegel stesso, tuttavia, può per Habermas registrare i confini della ragione strumentale soltanto da un punto di vista riflessivo, limitando le possibilità di un superamento della dialettica dell'Illuminismo all'uso critico della ragione. Solo l'Hegel maturo si sarebbe preoccupato di esplicitare i fenomeni obiettivi tanto della disintegrazione sociale quanto dello sviluppo storico che ne permetterebbe il superamento. In tale prospettiva la riconciliazione fra *ratio in re* e *ratio per se* presuppone una riconquista della relazione fra il progetto e la realtà sociale della modernità, cosa di cui Hegel si occupa nella *Filosofia del diritto*, tracciando una linea di riflessione che informa di sé tutta la successiva tradizione della teoria critica. Tale problematica non ha per Habermas perduto niente della sua attualità, anche se i suoi termini risultano oggi profondamente diversi da quanto si potesse ritenere all'inizio del XIX secolo. Il

progetto della modernità non è quindi da considerarsi superato, neppure ove la coscienza collettiva sia venuta – come oggi – a perdere completamente la “fede nel progresso”. L’asse del dibattito, tuttavia, si sposta secondo Habermas dal piano descrittivo a quello normativo: la modernità non è più da vedersi come un processo storico dall’esito garantito in termini di filosofia della storia, bensì come una progettualità socio-politica che si prefigge di rinnovare – dal suo punto di vista nel senso di una razionalità comunicativa – il rapporto fra teoria e prassi [cfr. Habermas 1996; 1998].

La questione della sussistenza di un razionalismo sociopolitico a fronte dell’assenza di ogni garanzia di progresso non è, tuttavia, una novità della polemica postmoderna, poiché la coscienza di un esito tragico della modernità caratterizza già la stagione del pensiero sociale che ha ispirato la nascita della cosiddetta “sociologia classica” [cfr. Dahme 1984; 1988]. Anzi, sarebbe proprio lo stretto rapporto fra la costruzione teorica astratta e una particolare coscienza della modernità – conseguente alla perdita della fede nel progresso – a rendere i sociologi della seconda generazione particolarmente adatti a fungere da classici della materia. Secondo Dahme e Rammstedt possono, infatti, essere individuati cinque ambiti teorici, che rappresentano altrettanti momenti di svolta della “sociologia classica” rispetto ai primi sistemi sociologici ottocenteschi, che si orientavano ancora – come nel caso di Comte e Spencer – alla filosofia della storia positivista. Essi riguardano l’oggetto della sociologia, il suo fondamento epistemologico, la crisi della fede nel progresso, il rapporto teorico con il fenomeno della religione e il confronto con la teoria biologica dell’evoluzione.

Il fatto di collocare al centro della riflessione sociologica la teoria dell’agire sociale rappresenta la rottura più importante con gli assunti teorici fondamentali della prima sociologia. «Mentre da Saint-Simon a Comte fino a Marx e Spencer le teorie della società si fondavano sulla fede nel progresso, al volgere del secolo si trovano piuttosto analisi pessimiste dello sviluppo sociale, che mettono in dubbio l’idea di una soluzione chiara e positiva del rapporto fra individuo e società, mettendo l’accento sui problemi strutturali centrali delle società contemporanee” [Dahme, Rammstedt 1984, 459]. Allorché, fra

il 1873 e il 1895, il progresso economico viene messo in dubbio dalla grande depressione, l'ottimismo del progresso della prima sociologia lascia il posto ad una "coscienza della crisi". Quanto è funzionale al sussistere del sistema socio-economico non appare, infatti, più collimare con gli interessi e i bisogni degli attori sociali, cosicché anche il concetto di modernità richiede di essere ridefinito: "In tal modo veniva scardinato uno snodo fondamentale del rapporto fra individuo e società: lo scopo del tutto e quello delle parti non potevano più essere concepiti come identici" [ivi, 466]. Al centro dell'interesse della cosiddetta sociologia classica si colloca allora l'idea di una fondamentale ambivalenza della modernità. Ciò riguarda sia i sociologi tedeschi dello scorcio del secolo che Durkheim, la cui teoria della divisione del lavoro e dell'anomia propone una diagnosi del medesimo stato di crisi: "Mentre però le teorie della società di Simmel, Tönnies e Weber, partendo da constatazioni empirico-analitiche, assumono dei toni di pessimismo rassegnato [...], Durkheim punta alla realizzazione di importanti riforme istituzionali, il che corrisponde alla sua concezione della sociologia che muove dal presupposto di uno stretto rapporto fra teoria e prassi" [ivi, 460]. Interpretare il tenore fondamentale della sociologia classica tedesca esclusivamente come espressione del suo pessimismo significherebbe, tuttavia, disconoscere il suo portato conoscitivo più rilevante. La rinuncia alla fede nel progresso comporta, infatti, un'apertura epistemologica della sociologia, poiché essa non è più costretta a interpretare il presente come il "passato di un futuro predeterminato". Di conseguenza però le corre l'obbligo di determinare cosa sia il presente. Sia in quanto tale, che rispetto al passato e a un futuro contingente, cosa che contribuisce a definire in un nuovo senso il presente come modernità. All'etica sociale tradizionale si sostituisce così una "logica della scienza sociale", che sviluppa tipologie metodologiche, riflettendole in senso epistemologico.

Sulla scorta di tale analisi si pone allora la questione di come interpretare l'opera di Max Weber. Essa può, infatti, essere letta a partire dalla tarda tradizione francofortese, secondo cui la razionalità moderna si rovescia nel suo opposto per venire ricondotta *ad absurdum* con un parallelo teorico fra la dialettica dell'illuminismo e la concezione weberiana della cosiddetta "gab-

bia d'acciaio". Di conseguenza la soggettività politica non potrebbe fare altro che soccombere o affidarsi alle nostalgie comunitarie, siano esse di stampo reazionario o utopista. Tale conclusione non risolve, tuttavia, la questione del destino della politica nella tarda modernità. Ove, infatti, la razionalità politica non venga ridotta ad una mera opera di testimonianza, essa richiede un'elaborazione teorica capace di individuare le possibilità e i limiti del suo agire all'interno della complessità sociale di un'epoca che si definisce nel senso del concetto di modernità della sociologia classica. Si pone così la questione di una diversa interpretazione dell'opera weberiana che permetta di rompere l'accerchiamento della profezia di sventura di cui è intessuta la riflessione di Adorno e di Horkheimer nella *Dialettica dell'Illuminismo* [cfr. Adorno, Horkheimer 2002]. Fondamentale a tale scopo è mostrare come Weber nel passaggio riflessivo dall'*Etica protestante* alla *Politica come professione* sviluppi, oltre ad una diagnosi della modernità e della sua crisi, anche un quadro di riferimento etico-politico che permette al soggetto – o più weberianamente, all'individualità moderna – di accettare le sfide della tarda modernità. Le ricerche di Weber sul protestantesimo e le loro ricadute teoriche sulla sua riflessione politica mostrano, infatti, che in base a determinate condizioni il soggetto politico può affrontare i dilemmi della modernità senza bisogno di fughe di là dai suoi confini. Per apprezzare la progettualità politica di Weber occorre, tuttavia, focalizzare l'attenzione sulla matrice culturale più squisitamente protestante della sua riflessione. A tale scopo è necessario passare in rassegna alcuni snodi concettuali dell'*Etica protestante* [cfr. Weber 2002] per procedere poi sulla loro base a una lettura della proposta etico-politica weberiana nella *Politica come professione* [cfr. Weber 1919].

## 2. Razionalizzazione e residuo emozionale della condotta di vita nel «protestantesimo ascetico»

Weber pone particolare attenzione nel distinguere fra il concetto di “capitalismo moderno” e quello del “capitalismo d'avventura” che si presenta



già nella storia pre-moderna e convive con il primo in epoca moderna [RSI 4-7; SRI 7-10]. Il capitalismo moderno si fonda per Weber sulla capacità di condurre l'intrapresa economica, fondandola su due condizioni esclusive: da un lato subordinando l'agire economico a un razionalismo sistematico del calcolo in denaro e dall'altro disciplinando rigidamente l'impulso al guadagno a favore della logica della redditività continuativa del capitale. Contrariamente al capitalismo d'avventura i cui attori si prefiggono un rapido arricchimento, per dedicarsi poi al godimento della vita, il capitalismo moderno consiste così nel dominio dell'*auri sacra fames* [RSI 41 ss.; SRI 43 ss.]. Ciò presuppone una mortificazione ascetica del consumo in modo da permettere un reinvestimento il più esteso possibile dei proventi d'impresa ai fini di un'accumulazione progressiva del capitale: "La più sfrenata bramosia di acquisizione non si identifica per nulla con il capitalismo, e tanto meno con il suo «spirito». Il capitalismo può addirittura essere identico con l'*imbrigliamento* o almeno con il temperamento razionale di questo impulso irrazionale. Invero il capitalismo si identifica con l'aspirazione al *guadagno* nell'impresa capitalistica continuativa, di carattere razionale, e a un guadagno sempre *rinnovato*, ossia alla redditività" [SRI 8]. Caratteristica del moderno capitalismo occidentale non è quindi solo quella di dare un impulso inedito alle potenzialità di accumulazione quantitativa del capitale, ma anche quella di tenere a battesimo una nuova forma di capitalismo collegata a una specifica forma di razionalismo: il razionalismo della dominazione del mondo [cfr. Schluchter 1987] – a partire dalla domesticazione dell'impulso al consumo. Ciò presuppone da una parte la figura del capitalista eticamente qualificato, dall'altra, però, al capitalismo moderno necessita una forza-lavoro capace di una condotta di vita almeno altrettanto ascetica. Infatti, come Weber osserva con evidente riferimento marxiano, "l'organizzazione capitalistico-razionale del *lavoro* (formalmente) *libero*" [SRI 10 s.] è possibile soltanto ove il proletariato sia sufficientemente qualificato eticamente per sottoporsi al disciplinato lavoro di fabbrica, poiché da ciò dipende ogni calcolo della produttività, ossia ogni organizzazione razionale dell'impresa.

La questione che si pone in sede di spiegazione storico-causale è, però,

quella di comprendere l'origine di tale motivazione a sottoporsi di buon grado al processo capitalistico di produzione, non solo a causa del bisogno materiale, ma anche perché se ne condivide idealmente l'etica del lavoro. Dallo studio su *Confessione e stratificazione sociale*, Weber ricava il dato secondo cui imprenditori e operai di fabbrica appartengono maggioritariamente alle confessioni protestanti, mentre gli artigiani professano piuttosto la confessione cattolica [SRI 23-33]. Il razionalismo economico di stampo moderno si colloca così in un rapporto di relazione reciproca con la capacità e la "disponibilità delle persone verso determinate forme di *condotta della vita* pratico razionale" [RSI 12; SRI 15]. Ciò che la "sociologia comprendente" deve riuscire a spiegare è, tuttavia, quali resistenze psichiche e culturali fu necessario vincere nell'epoca precedente allo sviluppo del capitalismo, affinché un tale atteggiamento si potesse imporre. Esso, infatti, non costituisce un impulso naturale degli esseri umani e si è affacciato alla ribalta della storia soltanto a partire dallo sviluppo moderno dell'Occidente.

La "predica" di un filosofo del XVIII secolo come Benjamin Franklin a favore dell'*habitus* etico dell'"onesto uomo d'affari" non è per Weber soltanto espressione di un'intelligenza imprenditoriale o di una tecnica di vita, poiché la "qualificazione morale" viene qui teorizzata come la *conditio sine qua non* per l'accesso al credito. Soprattutto l'idea che al singolo individuo competa un preciso dovere nei confronti dell'interesse, concepito come un fine a se stesso, di aumentare il proprio capitale a dismisura, costituisce il nucleo di quella visione del mondo che Weber associa al concetto idealtipico dello "spirito del capitalismo". Tale *ethos* non è espressione di un semplice utilitarismo, bensì una massima etica della condotta di vita che implica una modificazione delle catene causali dell'agire e la negazione di una costante antropologica, quella dell'utilizzo del denaro esclusivamente come mezzo per realizzare i bisogni umani. Infatti, "l'uomo per natura non vuol guadagnare denaro e sempre più denaro, ma vuol semplicemente vivere, vivere com'è abituato e guadagnare quel tanto che è necessario a tal fine" [SRI 46]. Si pone così la questione del perché un tale atteggiamento, percepito in epoca premoderna come immorale e religiosamente sanzionato, venga poi non solo accettato, accantonando il

tradizionalismo economico, ma possa fare l'oggetto di una filosofia della vita come quella di Franklin.

Fra gli impulsi fondamentali per la strutturazione della condotta di vita in epoca premoderna vi è quello rappresentato dalle forze magico-religiose, a partire da cui muove anche il monito della Chiesa medievale contro la speculazione finanziaria: il *Deo placere vix potest* [SRI 56-58]. Un'indagine sulle origini del "razionalismo della dominazione del mondo" deve perciò risalire alle scaturigini dei fenomeni religiosi che permisero il superamento di tale atteggiamento di chiusura nei confronti dell'economia monetaria. Il contributo della riforma protestante all'espulsione del ritualismo magico dalla religione cristiana assume così un'importanza decisiva per la spiegazione delle origini della modernità. Si tratta, infatti, di comprendere quella che Weber, per sfuggire alle semplificazioni degli schemi monocausali, chiama l'"affinità elettiva" fra il protestantesimo ascetico e lo spirito del capitalismo. In tale contesto, è fondamentale cogliere il grado di radicalizzazione cui il protestantesimo ascetico prevalentemente calvinista sottopose la concezione luterana del lavoro professionale, facendone lo strumento fondamentale dell'asceti religiosa. Nel fare ciò Weber, tuttavia, pone in particolare rilievo una circostanza, che si rivela essere l'aspetto discriminante della spiegazione storico-causale del fenomeno, cioè il fatto che tale trasformazione sia in buona parte una conseguenza involontaria della religiosità calvinista [cfr. SRI, 81-187]. Nello studio sul protestantesimo ascetico Weber analizza gli impulsi psicologici che tale fede religiosa risveglia e che la aiutano a mettere in pratica una particolare condotta di vita ascetica. Essa è improntata all'idea di un intervento attivo del fedele all'interno del mondo al fine di sottoporlo ai dettami etici divini, associando la concezione della professione mondana come strumento principe dell'asceti religiosa al rifiuto di ogni tendenza alla fuga dal mondo. Constatare ciò per Weber non è, tuttavia, sufficiente a spiegare il passaggio dalla dogmatica religiosa calvinista alla circostanza sociologicamente rilevante della razionalizzazione sistematica della condotta di vita e del conseguente disciplinamento ascetico dei fedeli.

L'*Etica protestante* si ripropone così di fornire una spiegazione comprensiva

di tale passaggio e delle sue conseguenze pratiche, che partendo dall'analisi della dogmatica religiosa giunga fino alla spiegazione delle sue ricadute sulla strutturazione del mondo sociale. L'assunto fondamentale della religiosità calvinista è quello della dottrina della predestinazione, o dell'“*elezione mediante la grazia*” [SRI 84 s.]: nella sua assoluta onnipotenza Dio ha destinato soltanto una parte dell'umanità alla vita eterna. La condotta di vita mondana non serve quindi a influenzare la volontà divina, come avviene nel caso dei sacramenti della Chiesa cattolica, ma ha esclusivamente il senso di glorificare il nome di Dio. L'affermarsi di tale religiosità rappresenta per Weber un processo di grandissima portata storica, soprattutto poiché comporta l'eliminazione del sacramento della confessione, ossia del mezzo taumaturgico per alleviare periodicamente la coscienza dalla percezione emotiva della colpa [SRI 93]: “Nella sua patetica disumanità, questa dottrina doveva avere soprattutto una conseguenza per lo stato d'animo di una generazione che si abbandonò alla sua grandiosa coerenza: il sentimento di un'inaudita *solitudine* interiore del *singolo individuo*” [SRI 90]. Cristo è morto solo per gli eletti, cosicché ognuno può seguire l'aspirazione alla vita eterna soltanto nella più assoluta solitudine. Si assiste così alla scomparsa della salvezza ecclesiastico-sacramentale, che per Weber rappresenta – com'è noto – la fine dell'influenza della magia sulla condotta di vita umana: “Trova qui la sua conclusione quel grande processo storico-religioso di *disincantamento* del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco, rigettò come superstizione ed empietà tutti i mezzi *magici* di ricerca della salvezza” [SRI 91].

Anche lo svolgimento del lavoro professionale assume di conseguenza un carattere radicalmente impersonale, poiché è inteso come un servizio a favore dell'ordinamento razionale del mondo e non più come funzione dell'amore per il prossimo. L'inclinazione pratico-razionale della concezione professionale del calvinismo sottopone così tutti i rapporti sociali ai criteri di valutazione assolutamente obiettivi della sua etica, iniziando un processo di razionalizzazione delle relazioni sociali senza precedenti. Si realizza così una rottura completa con gli assetti familistico-comunitari della solidarietà, che nei paesi

della Riforma introduce allo sviluppo della moderna società industriale in cui ogni attribuzione di fiducia si fonda esclusivamente sulla qualificazione etica e professionale dell'individuo. Tutto ciò, tuttavia, descrive solo la prima delle conseguenze pratiche del calvinismo cui Weber dedica la sua attenzione.

Dall'impatto della dottrina di salvezza calvinista sugli ordinamenti della vita sociale derivano, infatti, due ordini di conseguenze. Da un lato, in senso positivo, il moderno processo di razionalizzazione in cui Weber vede il portato storico-sociologico della riforma protestante. Dall'altro in senso negativo, poiché una dottrina religiosa come quella del calvinismo impone una completa mortificazione dei più elementari bisogni umani fra cui anche quello di contrapporsi all'insensatezza della sofferenza e all'ingiustizia della vita terrena grazie ad un'interazione magico-religiosa con la divinità. Calvino, infatti, risponde alla questione della teodicea con la dottrina dell'inappellabilità della predestinazione. Ciò impone ai seguaci della sua dottrina religiosa l'accumulazione di una tensione psichica insopportabile, che getta l'individuo in uno stato di completa incertezza esistenziale. È tale disagio psichico che, secondo Weber, ha fornito il carburante necessario a trasformare l'astratta dottrina calvinista in concreti comportamenti pratico-razionali, volti a disciplinare la condotta di vita quotidiana. Affinché tale trasformazione potesse imporsi e generalizzarsi nel senso di un'"affinità elettiva" fra protestantesimo ascetico e spirito del capitalismo, fu tuttavia necessaria un'involontaria svolta pratica della religiosità calvinista. Su di essa insiste l'attenzione di Weber, poiché essa non solo rappresenta l'inizio della decadenza del calvinismo come religione, ma evidenzia anche il momento socio-strutturale che ne favorì la diffusione a partire dalle sette che se ne fecero portatrici.

Di fronte alla sofferenza che la dottrina della predestinazione provocava nei fedeli, il clero calvinista si vide, infatti, costretto a diffondere determinate direttive della condotta di vita per combatterne il disagio nell'ambito della cura delle anime. Attraverso uno studio dello sviluppo storico che caratterizza il movimento religioso calvinista e puritano, Weber può così ricostruire il processo attraverso cui si provenne ad una completa reinterpretazione di senso della condotta di vita ascetico-intramondana. Alla domanda di come la

dottrina della predestinazione potesse essere sopportata, specie in un'epoca in cui la ricerca di certezze sullo stato di grazia rappresentava un bisogno impellente del fedele [SRI 97 s.], Calvino rispondeva lapidariamente che il cristiano si doveva accontentare della fede, senza sapere se facesse parte della schiera degli eletti. Col tempo, tuttavia, il clero calvinista fu costretto a cedere alle pressanti richieste volte alla ricerca dei “segni dello stato di grazia”. Per combattere l'oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione, si imposero così col tempo due tipi di consigli nell'esercizio quotidiano della cura delle anime. Da una parte, divenne “senz'altro un dovere *ritenersi* eletti e respingere ogni dubbio come un assalto del demonio, poiché la scarsa sicurezza di sé è conseguenza di una fede insufficiente e quindi di un'insufficiente efficacia della grazia [...]. E, d'altra parte, per *conseguire* quella certezza di sé veniva caldamente raccomandato, come mezzo principale, un *indefesso lavoro professionale*” [SRI 100].

Con l'intenzione di alleviare l'enorme oppressione psichica della dottrina della predestinazione l'uomo calvinista si gettò così senza risparmio nel lavoro professionale, il cui successo materiale poteva essere letto almeno come un segno del fatto di non essere invisibili al Signore. L'arricchimento progressivo finì così involontariamente per essere promosso a criterio indiretto di conferma dello stato di grazia. La conseguente trasformazione dell'atteggiamento nei confronti della speculazione tramite il denaro insieme all'acquisizione della condotta di vita ascetico-intramondana istillò così nell'umanità occidentale quella predisposizione allo spirito del capitalismo che ne favorì l'impetuoso sviluppo. L'ascesi razionale rese gli uomini capaci di imporre i motivi costanti del volere contro le passioni, fortificandone la personalità. Tuttavia, mentre nel mondo medievale essa comportava l'abbandono del mondo, con la riforma ciascuno fu costretto a divenire un monaco pur restando nel mondo, cosicché le nature eticamente più severe furono spinte a dedicarsi piuttosto al lavoro professionale che alla vita conventuale. All'*elite* etica dei monasteri si sostituì quella degli asceti intramondani organizzati nelle strutture esclusive delle loro sette cui si accedeva soltanto in funzione di un controllo reiterato della qualificazione morale dei singoli. Col tempo tuttavia lo spirito religioso

che aveva dato l'impronta alla condotta di vita ascetica scomparve per lasciare il posto a uno spirito del capitalismo ormai forte della sua autonoma capacità di dominio del mondo impermeabile a ogni logica etica, politica o religiosa.

Tali conclusioni della riflessione weberiana sul secondo ordine di conseguenze legate all'affinità elettiva fra etica protestante e spirito del capitalismo sono certamente quelle che hanno più fortemente influenzato il dibattito socio-politico del novecento, permettendo fra altro un fruttuoso scambio teorico fra teoria della razionalizzazione e teoria della reificazione. Weber concepisce la crisi della modernità come una pietrificazione entropica delle relazioni sociali a causa del particolare sviluppo della struttura economico-sociale moderna, il che comporta un restringimento degli spazi di libertà individuale su cui si fonda l'assetto giuridico-normativo sancito fra l'altro dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Tuttavia Weber non chiude il suo confronto con la modernità con tale ordine di constatazioni. La diagnosi pessimista del suo sviluppo lascia, infatti, aperto uno spazio di azione rispetto a cui sono possibili due diversi atteggiamenti etico-politici: uno ascetico-intramondano e l'altro mistico-extramondano. Nell'ambito delle due conferenze sulla scienza e la politica come professione Weber traccia così le linee di una prospettiva di azione che libera l'individuo dalla spirale dell'adattamento e della rassegnazione rispetto allo *status quo* della realtà sociale moderna. Facendo ciò egli, tuttavia, si appella a doti morali di cui occorre esplicitare la particolare matrice culturale.

### 3. *Immanenza della modernità ed etica della responsabilità*

Nell'ambito dei due saggi sulla scienza e la politica come professione [cfr. Weber 2002] – o “come vocazione”, Weber si mostra molto conseguente nel criticare entrambe le linee di fuga dalla modernità che hanno caratterizzato la storia del Novecento. Col fare al contempo ironico e rabbioso che gli è caratteristico egli, infatti, destituisce completamente di senso le velleità comunitaristico-irrazionaliste dei progetti di “riforma della vita” propugnati a

partire dalla Prima guerra mondiale dalla cosiddetta *Jugendbewegung*, molti esponenti della quale erano a Monaco fra i suoi uditori. L'“accomunamento” (*Vergemeinschaftung*) di cui si ritiene intessuta l'esperienza delle prime settimane di guerra nell'estate del 1914, il cosiddetto *Augusterlebnis*, rappresenta per Weber un'illusione emotiva di breve durata, fondata sulla percezione di un preteso afflato emotivo-religioso esteso a tutta la sfera pubblica, di un contatto diretto fra le anime che lo sviluppo strutturale della società moderna rende impossibile, se non nella sfera intima del rapporto erotico. D'altro canto, Weber nega l'opzione sia marxiana che anarco-sindacalista di un superamento sociopolitico della modernità poiché vi sospetta il potenziamento di una delle sue tendenze di crisi, cioè quella della burocratizzazione, cui dedica buona parte del saggio sulla *Politica come professione*. Tale atteggiamento nei confronti della crisi novecentesca della modernità per Weber non comporta, tuttavia, un accomodamento, un adagiarsi o una resa dell'individuo alle condizioni di vita in cui si trova inserito a causa dello sviluppo socio-strutturale della società indotto dagli imperativi sistemici del sistema economico capitalistico e dalla burocratizzazione di Stato e partiti. Attraverso la negazione di entrambe le prospettive di trascendimento della modernità all'individuo si propone, infatti, un campo d'azione immanente, nel cui quadro egli può ri-orientare il corso dell'agire, tenendo certo conto degli imperativi sistemici su cui si impernia la società capitalistico-burocratica, ma volgendo al contempo la progettualità dell'agire politico nel senso di una sua trasformazione. Affinché tale intenzionalità non sia completamente velleitaria essa deve, tuttavia, avvalersi di un ferreo razionalismo dell'agire politico, fondato su di un calcolo rigoroso delle sue conseguenze anche remote. Per sostenere la bontà del suo agire l'individuo, infatti, non può avvalersi di alcuna promessa di redenzione, fosse anche nella forma secolarizzata della dottrina positivista del progresso. Tale è, infatti, la *conditio humana* della modernità, da cui si può certo desiderare di fuggire, ma a cui per Weber non si può sfuggire se non nei termini di un ideologico autoinganno.

Per cogliere a fondo la tonalità in cui Weber declina il senso di tale distinzione fra l'“etica dei principi” e l'“etica della responsabilità” è, però, ne-



cessario tenere presenti gli elementi della matrice culturale che la ispirano. Nel saggio – e come c'è da immaginarsi anche nel discorso tenuto da Weber nel gennaio del 1919 – il tenore della polemica è sostenuto dall'intenzione di riportare i propri interlocutori dalla “sfera virtuale” del sogno rivoluzionario al terreno del confronto con la realtà sociopolitica della modernità. Weber formula pertanto la sua critica del credo rivoluzionario nei seguenti termini: “Ma è proprio sulle conseguenze che l'etica assoluta non si interroga. Sta *qui* il punto decisivo. Dobbiamo renderci chiaramente conto che ogni agire orientato in senso etico può essere ricondotto a *due* massime fondamentalmente diverse l'una dall'altra e inconciliabilmente opposte: può cioè orientarsi nel senso di un'“etica dei principî” o di un'“etica della responsabilità”. Ciò non significa che l'etica dei principî coincida con la mancanza di responsabilità e l'etica della responsabilità con una mancanza di principî. Non si tratta ovviamente di questo. Vi è altresì un contrasto radicale tra l'agire secondo la massima dell'etica dei principî, la quale, formulata in termini religiosi, recita: “Il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio”, *oppure* secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale si deve rispondere delle *conseguenze* (prevedibili) del proprio agire” [Weber 2004, 109]. La diagnosi storico-sociologica della crisi della modernità mostra per Weber come a partire dal razionalismo della dominazione del mondo si produca un processo di razionalizzazione materiale che sfocia in quella forma dell'irrazionalità sociale che la letteratura secondaria tematizza col lemma anglosassone della “gabbia d'acciaio”. Di fronte a ciò, tuttavia, Weber legge la tipologia etica dell'intenzione nel senso di un ritorno del “rifiuto del mondo” improntato al razionalismo cosmico-etico della religiosità monastica premoderna. L'atteggiamento di testimonianza che le è proprio si caratterizza nel senso della fuga extramondana di fronte all'irrazionalismo etico della società tardo capitalistica oppure del suo rovesciamento nella prospettiva chiliastica. Pur tenendo conto dell'entropia sistemica delle strutture dell'agire sociale del tardo capitalismo, con il suo appello a favore dell'etica della responsabilità Weber intende invece riprendere la strada del “razionalismo della dominazione del mondo” tipico dell'asceti intramondana. Con esso si identifica da

un lato in modo enfatico la moderna professione scientifica: la scienza, infatti, è una “vocazione” fondata sulla coscienza della provvisorietà di ogni suo risultato e rappresenta quindi una forma di razionalismo conseguente ma privo di garanzie ontologiche. Dall’altro, esso prende corpo in una particolare concezione del rapporto fra ragione e prassi politica, secondo cui la politica costituisce una sfera autonoma di valore, fondata su imperativi sistemici impermeabili all’etica e rispetto a cui l’agire politico può operare sulla base di un calcolo razionale delle sue conseguenze, ma senza alcuna garanzia di riuscita.

L’aspetto più segnatamente ascetico-protestante dell’etica della responsabilità di Weber riemerge però anche in un suo ulteriore aspetto, poiché ripropone lo schema logico-emozionale della religiosità calvinista. A fronte di un’assenza completa di garanzie religiose, etiche, o di filosofia della storia rispetto ai risultati dell’agire il soggetto politico deve, infatti, mettere a frutto le doti di un razionalismo della responsabilità fondato esclusivamente sulla coscienza dell’estrema solitudine individuale in cui prende corpo il suo agire. Ciò per Weber permette, tuttavia, di collocarsi all’altezza delle sfide etiche della tarda modernità, mantenendo quello statuto di maggioranza che già per Kant costituiva il fondamento dell’Illuminismo [cfr. Kant 2006]. Rinunciarsi corrisponderebbe invece ad un ritorno a quello stato di minorità che Weber identifica col sacrificio dell’intelletto di chi si rigetta nelle braccia della Chiesa o di un’altra istituzione etico-politica di simile struttura che esonera l’individualità dai compiti etici che la modernità le impone. Per Weber, infatti, “in politica la decisione ultima spetta all’individuo – solo una gerarchia di valori definita attraverso i dogmi di una chiesa potrebbe impedirglielo” [Weber 2003, 258]. L’appello che Weber rivolgeva ai suoi uditori nel 1919 è quindi quello di agire all’altezza delle sfide della modernità, ponendosi al di qua sia delle derive comunitarie che delle fughe utopiche dalla sua complessità. Vista a partire dalla prospettiva economico-sociale della “gabbia d’acciaio”, la modernità, infatti, si impronta ad un legame contingente fra teoria e prassi, in cui l’agire etico-politico dell’individuo può caratterizzarsi soltanto per la lenta acquisizione quotidiana dei suoi risultati e non per un improvviso ribaltamento carismatico dei suoi termini: “La politica consiste in un lento e tenace superamento

di dure difficoltà da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso” [Weber 2004, 121], poiché la sua dimensione ultima consiste – come Weber scrive nel testo tedesco – nel “lento perforare delle dure assi” di cui è fatto il materiale della storia. Affrontare i mali della modernità significa dunque agire da una prospettiva simile a quella del protestantesimo ascetico, comportando uno sforzo di razionalizzazione privo di garanzie di successo, il cui onere spetta per Weber all’individuo isolato, come isolato era il seguace della fede calvinista di fronte al suo Dio.

Nel circolo ermeneutico in cui prende corpo l’interpretazione di un testo classico come quello weberiano sono infine da valutare non solo le condizioni storico-sociali in cui operava l’autore ma anche quelle in cui oggi opera l’interprete. Dopo avere parlato a lungo di Weber, ci si conceda dunque di spendere qualche parola anche su quest’ultimo. A partire dal “prisma italiano” da cui guardiamo a Weber, ci sovviene un’immagine della sua diagnosi della crisi della modernità e della sua proposta etica i cui contorni sono spesso filtrati dalla particolare concrezione socio-strutturale e culturale di un paese che non ha conosciuto né la Riforma, né la rivoluzione borghese del XIX secolo e che si trova oggi in una crisi in cui le acquisizioni della modernità, cui nonostante ciò era giunto, lasciano rapidamente il terreno ad un ritorno trionfale dello Stato dei ceti proto-moderno. Ci può così accadere di pensare che siamo noi a guardare a Weber dal futuro e a vedere nella sua concezione della modernità il nostro passato, mentre invece è probabilmente vero il contrario: siamo, infatti, noi ad allontanarci sempre di più nella direzione di un passato di cui la condizione storico-sociale ed etico-politica della modernità, di cui parla Weber, rappresenta per noi un improbabile futuro.

*Bibliografia*

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M

2002 *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.

DAHME, H. J. – RAMMSTEDT, O. (a cura di)

1984 *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt/M: Suhrkamp

1988 *Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von G. Simmel, F. Tönnies und M. Weber*, in O. Rammstedt (a cura di), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Suhrkamp, Frankfurt/M, pp. 222–274.

HABERMAS, J.

1980 *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Rede aus Anlass der Verleihung des Adorno, Preises der Stadt, Frankfurt/M.* Ora in *Kleine politische Schriften (I-IV)*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1981, pp. 444-464.

1983 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

1996 *Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen*, in *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1998, pp. 195-231.

KANT, I.

2006 *Che cos'è l'illuminismo?*, Editori Riuniti, Roma.

LYOTARD, J. F.

1979 *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris.

SCHLUCHTER, W.

1987 *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli.

WEBER, M.

2002 *Sociologia della religione*, vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Comunità, Torino (1920; 1988).

2003 *Il senso della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, pp. 241-303 (1922; 1988).

2004 *La politica come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi Torino, pp. 45-121 (1919; 1992).

WELSCH, W. (a cura di)

1994 *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Akademie, Berlin.



ENRICO DONAGGIO

## Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema

Tra le categorie più seducenti e feconde che Max Weber ha lasciato in eredità a chi voglia tentare un'interpretazione filosofica del presente dotata di intento descrittivo quanto critico, spicca quella di "spirito del capitalismo". Coniata a inizio Novecento da Werner Sombart [cfr. Sombart 1967, 175-176], la formula fu variata da Weber per indicare la costellazione di ragioni, aspettative di significato e felicità che induce gli attori sociali ad adottare una condotta "adeguata", "elettivamente affine"<sup>1</sup> al capitalismo: un modo di esistere e produrre che, malgrado l'aura di naturalezza e incanto che lo ammantava, si rivela artificiale, amorale, assurdo [cfr. Heilbroner 2001]. Caratteristiche, a ben guardare, letteralmente disumane.

Qualora non vengano accettate con cecità o rassegnazione, tali peculiarità devono venire stemperate, arricchite e giustificate, in modo da rendere giustizia anche al fascino che da questa forma di vita emana. A tal fine sembra però necessario l'intervento di un'istanza di senso esterna, che il capitalismo non pare in grado di creare da sé. La sua intima tendenza – in cui traluce la pulsione accumulatrice che lo scatena e divora – è infatti quella di rivoluzionare, plasmandola in modo sempre più pervasivo, la soddisfazione di ogni bisogno "quotidiano" [Weber 1993, 196]; favorendo, creando o imponendo tipi di comportamento che, a dispetto della spontaneità e dell'autonomia che pare

---

<sup>1</sup> Se non indicato diversamente, il testo weberiano di riferimento sarà sempre *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, integrato del contenuto delle relative *Anticritiche* [cfr. Weber 2002].

talora connotarli, sono dettati in ultima analisi dalle esigenze autoreferenziali di valorizzazione del capitale.

Lo “spirito” del capitalismo nasce dunque sulla linea di confine tra istanze sistemiche e biografiche. È la fonte motivazionale che conferisce un significato e una giustificazione alla coazione anonima, spesso inavvertita o dissimulata – in sospenso tra realizzazione di sé e violenza, libertà e adattamento, autenticità e ideologia – che innerva il capitalismo come forma di vita. Ed è pertanto un possibile, sobrio punto di cristallizzazione della domanda sul senso dell’essere in società oggi. A meno che non si voglia interpretare la vita come un ininterrotto cerimoniale di sottomissione allo strapotere del reale.

Il mio saggio intende vagliare la possibilità di assumere questa categoria weberiana, opportunamente rivisitata, come lente focale in grado di orientare uno sguardo specificamente filosofico sul paesaggio sociale contemporaneo. Verranno dapprima elencate alcune ragioni che si oppongono al tentativo di ripensare la nozione di spirito del capitalismo quale prisma di una diagnosi epocale del presente; seguiranno quindi i motivi che spingono invece in questa direzione. Triangolando fra le tesi di Weber, Marx e Boltanski si cercherà poi di istituire un fecondo gioco di prospettive sul tema in esame. In conclusione, verranno accennate alcune indicazioni relative a genealogie e piste di indagine meno battute di quelle solitamente predilette dai frequentatori di questi territori teorici. Il tutto nella forma di ipotesi per una ricerca a venire, più che di risultati che coronino il compimento di un percorso.

### *Una categoria fuori moda*

Dopo averla infiammata per decenni, la categoria di “spirito del capitalismo” sembra oggi lasciare tiepida persino la filologia weberiana, continuando a interessare al massimo gli storici delle religioni. Non certo gli economisti che, alle prese con il boom economico delle tigri asiatiche prima, di Cina e India poi, guardano al nesso privilegiato tra protestantesimo e spirito del capitalismo come a un’ipotesi euristica che – malgrado le cautele adottate da



Weber, nel suo procedere per comparazioni asimmetriche tra le etiche economiche delle religioni universali – paga comunque un dazio a una forma di eurocentrismo [cfr. Goody 2005]. Nell’ambito della filosofia sociale, dopo aver goduto a inizio Novecento di un brevissimo splendore tutto tedesco, il concetto di spirito del capitalismo pare definitivamente eclissato<sup>2</sup>. Un esplicito risveglio d’interesse si registra soltanto con *Le nouvel esprit du capitalisme* di Luc Boltanski ed Ève Chiapello, un lavoro del 1999 paragonabile, per mole, qualità e ambizione, ai testi che hanno marcato in modo decisivo lo scenario della filosofia politico-sociale degli ultimi decenni (da Rawls a Habermas, per citare soltanto i dioscuri del *main stream* accademico); ma che si è rivelato finora, almeno in Italia, incapace di lasciare un segno e produrre una reale inversione di tendenza in materia. Al cospetto di una *Wirkungsgeschichte* di tal fatta, pare sensato interrogarsi sul perché di un silenzio così duraturo, chiedendosi se si abbia a che fare con un’effettiva scomparsa di questo motivo o piuttosto con una storia della sua fortuna, per così dire, sotto traccia. Se la funzione del concetto di spirito del capitalismo si sia cioè realmente esaurita o se sia stata invece ereditata e svolta in modo più efficace da categorie che hanno conosciuto un maggior successo<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Ai nomi, già menzionati, di Sombart e Weber, si devono aggiungere almeno quelli di Georg Simmel, Lujo Brentano e Max Scheler. A questa stagione aurea, fuori dall’alveo della *Weberforschung*, seguono sporadiche e curiose variazioni sul tema: su etica cattolica e spirito del capitalismo [cfr. Novak 1999]; su spirito protestante ed etica del socialismo [cfr. Bouchard 1991]; su etica mafiosa e spirito del capitalismo [cfr. Arlacchi 1983]. Quale pista di ricerca empirica interessante, si potrebbe segnalare il caso dell’ex-DDR [cfr. Bohmer 2005].

<sup>3</sup> Oltre a quella di “ideologia” – che verrà discussa nel seguito di questo lavoro – spicca ad esempio quella di *habitus*, sviluppata da Pierre Bourdieu e dalla sua scuola. Dal punto di vista dell’impianto della diagnosi epocale, il riferimento obbligato è invece alla *Dialektik der Aufklärung*. L’autodistruzione della ragione occidentale descritta da Adorno e Horkheimer mima la paradossale dinamica dello spirito del capitalismo weberiano; l’unico rimando a Weber nel testo – che estende a Odisseo, e non soltanto al “pellegrino” [cfr. Weber 2002, 179-180], la solitudine angosciata e rapace dell’*homo oeconomicus*, incarnata esemplarmente da Robinson Crusoe – non è però di particolare rilievo [cfr. Adorno, Horkheimer 1980, 68-69].

Le ipotesi che si possono addurre per dar conto della scomparsa dal panorama della teoria sociale della nozione di spirito del capitalismo sono diverse:

1. un abbandono di questa categoria dovuto a un fraintendimento in chiave “puramente spiritualistica” dell’ipotesi ricostruttiva di Weber. Si tratta di quella lettura dell’*Etica protestante* che riconduce l’origine di un’intera “forma economica”, e non di una più circoscritta “condotta di vita adeguata” a quella forma, a motivi esclusivamente religiosi (nello specifico l’“asceti intramondana” di alcune sette protestanti), trascurando ogni altro fattore euristico di ordine materiale. Il sarcasmo sprezzante con cui Weber liquidò i primi sostenitori di questa deformazione caricaturale della sua posizione seguita però a privare di plausibilità un congedo dal concetto di spirito del capitalismo legato a questo equivoco<sup>4</sup>;

2. più intrigante è invece la supposizione che sia proprio una lettura *juxta propria principia* dell’*Etica protestante* a decretare l’eclisse della nozione. Secondo Weber, uno “spirito” serve infatti a spiegare – contribuendo in modo decisivo a renderla possibile e sopportabile – soltanto la fase drammatica ed eccezionale della messa in moto, non il funzionamento ordinario del meccanismo capitalistico. All’angoscioso rito d’iniziazione segue infatti – secondo la filosofia della storia che intesse la trama dell’affresco weberiano – il trionfo della necessità, l’adattamento forzato a un “cosmo economico” che, nella sua strapotenza, non richiede più una forma di adesione volontaria, perché giustificata, da parte degli individui. Il silenzio calato sulla nozione di spirito del capitalismo potrebbe dunque essere il sintomo non di un rigetto, ma di una tacita adesione alla cifra autodistruttiva che connota questa categoria nella sua versione weberiana;

3. una congettura diversa potrebbe imputare l’inabissarsi del concetto di spirito del capitalismo, nel corso del Novecento, al predominio quasi egemo-

---

<sup>4</sup> “Che il *mero* fatto dell’appartenenza a una confessione potesse far nascere dal nulla un determinato sviluppo di carattere economico, che i Siberiani battisti sarebbero diventati inevitabilmente dei commercianti all’ingrosso e gli abitanti calvinisti del Sahara dei produttori – è questa un’opinione che in fin dei conti non mi si vorrà certo imputare” [Weber 2002, 236].

ne, tra i sostenitori come tra gli avversari di questa forma di vita, del canone marxista. Questo paradigma, infatti, almeno nelle sue forme più dogmatiche o retrive: a. non contempla affatto tale nozione, in quanto la ritiene euristicamente superflua, o la liquida come mera ideologia della classe dominante; b. fissa la propria attenzione su attori sociali diversi da quelli al centro di una diagnosi epocale imperniata su questa categoria: sul proletariato e non sulla borghesia. Solo a quest'ultima occorre una promessa di senso e felicità legata a un tipo di condotta di vita adeguata al capitalismo, per vincere la tentazione di disertare, di non aderire a un modo di esistere e produrre che le riserva privilegi di varia natura. Per i proletari una tale fonte motivazionale pare accessoria: l'assenza di alternative e/o la partecipazione alla ricchezza materiale che il capitalismo riserva pur sempre anche a loro, sembrano infatti bastare<sup>5</sup>; c. elegge a sua stella polare, a imperativo e speranza cruciale, il destino del capitalismo, le contraddizioni laceranti e oscure che dovrebbero condurlo al tramonto. E non il capitalismo come destino, una prospettiva orientata cioè sui motivi che conferiscono una straordinaria quanta inattesa durata a una forma di vita scampata più volte alla paventata crisi finale;

4. quale ultima ipotesi, in questo incompleto sommario, si potrebbe elencare l'accettazione, tra gli apologeti, i militanti o i simpatizzanti *faute de mieux* di questa forma di vita, dei tre pilastri ideologici sui quali si regge, da Adam Smith a oggi, ogni discorso dominante del capitalismo su se stesso. Nessuna altra formazione economica, così recita la versione standard di questa grande narrazione legittimante: a. fa del benessere del singolo la condizione del benessere comune, e quindi del generale progresso della società; b. garantisce in modo altrettanto efficace quantità e qualità nella produzione della ricchezza materiale; c. tutela la libertà economica quale fondamentale presupposto della libertà politica. A fronte di simili prestazioni, l'adesione al sistema si giustifica da sé, in virtù delle sue qualità intrinseche, e una nozione come quella di spirito del capitalismo svanisce come un inutile orpello. Salvo poi venire evocata – in forma virtuosa o ipocrita – quando gli sviluppi del capitalismo reale

---

<sup>5</sup> Sul tema cfr. ad es. il geniale Sombart 2006.

rendono eccessivamente scettici rispetto ai vincoli morali endogeni, che dovrebbero domare gli “spiriti animali” di questo modo di produrre ed esistere.

### *Il nome del tempo*

Alle perplessità legate alla fortuna del concetto, alla storia dei suoi effetti, se ne aggiungono altre – sempre registrabili nella colonna degli argomenti che depongono contro un eventuale *restyling* – imputabili alla sua fisionomia e funzione. Accanto ai tradizionali dilemmi metodologici sollevati dal suo impiego<sup>6</sup>, nella temperie intellettuale e politica contemporanea spiccano problemi di definizione epocale. Attraverso vari gradi di mediazione argomentativa, essi sono riconducibili all’interrogativo: quale nome dare al nostro presente? Il quesito trascina con sé una ridda di implicazioni e presupposti non facili da discernere analiticamente:

1. porre la nozione di spirito del capitalismo al cuore di una diagnosi epocale potrebbe essere inteso, a giusto titolo, come un tentativo di riproporre, in forma indebolita, la categoria di “spirito del tempo”: un retaggio di filosofia della storia che, unitamente alla disciplina che gli ha conferito lustro, appare ormai privo di qualsivoglia diritto di cittadinanza teorica. A ciò si contrappone l’obiezione secondo cui, depurato dalle più vistose ipoteche metafisiche, *Zeitgeist* potrebbe ancora oggi significare il sapere, la consapevolezza che ogni epoca ha di sé stessa, dedotta o incarnata in individui e culture che rappresentano il punto più alto di un progresso inteso come: *a.* effettivo successo, capacità di affermazione sulle altre culture; *b.* coscienza del massimo grado di libertà concesso agli individui da quella particolare cultura<sup>7</sup>. Anche in que-

<sup>6</sup> Si pensi soltanto – tra le questioni di *longue durée* sollevate dalla nozione di spirito del capitalismo – all’alternativa tra concezione idealistica o materialistica della storia, oggi affrontabile attraverso modelli di organizzazione sociale e dinamica evolutiva più sofisticati dell’angusto rapporto struttura/sovrastruttura o del suo caricaturale rovesciamento.

<sup>7</sup> Il riferimento è qui, ovviamente, alla filosofia della storia di Hegel e alla massima in cui si compendia la “virile” conversione all’età adulta di questo autore: “non essere migliori del proprio tempo, ma il proprio tempo nel modo migliore”. Una regola sapienziale che

sta versione, tuttavia, il concetto non sfuggirebbe alle insidie metodologiche che assillano ogni *Zeitdiagnose* [cfr. Koselleck, Hartog 2007]: pericoli legati alla necessità di definire l’emblema o il senso di un’epoca, individuandone l’elemento connettivo longitudinale e, insieme, trasversale. Un comune denominatore diacronico degli eventi che in quel periodo accadono, che funga anche da indicatore di preminenza sincronica capace di dar conto di una specifica esperienza del tempo. Un concetto, insomma, in grado di raccogliere e illuminare strutture ed avvenimenti di tipo spirituale, sociale, politico o economico. Non è difficile intuire come, in un simile tentativo, stia sempre in agguato l’errore: legato, di volta in volta, alla scelta della prospettiva (i famigerati “punti alti dello sviluppo” da cui si dovrebbero decrittare e prevedere le tendenze evolutive globali) o del caso esemplare (soggetto sociale, oggetto culturale, forma economica, area geopolitica ecc.) che dovrebbe raccogliere in sé, alla stregua di un prisma, tutti i fasci di luce irradiati da un’epoca;

2. come fulcro di una diagnosi del presente, “spirito del capitalismo” potrebbe anche rappresentare la formula che consente di restituire il clima di un’epoca, di farne riecheggiare la tonalità o la *Stimmung* dominante, l’elemento nel quale gli attori sociali sono immersi in modo spesso inconsapevole, quello sfondo di ovvietà, senso comune o, addirittura, di *ethos* su cui si iscrivono e da cui traggono alimento i loro convincimenti. Vale forse, per questa accezione del termine, quello che Marx scriveva di un certo modo di produrre: “In tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell’influenza di tutte le altre e i cui rapporti decidono perciò del rango e dell’influenza di tutti gli altri. È una generale lucentezza che si effonde su tutti gli altri colori modificandoli nella loro particolarità. È un’atmosfera particolare che determina il peso specifico di tutto quanto essa avvolge” [Marx 1974, 195]. I quesiti sollevati da questa versione del concetto non sono meno ostici di quelli indicati al punto precedente. Ci si chiede anzitutto come un’istanza che permea la sfera dell’attività economica possa esondare dal suo ambito sistemico per saturare di sé l’intera realtà sociale.

---

in Weber sopravvive, in forma eroica ed estenuata, nell’imperativo di serbare un “resto di libertà” individuale nella “gabbia d’acciaio” capitalistica.

Segue poi l'interrogativo concernente il luogo di reperimento e distillazione di uno spirito del capitalismo così inteso. Sempre e soltanto, in ossequio a un trito cliché dell'alta cultura, da "quell'oggetto di carta e inchiostro, che comunemente chiamiamo libro [...], che riflette lo spirito del tempo tanto a lungo quanto il metallo e la pietra", come sostiene Hamann? O, così sembrerebbe leggendo Weber, da altre pratiche, da tecniche di vita buona sedimentate in manuali di precetti? O in altre forme di mediazione simbolica che hanno in palio il medesimo "premio di salvezza" dell'anima, cristallizzate in una sfera più estesa e meno alata di oggetti o dispositivi sociali? Un tema su cui si tornerà in chiusa di saggio;

3. infine, la scelta della nozione di spirito del capitalismo quale architrazione di una diagnosi filosofica del presente ne presuppone, a monte, una assai più impegnativa, che costituisce forse il più spinoso degli argomenti potenzialmente contrari a tale mossa: dare al presente il nome di "capitalismo". Proprio le pagine dell'*Etica protestante* illustrano però, nella forma di un verdetto inappellabile, le ragioni che spingono a tale passo. Per Weber, infatti, il capitalismo rappresenta la "potenza più fatale del nostro tempo". E questo perché il "cosmo dell'ordinamento economico moderno [...] determina oggi con strapotente forza coercitiva – e forse continuerà a determinare finché non sarà bruciato l'ultimo quintale di combustibile fossile – lo stile di vita di tutti gli individui nati in questo ingranaggio, e *non* soltanto di quelli direttamente attivi nell'acquisizione economica" [Weber 2002, 7, 185]. Nella prospettiva di una diagnosi epocale di impronta filosofica – di quell'approccio, cioè, che cerca la soluzione al quesito sull'identità sociale nella risposta alla domanda "in quale tempo viviamo?" – i singoli individui sono certamente dei soggetti dalla biografia unica e irripetibile, in cerca di autenticità, ma sono anche soggetti al tempo. Vivono cioè processi di soggettivazione e assoggettamento, si modellano e vengono plasmati, esercitano e subiscono potere. Nessuno può "evitare di versare un tributo passivo" alla propria epoca [Burckhardt 1998, 8]. Anche chi si illude di creare la propria vita alla stregua di un'opera d'arte viene al contempo deformato da stampi sociali anonimi e poco visibili, ma non per questo meno influenti. Tra le istanze in grado di modellare passiva-

mente – loro malgrado, prima ancora che con il sostegno consapevole – la sorte degli individui, non sembrano oggi esistere potenze in grado di rivaleggiare con le forze scatenate dal capitalismo come forma di vita. Per questa ragione, “capitalismo” è forse la risposta più convincente che si possa fornire alla domanda fondamentale di una diagnosi filosofica del presente. Peculiare di questo modo di esistere e produrre è infatti la tendenza a estendere a ogni ambito sociale gli effetti e le logiche di fenomeni che originano nella sfera economica, divenendo così la matrice che plasma e fissa in modo più efficace i limiti della possibile autorealizzazione degli attori sociali. Lo aveva ben compreso il titolare del marchio di fabbrica del concetto al centro di questo saggio: “la vita in un sistema capitalistico abitua lo spirito a far sì che la forzata tendenza a ridurre ogni possibile evento al denaro e alla sfera economica mediante la sua stessa organizzazione, si imponga anche nei rapporti extraeconomici” [Sombart 2006, 14].

### *Capitalismo o modernità?*

Il panorama della filosofia sociale contemporanea è contrassegnato in realtà da una duplice eclisse. Non è soltanto la nozione di “spirito del capitalismo” a essersi inabissata, dopo una stagione di rapida fortuna. Pure quella di “capitalismo” – anche se in tempi ben più recenti – sembra godere di visibilità quasi nulla. Se sul tramonto della nozione di spirito del capitalismo si possono formulare ipotesi sfumate, la scomparsa dal dibattito contemporaneo del termine capitalismo – quale categoria descrittiva, euristica e critica – e il suo rimpiazzo con termini spesso svianti o edulcorati poggia su motivi meno nobili. Essa è infatti anche l’esito di una guerra semantica e politica che ha fatto registrare vincitori e vinti. Non è questa la sede per discutere se le conseguenze del meritato collasso del socialismo reale siano state ingigantite dalla straordinaria esperienza di accelerazione del tempo – con le ricadute che essa ha avuto sulle modalità di vivere e declinare il tema della speranza sociale – che ha bruciato il “secolo breve”. E che lascia tuttavia curiosamente illese altre

forme di fede politica che, da secoli o millenni, non hanno certo mancato di accumulare crimini e ipocrisia (teocrazia e democrazia, su tutte). Il risveglio dal sogno, o dall'incubo sovietico, ha comunque coinciso con l'eternizzazione del presente, con la metamorfosi della storia in destino. All'elaborazione di quel trauma nella forma di una desertificazione del futuro fa da *pendant* l'elevazione del capitalismo reale a orizzonte teorico e pratico insuperabile del nostro tempo: una genuflessione al corso degli eventi caratterizzata dal medesimo grado di sudditanza intellettuale che aveva ingrigito la stagione del marxismo obbligatorio.

La scomparsa del lemma “capitalismo” da ogni seria riflessione sulla contemporaneità – e il suo rimpiazzo con una nebulosa categoriale che si estenua intorno ai concetti di “modernità”, “democrazia” e “globalizzazione” – è uno dei più eloquenti sintomi della mutilazione della fantasia (foss'anche soltanto teorica) che ha colpito la filosofia sociale a seguito dell'implosione del pianeta rosso. Già per la sua storia infatti – per il fatto cioè di nascere nella luce del suo tramonto, nella prospettiva di un suo superamento verso un assetto sociale migliore – il termine “capitalismo” evoca la residua capacità di immaginare in modo diverso la nostra condizione presente. Nessuno meglio del vituperato profeta della “fine della storia” ha saputo rapprendere in un dogma l'esito di una guerra, tutt'altro che fredda, che ha consumato il Novecento, determinando la temperatura delle passioni individuali e collettive, la fiducia in se stesso di questo primo scorcio di nuovo millennio: “non possiamo raffigurarci un mondo che sia *essenzialmente* diverso dall'attuale, e nello stesso tempo migliore” [Fukuyama 2003, 68].

L'esito di una lotta – in questo caso una rimozione semantica e politica – non basta però a spiegare la sorte riservata alla categoria di “capitalismo”. È infatti sul piano euristico che la sua sostituzione con termini assai più *en vogue* viene di norma giustificata. E non a torto, si potrebbe pensare, dato che nozioni come quella di “modernità” (nelle sue infinite declinazioni, periodizzazioni e consistenze) sembrano a tutta prima più comprensive, oltre che più affidabili dal punto di vista scientifico e filosofico. In fondo il capitalismo può essere tranquillamente incluso in questo concetto al pari di un sottoinsieme,



senz'altro di significativa rilevanza, in un insieme più esteso e meno compromesso ideologicamente.

La strategia argomentativa adottabile per confutare l'interpretazione oggi dominante della modernità, insieme alla pretesa di maggiore originarietà e portata che essa accampa rispetto a una diagnosi epocale incentrata sul capitalismo, dovrebbe dapprima circoscrivere i principali significati attribuiti a tale categoria. Quindi mostrarne il carattere derivato o indefinito, per soppesare infine l'utilità e il danno, a livello di potenziale euristico, dello strumentario analitico che si renderebbe disponibile, assumendo il capitalismo e non la modernità come lente focale per interpretare filosoficamente il presente.

In modo assai sintetico, si potrebbe affermare che la "modernità" può essere anzitutto intesa come un'epoca e una condotta di vita: il tempo dell'"autoaffermazione" dell'umanità occidentale, in cui si diffonde un atteggiamento intellettuale "curioso", antidogmatico, critico, che produce importanti conquiste simboliche e materiali [cfr. Blumenberg 1992]. Un'età contraddistinta dall'ambizione di voler essere una *Neuzeit*, un'"epoca nuova" che marca una netta cesura rispetto al passato; che non si affida a modelli normativi già disponibili, ma all'unica autorità che un simile anelito di autonomia e autoaccertamento può a buon diritto riconoscere: la razionalità di cui ciascun individuo è virtuosamente dotato in quanto essere umano. Per questo motivo, a detta dei suoi difensori, la natura del progetto moderno è intrinsecamente illuministica e le sue sorti risultano congiunte al destino della ragione [cfr. Habermas 1998, 177-178].

Questa strategia di auto-legittimazione dalle fortissime ricadute identitarie stabilisce un nesso tra l'implementazione pratica della ragione e l'esistenza di ordinamenti e stili di vita che soddisfano appieno le esigenze di verità, moralità e felicità degli individui. Di conseguenza essa prescrive che l'intera realtà venga modellata secondo i dettami della razionalità, al fine di innescare un processo che, lungo due direttrici principali, dia corpo a un'umanità autenticamente realizzata:

1. razionalizzazione come disincanto, come sempre minor sudditanza all'influsso di potenze estranee all'uomo, e dunque come garanzia di progressiva

crescita della libertà. Essenziale sotto questo rispetto è il dominio della “natura esterna”. Il termine allude alla sfera degli eventi fisici, che la scienza sperimentale depura da interpretazioni che rinviano al mito, alla magia, alla religione, e rende manipolabile attraverso la formalizzazione matematica. Cruciale è qui l’idea che grazie al sapere di cui dispongono (*in primis* quello scientifico, con le sue applicazioni tecnologiche, ma anche una forma di riflessione pratica, con i suoi effetti sul piano della prassi politica), gli uomini possano diventare responsabili artefici di un destino che è fondamentalmente nelle loro mani;

2. razionalizzazione come civilizzazione, come sempre minor sudditanza all’influsso di potenze insite nell’uomo, e dunque come garanzia di progressiva riduzione della violenza. Essenziale sotto questo rispetto è il dominio della “natura interna”. Il termine allude alla moderazione o sublimazione delle passioni, a un governo degli istinti favorito dal sorgere di istituzioni quali, in particolare, lo stato moderno [cfr. Elias 1988]. Ma anche all’introiezione e all’osservanza di principi e norme morali sempre più astratte e universali. La fede nella ragione promette così di porre termine alla paura dei propri simili e a quella sopraffazione dell’uomo sull’uomo che ha caratterizzato lo stato di natura della convivenza premoderna.

Questo modo di intendere il processo di modernizzazione è caratterizzato dall’idea che la razionalità, nel suo graduale e necessario affermarsi nella storia, annienti un’istanza che le è totalmente esterna ed estranea – quell’“altro dalla ragione” indicato di volta in volta nell’istinto, nella superstizione, nel pregiudizio, nel mito, nella religione, nell’autorità, nell’oppressione, nella violenza, nella paura, nella barbarie o nel male *tout court*. E che nel suo approssimarsi a una meta tradizionalmente relegata nel regno dell’utopia, non s’imbatta in anomalie ostinate, né ingeneri effetti tali da stravolgere il senso di un decorso virtuoso che non sembra contemplare “ostacoli insormontabili e vicoli ciechi” [Backzo 1979, 215-216]. I pensatori più sensibili al carattere ambiguo del disincanto e dell’incivilimento moderni – da Hegel a Marx, da Nietzsche a Weber – hanno però registrato con crescente lucidità gli imprevisti e le temporanee battute d’arresto, così come i sacrifici che questo processo di razionalizzazione impone agli individui. Nelle loro diagnosi, la grande

narrazione appena descritta subisce importanti ritocchi che ne complicano la trama, mettendo al contempo in risalto anomalie ed esiti enigmatici o, addirittura, distruttivi per questo tipo di paradigma.

Tra questi spiccano senz'altro: a. relativamente al nesso modernità-disincanto, la tenace persistenza, il sorprendente *survival* e *revival* del fenomeno religioso – nei suoi aspetti di superstizione privata, fanatismo collettivo e sudditanza fatalistica allo strapotere dell'esistente – in seno a una forma di vita che si piccava di averne virtuosamente bonificato il terreno di coltura; b. relativamente al nesso modernità-civilizzazione, il manifestarsi di tipologie specificamente moderne di violenza, le impensabili figure di male politico che hanno trovato nella *Shoah* il loro sinistro emblema. I tentativi più interessanti di dar conto di queste anomalie paradigmatiche muovono di norma alla ricerca di “principi segreti”, dei lati oscuri mai del tutto soppressi o accettati della modernità [cfr. Miller, Soeffner 1996, 14-19]. Correndo il rischio di sostituire un ‘singolare fatale’ con un altro – in uno sterile cambio della guardia di lemmi *passerpartout* – indicherei il più decisivo di questi elementi rimossi nella rappresentazione ideologica che il capitalismo fornisce di sé stesso definendosi come “modernità”. Evitando questo slittamento semantico, euristico e politico, i due misteri dolorosi sopra citati perderebbero parte della loro enigmaticità, mutandosi in amari requisiti sistemici dalle tristi ricadute esistenziali: a. il capitalismo è infatti un modo di esistere e produrre ontologicamente strutturato in maniera religiosa. La religione è il compendio, l'archetipo e la matrice di tutte le patologie sociali del capitalismo. E ne è, al contempo, la norma di funzionamento interno, il meccanismo segreto. Questa intuizione, che lega Marx a Benjamin, complica la visione canonica del moderno processo di secolarizzazione, sottolineandone un risvolto dialettico spesso taciuto. Accanto a istanze che promuovono il disincantamento del mondo, il capitalismo produce effetti altrettanto poderosi di reincanto e mistero che stregano in misura nuova la quotidianità dei soggetti; b. fin dalle sue origini il capitalismo elabora strategie per elevare i profitti e abbattere i costi, tecnici e morali, di merci redditizie, e quindi particolarmente ambite, ma scabrose, perché vive, sensibili, dolenti: *in primis* gli esseri umani, da sempre la preda più ambita

della pulsione accumulatrice. Merci che non dovrebbero essere tali, ma che di fatto lo divengono, spesso per ordinarie ragioni sistemiche, talvolta per un eccezionale convergere di fattori. Questi strutturali processi di spregio e sfruttamento della dignità del vivente non sono equiparabili sul piano morale, ma originano da una genealogia materiale ed emotiva che presenta significative zone di intreccio con le forme di violenza politica più estrema che hanno segnato la storia moderna<sup>8</sup>.

La categoria di “spirito del capitalismo” potrebbe circoscrivere il terreno teorico sul quale le intuizioni sopra abbozzate – insieme a molte altre di segno e intonazione diversa – trovano un possibile ambito di sviluppo e articolazione. Essa, infatti, non solo definisce il presente come capitalismo, ma ne mette a tema il senso. Obbliga a tracciare una linea di confine tra istanze sistemiche e biografiche, efficienza e senso, adattamento e giustificazione, violenza e felicità, sottomissione e autonomia, necessità e libertà: le polarità che generano il campo di forze antinomiche entro cui si svolge l’esistenza al tempo del capitale.

### *Lo spirito e la sua distruzione*

In Weber, il concetto di “spirito del capitalismo” risponde all’esigenza di dar conto del significato dell’agire, dell’impegno, dei margini di libera adesione dei soggetti allo stile di vita “adeguato” (*Adequanz* è termine che ricorre con frequenza nelle pagine dell’*Etica protestante*) a una forma di vita – il capitalismo appunto – connotata da un intrinseco deficit di senso. La fonte motivazionale a cui attingono gli individui che modellano la propria condotta in termini a essa compatibili o conformi risulta dunque esterna – ma non estranea – alla logica di un meccanismo indifferente a qualsivoglia opzione valoriale. Lo “spirito del capitalismo” può essere inteso come la linfa normativa che sgorga da tale fonte, come una costellazione indirettamente legata alle

---

<sup>8</sup> Cfr. Traverso 2002 e, per una declinazione particolare di questo motivo, Donaggio 2008.

promesse di felicità che il capitalismo solleva e non necessariamente mantiene. Per Weber, lo spirito del capitalismo costituisce una forma di ideologia involontaria. Così, almeno, sancisce l'arcinoto copione dell'*Etica protestante*. Un contenuto dottrinale strettamente teologico, relativo alla salvezza dell'anima del fedele, palesa un imprevisto effetto di "affinità elettiva" [cfr. Weber 2002, 134, 274, 280, 303, 318] tra i contenuti fortuiti delle sue pratiche per ottenere quel "premio" e un'esigenza pressante del modo di produzione capitalistico ai suoi albori: la motivazione alla rottura con uno stile di vita "tradizionale" che giudica insensate le esigenze di accumulazione, illimitate e autoreferenziali, del capitale, così come le sue implicazioni morali sul modo di concepire e svolgere l'attività professionale (il lavoro come stella polare assiologica dell'esistenza del singolo).

Nelle sue ricadute pratiche, l'etica economica di alcune correnti del protestantesimo – indifferenti o addirittura ostili al capitalismo – sperimenta dunque un doppio controfinalismo paradossale: a. riduce al minimo la distanza tra imperativi etici e imperativi sistemici, plasmando l'"anima" del "professionista", il tipo umano di cui quella forma di vita ha bisogno per decollare<sup>9</sup>; b. viene liquidata da un coerente sviluppo della logica dell'agire che aveva inizialmente motivato. Formulata in gergo weberiano, questa dialettica della razionalizzazione capitalistica dall'andamento edipico conosce il seguente decorso: l'etica protestante àncora razionalmente rispetto al valore un insieme di azioni razionali rispetto allo scopo di importanza decisiva per il *take off* di una formazione sociale che si rivelerà poi un ambiente distruttivo per il set originario di motivazioni rispetto al valore. L'esito di tale dinamica di auto-annientamento è la scomparsa dello "spirito del capitalismo", la sua estinzione per conclamata superfluità: un "capitalismo vittorioso" – lo si è già ricordato – non necessita più di "questo sostegno", poiché s'impone come la "potenza più fatale" che determina lo "stile di vita di tutti gli individui nati in questo ingranaggio" [Weber 2002, 185].

---

<sup>9</sup> "Il Protestantismo "ascetico" crea per il capitalismo anche l'"anima" corrispondente, l'anima del "professionista", il quale *non ha bisogno* di mezzi simili a quelli dell'uomo medievale per sentirsi in accordo con il suo agire" [Weber 2002, 270].

Nella sua accezione di ideologia involontaria, il concetto weberiano di “spirito del capitalismo” è di grande interesse anzitutto dal punto di vista della fisionomia: assumendo l’eterogenesi dei fini come regola del rapporto tra teoria e prassi, dà conto, in largo anticipo sui tempi, di quella costitutiva fragilità della teoria che rappresenterà una delle acquisizioni politiche più sofferte del pensiero novecentesco [cfr. Donaggio 2006]. Con buona pace dei sostenitori del canonico rapporto struttura-sovrastuttura, Weber comprende che lo sviluppo delle idee in qualsivoglia contesto storico-sociale “non si compie mai come quello di un fiore” [ivi, 40], all’insegna cioè di un’armoniosa e coerente linearità. La sua nozione di ideologia involontaria è infatti l’esito di un quadruplice movimento: dal contenuto dottrinale all’impulso psicologico, all’effetto sull’*ethos* economico, sino alla retroazione dell’ambiente sull’originario set motivazionale. E di una lucida consapevolezza: la teoria non riesce, per definizione, ad anticipare e controllare questi passaggi in cui è in gioco la sua efficacia pratica [cfr. ivi, 79-79, 158, 182]. L’acquisizione weberiana complica così, sino a renderlo insensato, il teorema delle idee dominanti delle classi dominanti: in questo, come in moltissimi altri casi, il capitalismo sfrutta per le proprie finalità un contenuto, simbolico o materiale, già esistente, ma creato per altri scopi; dando prova di quella straordinaria capacità di assimilazione, pervertimento ed endogenizzazione che rappresenta forse il più vitale segreto della sua stupefacente tenuta.

Ricca di spunti è anche la dinamica autodistruttiva che lo spirito del capitalismo weberiano innesca, per risulturne poi divorato. La categoria più invalsa tra gli interpreti<sup>10</sup> per chiarire la dialettica della razionalizzazione capitalistica è quella di secolarizzazione: il passaggio dal contenuto dottrinale teologico (protestantesimo ascetico) alla massima etica profana (incarnata nei precetti di Benjamin Franklin) allo strapotere eticamente indifferente del “cosmo economico” (“gabbia d’acciaio”) sarebbe imputabile a una “logica interna e autonoma” di disincantamento delle immagini religiose del mondo, a una *Eigenlogik der Entzauberung*. Il mutamento dei *Weltbilder* religiosi seguirebbe

<sup>10</sup> Cfr. su quanto segue il pionieristico Tenbruck 1993, e la schiera di modifiche e integrazioni a questa ipotesi interpretativa.

dunque un proprio autonomo corso muovendo da una peculiare problematica: quella della teodicea, cioè la necessità di fornire una risposta sempre più comprensiva, coerente, sistematica – tanto a livello pratico quanto teorico – alla questione circa l’insensatezza di una divisione iniqua dei “beni di felicità”. Questa *Eigenlogik* delle idee religiose produce effetti storico-universali di lunga durata, rivendicando così per sé una priorità rispetto alla dinamica cieca e di breve respiro degli interessi, dalla quale nessuna forma di razionalizzazione continua e comprensiva può scaturire.

A questa ipotesi ricostruttiva che spiega il passaggio dall’*ethos* all’adattamento, dal “professionista” agli “ultimi uomini” [cfr. D’Andrea 2005], si possono però affiancare – a mo’ d’integrazione materialistica – due piste meno battute, ma suggestive. Il divenire superfluo dello spirito del capitalismo può infatti essere parzialmente imputabile anche a un potere delle cose, a un effetto, non facile da precisare, dell’accumulo di ricchezza. A questo allude la criptica frase dell’*Etica protestante* relativa al “problema dell’effetto secolarizzante del possesso” [ivi, 178]. La gamma delle interpretazioni possibili è ampia. Dal feticismo delle merci al nichilismo del consumo, si tratta comunque di ipotesi rinvianti prosaicamente all’idea che, nella misura in cui l’al di qua diviene – almeno materialmente – meno miserabile (nella misura in cui cresce cioè una ricchezza capitalisticamente intesa come “mostruoso ammasso di merci”), l’al di là sfuma, almeno nella sua dimensione di illusorio riscatto dalla miseria. Il capitalismo si dimostrerebbe così capace di rinnovare costantemente la promessa di emancipare il singolo individuo dalla miseria, in una forma che *on the long run* risulta più seducente e potente di quella religiosa, facendosi esso stesso religione.

Una seconda glossa integrativa alla versione standard della dinamica edipica dello spirito del capitalismo weberiano, in termini di secolarizzazione delle immagini religiose del mondo, interpreta questa grande narrazione come un caso paradigmatico di “fabbricazione di uomini affidabili”: individui sempre meno capaci di resistere al mondo, in cui gli imperativi sistemici e quelli biografici coincidono, per forza o a priori [cfr. Treibner-Steinert 2005; Weber 2000]. Si tratta di una lettura più livida di quella affermatasi nella migliore

*Weberforschung*, che non interpreta la vicenda descritta nell'*Etica protestante* in termini di progresso (o distruzione) morale, ma di graduale rarefazione della violenza – una tendenza tipica dei dispositivi “disciplinari” di cui parlerà minuziosamente Michel Foucault nei suoi studi sul potere. Le pagine weberiane pongono infatti la nascita del capitalismo sotto l’egida di una doppia brutalità, che si condensa in due traumi: la rottura con il “tradizionalismo” e l’“angoscia” che la dottrina del particolarismo della grazia genera nel credente. Si tratta, in entrambi i casi, di una violenza che raggiunge il corpo attraverso l’anima, di una forma di coercizione calata, per così dire, dall’alto<sup>11</sup>. Una sorta di rituale di sottomissione e addestramento a una forma di vita insensata, a cui mai gli individui si sarebbero adeguati di loro iniziativa.

### *Tra critica e ideologia*

Mettendo a raffronto la disamina weberiana dello spirito del capitalismo con le pagine dedicate, più o meno esplicitamente, all’argomento dall’altro classico interprete del capitalismo come forma di vita – Karl Marx – e dall’unico sociologo di rango che in tempi recenti abbia tentato un *restyling* di questo concetto – Luc Boltanski – si schiude un’interessante diversificazione di prospettive.

L’impianto marxiano non contempla uno “spirito del capitalismo” e dissolve pertanto questa nozione – in ultima istanza superflua nella ricostruzione dell’origine e dello sviluppo del modo di produzione borghese – in quella, negativa e liquidatoria, di “ideologia” [cfr. Eagleton 2007, 100]. Il capitalismo, per Marx, non ha infatti bisogno di un’istanza che giustifichi un’adesione volontaria dei soggetti a questa forma di vita. Mai infatti – questo il giudizio che funge da sfondo implicito della sua lettura del passaggio dalla società tradizionale a quella capitalistica – la maggioranza degli uomini avrebbe scelto liberamente un tipo di lavoro e di esistenza come quelli necessari alle insazia-

---

<sup>11</sup> Anche se non viene esclusa una forma di coercizione violenta sui corpi applicata, per così dire, dal basso: cfr. le due note in Weber 2002, 182.



bili esigenze di valorizzazione del capitale. Si tratta piuttosto dell'effetto di una violenza brutale, che ha posto una massa di individui, trasformata ad arte in criminali, di fronte all'alternativa tra la pena (o la morte) e la fabbrica. Un feroce disciplinamento della carne, e indirettamente dell'anima, "scritto negli annali dell'umanità a tratti di sangue e di fuoco" [Marx 1980, 779]. E che una volta conclusa la sua fase originaria – nella quale viene estorto ai lavoratori quel capitale iniziale che consentirà poi di perpetuarne lo sfruttamento – può mostrare lineamenti più anonimi e politicamente corretti, contemplando il ricorso alla costrizione solo in casi eccezionali. Il materiale umano che ha subito e interiorizzato quella forma di addestramento si adatta ormai docilmente a un modo di vivere e lavorare che si presenta come eterno e naturale. Una variazione sul tema, incontrato poc'anzi, della "fabbricazione di uomini affidabili"; un rastrellamento di corpi, valori e ricchezze a cui fa seguito una trasformazione della società e degli individui a immagine e somiglianza del capitale.

Anche in Marx, come in Weber, dopo una eccezionale fase di transizione o di avvio – quella in cui l'artificialità del capitalismo come forma di vita si palesa nella sua interezza – è la necessità prodotta dallo strapotere dell'ordinamento economico a dettare legge, desertificando ogni possibile fonte di linfa normativa a cui la condotta di vita degli attori sociali potrebbe attingere. Certo: in Weber "all'inizio era lo spirito" – e una forma più o meno rarefatta di violenza inflitta sull'anima degli attori sociali impegnati nel trapasso al capitalismo; in Marx "all'inizio era la violenza", direttamente incisa sui corpi del materiale umano oggetto dell'accumulazione originaria. Comune alla ricostruzione e alla diagnosi dei due autori è però l'idea di un passaggio dal rifiuto all'obbedienza, dalla resistenza (o dall'indifferenza) all'adattamento a un "cosmo economico" che punisce ogni peccato di *hybris*, qualsiasi tentativo di sottrarsi a una società fatalmente impietrita in "seconda natura", con il venire meno della stessa possibilità di mantenersi in vita.

Per Weber come per Marx, dunque, anche se non direttamente coinvolti nella sfera della produzione, gli individui sono – o finiscono per diventare – "maschere economiche", incarnazioni ipocrite, inconsapevoli o incolpe-

voli di imperativi sistemici: soggetti a un capitalismo senza spirito. Diversa, nelle loro pagine, è solo la valutazione di tale decorso. In Weber assume le sembianze di un destino inesorabile ma ambiguo, che non erode – almeno per chi si dimostra capace di forme eroiche e disperate di individualismo – l'estrema chance di essere se stessi, sfruttando un “ultimo resto di libertà”. In Marx, in fondo, quelle di un immenso sacrificio umano che – ed è questo l'aspetto più cinico della sua filosofia della storia – dovrebbe propiziare l'avvento di un mondo migliore per tutti.

Per Luc Boltanski, invece, “spirito del capitalismo” è la formula che delucida nel modo più illuminante la contraddizione che innerva questa forma di vita, conferendole fragilità e tenuta, fascino e assurdità. Si tratta infatti dell’*“ideologia che giustifica il coinvolgimento nel capitalismo”*, nella forma di un discorso “dominante [...] che ha la capacità di penetrare l'insieme delle rappresentazioni mentali peculiari di una data epoca, di infiltrare i discorsi politici e sindacali, di fornire rappresentazioni legittime e schemi di pensiero ai giornalisti e ai ricercatori, poiché la sua presenza è al contempo diffusa e generale” [Boltanski, Chiappello 1999, 42, 94]. Una forma volontaria e consapevole di ideologia, dunque, il ricettacolo e il volano dello *Zeitgeist* indispensabile per motivare l’*“engagement”* dei soggetti nei riguardi di un sistema “amorale” e “assurdo”, che non può mantenersi “in sella” ricorrendo esclusivamente alla mancanza di alternative, al ricatto della necessità economica. Ma che, per sua intima logica, mira costantemente a rendere superflua questa istanza “mobilizzatrice”, a distruggerla, imponendosi come anonimo e automatico processo di valorizzazione<sup>12</sup>.

Fondamentale, nel felice approccio di Boltanski al problema, è il fatto che il riconoscimento di un'ineliminabile componente normativa che alimenta lo stile di vita degli attori sociali non trascura la specifica violenza che permea il capitalismo: “La nozione di spirito del capitalismo quale noi la definiamo, ci

<sup>12</sup> Cfr. Boltanski, Chiappello 1999, 678, dove si cita, approvandola, l'intuizione di Castoriadis secondo la quale “l'organizzazione capitalistica della società è contraddittoria nel senso in cui lo è un individuo nevrotico: non può tentare di realizzare le proprie intenzioni, se non attraverso degli atti che le negano costantemente”.

permette quindi di superare l'opposizione, che ha dominato una buona parte della filosofia e della sociologia degli ultimi trent'anni – almeno per quel che concerne i lavori all'intersezione tra il sociale e il politico – fra teorie, spesso d'ispirazione nietzscheo-marxista, che nella società non hanno visto altro che violenza, rapporti di forza, sfruttamento, dominio e scontro d'interessi, e altre teorie, ispirate piuttosto a filosofie politiche contrattualistiche, che hanno posto l'accento sul dibattito democratico e sulle condizioni della giustizia sociale. Nelle opere scaturite dalla prima corrente, la descrizione del mondo sembra troppo nera per essere vera. Un mondo simile non sarebbe a lungo vivibile. Ma nelle opere della seconda corrente, lo si deve ammettere, il mondo sociale è un po' troppo rosa per essere credibile” [ivi, 68].

Nella sua rivisitazione del concetto di spirito del capitalismo, Boltanski si avvale di una nozione di ideologia alternativa rispetto a quella messa a punto dal suo maestro Pierre Bourdieu. Una polemica frontale contro il “fantasma del sociologo onnipotente” [Boltanski 2002, 9] – il frutto avvelenato del modello canonico di critica dell'ideologia d'ascendenza marxiana [cfr. Boltanski, Chiappello 2005, XI-XIII] – attraversa infatti da un capo all'altro le pagine de *Le nouvel esprit*. Affidandosi alla linea argomentativa sviluppata da autori come Louis Dumont, Karl Polany e Albert Hirschman (a cui il libro è dedicato), Boltanski rifiuta il postulato, o il pregiudizio, in base al quale soltanto lo scienziato sociale disporrebbe di un accesso a quella vera forma di sapere e consapevolezza da cui gli attori ordinari, ineluttabilmente condannati all'autoinganno, risulterebbero esclusi. Proprio un atteggiamento di questo tipo, secondo Boltanski, consolida il fatalismo sociale che vorrebbe infrangere, riducendo le motivazioni e le ragioni a cui i soggetti si affidano per legittimare la propria adesione o il proprio dissenso rispetto alla società in cui vivono a meri epifenomeni, a variabili dipendenti di un soverchiante “cosmo economico”.

Questo involontario sostegno a una visione del capitalismo come “seconda natura” da parte di uno stile di pensiero che lo vorrebbe rivoluzionare ignora – a detta di Boltanski – la “forza della critica”, la sua capacità di mettere in questione e in crisi – sulla base di elementi normativi che sono appannaggio

di ogni attore, non soltanto del sociologo critico – aspetti decisivi di quella forma di vita<sup>13</sup>. Il trionfo apparentemente irresistibile del capitalismo contemporaneo, nella prospettiva che ispira la “grande narrazione” che si dipana nel grande affresco de *Le nouvel esprit*, sarebbe infatti l’esito di un silenzio e, al contempo, di un perverso successo della critica. Il luogo in cui questa diagnosi dovrebbe trovare la sua più convincente conferma è proprio lo spirito del capitalismo, inteso quale fulcro e punto elastico della dinamica evolutiva di questo modo di produrre e di esistere.

Secondo Boltanski lo spirito del capitalismo è una sorta di formazione di compromesso tra le istanze, eminentemente propulsive, del capitalismo e quelle, eminentemente reattive, della critica – sia essa “sociale” o “d’artista”, orientata cioè alla giustizia e all’uguaglianza, come nella tradizione del movimento operaio, o all’autonomia e all’autenticità, come nel caso di soggettività più eccentriche al *way of life* borghese<sup>14</sup>. In questa prospettiva il capitalismo non muta soltanto per ragioni di ordine endogeno, legate a un soddisfacimento più redditizio dell’imperativo della produzione per la produzione. Ciò accade soltanto nei periodi in cui una critica inesistente o ininfluente lascia campo libero agli “spiriti animali” di questa forma di vita. Sono queste le fasi storiche in cui le “inesorabili leggi dell’economia” dettano il ritmo e il senso alla vita degli individui, rendendo però al contempo il capitalismo troppo vulnerabile, perché eccessivamente esposto a forme radicali e giustificate di dissenso. Una critica combattiva e fantasiosa impone invece al capitalismo trasformazioni parziali, sempre compatibili con la sua logica di riproduzione, ma tali comunque da modificarne in modo effettivo la fisionomia.

Non potendo fare affidamento sulla mera forza della necessità economica, pena la messa a repentaglio della propria stabilità (un teorema, questo, che in

---

<sup>13</sup> È questo il motivo conduttore dell’intera produzione di Boltanski. Per una ricostruzione della sua opera come un tentativo di “giustificare la critica” cfr. Lovera 2008.

<sup>14</sup> Cfr. Boltanski, Chiappello 1999, 83-86. Di questo, come di altri importanti contenuti del libro, non si potrà dare conto per ovvie ragioni di spazio. Per una sintesi del testo cfr. Boltanski, Chiappello 2002 e, in lingua italiana, Vitale 2007. Per una discussione di vari suoi aspetti cfr. Gaudrey e altri 2001.

Boltanski slitta spesso verso l'indecidibilità del circolo ermeneutico o dell'opzione di valore), il capitalismo deve costantemente sollevare e mantenere, almeno nei riguardi del suo destinatario privilegiato – la borghesia e i suoi figli, la classe che, in linea teorica, può disertare con maggior facilità – una triplice promessa di felicità e liberazione: quella di una vita “eccitante”, “sicura” e ispirata al “bene comune”<sup>15</sup>. Questa gamma di speranze deve dunque venire soddisfatta. Sempre, tuttavia, in una forma parziale e – soprattutto – compatibile con la logica in cui è racchiuso l'arcano delle straordinarie capacità assimilatorie palesate da questa forma di vita: la “mercificazione è il processo più semplice attraverso il quale il capitalismo può riconoscere la validità di una critica e farla sua integrandola ai dispositivi che gli sono propri” [Boltanski, Chiappello 1999, 533]. Un meccanismo di assorbimento ed “endogenizzazione” del dissenso che non incrina la fede di Boltanski nel fatto che un capitalismo vitale non possa mai fare a meno di uno “spirito”. Costantemente rinnovato non da becchini o apologeti, bensì dai propri critici.

### *Alle fonti dello spirito*

Resta da discutere un ultimo aspetto del tema di questo saggio, relativo ai possibili luoghi di reperimento e propagazione dello spirito del capitalismo. Quali sono, infatti, le fonti da cui sgorga e si diffonde l'istanza che conferisce

---

<sup>15</sup> Boltanski non si dilunga eccessivamente sui primi due contenuti della promessa. Sul primo, forse, perché scontato per una forma di vita che si propaga all'insegna della “distruzione creatrice”; relativamente al secondo ammette invece la necessità di creare “santuari” in un globale contesto di insicurezza materiale e simbolica: aree protette “al centro del sistema-mondo”, dove i figli della borghesia “possano formarsi, crescere e vivere sicuri”. Si concentra invece sulla terza componente dello spirito del capitalismo, che conferisce a questa categoria uno spettro più ampio di quello egoistico postulato da Weber. Il riferimento a un “bene comune” incarnato in diverse “città” poggia su un sistema di pretese di validità, di legittimazione del giudizio critico – messo a punto sin dai tempi di *De la justification* – che, per astruseria e articolazione, surclassa quello di Habermas e dei suoi epigoni.

senso e fascino a uno stile di vita “elettivamente affine” al capitalismo come forma di vita? Nelle righe che restano si fornirà dapprima una rapida sintesi delle soluzioni prospettate dagli autori appena esaminati, per poi elencare alcune ipotesi alternative.

Benché distingua fasi differenti dello sviluppo capitalistico, e non escluda l'eventualità che si diano vari “spiriti”<sup>16</sup> che animano questa forma di vita, Weber rintraccia l'unica istanza necessaria a corroborare la propria genealogia ricostruttiva in testi dall'esplicita valenza pastorale. Si tratta di opere che raccomandano le condotte e le pratiche più idonee a ottenere un “premio psicologico” drammaticamente serio per gli individui dell'epoca, il *sommmum bonum* della loro immagine del mondo: rientrare nel novero dei salvati dall'imperscrutabile volere divino. Solo un'“etica ancorata a una base religiosa” – a prescindere dalle sue impreviste ricadute economiche – sostiene con decisione Weber, poteva esprimere una “forza capace di rivoluzionare la vita” in modo così radicale. Per aggiungere, con altrettanta enfasi, che il lettore disincantato che liquidasse questa adesione al potere vincolante e normativo della fede come una forma di “ipocrisia”, mancherebbe di cogliere proprio l'aspetto più essenziale del fenomeno<sup>17</sup>. La coscienza dei membri delle sette del protestantesimo ascetico si trova infatti in uno stadio pre-ideologico, rispetto al quale nozioni come quella di malafede, autoinganno o illusione risultano semplicemente prive di senso.

Diversamente da Weber, Marx non indica fonti privilegiate di distillazione di un possibile spirito del capitalismo, dal momento che un tale concetto è solo uno degli infiniti prodotti della ricerca di senso ed emancipazione da parte di coscienze prigioniere di uno stadio ideologico. Depurato dalle più macroscopiche debolezze dell'impostazione marxiana, l'aggettivo connota un dispositivo – volontario o inconsapevole – di elaborazione simbolica che

---

<sup>16</sup> Quella protestante è infatti “una delle componenti” dello spirito del capitalismo, ma sembra anche l'unica in grado di stabilire una relazione di “affinità elettiva” con questa forma di vita [cfr. Weber 2002, 274].

<sup>17</sup> “Questo, per dirlo chiaramente, è il nucleo di tutto il saggio” afferma Weber, sottolineando la centralità del tema per l'impianto di tutta l'*Etica protestante* [ivi, 42].

scherma il capitalismo dalla critica e dal mutamento attraverso il concorrere di molteplici procedure: elevare questa forma di vita a unica possibile, dal punto di vista di un presunto realismo come da quello delle aspirazioni; imporre in modo celato, spacciandolo come universale, il punto di vista e l'interesse delle classi dominanti; deviare su bersagli secondari o su dettagli marginali il fuoco di confutazioni legittime rivolte al capitalismo nella sua totalità; elargire compensazioni parziali o illusorie alle istanze e ai bisogni che alimentano l'indignazione critica. La matrice di questo opacizzante dispositivo di stabilizzazione sociale è senz'altro la religione. Ma la sua diffusione, a livello simbolico, è così vasta che Marx la rintraccia indifferentemente nei trattati degli economisti classici, in special modo quelli "volgari", o nei romanzi di Eugène Sue.

Boltanski distingue tre, o sarebbe forse meglio dire quattro, "spiriti del capitalismo". Quello descritto da Weber rappresenta infatti una sorta di grado zero, di preludio generale a uno sviluppo che vede succedersi: *a.* lo spirito dell'imprenditore borghese teorizzato da Sombart, quello del grande patriarca di un'impresa familiare (1890-1930); *b.* lo spirito che anima le direzioni e i quadri intermedi delle grandi concentrazioni industriali, tra gli anni Trenta e Sessanta del Novecento; *c.* quello del capitalismo "per progetti", "reticolare", "concessionista" che – sulla scorta della contestazione al modello fordista di vita ed esistenza, culminata nel Sessantotto – pone al centro esigenze di autenticità e liberazione individuale.

La fonte da cui Boltanski estrae l'ultima incarnazione dello spirito del capitalismo è la letteratura manageriale, i manuali del buon amministratore di uomini e capitali. E questo, diversamente da ciò che si potrebbe supporre, non perché postuli l'approdo della coscienza degli attori sociali a uno stadio post-ideologico, e quindi cinico, che priverebbe la critica della possibilità di attivare quello scarto tra promessa e mantenimento della stessa da parte del capitalismo, entro cui possono legittimamente scattare reazioni morali come l'indignazione o lo scandalo [cfr. Sloterdijk 1992]. La scelta di Boltanski sembra piuttosto poggiare: *a.* su una continuità di genere con i testi privilegiati da Weber. Per chi scriveva, in fondo, Benjamin Franklin i suoi *Advice to a young Tradesman*? *b.* su un sano realismo, non immune della lezione del ma-

terialismo storico, in base al quale le regole di condotta raccomandate in quei manuali vengono poi osservate da chi dirige le multinazionali che decidono le sorti dell'economia globale; *c.* sul fatto che il contenuto della letteratura manageriale si rivela comunque in sintonia con le diagnosi epocali oggi più in voga.

Si tratta indubbiamente di fattori plausibili, che non allontanano però del tutto il dubbio che il tipo di letteratura scelto da Boltanski, quale luogo di sedimentazione e diffusione del “nuovo spirito del capitalismo”, non esaurisca la ricerca in quest'ambito. Troppo ampio sembra infatti lo scarto tra il “premio psicologico” in palio nella precettistica pastorale indagata da Weber – la salvezza dell'anima – e la ricompensa di ordine integralmente economico che compensa il manager di successo. E troppo marginale, sulla scia di Marx, appare la classe dei destinatari di questo genere di testi (anche immaginando una sorta di effetto a cascata dai manager, ai lavoratori, all'intera società), per potere legittimamente presumere una capacità di penetrazione ideologica così pronunciata come quella ipotizzata da Boltanski.

Queste considerazioni incoraggiano a estendere in varie direzioni la ricerca delle fonti dello spirito del capitalismo contemporaneo. Tra i potenziali luoghi di reperimento spiccano:

1. le grandi narrazioni del capitalismo. Si tratta del livello metateorico, che delimita la cornice euristica e politica del problema affrontato in questo saggio. Alla fondamentale alternativa tra capitalismo e modernità, discussa sinteticamente nelle pagine precedenti, si potrebbero accostare genealogie alternative a quella, ormai classica, proposta da Weber. Solo per indicare un esempio: dalle prime riflessioni sul tema sino ai giorni nostri, il motivo del distacco dal mondo del “professionista”, dedito più o meno asceticamente alla vocazione al guadagno e agli imprevisti del lusso, scorre parallelo a una corrente metaforica più cruenta, che trova nel corpo animale lavorato a fini di profitto, la metafora e la merce in grado di dar conto della condizione umana ai tempi del capitale<sup>18</sup>;

---

<sup>18</sup> Cfr. ad es. Ritzer 1997 e Schlosser 2004. Di “spirito del capitalismo fatto carne” parla Upton Sinclair in un passo di *La giungla*, un romanzo scritto nel 1906, più o meno negli



2. i discorsi e le pratiche di salvezza dell'anima. Interpretare la propria condizione in termini psicologici, di cura esistenziale di sé, è oggi divenuto un luogo comune, la nuova forma di "conformismo" dei ceti colti come di quelli subalterni [cfr. Furedi 2005]. Si tratterebbe di indagare il rapporto che viene a instaurarsi tra questo "trionfo del terapeutico", che rischia sempre più di sconfinare in una sindrome di identificazione con l'aggressore, e la diffusione di uno spirito del capitalismo che si dimostra capace di permeare in modo sempre più sottile e redditizio interiorità ed emozioni, il "capitale emotivo" degli attori sociali<sup>19</sup>;

3. la cultura di massa. Secondo un canone codificato dagli esponenti della Scuola di Francoforte, e variato da infiniti emuli: tradendo la promessa di Stendhal, il divertimento mercificato non regala felicità, ma parassita l'autentica funzione dell'arte ponendola al servizio di un'istanza di segno contrario. I prodotti dell'industria culturale inscenano infatti un "rito d'iniziazione permanente" alle esigenze del capitalismo; il loro motto non dichiarato recita che "ciascuno deve mostrare di identificarsi senza riserve con il potere che lo sconfigge". A tal fine manipolano, nella forma del soddisfacimento sostitutivo e fittizio, il bisogno d'"evasione" del fruitore. Una meticolosa predeterminazione delle emozioni frustra in modo sistematico le sue aspirazioni a un mondo diverso, proponendo così una rappresentazione della realtà di carattere mitico: un universo del "sempre uguale", regolato dal principio dell'eterno ritorno dell'identico, che non ammette alternative, trasgressione, o un'adesione soltanto tiepida alla "divinità del reale"<sup>20</sup>;

---

stessi anni in cui veniva data alle stampe *L'etica protestante*. La vicenda narrata è quella degli operai del Meatpacking District di Chicago, trattati, al pari dei suini, come materia prima da cui il "Trust della carne" mira a trarre utili, nella totale indifferenza per le sofferenze arrecate: "It was the spirit of capitalism made flesh", questo il commento dell'autore [Sinclair 2003, 374].

<sup>19</sup> Cfr. ad es. Illouz 2007 e Zaretsky 2006, secondo cui "la psicoanalisi fu per così dire il "calvinismo" della seconda rivoluzione industriale".

<sup>20</sup> I due riferimenti classici in materia sono Adorno, Horkheimer 1980, 126-181; Adorno 2005, 224-233.

4. gli oggetti sociali, quel potere delle cose che – nella forma della mercificazione crescente di ogni ambito di esperienza – plasma in modo sempre più pervasivo lo spazio e il tempo sociali. Inaugurata dalla riflessione marxiana sul feticismo e proseguita con la monumentale opera incompiuta di Benjamin sui *passages* parigini, questa impostazione ha assunto la fisionomia programmatica di un’“ermeneutica del capitale”. Muovendo dalla scelta di oggetti sociali dotati di requisiti idonei (sotto il rispetto architettonico, estetico, economico, storico ecc.), questa linea di ricerca indaga la straordinaria capacità del capitalismo di “trasporre nell’immanenza del potere d’acquisto tutta la vita di lavoro, desideri e manifestazioni dell’uomo che l’ha abbracciata” [Sloterdijk 2006, 228];

5. la religione. Si tratterebbe, da un lato, di riprendere la pista di ricerca che Weber abbandonò, per via dei lavori di Troeltsch, sul nesso tra sette e spirito del capitalismo [cfr. Weber 2002, 189-230]. Pochi altri fenomeni meglio dell’aggregazione in sette, gangs o racket sembrano adatti a spiegare, a livello politico come di una non meglio precisata “spiritualità”, la natura rapace e amorale del capitalismo. Dall’altro, di sviluppare l’intuizione che vede in questa forma di vita un fenomeno intrinsecamente religioso. Il primo a formularla fu Walter Benjamin, in un frammento del 1921 che non confuta, ma radicalizza le tesi di Weber. Una radicalizzazione che non è tanto una scelta di stile intellettuale, ma il riflesso di un processo che si è compiuto nel corso del Novecento: “Nel capitalismo si deve vedere una religione, vale a dire il capitalismo serve essenzialmente all’appagamento proprio di quelle preoccupazioni, tormenti e inquietudini a cui davano risposta un tempo le cosiddette religioni. La prova di questa struttura religiosa del capitalismo, non solo di una conformazione condizionata religiosamente, come pensa Weber, bensì di un fenomeno essenzialmente religioso, condurrebbe ancora oggi sulla cattiva strada di una smisurata polemica universale. Non possiamo stringere la rete nella quale ci troviamo” [Benjamin 1997, 284].

*Bibliografia*

ADORNO, TH.W.

2005 *L'industria culturale*, in E. Donaggio (a cura di), *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, Einaudi, Torino [1967].

ADORNO, TH.W. – HORKHEIMER, M.

1980 *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino [1947].

ARLACCHI, P.

1983 *La mafia imprenditrice. L'etica mafiosa e lo spirito del capitalismo*, il Mulino, Bologna.

BACZKO, B.

1979 *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino [1978].

BENJAMIN, W.

1997 *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino.

BLUMENBERG, H.

1992 *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova [1974].

BÖHMER, R.

2005 *Der Geist des Kapitalismus und der Aufbau Ost*, Thelem, Dresden.

BOLTANSKI, L.

2002 *Una nuova componente dello spirito del capitalismo*, *Ágalma*, 3, pp. 9-21.

BOLTANSKI, L. – CHIAPPELLO, E.

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

BOLTANSKI, L. – CHIAPPELLO, E.

2002 *The New Spirit of Capitalism. Paper presented to the Conference of Europeanists*, Chicago, 14-16 marzo.

BOLTANSKI, L. – CHIAPELLO, E.

2005 *Preface to the English Edition*, in *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London-New York, pp. XI-XXVII.

BOUCHARD, G.

1991 *Spirito protestante ed etica del socialismo*, Edizioni nuovi tempi, Roma.

BURCKHARDT, J.

1998 *Sullo studio della storia. Lezioni e conferenze (1868-1873)*, Einaudi, Torino.

D'ANDREA, D.

2005 *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma.

DONAGGIO, E.

2006 *Tra storia e politica. Karl Löwith o la fragilità della filosofia*, in R. Bordoli (a cura di), *Logica e dialettica. In ricordo di Livio Sichirollo*, Bibliopolis, Napoli, pp. 101-13.

2008 *L'analogia oscena. La Shoah e lo sterminio degli animali in J.M. Coetzee, La società degli individui*, 3, pp. 53-67.

EAGLETON, T.,

2007 *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Fazi, Roma [1991, 2007<sup>2</sup>].

ELIAS, N.

1988 *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna [1976].

FUREDI, F.

2005 *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano [2004].

FUKUYAMA, F.

2003 *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano [1992].

GAUDREY, J. *et al.*

2001 *Symposium sur Le Nouvel esprit du capitalisme*, *Sociologie du travail*, 43, pp. 409-421.

GOODY, J.

2005 *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*, Cortina, Milano [2004].

HABERMAS, J.

1998 *Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen*, in *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 195-231.

HARTOG, F.

2007 *Regimi di storicità*, Sellerio, Palermo [2003].

HEILBRONER, R.L.

2001 *Natura e logica del capitalismo*, Jaca Book, Milano [1985].

ILLOUZ, E.

2007 *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano [2006].

KOSELLECK, R.

1996 *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova [1979].

LOVERA, A.

2008 *Giustificare la critica. La sociologia politica e morale di Luc Boltanski*, Dissertazione finale, Università degli studi di Torino.

MARX, K.

1974 *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma [1859].

1980 *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti, Roma [1867].

MILLER, M. – SOEFFNER, H.G.,

1996 *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

NOVAK, M.

1999 *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino [1993].

RITZER, G.

1997 *Il mondo alla McDonald's*, il Mulino, Bologna [1993].

SCHLOSSER, E.

2004 *Fast food nation*, NET, Milano [2001].

SLOTERDIJK, P.

1992 *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano [1983].

2006 *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma [2005].

SINCLAIR, U.

2003 *La giungla*, NET, Milano [1906].

SOMBART, W.

1967 *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino [1902].

2006 *Perché negli Stati Uniti non c'è il socialismo?*, Bruno Mondadori, Milano [1906].

TRAVERSO, E.

2002 *La violenza nazista. Una genealogia*, il Mulino, Bologna.

TENBRUCK, F.H.

1993 *L'opera di Max Weber*, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova, pp. 66-141 [1975].

TREIBER, H. – STEINERT, H.

2005 *Die Fabrikation des zuverlässigen Menschen. Über die Wahlverwandtschaft von Kloster- und Fabrikdisziplin*, Westfälisches Dampfboot, Münster.

VITALE, T.

2007 *Leggeri, flessibili e poco autoritari. I manager e i quadri d'azienda nell'epoca della valutazione continua*, Itinerari d'impresa, 11, pp. 219-229.

WEBER, M.

1993 *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma [1923].

2000 *La fabbrica dei corpi. Studi sull'industria tedesca*, Palomar, Bari [1908].

2002 *Sociologia della religione. I. Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino [1904-1920].

ZARETSKY, E.

2006 *I misteri dell'anima. Una storia sociale e culturale della psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano [2004].





ELETTRA STIMILLI

## Ascetismo ed economia

### 1. *L'ascesi come dilazione?*

È ancora possibile proporre un'attualizzazione del nesso, individuato da Max Weber, tra ascetismo e forma capitalistica di produzione? Nell'intento di rispondere a questa domanda, vale forse preliminarmente la pena verificare in che misura la definizione ordinaria di asceti sia rintracciabile anche nel discorso di Weber. Se con "asceti" viene solitamente denotata una peculiare pratica di rimozione, sublimazione e rinvio del desiderio (cfr. Schjelderup 1928), effettivamente anche in Weber il processo economico di accumulazione del capitale risulta fondato sulla capacità ascetica di differimento normalmente intesa. Secondo Weber, chi è in grado di differire la soddisfazione dei propri bisogni e accumula ricchezza al fine di investire e produrre sempre maggior ricchezza esercita potere su chi di fatto non mette in atto questo tipo di dilazione, riesce, cioè, ad articolare il legame vitale tra bisogno, domanda e consumo in una relazione di dominio fondata sulla capacità di differimento in vista di un fine, l'accumulazione.

Tale agire, tuttavia, è il risultato dell'assunzione di uno scopo al quale si attribuisce valore in sé e quindi, secondo la definizione weberiana, non è solo un agire razionale rispetto allo scopo (*zweckrational*), ma soprattutto rispetto al valore (*wertrational*). Il profitto viene cioè assunto come valore in sé indipendentemente dalla soddisfazione che può procurare. Inteso in questo modo, vale a dire senza alcuna finalità esterna, il profitto, secondo le stesse

parole che Weber scrive nell'*Etica protestante*, “è concepito con tanta purezza come scopo autonomo, da apparire come qualcosa di completamente trascendente e di assolutamente irrazionale di fronte alla ‘felicità’ o all’‘utilità’ del singolo individuo” [Weber 2002, 38]. L’irrazionalità funzionale all’accumulo fine a se stesso del profitto come fondamento giustificativo dell’agire razionale proprio del lavoro professionale è tale che l’uomo, per Weber, “è in rapporto all’attività acquisitiva come scopo della sua vita, e non più l’attività acquisitiva all’uomo come mezzo per lo scopo del soddisfacimento delle sue necessità di vita materiali” [*ibidem*]. In risposta all’attacco di Lujo Brentano, secondo cui il disciplinamento che l’ascesi intramondana avrebbe operato nell’uomo non sarebbe altro che una “razionalizzazione” ma verso una “condotta di vita irrazionale”, Weber afferma allora, sempre nell'*Etica*, di voler “contribuire a mettere a nudo, nella sua multilateralità, il concetto solo apparentemente univoco di ‘razionale’” [*ibidem*, nota 32]. E tuttavia, nell’autonomizzarsi del mezzo che diviene fine a se stesso e perde il suo senso e il suo scopo originario, e cioè la razionalità finalizzata all’uomo e ai suoi bisogni, Weber non può non vedere in maniera univoca il rovesciamento irrazionale che caratterizza l’intera civiltà moderna. Le sue istituzioni e le sue organizzazioni sono tanto razionalizzate da rinchiudere l’uomo che si è organizzato e inquadrato in esse come in una “gabbia d’acciaio” [ivi, 185]. La forma di vita che ha dato origine a tali istituzioni deve ora conformarsi senza riserve a quanto da esse ha avuto luogo. Questo è il problema della civiltà, il problema della razionalizzazione che tende a rovesciarsi nell’irrazionale [cfr. Rossi 2007, 115-232]. Di qui l’affinità dell’analisi weberiana con l’idea marxiana dell’alienazione e del feticcio della merce: la “cosa” che domina l’uomo, il prodotto che si erge sul produttore.

Qual è allora la posizione di Weber di fronte al fatto irrazionale della razionalizzazione universale? In lui non c’è né un rifiuto della razionalizzazione intesa come “inumanità” nel senso marxiano, né tanto meno vi aderisce come se si trattasse di uno stadio del progresso umano. La sua posizione è più complessa e in certo senso più ambigua. Da un lato, egli è alla ricerca di una libertà all’interno della “gabbia d’acciaio”, ma che risulta essere, però, una libertà solo “interiore”; dall’altro, manifesta una certa accondiscendenza nei confronti di

quello che viene da lui visto come un “destino” [cfr. Taubes 2001, 298]. La finalità interna della razionalità pratica, che concepisce il profitto come fine in sé, proprio nel suo essere “autotelica”, si traduce in fatale irrazionalità, senza però venir meno alla logica teleologica propria dell’agire razionale, che fin dalle origini caratterizza l’*ethos* occidentale.

## 2. *L’agire razionale tra fini e mezzi*

Il rapporto tra fini e mezzi in cui si articola, per Weber, l’agire razionale colloca il suo discorso all’interno della discussione classica sulla prassi che risale fino ad Aristotele. Nel dare l’impronta decisiva a questa logica, nell’*Etica nicomachea* Aristotele distingue l’azione vera e propria (*praxis*) dall’attività tecnico-produttiva (*poiesis*). Mentre la produzione ha come unico scopo il prodotto che è distinto dall’attività che lo genera, il fine della prassi invece è insito in essa, anzi è l’attività medesima, che in tal senso è *eupraxia*, un agire bene [cfr. Aristotele 1999, VI 1140b]. La piena circolarità dell’azione che contiene in sé il suo fine e il suo principio è fondamentale, per Aristotele, per individuare la prassi come caratteristica esclusivamente propria dell’uomo, strutturalmente distinta da qualsiasi altra capacità di movimento animale, che è istintivamente innescato da uno stimolo esterno, a cui l’animale re-agisce e, quindi, non agisce [ivi, 1139a]. Nonostante la netta separazione tra *poiesis* e *praxis* posta da Aristotele – che in un certo senso corrisponde alla distinzione weberiana tra “agire razionale rispetto allo scopo” e “agire razionale rispetto al valore” – la differenza tra le due sfere risulta, tuttavia, meno netta di quanto possa apparire ad un primo sguardo. Il senso di un’azione e il prodotto non sono così facilmente separabili nel suo discorso, al punto che Aristotele usa per entrambe la parola *telos* (scopo, fine) [cfr. ivi, 1139b] – che in definitiva è ciò che intende Weber, quando finisce per individuare nell’agire razionale, che concepisce il profitto come finalità insita in sé, il tipo di razionalità pratica nel suo insieme. Non è possibile in questa sede approfondire il discorso di Aristotele sulla prassi, il peculiare rapporto tra fini e mezzi in essa esibito e

gli influssi che tutto questo ha avuto anche sui processi di tecnicizzazione più avanzati attualmente in atto [cfr. De Carolis 2004, 38-44].

Ciò che tuttavia preme qui evidenziare è l'inevitabilità di un'impostazione teleologica che, almeno a partire da Aristotele, viene ad assumere l'agire pratico in Occidente. Pertanto è vero, come sostiene Jürgen Habermas, che anche Weber concepisce l'agire razionale piuttosto in senso teleologico [Habermas 1986, i, 321]. Ma ciò non semplicemente perché Weber privilegierebbe "l'agire razionale rispetto allo scopo" invece dell'"agire razionale rispetto al valore" [cfr. Löwith 1994, 35]; piuttosto, è la stessa razionalità pratica che si configura teleologicamente, ma come prassi "autotelica", in cui persino il profitto risulta essere fine a se stesso.

Ed è proprio in questo punto, apice fin da Aristotele della razionalità pratica occidentale, che Weber individua il lato irrimediabilmente irrazionale di tale agire. Dall'analisi weberiana, insomma, emerge con forza la falsa alternativa tra fini e mezzi che paralizza l'*ethos* occidentale fino a condurre ad un fatale rovesciamento nell'irrazionale, come è per il capitalismo e, più in generale, per la modernità. Se una finalità senza mezzi risulta altrettanto estraniante di mezzi che hanno senso solo rispetto a un fine, vale forse la pena, a questo punto, approfondire il discorso di Weber sull'ascetismo, in quanto condotta di vita metodico-razionale, a partire da cui è forse possibile individuare un carattere differente dell'azione.

### 3. *Ascesi e metodica dell'esistenza*

Merita forse una particolare riflessione il fatto che, nel discorso di Weber, l'ascesi non sembra univocamente riconducibile alla pratica di rinvio del desiderio. Il differimento della gratificazione immediata, che sarebbe alla base dell'accumulazione del capitale, appare possibile, infatti, grazie al controllo metodico dell'esistenza, cuore pulsante della pratica ascetica intramondana. Se, come ha dimostrato giustamente Richard Sennet, alla luce dell'attuale logica della flessibilità del lavoro viene completamente a cadere il paradigma

weberiano del differimento della gratificazione a favore di obiettivi a lungo termine, nucleo nascosto della gabbia d'acciaio entro cui gli uomini si sono lasciati chiudere, rassicurati dalla rigidità delle istituzioni e dalla ricompensa futura promessa, il rapporto tra il differimento della soddisfazione immediata e l'autodisciplina in Weber resta tuttavia ancora impensato. Nel suo libro *La cultura del nuovo capitalismo* Sennet sostiene: “La macchina del tempo, che costituisce il motore dell’etica protestante, è il differimento della gratificazione immediata a favore di obiettivi di lungo termine. Weber considerava questa macchina del tempo il segreto della gabbia d'acciaio, nella quale gli uomini si murano all’interno di istituzioni rigide poiché sperano in una ricompensa futura. Il differimento della gratificazione rende possibile l’autodisciplina. Ci si trascina al lavoro anche a costo dell’infelicità perché il proprio sguardo è rivolto a questa ricompensa futura” [Sennett 2006, 58].

Nonostante la lucidità con cui Sennett affronta alcune problematiche legate alle nuove forme di produzione capitalistica, su questo punto credo che egli cada in errore. In Weber, non è il differimento della gratificazione a rendere possibile l’autodisciplina. Sembra vero piuttosto il contrario. È, cioè, il controllo metodico dell’esistenza proprio della pratica ascetica la condizione di possibilità del differimento. L’attualità del discorso di Weber, dal mio punto di vista, consiste allora proprio nel fatto che, anche se oggi, in epoca cosiddetta “post-fordista”, la gabbia d'acciaio è ormai venuta meno, resta tuttavia una peculiarità dell’autodisciplina funzionale all’attuale forma globalizzata del potere capitalistico.

Insufficiente risulta, allora, nella mia prospettiva, la critica a Weber di eurocentrismo mossa di recente anche da Jack Goody [cfr. Goody 2005]. Certo, da un punto di vista storico, la tesi di Weber andrebbe quanto meno integrata alla luce dei nuovi studi di medievistica sull’ascetismo francescano dei poveri volontari che, stando alle ricerche di Giacomo Todeschini, prima dell’etica protestante, avrebbe avuto un enorme influsso nello sviluppo dello spirito del capitalismo [cfr. Todeschini 2002; 2004]. Ma, più in generale, su questa scia, andrebbe anche ripensato il ruolo che l’“economia della salvezza” assume nel cristianesimo fin dalle origini [cfr. Agamben 2007].

L'attualità della prospettiva weberiana va dunque cercata, in questo orizzonte, nel senso che egli attribuisce all'ascetismo. Per Weber la pratica ascetica, come ha giustamente sottolineato Wolfgang Schluchter, fondamentale è una "condotta di vita" (*Lebensführung*) [cfr. Schluchter 1988]. Va compreso, allora, in che modo l'ascesi, in quanto "condotta di vita", finisca per essere la forma di soggettivazione privilegiata funzionale al dispositivo del potere capitalistico, attraverso cui si mette in moto un meccanismo coercitivo, allo stesso tempo, totalizzante e individualizzante.

#### 4. *Il potere: dominio o potenza?*

La centralità che il concetto di potere assume nella teoria politica weberiana non è solo espressione della lucidità con cui egli ha prematuramente individuato i segnali di crisi dello Stato moderno che, dal suo punto di vista, è solo una forma particolare e storicamente condizionata del potere, ma consente anche una definizione più articolata del politico. Il potere nella teoria politica weberiana non si riduce alla sola dimensione del dominio (*Herrschaft*), ma in quanto potenza (*Macht*), fondamentale è un rapporto di forze non semplicemente riconducibile alla forma giuridico-statale del comando e dell'obbedienza. Perché il potere funzioni, perché resti un rapporto di forze, deve essere *legittimo*. La sua legittimazione non passa principalmente attraverso la legge, non proviene da un dominio e da un controllo esterno a cui bisogna sottostare, ma assume la forma capillare dell'autodominio e dell'autocontrollo. Ciò che va compreso, allora, è il senso di questa "interiorizzazione" del comando come forma di individualizzazione [cfr. Lemcke 2007, 23-29]. Certo, anche per Weber la pretesa di legittimità avanzata da ogni forma di potere esige un riconoscimento, che in definitiva costituisce la sua dimensione, per così dire, "interiore". Ma non si risolve in questo.

L'operatore fondamentale della legittimazione del potere non è il "riconoscimento", ma la "fede": non dunque riconoscere una volta per tutte come vero e valido qualcosa di preventivamente esistente, ma la produzione con-

tinua e costante della sua verità e validità. In questo senso, potremmo dire con Weber che il consenso del potere democratico e del mercato globale, per quanto spettacolarizzato possa essere divenuto ai nostri giorni, non si fonda solo sull'acclamazione da parte di un pubblico esterno, ma viene costantemente prodotto dall'interno in ogni condotta di vita. Il paradigma di questa forma di legittimazione del potere, per Weber, è proprio la fede protestante e l'ascetismo intramondano [cfr. Weber 2006, 254-269]. Ha allora ragione Karl Löwith quando afferma che “né la forma dell'*economia* è immediata manifestazione della *fede*, né questa è manifestazione “emanatistica” di un'economia intesa come “sostanza”, ma entrambe assumono forma “razionale” conforme alla razionalità universale della vita. Il capitalismo *come tale*, nel suo significato prevalentemente *economico*, non va inteso come origine autonoma della razionalità, ma è invece una razionalità – originariamente sorta da motivi religiosi – della condotta di vita ad aver permesso al capitalismo economico di svilupparsi al punto da diventare una potenza dominante” [Löwith 1994, 30].

Tanto che, laddove è venuta a mancare la tendenza a determinate forme di comportamento pratico-razionale della vita, anche lo sviluppo della condotta razionale economica propria del capitalismo moderno non avrebbe avuto luogo. Di qui la peculiarità o, come sostiene Weber, l'unicità del capitalismo moderno, della sua forma di razionalizzazione [cfr. Schluchter 1988; Schiera 1999, 81-94]. Se, su questa strada, il rapporto tra economia e religione, per Weber, si presenta come un aspetto decisivo e, tuttavia, pur sempre particolare di una relazione più ampia quale è quella tra religione e “mondo”, si comprende in che senso, dal suo punto di vista, sia risultata determinante per lo sviluppo dell'economia capitalistica la concezione dello “stato di grazia” propria delle religioni protestanti e in particolare del calvinismo. Lo “stato di grazia”, in tal senso, è quella peculiare condizione in cui l'uomo è libero dalla condanna creaturale, dal “mondo”, appunto, il cui possesso, però, non può essere garantito da “mezzi magico-sacramentali”, dallo sgravio di una confessione o da singole “opere buone”, “ma soltanto con la *conferma* in una condotta di tipo specifico, inequivocabilmente diversa dallo stile di vita dell'uomo ‘naturale’”

[Weber 2002, 150]. “Questo stile ascetico di esistenza significava appunto [...] una configurazione *razionale* di tutta l’esistenza, orientata in base alla volontà di Dio” [*ibidem*]. Tale ascesi non è una forma di vita adatta solo a pochi, ma può essere pretesa da chiunque voglia essere sicuro della propria salvezza. Si svolge “non più fuori del mondo nelle comunità monastiche, ma *all’interno* del mondo e dei suoi ordinamenti. Questa *razionalizzazione* della condotta della vita dentro il mondo in vista dell’aldilà fu l’effetto *dell’idea di professione* del Protestantismo ascetico” [*ibidem*].

Il rifiuto del mondo caratteristico delle “religioni della redenzione” da cui, secondo Weber, avrebbe nietzscheanamente avuto origine la condotta di vita ascetica come ricerca di una “*remunerazione*” etica sostitutiva della ricerca di beni mondani, “ora [...] si presentava sul mercato della vita, chiudeva dietro di sé la porta del chiostro e si proponeva di impregnare della sua metodica proprio la vita *quotidiana* mondana, di trasformarla in una vita razionale *nel* mondo, e tuttavia *non di* questo mondo o *per* questo mondo” [*ibidem*]. L’impulso al controllo metodico dello stato di grazia in tale condotta di vita comportava che la conformazione ascetica dell’esistenza prendesse la forma di una vera e propria “contabilità”. “La santificazione della vita poteva così quasi assumere il carattere di un’impresa commerciale” [ivi, 116]. Questa è la caratteristica che, nel capitalismo moderno, si traduce nell’orientamento “razionale-formale” dell’impresa costituita in base al calcolo del capitale e al relativo profitto continuativo perseguito sistematicamente di per sé senza alcun’altra finalità e che, nell’attuale forma del mercato globale, viene persino ad assumere la forma di “capitale umano”, in cui ognuno risulta essere imprenditore di se stesso [cfr. Bröckling 2007].

##### 5. Autodisciplina e potere: Weber e Foucault a confronto.

In questo orizzonte, va forse rilevata, in conclusione, una profonda affinità tra il discorso di Weber e gli studi di Michel Foucault sul potere, inteso come “governo dei viventi”, su quello che, utilizzando la terminologia foucaultia-



na più alla moda, viene ormai comunemente detto “biopotere” [cfr. Gordon 1987; Neuenhaus 1993; Szakolczai 1998; Bazzicalupo 2006]. Non è un caso che negli ultimi anni di vita, proprio nell’intento di mettere a fuoco le tecniche del potere governamentale, di cui il liberismo sarebbe una delle massime espressioni, Foucault metta mano ad uno studio sulle pratiche ascetiche di governo del sé [cfr. Foucault 2001*b*; 2004*a*; 2004*b*; 2008]. Mentre Weber, però, parte dal fatto stesso del consenso e della sua legittimazione, Foucault muove invece dalle condizioni di possibilità dell’accettazione della sua verità e della sua validità. Weber riconduce la tecnica metodica dell’esistenza, come calcolo ragionato della vita, ad un discorso ideal-tipico sul potere come processo finalizzato di razionalizzazione. La condotta metodica di vita è tale solo se finalizzata ad un comportamento razionale il cui fine sia l’autocontrollo funzionale al potere che tende ad escludere programmaticamente qualsiasi elemento irrazionale: “L’asceta intramondano” – scrive Weber nel volume di *Economia e società* dedicato alle *Comunità religiose* – è un razionalista tanto nel senso della sistematizzazione razionale della sua propria condotta di vita personale, quanto nel senso del rifiuto di ogni elemento eticamente irrazionale, sia artificiale, sia personale, sia emotivo, all’interno del mondo e del suo ordinamento. Il fine specifico rimane sempre soprattutto il “vigile” controllo metodico della propria condotta di vita” [Weber 2006, 223]. Ma la condotta di vita metodica finalizzata all’esclusione programmatica di ogni elemento di irrazionalità, su cui secondo Weber si fonda il processo di accumulazione del capitale, lascia inspiegato quello che, come si è visto, nella sua argomentazione risulta, in fin dei conti, un rovesciamento nell’irrazionale che caratterizza il capitalismo e più in generale la modernità.

In una tavola rotonda del 1978, rispondendo ad una domanda sul problema della razionalizzazione occidentale, Foucault, in uno dei suoi rari riferimenti a Weber, affronta un parallelo tra il suo discorso e la razionalità in senso weberiano e afferma: “Se si chiamano “weberiani” quelli che hanno voluto sostituire l’analisi marxiana delle contraddizioni del capitale con quella della razionalità irrazionale della società capitalistica, non credo che io sia weberiano, perché il mio problema in definitiva non è quello della razionalità come

variante antropologica. Credo che non si possa parlare di “razionalizzazione” in sé, senza, da un lato, presupporre un valore assoluto della ragione e senza esporsi, d’altro lato, a mettere un po’ tutto nella rubrica della razionalizzazione. Penso che sia necessario limitare questa parola ad un uso strumentale e relativo [...]; vedere piuttosto come alcune forme di razionalizzazione si inscrivano nelle pratiche, o nei sistemi di pratiche, e quale ruolo vi giochino. È vero, infatti, che non esistono “pratiche” senza un certo regime di razionalità [...]. Per dire le cose chiaramente: il mio problema è quello di sapere come gli uomini si governano (se stessi e gli altri) attraverso la produzione della verità (lo ripeto, attraverso la produzione della verità: con questo non intendo la produzione di enunciati veri, ma la gestione di domini in cui la pratica del vero e del falso possa essere ad un tempo regolata e pertinente) [...]. Non si tratta dunque né di una storia della conoscenza, né di un’analisi della razionalità crescente, che dominano la nostra società, né di un’antropologia delle codificazioni che, senza che lo sappiamo, controllano i nostri comportamenti” [Foucault 2001a, 845-846].

Nel tentativo di approfondire il rapporto tra il suo lavoro e quello di Weber, poco più avanti, Foucault afferma inoltre che, per lui, “la “disciplina” non è l’espressione di un “tipo ideale” (quello dell’uomo disciplinato); piuttosto è “la generalizzazione e la connessione di tecniche differenti che, in quanto tali, devono rispondere a obiettivi locali” [ivi, 847]. E aggiunge: “Non è questa (differenza) a opporre l’ideale puro e l’impurità disordinata del reale”; piuttosto “strategie differenti sono arrivate ad opporsi, comporsi, sovrapporsi e a produrre effetti permanenti e solidi che potrebbero essere perfettamente compresi nella loro stessa razionalità, anche se non sono conformi alla prima programmazione: questa è la solidità e la flessibilità del dispositivo” [*ibidem*]. A partire da tali premesse si comprende, allora, in che senso nel discorso di Foucault sull’ascetismo sia la vita stessa nella sua interezza a prendere la forma di una prova, in ciò che in essa vi è di governabile e di ingovernabile, di razionale e di irrazionale. Non solo l’ascesi non viene da lui semplicemente concepita come pratica di rimozione, di sublimazione e di differimento dei desideri. Piuttosto, riprendendo il senso weberiano di “metodica”, l’ascesi risulta essere

per Foucault soprattutto un modo per regolare la propria condotta, per fissare a sé stessi fini e mezzi, una pratica di esistenza, una tecnica di vita, in cui è però in gioco un campo di attività complesse e regolate, un insieme di processi accuratamente elaborati che possono variare al mutare dei rapporti di forza in campo e non rispondono, quindi, ad uno schema unitario e univocamente finalizzato dell'uomo e della sua storia, com'è invece in Weber e più in generale nella storia del pensiero occidentale. Si tratta di una tecnica che non mette in atto un processo teleologico e unidirezionale, weberianamente funzionale al potere; ma, in quanto attività complessa e molteplice, può continuamente trasformarsi, per divenire anche una forma di resistenza ad esso.

*Bibliografia*

AGAMBEN, G.

2007 *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano.

ARISTOTELE

1999 *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari.

BAZZICALUPO, L.

2006 *Il governo delle vite. Biopolitica e economia*, Laterza, Roma-Bari.

BRÖCKLING, U.

2007 *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..

DE CAROLIS, M.

2004 *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino.

FOUCAULT, M.

2001<sup>a</sup> "Table ronde du 20 mai 1978", in M. Perrer (ed.), *L'impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, Seuil, Paris 1980, pp. 40-56; ora in Michel Foucault, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimad, Paris, pp. 839-853.

2001<sup>b</sup> *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris.

2004<sup>a</sup> *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard-Seuil, Paris.

2004<sup>b</sup> *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard-Seuil, Paris.

2008 *Le gouvernement de soi et des autres : Cours au Collège de France, 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris.

GOODY, J.

2005 *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*, Cortina, Milano (2004).

GORDON, C.

1987 *"The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Gouvernement"*, in S. Whimster – S. Lash (eds.), *Max Weber. Rationality and Modernità*, Allen & Unwin, London, pp. 293-316.

HABERMAS, J.

1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 Voll., il Mulino, Bologna (1981).

LEMKE, T.

2007 *Gouvernementalität und Biopolitik*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

LÖWITZ, K.

1994 *Max Weber e Karl Marx*, in *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari (1932).

NEUENHAUS, P.

1993 *Max Weber und Michel Foucault. Über Macht und Herrschaft in der Moderne*, Centaurus, Pfaffenweiler.

OPITZ, S.

2004 *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Argument, Hamburg.

ROSSI, P.

2007 *Max Weber. Un'idea di Occidente*, Donzelli, Roma.

SCHIERA, P.

1999 *Specchi della politica. Disciplina, malinconia, socialità nell'occidente moderno*, il Mulino, Bologna.

SCHJELDERUP, K.

1928 *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung*, W. De Gruyter & C., Berlin-Leipzig.

SCHLUCHTER, W.

1988 *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt a.M.

SENNETT, R.

2006 *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna (2006).

SZAKOLCZAI, A.

1998 *Max Weber and Michel Foucault. Parallel life-works*, Routledge, London-New York.

TAUBES, J.

2001 *Cultura e ideologia*, in *Messianismo e cultura, Saggi di politica teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001, pp. 283-309 (1969).

TODESCHINI, G.

2002 *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, il Mulino, Bologna.

2004 *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, il Mulino, Bologna.

WEBER, M.

2002 *Sociologia della religione. I.: Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni Comunità, Torino (1922).

2006 *Economia e società. Comunità religiose*, Donzelli, Roma (2001).

MASSIMO DEL FORNO

Invenzione a due voci.

Simmel, Weber e il paradigma della musica

1. *Simmel e Weber nel contesto della sociologia contemporanea*

Lo sviluppo musicale in Europa è stato un processo decisamente trascurato dalla sociologia contemporanea, eppure è stato un tema di grande rilevanza sociale, non solo per la proliferazione dei talenti e per la ingente produzione che non ha avuto uguali nel mondo, ma anche per il particolare intreccio tra *vita*, società e musica che ha caratterizzato l'occidente dal Rinascimento ad oggi. Il discorso si fa ancora più stimolante se si guarda alla nascita di una scienza musicale come il risultato di una progressiva tendenza alla sistematizzazione dei materiali sonori all'interno di codici standardizzati. Non può passare inosservato che la creazione di una grammatica ed una sintassi musicale, fondata razionalmente e divisa secondo una parte melodica e armonica, ha favorito lo scambio di esperienze musicali prese dalle variegate culture mondiali, dando vita in Europa all'affermazione di una *Koinè universale e cosmopolita* che si è estesa a livello internazionale, anticipando di circa due secoli il processo di generale distensione geopolitica che si comincia ad avvertire in questi ultimi anni. L'occidente si è anche distinto per lo sviluppo dell'organico strumentale, per la particolare applicazione della tecnologia alla costruzione degli strumenti, le cui potenzialità hanno spesso superato le capacità tecniche degli stessi esecutori [cfr. Weber 1995, 71].

Proprio per essere stato un fenomeno pervasivo e oggetto specifico di atten-

zione e di applicazione da larghe fasce di professionisti e praticanti, la musica ha assunto in Europa una funzione anche strutturante per la società moderna ed è stata partecipe della sua stratificazione. Per questa ragione a partire dagli anni '30, la musica, come l'arte in generale, furono attraversate da una cultura del sospetto di ispirazione marxista che le definì pura *apparenza*, sovrastruttura tra le tante generate dal sistema di produzione. La musica, come fenomeno di massa, attirò molti studiosi che tuttavia limitarono la loro ricerca all'analisi delle classi, al consumo, allo stile di vita dei musicisti, senza mai entrare nella valutazione dell'elemento strettamente musicale. Tranne alcune eccezioni – di cui tra le più note citiamo Bloch, Lukács, Benjamin, Adorno che si sono sforzati di uscire da un dogmatismo accademico –, queste produzioni si ispirarono essenzialmente ad una ortodossia marxista, di natura spesso polemica e distruttiva, perlopiù di scarso valore scientifico, ferme ad una lettura *materialista* delle vicende musicali dell'epoca [cfr. Mynard 1973].

La negazione ideologica dell'elemento estetico *in sé* mutilò gran parte della ricerca di una componente fondamentale della ricerca volta alla piena comprensione degli aspetti volontaristici, di alcune dinamiche dello scambio sociale e di certe attitudini etno-antropologiche, impedendo di concepire la *forma* musicale come punto di arrivo di un percorso storico-evolutivo del genere umano, in parte determinato dalle contingenze, in parte scelto dagli individui, che ha trovato nelle geometrie calibrate dell'armonia musicale l'*essenza* e il *senso* del suo vivere nella società. Le considerazioni che possiamo fare, poi, rispetto alla situazione attuale non sono da meno. Sembra che la sociologia della musica abbia firmato una delega in bianco alle discipline a lei affini come la musicologia, la storia della musica, oppure, nella migliore delle ipotesi, abbia lasciato l'iniziativa ai singoli che, a loro volta, non trovano nella comunità scientifica occasioni di confronto, né ricevono ospitalità nei corsi di laurea.

Quindi, visti il diffuso disinteresse che la sociologia della musica ha sortito tra gli studiosi, la sostanziale “debolezza” della letteratura del settore, la mancanza di un modello teorico e di categorie analitiche esplicative, quale migliore occasione viene offerta per ritornare alla lezione dei classici, riac-



cedendo, così, la miccia di un rinnovato interesse per la disciplina. Non bisogna sottovalutare il contributo che la sociologia della musica può dare in generale ad una teoria della società. Infatti, la musica, per le proprietà che le appartengono, svela aspetti dello *spirito* dei popoli che riguardano sia la loro formazione culturale e simbolica, sia la loro natura psicologica. La musica è anche in modo radicale natura corporea, a vari livelli implica il piacere, il sentimento, il talento, ma anche caratteri etnologici più specifici, come l'indole, le abilità, tutti aspetti riconducibili a questioni multidimensionali, micro e macro, strutturali e individuali, che contribuiscono attivamente alle formazioni sociali e che non sempre la sociologia contemporanea tiene insieme nella loro complessità. In questo senso, la sociologia della musica può fornire alla teoria della società una possibile cornice paradigmatica che estenda l'indagine sociologica al nesso natura-cultura-struttura.

Come si legge nella *Soziologie der Künste* [Sibelrmann 1979], proprio questa necessità, aggravata dalla sostanziale assenza dei sociologi dal dibattito sulla musica, ci spinge a rilanciare l'opera dei "padri fondatori", riportando alla luce due importanti saggi, in verità poco conosciuti e citati dalla sociologia contemporanea.

## 2. I due saggi sulla musica

*Studi psicologici ed etnologici sulla musica* è un saggio che rimanda al drammatico esordio della carriera di Simmel. Infatti, fatte salve alcune modifiche, questo lavoro riproduce integralmente una sua tesi di dottorato del 1880 che, una volta respinta severamente dalla Commissione dell'Università di Berlino [cfr. Del Forno 2008a, 14-18]), fu da lui pubblicata, si direbbe in modo quasi provocatorio, nella Rivista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, n. 13 del 1882. *I fondamenti razionali e sociologici della musica*, invece, è un saggio di Weber fatto risalire agli scritti del 1910-11 [cfr. Käsler 2003, 215] e pubblicato solo postumo, in appendice al II volume di *Economia e società* del 1921.

La disamina monografica di questi due saggi, raccolta dallo scrivente in tre distinti lavori [cfr. Del Forno 2005*a*; 2008*a*; 2008*b*] e arricchita con alcuni articoli specifici presenti nella letteratura del settore (in verità piuttosto rari), viene ora rielaborata in modo comparativo, costituendo la materia prima per un nuovo progetto volto alla ricerca di nuove categorie e modelli teorici per l'analisi dei fenomeni musicali e, nello specifico, della musica moderna. Considerando la vastità delle implicazioni che si possono trarre dal confronto tra questi saggi, la possibilità di imbattersi in inconciliabili divergenze o in clamorose affinità, sia a livello storico che epistemologico e teorico, occorre contenere un discorso che altrimenti rischierebbe di sfuggirci di mano, affidando la discussione ad un breve indice tematico, sperando nel frattempo di svelare al lettore almeno una piccola parte delle questioni che possono essere sollevate.

Innanzitutto, bisognerebbe chiedersi perché, nonostante la loro sterminata produzione, i due autori abbiano concentrato la loro produzione sulla musica in un solo saggio e di aver ripreso, poi, il tema solo sporadicamente nelle loro opere più importanti. Rileggendo le testimonianze che ci sono pervenute, rimaniamo ancora più stupiti di questa curiosa circostanza. Marianne Weber racconta, infatti, che il marito avrebbe voluto occuparsi dei nuovi orientamenti musicali e, presumibilmente, approfondire il fenomeno della dodecafonia, ma morì nel 1921, prima che fosse rappresentata la prima opera dodecafonica di Arnold Schönberg. Sempre dallo stesso testo apprendiamo, poi, che Margarete Susman, un'amica di famiglia dei Simmel, avrebbe raccolto una testimonianza importante dallo stesso Georg, che con parole intrise di amarezza le avrebbe detto: "Avevo avuto ancora vent'anni di lavoro davanti a me, farei ancora uno *Shakespeare* e un *Beethoven*. Allora il cerchio si chiuderebbe. Così invece rimarrà aperto"<sup>1</sup>. Le opere su Michelangelo, Rembrandt, Dante, Goethe ed altri costituivano evidentemente il perimetro di una sociologia dell'arte a cui mancava il tratto fondamentale di un illustre musicista come Beethoven. Insomma, sia Simmel che Weber avrebbero voluto dare più

---

<sup>1</sup> Il frammento è presente nella biografia di Weber a cura della moglie Marianne ed è riportato ne *L'arte nella vita quotidiana di Simmel* [cfr. Rammstedt 2006, 166].

rilevanza nelle loro produzioni al tema della musica, ma, come si può ragionevolmente dedurre dai fatti, non ne ebbero né il tempo, né si può dire, come vedremo, che le circostanze furono a loro particolarmente favorevoli.

### 2.1. *Il problema della loro recezione*

Simmel non ebbe molte simpatie nel mondo accademico, in particolare non era gradita la sua irritante tendenza ad essere sempre una voce controcorrente e fuori dal “coro”; ciò che doveva risultare più insopportabile era che le sue lezioni fossero sempre molto seguite anche da un pubblico esterno all'accademia [cfr. Coser 1983, 282-284]. Tuttavia, a proposito del saggio sulla musica, le ragioni della sua emarginazione del dibattito furono più complesse e riguardano essenzialmente gli studi musicali dell'epoca, le cui implicazioni sociologiche furono fortemente monopolizzate dagli studi sull'etnologia e dalla psicologia. A noi pare che Simmel, non essendo riconosciuto né all'interno dei canoni della psicologia, né da quelli della sociologia, si trovò stretto tra due fuochi.

L'idea di una relazione reciproca tra musica e società interferiva negativamente con l'idea darwiniana che il comportamento umano fosse determinato da leggi naturali indifferenti agli aspetti strettamente culturali e antropologici, acquisita poi dal behaviorismo, una corrente molto di “tendenza” e imperante all'epoca, invisibile allo stesso Simmel, a cui, però, molti etnologi e psicologi (ma anche sociologi) guardavano con interesse. Inoltre, come ci fa notare Etzkorn [cfr. Etzkorn 1964], lo studio di Simmel sulla musica venne presentato tre anni prima della ben nota opera del filologo Ellis *On the musical scales of Various Nations*<sup>2</sup>, che venne considerato all'epoca il più importante punto

---

<sup>2</sup> Alexander John Ellis (1814-1890) era un filologo matematico che fece uno studio sistematico delle melodie tramandate oralmente e registrate grazie all'ausilio dei primi fonografi. Egli studia le melodie delle varie aree geografiche dimostrando che le scale musicali possono essere correlate ai gruppi etnici. I criteri di divisione degli intervalli all'interno delle ottave non erano dati naturalmente, ma seguivano attitudini e tendenze determinate a livello dei gruppi etnici.

di riferimento per gli studi di *etnomusicologia* da cui attingevano anche i sociologi. Il noto filologo fece uno studio sistematico sulla struttura musicale delle *scale* in uso presso i vari popoli. Attraverso la misurazione matematica della distanza fra i suoni, dimostrò che la divisione degli intervalli all'interno della *scala* rispondeva ad un criterio etnico e non ad una legge universale di combinazione oggettiva dei suoni. Quindi, la musica doveva intendersi come fatto sociale, determinato dai meccanismi del consenso e non come fenomeno acustico. Nonostante l'importanza di questa formulazione, questi studi di *etnomusicologia* rimandavano solo indirettamente alle variabilità culturali, mentre erano perlopiù concentrate sulle diverse abilità percettive e sulla fisiologia dell'apparato uditivo e fonetico.

Sotto il profilo metodologico e rispetto al tipo di rilevanza scientifica dell'opera di Ellis, non c'era nessun paragone da fare con l'opera di Simmel, che passò decisamente sottotono. Ma forse è meglio dire che non c'era nemmeno tanto interesse in quel periodo a seguire l'approccio simmeliano circa la relazione tra il tratto sociologico della musica popolare (e non) e la psicologia dei gruppi sociali che la praticavano. Quindi, fermo restante l'auto-revolezza del pesante giudizio attribuito al saggio sulla musica di Simmel ai tempi dell'esame di dottorato, nella cui Commissione sedeva Hermann Von Helmholtz (1821-1894), la sua ipotesi scientifica fu attraversata, fin dall'inizio, da un *comprensibile malinteso* [cfr. Del Forno 2008a, 18]. Nell'epoca della piena maturazione dei grandi dualismi anima-corpo, mente-ragione, individuo-società, che erano sedimentati dentro la più generale tensione tra Dio e mondo, sia Helmholtz che Simmel aderirono allo statuto epistemologico neokantiano, volto a conciliare aspetti e problemi teorici ed empirici della conoscenza, puntando entrambi sugli aspetti della corporeità (in termini percettivi ed emozionali). Essi, però, percorsero strade diametralmente opposte, sia rispetto agli obiettivi dell'analisi, sia rispetto alla centralità dell'elemento psicologico. Simmel, contrariamente a Helmholtz (ma anche a Ellis) non era affatto interessato alla fisiologia del suono, né alle sue qualità, né, tantomeno, alla costruzione dei fondamenti di una psicologia individuale. Come si apprende dal saggio sulla musica, Simmel si avvicinò piuttosto a Lazarus e

Steinthal, non tanto per gli aspetti impliciti della *Volkerpsychologie*, cioè il mettere in rapporto la formazione psicologica con la formazione sociale, ma soprattutto per aver acquisito i termini di una *Volksgeist*, cioè la costituzione di quel tratto interiore comune a tutti gli individui che attraverso la loro interazione producono cultura in termini di *objektiver Geist*<sup>3</sup>.

Se sul fronte psicologico l'approccio di Simmel presentava delle anomalie per le sue sfrontate implicazioni sociologiche, anche in ambito sociologico le cose non andarono diversamente. Spann, ad esempio, lo accusava di "riduzionismo psicologico". Lo stesso Weber contestava Simmel soprattutto circa la vaghezza del concetto di *interazione reciproca* e il suo dipanarsi in un scambio infinito e fine a se stesso, in una dimensione perlopiù a-storica e a-finalistica, da cui non emergevano mai i *valori* e il *sensu* soggettivo, anche se poi ne apprezzava l'applicazione nella *Filosofia del denaro*.

In ogni caso, se il saggio di Simmel fu ignorato dalla letteratura del suo tempo, nemmeno quello di Weber ebbe un'adeguata recezione da parte della sociologia contemporanea; anzi, come sostiene Käsler, a causa degli specifici riferimenti a questioni tecniche dell'armonia musicale, questo testo non fu considerato neanche uno studio specificamente sociologico [cfr. Käsler 2003, 216]. In realtà, esso presentava diverse difficoltà di lettura non solo per un sociologo, ma anche per un esperto musicologo. Tra i primi ad accorgersi di questo fu Silbermann, il quale cercò di recuperare la pertinenza di questo saggio dandogli un ordine e dividendo la trattazione poco sistematica in 25

---

<sup>3</sup> Simmel "non muoveva né dalla "ipostatizzazione di una *volksseele* (anima popolare) [...] né da una "antropologia sostanziale" come nell'opera di Spencer" [Frisby 1985, 49-50]. Simmel concepisce la cultura come una emanazione dello spirito che viene poi incorporato nel linguaggio, nella morale, nelle norme, nelle istituzioni, nell'arte e nella tecnologia: "Lo spirito oggettivo ha il contenuto che gli è dato dallo sviluppo storico, ma afferma anche che il potere e l'efficacia delle idee è totalmente indipendente dal loro rispondere a criteri di giustizia e dal rapporto con gli ideali" [ivi, 77-78]. Questa dialettica, di cui si parla nella *Filosofia del denaro*, avviene alla presenza di processi sociali empiricamente verificabili. Come si può facilmente notare, in Simmel si separano i processi di interazione reciproca dai particolari contenuti (rispetto allo scopo, al valore, alla sostanza e al senso) che essi possono assumere nel cambiamento sociale.

parti, tra punti di vista, temi specifici e citazioni. Silbermann riconosceva che nell'opera sui fondamenti razionali della musica le questioni tecnico-musicali trattate da Weber non potevano essere separate dalla corrispondenza ai contesti sociali in cui la musica in occidente si è sviluppata [cfr. Silbermann 1963, 458; Garaventa 2006, 59-61].

## 2.2. *Il problema della loro comparazione*

Anche nelle opere sulla musica vale la logica del confronto che pone uno di fronte all'altro due apparati teorici di una certa consistenza, sollevando l'ormai consueto dibattito sul loro rapporto di affinità/contrapposizione e circa la loro dubbia contemporaneità [cfr. Frisby 1994b, 223-224]. Rispetto al primo punto e alle dispute ancora in corso<sup>4</sup>, questi saggi rappresentano un'occasione di irripetibile approfondimento, in quanto riportano gli estremi di un possibile impiego complementare dei due protocolli teorici. L'ipotesi che si vuole sostenere è che, fermo restando le somiglianze e le differenze tra le due sociologie, esse possano convergere in un unico modello interpretativo della società.

Passando poi all'ipotesi della loro contemporaneità, bisogna fare il punto sulle influenze reciproche e qui il bilancio pende sicuramente a favore di Simmel. Pur essendo coevi, pesano quei pochi anni di differenza che anticipano la sua produzione sociologica. Nel 1882, anno in cui Simmel pubblica il suo saggio sulla musica, Weber è una matricola della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Heidelberg. Inoltre, dal 1890 al 1900, decade in cui secondo Tenbruck si concentra la produzione sociologica di Simmel<sup>5</sup>, Weber aveva al-

<sup>4</sup> A tal proposito mi preme citare la coraggiosa opera di Sandro Segre, che raccoglie il dibattito in corso sul confronto tra Weber e Simmel e tra le rispettive epistemologie [cfr. Segre 1987].

<sup>5</sup> Secondo David Frisby, Tenbruck tendeva a ridimensionare la portata del grande interesse sociologico di Simmel, ritenendo che, sebbene nella decade 1890-1900 Simmel abbia posto le basi della sua sociologia, non si può dire che la sua esperienza si sia conclusa con il saggio sulla *Filosofia del denaro*. Viceversa essa sarebbe continuata fino alla sua morte come testimonia anche un saggio specifico scritto nel 1917 *Grunfragen der Soziologie (Problemi fondamentali di sociologia)* [cfr. Frisby 1994c; Tenbruck 1958, 592].

ternato libere docenze di economia nelle Università di Friburgo ed Heidelberg ad un periodo (dal 1898) di quattro anni di assenza dalle attività didattiche e scientifiche, a causa di una forte depressione seguita alla morte del padre, avvenuta nel 1897. In ogni caso, considerato il loro rapporto ambivalente di grande stima e, allo stesso tempo, di ciò che potremmo definire di “cordiale e ragionata distanza teorica”, è presumibile che Weber abbia letto il saggio sulla musica di Simmel prima di cominciare il suo, così come era accaduto con la *Filosofia del denaro*.

Il lettore si chiederà giustamente, se così fosse, perché Weber non citò mai il saggio del suo collega. Forse si trattò di quel mix di cautela intellettuale verso posizioni teoriche concorrenti e di moderazione (politica) – Simmel non era molto ben visto nell'accademia –, virtù a cui spesso Weber ricorreva per non compromettere la sua immagine di uomo rigoroso ed equilibrato, che lo poneva spesso, anche nel mondo accademico, al di sopra di ogni contesa ed equidistante dalle parti in conflitto. Bisogna riconoscere, infatti, che proprio questa sua caratteristica gli diede la libertà necessaria per appoggiare la candidatura di Simmel alla docenza presso l'Università di Berlino. Ma forse, ci furono altre ragioni più profonde che spiegano la vicenda. Un punto di vista che può aiutarci a fare maggiore chiarezza riguarda, infatti, il rapporto di intimità che i due illustri sociologi ebbero con la musica, che risulta essere per certi versi piuttosto problematico. Weber, come ogni buon tedesco, amava molto la musica ma non aveva di norma verso di lei quello slancio emotivo-affettivo, quella “virtù mistica” che gli consentisse di penetrarne i significati più profondi a cui lui, uomo razionale e costola della modernità, non era dato di accedere. Viceversa, Simmel, grazie anche alla presenza del suo tutore Julius Friedländer, subentrato dopo la morte del padre avvenuta nel 1874, ebbe un rapporto molto più stretto con la musica. Fin da giovanissimo fu avviato, infatti, agli studi musicali e fu dotato sicuramente di una buona musicalità. Fu stesso Weber a riconoscerlo. I due si erano incontrati a un concerto della *Filarmonica di Berlino* tenuto alla *Beethovensaal*; Weber era rimasto molto colpito dal coinvolgimento emotivo di Simmel, tanto è che disse: “[Simmel, *nda*] era visibilmente attraversato in spirali dalla musica; egli è evidentemente molto musicale”. Questa circostanza

porta a galla una lettera che Weber scrisse a Tönnies il 19 febbraio del 1909, in cui si definisce “religios unmusikalischen” [cfr. Marianne Weber 1995]. Come chiarisce il testo, lui voleva intendere di non essere né indifferente né contro la religione, ma di sentirsi incapace di una partecipazione mistica, di una piena adesione psicologica ed emotivo-sentimentale all’esperienza religiosa. La stessa metafora va riportata alla sua realtà d’origine, cioè alla *sfera* musicale. Considerato anche lo scarso rilievo che la Riforma diede all’estetica musicale, al protestante Weber era impedito ciò che all’ebreo convertito Simmel appariva come dato naturale. In effetti, la lettura delle opere di Weber non può essere scagionata da una vena profonda di auto-referenzialità. Il suo consapevole rammarico di essere rimasto imbrigliato nelle maglie della razionalizzazione e il suo *disincanto* verso ogni tipo di coinvolgimento emotivo, non ammorbidirono il suo scetticismo verso l’approccio psicologico di Simmel, ritenendo che in ogni caso le emozioni fossero prodotte dai *valori*. Nonostante ciò, si può ritenere che almeno in parte le sue critiche a Simmel siano dovute più al suo sentirsi inadeguato, incapace di lasciarsi andare ai sentimenti, che dal reale disinteresse per gli studi del collega. Tuttavia, a quanto pare, la percezione di Weber fu solo parziale: nella realtà dei fatti Simmel ebbe un rapporto problematico con la musica, è come se avesse avuto verso di lei una certa diffidenza o un timore reverenziale, forse anche a causa del pessimo giudizio ricevuto da Helmholtz e da Zeller. Infatti, nonostante il suo stile intellettuale brillante ed estroverso, non scambiava mai opinioni sulla musica con familiari e persone a lui vicine; al contrario, aveva un rapporto piuttosto intimo e severo con la musica che condivideva tutt’al più solo con un ristretto nugolo di musicisti esperti e compositori [cfr. Rammstedt 2006].

### 3. *I contenuti: evoluzione della musica in occidente*

Un aspetto che risalta immediatamente dalla lettura dei saggi riguarda l’intenzione unanime dei due sociologi di riscrivere, come è accaduto rispettivamente per l’*Etica protestante* e per la *Filosofia del denaro*, la storia dell’oc-



cidente e del suo *destino* in termini di “evoluzione” e di “progresso”, tenendo ben ferme le riserve circa le insidie e i malintesi che questi concetti portano con sé. Ognuno, coerentemente con la propria linea teorica, si è preso cura di definire, una volta riferendosi ai *processi*, un'altra ai *contenuti*, le complesse vicende che hanno accompagnato in occidente lo sviluppo della musica, dall'antichità fino alle più recenti espressioni della musica tonale moderna. La tesi che vogliamo qui sostenere è che, sebbene l'impostazione metodologica segua due diversi orientamenti, partendo da basi di analisi e strumenti teorico-concettuali differenti, i loro ragionamenti convergono nella sostanza in numerosi punti, portando ai medesimi risultati.

Volendo fare un'estrema sintesi dei contenuti delle rispettive opere, Simmel si applica inizialmente ad una disputa all'epoca molto accesa circa la priorità della lingua rispetto al canto. Ponendosi in opposizione alle tesi evoluzioniste di Darwin, si sforza di dimostrare che il canto e il ritmo non sono acquisizioni innate da cui poi discenderebbe la lingua. Essi piuttosto sarebbero acquisizioni posteriori dovute al naturale bisogno degli individui di comunicare e di interagire fra loro. Quindi, quali espressioni dello stato di eccitazione psico-emotiva e dei sentimenti, sia il canto che il ritmo sarebbero stati funzioni della lingua e non viceversa. Ciò gli basta a dimostrare l'esistenza di un modello comunicativo che coinvolge la mente e il corpo. Mentre la componente *intenzionale* del pensiero si esprimerebbe attraverso la lingua parlata, la componente corporea, legata alla diversità e all'intensità dei sentimenti e delle emozioni si esprimerebbe attraverso la variazione dell'intonazione e del ritmo.

Questa dissertazione, presa in questo suo enunciato fondamentale, potrebbe sembrare solo una disputa isolata sulle origini della musica e confinata in un ambito psicologico e antropologico o tutt'al più linguistico, come in parte è stata considerata. L'approfondimento del testo ci porta però a valutare una serie di conseguenze evolutive sul piano storico-sociale e culturale che ricadono dentro una linea sociologica volta alla ricostruzione e alla tessitura di tutte le componenti disciplinari presenti nel testo<sup>6</sup>. Simmel traccia, così, le coordi-

---

<sup>6</sup> Questa rilevazione è coerente con *Il problema della sociologia* posto da Simmel nel saggio omonimo [cfr. Simmel 1989a].

nate processuali che dalle prime espressioni canore avrebbero portato alla più sofisticata musica strumentale e alla “grandezza dell’opera d’arte” moderna, con ricadute sociali profonde. Infine, dedica una parte significativa della sua opera a dimostrare che c’è un rapporto stretto tra la musica, il musicista e la sua nazione, ammettendo implicitamente la presenza in atto di un processo che combina insieme nel sociale istanze psicologiche, etnologiche e simboliche.

Mentre Simmel si concentra sin dall’inizio sull’elemento extramusicale, cioè sulla musica come *medium* della interazione/comunicazione tra gli individui, Weber, dal canto suo, si concentra più sull’elemento intramusicale, cioè sugli aspetti tecnici, guardando alla musica in sé e alle regole interne di combinazione dei suoni per passare poi all’extramusicalità. Egli segue questo percorso logico: prima analizza i criteri che presiedono alla sistematizzazione degli intervalli sonori all’interno delle *scale* musicali, in uso presso le varie popolazioni, dalle divisioni spontanee ed arbitrarie alle divisioni matematiche, fino a giungere all’attuale *sistema temperato equabile*<sup>7</sup>; poi, qualifica queste scelte tramite la teoria dell’azione sociale, cioè in base ai modelli di razionalità e agli orientamenti di *valore*. Volendo isolare dal percorso l’aspetto evolutivo, risaltano indubitabili convergenze ideologiche sullo sviluppo complessivo della musica in occidente e delle sue principali tappe, seppur focalizzate su due “oggetti” principali differenti, l’intreccio tra *istanze psichiche*, etnologiche e simboliche da una parte, l’intreccio tra *valori ed interessi* dall’altra.

Un primo riscontro ci viene dalla ricostruzione storica del processo di sviluppo musicale. Weber e Simmel analizzano lo stesso arco temporale con l’erudizione tipica dell’epoca che andava dalla citazione in latino e greco alla consultazione di fonti documentarie, utilizzando tutte quelle testimonianze disponibili, dalle espressioni musicali involute dei popoli primitivi fino a giungere alle moderne armonie tonali. In perfetta sintonia tra loro, Simmel e Weber individuano tre stadi culminanti dello sviluppo della musica in occidente: la musica primitiva, la polifonia, la musica strumentale moderna (o musica d’arte). Ogni stadio musicale designa per ciascuno degli autori una determinato *set* sociale. Dai modelli messi a confronto emergono affinità con-

<sup>7</sup> È il sistema che divide l’ottava musicale in 12 semitoni.

cettuali e complementarità teorica. Quindi, a un livello molto generale del processo storico-musicale, lo sviluppo della musica in occidente si configurerebbe per entrambi come un passaggio dal semplice al complesso, dalla spontaneità al calcolo, dalla funzione all'arte, dalla natura alla cultura, dal soggetto all'oggetto.

In origine, dunque, la musica non conteneva nessun elemento riflessivo ed era affidata alla totale spontaneità dell'esecutore; era, quindi, espressione di un mondo *incantato* di emozioni, bisogni e sentimenti, ispirati ad una natura individuale vergine e incontaminata. Nel corso dello sviluppo musicale, però, qualcosa interviene a modificare gli eventi: la musica perde progressivamente il suo rapporto diretto e immediato con gli individui, acquisendo essa stessa una sua centralità fino a divenire *sfera* autonoma del vivere comune. La svolta viene individuata nella nascita della polifonia. Nella polifonia accadeva che le voci, procedendo melodicamente in modo orizzontale, creassero delle strutture armoniche verticali (accordi), su cui si concentrò l'interesse dei musicisti. Questi cominciarono a riflettere sulla particolare *efficacia* acustica di certe combinazioni armoniche rispetto ad altre e sulla efficienza estetica di alcune strutture formali, costituite sulla base della divisione matematica degli intervalli sonori. Simmel e Weber erano, quindi, convinti che la polifonia fosse espressione di una "accresciuta esigenza espressiva" maturata in un *set* sociale moderno che ritrova nelle forme perfette dell'armonia tonale della musica strumentale il suo logico compimento.

Se a livello della *comprensione*, le tesi dei due autori procedono all'unisono, le cose cambiano nel momento della *spiegazione*. Qui le operazioni logiche seguono binari diversi e vengono definite all'interno di due distinte architetture teoriche. In particolare, Simmel, mette all'opera un modello interpretativo che teorizzerà più tardi ne *Il problema della sociologia*, fondandolo sul concetto di *azione reciproca* a sua volta determinata dai bisogni, dagli istinti e dalle emozioni individuali. Proprio l'intensificazione e l'estensione degli istinti religiosi, amorosi, ecc. (componente psicologica) tenderebbero a costituire, attraverso lo scambio sociale, delle unità differenziate con caratteristiche arbitrarie e contingenti comuni, dalle *cerchie* ai piccoli gruppi, fino a giungere ad

unità più estese e complesse come le nazioni (componente etnologica). Alla *intensificazione quantitativa* dei gruppi corrisponde anche la *moltiplicazione qualitativa* delle rispettive strutture simboliche, generate dal bisogno di dare un ordine e un *sensu* al mondo (componente simbolica)<sup>8</sup>. Quindi, l'esperienza musicale assolve sin dall'inizio il ruolo ambivalente che compete ad un linguaggio. Da una parte diventa un *medium* di comunicazione sensibile alle variazioni di questi impulsi e volta alla creazione del gruppo (funzione produttiva) e, dall'altra, ne riproduce sia la struttura *materiale*, in termini di unità e di numero, sia la struttura simbolica, in termini di distinzione qualitativa dei gruppi stessi.

In origine, quando ancora i gruppi erano indifferenziati, “troviamo in tutto il mondo i medesimi fenomeni musicali, strumenti e melodie simili, nonché lo stesso stato di eccitazione alla base del fuoriuscire della musica e la passione derivata dai suoi effetti eccitanti” [Simmel 2008, 83-84]. Per il nesso dinamico tra musica e *set* sociale, la tendenza a cristallizzare progressivamente le esperienze musicali dentro ristretti ordini simbolici ha determinato degli stili musicali tra loro anche inconciliabili, per cui è accaduto che i cinesi definissero le musiche degli europei degli “ululati di cani” e che altrettanto dicessero gli europei dei cinesi. In ogni caso, fintanto che la musica non è diventata una scienza a sé, come è avvenuto dalla polifonia in poi, essa era espressione autentica dell'indole di un popolo, cioè di quel mix etnologico di natura e cultura, di *psiche e pensiero (contenuti)* che non superava gli equilibri di una *forma* di esistenza autentica e coerente con i reali bisogni degli individui. In questo senso, si giustificherebbe la particolare espressione ritmica dei neri come “la straziante musica dei persiani”. Ragionando in termini durkheimiani, la musica sarebbe, a questo livello, celebrativa di uno stato di cose presente nella

---

<sup>8</sup> Questa costruzione può trovare una sua convalida nei due saggi su *La differenziazione sociale* e *Il problema della sociologia*. Weber riprende questo concetto in un passo de *Il metodo delle scienze storico-sociali*, in cui si dice: “Nel settore dei contenuti irrazionali, sentimentali, affettivi del nostro atteggiamento psichico, l'accrescimento quantitativo e la moltiplicazione qualitativa – che nella maggior parte dei casi vi è legata – delle possibili forme di atteggiamento può venir designata come un progresso della «differenziazione»” [Weber 1997, 345; cfr. anche Simmel 1982; Simmel 1989a, 8-9].

natura e nella cultura intrinseca di un popolo, fondendosi con il musicista e il gruppo stesso; ma ciò non basta a spiegare la musica moderna, il suo carattere astratto e performativo.

Ecco che Simmel già da questo saggio disegna, seppur in maniera poco definita, il “prototipo” di una teoria che avrà ne *La socievolezza* il suo momento culminante. Durante il processo evolutivo, qualcosa avviene nel nesso tra *contenuti vitali* e *forme* sociali dell’esistenza che sposta l’interesse degli individui verso l’esterno del proprio ambito naturale, dando luogo a *forme* generalizzate del vivere comune che si distaccano progressivamente dalla *vita* autentica degli individui (diventando *forme pure*). È così che la musica acquisisce una sua autonomia, divenendo essa stessa pura *forma* estetica.

Pur partendo entrambi dagli aspetti fenomenologici dell’esperienza musicale, mentre Simmel si concentra prevalentemente sulle dinamiche del cambiamento e sugli aspetti macro-processuali del fenomeno, astraendosi e astenendosi da qualsiasi considerazione su tipologie storico-sociali e finalistiche da cui era in qualche modo partito, Weber procede in direzione opposta, andando più sui *contenuti*. Egli, infatti, impiega a trecentosessanta gradi il suo metodo storico-comparativo, avvalendosi dello strumento euristico dei “tipi ideali”, costruendo, a ben vedere, una tassonomia inversa rispetto a Simmel. Se la proposta teorica di Simmel invitava a considerare la tipicità di certe attitudini (in termini di istinti, bisogni, emozioni) come elementi di una struttura profonda dell’interazione reciproca e i contenuti simbolici come realizzazioni transitorie e superficiali del processo d’interazione reciproca tra gli individui [cfr. Simmel 1986, 204-216], questo schema viene da Weber capovolto. È, infatti, sull’elemento culturale che Weber concentra la sua maggiore attenzione. Egli mette al centro della sua analisi la categoria della “razionalizzazione”, dentro cui filtra la storia della produzione musicale mondiale e classifica le tipologie di azione sociale sulla base della triade *senso, valore e scopo*, pervenendo a due fondamentali atteggiamenti<sup>9</sup>: l’atteggiamento *mistico* sarebbe

<sup>9</sup> Vorrei porre all’attenzione del lettore che l’uso di termini come *atteggiamento, incanto/disincanto* richiamino l’impostazione psicologica di Simmel (non sapremmo dire se in modo consapevole o meno).

espressione di un mondo *incantato* e tenderebbe alla valorizzazione di modelli di razionalità fondati sulla emotività e sulla tradizione, con produzioni musicali spontanee, la cui elaborazione tecnica non oltrepassa i limiti della funzione sociale magica o religiosa che la musica doveva svolgere; l'atteggiamento *ascetico*, per sua natura *disincantato*, tenderebbe, invece, alla valorizzazione dell'elemento tecnico musicale in sé, con un'enfasi sull'intra-musicalità, cioè sulla discussione ragionata delle relazioni matematiche e di simmetria interne al codice musicale<sup>10</sup>.

In particolare, Weber ritiene che “l'esperienza musicale si costituisce sin dalle origini in base all'emotività ed alla tradizione, verifica la sua coerenza ed esaurisce la sua efficacia nella spontaneità del rituale religioso o della pratica sociale a cui è associata. Essa, pur fondandosi sull'intenzionalità che si lega al senso ed all'efficacia dell'agire sociale, si costituisce essenzialmente come esperienza mistica in quanto acquisisce senso e significato da elementi legati al trascendente. Non si discutono i fini, né si razionalizzano i mezzi. Si vive ancora in una società incantata. Alla *convenienza morale* dell'azione manca l'*interesse*, quella tendenza alla valorizzazione dell'elemento tecnico-musicale in sé, secondo i canoni dell'estetica musicale moderna” [Del Forno 2008b, 345]. Tutte le osservazioni fatte da Weber sullo studio dell'armonia della musica antica e moderna, sulla nascita della scrittura musicale e sullo sviluppo degli strumenti miravano, infatti, a dimostrare la graduale risoluzione delle qualità mistiche e irrazionali dell'arte nei modelli iper-razionalizzati della moderna *tonalità*.

---

<sup>10</sup> Non occorre precisare che stiamo in ogni caso riferendoci alla nascita della polifonia e della conseguente armonia di accordi, un processo secolare che ha inizio già dal medioevo fino a trovare una piena maturazione nella forma-sonata e nella musica romantica. Inoltre, i termini *incanto* e *disincanto* non sono definiti nel saggio sulla musica in modo sistematico, così come accade ne *L'etica protestante*, tuttavia essi sono pertinenti ai contesti empirici definiti nel saggio. Una prova può essere tratta dalla citazione in cui dice che in oriente “interpretano l'accordo in un senso non armonico, gustandolo non come un accordo del nostro tipo, ma come una combinazione di intervalli che essi vogliono sentire come singoli, e che perciò toccano di preferenza arpeggiando” [Weber 1995, 44].

Il fatto che Simmel non si occupi in modo approfondito dei contenuti e della logica interna ai codici musicali non significa che sia totalmente disinteressato sia ai tipi di musica, sia ai tipi di *set* sociali di cui la musica in quanto *medium* è funzione. Anzi, in questo passaggio la sua somiglianza con Weber è davvero sorprendente. Infatti, nel descrivere le coordinate sociologiche del cambiamento dalla musica primitiva alla musica strumentale moderna, Simmel afferma che alle origini la musica “non era ancora un’arte, così come la capanna del selvaggio non è un prodotto dell’architettura come arte” [Simmel 2008, 54]. Ciò significa che la tecnica musicale, subordinata all’inizio all’efficacia della comunicazione sociale e al *valore* in campo, acquisisce nella modernità una sua autonoma centralità, finalizzata ad altri scopi quali il *profitto* e il puro intrattenimento [cfr. Luckmann, Silbermann 1979, 190]. Weber precisa in verità meglio la circostanza in cui i fondamenti razionali della musica in occidente fossero correlati positivamente a certi suoi contenuti specifici. Il processo storico universale di razionalizzazione mediato dalla tecnica era uno dei temi centrali dell’opera di Weber che egli aveva analizzato nei campi dell’economia, della conoscenza, del diritto, del potere e della religione e che aveva applicato anche in un ambito culturale come la musica, spesso tacciata di irrazionalità. La trasformazione del *set* sociale e le mutate esigenze espressive nella musica erano da ricondurre alle istanze del pensiero greco-romano e in particolare alla prassi razionalizzante della chiesa Cattolica, le cui *opzioni* culturali-valoriali avrebbero contribuito in maniera determinante allo sviluppo della notazione musicale, alla sistematizzazione dei codici musicali ed alla proliferazione di generi musicali sempre più tecnicamente e formalmente razionalizzati, come appunto lo era la *forma sonata*. “Agire degli individui e creazione del codice sono stati correlati a tal punto che, fino a quando l’azione è rimasta tipicamente emotiva o tradizionale, non si sono avuti in occidente quei tratti tipici dell’organizzazione formale del linguaggio musicale” [Del Forno 2008b, 344].

Quindi, esiste una chiara consapevolezza del rapporto tra progresso tecnico musicale e cambiamento sociale, che Simmel interpreta dentro un macro-dispositivo di *intensificazione quantitativa/moltiplicazione qualitativa* prodotto

dall'*interazione reciproca*, mentre Weber lo definisce in una matrice storico-sociale fondata sul *senso* e sul *valore*, mediati dall'*agire sociale*. Il progresso tecnico musicale, applicato sia allo sviluppo degli strumenti musicali, sia alle regole interne al codice musicale stesso, segnerebbe il passaggio dalla musica naturale alla musica come forma d'arte; ma, dal punto di vista sociologico, Simmel e Weber concordano nel ritenere che ciò non esprime necessariamente l'accrescimento lineare e irreversibile delle potenzialità espressive e comunicative della musica. Qui si definisce il chiaro orientamento fenomenologico dei due autori che separano all'interno dello stesso processo evolutivo l'opera musicale, intesa come insuperabile e irripetibile manifestazione del soggetto, dall'opera d'arte che, in quanto tale, diventa tecnicamente superabile e riproducibile. Simmel, quindi, non intende confondere i "calcoli complicati e innaturali come strutture gotiche" della polifonia e "il sole del genio individuale" o "il calore vitale" infusi dal soggetto nell'opera d'arte. Mentre la "grandezza dell'opera d'arte" si può conseguire solo con un alto livello di perfezione tecnica e di oggettività, la popolarità della musica si consegue solo se essa assolve alla comunicazione immediata dei significati interiori, condivisi dal gruppo. Come Schopenhauer, Simmel osserva che "un'opera d'arte è tanto più grande, quanto meno deve la sua grandezza al soggetto". Se l'arte, in quanto forma sociale del vivere comune, si discosta dall'umanità diventa pura *socievolezza*, una pallida rappresentazione del reale che "si riflette nello specchio della Bellezza" [Simmel 2008, 69].

In Weber, l'aspetto della tecnica è ripreso più volte, anche perché forse era preoccupato che il termine "razionale" potesse essere confuso con "progressivo", che razionalizzazione potesse essere inteso come sostanziale e necessario miglioramento della vita degli individui. In particolare, ne *Il metodo delle scienze storico-sociali*, precisamente nell'*excursus* sull'*avalutatività*, afferma che non c'è miglioramento nell'arte ma nelle tecniche artistiche. Riprende poi il discorso ne *La scienza come professione* in cui dice: "La tecnica artistica non può fare superare un'opera d'arte che nella sua compiutezza non può essere mai superata. Ciò non si può dire della scienza che in quanto fondata sul progresso è destinata al suo superamento" [Weber 1948, 16-17]. Questa cita-



zione conferma l'ipotesi di Etzkorn secondo cui Weber sarebbe stato ingiustamente accusato di voler fare un'apologia del medioevo borghese, descrivendo la razionalizzazione come un evento tutto sommato positivo ed auspicabile. Una lettura fine dell'opera sulla sociologia della musica di Weber intercetta la sua profonda scepri, le sue paure davanti ai possibili effetti disumanizzanti della razionalizzazione [cfr. Käsler 2003, 215-221].

Chiariti alcuni aspetti interessanti di questo confronto, si può, quindi, ritenere che l'accezione evolutiva impiegata dai Nostri, sia essa definita in termini di esteriorizzazione (Simmel), sia in termini di razionalizzazione (Weber), rimanda a un processo più generale della modernità che va dall'interno all'esterno, a una tendenza che sposta il centro dell'attenzione degli individui e l'enfasi quotidiana dalla *vita* alle *forme*, dalla realtà alla sua rappresentazione. Questo risultato già di per sé significativo conduce inevitabilmente ad immaginare che sia Simmel che Weber guardino con un certo sospetto al ruolo razionale della scienza nelle formazioni umane e il cui potenziale di reificazione genererebbe gravi conseguenze per la vita degli individui e per la società nel suo complesso.

#### 4. *La musica moderna tra disincanto e giochi di società*

Secondo Weber, la concezione materialistica della storia e quella idealistica se prese da sole sono formulazioni volgari, ecco perché *idee* e *interessi materiali*, nonostante sviluppino nella modernità una loro intrinseca autonomia, devono essere reciprocamente collegati [cfr. Schluchter 1987, 155-156]. Weber prima divide analiticamente e poi correla tra loro l'aspetto *ontologico* e l'*interesse*. Un conto è la ricerca di un *ordine morale* coerente che dia senso al mondo e sia a fondamento dell'azione, altra cosa sono le strategie che gli individui adottano (modelli di razionalità) volti alla ricerca di un *ordine materiale* da dare a sé e al mondo, fondato sul carattere dell'*efficienza* e del *profitto*. Anche la storia sociale della musica viene ricondotta a questo dualismo logico: *valori*, *scopi* aspettative degli individui da una parte, sistema dei segni e regole

dell'armonia dall'altra; né più né meno, come il capitalismo moderno poteva reggersi sui fondamenti valoriali (soggettivi) e sulla struttura (oggettiva) della sua organizzazione *materiale*.

Nei *fondamenti razionali della musica*, Weber dimostra che, anche in un ambito considerato da sempre “irrazionale” come la musica, ci sia stato nella modernità l'innesto di una razionalità teoretica sulla razionalità pratica, una tendenza ad estrarre dalla realtà empirica le leggi generali che governano i suoni e le regole matematiche della loro divisione all'interno della *scala*. Questa spinta sarebbe in rapporto con la prassi etico-religiosa della chiesa cattolica e ortodossa. Soprattutto la prima si è molto adoperata per la razionalizzazione di un codice e la costruzione di un sistema basato sulla divisione numerica degli intervalli e sulla durata dei suoni<sup>11</sup>. Fu proprio grazie a un monaco benedettino che si giunse alla notazione moderna senza la quale, dice Weber, non sarebbe stato possibile in nessun modo né produrre, né tramandare una complessa opera d'arte musicale.

La notazione fu quindi una *causa adeguata* allo sviluppo musicale, così come lo furono, in seconda istanza, le sopraggiunte “esigenze estetiche” maturate dentro la società di massa in Europa, che richiedevano un prodotto musicale facilmente ed immediatamente fruibile, sottraendolo all'ambiguità interpretativa. Nella modernità occidentale “le relazioni tra *ratio* musicale e vita fanno parte di quei mutevoli rapporti di tensione” [Weber 1995, 68], che

---

<sup>11</sup> Weber cita anche il protestantesimo, ma ci tiene a precisare che, nel caso dello sviluppo musicale, il protestantesimo ebbe un ruolo diverso dallo sviluppo del capitalismo. La riforma, giudicò l'eccessiva elaborazione della forma musicale e il suo godimento estetico consona alla sobrietà che si chiedeva ad un buon protestante. Lutero, infatti, piuttosto che incentivare alla razionalizzazione della musica, semplificò la struttura dei canti e li fece tradurre in lingua volgare e ciò fece in modo che la musica fosse accessibile e fruibile anche dalla gente comune. Diversamente fece la chiesa cattolica, ma anche quella ortodossa. Il Concilio di Trento sancì una sistematizzazione razionale della polifonia, in quanto l'andamento fluttuante delle voci “a cappella” impediva la comprensione delle parole, oscurando il senso del testo in latino. L'applicazione teorica alla musica fece in modo che essa potesse essere fruita ed eseguita solo da persone esperte, da cori abilmente addestrati nelle cattedrali.

rimandano alla *doppia natura del rapporto* di complicità e di opposizione tra Dio e mondo, individuo-società, *vita* e *forma*. Infatti, l'estrema razionalità formale presente nell'armonia di accordi rimanda alle ideologie illuministiche che circolavano in Europa, che si conciliarono perfettamente con la musica tonale. Gli ideali di bellezza, di giustizia e di verità, che la cultura dell'epoca amava considerare uniti, furono assemblati nelle perfette armonie di accordi della *forma-sonata* e riprodotti dal dispositivo tensione-distensione. Da una parte, l'accordo dissonante produceva all'orecchio una sensazione di suono sospeso e di inquietudine; dall'altra, il ritorno sul rassicurante accordo di tonica<sup>12</sup> ristabiliva gli equilibri, conciliando tutte le tensioni. Il punto è proprio che la musica continuò a esprimere questi valori anche quando fu chiaro a tutti che essi non corrispondevano alla realtà della vita, come tentò poi di rappresentare la *dodecafonia* di Schönberg<sup>13</sup>.

Nella musica avvenne ciò che è ben descritto dal modello degli atti linguistici di Austin e Wittgenstein. Il linguaggio musicale, a cui era affidato l'importante compito di regolare lo scambio sociale e reggere l'ordine simbolico, si astrae dalla vita degli individui, sottraendosi dalla loro dipendenza. La musica assume, così, un carattere performativo, diventando essa stessa dispensatrice di verità e promotrice incontrastata di un'*estetica della vita*, in grado di contaminare finanche gli stessi meccanismi del *consenso* e della *legittimazione*. Quindi, al processo di alienazione dal soggetto fa da contrappeso il progressivo *disincanto* del mondo, cioè la tendenza a produrre in modo strumentale apparati burocratici e codici oggettivi a cui gli individui affidano il loro destino e le loro verità. All'estremo di questo percorso, la musica diventa, come direbbe Adorno, strumento di redenzione *intramondana*, musa consolatrice, surrogato di una realtà contraddittoria dalla quale l'individuo intende fuggire<sup>14</sup>, procedendo paradossalmente verso una sorta di *reincanto* secolare.

<sup>12</sup> La *tonica* è il primo grado della scala su cui si fonda la *tonalità*.

<sup>13</sup> Sull'argomento e sulla bibliografia relativa, si rimanda alla lettura del saggio *Da Weber a Schönberg. Razionalizzazione e disincanto nella dodecafonia* [Del Forno 2005].

<sup>14</sup> Nel caso specifico di Adorno, il rimando è al confronto tra la musica tonale e la dodeca-

Rispetto al processo di oggettivazione e alle sue implicazioni allo stesso tempo strutturali e culturali, le posizioni di Simmel, seppur partendo da una diversa prospettiva teorica, risultano essere abbastanza convergenti. Simmel è sicuramente meno addentro alle questioni di teoria musicale, tuttavia, prima di Weber, dopo aver chiarito le dinamiche del processo evolutivo che hanno portato a concepire la musica come un problema essenzialmente matematico, analizza le conseguenze “patologiche” che la razionalità formale porta nella vita delle associazioni umane. Egli denuncia il fatto che nella modernità “la musica e il modo in cui viene eseguita non derivano più direttamente dai sentimenti, come facevano in origine, ma ne sono un’immagine rimandata dallo specchio della bellezza. In questo senso, l’antica teoria secondo cui la musica, come ogni altra arte, è imitativa, ha il suo fondamento. La musica imita le note che a causa di uno stato di eccitazione si sottraggono al petto” [Simmel 2008, 69]<sup>15</sup>. Passando dalla musica al teatro, la trasfigurazione dell’elemento psicologico è ben evidenziato da Simmel ne *Il problema della sociologia*: “una composizione teatrale contiene dall’inizio alla fine processi psicologici, può essere compresa soltanto psicologicamente, e tuttavia la sua intenzione non risiede in conoscenze psicologiche, bensì nelle sintesi che i contenuti dei processi costituiscono dal punto di vista del tragico, della forma artistica, dei simboli vitali” [Simmel 1989a, 24]. Dunque, i contenuti musicali vengono sottratti all’autenticità della vita e ricomposti artificialmente all’interno di una *fiction*, volta ad evocare come in una sorta di *gioco* dei *set* emotivi, ripulendoli però dalle “scorie” e dalle implicazioni scomode, facendo rivivere nella razionalità e nella simmetria della *forma* l’irrazionalità e l’asimmetricità del tragico, privandolo, cioè, di tutti quei risvolti del reale che risultano deturpanti e contraddittori, rispetto ad una visione formale precostituita. Non è tanto importante per un musicista esprimere la sua autentica interiorità, quanto la sua capacità di evocare attraverso le possibilità di un codice certe rappresentazioni oggettive della tragicità o dell’amore, “in un “gioco di superficie” che perde di

---

fonìa, in particolare al rapporto *consonanza-dissonanza* come “grammatica” della *tensione* tra individuo e società.

<sup>15</sup> Simmel in questo passaggio si ispira principalmente a Schopenhauer.

vista la centralità del soggetto, il cui ruolo risulta poi accessorio e depotenziato” [ivi, 20-21]. In questo caso, l’arte e nello specifico la musica, si separa dalla vita “traendo da essa solo ciò che serve e che sarà elaborato una seconda volta, nonostante che le forme, utili a tal fine, siano comunque frutto della vita, delle sue esperienze e della sua dinamica” [Simmel 1983, 77]. Si comprende bene come il processo psicologico che va dagli individui alla forma estetica volto a dare ordine e *simmetria* al vivere in comune, subisca gli “effetti di una contro-prassi” [Formaggio 1976, 12] che ne produce un’inversione, per cui è la *forma* astratta a decidere della vita degli individui. In altri termini, come dice Remo Bodei, si passa dalla “psicologizzazione della cultura” alla “socializzazione dell’apparato psichico” [Bodei 2002, 352]. All’interno di un dispositivo che ricorda la *Filosofia del denaro*, da una parte la musica crea rapporti tra gli individui, dall’altra ne isola le personalità. L’*arte* e il *gioco* diventano nella società modelli di relazione astratti e “superficiali” (qui inteso in senso sociologico e non etico-morale), *forme pure* della *socievolezza*, in grado di manipolare l’esistenza indipendentemente dalla volontà dei singoli attori [Simmel 1983, 76-77]. Da tutto ciò l’individuo trae un suo appagamento psicologico, come effetto di un *gioco di società* che diverte e tiene insieme gli individui, trasformandone la psiche non senza averne modificato anche gli orientamenti valoriali e simbolici. La musica, che un tempo doveva comunicare i significati interiori, diventa uno strumento di mediazione il cui scopo “non oltrepassa il semplice momento dello stare insieme” [*ibidem*].

Rispetto al dinamismo che subordina la *vita* alle *forme* astratte dalla sua esistenza, Simmel non sembra avere ripensamenti in tutta la sua carriera: l’individuo assumerebbe una posizione “adattiva” nei confronti dell’azione performativa delle *forme*. Così, fino alla sua ultima opera, la separazione tra soggettivo ed oggettivo è vissuta da Simmel come “crisi della cultura” o “tragedia della cultura”, ma anche come “patologia della cultura”. Resta da capire se Simmel annullasse totalmente le derive individuali, mettendo a rischio il concetto stesso di società e tutte le sue teorie, oppure ritenesse possibile uno spazio di manovra individuale non incorporato in questo “tragico destino”. Sebbene anche per Simmel, ovviamente oltre allo stesso Weber, l’oggettivazio-

ne rappresenti il *destino* a cui l'occidente non può sottrarsi, la sua non fu mai una resa incondizionata e nichilistica a un meccanismo infernale inarrestabile, come qualcuno è disposto a credere [cfr. Etzkorn 1964, 103-104].

Simmel pensa che la società sia il prodotto di una tensione instabile tra due forze opposte. Da una parte una tendenza centrifuga impiega le sue *energie* per costruire ponti verso l'esterno, verso un mondo di oggetti, ma anche verso gruppi diversi dal proprio; dall'altra, una tendenza centripeta produce cultura in termini di *objektiver Geist* [cfr. Cotesta 2008, 220; Frisby 1985, 76-78]. Nell'opera sulla musica, questo secondo aspetto viene individuato nella fusione tra l'istanza psicologica del talento e della creatività e ciò che Simmel definisce con un'accezione estensiva l'"essenza della nazione", quell'insieme di contenuti simbolici incorporati nell'animo di ogni individuo partecipe di quella comunità, da cui egli attinge per dare corso a una produzione musicale e artistica. Quindi, l'azione di rinforzo "dal basso", che tende a consolidare i diversi modelli culturali (*contenuti*) e l'azione della *forma* estetica "dall'alto", che risucchia da questi modelli la loro intima essenza vitale, usandola per i suoi scopi interni, sono momenti di una dinamica sociale tra loro antagonisti, ma non teoricamente incompatibili.

Nei due saggi sulla musica non ritroviamo ciò che si può definire una vera e propria teoria dell'alienazione, o almeno qualcosa che abbia la stessa finezza analitica rispettivamente della *Filosofia del denaro* e de *L'etica protestante*. Tuttavia, sebbene il dibattito sia circondato da un alone di vaghezza e non giunga mai ad un discorso compiuto e sistematico, alcune sollecitazioni ci aiutano a comprendere più a fondo le analisi rispettivamente dell'economia monetaria e del capitalismo. Un punto fermo per l'interpretazione riguarda la posizione ambivalente di condivisione-opposizione che i due autori hanno con il marxismo e le tesi nietzschiane. Simmel e Weber, infatti, pur lasciando spesso emergere dalle loro opere una certa inquietudine sulle sorti della modernità e della sua condizione alienata, si oppongono sia a una interpretazione rigidamente materialistica, sia a un uso troppo estremo del termine nichilismo, distinguendosi piuttosto per il loro approccio sociologico che consiste nel rifuggire dall'impiego filosofico di questi concetti e da ogni tipo di giudi-

zio di valore. I concetti come “alienazione” e “nichilismo” non sono caratteri che riassumono in assoluto la società moderna, ma sono categorie analitiche che spiegano la *possibilità* che certe dinamiche del processo psico-storico-evolutivo possano condurre a certe *forme* alienate e nichilistiche. Simmel e Weber, infatti, portano la discussione dal dispositivo struttura-sovrastuttura allo scambio sociale intersoggettivo, cioè dal sistema della produzione alle logiche del consumo e della fruizione<sup>16</sup>. Sia che lo scambio sociale avvenga in un *set* psicosociale o simbolico-culturale o in una diversa combinazione tra i due – tesi a nostro avviso più sostenibile –, il dato in comune è che l’*arte* in genere tenderebbe ad acquisire una struttura normativa costituita da sue leggi e suoi significati [cfr. Simmel 1989*a*; Weber 1995*a*], fino a diventare pura *merce*. Ma come si è ipotizzato, ciò non avviene senza la presenza di dispositivi di regolazione e controllo sistemico che realizzati in un primo tempo per facilitare la socializzazione, la riproduzione simbolica e per estensione la riproduzione della società intera, tendono progressivamente a rivestire un ruolo sempre più strutturante dei gruppi sociali e della loro stratificazione.

Da quanto risulta dalla discussione, si può ritenere che Simmel e Weber siano entrambi esponenti di una fenomenologia-strutturale. Essi, infatti, separano nella loro analisi l’esperienza musicale e la sua prassi quotidiana (extramusicalità) in termini sia di *azione reciproca*, sia di *azione dotata di senso* in vista dell’agire degli altri, dai dispositivi, come la notazione musicale, che a livello sistemico mediano e facilitano lo scambio sociale. Il punto è che questi dispositivi sistemici, proprio perché combinano insieme la *vita* degli individui e le risorse oggettive relative al codice musicale e alle sue proprietà, tendono a ribaltare il rapporto di dipendenza dalla realtà degli individui da cui si sono generate, dando luogo, a loro volta, a certe modifiche del sociale, sia psico-culturali che strutturali. Dentro questo meccanismo si spiegherebbe anche perché la musica diventa nella modernità un oggetto di cui poter fruire esteticamente per puro diletto, una risorsa che in quanto tale deve poter essere distribuita e consumata [cfr. Benjamin 1966].

---

<sup>16</sup> David Frisby approfondisce questa circostanza che accomunerebbe Simmel e Weber nel suo commento alla *Filosofia del denaro* [cfr. Frisby 1985, 106-128].

La burocrazia, il denaro e la notazione sono esempi di questi dispositivi che possiamo definire con le parole di Habermas dei *media-steered sub system* [cfr. Habermas 1986] che regolano lo scambio sociale a livello dei sottosistemi rispettivamente economico politico e culturale. Essi sono volti a riprodurre l'integrazione tra gli individui, sia in termini di condizioni *materiali* (oggettive) favorevoli allo stare insieme, con specifico riferimento alle organizzazioni e ai loro codici di funzionamento, sia in termini di riproduzione simbolica, rispetto cioè al tipo di ordine e simmetria da dare al vivere sociale, secondo il *sensu* e i *significati* soggettivi. Il problema è che, una volta costituiti, questi apparati “si trasformano in elementi demoniaci positivi”. Essi tendono, infatti, a separarsi dalla *vita* e dalla *reciprocità*, divenendo produttori autonomi di verità.

Ritornando al codice musicale, esso contiene sia una parteificante costituita dall'insieme dei segni e delle regole dell'armonia, fondate sul calcolo e sulla simmetria, sia una struttura di significati che questi segni designano. Ma è proprio a livello del rapporto tra sistema dei segni (oggettivi) e significati soggettivi che qualcosa non va per il suo verso<sup>17</sup>. Da una parte, le esigenze di integrazione sociale e della sua riproduzione spingerebbero a ricercare ordini simbolici dotati di un codice arbitrario; dall'altra, proprio questa prassi sposterebbe l'interesse degli individui dalla reciprocità dei rapporti verso un esterno, un mondo di oggetti dotati di proprie regole che per forza di cose astraggono (o distraggono) l'attenzione e l'interesse dal *mondo della vita* e dai suoi veri significati, verso un mondo di oggetti materiali dal risvolto ludico, a cui si tende a conferire una funzione e un valore in sé [cfr. Del Forno 2008a, 20].

Come sostiene Habermas, il problema non si avverte a livello della riproduzione *materiale*, in quanto “diversamente dalla riproduzione *materiale* del mondo vitale, la sua riproduzione *simbolica* non può essere riportata ai fondamenti dell'integrazione sistemica senza effetti collaterali patologici” [Habermas 1986, 979]. Quindi, se da una parte è possibile pensare che la

---

<sup>17</sup> Habermas parla a tal proposito di “disgiunzione tra sistema e mondo vitale” [Habermas 1986, 969].



proliferazione e la distribuzione di *oggetti ludici* volti al puro divertimento, come i generi musicali, creino le condizioni *materiali* dell'integrazione sociale, sul versante della riproduzione simbolica, accade che per effetto della progressiva astrazione del codice, i dati empirici (i *contenuti* sociali) siano ricostruiti in un ordine simbolico che diventa sempre più indipendente dai significati soggettivi *extramusicali*, diventando essi stessi mezzi ad uso delle logiche distributive e del consumo. Seguendo un ragionamento di Turley, avviene che il *medium* rappresentato dal sistema integrato dell'armonia tonale diventa più importante dei significati interiori espressi dai musicisti. Poi, il sistema della pubblicazione e divulgazione diventa un altro *media-steered subsystem*, fino a giungere all'attuale realtà in cui attraverso il diritto di proprietà del marchio, la musica e tutta la sua produzione mondiale viene concentrata dentro le attività di un ristretto numero di case discografiche che una volta acquisita la proprietà della partitura, alienandola al musicista, la trasformano in carta moneta e la scambiano come carta moneta [cfr. Turley 2001].

Nella storia della musica sono molti, infatti, i generi sorti dalle *musical community*, da associazioni di musicisti che hanno dato vita a tradizioni musicali originali, direttamente correlate alle loro esperienze vitali. Si pensi, ad esempio, al *rock* dei B-52, al *rap*, ma anche alla *scuola di Vienna*, realtà un tempo fortemente radicate nel costume, nel linguaggio e nelle "corde" di circoscritte *community* urbane e suburbane, da cui poi sono state astratte per fini commerciali e rielaborate all'interno di standard ritmico armonici e in *forme* preordinate, il cui esercizio è stato rivolto al puro diletto più che alla rievocazione e alla celebrazione della *community*. Insomma, come il *blues* erudito si separa dalla vita dei neri che lavorano nei campi e dai *work songs*, così lo *stile* si astrae radicalmente dall'idea originaria da cui tuttavia si era ispirato [cfr. Schönberg 1960]. Sarebbe fin troppo facile a questo punto verificare la stessa ipotesi attraverso il dispositivo simmeliano della *moda*, ma quello che ci preme ora è lanciare questa provocazione circa la complementarità delle teorie di Simmel e Weber e la loro importanza per i futuri sviluppi della sociologia della musica.

## 5. *Conclusione*

Come dice Turley, “the music should not be left to anthropologists and ethnomusicologists alone” [Turley 2001, 650]. La musica non è un sottosistema del più generale sistema culturale, ma è qualcosa di più complesso. Certe discipline non sono abilitate a cogliere le interdipendenze che esistono tra la musica e le stratificazioni di fenomeni e fenomenologie che l’attraversano, di cui la produzione capitalistica è uno dei tanti aspetti. La sociologia della musica contemporanea può apprendere dalla lezione di Simmel e Weber, anche per ciò che riguarda i limiti espressi dalle loro teorie. In ogni caso, vista la complessità del fenomeno musicale, né Simmel, né Weber avevano la pretesa di costituire uno spettro di spiegazione che toccasse in lungo e in largo tutte le questioni musicali dal *micro* al *macro*. Quindi, l’aver dimostrato, come si spera, una convergenza paradigmatica tra i due saggi, seppure dentro diverse articolazioni teoriche, non ci dispensa dal richiamare la comunità scientifica all’applicazione empirica dei modelli. Se lo studioso del XX secolo può perdonare ai Nostri alcune divagazioni filosofiche, questi saggi sulla musica possono fornire senz’altro preziose indicazioni a livello di indirizzi e procedure per l’indagine non solo ad uso della sociologia della musica, ma anche per la sociologia dell’arte e in genere per la teoria della società. Per l’economia del discorso possiamo dare ora solo un breve cenno di queste opportunità.

Nel complesso rapporto tra *forme* musicali e *set* sociali, la possibilità di fare riferimento sia agli aspetti sistemici macro-processuali, sia ai *contenuti* specifici e a modelli culturali ci dà un’ampia scelta di oggetti che vanno dallo studio delle *musical community* e delle loro identità e del perché alcune espressioni musicali lasciano i propri contesi urbani e sub-urbani per migrare verso strutture razionali di mercificazione, alla valutazione dei singoli *set* sistemici (anche diversi da quello economico)<sup>18</sup> in cui certi processi avvengono. Non bisogna poi trascurare il tradizionale effetto strutturante della musica e la necessità

---

<sup>18</sup> Judith Blau lamenta ragionevolmente una certa insistenza di Weber sulle questioni economiche, anche se non sempre la lettura di Weber e, nello specifico, del saggio sulla musica confermano a pieno questo dato [cfr. Turley 2001, 641-642].

di comprendere l'intreccio tra classi, musica e istituzioni nella formazione del gusto musicale e rispetto ai tipi di ascolto che, contrariamente a quanto molti possano oggi ritenere, risulta una problematica di estrema attualità. Si pensi per esempio al rapporto tra formazione e vita musicale nelle città<sup>19</sup> o all'approccio di classe di Bourdieu nella formazione del gusto [cfr. Bourdieu 1983], ai lavori di Adorno sulla sociologia della musica. Un settore particolare dell'indagine, tra l'altro molto attuale, è il tipo di funzione comunicativa che la musica svolge rispetto alla creazione di ambienti sonori (musica di intrattenimento, colonne sonore, ecc.) e il ruolo svolto in esso dalla tecnologia.

Si potrebbe rileggere in chiave sociologica anche la disputa storica tra i "formalisti" hanslickiani e i fautori della funzione referenziale della musica<sup>20</sup>, magari implicando i concetti fondamentali della *sociologia dei sensi* di Simmel o una relazione tra pensiero e linguaggio musicale. Come si comprende anche dal testo di Sandro Segre [cfr. Segre 1987], il confronto tra Simmel e Weber, rispetto alla conciliabilità/inconciliabilità delle loro rispettive epistemologie e

---

<sup>19</sup> Frith individua l'influenza culturale e strutturale sulla produzione musicale, guardando al sistema dell'educazione in Inghilterra, chiedendosi perché tra il 1960 e il 1970 fossero emerse numerose star della *pop music*. Giunge poi alla conclusione che l'offerta del sistema formativo britannico, molto sensibile alle diverse vocazioni e sensibilità individuali, aveva prodotto, tramite scuole alternative all'università, una generazione consistente di giovani musicisti [cfr. Frith 1989].

<sup>20</sup> La tesi del "formalismo" [cfr. Hanslick 1871] nega alla musica la possibilità di veicolare significati extramusicali, vedendola come pura "essenza". La musica non rimanda mai ad altro da sé e non contiene alcun significato soggettivo o psicologico; il bello in musica si esprime attraverso una rigorosa costruzione formale. Per l'orientamento "referenziale" (neoidealista), il linguaggio sonoro rinvia ad un mondo extramusicale di fenomenologie, di concetti, di azioni e di stati emozionali. Nel primo caso, da Wagner fino a giungere all'espressionismo ed alla dodecafonia, si procede ad un'indagine fenomenologica del mondo sonoro con un'attenzione maggiore agli aspetti contenutistici. Il formalismo, invece, dà maggiore rilevanza al fattore estetico ed agli aspetti oggettivi del codice musicale, tendendo verso il graduale perfezionamento tecnico della sintassi armonica e delle risorse timbriche strumentali. Questo secondo orientamento, dai risvolti evidentemente positivisticisti, fu assunto, paradossalmente, (ma per ragioni comprensibili) da alcuni esponenti del marxismo ortodosso ed anche dallo stesso Lukács [cfr. Fubini 1987, 194-217; 266-310; Del Forno 2005, 341].

metodologie, rimane un dibattito ancora acceso nella sociologia contemporanea, che certamente non è nemmeno lontanamente nelle pretese di questo lavoro risolvere. Tuttavia, nei due saggi sulla musica, le “due voci” della sociologia, come *soggetto* e *controsoggetto* all’interno di una *fuga*, si rincorrono, si raggiungono e procedono per moto contrario, dando luogo a una metafora che esprime in pieno l’intreccio del loro rapporto e delle loro carriere. In definitiva, molte sarebbero i percorsi da intraprendere per mettere insieme i “dadi” e i “bulloni” di una sociologia della musica e per far ripartire gli studi del settore. Rispetto a questo ambizioso obiettivo, si spera di aver dato almeno un piccolo contributo.

*Bibliografia*

ADORNO, T.W., HORKHEIMER, M.

1977 *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

ADORNO, T.W.

2002 *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino.

2001 *Beethoven*, Einaudi, Torino.

1994 *Minima moralia*, Einaudi, Torino.

1990 *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano.

BENJAMIN, W.

1966 *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.

BODEI, R.

1997 *La filosofia nel Novecento*, Donzelli, Roma.

2002 *L'individualismo delle differenze: Georg Simmel*, in *Ib.*, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano.

BOURDIEU, P.

1983 *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.

BRUNO, A.

1993 *Max Weber. Razionalità ed etica*, Franco Angeli, Milano.

COSER, A.

1983 *I maestri del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.

COTESTA, V.

2008 *Simmel sociologo del mondo globale*, in *Società globale e diritti umani*, Rubettino, Soveria Mannelli.

CRESPI, F.

1999 *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

DEL FORNO, M.

2005 *Da Weber a Schönberg. Razionalizzazione e disincanto nella dodecafonia*, Sociologia, 1, pp. 75-84.

2008<sup>a</sup> *Introduzione*, in *Georg Simmel. Studi psicologici ed etnologici sulla musica*, Aracne, Roma pp. 11-48 (1882).

2008<sup>b</sup> *Lo sviluppo della musica in Occidente*, Quaderni di teoria sociale, 8, pp. 339-373.

DEL GROSSO DESTRIERI, L.

2002 *Sociologia delle musiche*, Franco Angeli, Milano.

DEROCHE, L. WATIER, P.

2002 *La Sociologie de Georg Simmel (1908). Éléments actuels de modélisation sociale*, Puf, Paris.

DI MARCO, G.A.

1982 *Il metodo dell'avalutatività nella storia della musica secondo Max Weber*, estratto dagli «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», Vol. XCII, (1981) Giannini editore, Napoli, pp. 165-186.

ETZKORN, P. K.

1964 *Georg Simmel and the Sociology of Music*, Social Forces, Vol. 43, No. 1, October, pp. 101-7.

FITZI, G. PORTIOLI, C. (a cura)

2006 *Georg Simmel e l'estetica*, Mimesis, Milano.

FORMAGGIO, D.

1976 *Per una nuova lettura di Simmel* in G. SIMMEL, *Arte e civiltà*, a cura di FORMAGGIO D., PERUCCHI L., ISEDI, Milano.

FRISBY, D.

1994<sup>a</sup> *Georg Simmel. Critical assessments*, Routledge, London.

1985 *Georg Simmel*, il Mulino, Bologna.

1994<sup>b</sup> *The ambiguity of modernity: Georg Simmel and Max Weber*, in Georg Simmel, *Critical assessments*, Routledge, London, pp. 221-233.

1994<sup>c</sup> *Simmel and his contemporaries*, in Georg Simmel. *Critical assessments*, Routledge, London, pp. 187-293.

FRITH, S.

1989 *Art into pop*, Routledge Press, London.

FUBINI, E.

1987 *L'estetica musicale dal settecento ad oggi*, Einaudi, Torino.

GARAVENTA, A.

2006 *Regietheater in Der Oper: Eine Musiksoziologische Untersuchung Am Beispiel Der Stuttgarter Inszenierung Von Wagners Ring Des Nibelungen*, Martin Meidenbauer Verlag.

GROUT D.J.

1992 *Storia della musica in occidente*, Feltrinelli, Milano.

HABERMAS, J.

1986 *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.

KÄSLER, D.

2003 *Max Weber: Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Campus Verlag.

LUCKMANN, T.

1979 *Alphons Silbermann, Sprache, Künste*, Lucius & Lucius DE.

LUKÁCS, G.

1968 *Arte e società*, Voll. I-II, Editori Riuniti, Roma.

LUHMANN, N., DE GIORGI, R.

1993 *Teoria della società*, Franco Angeli, Milano.

MANN, T.

1984 *Doctor Faustus*, tr. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano.

MYNARD, S.

1973 *Marxism and art*, Knopf, New York.

NIETZSCHE, F.

1972 *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano.

PESTALOZZA, L.

1991 *L'opposizione musicale*, Feltrinelli, Milano.

PROTTI, M. (a cura)

2001 *Quotidianamente. Studi sull'intorno teorici di Alfred Schütz*, Pensa Multimedia, Lecce.

RAMMESTEDT, A.

2006 *L'arte nella vita quotidiana di Simmel*, in *Georg Simmel e l'estetica*, a cura di C. Portioli e G. Fitzi, Mimesis, Milano, pp. 163-174.

ROGNONI, L.

1966 *La scuola musicale di Vienna*, Einaudi, Torino.

1974 *Fenomenologia della musica radicale*, Garzanti, Milano.

SCHLUCHTER, W.

1987 *Il paradosso della razionalizzazione*, Liguori, Napoli.

SCHÖNBERG, A.

1960 *Stile e idea*, con un saggio introduttivo e a cura di L. Pestalozza, prefazione di L. Rognoni, Milano.

1966 *Problemi di armonia*, in L. Rognoni, *La scuola musicale di Vienna*, Einaudi, Torino.

1999 *Ti detesto Adorno*, tr. it. di Carlo Mainoldi, in «L'Espresso», n. 2, 14 gennaio.



SCHOPENHAUER, A.

1981 *Scritti sulla musica e le arti*, Discanto, Fiesole.

SCHÜTZ, A.

1996 *Frammenti di fenomenologia della musica*, Guerini e Associati, Milano, pp. 29-89.

SEGRE, A.

1987 *Weber contro Simmel*, ECIG, Genova.

SERRAVEZZA, A.

1971 *Sulla nozione di esperienza musicale*, Adriatica Editrice, Bari.

SIBELRMANN, A.

1979 *Soziologie der Künste*, in T. Luckmann, A. Silbermann, *Sprache, Künste*, Lucius & Lucius DE, pp. 117-370.

1963 *Max Weber Musikalischer Excurs. Eine kommentar zu seine Studie «Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik»*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderth, n. 7.

SIMMEL, G.

1896 *Soziologische Aesthetik*, in «Die Zukunft», 17, pp. 204-216.

1976 *Arte e civiltà*, a cura di Dino Formaggio e Lucio Perucchi, ISEDI, Milano.

1982 *La differenziazione sociale*, a cura di B. Accarino, Laterza, Bari.

1983 *La socievolezza*, in *Forme e giochi di società*, a cura di Dal Lago A., Feltrinelli, Milano.

1989 *Sociologia*, a cura di Cavalli A., Edizioni di Comunità, Milano [1908].

1989<sup>a</sup> *Il problema della sociologia*, in *Sociologia*, a cura di Cavalli A., Edizioni di Comunità, Milano, pp. 5-39 [1894].

1989<sup>b</sup> *Excursus sulla sociologia dei sensi*, in *Sociologia*, a cura di Alessandro Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano, 1989, p. 550-564 [1908].

1995 *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di Olivieri A., Ponte alle Grazie, Firenze.

2006 *Estetica e sociologia*, a cura di V. Mele, Armando Editore, Roma.

2008 *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*, 1882, Zeitschrift für Völkerpsychologie und sprachwissenschaft, a cura di cura di M. Lazarus, H.

Steinthal, pp. 261-305; tr. it. *Studi psicologici ed etnologici sulla musica*, a cura di M. Del Forno, Aracne, Roma.

TENBRUCK, F.H.

1958 *Georg Simmel (1858-1918)*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychoologie, n. 10

TIBOR KNEIF

1981 *Sociologia della musica*, trad. italiana di M. Giani, Discanto, Bologna.

TOSCANO, M.

1987 *Strategie della possibilità*, Guida, Pisa.

TURLEY, A. C.

2001 *Max Weber and sociology of music*, Sociological Forum, Vol. 16, N. 4 , pp. 633-653.

WEBER, Marianne

1995 *Max Weber. Una biografia*, il Mulino Bologna.

WEBER, M.

1948 *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.

1961 *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, vol. II, Edizioni di Comunità, Milano.

1976 *Sociologia delle religioni*, trad. di C. Sebastiani, introduzione di F. Ferrarotti, Utet, Torino.

1991 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, intr. di G. Galli, Rizzoli, Milano.

1995 *I fondamenti razionali e sociologici della musica*, in *Economia e società*, tr. it. di E. Fubini, Edizioni di Comunità, Milano.

1995<sup>a</sup> *Considerazioni intermedie*, a cura di A. Ferrara, Armando, Roma.

1997 *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi Editore, Torino (1958).

WITTGENSTEIN, L.

1968 *Tractatus logico philosophicus*, Einaudi, Torino.

MARIELLA NOCENZI

## Il paradosso weberiano: il potere non legittimo e la città

### *Introduzione*

Max Weber può essere considerato il principale studioso, fra i padri della sociologia, del concetto teorico e delle espressioni storiche del concetto di potere nelle società umane. La notoria sistematizzazione nei tre “tipi ideali” del riconoscimento ed esercizio del potere, costituendo uno schema di riferimento nella lettura storico-comparativa condotta dal sociologo, ha indotto lo stesso autore a considerare anche altre dinamiche di legittimazione e attribuzione del potere che, in specifiche realtà storiche, hanno assunto pari dignità. Non si tratta di innumerevoli eccezioni, ma di una sola espressione di potere, anomala rispetto a quelle riferibili ai tre idealtipi, che Weber ha individuato nelle città comunali del Medioevo, le quali, al declino del potere imperiale e di quello della Chiesa, presero ad auto-organizzarsi militarmente e amministrativamente. Traendo da una ricostruzione filologica la definizione di questo potere come “non legittimo”, si tenterà di utilizzare questo “tipo ideale” di Weber molto meno noto per interpretare le dinamiche del potere nella città contemporanea. Quest’ultima, pur nella diversità storica e culturale da quella medievale, sembra trovare più nel quarto idealtipo weberiano, rispetto ai tre più noti, la spiegazione sociologica ai suoi processi interni globali, multietnici, autodeterminati. Dopo una definizione del “potere non legittimo” nella ricostruzione che ne hanno fatto gli studiosi a partire dagli scritti di Weber, il saggio tenterà una lettura sociologica dell’esercizio del potere nella società

contemporanea secondo il quarto “tipo ideale” di Weber e profilerà la costruzione di un quinto idealtipo weberiano, ricorrendo al metodo storico-descrittivo del sociologo tedesco nell’interpretazione di alcuni specifici processi di legittimazione del potere che si accertano nella società contemporanea.

### 1. *La formulazione weberiana del quarto idealtipo del potere*

Molti studiosi di Max Weber hanno lungamente dibattuto sull’opera del sociologo tedesco tentandone un’interpretazione che, inevitabilmente, è stata influenzata dal loro specifico punto di vista e dal contesto culturale rappresentato, finendo, così, per alterarne l’autentico spunto creativo. Di questi casi, uno assume particolare valenza per l’attualità del tema sociologico che ne è oggetto e per la portata che riveste nell’impianto teorico di Weber. Si deve soprattutto ad Antonio Scaglia una certosina ricostruzione del caso e una suggestiva interpretazione che, dopo aver fatto salve le prove scientifiche degli scritti di Weber, ne riferisce i risultati alla società contemporanea, traendone le potenzialità per un’universale applicabilità del pensiero weberiano [cfr. Scaglia 2007].

Oltre ai tre tipi di legittimazione del potere che Weber descrive in molti dei suoi scritti e non solo nel più noto *Wirtschaft und Gesellschaft*, le fonti bibliografiche rintracciate da Scaglia e da altri studiosi riportano nel suo progetto dell’opera *Grundriß für Sozialökonomik* del 1914, nel capitolo dedicato al potere, *Die Herrschaft*, il paragrafo intitolato *Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)* che, successivamente, la moglie del sociologo, Marianne Weber, dopo averne trovato il testo fra gli inediti del marito, avrebbe inserito in *Wirtschaft und Gesellschaft*. Solo nel 1956, quando Johannes Winckelmann ripubblicò l’*opus maius* di Weber, il testo noto come *Die Stadt* dopo la revisione di Marianne Weber, tornò nella sua titolazione originaria, appunto *Die nichtlegitime Herrschaft*, “in consonanza con il programma originario [...] perché non vi può essere dubbio sul senso da lui inteso per la categoria del potere non legittimo” [ivi, 53]. Si tratta, esplicitamente, di un titolo che non

lascia libere interpretazioni sull'intendimento dell'autore di configurare una diversa tipologia di potere da quelle legittimate secondo i tre modelli ampiamente descritti e alla quale Weber dedicò una precisa definizione anche in occasione della sua conferenza sulla sociologia di Stato dell'ottobre 1917 [cfr. *ivi*, appendice A].

Quale studioso esperto di diritto, Weber non ebbe difficoltà concettuali a delineare come “non legittimo” il potere esercitato in alcune città medievali del nord della penisola italiana nei secoli dell'Alto Medioevo, di tipo autonomo e rivoluzionario rispetto all'ordinamento giuridico allora vigente. Per sostenere questa teoria, Weber poteva avvalersi di una lunga tradizione che nell'Illuminismo trovò il suo *acmé* grazie a contributi di storici nella descrizione della città antica, nei più fulgidi esempi di Atene e Sparta e fino a Costantinopoli e Venezia, che ne definirono i percorsi evolutivi nella graduale formalizzazione delle istituzioni. L'originalità dell'approccio weberiano, però, è duplice: da un lato, il suo metodo critico e storico-comparativo gli consente di interpretare le differenze fra i processi evolutivi di sviluppo delle città in varie culture; dall'altro, il sempre presente obiettivo di ricerca della fonte di legittimità delle forme di potere lo spinge ad assumere come ipotesi di base del suo studio quella di una tipicità del potere auto-legittimantesi nella classe della borghesia e l'esclusiva sua presenza nel solo tessuto sociale occidentale [cfr. Nippel 2000].

In particolare, il sociologo tedesco giunge a verificare la sua ipotesi di una cultura urbana “nuova”, di tipo moderno, sorta esclusivamente in Occidente e in epoca medievale, giungendovi dopo un lungo e meticoloso studio dell'affermazione della città nella storia antica. Proprio nell'antichità, infatti, si assiste al sorgere di importanti centri di vita collettiva, nei quali attività produttive sempre più numerose e articolate ridimensionano l'apporto fino ad allora unico e irrinunciabile dell'agricoltura e richiedono una gestione del bene pubblico che non può essere assicurata esclusivamente con un potere di tipo militare. Queste lunghe e mature esperienze cittadine antiche costituivano per Weber il *prius* di un modello cittadino tutto nuovo che nell'età medievale aveva rinverdito i fasti dell'antichità rispondendo al decadimento del potere feudale e liberando quelle forze economiche, politiche e sociali pre-

senti nei nuclei di vita attiva cittadina. Weber afferma che “solamente quando nel Medioevo la città rinacque sulla base della libera divisione del lavoro e del traffico, quando il passaggio all’economia politica preparò la libertà borghese e fece saltare il legame con l’epoca feudale [...], allora il vecchio gigante [la città, *n.d.A.*] si levò dotato di nuova forza e sollevò in alto anche la potenza spirituale dell’antichità ponendola dentro la luce della cultura borghese moderna” [cit. in Scaglia 2007, 18].

Si completa, in questo modo, l’originale tesi di Max Weber che rintraccia a partire dalle origini dell’antichità, nelle forme cittadine medievali, lo sviluppo *in nuce* della cultura moderna, contestualizzandola nei processi sociali della città: proprio il metodo critico-comparativo lo aiuta a valutare separatamente fasi e processi storici evidenziandone le continuità, ma anche tenendo presenti le differenze e le cesure che hanno interessato lo sviluppo della città – ad esempio fra antichità e alto medioevo – al punto da renderla proprio con tutte queste differenti esperienze il “luogo sociale” che Weber descrive. Nella comparazione fra realtà storiche e culturali diverse il sociologo tedesco può cogliere quegli elementi comuni, ma anche quelli più disomogenei, che hanno contribuito al formarsi di città borghesi moderne durante il Medioevo, facendolo astenere dall’elaborare un modello unico sia nella spiegazione della nascita delle città che nella loro descrizione. Weber avrebbe più volte e per altri numerosi temi spiegato che non si possono individuare leggi universali condivise da disparati contesti sociali e culturali per spiegare fatti e fenomeni. Allo stesso modo, la città, la sua organizzazione economica di tipo capitalistico e la gestione politica di stampo moderno non facevano eccezione alla sua teoria.

In effetti, l’osservazione comparativa weberiana aveva fatto emergere la presenza di alcuni fondativi fattori di carattere “macro” che, con una differente casualità nei distinti contesti esaminati, avevano favorito l’emergere di una complessiva tendenza verso la cultura borghese e capitalistica, secondo le definizioni che ne sarebbero venute *a posteriori*. Un esempio dell’apporto del suo metodo storico-comparativo alla ricostruzione del percorso costitutivo della città può essere rappresentato dallo studio sull’amministrazione delle proprietà agrarie e sulla distribuzione dei terreni che nell’antichità di quel-

lo che sarebbe stato il mondo occidentale seguirono uno specifico schema alla base del successivo imporsi di un modello capitalistico. Una potenzialità analitica, quella di Weber, che in ambiti tematici più o meno vicini come la proprietà terriera e le forme di vita famigliari avrebbero sfruttato alcuni anni dopo rispettivamente sia Barrington Moore jr. [cfr. Barrington Moore jr. 1966] che Frederic Le Play [cfr. Le Play 1879].

Ritornando ai fattori distintivi della cultura urbana borghese, moderna e capitalistica rintracciati nel Medioevo delle città occidentali, Max Weber rifiuta una loro connotazione “universale”, contestualizzando il fenomeno delle città moderne in specifici contesti culturali come quelli dell’Italia settentrionale e di zone limitrofe, ma assume la loro esperienza politica ed economica a fondamento di un nuovo modello di gestione della vita collettiva. Questo modello avrebbe caratterizzato lo sviluppo della cultura urbana anche di altri contesti sociali, sebbene con proprie specificità, da lì ai secoli successivi. Interessato soprattutto ai riflessi di queste prime fondative esperienze cittadine sull’esercizio del potere, Weber approfondisce nel suo saggio *Die Stadt* proprio l’originalità della forma autonoma di gestione del potere di queste città rispetto all’ordinamento medievale vigente, finendo per teorizzarne un modello idealtipico.

Efficacemente, Scaglia sintetizza la “scoperta” dell’osservazione sociologica weberiana di questo potere *non legittimo* parlando “dell’introduzione di una serie di elementi radicali che sono da intendersi come un’irruzione nella modernità e contemporaneamente come il dischiudersi di una nuova etica professionale indipendente da quella vecchia, nonché della realizzazione di un ordinamento giuridico che può essere considerato come l’*incipit* dell’introduzione del diritto borghese, del libero agire economico dell’autonoma amministrazione borghese e di una vita cittadina libera e difesa anche con la forza delle armi. In queste città sorge un movimento rivoluzionario, reso possibile dalla recente conquista dell’autonomia economica delle corporazioni, che sfocerà nell’auto-amministrazione e nella nuova costituzione borghese come ordinamento giuridico delle città” [Scaglia 2007, 21].

In questa serie di elementi interagenti fra loro si realizza la nascita di una

cultura borghese e moderna che ha nella affermazione di un potere *non legittimo*, perché contrario a quello legittimo vigente del sistema feudale, il carattere distintivo sociologicamente più rilevante per Weber. Lo sarebbe stato, però, anche per la sociologia complessivamente intesa e per altre discipline che non si sono risparmiate nella definizione di questa nuova forma di potere quale il fattore più rivoluzionario del totale movimento di affermazione della modernità<sup>1</sup>. In effetti, i fattori che determinano un'inedita gestione del potere in queste città medievali dell'Italia settentrionale e nella fascia a nord delle Alpi sono spesso di netta rilevanza sociologica: la volontà di ribellarsi al potere costituito dei feudi e dell'Imperatore nasce all'interno di un tessuto sociale molto coeso e ben articolato per funzioni lavorative e produttive dell'intera comunità. Weber vi identifica i processi sociali del *farsi comunità* (*Vergemeinschaftung*) e del *farsi società* (*Vergesellschaftung*) orientati ad una finalità condivisa che connota l'agire sociale di una precisa razionalità. In essa, il sociologo tedesco riscopre il nesso fondamentale con la modernità interamente palesatasi qualche secolo più tardi: in quelle esperienze cittadine del Medioevo si rintraccia la stessa razionalità rispetto allo scopo che avrebbe dominato la società moderna occidentale a partire dal XIX secolo.

In quel Medioevo, però, già si ponevano le basi della condivisione di quello scopo, individuandolo al di fuori dell'ordinamento vigente e consacrandolo attraverso un comune patto giurato fra tutti i membri della comunità cittadina, legittimando questa nuova forma di potere che nasceva *non legittima* rispetto al potere costituito feudale e imperiale. La portata rivoluzionaria del mutamento indotto da una comunità che si auto-organizza sulla base dello scopo del sostentamento comune – se non anche dell'arricchimento con la propria attività produttiva – auto-regolamentandosi attraverso un comune patto che auto-legittima il potere esercitato, diventa così innegabile. Per misurarne la rilevanza sociologica basterebbe approfondirne soltanto le innovazioni portate nell'ordinamento giuridico – che lo stesso Weber osser-

---

<sup>1</sup> A tal proposito si riporta ad esempio la definizione dello storico Paolo Prodi che parla di sacramento del potere delle città medievali nato dall'iniziativa di corporazioni e gilde quale elemento fondativo di un nuovo modello sociale e culturale, oltre che politico.



va con grande interesse – e che propongono gli istituti dell'affratellamento dei membri delle città appartenenti alle distinte organizzazioni professionali (corporazioni, gilde, fratrie) e della *conjuratio* che affranca la città e i suoi cittadini dal potere del feudo locale e dell'Imperatore. L'istituzione di un ordinamento giuridico nuovo, autonomo e libero costituisce per il diritto una forma solo momentaneamente *non legittima*, perché si oppone ad un potere che ha acquisito una precedente legittimità che vieta la compresenza di ogni altro ordinamento giuridico legittimo. La sua affermazione giuridica come potere che si auto-legittima indipendentemente dall'ordinamento giuridico già esistente può realmente configurare una forma di convivenza organizzata che acquisisce legittimità e legalità al posto di, ovvero a prescindere dall'altro ordinamento vigente.

In sociologia, al contrario, è stato proprio Max Weber a definire il potere come legittimo se vigente presso una collettività che pone in essere un agire sociale orientato da quel potere legittimato, che è dunque tale proprio perché le azioni osservano le regole da esso imposte, pena la loro condanna per averne violato il comandamento [cfr. Weber 1956, cap. 1]. Ne consegue che un potere è tale solo se legittimato in base alle quattro forme previste da Weber, ossia quella derivante dalla tradizione, quella che si fonda sull'affettività, oppure quella ispirata da un valore o quella determinata da uno scopo condiviso. In queste diverse forme di legittimazione del potere, però, lo stesso Weber, memore delle sue comparazioni storiche, rintraccia anche i presupposti per una dinamica del rinnovamento del potere e della sua legittimità che non può basarsi solo sull'istituzione di un ordinamento nuovo prodotto da quello precedente. Perché si possa parlare di un ordinamento completamente nuovo e distinto da quello ancora in vigore è possibile riferirsi a processi di istituzione di potere legittimo in forme analoghe a quelle delle città medievali che intendono sostituire, nella descrizione fatta da Weber, il vecchio ordinamento “in modo creativo” e altrettanto innovativamente legittimarlo.

Gli scienziati sociali hanno obiettato a questa interpretazione del pensiero weberiano la *contradictio in terminis* di un'azione sociale all'interno di un ordinamento retto da un potere non legittimo, anche se momentaneamente come

lo definiscono gli esperti di diritto, dal momento che la legittimità del potere è riconosciuta dalla stessa azione che ne viene razionalmente orientata. Alcuni studiosi, fra i quali l'interprete della teoria di Weber che fa da riferimento a queste riflessioni, ossia Antonio Scaglia, sottolinea l'eccezionalità di un modello ideale di potere weberiano che si realizza in un determinato e "quasi" irripetibile contesto socio-culturale, come quello delle città medievali a nord e a sud delle Alpi. In realtà, forse non di eccezionalità può parlarsi per il potere non legittimo che, come sarà in seguito dimostrato in questo lavoro e come riconosce lo stesso Scaglia [cfr. Scaglia 2007], ha avuto margini di ripetibilità in molti momenti della storia moderna e contemporanea e potrebbe essere anzi configurato, con l'opportuna cautela interpretativa, come un idealtipo weberiano della forma di potere creativo che si alterna ad uno precedente ormai *de facto* delegittimato.

Pur nella considerazione dell'estrema varietà della realtà storica e della modellizzazione astratta degli idealtipi, Weber è letto da una buona parte dei suoi studiosi contemporanei – fra cui sempre Scaglia cita ad esempio Friedrich H. Tenbruck – come un osservatore sociale troppo sensibile e colto per cadere nella chiusura teorica della realtà dentro idealtipi imm modificabili, specie rispetto al mutamento della realtà nel tempo e nello spazio. Weber, a loro dire, sarebbe stato ampiamente consapevole che i modelli alla base dell'agire sociale dotato di senso potessero risultare inapplicabili in contesti diversi: allo stesso modo, parlare di potere non legittimo non rende l'azione priva di un riferimento giuridico al potere legittimo che la orienta, quanto giustifica l'eccezionalità della forma di potere che si oppone a quello vigente, in una fase momentanea rispetto alla sua affermazione, direbbero gli studiosi di Weber citati, in una condizione quasi istituzionale dimostreranno le riflessioni che seguono.

In effetti, la ricostruzione filologica e bibliografica fatta da Johannes Winkelmann nel 1956 alla riedizione di *Wirtschaft und Gesellschaft* con il reinserimento del saggio intitolato da Weber *Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte)* nel capitolo dell'opera per il quale si pensava fosse stato scritto, rileva un accento espressamente eccezionalistico con il quale l'Autore

intendeva mostrare la specificità occidentale del capitalismo e dello stato moderno nel Medioevo di queste città “repubblicane”. Il dibattito che è seguito alla coraggiosa scelta di Winckelmann rileva, però, come la lettura dell’opera di Weber sia eccessivamente contestualizzata storicamente, oppure, al contrario, considerata come un modello astratto da applicare senza alcun riferimento ai caratteri distintivi di un contesto culturale. In questo modo vanno colti i rilievi di studiosi come Brummer e Sternberger che ne parlano come di un esempio storico che mai avrebbe potuto costituire un modello ripetibile, ma anche le interpretazioni di Schreiner, che riconoscono alle forme di esercizio illegittimo di potere nelle città medievali dell’alto Medioevo il modello di opposizione perfettamente integrato ad un ordinamento giuridico legittimo vigente. Studiosi come Oexle hanno concluso che l’obiettivo di Weber è stato piuttosto quello di descrivere i processi urbani di riqualificazione dei vincoli di potere e legittimità e non certo la definizione di un ordinamento del tutto nuovo e autonomo che si sviluppasse contemporaneamente alla vigenza dell’ordinamento precedente: ciò perché un potere senza effettiva legittimità – quella riconosciuta all’ordinamento precedente e quella ancora *in fieri* dell’ordinamento emergente – non potrebbe essere considerato come tale proprio a partire dagli idealtipi weberiani.

Nelle teorizzazioni di Weber c’è, in realtà, ben più di una statuizione concettuale e gli ampi riferimenti che il sociologo tedesco dedica al potere non legittimo – e non “illegittimo” – possono oggi guidare alla comprensione di dinamiche di co-presenza e decentramento del potere che non possono essere ricondotte, come fanno gli studiosi di Weber, ad un solo ordinamento legittimo vigente. In particolare, nell’ultima fase della sua produzione sociologica, Max Weber giunge alla definizione della forma di “legittimità democratica” [cfr. Weber 1956, cap. 4] per riconoscere il potere di chi è eletto a rappresentante dalla maggioranza della collettività secondo uno statuto preordinato. In questo modo, egli aggiorna le tipologie di legittimazione del potere prevedendone anche possibili sovrapposizioni temporali che, nel mantenimento della legittimità di un potere ormai inveterato, propongano processi di legittimazione per un nuovo potere emergente.

L'esempio delle città repubblicane dell'Italia settentrionale dell'alto Medioevo, con il loro consapevole nuovo potere emergente e auto-legittimato con la *conjuratio* – e per ciò stesso potere considerato “non legittimo” rispetto all’ordinamento vigente e ad esso co-presente – rispecchia la realtà di poteri a vario grado di coerenza e legittimi che il complesso contesto sociale contemporaneo presenta con maggior frequenza che nel Medioevo. Nel Medioevo, in effetti, ciò inizia ad avvenire ben diversamente da quanto si era verificato nelle precedenti città, quelle antiche, le quali si imposero gradualmente come centro di potere legittimato. Le città medievali, invece, con la propria presa d’atto unilaterale, di tipo rivoluzionario, si impongono con una legittimità che è sancita dai soli soggetti che la riconoscono e che pone proprio sull’affratellamento comunitario giurato la forza e la destinazione del suo vincolo [cfr. Weber 1956] “un accordo pattuito, voluto autonomamente, che non è imposto” [Scaglia 2007, 34] lo definisce Scaglia interpretando le annotazioni di Weber, che, rispetto al diritto generale, non è esercitato *erga omnes*.

Nel contesto sociale del tempo, l’esigenza di veder riconosciute le istanze che provenivano da un’organizzazione sociale economicamente e militarmente autonoma autorizzavano a prevedere un potere parallelo a quello che ancora permaneva legittimo, senza che ciò costituisse una contraddizione giuridica: né, tantomeno, si può leggere in Weber una contraddizione sociologica nella descrizione di questa forma di potere che presenta non solo in *Die Stadt*, ma anche in altri numerosi passaggi delle sue opere cui vi accenna implicitamente. Il sociologo tedesco vi si riferisce come ad un forma di diritto non imposta, ma concordata in forza di una pattuizione, la *conjuratio*, fondata sul libero volere dei contraenti il patto, al fine di ottenere il fine comune di una pacifica e produttiva gestione del bene comune.

L’attenzione sociologica di Weber si sofferma sull’elemento concettuale più vicino al suo interesse, ossia quello dell’agire dotato di senso di quei contraenti, quali attori sociali, nel suo scopo e nei suoi effetti nella definizione del processo di legittimazione del potere. Partendo dal nucleo concettuale fondamentale dell’individuo, Weber offre, in questo modo, un percorso tutto sociologico alla spiegazione della formazione di un potere non legittimo: gli attori sociali

trovano nel comune scopo della *Gemeinschaft* cui appartengono l'obiettivo del loro affratellamento e con esso si identificano nei valori condivisi che il potere da loro autorizzato è demandato di perseguire. Certamente, fra i valori della libertà, della realizzazione attraverso il lavoro e la professione, della difesa da chi non rispetta la propria *Gemeinschaft* emerge quello della fratellanza con chi condivide quegli stessi valori e si riconosce reciprocamente membro della comunità. In questo modo, la legittimità si può giustificare attraverso questo reciproco riconoscimento che produce un giuramento di fratellanza, basato sui valori e regolato da norme, altre e indipendenti da quelle del diritto generale su cui reggeva l'altro potere ancora legittimo. Di lì a qualche secolo, lo Stato moderno avrebbe irreggimentato queste norme in un ordinamento rigido perché reggente una società complessa e articolata, ciò che non erano nel Medioevo le realtà piccole e auto-organizzate delle città a nord e a sud delle Alpi. Organizzazioni sociali libere e autonome che nella modernità statuale lo stesso Weber non è stato in grado di individuare in nuove entità e che, al contrario, d'accordo con Scaglia, nella società contemporanea è possibile rinvenire: "proprio la monopolizzazione giuridico-formale dello Stato dà origine a una vita urbana connotata da una democrazia urbana spesso apparente e provoca la nascita di forti poteri autonomi e nascosti che assumono decisioni rilevanti" [ivi, 38].

Un po' come il potere fondato sul diritto generale del Papa e dell'Imperatore, nella società attuale lo stato di salute del potere fondato sull'ordinamento statuale sembra essere precario a causa del suo irrigidimento per la propria proceduralità e autoconservazione rispetto a istanze, finalità e valori di segmenti della società che non riescono ad emergere legittimamente se non auto-organizzandosi e traendo le fonti della propria legittimità autonomamente. Come altrimenti trovare un fondamento sociologico, piuttosto che giuridico, a società globalizzate e multiculturali aperte e democratiche quando lo Stato moderno permane grazie anche e soprattutto all'inviolabilità della sua legittimità tradizionale?

## 2. *Il dibattito sociologico sul potere non legittimo weberiano*

Una forzatura della tipologia del potere configurata da Weber: così ancora buona parte della sociologia interpreta i numerosi riferimenti ad un nuovo idealtipo di potere delineato da un numero crescente di studiosi all'interno dell'opera del sociologo tedesco, sulla base della coraggiosa scelta di Johannes Winkelmann di ritornare al progetto originario weberiano di un paragrafo dal titolo *Die nichtlegitime Herrschaft*. Gli studi storici comparati di Weber sullo sviluppo delle città e della loro organizzazione offrono a studiosi e lettori ben più che la descrizione delle dinamiche evolutive delle sue strutture amministrative e delle relazioni sociali al loro interno: partendo dalla storicità delle singole esperienze sociali, Weber tenta di ricostruire i fondamenti della modernità che indaga fin dal tramonto dell'età antica, "il vecchio gigante", quindi a partire dal Medioevo, durante il quale la connotazione di un potere non legittimo diventa uno dei simboli più rappresentativi. Se questo intento di Weber è considerato unanimemente plausibile, meno lo è, però, il fatto che di modernità si possa iniziare a parlare per i fattori connessi alla legittimazione del potere e alla loro maggiore complessità rispetto allo schema weberiano più noto. Di questa idea è stato fermamente convinto Wolfgang J. Mommsen [cfr. Weiss 1989] che rintraccia nelle forme di legittimità un unico fondamento inalienabile, ossia il riconoscimento del dominato, escludendo qualsiasi forma di autonoma costruzione di una forma di potere.

Ancora più strutturale è la critica che viene da Edith Hanke [cfr. Hanke, Mommsen 2001, introduzione] alla definizione concettuale weberiana del potere e delle sue forme di legittimazione, dal momento che la studiosa tedesca ritiene di poter affermare che per Weber le connotazioni epistemologiche non avevano che una scarsa rilevanza. Ciò nel senso che mai Weber si sarebbe sognato di racchiudere l'ampia varietà della realtà sociale in schemi o in definizioni universalmente valide, tanto più in categorizzazioni: lo scopo della trattazione weberiana, a partire dall'analisi storico-comparativa, è quello di osservare contesti complessi e diversi fra loro traendone e tornando a traendone elementi distanti, magari discordi, per nulla riconducibili a sistemi

sociali definiti da proporre in trattazioni tematiche compiute. Ne deriva un lavoro epistemologico e concettuale per nulla lineare, secondo Hanke, che non consente di poter individuare per ogni realtà storica estemporanea e *sui generis* i caratteri della universalità, né tantomeno, per tornare agli idealtipi del potere, una teorizzazione sociologica di riferimento. Quanto rinvenibile anche in altri processi epistemologici che Weber seguì praticamente per tutta la sua vita intellettuale, come nell'esempio più noto contenuto nei suoi saggi sulla religione, costituisce per i critici al concetto di potere "non legittimo" un limite nella definizione di quanto non raggiunge fino alle ultime opere di Weber una sua più precisa connotazione epistemologica.

Di parere contrario sembra essere Wolfgang Schluchter [cfr. Schluchter 1988] fra gli altri, che lapidariamente liquida questa esigenza di perfezione definitoria ricordando il diretto riferimento di Weber ad un quarto idealtipo di potere, durante la sua conferenza dell'ottobre 1917: egli la inserisce in un processo storico sì evolutivo, ma comunque ben delineato, dell'organizzazione della città occidentale nel Medioevo, di cui pure non rilevava ancora i tratti della democrazia contemporanea. Lo studioso tedesco ferma a questo esplicito riconoscimento di Weber l'individuazione di un quarto idealtipo di legittimazione che altri colleghi, fra i quali Stefan Breuer, tentano di spiegare anche ricorrendo all'interpretazione di altri passi dell'opera weberiana, nei quali si parla chiaramente di una legittimazione del potere "forzata" da parte dei dominati, ossia quando sono sottoposti a minacciose sanzioni o ne traggono solo un vantaggio strumentale.

Un passo ulteriore lo compie Wilfried Nippel [cfr. Nippel 2000] che procede ad un'attenta analisi del pensiero weberiano con una duplice strategia: da una parte egli cerca di interrogarsi sul più ampio problema di una teorizzazione weberiana sulla nascita della modernità e, dall'altro, indaga la più specifica elaborazione del concetto di potere non legittimo all'interno della prima anche servendosi di elementi filologici. In realtà, proprio questo secondo lavoro più analitico gli consente di dare una risposta compiuta al percorso di lettura svolto sull'opera weberiana alla ricerca di una teoria della modernità e delle sue origini. Nippel giunge, infatti, alla conclusione che Weber non

confezioni un prodotto concettuale sistematico, né per la nascita della modernità, né, altrettanto, per il potere non legittimo. Rispetto alla lettura dei passi specifici nell'opera di Weber, quale curatore dell'*opera omnia* del sociologo tedesco, Nippel inquadra la "sociologia del potere" (*Herrschaftssoziologie*) di Weber quale un insieme di riflessioni che il sociologo tedesco elabora in più punti delle sue descrizioni storiche: al punto che, quando Weber si sofferma sull'esperienza comunale delle città medievali trattando il carattere auto-organizzato e acefalo del loro potere non può dirsi definita la sua concettualizzazione del potere non legittimo. Nippel sviluppa un'analisi filologica per giungere a questa acquisizione, ma è esplicitamente consapevole che, da un punto di vista metodologico, assumere la prospettiva "comprendente" di Weber possa portare più che ad una teoria della società, ad un'analitica ricerca delle culture e delle società per individuare "l'agire dotato di senso".

Le forme di legittimazione maturate attraverso lo scopo e i valori condivisi all'interno delle città medievali a nord e a sud delle Alpi costituiscono un *milieu* che Weber non poteva trascurare nella sua ricerca delle culture e delle società, specie alla luce della sua "immaginazione sociologica" che intravedeva possibili accostamenti con realtà in divenire accomunate dalla cultura moderna. Ne è certo Friedrich H. Tenbruck [cfr. Tenbruck 1989, 417-439], che in Weber legge la tensione verso una "scienza della realtà", piuttosto che una "teoria della realtà" e così si sforza di non interpretare mai la sociologia weberiana quale "una teoria che concepisce la società come una struttura tolta dalla storia e che, per mezzo di concetti fondamentali validi, ha lo scopo di giungere a un modello di società" [cit. in Scaglia 2007, 48]. Ciò lo induce ad interpretare Weber – e, di riflesso, con distacco i suoi studiosi più rigidi teoricamente – quale un prezioso osservatore delle società attraverso la storia, perché ha reso ancor più evidente come le costruzioni degli apparati concettuali, specie sociologici, siano inutili rispetto ai "mutevoli intrecci e condizionamenti delle società da sempre presenti" [cit. in Ivi, 49; cfr. Tenbruck 2000], e ciò ancor prima che la globalizzazione e la crisi della modernità portassero all'ennesima potenza gli effetti di questi fenomeni.

Riconducendo questo più generale discorso metodologico alla definizione



del quarto idealtipo di potere, Tenbruck ne apre all'infinito le connotazioni perché per Weber ciò era il risultato di "un'inesauribile evoluzione e di un raffinamento dei concetti, alle volte anche di un ampliamento o di un mutamento della formulazione concettuale o persino dell'aggiunta di nuovi idealtipi, come conseguenza di nuovi risultati della ricerca scientifica che permettono una nuova comprensione della realtà storica [...] che offre un'infinita varietà di prospettive" [cit. in Scaglia 2007, 55]. Anche l'analisi del potere, quindi, secondo Tenbruck, porta Weber ad affiancare ai tre più frequenti idealtipi di legittimazione del potere riscontrati nel viaggio storico-comparativo un quarto che ne sollecita l'attenzione più di quanto avrebbe fatto un marginale esempio storico, specie all'interno della sua ricostruzione delle origini della modernità. Questo elemento, niente affatto trascurabile, è intrinseco al suo metodo aperto perché modellabile secondo l'influsso di ogni nuovo risultato acquisito dalla sua ricerca sociologica, al pari delle sue definizioni concettuali che per gli studiosi più ortodossi possono apparire scarsamente delineate. In particolare, quindi, aver individuato un processo di legittimazione democratica nelle città medievali di stampo comunale consente al Weber sociologo un'interpretazione più aperta e modificabile del processo di attribuzione del potere nella modernità e al Weber cittadino un'interpretazione più rispondente alla realtà degli eventi che stavano portando alla costruzione della Repubblica di Weimar nella sua Germania.

Di questa duplice valenza sociologica dell'opera del pensatore di Erfurt ne sono convinti tutti quegli studiosi che riconoscono una rilevanza teorica, sebbene con un'indefinitezza concettuale, al contestato paragrafo dedicato da Weber alle città comunali medievali e alla loro formula legittimante del reciproco giuramento e affratellamento, parallelo e coesistente all'ordinamento giuridico feudale e imperiale. Scaglia, al pari di Oexle, di Nippel e di Breuer, ne risalta l'importanza sociologica sia all'interno del percorso metodologico sulla modernità, sia in quello di indagine sull'influsso del protestantesimo sul capitalismo e di questo sulla modernità. Non importa a questi studiosi, rispetto a quanto avviene per i colleghi più rigorosi, accertare che Weber non lascia una teoria conclusa sulla nascita della modernità e un chiaro concetto

idealtipico di potere non legittimo: il primo è liquidato dalla sua teoria della scienza (*Wissenschaftslehre*) e il secondo è visibile in un solo saggio a posteriori inserito nel suo *opus maius*. Ma, sebbene indefiniti o abbozzati, entrambi i percorsi seguiti da Weber e lasciati “aperti”, secondo il suo metodo, alla ricerca sociale successiva, possono oggi consentire una più precisa interpretazione di processi della società contemporanea e adeguare i concetti weberiani più definiti di potere – a partire dalla sua definizione di “possibilità di trovare obbedienza per comandi specifici o generali presso un gruppo di individui” [Weber 1961, cap. 1; cit. in Gallino 2000] – alle nuove forme di oggi. Una potenzialità, quella derivante dalle osservazioni storiche di Weber, che solo nelle attuali interpretazioni può ricostruirsi come cosciente o, al contrario, affatto consapevole nel sociologo tedesco, opportunamente separando, però, una ricostruzione filologica da una eminentemente storico-critica degli scritti weberiani.

### 3. *La città contemporanea e la sostenibilità del quarto idealtipo*

#### 3.1. *I prodromi attraverso un'osservazione sociologica*

L'esempio delle città comunali medievali riportato da Weber, pur nella delimitazione temporale della sua durata storica, riveste una rilevanza sociologica rispetto alla definizione del potere e delle sue fonti di legittimazione, dei processi di definizione di una cultura moderna, ma anche e – ai fini di queste riflessioni – soprattutto, per il carattere innovativo dell'organizzazione e amministrazione della società urbana. La cesura con l'esperienza delle città dell'antichità costituisce per il sociologo tedesco un chiaro segnale di discontinuità innovativa nel fluire storico che, proprio per questo suo carattere, non è affatto estemporanea quanto la durata delle città medievali autonome e autorganizzate. Al contrario, proprio il loro carattere rivoluzionario di organizzazione rispetto al modello “classico” e alla struttura giuridicamente vigente del tempo, quella feudale ed ecclesiastica, costituisce l'*incipit* di un'esperienza

democratica che, per imporsi contro il potere vigente, assume appunto i caratteri dell'autonomia, dell'autorganizzazione e della "non legittimità".

Questi caratteri sono riconosciuti da Weber come tipicamente occidentali: l'affratellamento, il reciproco giuramento, il senso di appartenenza ad una comunità di intenti, fini e valori non sono ugualmente presenti nelle città non occidentali: dove presenti, nella città occidentale appunto, a partire da quella rivoluzionaria comunale del Medioevo, questi caratteri sono a tal punto distintivi da configurare lo status stesso di cittadino, ossia di appartenente all'unione urbana autocefala e autonoma. Si tratta di caratteri che emergono nettamente in un contesto sociale e culturale occidentale ad essi favorevole, ma che si scontrano come "rivoluzionari" anche in esso sulla base della portata innovativa che li contrappone al potere vigente del tempo. Ne deriva quella che Tenbruck ha inteso interpretare come una portata a tal punto rivoluzionaria da essere etichettata come "non legittima" giuridicamente, ma quanto meno rilevante sociologicamente: "Si devono tenere distinti la forma giuridica che si rifà sempre solo ad elementi esteriori, della quale si rivestono le conflittualità che ne derivano, e i fatti che si celano dietro di essa" [Tenbruck 1989, 432].

Questa cosiddetta "legittimità sociologica" trova nel *milieu* culturale dell'Occidente la sua tipicità, innanzitutto per una forma di autorganizzazione autonoma che *in primis* non è né politica né economica, ma militare: rispetto agli ingenti eserciti del principe e degli ufficiali dei popoli d'Oriente, Tenbruck evidenzia la sottolineatura weberiana dell'allestimento autonomo di un esercito, anche piccolo, ma difensore della libertà e dell'autonomia della comunità che lo componeva: la stessa libera e autonoma organizzazione occidentale che avrebbe caratterizzato ben più di altre organizzazioni sociali la divisione del lavoro e la legittimazione del potere. Il tessuto sociale occidentale è stato sempre vivacizzato dalla libera iniziativa del cittadino, fosse egli artigiano, imprenditore, capo della corporazione, milite dell'esercito, soggetto di diritto che, per tutti questi suoi ruoli sociali, ha teso a realizzare autonomamente anche la gestione della vita pubblica sulla base di un personale giuramento con gli altri cittadini suoi pari. Non è un caso che nelle città medievali che per

prime realizzarono le forme di amministrazione e di potere autonomo queste ultime si regolassero al pari delle istituzioni professionali e di quelle militari che già esistevano, fondate sull'associazione condivisa e giurata (*conjuratio*) e rappresentate da un *primus inter pares* prescelto. Da un punto di vista giuridico e formale, queste istituzioni seguono un processo di costituzione legittimo, ma tale non è considerato l'ordinamento politico istituito a loro immagine e somiglianza solo per la co-presenza di un altro ordinamento legittimo, quello imperiale ed ecclesiastico: rispetto ad esso, le città medievali perpetrarono una "usurpazione rivoluzionaria" [Weber 1956, 755], nella gran parte dei casi volontariamente accettata dalla maggioranza dei cittadini, pena la loro esclusione, anche fisica, da quella comunità. Da un punto di vista sociale – e di rilevanza sociologica – queste unioni giurate di cittadini "affratellati", come sottolineato in precedenza, condividono scopi e valori fondati sugli interessi comuni, muovendosi alla loro difesa prima e alla loro effettiva rappresentanza rispetto ai distaccati sovrani imperiali ed ecclesiastici poi. La "legittimità sociologica", pertanto, viene dalla delegittimazione dei sovrani imperiali a rappresentare e difendere i bisogni e i valori dei cittadini che questi ultimi, nell'unico più chiaro esempio della storia, decidono di autorappresentare, a partire dalla loro difesa militare, ma anche di far amministrare delegandovi un rappresentante liberamente scelto cui prestano obbedienza.

Si realizza, in questo modo, un cambio di prospettiva nel processo di legittimazione identificato da Weber: non più i dominati riconoscono in chi comanda una qualità "tradizionale", "carismatica" o "razionale" che spinge loro a legittimarlo, ma legittimano un rappresentante ad esercitare il potere su di loro al fine di difendere i loro interessi e amministrare il bene comune verso fini condivisi. È evidente che in tal senso si ottiene un passo successivo alla definita acquisizione weberiana di un "potere non legittimo che si configura come una tipologia storica del potere urbano che matura in modo quasi esclusivo nella città medievale dell'Occidente e i cui tratti sono l'autonomia e l'autocefalia sviluppatasi in base all'associarsi economico, politico, militare dei cittadini con un affratellamento giurato che si sostanzia nelle corporazioni. Il governo che scaturisce da questi processi è usurpatorio e illegittimo, come

sono illegittimi i suoi funzionari” [Scaglia 2007, 81]. In termini giuridici medievali si contrappone la *voluntas* dei cittadini alla *lex* dell’ordinamento imperiale ecclesiastico, ma a questa fonte di presunta illegittimità dell’ordinamento democratico cittadino si contrappone la legittimità di questo potere fra i suoi contraenti che non vincola i terzi e che realizza una polarità di fonti di potere fra loro contrastanti.

La particolarità di questa eccezione storica medievale di un potere usurpatario e parallelo a quello vigente è l’unico elemento certo di interesse per Weber che lo sottolinea esplicitamente, ma la “immaginazione sociologica” spinge a leggere in Weber molto di più della sua analisi storico-sociale, orientandosi verso l’indagine delle origini della modernità, ovvero verso le forme democratiche che la città può favorire. Scaglia ci illustra ampiamente questa rilevanza sociologica implicita nella trattazione del potere in Weber, giungendo fino a rintracciare in un passo del capitolo di *Wirtschaft und Gesellschaft*, dedicato dal sociologo di Erfurt al potere carismatico, un poco più esplicito riferimento a forme di potere che non sono conseguenza della legittimità, ma che sono a fondamento della legittimità: “la possibile designazione, da parte dell’apparato amministrativo diviene “preselezione”, da parte del predecessore diviene “posta” e il riconoscimento della comunità stessa diviene «scelta»”<sup>2</sup>.

### 3.2. *Il potere non legittimo e la città contemporanea*

Le letture e le interpretazioni analitiche dell’intera opera weberiana, comprendendo anche le lettere e le conferenze del sociologo di Erfurt, rendono particolarmente attualizzabile il suo pensiero, nonostante l’evidente approccio metodologico storico di cui Weber si è servito nel suo lavoro sociologico, specie nell’identificazione di un “potere non legittimo” in uno specifico contesto

---

<sup>2</sup> Cit. in A. Scaglia, *op. cit.*, p. 85. Sempre in questo passo della sua trattazione, Scaglia richiama anche alcuni commenti giornalistici alla conferenza tenuta da Weber a Vienna nel 1917, nei quali si parla esplicitamente del riferimento di Weber ad un “quarto concetto di legittimità” caratterizzato da una legittimità tratta dai dominanti, forma tipicamente riscontrabile nella città occidentale del Medioevo.

storico come quello medievale dell'Italia settentrionale e della Germania meridionale. Peraltro, questa attualizzazione dell'analisi di Weber sulle forme democratiche di potere rivoluzionario nelle città medievali si scontra con l'evidente discontinuità di città contemporanee inserite in complessi ordinamenti statuali. Al loro interno sono rinvenibili al massimo poteri paralleli, niente affatto palesi, autonomi e legittimati da libere pattuizioni giurate sul modello di quelle medievali e l'intento dei più raffinati studiosi di Weber finora si è spinto solo fino a ricondurre ad un nuovo idealtipo weberiano i poteri paralleli all'ordinamento statale contemporaneo, oppure a individuare in questi ultimi i presupposti alla costituzione di poteri non legittimi autonomi e palesi<sup>3</sup>.

Gran parte di questi intenti è stata coronata da successo perché ha utilizzato uno dei rari tratti comuni alle istanze della città medievale e ai valori di quelle contemporanee, ossia lo spirito economico di organizzazioni fondamentalmente capitalistiche, le prime nelle loro proto forme, le seconde in uno stadio avanzato, definito persino in crisi. In verità, però, la struttura giuridica, ma anche l'assetto sociale, si presentano molto differenti fra le due realtà urbane. Lo sforzo qui compiuto di individuare elementi fondati su analogie almeno di carattere sociologico potrebbe ricondurre l'analisi weberiana all'interpretazione di dinamiche sociali contemporanee che stentano ad essere ricondotti a paradigmi di interpretazione classici perché questi non vengono utilizzati con quel grado di "apertura" raccomandato da Weber medesimo.

Si può iniziare con il notare che sia le città medievali che quelle contemporanee, pur con tutte le disomogeneità finora evidenziate, si presentano ricche di risorse e potenzialità per affrancarsi da un potere giuridico legittimo di carattere universale – per le une l'ordinamento feudale ed ecclesiastico, per le altre lo Stato moderno di diritto monopolistico – che esercita su di esse e le loro forze vitali un controllo e una gestione penalizzanti. Il potere imperiale e vescovile, in effetti, comprimeva diritti e capacità di associazioni imprenditoriali e corporazioni sulla base di propri distinti interessi come oggi la "gabbia d'acciaio" della burocrazia limita gli ambiti di azione di istituzioni più o

---

<sup>3</sup> Il più diretto riferimento è al cap. 4 dell'opera di A. Scaglia [cfr. Scaglia 2007].

meno formalizzate, di tipo economico, ma anche culturale, sociale, politico: “all’interno della città locale, e anche di quella globale, noi abbiamo di fronte una nuova forma di potere non legittimo delle associazioni e delle agenzie dominanti” [cit. in Scaglia 2007, 92].

Già in Weber è particolarmente significativa la conclusione implicita alle sue osservazioni: queste forme associative urbane di tipo legittimo al loro interno – sebbene giuridicamente non legali rispetto all’ordinamento vigente – rappresentano un chiaro impulso moderno nel cuore del Medioevo contrapponendosi ad una rigidità giuridica di stampo “premoderno”. Una modernità che – si potrebbe proseguire sulla scia dell’analisi weberiana – l’estrema razionalizzazione dello Stato moderno monopolistico ha negato nel momento in cui ha centralizzato in esso tutto il potere non consentendo la co-presenza di ordinamenti legittimi paralleli. Soprattutto la città contemporanea, specie nella sua dimensione globale, ma senza trascurare anche quella locale, esprime oggi istanze, bisogni e valori che la flessibilità dell’ordinamento statale moderno può, al massimo, legittimare in forme di sussidiarietà, di decentramento controllato, di federalismo parcellizzato, o nell’ossimoro di una *governance* pilotata. Certamente alla città contemporanea non è consentito di porre in essere procedure di autolegittimazione delle sue espressioni autorganizzate – gruppi di potere economico, associazioni culturali e politiche, lobbies, comitati, *communities* non solo virtuali – che generalmente non vengono rappresentate dal potere vigente, in una forma di democrazia rappresentativa che è ormai in crisi, ridotta alla sua sola dimensione formale. È proprio questa scarsa rappresentatività riconosciuta ad istanze sociali forti che le impone nel tessuto sociale come forme non legittime rispetto all’ordinamento vigente, ma dotate di una propria forza strutturale che le trasforma in “poteri ombra”, fino agli esempi più deleteri delle organizzazioni malavitose e criminali. Per non parlare dell’adattamento del modello giuridico statale contemporaneo ad un potere che si articola su più livelli, spesso anche inconciliabili, come quelli che vanno dalla dimensione globale a quella locale: basterebbe verificare come un ordinamento giuridico monopolistico quale quello applicato ai flussi finanziari globali possa dirsi, se non fallito, gravemente in crisi, dopo il crollo

delle Borse mondiali e la grave recessione che ha iniziato a colpire i sistemi economici di molti dei Paesi più ricchi.

La città contemporanea, però, è un *milieu* ancora più complesso di quella *Gemeinschaft* ricca e attiva economicamente nel Medioevo che aveva preso a divenire *Gesellschaft* per difendersi militarmente. Ne è prova il vivace dibattito sociologico fra gli studiosi della globalizzazione che si possono sostanzialmente dividere fra coloro che nella città riconoscono solo il composito scenario di culture e società diverse in cui padroneggiano i poteri forti e globali [cfr. Beck 1999] e coloro che individuano nella città contemporanea globale il tessuto sociale dal quale parte la legittimazione diretta e indiretta al potere dominante<sup>4</sup>. Fra questi ultimi, peraltro, molti studiosi di politiche sociali e di dinamiche decisionali locali si sono ampiamente soffermati sulla progressiva acquisizione di potere da parte degli *stakeholders*<sup>5</sup>, quei portatori di interessi specifici, non solo economici, che nelle città partecipano sempre più a pieno diritto allo sviluppo della città, apportando istanze, ma anche *expertises* necessarie ad una legiferazione resa complessa dal composito tessuto sociale da amministrare. Peraltro, “per poter interagire in forma democratica con questa compagine, l’amministrazione della città deve necessariamente entrare in modo efficace in rapporto con quegli attori che, spesso collocati in luoghi apparentemente irraggiungibili, pregiudicano elementi strutturali della città o rendono problematiche alcune situazioni ambientali” [Scaglia 2007, 97].

---

<sup>4</sup> Si possono citare alcune delle opere più note di Saskia Sassen che approfondiscono dettagliatamente questa interpretazione [cfr. Sassen 1997; 2002; 2004].

<sup>5</sup> La definizione è stata coniata già nel 1963 dal Research Institute dell’Università di Stanford e l’economista Edward Freeman fu il primo autore a dedicare un libro alla teoria degli *stakeholder* (*Strategic Management: A Stakeholder Approach*), che diede anche la prima definizione di *stakeholder* come i soggetti senza il cui supporto l’impresa non è in grado di sopravvivere. L’accezione utilizzata nel testo è, tuttavia, più ampia e considera la pluralità di attori che nella società contemporanea e nello specifico contesto della città globale sono portatori di specifici interessi.



### 3.3. *Quale democrazia nella città contemporanea?*

La città contemporanea è caratterizzata da tratti diversi da quelli che, nei loro studi, Durkheim, Tönnies, Sombart e Simmel attribuirono alla società moderna [cfr. Turner 2006, voce *City*] al punto che, se vi fossero studi altrettanto approfonditi quanto quelli di questi sociologi classici, l'urbanizzazione contemporanea costituirebbe un valido elemento critico per poter affermare paradigmi altri da quelli della modernità. Luogo di consumo collettivo, ma anche nuovo centro di potere politico ed economico e nucleo di reti globali, la città contemporanea appare il *milieu* di tutte le principali trasformazioni avvenute nella più recente modernità e, al contempo, ne costituisce una dimensione spazio-temporale inedita, con attori e relazioni sociali permeati dalla originalità del suo contesto: “L'analisi di Walter Benjamin che propone la città come un testo, una narrazione, un mondo di sogno, un luogo di memoria collettiva o di oblio collettivo, di spettacolo, di regime visuale, riconosce la città non soltanto come una grande agglomerazione di strutture edificate silenziose, o come la concentrazione di produttori e consumatori, ma anche e soprattutto come un mondo fino a qualche tempo fa immaginario, frutto di immaginazione” [cit. in *ivi*, 69]. Nel passo significativo sulla città contemporanea che David Frisby sceglie dagli scritti di Benjamin per descrivere i tratti inediti di questo ambiente sociale, risiedono tutti gli elementi della frammentarietà delle esperienze di vita quotidiana della città, ma anche le pratiche quotidiane, le immagini reali e percepite, i confini incerti dei suoi spazi che connotano le azioni sociali dei cittadini contemporanei. Fra gli altri elementi, è sufficiente soffermarsi sulla *pervasività* della condizione di incertezza che caratterizza i percorsi di vita degli individui fin dalla quotidianità [cfr. Bauman 1999] per entrare nella tipica atmosfera delle grandi metropoli contemporanee ed evidenziare come proprio in esse questo fenomeno si amplifica e viene a costituire la dimensione tipica del vivere urbano.

Per i sociologi più critici tutto ciò segna la fine dell'età moderna: constatare che nulla si può opporre ad improvvisi attacchi terroristici, ai cataclismi naturali, alle malattie e che la funzione “securizzante” svolta tradizionalmente dai

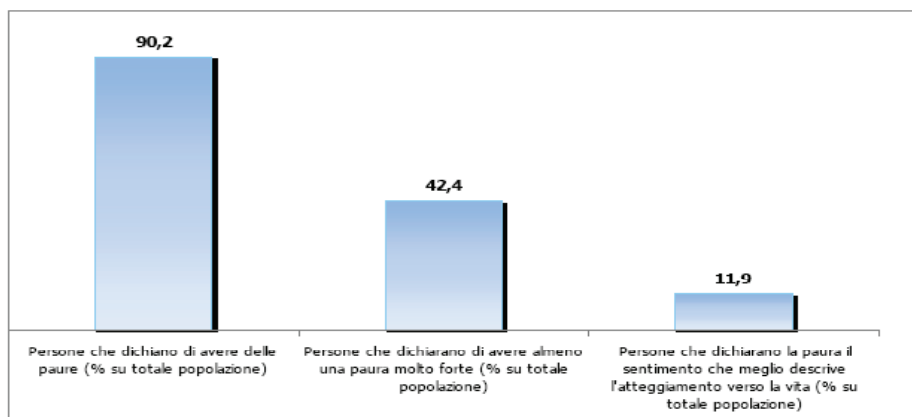
sistemi di *welfare* non protegge più i cittadini dalle trasformazioni costantemente in atto negli assetti economici, politici, sociali, culturali non porta solo un senso di vulnerabilità vissuto individualmente. Le istituzioni legittimate ad esercitare il potere per assicurare il bene comune vengono oggi delegittimate, così come quelle medievali descritte da Weber, dalla propria incapacità a difendere gli interessi dei cittadini, nello specifico dalle paure soggettive per le quali non basta più neanche richiamare un senso di autoresponsabilizzazione. Soprattutto i processi di globalizzazione sono di tipo spontaneo e imprevedibile, privi di controllo e incidono sulle condizioni di vita degli individui, con i loro rischi e opportunità, senza che questi possano determinarli e influire su di essi, esponendoli, di fatto, all'insicurezza endemica della loro posizione e all'incertezza delle loro azioni. Per mantenere tratti di parallelismo con il contesto altrettanto inedito delle città medievali weberiane, fra gli altri effetti perversi di questa condizione di incertezza si registra un imprevedibile flusso delle risorse economiche che accrescono pochi capitali e immiseriscono la maggioranza degli individui, ledendo anche i principi della libertà e della democrazia di cui la modernità si era fatta alfiere.

Puntare al paradigma di una “democrazia globale” è divenuto l'obiettivo di molti rappresentanti delle istanze sociali più inascoltate, che nelle metropoli contemporanee spesso si istituzionalizzano per riuscire meglio a dialogare con un governo mondiale democratico, un governo che sappia trarre abbondanza e gratuità dalle opportunità della globalizzazione e non amplificare i rischi e le incertezze. Si tratta di quei rappresentanti di istanze sociali che Robert Castel chiama i “frustrati” dalla crisi dello stato sociale, dalle politiche di deregolamentazione del mercato del lavoro, da un'errata distribuzione della ricchezza, ma anche del potere.

Nelle metropoli occidentali emerge sempre più nettamente la *voice* di queste istanze ispirandosi ai tradizionali modelli di *welfare state* rivisitati alla luce delle trasformazioni in atto: la loro proposta di affidare al Terzo Settore, accanto allo Stato e al privato, la gestione di una sorta di *welfare community* può facilmente essere esportata anche a spazi sociali urbani non occidentali, grazie alla sua formula universalistica di conciliazione di liberismo in economia e

socialismo umanitario. Si tratta di un progetto politico piuttosto onnicomprensivo e ampio, che necessita ancora di una dettagliata articolazione, ma che nella condensazione di paure e di incertezze che si realizza nelle metropoli contemporanee spinge rapidamente alla formulazione di istanze precise e di programmi politici, non sempre riconducibili al ruolo “legittimato” di *stakeholders*. Nuovamente, sono soprattutto le metropoli contemporanee occidentali i luoghi della formulazione delle nuove istanze politiche, sociali, economiche, culturali, per una loro tradizione intrinseca, ma anche per una diretta ispirazione alla democrazia: la difficoltà a progettare un potere alternativo possibile resta, nonostante la paura intrinseca che fa sì che esista un desiderio morboso a che le cose cambino, ma anche il terrore che ciò avvenga.

Nel frattempo, le riflessioni sociologiche degli studiosi contemporanei si alternano fra quelle di chi teorizza un tentativo di recupero della funzione dello Stato centralizzato moderno quale “protettore” nei confronti dei propri cittadini e chi, al contrario, spinge a favore della sua regolazione della libera espressione delle energie vitali che animano ogni tipo di struttura sociale e che aspettano solo di essere interpellate e valorizzate. Se Anthony Giddens è fra i fautori delle inesauribili risorse dello Stato-nazione dotato di legittimità autentica in tutte le sue istituzioni per poter affrontare questa fase “piena” della modernità, molti esperti di capitale sociale e umano rilevano come il fattore primario dello sviluppo sociale siano i cittadini, con le loro competenze, conoscenze, salute, usi e costumi e, soprattutto, con quello scudo valoriale che consentirebbe loro l’uso costruttivo dell’incertezza. Le città ospitano molti di coloro che Frank Furedi chiama i “*fear entrepreneurs*” [cfr. Furedi 2006], ossia quegli imprenditori della paura che trasformano ansie e preoccupazioni in paure che legittimano poteri, generalmente quello dell’ordinamento statale vigente, a vigilare sulla condizione di incertezza intrinseca: una condizione tipicamente urbana secondo chi, come Nan Ellin, descrive il fenomeno quale un “urbanesimo postmoderno” [cfr. Ellin 1999; Bonte, Izard 2006]. In effetti, paure come quelle del terrorismo e della guerra, quella delle catastrofi ambientali e del progresso o quella della perdita di identità hanno sempre più spesso nelle città il loro contesto connaturato e non causale (cfr. Fig.1).



**Fig. 1.** L'intensità della paura nelle metropoli globali, 2008. **Fonte:** indagine World Social Summit, 2008.

Ma, allo stesso tempo, anche le risposte alla condizione di incertezza intrinseca vengono più tipicamente elaborate proprio nel *milieu* urbano, in potenziale procinto per costituire forme di istanza politica rappresentativa, come dimostrano ancora i risultati di una recentissima indagine condotta nelle dieci più grandi metropoli contemporanee.

	Più responsabilità e impegno da parte di tutti	Più ordine e rispetto delle regole	Più spazio e attenzione alle relazioni, ai rapporti tra le persone	Più libertà per tutti	Più benessere diffuso	Totale
Londra	39,4	45,0	4,4	4,2	7,0	100,0
Parigi	43,9	28,5	18,9	3,5	5,1	100,0
Roma	35,0	38,6	14,6	2,6	9,2	100,0
Mosca	25,4	34,2	20,6	5,4	14,4	100,0
Mumbai	22,6	27,7	5,3	33,6	10,7	100,0
Pechino	32,8	21,6	29,8	9,8	6,0	100,0
Tokyo	36,6	10,1	27,6	2,4	23,3	100,0
New York	37,8	29,0	24,2	4,8	4,2	100,0
San Paolo	23,6	25,4	41,4	5,0	4,6	100,0
Il Cairo	11,5	47,0	21,5	11,3	8,7	100,0
<b>Media 10 città</b>	<b>31,3</b>	<b>31,0</b>	<b>21,3</b>	<b>7,3</b>	<b>9,0</b>	<b>100,0</b>

**Tab. 1.** Cosa ci vorrebbe per fronteggiare le paure. **Fonte:** indagine World Social Summit, 2008.

L'identità delle città globali, però, è anche quella che emerge dalla teorizzazione descrittiva di Saskia Sassen che, in questi luoghi di intersezione tra globale e locale, riconosce una componente strategica dell'economia globale e vi identifica territorialmente i processi di potere scaturiti dalla ristrutturazione economica successiva alla globalizzazione. Si tratta di processi sociologicamente significativi, specie per l'attivazione di percorsi di legittimazione che, secondo Sassen, hanno caratteri di analogia rilevanti con quelli fatti emergere da Weber nelle città medievali. Nella sua analisi, infatti, le città e i territori urbani appaiono come uno spazio sempre più adatto alla politica di quanto non sia più lo stato moderno.

Nello spazio politico nazionale, se non globale, infatti, gli "attori politici informali" sono ridotti all'invisibilità, mentre lo spazio urbano offre loro una scena politica dove possono assumere visibilità attraverso le occupazioni, le manifestazioni per i diritti degli immigrati, le lotte per la casa o contro la precarizzazione del lavoro o la marcia di rivendicazione di diritti sociali. Inoltre, queste città e i network di cui fanno parte facilitano le lotte globali, grazie anche alle tecnologie informatiche come Internet, che hanno rafforzato la mappa urbana di questi network transnazionali. Secondo Sassen, quando queste forme di lotta si sviluppano nelle città globali, le possibilità politiche hanno un carattere ben diverso "perché questo tipo di città è di importanza strategica per il capitale globale". Intanto, però, "gli accademici hanno incontrato e incontrano notevoli difficoltà nello spiegare il cambiamento sociale, in parte perché c'è la tendenza a concentrarsi su ciò che è "incluso", che fa parte dei sistemi formali: i governi, gli elettori, il mercato del lavoro formale, il sistema di difesa di un paese ecc." [Sassen 2005]. Così, quelle che ancora appaiono forme di *voice* isolata o di breve durata da parte di fasce sociali di esclusi solo tenuemente celano i fermenti di un cambiamento più radicale, lo stesso che con uguale gradualità si è affermato in senso militare e poi politico nelle città medievali rispetto ad istanze allo stesso modo non adeguatamente rappresentate.

Una riprova della delegittimazione dello Stato centralizzato moderno e della democrazia rappresentativa è costituita dalla graduale esautorazione di

potere che interessa il potere legislativo rispetto a quello esecutivo di molte democrazie avanzate occidentali: con il minor potere di intervento dei Parlamenti, anche i cittadini perdono la loro rappresentanza e la cercano, costruendola gradualmente, in quegli attori politici informali che si organizzano soprattutto nelle collettività popolate delle metropoli contemporanee. Senza contare che, come ricava Sassen dal processo di globalizzazione, “esiste oggi un sistema politico-economico strategico interamente nuovo, che in parte funziona attraverso i mercati elettronici, e in parte è integrato in una rete di circa quaranta città globali sparse per il mondo. È un sistema che sfugge alla legge territoriale degli Stati-nazione e, ciò che forse è ancora più importante, che riesce a far entrare elementi del proprio programma nelle leggi nazionali” [*ibidem*]: anche questo macrofenomeno globale delegittima, questa volta dall'esterno, il sistema statale democratico, imponendo istanze e finalità economiche private come se fossero pubbliche e universali.

Per questo Sassen individua nello spazio delle metropoli la nascita di un nuovo modo di “farsi comunità” e di “farsi società” rispetto all'ordinamento vigente: “gran parte delle pratiche politiche urbane sono reali, portate avanti da persone anziché essere dipendenti da costose tecnologie mediatiche. La politica di piazza facilita la creazione di nuovi tipi di soggetti politici che non devono necessariamente passare per il sistema politico formale” [*ibidem*]. Se poi si osserva come gran parte delle istanze che provengono dai cittadini degli spazi urbani globali sono condivise da altri milioni di cittadini, si comprende come si assista ad un divenire di un nuovo ordinamento *de facto* che può anche definirsi una *nuova società civile globale* [cfr. Nocenzi 2007]. A tal proposito, appare significativo attestare le dinamiche di questi processi con uno degli esempi citati dalla stessa Sassen per descrivere le dinamiche di attivismo oggi definibile come “informale” che acquisiscono forza dalla loro estensione globale: “La Rete Sparc, per esempio, creata da donne e per donne, è nata come un tentativo di organizzare gli abitanti degli slum di Bombay per aiutarli a trovare casa; ben presto, si è trasformata in una rete di gruppi simili presenti in tutta l'Asia e in alcune città dell'America Latina e dell'Africa. Questa è una delle più importanti modalità di politica alternativa resa possibile da Internet:

un politica sul territorio, ma con un'importante differenza, ossia che si svolge su territori collegati fra loro attraverso regioni, paesi, o in tutto il mondo” [Sassen 2005].

*Conclusioni. Un quinto idealtipo del potere è possibile?*

Le discontinuità sociali, culturali, economiche e politiche fra le città medievali dell'Italia settentrionale e della Germania meridionale e la città contemporanea globale sono state evidenziate e con esse gli elementi che conducono ad adeguare l'analisi weberiana “aperta” ad un nuovo profilo sociale quale quello attuale. In esso similari processi di monopolizzazione del potere a quelli intentati dagli imperatori e dalle autorità ecclesiastiche del Medioevo risultano oggi inadatti a rappresentare l'estrema varietà dei “dominati”, ma, soprattutto, il mutamento sociale e la naturale propensione all'innovazione, accelerata, peraltro, dai processi di globalizzazione. Nelle più organizzate e rappresentative forme di queste espressioni nuove e opposte all'ordinamento vigente si ritrova quel nucleo creativo di un nuovo diritto positivo che solo a posteriori si potranno giudicare con esattezza se costitutive anche di un nuovo ordinamento di tipo “dopomoderno”.

Certamente, nell'attuale stato dell'analisi sociologica sulla società contemporanea nella dimensione urbana si può concordare con chi ha tentato di applicare l'interpretazione “aperta” di Weber sul potere non legittimo nelle città medievali alla descrizione delle varie forme di potere non democratico della città contemporanea parlandone come di un “quinto idealtipo” [cfr Scaglia 2007, par. 4.6]. In esso si ritrova una forma di potere, legittimo socialmente, ma illegale giuridicamente – e non eminentemente illegale nel senso di essere in violazione come le forme di criminalità organizzata<sup>6</sup> – esercitato sulla base della sua accettazione da parte dell'opinione pubblica, che gli attribuisce le-

---

<sup>6</sup> Particolarmente in questo punto queste riflessioni divergono da quelle presentate da Scaglia sulla natura “non democratica” del potere nella città contemporanea [cfr. Scaglia 2007, cap. 4].

gittimità specie in forza del carisma di chi lo detiene e rappresenta i propri interessi particolari all'interno di processi decisionali collettivi globali.

Come non definire in questo modo la partecipazione di ampi settori delle società urbane delle metropoli contemporanee, inquadrata nella loro rappresentatività semplicisticamente in sussidiarie dinamiche partecipative dello stato moderno e globale? Il tentativo di inquadrare queste forme rappresentative di potere nella razionalità giuridica formale dello Stato moderno, però, fallisce nel momento in cui le categorie di diritto, ma anche quelle sociali e culturali statuali, non riconoscono pienamente questi poteri, né nella loro rappresentatività, né nella loro legittimità, tentando di disciplinarli a loro immagine e somiglianza.

Resta la rilevanza sociologica di un parallelismo suggestivo iniziato con l'analisi storica operata da Weber nel paragrafo del suo *Wirtschaft und Gesellschaft* intitolato, appunto, *La città. Il potere non legittimo*: come le spinte per un nuovo ordinamento sociale nelle città medievali interrompevano la pre-modernità e annunciavano l'età moderna con forme di democrazia che lo Stato di diritto avrebbe racchiuso nella gabbia d'acciaio della sua razionalità, così, oggi, le forme inedite di *voice* espresse negli spazi metropolitani globali tentano di sostituire quello Stato centralizzato con modelli di democrazia diffusa. Ai sociologi contemporanei l'interpretazione se si tratti di un'acclamazione della piena modernità o il definitivo passaggio ad una dimensione altra.



*Bibliografia*

BAUMAN, Z.

1999 *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.

BECK, U.

1999 *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma.

BONTE, P., IZARD, M. (a cura di)

2006 *Dizionario di antropologia ed etnologia*, Einaudi, Torino.

CARITAS (a cura di)

2007 *La città abbandonata. Dove sono e come cambiano le periferie italiane*, il Mulino, Bologna.

ELLIN, N.

1999 *Postmodern urbanism*, New York, Princeton Architectural Press.

FUREDI, F.

2006 *The politics of fear. Beyond Left and Right*, Continuum Press, London.

GALLINO, L.

2000 *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino.

HANKE, E., MOMMSEN, W.J.

2001 *Max Webers Herrschaftssoziologie: Studien zu Entstehung und Wirkung*, Mohr, Tübingen.

LE PLAY, F.

1879 *Les ouvrières européennes: études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe*, Tours, Mame.

MOORE, B. JR.

1966 *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Beacon Press, Boston.

NIPPEL, W.

2000 *Editorischer Bericht*, in ID., (hrsg.), *M. Weber, Die Stadt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

NOCENZI, M.

2007 *Valori in una società civile globale*, Lithos, Roma.

SASSEN, S.

1997 *Le città globali*, UTET, Torino.

2002 *Globalizzati e scontenti*, Il Saggiatore, Milano.

2004 *Le città nell'economia globale*, il Mulino, Bologna.

2005 *A mano disarmata nelle metropoli*, in *Atlante di un'altra economia*, Manifestolibri, Roma.

SCAGLIA, A.

2007 *Max Weber e la città democratica. Idealtipo del potere non legittimo*, Carocci, Roma.

SCHLUCHTER, W.

1988 *Religion und Lebensführung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

SPENCER, E.M.

1997 *History and Sociology. An Analysis of Weber's "The City"*, *Sociology*, 3, pp. 507-525.

TENBRUCK, F.H.

1989 *Gesellschaftsgesichte oder Weltgesichte*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Socialpsychologie*, pp. 417-439.

2002 *Sociologia della cultura*, Bulzoni, Roma.

TREVES, R.

1990 *Max Weber e il diritto*, Franco Angeli, Milano.

TURNER, B.S. (ed.)

2006 *The Cambridge Dictionary of Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.

WEBER, M.

1956 *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr.

1961 *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.

WEISS, J. (Hrsg.)

1989 *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.



MARTA LOSITO

## La *Weberforschung* e la sociologia in Italia

Tra i classici della sociologia in Italia non esiste una diffusione così ampia come quella di Max Weber. Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto non hanno avuto un'attenzione pari a quella dedicata a Weber, come testimoniano gli studi di storici, giuristi, studiosi della politica, economisti, filosofi, sociologi. Unicamente Karl Marx è stato tradotto e divulgato in misura maggiore. A porre per primo la questione della presenza di Weber nella cultura italiana fu Delio Cantimori nel 1948, nel presentare il piccolo volume dell'Einaudi *Lavoro intellettuale come professione*. La questione venne poi ripresa da Ernesto Sestan nel 1965, in nota all'introduzione dell'*Etica protestante*, quando iniziò ad occuparsene anche Franco Ferrarotti in appendice al suo saggio *Max Weber e il destino della ragione*. Oggi si pone il compito di indagare in quale misura la *Weberforschung* abbia contribuito allo sviluppo della sociologia, considerando sia l'ampiezza della letteratura secondaria, sia la numerosità dei lettori del sociologo tedesco, come mostrano le numerose edizioni e ristampe delle sue opere, in particolare dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, del *Lavoro intellettuale come professione*, di *Economia e società*, apparsa anche in paperback.

Ad una ricostruzione storiografica appare che il pensiero di Weber in Italia si trova segnalato già nel 1891 sulle pagine del prestigioso *Archivio storico italiano*, precisamente nelle corrispondenze dello studioso austriaco Emil von Ottenthal, che indicava agli studiosi l'importanza del suo lavoro sulla storia delle società commerciali nel Medio Evo. Pubblicati nel volume *Zur*

*Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* del 1889, con dedica al prof. Levin Golschmidt, questo studio è il risultato della sua ricerca per il dottorato in giurisprudenza; come tesi Weber aveva presentato alla discussione solo una parte della ricerca, con il titolo *Die Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbevereinigungen in den italienischen Städten* – e venne accolto favorevolmente da una recensione di Gustav Schmoller. Come ricordava la moglie Marianne, questo lavoro non è solo un saggio giovanile ma “una vera e propria opera erudita”, per la ricerca approfondita fatta sugli statuti delle città italiane e spagnole, i cui risultati Weber continuò ad inserire fino nei suoi ultimi lavori di sociologia. In seguito anche Wolfgang Mommsen e Dirk Käsler hanno mostrato la sua importanza: infatti, per entrambi questi studiosi, nel primo lavoro weberiano si trova il tema determinante di tutta la sua opera, le origini e gli effetti dal capitalismo moderno. Ripresa dagli studi italiani solo in modo occasionale, quest’opera è stata analizzata solo in anni recenti dai lavori di storia del pensiero giuridico di Realino Marra, il quale ha mostrato che, se nelle intenzioni del relatore il lavoro avrebbe dovuto dimostrare la vitalità del diritto romano nella genesi del diritto commerciale moderno, prevalse l’interesse per uno studio storico del diritto e un’analisi concreta dei rapporti e degli interessi da esso regolati, di un Weber influenzato dal dibattito che avveniva tra i giuristi e gli economisti della giovane Scuola storica di Schmoller. In quegli anni di fine ottocento, stagione alta di studi di diritto romano, diversi studiosi in Italia si richiamavano alla Scuola economica-giuridica, vista in continuità ideale con la Scuola storica, e tra loro a proporla come una delle forme della grande scuola positiva fu in particolare Biagio Brugi – formatosi con Filippo Serafini a Pisa, e specializzatosi a Berlino con Karl Georg Bruns, uno degli ultimi allievi di Friedrich Savigny –, mostrando che con la concezione del diritto come un prodotto storico e relativo, anziché metafisico, aveva avuto una parte importante nel processo di rinnovamento intellettuale che aveva creato i presupposti dell’affermazione delle scienze sociali. Questo studioso sosteneva che la storia sta alle scienze sociali nello stesso rapporto in cui Savigny la collocava rispetto al diritto privato, prendendo così le distanze

da Auguste Comte, il quale diversamente considerava la Scuola storica dominata da concetti metafisici. In modo più esplicito Brugi, nel saggio del 1883, *I romanisti della Scuola storica e la sociologia contemporanea*, riproposto alla discussione nel 1902 sulle pagine della nuova *Rivista italiana di sociologia*, affermò che i giuristi della Scuola storica erano stati i precursori della filosofia positiva e della sociologia, prima del *Cours de Philosophie positive* di Comte, riconoscendo loro il merito di avere posto i fenomeni giuridici in rapporto con la storia e con la vita sociale, fino a individuare un collegamento tra questa impostazione e le idee sul diritto filosofico-positivo di Gian Domenico Romagnosi. Tra gli interlocutori di Brugi ci fu anche chi, come Icilio Vanni, pure dichiarandosi d'accordo nel riconoscere il contributo dei giuristi della Scuola storica alla fondazione della sociologia moderna, e condividendo la tesi secondo cui "il posto che spetta alla Scuola storica nella storia della sociologia è più importante ed elevato di quello assegnatole da Comte", sosteneva tuttavia che i giuristi della Scuola storica non potevano essere considerati consapevoli precursori della sociologia, ma andavano riconosciuti i diversi indirizzi esistenti nella filosofia positiva.

L'impostazione della Scuola storica con il tempo venne tralasciata, e quando nei primi anni cinquanta Pietro Rossi, giovane filosofo, si assunse il compito di presentare Weber in Italia, sostenne che la Scuola storica "non aveva mai aperto la possibilità di una ricerca sociologica a sé stante; ed aveva piuttosto cercato di risolvere ogni scienza sociale nell'opera di sistemazione di un materiale individuato storiograficamente – e in un'opera subordinata allo scopo della comprensione storica", affermando che "la strada della sociologia era stata invece imboccata dal positivismo francese e inglese, di fronte al quale la cultura tedesca si trovava costretta a prendere posizione". Rossi collaborava allora alla nuova rivista fondata da Nicola Abbagnano insieme con Franco Ferrarotti *Quaderni di sociologia*, che apportò un significativo contributo all'avvio di una nuova fase di affermazione della sociologia e del metodo della ricerca sociale empirica, e la sua interpretazione era consonante con la prevalente impostazione della sociologia americana ed europea. Negli anni cinquanta aveva iniziato i suoi lavori di bibliografia e di storia della sociologia in Italia

Filippo Barbano, il quale, a chi anni dopo intendeva proseguire la strada, ha rivolto l'esortazione a tornare alle fonti, e tra queste alla "filosofia del diritto, che in Italia ha rappresentato una vera e propria matrice genetica della sociologia", per rintracciare l'origine diffusa della sociologia nazionale, in raccordo col movimento delle scienze sociali in Europa. Questa indicazione, di volgere lo sguardo alle vicende della cultura nazionale, concordava in modo parallelo con gli scritti e gli interventi ai convegni di Friedrich Tenbruck, che, negli anni ottanta, andava sollecitando anche in Italia, in modo eterodosso rispetto alla *mainstream*, una svolta nella lettura dell'opera weberiana collegata al dibattito tedesco del suo tempo sulla giovane Scuola storica di Gustav Schmoller.

Tornando ai primi anni della diffusione di Weber in Italia, in una nota bibliografica apparsa sulla *Rivista storica italiana* nel 1893 si trova segnalato lo studio preparato da Weber per l'abilitazione alla libera docenza in diritto romano, tedesco e commerciale, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staat- und Privatrecht*, dallo storico del diritto Luigi Chiappelli, che lo giudicava uno dei lavori di maggiore interesse di quegli anni per la storia del diritto romano, e lo accostava alle ricerche portate avanti da Brugi, di cui Weber aveva inserito nella sua bibliografia *Studi sulla dottrina romana delle servitù prediali*. Va ricordato che nello stesso anno, nel 1893, a Brugi veniva assegnato il premio per le Scienze giuridiche della Regia Accademia dei Lincei per *Le dottrine giuridiche degli agrimensori romani comparate a quelle del Digesto*, presentato in forma di manoscritto, prima di essere pubblicato in volume nel 1897. Nonostante Chiappelli avesse considerato complementari i lavori dei due giovani studiosi, nella versione definitiva Brugi criticò *Die römische Agrargeschichte* perché le spiegazioni non gli sembravano basate sulle fonti, sostenendo polemicamente che le sue ricerche erano già finite "quando tentò il Weber di basare sugli agrimensori una storia agraria romana". Con una formazione che risentiva del dibattito del tempo sulle scienze sociali, premiato per le sue ricerche dall'Accademia dei Lincei, con Giuseppe Carle, docente di scienze sociali a Torino già nel 1874, presidente della commissione, Brugi fu un innovatore per aver mostrato il rapporto tra leggi generali e realtà sociale nella sua evoluzione storica, e per aver indagato il rapporto tra Stato



e società civile, che – sosteneva – non si risolve in un primato del primo, in quanto i vincoli che tengono insieme i gruppi sociali non sono soltanto di natura giuridica, ma di relazione tra gli uomini, e dunque la società civile è una formazione storica con una sua vita propria, distinta dall’autorità dello Stato che garantisce l’autorità del diritto.

La weberiana *Die römische Agrargeschichte* venne tradotta alcuni anni dopo, nel 1907, insieme ad altri scritti, nel secondo volume della *Biblioteca di storia economica*, diretta da Vilfredo Pareto. Ma non si trova alcun riferimento a Weber nella prefazione di Pareto, che preferì rivolgere le sue critiche in generale alla Scuola storica di economia, accusandola di “fisime etiche e metafisiche”, e ribadì l’importanza delle relazioni tra i fatti piuttosto che delle relazioni tra idee, l’importanza delle leggi scientifiche nella sociologia, nell’economia politica e nella storia, attribuendo il merito di questa raccolta a Ettore Ciccotti, storico del mondo antico, autore del primo saggio del volume (*Tratti caratteristici dell’economia antica*). A distanza di sessant’anni, *Die römische Agrargeschichte* venne nuovamente tradotta e presentata nel 1967 da Emilio Sereni, che riprese anche Biagio Brugi, pure se convinto che lo studioso italiano non avesse avuto il coraggio di oltrepassare sullo stesso tema di Weber gli schemi consolidati. La discussione su *Die römische Agrargeschichte* venne poi riproposta nel 1978 da Arnaldo Mornigliano, con un seminario tenuto presso la Scuola Normale di Pisa, a cui parteciparono Remo Bodei, Luigi Capogrossi Colognesi, Fausto Parente.

Va ricordata la funzione svolta dalla *Rivista italiana di sociologia*, fondata nel 1897, con l’obiettivo di definire i confini della nuova scienza e i suoi legami con le altre discipline e di diffonderne l’esatta conoscenza, “in modo da giungere ad una sintesi scientifica che spieghi le leggi dell’evoluzione sociale” con “l’applicazione rigorosa del metodo positivo”. Sulle pagine del fascicolo di marzo-giugno 1904 della *Rivista italiana di sociologia* si trova segnalato, senza alcun commento, il saggio *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, dove Weber pone il problema del metodo della ricerca empirica che garantisca la validità scientifica dei suoi risultati, con la “distinzione di principio tra la conoscenza di ciò che è e la conoscenza

di ciò che deve essere”, convinto “che non può mai essere compito di una scienza empirica quello di formulare norme vincolanti e ideali, per derivarne direttive per la prassi”. Anche se da questa proposizione non ne discende “che i giudizi di valore, in quanto essi in ultima istanza si basano su determinati ideali e sono perciò di origine *soggettiva*, siano sottratti alla discussione scientifica in genere”. La *Rivista italiana di sociologia* era strutturata con un robusto apparato di recensioni, segnalazioni e notizie, suddiviso per sezioni, che sembrano prefigurare insegnamenti di una Facoltà di sociologia; eppure solo nel 1904 venne costituita la sezione *Metodologia delle scienze sociali*, quando viene segnalato il saggio di Weber. Nel 1906 venne anche segnalato l'altro saggio metodologico in cui Weber faceva i conti con l'impostazione della Scuola storica, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, anche questo senza alcun commento. Si dovrà aspettare fino al 1935, quando Guido Calogero recensì il lavoro di Alexander von Schelting *Max Webers Wissenschaftslehre*, per trovare una prima e indiretta riflessione ai saggi metodologici weberiani, mentre in America il lavoro di von Schelting venne recensito da Talcott Parsons. Nel 1906 inoltre nella sezione *Scienza politica* della *Rivista italiana di sociologia* apparve una breve scheda non firmata, *La Russia e il regime costituzionale rappresentativo*, di commento al saggio di Weber *Russlands Ubergang zum Scheinkostituzionalismus*. Infine sul primo fascicolo del 1911 venne pubblicata una nota sul primo congresso della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, che si era costituita nel 1909 intorno a Max Weber, Werner Sombart, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, a firma di Roberto Michels. Fu Michels dunque a presentare in Italia Weber come sociologo, e fu anche l'autore, nel 1920, dell'unico necrologio apparso in Italia sulle pagine di *Nuova Antologia*, dove ricordava il rapporto di amicizia che li aveva uniti per diversi anni. Come è noto, nel 1911 era uscita in Germania l'opera di Michels *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, La sociologia del partito politico nella democrazia moderna. Studi sulle tendenze oligarchiche degli aggregati politici*, con la dedica “al caro amico Max Weber”, ma già in precedenza, nel 1908, Weber era intervenuto pubblicamente sulla libertà d'insegnamento in riferimento al caso Michels, al quale era stata ne-

gata la possibilità di insegnare nelle università tedesche per il suo impegno socialdemocratico. Il loro rapporto di amicizia si era interrotto nel 1914 per le rispettive posizioni sulla guerra. Divenuto docente in Italia, Michels insegnò a Torino e divenne una personalità significativa della sociologia del tempo. Infatti, nel 1925 ebbe l'incarico di sociologia politica all'università di Roma e nella raccolta delle sue lezioni si trovano indicazioni a leggere l'opera di Weber in funzione delle forti personalità politiche, con un'interpretazione favorevole al capo politico autoritario; dal 1929 al 1931 fu docente all'Istituto Superiore di Scienze Sociali Cesare Alfieri di Firenze; nel 1931 scrisse la voce *autorità* per la *Encyclopedia of Social Sciences*. Infine, nel 1934, docente di Economia generale e corporativa, presso la facoltà di Scienze Politiche di Perugia, curò l'edizione del XII volume della *Nuova collana di economisti stranieri e italiani dal titolo Politica ed Economia*, con una raccolta di saggi tra cui la prima traduzione di *Carismatica e i tipi del potere (Autorità)* di Weber.

La diffusione del pensiero di Weber proseguì nel 1919 con la traduzione di *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania: critica politica della burocrazia e della vita dei partiti*, pubblicata da Laterza nella collana Biblioteca di cultura moderna diretta da Croce, un anno dopo l'edizione tedesca. Come sappiamo, *Parlament und Regierung* è una raccolta di articoli politici apparsi nella prima metà del 1917 sulla *Frankfurter Zeitung*, nei quali Weber faceva le sue proposte di riforma costituzionale per un regime parlamentare in Germania. Il curatore dell'edizione italiana, Enrico Ruta, presentò Weber come storico ed economista, “uno dei più autorevoli pensatori della Germania”, che “durante la guerra si è occupato con ardore patriottico dei problemi politici concernenti il nuovo assetto della Germania”, rivelando che era stato Benedetto Croce a consigliargli “premurosamente” la traduzione. Ruta mise al centro della sua introduzione il tema della burocrazia, e propose *Parlamento e governo* ai lettori italiani in collegamento con *L'etica protestante*, sostenendo che l'anima germanica formata dalla Riforma protestante, portando alla convinzione di realizzare il proprio destino seguendo la vocazione personale, aveva prodotto la divisione del lavoro anche in politica, con la rinuncia alla politica attiva del popolo tedesco, che si era affidato a Bismarck,

all'imperatore e alla burocrazia. E contrapponendo Croce a Weber, Ruta sosteneva che “la politica è arte, non è professione”. *Parlament und Regierung* venne così proposto in Italia con l'intento “di mostrare i limiti della concezione burocratica tedesca della politica”, e la critica di Weber alla burocrazia venne interpretata come conferma del timore che la razionalità formale avrebbe portato dappertutto al tramonto del liberalismo, non solo in Germania. *Parlamento e governo* venne poi ripreso anche da Guido De Ruggiero nella sua *Storia del liberalismo europeo* del 1925, dove questo studioso ne sottolineava diversamente il carattere politico, e coglieva nelle proposte di Weber il contributo per una nuova fase di liberalismo, pure nelle incertezze della vita politica della Germania di quegli anni. Molti anni dopo, sui *Quaderni della critica* del 1948, Croce oramai ottantaduenne scrisse una recensione alla traduzione italiana del *Lavoro intellettuale come professione*, curata da Cantimori, dove rivelava di essere stato l'artefice della sua introduzione in Italia, dopo essere riuscito a procurarsi il libro attraverso la Svizzera, mentre la guerra era ancora in corso, e di averlo proposto per la traduzione con l'intenzione di mostrare i limiti della concezione burocratica tedesca della politica, ricordando inoltre di aver conosciuto Weber al Congresso internazionale di filosofia di Heidelberg del 1908, senza sviluppare in seguito ulteriori rapporti con lui, che accusava di aver tradito la grande tradizione speculativa tedesca, cercando di sostituirla con il tentativo di costruzione logica della sociologia. Con questo intento polemico, Croce aveva proposto la traduzione di *Parlamento e governo*, nonostante la stima personale nei confronti di Weber, come appare dalla lettera di Croce a Karl Vossler del 17 giugno 1920, dove aveva scritto: “ho appreso con vero dolore la morte del Weber, uno dei più belli intelletti dei nostri tempi e uno spirito sereno. E al dolore si aggiunge la tristezza per quello che tu dici delle condizioni della Germania: ero abituato a pensare nel mezzo dell'Europa un popolo che dava a tutti esempio di alacrità e di disciplina. E tutto ciò è stato, non credo distrutto, ma interrotto e scompigliato per effetto della guerra. Il danno non è solo di voialtri tedeschi, ma di tutti noi”.

Era stato Vossler a dare a Weber la *Logica* di Croce nella stesura del 1905, e poi a Croce i due saggi dove Weber lo aveva criticato, *Roscher und Knies* e

*Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*. Nella *Logica* Croce confutava l'applicazione dei metodi classificatori, a carattere generale, mutuati dalle scienze naturali, allo studio della storia e della società, (in quanto "tra l'individuale e l'universale non è ammissibile nulla d'intermedio o di misto: o il singolo o il tutto, in cui quel singolo rientra con tutti i singoli. Un concetto, che venga provato non universale, è per ciò stesso confutato come concetto; e a questo modo procedono nel fatto le nostre confutazioni filosofiche. Per esempio, la sociologia asserisce il concetto di società come concetto rigoroso e principio di scienza; e la critica della sociologia prende a provare che il concetto di società non è universale ma qualcosa di generale, il gruppo di taluni enti che la rappresentazione ha messi innanzi al sociologo e che egli ha isolati arbitrariamente da altri complessi di enti coi quali erano legati o si potrebbero legare").

Inoltre nel 1906 Croce prese pubblicamente posizione contro l'istituzione di cattedre di sociologia. Quando si incontrarono al Congresso di filosofia del 1908, Croce stava scrivendo la *Filosofia dello spirito* e Weber aveva scritto sei dei dodici saggi metodologici. Croce presentò al Congresso la relazione *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, mentre Weber non è tra i relatori ed entra nella discussione solo con un breve intervento sulla questione dei valori, per sottolineare polemicamente la differenza tra valori di carattere economico e orientamento di valore filosofico.

Tra il 1931 e il 1932 esce la traduzione de *L'etica protestante* su *Nuovi studi di diritti, economia e politica*, presentata da Ernesto Sestan. Nel 1924 Sestan aveva ricevuto da Salvemini l'incarico di recensire il ponderoso volume di Sombart *Der Moderne Kapitalismus*; non è però per questa via che si interessò a Weber, ma perché si era trovato in possesso della traduzione come un lascito imprevisto di Piero Burrosi e accettò la proposta di Ugo Spirito di farne la presentazione. Sestan sosteneva che la notorietà de *L'etica protestante* aveva portato ad una interpretazione deformata, e poneva la domanda "come si può attribuire al Weber, in forma rigidamente dogmatica, il pensiero che lo sviluppo del capitalismo moderno sia emanazione dell'etica protestante?". Volendo confrontarsi con l'idealtipo del capitalismo moderno e più in generale con

“la validità storica dei tipi ideali”, concetto che in quest’opera non è formulato chiaramente – come Weber stesso scrisse in *Antikritisches Schlusswort* del 1910 – Sestan lasciò interrotto il suo lavoro. Riconoscendo l’importanza del concetto di etica professionale nel tipo ideale del capitalismo moderno, Sestan prende comunque le distanze dall’utilizzo dell’idealtipo nell’indagine storica perché, formulato dall’analisi di un’epoca, viene applicato al capitalismo contemporaneo. Comunque con l’introduzione del 1933 e le successive numerose ristampe del volume è stato dunque Ernesto Sestan a presentare ai lettori italiani *L’etica protestante*; poi la casa editrice fiorentina Sansoni è acquistata dalla Rizzoli, per la quale esce nel 1991 una nuova edizione con l’introduzione di Giorgio Galli. Nel 1976 è stata pubblicata *Sociologia delle religioni* di Max Weber, a cura di Franco Ferrarotti e di Chiara Sebastiani, comprensiva de *L’Etica protestante* nella traduzione di Piero Burrelli; nel 1982 Pietro Rossi cura la pubblicazione di *Sociologia della religione*, con *L’etica protestante*. Nel 2002 l’opera è stata nuovamente edita dalle Edizioni di Comunità nel I volume di *Sociologia della religione*.

Insegnata unicamente come materia complementare, la sociologia in Italia venne riconosciuta a pieno titolo nel 1951, quando la facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” di Firenze assegnò la prima cattedra di sociologia – per trasferimento – a Camillo Pellizzi, studioso delle élites e del corporativismo, che, dopo molti anni trascorsi a Londra, li aveva insegnato *Storia e dottrina del fascismo* dal 1939 fino al 1944, anno in cui era stato sospeso dalla Commissione per l’epurazione del personale universitario. Reintegrato nell’insegnamento dopo sette anni, Pellizzi inizia dunque ad insegnare sociologia nel gennaio del 1951, entra a far parte della nuova Associazione di scienze politiche e sociali, presieduta da Francesco Vito, fonda l’Istituto di sociologia e avvia collaborazioni con enti di ricerca internazionali, riunendo attorno a sé giovani studiosi, tra questi Ferrarotti, che vinse la prima cattedra di sociologia. Nel 1951 Ferrarotti pubblica uno studio sullo statuto scientifico della disciplina, sostenendo che la sociologia non era ancora logicamente fondata né veniva definita nella sua specificità e autonomia, e aveva avuto buon gioco l’idealismo che le negava valore di conoscenza e la considerava

come una mera classificazione di comodo. Considerando che l'opposizione di Croce alla sociologia aveva reso difficile "la ripresa critica della tradizione, sulla quale gli studi sociologici possono indubbiamente contare", piuttosto che attribuire all'idealismo la progressiva estinzione delle correnti sociologiche, Ferrarotti considerava allora più interessante domandarsi perché i sostenitori della ricerca sociale empirica non avevano saputo resistere alla dittatura idealistica. Mentre dieci anni dopo nel riprendere questi temi Ferrarotti sosterrà in modo risolutivo che lo storicismo crociano non lascia spazio ad altre scienze se non alla storia. Nell'urgenza di recuperare il *cultural lag* in ambito sociologico, il confronto teorico con la "vecchia" egemonia crociana fu considerato risolto con la modernizzazione sociale che aveva reso superate le vecchie idee, nella convinzione che il processo italiano di industrializzazione aveva permesso "di superare, di fatto, l'idealismo crociano, con l'entusiasmo di chi vedeva come essenziale l'apporto della sociologia per la classe dirigente sia pubblica che privata". In questa fase, prende l'avvio il progetto di pubblicazione dell'opera di Weber ad opera di Pietro Rossi, che nel 1954 aveva presentato, su *Quaderni di sociologia*, *La sociologia di Max Weber*; nel 1958 viene pubblicata la traduzione di una parte dei saggi metodologici, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, e l'interpretazione di Rossi dei saggi metodologici da allora ha prevalso nel dibattito italiano ed è stata guida alla conoscenza della *Wissenschaftslehre* per più generazioni di sociologi e di filosofi. Nel 1961 sono poi usciti i due volumi di *Economia e società*, nello stesso anno in cui dal Mulino esce la traduzione di Talcott Parsons *La struttura dell'azione sociale*, presentato da Gianfranco Poggi, dove Weber viene proposto in funzione della teoria dell'azione. Nel 1964 il centenario della nascita di Max Weber, celebrato dall'Associazione tedesca di sociologia con il convegno *Max Weber und die Soziologie heute*, viene ricordato unicamente da Pellizzi sulla *Rassegna italiana di sociologia*. L'anno seguente la casa editrice Laterza pubblica il saggio di Ferrarotti *Max Weber e il destino della ragione*, che ha larga diffusione e contribuisce a formare la prima generazione di studenti in sociologia. In questo lavoro, l'incomprensione tra Croce e Weber diventa il paradigma che spiega le difficoltà peculiari incontrate dalla sociologia e dalle altre scienze sociali nella cultura italiana.



Precisamente Ferrarotti scrive che “la critica di Croce a Weber sembra costituire, dal punto di vista culturale, il motivo dominante del mancato interesse della cultura italiana per la sociologia di Weber”.

All'interno della *Weberforschung* c'è un intero filone sul confronto tra Weber e Marx, a cominciare dal saggio di Karl Löwith *Max Weber und Karl Marx*, apparso nel 1932 sulle pagine della stessa rivista di Weber, l'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, dove quest'autore mette a confronto il loro pensiero e fa “un interessante parallelo, non antagonistico, ma analogico”, sostenendo che entrambi affrontano con differenti prospettive un comune oggetto di indagine, il capitalismo, cui è sotteso il reale interesse di entrambi, il destino umano del mondo contemporaneo. In Italia le principali letture filosofiche di Weber hanno sostenuto che l'avversario di Weber era Marx, in modo diverso tra loro prima Carlo Antoni, poi Delio Cantimori, fino a Nicola De Feo che nel 1971 presenta Weber come esponente della borghesia tedesca, in modo contrapposto ma speculare alla interpretazione di Pietro Rossi, secondo il quale la critica al marxismo è già presente nel saggio *Die 'Objektivität'*. Oggi sono ancora in circolazione queste letture, fondate su un'opposizione simmetrica tra Marx e Weber. Quando Weber scriveva *l'Etica protestante* era in corso in Germania un importante dibattito sul capitalismo, con Marx come interlocutore ma non solo, perché Weber dialogava anche con Werner Sombart, che aveva scritto nel 1902 *Der moderne Kapitalismus*, sul processo di razionalizzazione fondamento dell'economia moderna, come organizzazione scientifica del processo di produzione. Quando poi preparava la nuova edizione prese in considerazione *Philosophie des Geldes* di Georg Simmel, l'altro lavoro di Sombart *Der Bourgeois*, sia pure con maggiore distacco, e si confrontò anche con il saggio *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* di Lujo Brentano.

Nell'ambito proprio della sociologia, Weber oggi viene ripreso per la sua sociologia comprendente, per l'azione dotata di senso, nei manuali viene proposto per i suoi concetti di potere, burocrazia, per la sua analisi sociale della religione, mentre nella ricerca empirica ha prevalso l'impostazione metodologica di Paul Lazarsfeld.



# SAGGI



L. Wickes Hine, *Young women (spooler) Kelser Mfg. Co., Salisbury, N.C. Location: Salisbury, North Carolina*, December 1908..

OLIMPIA AFFUSO

Memoria-magazine.

Memorie individuali e sfere pubbliche mediate

### *Introduzione*

La memoria è una realtà ambivalente. Per una parte, rappresenta un'attitudine individuale e, per l'altra, è una facoltà sociale costruita e scambiata con gli altri. Nessun ricordo individuale è possibile se non è sorretto e organizzato dalla memoria collettiva [Halbwachs 1987; 1996]<sup>1</sup>, ovvero da un contesto sociale di cui fanno parte il linguaggio, le concezioni del tempo e dello

---

<sup>1</sup> Poiché del concetto di memoria collettiva Halbwachs non ha mai dato una definizione completa, propongo quella che ne fornisce Jedlowski [2002] in relazione a varie formulazioni dello stesso autore: “la memoria collettiva di un gruppo è un insieme di rappresentazioni del passato che vengono conservate e trasmesse tra i suoi membri attraverso la loro interazione. Insieme di eventi e di nozioni ricordati, essa è anche un modo condiviso di interpretarli. Aneddoti, racconti, storie di vita [...] modi di dire e simboli comuni diventano insieme di elementi che sorgono nell'interazione e si impongono a ciascuno come una risorsa in qualche modo codificata, un quadro entro cui i suoi racconti assumono forma narrabile e le sue azioni un ordine che è dato per scontato nella misura in cui si riferisce a norme valori e simboli condivisi e tramandati” [ivi, 50]. Tale memoria ha dunque una funzione di integrazione dell'individuo nel gruppo e sorge in relazione all'affetto e all'interesse che lo legano al gruppo. Poiché nella società complessa ogni individuo è membro di più gruppi, la coincidenza tra memoria individuale e memoria collettiva non può però essere totale. Essa tende a differenziarsi e moltiplicarsi nell'incontro tra la memoria del singolo e una pluralità di memorie collettive.

spazio e, in senso più ampio, le categorie con cui si definisce la realtà esterna al soggetto, nonché i rapporti che ognuno intrattiene con il passato e le interpretazioni che ne danno i membri del suo ambiente sociale. Al contempo, come ha mostrato Halbwachs, ciascuna memoria individuale è un punto di vista sulla memoria collettiva, che cambia a seconda del posto che si occupa al suo interno e, a sua volta, questo posto cambia a seconda delle relazioni che si intrattengono con le varie cerchie sociali in cui si è inseriti.

Dunque, la memoria è elaborata individualmente ed organizzata socialmente e culturalmente, e la si può considerare tanto come un elemento di condivisione per l'individuo dei propri ricordi con gli altri che come un'attività mediata da fenomeni di simbolizzazione. La memoria emerge da un processo di costruzione della storia sociale e culturale di un gruppo a cui ciascun individuo partecipa più o meno effettivamente. E sono soprattutto i processi simbolici mediati dal linguaggio a rappresentare il nodo essenziale di tale partecipazione. D'altro canto, il linguaggio ha la potenzialità di “rendere presente” e attualizzare, oggettivandoli, come scrivono Berger e Luckmann [1991, 63] una varietà di significati ed esperienze spazialmente, temporalmente e socialmente assenti dall'*hic et nunc*. Ed è nella struttura narrativa in cui la memoria si concretizza che è possibile cogliere la sua funzione, anche in relazione alle narrazioni da cui a sua volta trae origine<sup>2</sup>.

Memoria e narrazioni risultano, quindi, strettamente interrelati, sia sul piano individuale che collettivo. Il sociale viene interiorizzato e il passato diviene memoria entro pratiche collettive, comunicative e narrative<sup>3</sup>. Così, i ricordi di

---

<sup>2</sup> Come scrive Bakhurst [1990, 203-226], “ricordare è sempre fare una lettura del passato, una lettura che richiede capacità linguistiche derivate dalle tradizioni di spiegazione e narrazione entro una cultura, e che esita in un racconto che deve in ultima analisi il suo significato alle pratiche di una comunità di parlanti [...]. Niente di ciò che è verbale nel comportamento umano può in qualsiasi circostanza essere messo in conto al soggetto individuale in isolamento; il verbale non è sua proprietà ma è proprietà del gruppo sociale”.

<sup>3</sup> Middleton ed Edwards [1990] suggeriscono che bisogna andare verso uno “studio della memoria e della dimenticanza come forma di azione sociale, piuttosto che come proprietà della mente individuale”, in quanto “il cuore della questione, il vero significato delle

ognuno nascono e vivono in relazione ai racconti degli altri e grazie alle interazioni sociali necessarie per stabilizzarli e richiamarli. Per ricordare qualcosa occorre, infatti, che gli altri intorno a noi ne convalidino rilevanza e plausibilità<sup>4</sup>. Al contempo, si ricorda ciò che si struttura attraverso forme linguistiche proprie dei gruppi di appartenenza [cfr. Jedloski 2002]. In un processo in cui, a sua volta, il soggetto utilizza e gestisce, attivamente e secondo intenzioni e risorse proprie, le parole che circolano negli scambi comunicativi intersoggettivi e nel sistema sociale [cfr. Paolicchi 2000]. Di modo che, tanto nelle conversazioni quotidiane che nella produzione delle strutture narrative che incontrano il suo punto di vista, l'individuo se ne appropria restituendole con qualcosa di nuovo. Il ricordare risulta allora da fenomeni di co-costruzione, condivisione e distribuzione di memorie tra individui che comunicano, cooperano, confliggono in contesti definiti da codici simbolici e pratiche sociali che si sostengono reciprocamente. Dunque, se l'appropriazione del passato avviene entro pratiche comunicative e narrative, i mezzi di comunicazione vi svolgono un ruolo rilevante<sup>5</sup>.

---

memorie, il loro contenuto e organizzazione, i loro contesti e occasioni nello scorrere dell'esperienza ordinaria hanno un senso solo nel contesto dell'ideologia e dell'azione sociale della collettività e della cultura e delle pratiche della comunicazione quotidiana" [ivi, 19]. Al contempo, Namer [1987] sottolinea che per la formazione di una memoria è fondamentale che si svolga una narrazione, e quindi sia presente un interlocutore o un pubblico. In assenza di un pubblico il ricordo degli eventi vissuti è rimosso, oppure, privo di un quadro collettivo condiviso, si fissa come uno *choc* e permane senza senso. Poiché l'interazione consente la rielaborazione del ricordo entro l'esperienza.

<sup>4</sup> Mead [1972] dà particolare rilievo alla dimensione dell'interazione e dello scambio di memorie entro universi di significato condivisi nella formazione dei ricordi e nell'attribuzione di plausibilità. Cfr. Montesperelli 2003.

<sup>5</sup> Nel corso del discorso si usa l'espressione *mezzi di comunicazione*. Si tratta di una categoria molto ampia che include strumenti diversi di interazione e comunicazione [cfr. Thompson 1998]. Per esempio, la televisione o il giornale, in cui la comunicazione è "da uno a molti", simile ad un monologo, o il telefono che consente una comunicazione dialogica, o il computer connesso in rete che consente una comunicazione 'da molti a molti' [ivi, 126-127]. Bisogna quindi precisare che nel lavoro sono stati considerati i *media informativi*, ovvero tv, giornali e spazi di informazione via Internet.

Indagare tale ruolo è l'obiettivo di questo contributo. Lo farò a partire dall'idea che il sistema dei media, agendo nella sfera pubblica e selezionando con specifiche procedure e finalità quali eventi siano memorabili, influisca sulla definizione del passato rilevante per una collettività e sulla sua appropriazione da parte degli individui. Perciò, questo scritto si concentra sull'analisi del rapporto tra mezzi di comunicazione, forme di interazione e soggetti nella costruzione delle memorie individuali di eventi pubblici cui i media hanno dato ampio risalto nel tempo<sup>6</sup>. L'ipotesi principale è che i mezzi di comunicazione siano potenti generatori e stabilizzatori dei ricordi. Ma in parte anche elementi di indebolimento del senso storico. Sicché, da un lato i contenuti mediali entrano nelle vite individuali e nelle interazioni sociali, al punto che ciò di cui si parla e che si ricorda, e che la società discute e tramanda, corrisponde sempre più a ciò che i media ripropongono nel tempo. Dall'altro lato, però, si fa sempre più fatica a collocare in un quadro storico e temporale il flusso

---

<sup>6</sup> Il contributo si basa sulla ricerca oggetto della mia tesi di dottorato dal titolo "*Eventi, media, ricordi. Memorie individuali e sfere pubbliche mediate*". Tale ricerca è stata condotta con metodi qualitativi e le informazioni sono state raccolte attraverso 25 interviste narrative volte ad indagare quali eventi storici degli ultimi 15 anni gli intervistati ricordassero come storicamente più significativi. Tali intervistati sono stati scelti tra soggetti residenti nella città di Cosenza e nelle aree rurali limitrofe e suddivisi in base all'età, quindi di 30, 40 e 50 anni, al sesso, all'istruzione ed alle esperienze di partecipazione politica. Ovvero in relazione a caratteristiche socio-anagrafiche significative rispetto all'idea che la memoria non sia mera conservazione di tracce del passato, ma selezione e organizzazione di quelle tracce alla luce della propria situazione presente e della propria biografia. Così, l'intervista narrativa, in quanto racconto in cui storia personale e modelli culturali definiti si incontrano, ha reso possibile ricostruire la memoria dei soggetti nel rapporto tra il recupero di ricordi privati e commemorazioni pubbliche, tra biografie e storia sociale. Sull'intervista narrativa cfr. Bichi 2000. Su memoria e narrazione cfr. Jedlowski 2000a; Paolicchi 2000. Ora, partendo dal racconto degli eventi e non di sé, non si è guardato ai modi con cui gli individui strutturano la propria storia in relazione alla cronologia fornita dai media. Al contrario, si è cercato di cogliere i modi con cui gli individui ristrutturano la cronologia e la storia sociale che i media definiscono sulla propria biografia. Nell'idea che riconducendo la storia sociale alla propria storia ciascuno esprima la propria appartenenza alla collettività, e che la biografia sia un ancoraggio cronologico e temporale dei ricordi di quanto avviene intorno a noi.

degli avvenimenti di cui si viene ininterrottamente e contemporaneamente a conoscenza<sup>7</sup>.

### *La memoria pubblica mediatizzata*

In effetti, contribuendo ad orientare i comportamenti e le opinioni ed a strutturare le idee con cui si interpreta la realtà, i media partecipano alla formazione della memoria con vari meccanismi e in vari modi. Costituiscono supporti tecnologici che, per quanto pongano la questione della loro stessa deperibilità, in effetti ampliano enormemente la possibilità di conservare e di trasmettere gli avvenimenti in forme oggettivate; presentano un'ampia offerta di generi mediali (spettacoli musicali, documentari, *telenovelas*, informazione politica, eventi sportivi) che sottopone numerosi individui agli stessi messaggi

---

<sup>7</sup> È sostenuto in letteratura da più parti che il sistema dei media tenda a far perdere memoria. Così alcuni autori sottolineano il problema dell'eccedenza culturale della società mass mediatica, in cui la sovrabbondanza di riferimenti genera una dimenticanza crescente [cfr. Rositi 1981, 234 e ss.]. Altri autori evidenziano che l'intervento di supporti esterni alla memoria individuale ostacola l'assimilazione e implica trasformazioni nella memoria sociale che spingono verso l'oblio [cfr. Esposito 2001]. Per una disamina tra varie posizioni teoriche sul rapporto tra mezzi di comunicazione e memoria cfr. Casalegno 2002. Tutto questo è certamente vero, ma rivela soprattutto che, per la velocità e ridondanza dei flussi informativi, gli individui fanno sempre più fatica a collocare gli avvenimenti di cui vengono a conoscenza in un temporalità storica, come se tutto ciò che non fa parte dell'attualità non esistesse. Ed è questo, tra l'altro, che secondo Baudrillard [2002, 137] è alla radice del successo di quanti vogliono negare la Shoah. Tuttavia, non si può affermare che gli individui, sotto l'influenza dei mezzi di comunicazione, abbiano smesso di ricordare. In verità, la memoria si forma e consolida in un processo selettivo in cui, se da un lato non è possibile trattenere tutto, e ad un eccesso di memorie corrisponde una maggiore smemoratezza, dall'altro è impossibile dimenticare tutto. Semmai, il problema è che il sistema dei media rileva e diffonde alcune informazioni, ma ne tace più o meno intenzionalmente altre, sottraendole al discorso pubblico ed alla relativa memoria. E così genera nel lungo periodo enormi buchi nei ricordi individuali e collettivi. Per cui sempre più quello che i media non dicono per la società nel suo insieme di fatto "non è accaduto".

generando grandi patrimoni di memorie comuni<sup>8</sup>; ricostruiscono, in maniera autoreferenziale, attraverso il ricorso a fonti interne, dai revival ai documentari, il proprio passato e insieme la memoria degli spettatori; creano e diffondono immagini, rappresentazioni e spiegazioni dei fenomeni intorno a noi che entrano in relazione con i nostri saperi ed esperienze, talvolta in maniera vicaria, talvolta in concorrenza, con effetti sulla nostra stessa conoscenza e memoria del passato<sup>9</sup>.

Così, mirando alla formazione di universi consensuali, fornendo forme del vedere e del sentire sociale, schemi cognitivi e affettivi comuni, che pure ciascuno filtra e riadatta alle proprie idee sul mondo, i media orientano le nostre interpretazioni e si inseriscono nel processo di costruzione della realtà. Intrecciandosi con le nostre esperienze, sia come narratori, sia come archivi, sia in senso più ampio come fornitori di ricordi, hanno effetti sul nostro agire e sulla nostra memoria [cfr. Silverstone 2002]. D'altro canto, la *communication research* si è a lungo interrogata sugli effetti che i media hanno sui comportamenti e sulla costruzione dei significati<sup>10</sup>. In varie tappe, i *cultural studies* hanno mostrato che l'attività di fruizione avviene in un processo negoziale in cui, attraverso momenti interpretativi e pratiche d'uso, i prodotti mediali vengono incorporati nel progetto di vita dei singoli e nel patrimonio di con-

---

<sup>8</sup> La memoria comune non è la memoria di un gruppo, ma la memoria di un aggregato di persone che ricorda le stesse cose per averle fruite attraverso i media [cfr. Jedlowski 2005b, 36 ss.]. Se le memorie comuni non sono memorie collettive, “possono tuttavia diventarlo, poiché possedere memorie in comune è una risorsa che facilita l'integrazione e favorisce il formarsi di identità di gruppo [...] ciò vale per comunità di fan [...] unità generazionali [...] comunità culturali e politiche” [*ibidem*].

<sup>9</sup> Una conoscenza e una memoria che vivono su tempi diversi: quelli in cui i fatti avvengono, quelli in cui i fatti vengono riproposti e quelli in cui i fatti vengono ricordati. Ma anche su percezioni sociali del tempo diverse tra persone diverse. Se pensiamo ai grandi avvenimenti che hanno generato enorme coinvolgimento collettivo, vediamo che entro le società interessate da quegli eventi c'erano ampie fasce di popolazione in dimensioni temporali estranee rispetto ad essi. Il che evidenzia la centralità e marginalità dei contesti sociali rispetto ai processi temporali e aspettative sociali di durata differenziate in base ai vari modelli culturali: cfr. Crespi 2003.

<sup>10</sup> Per una disamina, tra gli altri, cfr. Losito 2002; Wolf 1985.



cezioni dei gruppi cui si appartiene<sup>11</sup>. Di modo che l'appropriazione dei testi mediali, cui la formazione di memoria è inevitabilmente correlata, si sviluppa in due fasi: l'atto di consumo, in cui i testi vengono tradotti, e l'esperienza di consumo, in cui i significati elaborati vengono trasposti in risorse sociali e identitarie [cfr. Fanchi 2002].

Contemporaneamente, gli studi sull'*agenda setting* hanno evidenziato che, suggerendo "su cosa pensare", attraverso l'effetto cumulativo dell'agenda e continue *rimediazioni*<sup>12</sup>, i media stabiliscono ordini di rilevanza e plausibilità delle questioni sociali, quindi anche degli avvenimenti e delle interpretazioni del passato. Pertanto, rafforzando le opinioni e gli atteggiamenti, i mezzi di comunicazione svolgono un ruolo persuasivo sulle conoscenze individuali e collettive e contribuiscono alla strutturazione delle memorie. Assieme a questi studi, la ricerca sugli *usi e gratificazioni*, chiedendosi "cosa fa la gente con i media?", ha posto l'accento sulla relazione tra motivazioni e modalità di uso dei media da parte degli individui e situazioni sociali concrete in cui essi costruiscono la loro esperienza sociale, quindi sull'intero contesto comunicativo. E ha mostrato che gli spettatori non sono solo portatori di opinioni, ma anche di emozioni e che, nel fruire quotidianamente dei contenuti mediali,

---

<sup>11</sup> Nell'ambito degli *studi sulla ricezione* dei media, riflettendo sul rapporto tra fruizione e memoria, Bourdon [1994] definisce lo spettatore come *soggetto dotato di memoria televisiva*. Ossia come soggetto capace di ricostruire più o meno precisamente la biografia del proprio vissuto televisivo attraverso tre dinamiche: quella del *cambiamento* (dove la percezione cronologica e la memoria sono collegate ai mutamenti tecnologici, non alla realtà); delle *stagioni di vita* (dove la memoria è collegata alla storia personale); del *contenuto* (dove la memoria contiene *ricordi manifesto*, ossia figure carismatiche presenti sulla scena; *ricordi istantanea*, legati ad eventi mediatici fissati con precisione; *ricordi passerella*, connessi ad emozioni rilevanti nella propria biografia). Queste tre dinamiche sottolineano che nell'attività di fruizione, in uno sviluppo cronologico di esperienze interagenti tra loro, biografia televisiva e vita reale si integrano e illuminano a vicenda [cfr. Livolsi 2003, 79].

<sup>12</sup> Mutuo il termine rimediazione da Bolter e Grusin [2003]. L'idea che gli autori sintetizzano col concetto di *remediation* è che nella nostra cultura nessun medium opera isolatamente, bensì appropriandosi di tecniche, forme e significati sociali di altri media con cui cerca di competere.

esprimono sia bisogni cognitivi che affettivi e di integrazione in relazione alle circostanze ed alle cerchie in cui si trovano. Quindi, anche da questo punto di vista il legame con la memoria è evidente. Intanto perché l'attenzione, che è alla base di qualsiasi processo di memorizzazione, è elevata quando i contenuti mediali suscitano forti emozioni. Inoltre, perché la memoria si basa sull'integrazione delle informazioni nei propri sistemi di conoscenza e di relazione.

In relazione a tutto ciò, risulta evidente che gli individui esprimono, nel tempo, elevate capacità selettive che, come già aveva evidenziato Lazarsfeld, esercitano anche in virtù di un articolato processo di interazione con l'ambiente che li circonda. Ma va anche ribadito che, data la multivocità semantica dei testi, ai diversi contenuti mediali è attribuito senso in processi di lettura e interpretazione differenti che, come ha suggerito Hall, sono strettamente correlati al background culturale, sociale, politico e ideologico di chi fruisce<sup>13</sup>. Dunque, si può mettere in rilievo che *l'appropriazione mnemonica dei contenu-*

---

<sup>13</sup> Nello specifico, secondo Hall [1980] la codifica dei testi può essere *aberrante e non aberrante*. Nel primo caso, si produce una distorsione e incomprendimento della comunicazione; nel secondo caso, si ha un intervento attivo del ricettore che negozia il contenuto del messaggio decidendo come interpretarlo. E questa negoziazione può avvenire in almeno tre modi, a seconda di quanto il fruitore si allinei con il messaggio. Per cui si ha una *decodifica negoziale dominante o preferita*, una negoziata, una oppositiva. La prima, attuata da coloro che appartengono alla stessa classe di chi produce il messaggio o vi si identificano, esprime un'adesione alle intenzioni comunicative, ai codici e significati veicolati dall'ordine culturale dominante, che il fruitore accetta e fa propri, pur esprimendoli poi nei propri termini. E mostra che vi sono punti di vista che non necessitano di legittimazione. È definita *preferita* poiché riflette comunque le condizioni materiali e sociali dei lettori. La lettura *negoziata*, invece, è quella di coloro che non appartengono alla stessa classe di chi trasmette il messaggio e ne sposano i contenuti parzialmente, per cui le definizioni e i valori dominanti non vengono messi in discussione ma al contempo ci si contrappone ad esse elaborando, al livello delle proprie situazioni concrete, definizioni personali. Quella *oppositiva* è invece la lettura di quanti appartengono ad un segmento sociale opposto rispetto all'emittente e che, attraverso una decodifica alternativa, mirano ad evidenziare provocatoriamente lo scarto. Tale lettura, tutt'altro che aberrante, è frutto di un'attiva volontà e richiede una ben precisa comprensione della *lettura preferita* costruita dall'emittente per poterla ricontestualizzare entro una cornice di riferimento antagonista [cfr. Grandi 1992].

*ti* sociali e delle rappresentazioni che riguardano la realtà e il passato avviene attraverso processi di fruizione e negoziazione di testi mediali che sono in relazione con le risorse culturali, relazionali e sociali di cui ciascuno dispone per selezionarli e interpretarli, con gli interessi e gli obiettivi dei gruppi di appartenenza, con le circostanze e i contesti da quali si parte per comprenderli, con i modi in cui si utilizzeranno nei propri percorsi di vita [cfr. Casetti 1999]. Al contempo, si può sottolineare che la memoria oltre che la sede delle oggettivazioni, è anche l'ambito nel quale diviene possibile produrre nuovi significati che, attraverso forme narrative e percorsi interpretativi, possono essere comunicati intersoggettivamente.

Per altri versi, non si può non riflettere sul fatto che, nell'epoca dei mezzi di comunicazione di massa, i testi cui ciascuno ha accesso sono di fatto quelli selezionati e offerti a livello di sistema produttivo, politico e culturale, a livello di universo simbolico e di sfera pubblica. Come scrivono Berger e Luckmann [1991], è l'universo simbolico la matrice di tutti i significati socialmente oggettivati e soggettivamente reali. Sicché, la memoria individuale, di fatto, si costruisce entro strutture di plausibilità che traggono origine dalla dialettica sociale<sup>14</sup>. E come sottolinea Jedlowski [2005*b*], non mancano processi intenzionali di costruzione sociale delle memorie, in cui l'insieme dei media, con meccanismi di selezione e gestione delle notizie, produce memorie e dimenticanze volute<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Berger e Luckmann, affrontando il tema della legittimazione simbolica e citando Marx, sottolineano che “le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti” [Berger, Luckmann 1991, 137 ss]. Così, “parafrasando potremmo aggiungere che le idee del potere dominante sono la memoria dominante” [Montesperelli 2003, 35].

<sup>15</sup> Scrive più precisamente Jedlowski: “come tutti gli effetti dei media, anche quelli riguardanti la memoria sono variabili: da un lato dipendono dal grado di consonanza dei testi e dei ‘patti comunicativi’ che implicano; dall’altro, dipendono dalle risorse di cui il pubblico dispone per interpretarli [...]. In parte gli effetti dei media sono inintenzionali [...]. Ma, in parte, possono essere intenzionali, laddove i media si offrono come cassa di risonanza o veicolo di messaggi ispirati da gruppi specifici. In questo caso, essi diventano luoghi e strumenti delle battaglie che si combattono per la definizione del passato rilevante e per la sua interpretazione. I processi di selezione e ricostruzione del passato [...]

Ebbene, la definizione del passato rilevante e la costruzione della memoria collettiva avvengono in spazi e arene di negoziazioni e conflitti. E i media ne fanno parte. Con il loro portato di tecniche, testi, meccanismi fruitivi e produttivi, contribuiscono a costruire, sostenere e diffondere le interpretazioni e informazioni che le *élites* hanno interesse a convalidare. Confermando il loro ruolo di attori di rilievo nella sfera pubblica e partecipando al processo articolato e complesso di strutturazione della memoria pubblica<sup>16</sup>. Una memoria che di fatto si configura come memoria pubblica mediatizzata, frutto dell'intreccio tra le rappresentazioni del passato rilevanti nello spazio pubblico mediatizzato e le esperienze private e collettive degli individui in cui quelle rappresentazioni vengono percepite, elaborate e riprodotte.

In effetti, ricollegandoci all'idea di Thompson [1998] che la sfera pubblica moderna si sia mediatizzata e considerando, nei termini di Jedlowski [2005*b*], la memoria pubblica come memoria della sfera pubblica, si può sostenere che anche la costruzione della memoria pubblica tenda a spostarsi nell'ambito dei processi mediali. Del resto, i media sono una condizione al contempo di esistenza e mutamento della sfera pubblica moderna, proprio perché segnano il passaggio del pubblico da entità fisica potenzialmente sempre in grado di co-

---

non sono mai indipendenti dalla struttura di potere che, di volta in volta, caratterizza la società" [Jedlowski, 2005*b*, 35].

<sup>16</sup> La memoria pubblica, come evidenzia ancora Jedlowski [2005*b*], è la *memoria della sfera pubblica*, intendendo quest'ultima, con Habermas [2002], come lo spazio, aperto a tutti, in cui cittadini privati discutono, razionalmente e criticamente, di questioni di interesse generale, influenzandosi reciprocamente. E intendendo la memoria pubblica come "i discorsi che riguardano rappresentazioni del passato con cui si argomentano le reciproche posizioni dei partecipanti [...], che i cittadini sono chiamati a fare proprie o intorno a cui sono chiamati a prendere posizione". E questo soprattutto perché la sfera pubblica "non può esistere come confronto razionale delle argomentazioni senza che i discorsi di ieri siano confrontati con quelli di oggi" [Jedlowski 2005*b*, 39 ss.]. Dunque, la memoria pubblica ha due importanti funzioni: innanzi tutto è il luogo del confronto delle diverse memorie collettive e rappresentazioni del passato che vivono in seno a una società. Secondariamente, consente che si definiscano i criteri di plausibilità e di rilevanza che danno credibilità alle memorie individuali e collettive. E che si definisca l'oblio, poiché ciò che la memoria pubblica espelle da sé diviene socialmente irrilevante [ivi, 41].

stituirsi in forma assembleare ad entità delocalizzata e non più circoscrivibile, né spazialmente né temporalmente [cfr. Privitera 2001, 102-103]<sup>17</sup>. Pertanto, il pubblico, per quanto sia chiaro cosa lo fonda, ovvero il discorso, è un'entità con molte sfaccettature, articolata e complessa, difficile da determinare<sup>18</sup>. Tra l'altro, debolmente organizzato nella stessa comunicazione relativa ad un problema, il pubblico racchiude in sé effettivamente sia attori che spettatori<sup>19</sup>. Cambia, nell'evolversi, per dimensioni e forma, e acquista o meno esistenza in relazione a questioni diverse e tra loro anche in contrapposizione<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Come ha sottolineato Thompson [1998], infatti, i mezzi di comunicazione attivano una situazione sociale di *quasi interazione mediata*, in cui produttori e riceventi di messaggi sono separati tra loro. In tale situazione, da un lato i produttori non riescono a valutare le risposte del pubblico che dopo molto tempo, quindi possono tendere all'intesa solo attraverso una modalità comunicativa ideale [cfr. Privitera 2001]. Dall'altro lato, il pubblico è investito di informazioni, questioni e problemi che possono responsabilizzarlo [cfr. Thompson 1998], ma anche non interessarlo [cfr. Privitera 2001]. Per cui, la peculiarità non trascurabile di questo pubblico, astratto, anonimo e indefinito, è che sfugge al controllo completo degli organismi istituzionali e mediali poiché "si trova al di là del raggio d'azione degli attori" [ivi, 103].

<sup>18</sup> Dunque può essere definito attraverso un'ampia varietà di concetti. Abbiamo *il pubblico generale*, la cui opinione costituisce un'opinione di massa, poco centrata sulle *issues*, che però costituisce l'obiettivo conoscitivo delle politiche pubbliche; *il pubblico attento*, costituito da cittadini veramente informati sugli affari pubblici, che sono minoranze rilevanti nel dibattito politico; *il pubblico attivo*, configurato da cittadini che partecipano personalmente alla vita politica o di partito; *il pubblico degli elettori*, la cui opinione rileva rispetto alle preferenze elettorali e come indicazione di voto [cfr. Price 2004].

<sup>19</sup> D'altro canto, da Lippmann a Dewey, a Noelle-Neumann, il pubblico è sempre emerso come un'entità indefinibile. E, di volta in volta, si è sottolineato che 'i pubblici' sono tendenzialmente assenteisti [cfr. Lippmann 1965]; che tendono a non essere adeguatamente competenti sulle questioni pubbliche né interessati, più amanti dello svago che della politica [cfr. Dewey 1979]; che sotto la pressione della maggioranza i punti di vista minoritari possano essere sottratti all'attenzione pubblica fino ad essere annullati [cfr. Noelle-Neumann 2002].

<sup>20</sup> Detto ciò, è però anche vero che proprio i settori di pubblico non immediatamente organizzati rispetto ai problemi possono svolgere un'importante funzione di *filtro etico* nella sfera pubblica, configurandosi come soggetto che, in quanto capace di riflessione e apprendimento, matura una convinzione autonoma e autorevole e può svolgere un ruolo

Guardando quindi al ruolo dei media nella formazione e conservazione di memorie collettive, bisogna considerare che tale ruolo si gioca nel rapporto complesso e articolato tra ricezione, esperienza e sfera pubblica. Per altro, se l'ipotesi è che la costruzione della memoria pubblica si sia trasferita in gran parte sulla scena mediatica, com'è avvenuto sempre più per la sfera pubblica, necessariamente i criteri di selezione e trasmissione delle notizie ed i meccanismi che ne favoriscono il ricordo riguardano i processi con cui le rappresentazioni del passato sono sottoposte alla discussione pubblica e, lavorando sull'attenzione e l'interesse, sono fruite dai soggetti nel quotidiano. Così, da un lato, attraverso le conversazioni quotidiane e i discorsi collettivi che in occasione di ogni evento pubblico si rianimano e circolano nel tessuto sociale (dalla famiglia, alla scuola, alle associazioni e ai partiti, ai luoghi di lavoro) ciascuno viene socializzato e invitato a partecipare come protagonista alla sfera pubblica, riattivando e costruendo le proprie memorie. Dall'altro lato, dove alcune rappresentazioni del passato vengono taciute, il ricordo è relegato al silenzio dalla voce dei più. Mentre, dove i *nessi di vita* sono alternativi rispetto ai fatti posti al centro della sfera pubblica, il ricordo di tali fatti, avulsi dall'esperienza, rimane debole e, alla lunga, viene espulso dalla propria memoria<sup>21</sup>.

---

arbitrale. Pure rispetto ai contenuti mediali. Per cui “anche la presenza *non militante ma attenta* di un pubblico di spettatori” può contribuire a rafforzare quella caratteristica di incorruttibilità che in linea di principio definisce la sfera pubblica nella sua qualità di autonomia [Privitera 2002, 88-89]. Dunque, l'*attenzione* del pubblico rappresenta un presupposto essenziale affinché la sfera pubblica sia autonoma e discorsiva. Ma è un presupposto essenziale ai fini stessi della memoria. L'attenzione è infatti l'attività attraverso cui i fatti possono essere colti e ricordati e al contempo lo sforzo intellettuale che consente alla memoria di lavorare non come contenitore di ricordi ma come creazione, non come semplice riproduzione ma come rielaborazione [cfr. Lazzarato 2004]. Poiché l'attenzione è massima quando qualcosa suscita particolare interesse, inserendo nell'agenda politica i temi cari agli attori periferici si sviluppa la qualità argomentativa della sfera pubblica e della sua memoria.

<sup>21</sup> Negt e Kluge [1979], andando oltre l'analisi delle possibilità strutturali del discorso pubblico di Habermas [2002], sottolineano che bisogni e interessi sono legati ai nessi di vita, e che i principi di generalità e astrattezza alla base della sfera pubblica borghese statuisco-

Da qui, l'oblio e la memoria risultano l'esito di processi di legittimazione e definizione che, attraverso la sfera pubblica e i media, lavorano al confine tra appartenenza ed estraneità. Un'appartenenza ed estraneità che gli stessi testi e discorsi pubblici denotano e convalidano, costruendo e organizzando bisogni identitari e di adesione dei soggetti e dei gruppi rispetto alle questioni sollevate. E che poi, in quanto concrete, implicano la pluralizzazione delle risposte e dei significati<sup>22</sup>. D'altronde, l'incontro delle esperienze quotidiane, soggettive e non ancora organizzate, con le immagini e i discorsi della sfera pubblica mediata produce una molteplicità di interpretazioni e livelli di discorsività da im-

---

no l'esclusione di vaste aree sociali dalla partecipazione (donne, immigrati, operai, individui subalterni). I due autori partono da un interrogativo politico di fondo: se ed in quale misura una sfera pubblica sia organizzata dall'alto, dagli stereotipi della cultura alta o di consumo, o dai soggetti stessi che ne fanno esperienza. Dove con esperienza si intende la capacità di cogliere connessioni e relazioni, la facoltà di mediare tra percezione individuale e significato sociale, tra perdita di sé e autoriflessività, la matrice della memoria. Con questi autori, i contenuti medialità che si traducono in ricordi e restano nella mente dello spettatore, sono doppiamente contestualizzati: in una sfera pubblica, costituita da un pubblico e da luoghi *ad hoc*, e nell'orizzonte pubblico prodotto, appropriato e contestato nelle pratiche culturali. Inoltre, accanto alla sfera pubblica borghese, compaiono altri tipi di sfere pubbliche, come quella operaia, paradigma storico dell'esperienza di fabbrica e dell'alienazione, e quella della produzione industrial-commerciale dei mezzi di cultura di massa. Così, superando la resistenza di Habermas a ritenere ogni formazione non borghese, plebea o post-letteraria, come una variante della sfera pubblica, i due autori sostengono che pure dalla negazione di ogni formazione che proponga alternative di esperienza può derivare una costruzione discorsiva. Poiché utilizza *discorsi non rappresentati di esperienza* come materiali da plasmare, l'industria dei media organizza i bisogni in una miscela talmente instabile che produce da sé le condizioni di una sfera alternativa. E fa emergere *l'orizzonte sociale di esperienza* degli esclusi dallo spazio dominante dell'opinione pubblica.

<sup>22</sup> Kluge [1983] concepisce lo spettatore come plurale anche a livello di costruzione discorsiva – il soggetto iscritto nel testo, il consumatore designato dall'industria – come una posizione indirizzata non tanto ad un individuo-spettatore empirico socialmente contingente, ma ad un pubblico dotato di contorni, conflitti, soggettività [cfr. Hansen 2006, 26]. Sicché, nell'integrazione variabile tra processi psichici e orizzonte intersoggettivo, la spettatorialità implica quell'imprevedibilità, quella componente inattesa della ricezione collettiva che rende il pubblico una sfera pubblica in senso proprio.

plicare una pluralità di voci. Sono in particolare gli studi di Miriam Hansen [2006] sul rapporto tra il cinema e il pubblico femminile ad evidenziare che la spettatorialità, intesa come esperienza soggettiva, è strettamente interrelata con le trasformazioni della sfera pubblica e con i contesti intersoggettivi forniti dai media. Di modo che, seppure ogni istituzione dell'industria culturale consenta il riconoscimento pubblico di concreti bisogni, questo non basta a far presupporre identità di interessi tra i gruppi sociali e il sistema produttivo dei media. La formazione alternativa di spettatorialità, oltre che a causa dei dispositivi su cui i generi mediatici si fondano, esiste anche nonostante questi ultimi<sup>23</sup>. Così, la possibilità di esistenza ed espressione di sfere pubbliche molteplici e alternative si compie attraverso scelte spettatoriali infinite e variegate. Scelte che riguardano anche quei generi mediatici riconducibili alle pratiche dello svago e della vita quotidiana, e non necessariamente dell'impegno pubblico, ma che consentono di ricollocarsi rispetto alla sfera pubblica in quanto

---

<sup>23</sup> Come la stessa Hansen [2006] sottolinea, se pure non fosse possibile empiricamente rilevare formazioni pubbliche autonome, queste potrebbero essere comunque inferite dai tentativi con cui le strategie dell'industria culturale tendono a standardizzare la ricezione, a sopprimere o egemonizzare ogni condizione che possa favorire organizzazioni alternative di esperienza. Di certo, tra forme di ricezione previste e costruite dal testo e loro realizzazione storica esiste sempre un notevole margine d'azione soggettiva e intersoggettiva. D'altro canto, se la domanda di fondo di Hansen è in che senso le relazioni di ricezione negate possano essere alternative, una possibile risposta è che, attraverso i mezzi e le istituzioni della comunicazione, si genera uno spazio che conferisce all'esperienza un'espressione collettiva, e un'espressione collettiva all'esperienza stessa del disorientamento. Dunque, attraverso il riferimento ad Hansen, è possibile rendere evidente come le relazioni media-spettatore siano caratterizzate da una socialità che, sebbene dalle origini ad oggi si sia ridotta, costituisce un elemento essenziale della relazione tra i prodotti mediatici e gli orizzonti di ricezione, siano cinema o televisione, quindi film o documentari, sceneggiati, pubblicità, informazione. Una dimensione sociale della spettatorialità che non riguarda solo le possibilità di visione collettiva, ma in cui la partecipazione si lega all'identificazione. Così, Hansen fonda un modello di spettatorialità che evidenzia la resistenza all'omologazione e può essere esteso ad un'idea più generale della ricezione vista dalla prospettiva delle trasformazioni della sfera pubblica in relazione all'esperienza.



passano attraverso istanze, fantasie, memorie, identità connesse ai propri ambiti sociali e di vita<sup>24</sup>.

D'altro canto, in quanto dotato di contorni e possibilità storicamente concrete, il pubblico costituisce un'altra cosa rispetto al pubblico o al consumatore designato dall'industria. E c'è anche la possibilità che lo stesso pubblico storicamente determinato sia un'astrazione eccessiva, poiché il gruppo cui si fa riferimento come pubblico è a sua volta costituito, dissolto e ricostituito ad ogni esperienza comunicativa. Bisogna, allora, sempre considerare che lo spettatore non è solo ciò che il testo costruisce, ma anche un soggetto che dà senso alla narrazione, che percepisce e contribuisce a sua volta alla costruzione di quello stesso testo. E questo in virtù dell'orizzonte sociale e di vita che ne modella l'interpretazione. Un orizzonte che non è un insieme omogeneo di conoscenze, ma il campo contraddittorio delle molteplici e conflittuali posizioni definite dalle prospettive di gruppo, classe, ceto, genere, razza, rispetto a cui ciascuno si pone.

### *Una proposta di tipologia*

Ora, fatte queste premesse concettuali, mi concentrerò su alcuni risultati della ricerca e proporrò una tipologia di memorie individuali di eventi pubblici mediatizzati. Il risultato da cui intendo partire è che le persone ricordano pochissimi dei molteplici eventi riproposti nel tempo dai media. E ancor meno sono i ricordi condivisi e comuni. Questo fatto solo in parte può essere ricondotto al processo di *normalizzazione della realtà* operato dei media, per cui attraverso la continua riproposizione dei fatti si produce una *neutralizzazione* di situazioni ed eventi anche gravi, come guerre, attentati terroristici o di mafia, violenze famigliari, che dovrebbe generare nel pubblico, giorno

---

<sup>24</sup> Così, pure tramite la dimensione fantastica e lo spazio della distrazione, attraverso l'esercizio dell'immaginazione, si può compensare l'intollerabilità dell'isolamento e organizzare in autonomia l'esperienza, dando luogo ad uno spazio di reazione [cfr. Negt, Kluge 1979].

dopo giorno, una sorta di indifferenza e quindi di “smemoratezza”<sup>25</sup>. Di fatto, gli intervistati non sono mai indifferenti, né immemori. Anzi emerge che la persistenza di ricordi di eventi pubblici è sempre correlata alla frequenza con cui tali eventi sono coperti e riproposti dai media. Questo conferma che il sistema dei media, ponendo in primo piano specifici avvenimenti e ripropo-  
nendoli nel tempo, contribuisce alla costruzione dei ricordi relativi a quegli avvenimenti. E quindi che i media entrano nel processo di strutturazione della memoria in quanto narratori e stabilizzatori di ricordi che forniscono quadri di selettività e rilevanza entro i quali gli avvenimenti sono situati ed a partire dai quali sono interpretati.

D’altro canto, però, risulta che di tali eventi coperti e riproposti dai media ciascuno ricorda solo quelli che coincidono o sono riconducibili a momenti salienti della propria vita, o rispetto ai quali si è sentito chiamato ad esprimere opinioni nei gruppi cui appartiene. Per cui, accanto ai media, intervengono anche altri fattori: da un lato, i fatti e le questioni selezionate dai media vengono affrontate e interpretate attraverso discorsi e conversazioni che agiscono nella vita quotidiana, a livello collettivo e individuale. Così, l’azione di reti di interazione, comunicazione e socializzazione, esterne al sistema dei media, seppure non estranee ai suoi contenuti, agisce sulla memoria. Dall’altro lato, è nell’ambito di un percorso biografico, in relazione alle proprie attitudini, sensibilità e risorse, ai propri interessi e conoscenze, che ciascuno presta attenzione e dà significato agli avvenimenti che lo circondano. La memoria biografica è il filo di senso che trattiene e lega insieme i ricordi di quanto avviene intorno a noi.

Possiamo, allora, dire che il concetto di neutralizzazione non può spiegare il fenomeno della debolezza della memoria. E, d’altra parte, che la stessa persistenza di tracce mnestiche di eventi mediali, oltre che dal sistema dei media broadcasting, dipende da esperienze e caratteristiche soggettive e dalla collocazione di ognuno in reti di relazione e comunicazione esterne ai media stessi.

---

<sup>25</sup> Processo che si lega ad un altro, definito di *virtualizzazione del reale*, che indica la tendenza a percepire la realtà come fosse un film o uno spettacolo, spesso già visto: cfr. Di Fraia 2004.

In effetti, gli intervistati ricordano ciò che resta dell'intrico tra avvenimenti biografici, eventi pubblici mediatizzati e spiegazioni che circolano nel tessuto sociale.

Così, le interviste mostrano che si è spettatori sempre parziali, ma al contempo multipli, dei contenuti mediatici, attenti rispetto ad alcune cose, ma meno attenti rispetto ad altre. E che l'attenzione e la memoria sono sempre guidate dalle necessità del presente, a livello collettivo come anche a livello di vissuto individuale. Del resto, la realtà non esiste fuori dalla nostra conoscenza e dall'interesse che abbiamo per essa<sup>26</sup>. E noi riusciamo ad afferrarla ed a ri-conoscerla solo nei termini in cui l'abbiamo già classificata nelle nostre interazioni quotidiane. Di conseguenza, per ricordare ciò che ci viene detto ne dobbiamo condividere, anche con gli altri intorno a noi, significati e spiegazioni, ne dobbiamo conoscere sfondi simbolici, dobbiamo fare parte del medesimo universo di senso. Al contempo, dobbiamo averlo inglobato nelle

---

<sup>26</sup> Come ha evidenziato Schutz [1979], il campo di importanza di ciò che è noto e che si vuole conoscere è definito dall'interesse. Così, membri diversi di uno stesso gruppo, e gruppi diversi, danno per scontato o rendono oggetto di ricerca ambiti diversi del mondo. In particolare, Schutz guardando alla distribuzione sociale della conoscenza ed alla rapidità con cui si danno le cose per scontate, distingue tra *esperto, uomo della strada e cittadino ben informato*. L'esperto mira ad una conoscenza chiara in campi ristretti e ad opinioni basate su asserzioni verificate. L'uomo della strada tende ad una conoscenza pratica, che può utilizzare, pur senza capirla, in situazioni tipiche e in campi non coerenti tra loro. Nelle situazioni a-tipiche, l'uomo della strada si affida ad emozioni e passioni. Il cittadino ben informato ambisce ad una conoscenza intermedia tra le due. Non possiede la conoscenza esperta, ma non si accontenta della conoscenza pratica o delle passioni. Egli mira ad opinioni ragionevolmente fondate nei campi di suo interesse, anche al di là di un fine da raggiungere. Inoltre, Schutz, classificando la comunicazione della conoscenza in rapporto al peso che si attribuisce alla fonte, distingue tra conoscenza che si basa su *attribuzioni di importanza imposte*, tipiche dell'esperto o dell'uomo della strada, ovvero relative a questioni e decisioni che vanno prese così come sono; e *attribuzioni di importanza intrinsecamente scelte*, tipiche del cittadino ben informato, ossia relative a questioni e decisioni che nascono in una ricerca continua e in base all'esperienza e che possono anche cambiare [cfr. Schutz 1979]. In tutto ciò, il cittadino che aspira ad essere ben informato si pone come *dover essere* della cittadinanza informata, anticipando la libera discussione razionale di radice habermasiana: cfr. Lalli 2001.

nostre esperienze in un processo di sedimentazione e di rielaborazione dei fatti in relazione ai vissuti e all'esigenza di dare significato al nostro passato presente [cfr. Jedlowski 2002]. Tra processi mediatici di normalizzazione e sterilizzazione, e situazioni che colpiscono e stupiscono, ciascuno si interessa a quegli eventi pubblici che assumono significato in relazione alla propria biografia, e da qui arriva a costruirne il ricordo. Il dato stesso che si formino e conservino ricordi a partire da ciò che i mezzi di comunicazione raccontano ogni giorno è indice che i contenuti dei media interagiscono esperienza. Di fatto, si può arrivare ad interpretare la proposta mediale e ad appropriarsene se questa, in un continuo processo di metabolizzazione dei contenuti e del sé, entra in relazione con le sfere di esperienza attraversate nell'arco della vita.

Dunque, situando il ricordo degli avvenimenti nella storia personale, favoriti in ciò anche dalla situazione dell'intervista narrativa, i soggetti incontrati hanno compiuto un'interpretazione originale della storia<sup>27</sup>. Ed hanno consentito di rilevare che gli eventi mediatizzati vengono conservati in memoria, con il loro impatto emotivo e la loro carica di unicità, e non neutralizzati come avviene in genere per i contenuti mediali, per il fatto che elementi del passato individuale entrano in relazione con il passato collettivo [cfr. Leone 1999; 2002]. Questo rapporto cronologico tra storia personale e storia collettiva, tra l'altro, evidenzia l'esigenza, attiva e presente, che l'individuo ha di mantenere e ribadire il proprio legame con la società e il gruppo in cui è inserito [cfr. Fanchi 2002]. Contemporaneamente, sottolinea che, se per un verso il senso

---

<sup>27</sup> Per quanto riguarda il *momento* in cui, nella costruzione e conservazione dei ricordi, avviene l'incontro tra la storia personale e la storia mediata, se ne sono occupati soprattutto due indirizzi teorici degli studi sulle *flashbulb memories*. Nel modello tradizionale di tali studi, si sostiene che il ricordo, già immagazzinato, in seguito alle informazioni fornite dai media e alle reiterazioni può solo essere riaggiustato [cfr. Brown, Kulik 1977]. Gli studi più recenti, inserendo la variabile "conoscenza pregressa", considerano importante nella formazione della memoria individuale l'azione dei media anche nelle fasi precedenti al verificarsi dell'evento. E mostrano che la variabile "disponibilità sociale", ovvero la diffusione persistente nel contesto sociale di conoscenze relative all'evento e di aspettative d'azione dell'individuo, incide sul ricordo dell'evento e del contesto di apprendimento dell'evento [cfr. Finkenauer *et al.* 1998]. Per una disamina, cfr. Curci 2000/2001.

storico tende ad indebolirsi per l'azione dei media, per l'altro verso la biografia può costituire la cornice temporale di quanto accade intorno a noi. In effetti, collocando il ricordo di avvenimenti pubblici nella storia personale, ciascuno in maniera riflessiva opera un collegamento tra pubblico e privato, individuale e collettivo. E tale collegamento può assumere il carattere della percezione storica. Inoltre, poiché l'individuo, ricordando, rivede se stesso e ricostruisce il passato sociale riadattandolo alla propria storia, in una dimensione di durata, ne emerge una sorta di visione *autobiografica* del passato e del mondo<sup>28</sup>.

Rispetto a quanto rilevato nelle interviste emerge, allora, che i testi, i linguaggi, le forme espressive, i contenuti mediali, interagendo con la storia personale entrano nella memoria individuale e la modellano, rendendola parte di una memoria collettiva<sup>29</sup>. Così, risulta chiaro che il ricordo viene dotato di significato e trasmesso attraverso narrazioni. Ma, se da un lato la memoria si oggettivizza nei testi (libri, immagini, discorsi pubblici) e il passato viene definito in termini specifici e da specifici punti di vista, dall'altro ciascuno è

---

<sup>28</sup> Collegando il proprio vissuto al tessuto storico e sociale in cui tale vissuto si è delineato, si compie quindi non una riproduzione del passato bensì una valorizzazione dell'avvenimento ricordato per chi lo racconta. E, al contempo, si ribadisce la propria appartenenza. Come ha mostrato Cavalli [1985] in una ricerca sulle storie di vita dei giovani, la precisione dei riferimenti storico-temporali è proporzionale al livello di integrazione dei soggetti. Quanti mirano all'approvazione sociale tendono a far aderire la propria biografia alla storia sociale, mentre quanti sono più autonomi modulano la propria storia in libertà e personalizzandola. Sulla stessa scia, De Coninck e Godard [1990] elaborano una casistica di atteggiamenti verso le istituzioni (di adesione, eversione e negoziazione), riconducendoli alle relazioni tra tempo biografico e tempo storico. Quindi individuano *concordanza*, quando la temporalità storica dà forma alla biografia; *discordanza*, quando la biografia è libera dai percorsi storico-sociali, o trasgressiva; *raccordo tangenziale*, quando c'è equilibrio tra storia e biografia, adesione e rifiuto.

<sup>29</sup> Anche negli studi più recenti di psicologia sociale, definendo la memoria autobiografica come "l'insieme delle narrazioni che riguardano la dimensione temporale del sé", si riconosce che la memoria, non solo patrimonio della mente, si fonda su un lavoro ricostruttivo-narrativo, dunque si compie nelle interazioni tra gli individui e i gruppi. Pertanto, il ricordo più forte è quello che risulta più rilevante nella negoziazione di memorie tra gruppi contrastanti e nell'intreccio tra ricordi autobiografici e appartenenze [cfr. Neisser, Fivush 1994].

autore negoziale di memoria, nel rapporto tra quegli stessi testi e discorsi e le proprie esperienze. Per cui il passato viene a sua volta reinterpretato attraverso molteplici prospettive. E i media sono elementi di una realtà alla quale partecipiamo con i nostri discorsi, le nostre interazioni e interpretazioni, la nostra vita quotidiana.

A partire da questi risultati, e confrontandoli con le questioni teoriche, ho costruito una tipologia che individua i distinti rapporti che soggetti dotati di risorse diverse e variamente collocati in contesti sociali hanno con gli eventi di cui i media definiscono la memorabilità. Da qui ho rilevato che in relazione ai mezzi di comunicazione sorgono memorie molteplici caratterizzate da rapporti differenziati tra memorie individuali e memorie collettive. E questo dopo aver considerato i vari percorsi e atteggiamenti con cui ciascuno si interessa agli avvenimenti pubblici, li situa nei ricordi personali e biografici e, in base anche a meccanismi fruitivi, li rielabora e se ne appropria. Percorsi e atteggiamenti che risultano ampiamente influenzati dalle condizioni sociali ed esistenziali in cui i fatti assumono rilevanza, dal background culturale, politico ed ideologico di chi fruisce e, soprattutto, dalla sua collocazione in reti di relazione in cui i ricordi sono condivisi e dotati di senso.

Ho definito i tre tipi di memoria come memoria “elaborata”, memoria “affollata” e memoria “debole”. Quella che si riscontra nella maggioranza dei soggetti è la memoria affollata. Ma, come avviene per ogni tipizzazione, le tre attitudini si presuppongono l’una con l’altra. Ogni tipo di memoria non può infatti essere considerato allo stato puro, bensì come un elemento che definisce il fenomeno nell’interazione con gli altri<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Difatti, è nell’interazione tra i diversi tipi che si può cogliere l’intera dinamica del processo di memorizzazione degli eventi mediatici. Costruendo tali percorsi di memoria non si è mirato a costruire profili identitari. Tra l’altro, proprio in quanto si costituiscono come pubblici variegati ed eterogenei, sia tra loro che al loro interno, per composizione, atteggiamenti e scopi, i soggetti possono risultare particolarmente interessati ad alcuni specifici avvenimenti, e porli al centro delle loro discussioni, costruendone una memoria elaborata. Ma possono anche rimanere del tutto indifferenti rispetto ad altri avvenimenti, non conservandone alcun ricordo. Di fatto, di volta in volta, gli individui, in base alle attitudini soggettive ed alle caratteristiche culturali e di contesto che ogni avvenimento va ad

Si può considerare la memoria “elaborata” come un tipo di memoria che procede lentamente, che sedimenta passo dopo passo e che, attraverso un meccanismo di scelta, scarta qualcosa per trattenere qualcos’altro. È caratterizzata da pochi ricordi, chiari, consapevolmente selezionati e conservati, strettamente legati a idee, valori, interessi, relazioni e conoscenze, che assumono significato per il soggetto nell’ambito del proprio percorso di vita. Pertanto, questo tipo di memoria, che interpreta quanto è accaduto e pensa a cosa bisognerà fare alla luce del senso che si attribuisce a ciò che sta succedendo fuori e dentro di sé, risulta come una facoltà che costruisce nessi. Ed è frutto del lavoro introspettivo di un individuo che guardando al mondo guarda alla propria storia e viceversa, in un percorso in cui pubblico e privato si incontrano e interagiscono. Dunque, la memoria elaborata si forma a partire da *un’attenzione cognitiva* elevata e si basa sulla consapevolezza di essere situati in un contesto ed in un periodo preciso, ma al contempo di essere dotati di una propria peculiarità. Questo tipo di memoria, quindi, è sostenuta da informazioni, concezioni e giudizi che si basano su *obiettivi conoscitivi e valoriali intrinseci* [cfr. Schutz 1979].

D’altro canto, i ricordi che distinguono tale memoria, proprio in quanto accuratamente selezionati e posti in relazione con le proprie esperienze e il proprio vissuto, tendono ad essere influenzati solo in minima parte dai mezzi di comunicazione, pur se non sembrano prescindere del tutto da essi. I media sono ritenuti, infatti, strumenti informativi, ma non gli si conferisce enorme rilevanza nella costruzione delle proprie opinioni e conoscenze. Si può, allora, dire che questo processo di formazione e conservazione dei ricordi di eventi pubblici si articola a partire da quei livelli di formazione culturale, biografica e identitaria che attivano meccanismi di negoziazione e decodifica delle informazioni che possono generare anche dissenso e rifiuto delle interpretazioni fornite dai media. Sicché, tale memoria si coniuga con una lettura dei contenuti mediali di tipo *non aberrante e negoziale*, a volte anche *oppositivo* [cfr. Hall 1980].

---

attivare, si aggregano e si esprimono, o si astengono dal farlo, in modi diversi, costruendo memorie differenziate di cui i tipi messi in evidenza rappresentano delle articolazioni.

I contenuti di questa memoria sembrano coincidere, inoltre, con un adattamento dell'individuo agli eventi collettivi, con una capacità-volontà di percepire le cose, comprenderle e connetterle tra loro che sta al confine tra dimensione psico-cognitiva e socio-cognitiva. Per cui i ricordi si basano meno su interpretazioni di senso comune e più su interpretazioni elaborate autonomamente e riflessivamente, ma al contempo sono frutto del confronto discorsivo con gli altri e dell'intenzione di assumersi personalmente e pubblicamente la responsabilità dei fatti che riguardano la collettività. In effetti, questo soggetto di memoria è attento a quanto risulta pubblicamente controverso e dibattuto, e rispetto a cui ritiene necessario schierarsi. Pertanto, in quanto capace di ragionare, anche con gli altri, rispetto ai problemi emergenti ed alla loro soluzione, andando oltre ciò che è pre-stabilito, tale soggetto svolge un ruolo di controllo ed è un potenziale generatore di azione pubblica.

Questa memoria appartiene, allora, a quegli individui che, per sensibilità culturale o per attitudine ideale, per contesto di vita ed esperienze biografiche, nel collegare, rielaborare e conservare precise e specifiche immagini ed avvenimenti del passato, hanno deciso criticamente e consapevolmente cosa ricordare e cosa no. Individui che investono in questa decisione in grandissima parte la propria storia, i propri pensieri e le proprie azioni, considerando se stessi al centro di un rapporto specifico, anche di tipo ideale, con la società e la sua storia. Potremmo dire che il nucleo centrale di questa memoria è rappresentato da ciò che ciascuno ricorda per averlo ideato, decodificato, compreso, sperimentato e per essersi auto-costituito come suo portatore, per averlo ritenuto o meno una questione sostenibile e da tutelare. Così, nell'aver coscienza del proprio vissuto e della storia sociale, i ricordi e le esperienze si legano in una struttura che ordina la vita e fornisce un punto di orientamento costante per l'azione.

Chiaramente, la memoria elaborata tende ad essere eccessivamente sintetica ed individualizzata. In quanto basata su attenzione e riflessività, questo tipo di memoria è altamente selettiva. Ma proprio per questo, l'individuo, con la propria esperienza e capacità critica, rappresenta un efficace filtro rispetto a ciò che è rilevante, e memorabile, per la collettività. Sicché, questa memoria,



frutto di una meditata costruzione e progettazione del sé e del proprio vivere sociale, nonostante trattenga pochi avvenimenti, ha grande valore per la collettività perché ha l'importante funzione di costruire il *sensu della storia* [cfr. Assmann 2002]. È in questo tipo di articolazione di memoria infatti che gli avvenimenti vengono riorganizzati e valorizzati nelle loro dinamiche e complessità storiche e temporali. Inoltre, in quanto si può legare al rifiuto, espresso o tacito, dei contenuti veicolati attraverso i media dal pensiero dominante, ha la grande potenzialità di costituire elementi di memoria alternativa. Una memoria in cui si serbano quei ricordi minoritari e quelle idee originali che in genere vengono taciute, ma possono riemergere quando una nuova situazione chiede di essere interpretata, e possono esprimersi nel racconto di sé e nelle interazioni con gli altri.

La memoria "affollata" è tipica di soggetti che risultano fortemente inseriti in reti comunicative e hanno molte relazioni sociali. Trattiene parecchi ricordi, dettagliati, ma concisi e costruiti frettolosamente, eterogenei e sconnessi tra loro, conservati quasi caoticamente. Tali ricordi si formano in un processo in cui storia personale e storia sociale tendono a frammischiarsi, per cui eventi biografici, eventi reali e rappresentazioni mediatiche, anche fittizi, si confondono tra loro. Così, questo tipo di memoria è caratterizzato dall'elevata numerosità degli eventi rammentati, e risulta provenire da un percorso di conoscenza che tende a basarsi su schemi interpretativi semplici e su idee condivise, ma non strettamente riconducibili a ideologie più ampie. Contemporaneamente, è sostenuta da una forte curiosità per gli avvenimenti che riguardano il mondo sociale e da un elevato desiderio di informarsi e dibattere su ciò che accade. Ma l'obiettivo del discorso e dell'azione non è tanto quello di schierarsi, o di ottenere un risultato, bensì quello di esprimersi e di esserci, insieme a moltissimi altri, come per effetto di un contagio, per siglare la propria appartenenza.

La memoria affollata tende, quindi, a trattenere di tutto un po', come un raccoglitore di dati e immagini. Ed i fatti vengono più visti che recepiti, come se fossero lontani da sé. Di modo che la memoria assume l'aspetto di un *contatore*, dove gli avvenimenti vengono tradotti in numeri e conservati per la

loro possibilità di rappresentare casi esemplificativi, schemi, modelli. Questa memoria sorregge, tra l'altro, una sorta di lettura delle cose in superficie, cui corrisponde una narrazione episodica e sintetica dei fatti, semmai corredata di ricordi emozionali e immagini. Potremmo dire che il punto di vista che caratterizza tale memoria è quello di chi si pone ad una certa *distanza*. Eppure, in questo percorso di memorizzazione si riscontrano i più alti livelli di immedesimazione e commozione, così come le più immediate azioni di partecipazione a ciò che succede intorno a sé. La memoria affollata, allora, si può ipotizzare che nasca non a partire dalla capacità di costruire e rielaborare insieme agli altri opinioni e giudizi, attraverso il ragionamento, nel confronto consapevole tra la propria storia e la storia sociale, ma a partire dalla propensione ad adattare ogni pensiero a cognizioni già approvate. Così, questa memoria ha contenuti stereotipati ed è sostenuta da un'*attenzione comunicativa* che conferma le informazioni tratte dai media alle idee condivise nei propri gruppi di appartenenza (attraverso vari tipi di interazione, dalle conversazioni nei micro-circuiti della vita quotidiana alle esperienze di partecipazione politica).

Sono espressione di tale memoria soggetti tra loro eterogenei e differenziati per idee, formazione politica e condizione sociale, ma che interpretano la realtà che li circonda attraverso il medesimo atteggiamento, ossia una *pre-disposizione all'adesione e all'imitazione*, ad agire in numero e sulla base di ciò che si crede anche gli altri farebbero. Soggetti che, a partire da questa predisposizione, riempiono di elementi infiniti e talvolta incongruenti, affastellati e per lo più preconfezionati, la propria memoria. E che decodificano ogni nuovo avvenimento alla luce dell'avvenimento simile che l'ha preceduto, nei termini in cui qualcun altro l'ha già interpretato. I media sono considerati una fonte essenziale ed autorevole della conoscenza-informazione sul mondo e vi si ripone fiducia. Ma, di volta in volta, se ne rinegoziano le questioni in base alla versione condivisa dagli altri intorno a sé, in una forte tensione all'integrazione. Pertanto, questa memoria si fonda su una decodifica di tipo *negoziale-conformista*, che aderisce all'agenda mediale, ma rapportandola a quanto è ritenuto plausibile dal proprio gruppo. E si può dire che sia frutto

di una *conoscenza socialmente derivata* (da testimoni e commentatori vari) e di *valutazioni di importanza imposte*. Inoltre, poiché è caratterizzata da interesse per gli avvenimenti e le questioni che gli altri intorno a sé continuamente ribadiscono e discutono, rimane principalmente fuori da questa memoria onnicomprensiva da un lato quello che nella propria cerchia nessuno approva e menziona, dall'altro quello che non conquista la scena o gli archivi mediatici. In quanto fortemente delimitata dal pensiero dominante e dall'azione dei media, la memoria affollata non è veramente in grado di dar voce alle opzioni alternative, alle occasioni interrotte, alle posizioni marginali, che per lo più ne risultano soffocate. Inoltre, essendo legata a numerosi dettagli e alle dimensioni dei fenomeni, tale memoria non tende a fondare significati e valori. Tuttavia, essa costituisce lo sfondo di stabilizzazione di tali significati e valori e svolge la rilevante funzione di trattenere una molteplicità di dati.

La memoria "debole" è caratterizzata da ricordi rarefatti, stentati, e si esplicita solo a partire da numerose sollecitazioni. Si tratta di una memoria povera di significati, ma anche scarna di immagini, se si intende per immagine non solo ciò che è visto, ma anche ciò che è riempito di contenuti attraverso un percorso mentale. Una memoria corredata, si può dire, da figure, da sagome. Tale memoria si ha quando i soggetti risultano debolmente inseriti in reti comunicative e, non percependosi come membri della società ma come esterni ad essa, non si identificano con i contenuti sociali veicolati<sup>31</sup>. Soggetti, quindi, che non avvertono nessuna spinta a valutare o a prendere posizione su problemi che i media definiscono di rilevanza collettiva, ma che non risultano riguardarli. Per questi soggetti, l'universo di senso è il proprio privato, un privato vulnerabile, che molto spesso crea affanno e che difficilmente accoglie quanto attiene l'interesse generale. La stessa fruizione si connota, rispetto a questo tipo di memoria, come un'attività *disinteressata* che viene svolta nell'ambito di altre attività domestiche e quotidiane. I media, e soprattutto la televisione, sono prevalentemente elementi di sfondo, una voce che accom-

---

<sup>31</sup> Si tratta di una marginalità che non riguarda solo la debolezza economica, ma anche la percezione di essere privi di quelle informazioni e risorse identitarie che consentono di sentirsi parte del contesto sociale in cui si vive: cfr. Semprini 2003.

pagna le occupazioni di ogni giorno, cui ci si abitua e che si finisce per non ascoltare. Dati i livelli di disinteresse, non restano contenuti nei ricordi, ma solo scene scarne di riflessioni e valutazioni.

Rispetto alla realtà sociale in cui vivono e che i media propongono, però, i soggetti che esprimono tale memoria prestano attenzione a quegli avvenimenti che possono essere messi in relazione con i propri bisogni contingenti, che riflettono la propria vita o le restituiscono dignità in quanto simile ad altre. Mentre ciò che non rientra in questo spazio appare inutile da considerare e rimane irrecuperabile al ricordo, come un'assenza. A meno che non si tratti di avvenimenti talmente eclatanti e ridondanti, di cui i media parlano ininterrottamente, su cui tutti intorno a sé si esprimono, che risulta impossibile non trattenere qualche immagine, qualche suggestione. Dunque, la memoria debole ha nel disinteresse il suo meccanismo di selettività. La neutralità è il punto di vista che la fonda, e la caratterizzano l'incapacità a costruire nessi tra la propria biografia e la storia sociale, così come la mancanza di interesse ad esprimere giudizi sulla realtà intorno a sé, o semplicemente ad aderire alla versione condivisa dai più. Al contempo, fa da sfondo a tale memoria la convinzione che la propria condizione sia irreversibile. Così, questa memoria tende a configurarsi come una memoria privata orientata al domestico. Dove l'unico spazio di attenzione è per l'oggi problematico del proprio vivere, un oggi percepito come scontato e naturale.

Ecco che, come estraniati, anche un po' snob, i soggetti che manifestano una memoria debole per lo più non trattengono messaggi che risultano incomprensibili e che parlano di una vita con cui non è possibile identificarsi. Ovvero 'rifiutano', anche con rabbia, di considerare e ricordare ciò che i media quotidianamente raccontano, poiché si tratta di questioni che non possono essere messe in relazione con i propri interessi specifici. Questioni, anzi, che continuamente ribadiscono a ciascuno lo scarto tra la sua situazione di vita e quelle rappresentate, sottolineando il suo essere *estraneo*. Di fatto, quasi nessuna trasmissione interessa: non solo i generi impegnativi, ma anche i reality e le fiction, ritenuti surreali, e lo stesso telegiornale. Tutti ambiti di discorso che appartengono ad una realtà diversa dalla propria con cui è impos-

sibile confrontarsi, e che non aiuta nemmeno a distrarsi. Talvolta si salvano le pubblicità, che vengono ricordate da un lato in quanto momenti inauditi di fascinazione; dall'altro in quanto, perseguendo la logica commerciale, devono necessariamente funzionare per ognuno in quanto consumatore. E in questo modo trionfa lo spazio privato inglobato nella sfera dell'economia. Così, in rapporto a questa memoria, i soggetti sembrano costituire un'alterità. Ma un'alterità che non ha ancora trovato la strada di un'identità comune. E che non riesce a riposizionarsi rispetto alla sfera pubblica, neanche attraverso lo svago e la fantasia. Per cui, con il loro rifiuto, questi individui siglano un allontanamento dall'ir-realtà che la comunicazione mediale quotidianamente costruisce.

Si può dire, allora, che la memoria debole sorga in relazione ad un processo di decodifica di tipo *aberrante-oppositivo*, nel senso che i contenuti mediatici non sono tratti in parte perché non sono capiti, in parte perché sono distanti dai propri nessi di vita e bisogni identitari. E si può ipotizzare che questa memoria si fondi sia su valutazioni di importanza intrinseche che su conoscenze socialmente condivise, ma costruite in spazi alternativi rispetto a quelli dell'opinione pubblica e della conoscenza imposta. La funzione di tale memoria è però rilevante in quanto ha la potenzialità di testimoniare e rendere conoscibili vite che tendono a nascondersi. Attraverso di essa, possono esprimersi quelle biografie complesse che vivono situazioni difficili. E che, lungi dall'essere irreversibili, costituiscono gli ambiti di una pressione sugli individui che è sociale e che necessita di diventare visibile per poter essere riconosciuta come tale, in modo da ottenere attenzione pubblica e soluzione politica. È, difatti, nell'occultamento della vulnerabilità come fenomeno sociale, laddove la marginalità viene classificata come frutto della scelta individuale o interiorizzata come naturale, che si impedisce quella comunicazione tra sfera pubblica e sfera privata da cui deriva la possibilità di sollevare, evidenziare, discutere e risolvere i problemi di vita in quanto sociali.

*Il magazine della memoria*

La domanda di fondo del mio lavoro è: i media distruggono memoria? La mia risposta è: no, i media non distruggono memoria, ma nemmeno la costruiscono *tout court*. Di fatto, guardando a cosa rimane nella memoria degli intervistati degli eventi mediatizzati, si può trarre che i ricordi si costruiscono e conservano i processi comunicativi, dunque i media sono co-agenti di formazione ed elaborazione del ricordo. Tuttavia, i processi percettivi e selettivi che sostengono la memoria vengono guidati anche dalle esperienze di vita e dalle caratteristiche soggettive, dagli atteggiamenti e dalle convinzioni che ciascuno esprime, dalle interazioni nelle cerchie cui si appartiene. Quindi i media non sono sufficienti a fondare un processo di memoria. In verità, la memoria degli eventi più coperti dai media si costruisce attraverso continue negoziazioni delle interpretazioni degli avvenimenti e del passato da ricordare da parte dei soggetti all'interno dei propri gruppi. È in rapporto con i meccanismi mediatici di gestione degli avvenimenti, dei loro effetti e delle relative interpretazioni e con le esperienze che ciascuno fa in relazione ad essi. Poiché si forma e si consolida in processi discorsivi e narrativi, richiede a sua volta conoscenze, anche linguistiche, rispetto a quei discorsi e narrazioni. Pertanto, è connessa con i percorsi di socializzazione alle dinamiche pubbliche (che passi attraverso scuola, lavoro, educazione familiare) e di integrazione socio-culturale dei soggetti nei propri contesti sociali. Per cui, la memoria degli eventi pubblici mediatizzati risulta costituita dai discorsi che si oggettivano nei testi e nei racconti che circolano; dalle relazioni e pratiche con cui questi stessi testi sono fruiti e discussi; dai rapporti di dominio che si muovono intorno alle definizioni del passato [cfr. Jedlowski 2000*b*]. Ed è il prodotto sempre mutevole di illimitati processi di interazione e di pluralizzazione, così come di meccanismi di inclusione e di esclusione.

Tornando, allora, alla domanda se i media costruiscano memoria, la ricerca ha evidenziato che i media sono strumenti non di per sé sufficienti alla formazione e conservazione della memoria. I media sono agenti di memoria a seconda delle sfere discorsive e di esperienza con le quali interagiscono.

L'esperienza è, in effetti, il percorso che consente di *tradurre* i significati socialmente trasmessi nei termini della propria cultura e della propria soggettività<sup>32</sup>. Dunque, se il soggetto non riesce ad operare tale traduzione, anche la memoria risulta debole. Ma non possiamo dire che vi sia assenza di ricordi. Restano comunque immagini e suggestioni, trattenute in relazione alle proprie attitudini e valutazioni e alla propria collocazione nei gruppi, ma sempre riconducibili a ciò che i media hanno fatto circolare nel tessuto sociale. Per cui, se è vero che i media non sono strumenti sufficienti, sono però elementi che necessariamente entrano nel processo di formazione dei ricordi individuali (che, come abbiamo assunto, si formano sempre entro pratiche narrative, quindi anche relative ai mezzi di comunicazione). In particolare, i ricordi sono sempre impregnati della mediatizzazione (contenuti, spiegazioni degli eventi o semplicemente immagini, corrispondono a quanto i media veicolano). Per riportare queste considerazioni alla mia ricerca propongo, così, la metafora della *memoria magazine*. Si tratta di una memoria trasversale ai tre tipi indicati, nel senso che risulta particolarmente rilevante nell'ambito della memoria affollata, ma si riscontra anche nella memoria elaborata e nella memoria debole. Infatti, la memoria *magazine* può considerarsi come un tipo di memoria che si forma nella fruizione dei testi medial<sup>33</sup>, testi che ciascuno seleziona in

---

<sup>32</sup> Questa traduzione implica la capacità di *ospitare* quei significati a casa propria, accogliere in forma simpatetica o immaginativa la storia dell'altro attraverso i racconti che lo riguardano [cfr. Ricoeur 2001, 81]. Una capacità che è prevalentemente linguistica e discorsiva, in quanto si esprime attraverso la possibilità di comunicare, di avere ed essere un interlocutore. Naturalmente, perché ciò sia possibile occorre identificarsi e assumere come proprie le storie con cui si entra in contatto. Non si tratta di rivivere gli eventi accaduti ad altri, perché le esperienze di vita sono insostituibili, ma di scambiarsi le memorie di queste esperienze attraverso il racconto e la predisposizione all'ascolto [*ibidem*].

<sup>33</sup> Chiaramente, questa metafora non può considerarsi esaustiva nella sua purezza. Infatti, è nella sovrapposizione dei piani, nello slittamento tra più modelli che si possono cogliere i molteplici aspetti di un processo. Tuttavia, da sempre gli studiosi hanno ideato metafore per definire il fenomeno del ricordare e per analizzare il rapporto tra la memoria e i suoi mediatori. Esempi interessanti sono la metafora di Platone della memoria come tavoletta di cera, o la metafora di Aristotele della memoria come segno lasciato impresso da un sigillo, che sorgono nell'ambito di culture in cui la scrittura avveniva su supporti come la

base a scopi ed esperienze personali, e riproduce nel legame con le conoscenze pregresse (fatte di identità, appartenenze, relazioni), in una dimensione di rilevanza/irrelevanza, comprensione/incomprensione, adesione/rifiuto dei messaggi diffusi e reiterati dal *main stream* dei mezzi di comunicazione. Quella del *magazine* è, allora, una metafora che vuole rendere conto di come la memoria si attivi e si strutturi in rapporto agli artefatti comunicativi che l'attualizzano, ossia di come essa tenda ad assumere la forma e il contenuto dei suoi mediatori. Sicché, nel caso in cui il mediatore del ricordo è costituito dai mezzi di comunicazione e di informazione, ecco che la memoria ne risulta determinata, emergendo dall'incontro tra definizioni che si oggettivano nei testi, capacità interpretative relative a quei testi e discorsi che circolano nel tessuto sociale. Pertanto, si può dire che la memoria degli eventi pubblici mediatizzati, se a livello individuale sembra caotica, disorganizzata, fluttuante, caratterizzata da frammenti, a livello collettivo e nel lungo periodo, analizzata in maniera aggregata, recupera l'ordine, la salienza e il significato dei temi e delle narrazioni trattate secondo l'agenda mediale. Una memoria che, assemblandosi, assume il modello e la sostanza del *magazine*, ovvero del tipico testo giornalistico che le fa da supporto: un periodico d'informazione dai linguaggi comuni, in cui i servizi si susseguono in rapida successione e attraverso una commistione di generi (organizzato tra prima pagina e commenti, esteri e interni, in cui il reportage mischia storie di guerra e drammi di varia natura con la pubblicità, la cronaca rosa, la moda, i gossip e la vita delle star). E che ciascuno fruisce seguendo i propri gusti e obiettivi.

Come un rotocalco d'informazione, tale memoria si compone infatti di molteplici immagini e contenuti tra loro sganciati (politica, cronaca, fiction, gossip), ma interscambiabili. Contenuti e immagini che diventano ricordo risultando rilevanti e significativi in parte in base alla selezione mediale e in parte alle risorse del soggetto (che trattiene qualcosa e scarta qualcos'altro, e di volta in volta vi accede, in relazione agli interessi propri e dei gruppi cui

---

cera o la pietra [cfr. Assmann 2007; 2002]. La metafora della memoria come *magazine* che propongo vuole rappresentare, sulla stessa scia, la relazione tra la memoria e i mezzi d'informazione.



appartiene). E che sembrano collocarsi sempre più dal lato dell'immaginario (ovvero dell'insieme dei modi e delle forme con cui una società nel tempo costruisce la propria immagine) e sempre meno dal lato delle argomentazioni razionali, investendo identità ed emozioni che non riescono a ricomporsi attraverso la logica e il ragionamento<sup>34</sup>. Così, con la metafora del *magazine*, si vuole evidenziare un processo articolato in cui i media da un lato creano *un ambiente omogeneo* che si pone come un tutto e dove si cancella la distinzione tra le unità; dall'altro, si configurano come grandi narratori che, creando testi e contesti, favoriscono ricordi che, per quanto disorganici, possono in ogni momento essere ricollegati tra loro e riempiti di senso<sup>35</sup>. Di fatto, il pubblico, partecipando al processo narrativo in una logica negoziale, formula e

<sup>34</sup> In effetti, i miei risultati tendono a mostrare che la memoria della sfera pubblica mediatizzata si delinea in uno spazio di dinamiche che investono il rapporto tra sfera pubblica e immaginario e che riguardano non i fatti, ma le loro interpretazioni. Interpretazioni che, nella sintesi tra le spiegazioni fornite dalle élite e le negoziazioni dei pubblici, si portano dietro identità, valori, emozioni che non sono gestibili attraverso argomentazioni razionali [cfr. Jedlowski 2008]. Così, l'immaginario tende a pervadere il quotidiano e la sfera pubblica, divenendo spazio di contesa. E la stessa sorte tocca alla memoria. Con il rischio, innanzi tutto, che in una babele di discorsi, interpretazioni e immaginari, dove si smarrisce la riflessione, in una memoria affollata, come l'ho definita, possa perire la conoscenza del passato e della storia. Secondariamente, che il ricordo possa tendere all'immaginazione per lo sfumare dell'esperienza verso la fantasia. Certamente storia e memoria non sono sinonimi, ma solo se la memoria si intreccia con la conoscenza della storia è possibile servire la coscienza civica e la responsabilità [cfr. Grande 2007]. D'altra parte, se il ricordo può sedimentare in un'immagine, l'immagine non può essere sostanza di un ricordo, perché "immaginare non è ricordare" [cfr. Bergson 1996]. E mentre ricordare significa recuperare un dato-presente al passato, immaginare significa rappresentare un dato-assente [cfr. Ricoeur 2003]. Per cui non bisogna ignorare "il tranello che l'immaginario gioca alla memoria, nella misura in cui la messa in immagini, lambendo la funzione allucinatoria dell'immaginazione, costituisce una sorta di debolezza, di discredito, di perdita di affidabilità per la memoria" [ivi, 80]. Affidabilità che se non è verità, né adesione ai fatti, può essere certezza che qualcosa è accaduto, e possiamo testimoniarlo.

<sup>35</sup> Del resto "solo una parte della nostra memoria può essere sistematizzata ed organizzata, l'altra, quella che ritiene le percezioni sensoriali e le esperienze autobiografiche rimane necessariamente caotica e disordinata [...]. La sua legge di coerenza è la libera associazione individuale" [Assmann 2002, 179].

riformula ciò che vede e legge, selezionando autonomamente cosa ricordare e poi rielaborandolo attraverso quel confronto con gli altri che gli garantisce la plausibilità del proprio pensare. Se, allora, come molti sostengono, le cascate di immagini di mezzi audiovisivi non ambiscono ad un ricordo attivo, ed è tipico della politica della memoria promossa dalla comunicazione commerciale che gli avvenimenti siano sottoposti ad una serialità che stimola l'oblio a danno di ogni ricordo valutativo [cfr. Schmidt 1996, 68], non si può però affermare che non vi siano possibilità di memoria. Per quanto i mezzi di comunicazione e le memorie artificiali possano tendere a sterilizzare l'interesse e la partecipazione nella piena delle sensazioni, nel flusso onirico di immagini, l'uomo può arrivare sempre a costruire spazi di memoria a partire da quell'accortezza che, risiedendo nell'attenzione e nella percezione, consente di prendersi il tempo per fermare il flusso [cfr. Assmann 2002, 450] e, in questo tempo, isolare gli avvenimenti in modo da poterli cogliere e ricordare<sup>36</sup>. Perché da sempre il ricordo ha avuto a che fare con l'interruzione di flussi, con l'arresto delle immagini, ossia con quei momenti che creano la possibilità del ricollegamento e del rinnovamento<sup>37</sup> [*ibidem*].

Ricostruita nel mio lavoro a partire da ciò che i soggetti hanno ricordato, intendo dunque la memoria magazine come un *prototipo di memoria della sfera pubblica mediatizzata*, che aiuta a delineare il ricordare come processo dialettico di oggettivazione e soggettivazione. Un processo in cui, da un lato, i contenuti e le informazioni sulla realtà si fissano in forme determinate, in

---

<sup>36</sup> Come scrive Herder [1996, 58], “l'uomo si dimostra capace di riflessione quando la forza della sua anima opera con tanta libertà che nella piena di sensazioni che lo stordisce è in grado di isolare – se così si può dire – un'onda unica, fermarla, rivolgerla su di essa l'attenzione, nella consapevolezza di farlo. Dimostra riflessione quando dall'intero flusso onirico di immagini che sfiorano fuggevolmente i suoi sensi sa raccogliersi in un attimo di veglia, indugiare liberamente su una sola immagine, considerarla con placata lucidità, isolando per sé quei contrassegni che rendono inconfondibile l'oggetto”.

<sup>37</sup> Come sottolineano Dayan e Katz, gli stessi eventi mediali sono interruzioni che intromettendosi nel normale flusso delle nostre attività quotidiane inducono a prendere consapevolezza del senso comune e della realtà in cui si è inseriti, malgrado non diano origine a cambiamenti duraturi poiché essi stessi di breve durata [Dayan, Katz 1993, 7, 24].

una massa di simboli, immagini, racconti, testi che tendono alla reificazione e che è impossibile trattenere tutti nel ricordo; dall'altro, tali simboli e informazioni, attraverso l'esperienza, sono interpretate e selezionate, possono essere appropriate in modo significativo e affidate alla memoria individuale e collettiva [cfr. Jedlowski 2002]. Chiaramente, la metafora della *memoria magazine* riporta all'attenzione il modello del *magazzino aristotelico* e conduce in qualche modo a leggere il processo attuale di formazione della memoria mediatica come processo di *accumulazione di immagini*. Tuttavia, la memoria non è un deposito. Essa, come ho voluto mostrare nel corso di questo lavoro, è frutto di elaborazione e selezione, di capacità ed attività che, in una trama narrativa, organizzano e comprendono il passato in relazione all'esperienza. Semmai, riferendosi a quanto Aristotele scriveva nel *De memoria et reminiscentia*, si può rilevare in primo luogo che, anche laddove i ricordi si sommano all'infinito, come nella memoria-magazzino, senza un prioritario momento selettivo, il recupero di ciascuno di essi è sempre possibile se si dispone di spazi mnemonici che sostengano la memoria<sup>38</sup>. In secondo luogo, la metafora del magazzino mostra che una volta che l'oggetto è stato collocato nel *magazzino mediale* tale oggetto è definitivamente disponibile alla memoria. Sicché, ciò che non si ricorda corrisponde a ciò che non è stato immagazzinato e inserito. Quindi se il ricordo non c'è è perché non è stato trattenuto, non perché è stato dimenticato.

Ora, il fatto che il ricordo non ci sia perché non è stato inserito nel *magazine*, o perché da qui non è stato trattenuto, si ricollega alla relazione tra memoria, ricezione e sfera pubblica. E, così, per un verso ribadisce che il problema fondamentale per la memoria moderna tende ad essere quello di una sproporzione sempre maggiore tra ciò che i sistemi impongono ai sogget-

---

<sup>38</sup> Per cui, pur di fronte ad un eccesso di eventi mediatizzati, dove sembra difficile possa operare quella selezione che presiede al ricordo, vi è comunque per la memoria una possibilità, in quanto gli argomenti sono organizzati in spazi ed a partire da spazi possono essere recuperati e ricordati. Spazi di fruizione e d'interazione, in cui ciascuno è collocato al momento dell'evento, e in cui i ricordi si formano e si ancorano. Ma anche spazi giornalistici d'informazione: le pagine e i palinsesti, che oltre ad essere testi sono anche efficaci contenitori di ricordi.

ti come problema cui prestare attenzione e ciò che essi possono a loro volta affrontare in relazione alle loro idee, competenze ed esperienze, in percorsi riflessivi e discorsivi. Per un altro verso, tale fatto sottolinea che il problema della memoria pubblica è anche quello di una memoria giornalmisticamente costruita, data la stretta connessione tra appropriazione delle notizie e processi di *newsmaking*. Una memoria che da una parte confina all'oblio tutto ciò che tralascia, e dall'altra parte si autoalimenta usando il passato che essa stessa ha costruito per spiegare e definire il presente, risultando però anche difficilmente rinnovabile<sup>39</sup>. Per cui, ruolo di rilievo hanno tutti quei soggetti, dai giornalisti agli operatori, che costruendo il *magazine* delle informazioni possono partecipare alla costruzione di una sfera pubblica discorsiva e autonoma in cui trovi riconoscimento la pluralità delle esperienze e delle memorie<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Molti studi hanno mostrato la stretta relazione che esiste tra giornalismo e memoria [cfr. Zelizer 2007, 419 ss.]. Spesso considerato come attività interessata al presente, che poco avrebbe a che fare con il passato, in realtà il giornalismo costruisce le idee e rappresentazioni sul passato proprio in relazione agli interessi del presente. Così, da un lato, il presente guida la selezione di questioni che saranno consegnate alle generazioni future come patrimonio da conservare; dall'altro, qualunque attività giornalmistica che si svolga nel presente risale al passato già registrato per convalidare le proprie interpretazioni dell'attualità, attraverso il meccanismo delle analogie storiche. Si è dimostrato, infatti, che un avvenimento come l'11 settembre è stato spiegato facendo riferimento a fatti e immagini storicamente antecedenti come Pearl Arbour, la Guerra del Vietnam, la Guerra del Golfo. Con l'effetto che entrano nella memoria solo quelle storie che gli apparati dell'informazione consegnano all'archivio mediale. Un archivio che ha la funzione di mantenere vivo lo stesso passato che viene usato come sfondo. Ma d'altra parte ha la funzione di ribadire idee già consolidate, che vincoleranno ogni lettura del presente. Così, ciò che non è stato registrato non esiste e, al contempo, diviene difficilissimo rimettere tutto in questione.

<sup>40</sup> In effetti, i giornalisti e gli operatori della comunicazione, in quanto *gatekeeper*, sono attori fondamentali nel processo di costruzione della memoria. Come individui-filtro, possono intercettare le istanze provenienti dai contesti concreti della vita e restituirle alla memoria collettiva, ponendosi a cavallo tra più sfere pubbliche [cfr. Privitera 2001, 156]. Sfere pubbliche autonome e plurali che possono comunicare tra loro proprio grazie alla *mediazione* tra più interessi che i giornalisti, al pari degli intellettuali, possono compiere, anche in virtù di competenze che il pubblico gli riconosce. Naturalmente, per far questo il giornalista-sensore deve essere in grado di muoversi libero dai condizionamenti del

*Bibliografia*

AFFUSO, O.

2006/2007 *Eventi, media, ricordi. Memorie individuali e sfere pubbliche mediate*, Tesi di Dottorato, Università della Calabria.

AGAZZI, E. – FORTUNATI, V.

2007 *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*, Meltemi, Roma.

ASSMANN, A.

2002 *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, il Mulino, Bologna.

2007 *Metafore, modelli e mediatori della teoria*, in Agazzi, E. e Fortunati, V.

BAUDRILLARD, J.

2002 *Oltre il principio della memoria sociale*, in Casalegno F.

BAKHURST, D.

1990 *Social memory in soviet thought*, in Middleton D., Edwards D. (a cura di).

BECK U.,

2000 *La società del rischio*, il Mulino, Bologna.

---

sistema, a partire dalla propria esperienza e creatività intellettuale, ma anche per il potere che gli conferisce l'appartenere ad una sfera pubblica specializzata [*ibidem*]. Così, da attore sub-politico [cfr. Beck 2000], il giornalista può esprimere un potenziale innovatore e fare pressione sulla società, andando a costituire il complemento a un'opinione pubblica unitaria ed alla sua memoria. Tuttavia, poiché la pressione al conformismo è altissima, chi non ha prestigio elevato fa molta fatica, ed oltre al problema di ottenere attenzione da un pubblico disinteressato, ha anche quello di scontrarsi con apparati che danneggiano la comunicazione pubblica [cfr. Privitera 2001]. Esistono tuttavia strumenti per assicurare la civiltà argomentativa, attraverso la pluralità delle fonti informative e la libertà d'espressione del proprio pensiero, che sono diritti costituzionali fondamentali. Salvaguardando tali strumenti, si garantisce la discorsività nella sfera pubblica e il riconoscimento della pluralità delle memorie pubbliche attraverso il livello della sfera pubblica mediata.

BELLELLI, G.

1999 *Ricordo di un Giudice. Uno studio sulle flashbulb memories*, Liguori, Napoli.

BELLELLI, G., BAKHURST, D., ROSA, A. (a cura di)

2002 *Tracce*, Liguori, Napoli.

BERGER, P. L. – LUCKMANN, T.

1991 *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.

BERGSON, H.

1996 *Materia e memoria*, Laterza Roma-Bari.

BICHI, R.

2000 *La società raccontata. Metodi biografici e vite complesse*, Franco Angeli, Milano.

BOLTER, G.D. e GRUSIN, R.

2003 *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini Studio, Milano.

BROWN, R. – KULIK, J.,

1977 *Flashbulb Memories*, Cognition, 5.

CASALEGNO, F.

2002 *Memoria quotidiana. Comunità e comunicazione nell'era delle reti*, Le vespe.

CASETTI, F.

1999 *Tra analisi dei testi e analisi del consumo. I processi di negoziazione*, L'ATENEIO, n. 4, settembre/ottobre.

CAVALLI, A.

1985 *Il tempo dei giovani*, il Mulino, Bologna.

CRESPI, F.

2003 *Evento e struttura. Per una teoria del mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.

CRESPI, F. (a cura di)

1989, *Sociologia e cultura: nuovi paradigmi teorici e metodi di ricerca nello studio dei processi culturali*, Angeli, Milano.

CURCI, A.

2000/2001 *I was there: 6 studi sulle flashbulb memories*, Tesi di dottorato, Università di Bari.

DAYAN, D. – KATZ, E.

1993 *Le grandi cerimonie dei media*, Baskerville, Bologna.

DE CONINCK, F. – GODARD, F.

1990 *L'approche biographique à l'épreuve de l'interprétation. Les formes temporelles de la causalité*, in *Revue Française de Sociologie*, Vol. XXXI.

DEWEY, J.

1970 *Comunità e potere*, La Nuova Italia, Firenze.

DI FRAIA, G.

2004 *Storie confuse. Pensiero narrativo, sociologia e media*, Angeli Milano.

ESPOSITO, E.

2001 *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*, Laterza, Roma-Bari.

FANCHI, M.

2002 *Identità mediatiche. Televisione e cinema nelle storie di due generazioni di spettatori*, Franco Angeli, Milano.

FINKENAUER, C. et al.

1998 *Flashbulb memories and the underlying mechanism of their formation: Toward an emotional-integrative model*, *Memory and Cognition*, 26.

GRANDE, T.

2007 *Memoria, storia e pratiche sociali*, in Agazzi, E. e Fortunati, V.

GRANDI, R.

1992 *I mass media tra testo e contesto*, Lupetti, Milano.

HABERMAS, J.

2002 *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.

HALBWACHS M.

1996 *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli.

1987 *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano.

HALL, S.

1980 *Encoding/Decoding in Television Discours*, in Hall, S., Hobson, D., Lowe, A., Willis, P. Hall S., Hobson D., Lowe A., Willis P.

1980 *Culture, Media, Language*, Hutchinson, London.

HANSEN, M.

2006 *Babele e Babilonia. Il cinema muto americano e il suo spettatore*, Kaplan, Torino.

HERDER, J.G.

1996 *Saggio sull'origine del linguaggio*, in Amicone A.P. (a cura di), Parma.

JEDLOWSKI, P.

2008 *Prefazione* a Rampazi M., Tota A.L.

2005<sup>a</sup> *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana tra esperienze e routine*, il Mulino, Bologna.

2005<sup>b</sup> *Media e memoria. Costruzione sociale del passato e mezzi di comunicazione di massa*, in Rampazi, M. e Tota, A.L.

2002 *Memoria, esperienza e modernità*, Franco Angeli, Milano.

2000<sup>a</sup> *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.

2000<sup>b</sup> *La sociologia e la memoria collettiva*, in Bellelli G., Bakhurst D., Rosa A. (a cura di).

1989 *La memoria come costruzione sociale. Sulla sociologia della memoria di Maurice Halbwachs*, in Crespi, F. (a cura di).



KLUGE, A.

1983 *Bestandsaufnahme: Utopie Film, Zweitausendeins*, Frankfurt.

LALLI, P.

2001 *Le arene del senso comune, ovvero "il cittadino meta-informato"*, in Protti M. (a cura di).

LAZZARATO, M.

2004 *La politica dell'evento*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

LEONE, G.

2002 *La memoria autobiografica. Conoscenza di sé e appartenenze sociali*, Carocci, Roma.

1999 *Quando la storia incontra la mia storia. Le flashbulb memories come immagini autobiografiche della propria collocazione storica*, in Bellelli G.

LIPPMANN, W.

1965 *Opinione Pubblica*, Edizioni di Comunità, Milano.

LIVOLSI, M. (a cura di)

2003 *Il pubblico dei media. La ricerca nell'industria culturale*, Carocci, Roma.

LOSITO, G.

2002 *Il potere del pubblico. La fruizione dei mezzi di comunicazione di massa*, Carocci, Roma.

LOTMAN, J.

1985 *La semiosfera*, Marsilio, Venezia.

MEAD, G.H.

1972 *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze.

MIDDLETON, D. e EDWARDS, D. (a cura di)

1990 *Collective Remembering*, London Sage.

MONTESPERELLI, P.

2003 *Sociologia della memoria*, Laterza, Roma-Bari.

NAMER, G.

1987 *Mémoire et société*, Klincksieck, Paris.

NEGT, O. – KLUGE, A.,

1979 *Sfera pubblica ed esperienza. Per un'analisi dell'organizzazione della sfera pubblica borghese e della sfera pubblica proletaria*, Mazzotta, Milano.

NEISSER, U. – FIVUSH, R. (a cura di)

1994 *The remembering Self: Construction and accuracy in the self-narratives*, Cambridge University Press, Cambridge.

NOELLE-NEUMANN, E.

2002 *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma.

PAOLICCHI, P.

2000 *Ricordare e raccontare*, in Bellelli G., Bakhurst D., Rosa A. (a cura di).

PRIVITERA, W.

2001 *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

PRICE, V.

2004 *L'opinione pubblica*, il Mulino, Bologna.

PROTTI, M. (a cura di)

2001 *QuotidianaMente*, Pensa Multimedia, Lecce.

RAMPAZI, M. e TOTA, A.L. (a cura di)

2008 *Memorie pubbliche*, Torino, Utet.

2005 *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*, Carocci, Roma.

RICOEUR, P.

2003 *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano.

2001 *La traduzione. Una sfida etica*, La Morcellina, Brescia.

ROSITI, F.

1981 *Eccedenza culturale e controllo sociale*, in *La società industriale metropolitana e i problemi dell'area milanese*, Franco Angeli, Milano.

SCHMIDT, S.J.

1996 *Die Welten der Medien. Grundlagen und Perspektiven der Medienbeobachtung*, Braunschweig-Wiesbaden,.

SCHUTZ, A.

1979 *Saggi sociologici*, Torino, UTET.

SEMPRINI, A.

2003 *La società di flusso. Senso e identità nelle società contemporanee*, Angeli, Milano.

SILVERSTONE, R.

2002 *Perché studiare i media?*, il Mulino, Bologna.

THOMPSON, J.B.

1998 *Mezzi di comunicazione e modernità*, il Mulino, Bologna.

WOLFF, M.

1985 *Teorie della comunicazione di massa*, Bompiani, Milano.

ZELIZER B.

2007 *Giornalismo e memoria*, in Agazzi, E. e Fortunati, V.



SERGIO BELARDINELLI

## L'identità culturale europea tra universalismo e pluralità

Sul problema dell'identità culturale in genere e di quella europea in particolare grava una sorta di pregiudizio etnocentrico. Il pregiudizio ha ovviamente qualche plausibile giustificazione storica, riconducibile soprattutto all'eurocentrismo colonialista di fine Ottocento, ma credo che resti comunque un pregiudizio. In ogni caso, se fino a ieri la cultura europea considerava se stessa come la culla della "civiltà", di fronte alla quale stava la "barbarie" che andava, appunto, "civilizzata", oggi nessuno si sognerebbe di argomentare in questo modo eurocentrico; la cultura europea non solo non avanza più alcun titolo di superiorità rispetto alle altre culture, ma appare ormai soltanto come una cultura tra le tante, per di più alle prese con una profonda crisi<sup>1</sup>.

Sul piano strettamente politico, la crisi dell'eurocentrismo può essere fatta risalire, come fa Carl Schmitt, alla proclamazione nel 1823 da parte del governo degli Stati Uniti della cosiddetta "dottrina Monroe", la quale spostava il baricentro geopolitico dal Mediterraneo all'Oceano Atlantico, contrapponendo l'emisfero occidentale "in quanto regime della libertà, al diverso sistema politico delle monarchie assolute europee" [Schmitt 1991, 268]. Qui la "vecchia Europa" appartiene già al passato, anche se dovranno forse trascorrere ancora una cinquantina d'anni prima che se ne vedano le conseguenze anche sul piano più strettamente culturale. Nel momento in cui, verso la fine del

---

<sup>1</sup> Sintomatica in proposito la cosiddetta "cultura della crisi" che pervade la cultura europea di fine Ottocento, inizio Novecento e che trova ancora oggi diversi fautori (cfr. Belardinelli 1992, 159-171).

XIX secolo, l'antropologia culturale e la sociologia della cultura diffondono l'idea che la cultura non sia più un concetto normativo, un ideale al quale gli individui tendono (la famosa *Bildung*), ma semplicemente ciò che essi hanno acquisito in quanto membri di una società, quindi un concetto sempre più neutrale, al limite meramente descrittivo, l'eurocentrismo diventa, in quanto tale, una semplice variante dell'etnocentrismo, ovvero della pericolosa tendenza a guardare soltanto a se stessi, alla propria cultura, senza alcun rispetto nei confronti degli altri. Colonialismo, imperialismo, razzismo ne sarebbero le rappresentazioni storiche più eloquenti. La contrarietà all'eurocentrismo diventa pertanto una sorta di dovere morale.

### 1. *L'eurocentrismo cattivo e quello buono*

Mi soffermerò qui sui limiti dell'eurocentrismo, inteso come affermazione di una presunta superiorità della cultura europea da imporre magari con la forza alle culture altre, ma, più ancora, vorrei mostrare come proprio nella cultura europea vi siano i germi di qualcosa di universalmente valido, che occorre salvaguardare se non vogliamo cadere vittime del relativismo che ormai sembra avvolgere il mondo intero. La mia idea, detta molto schematicamente, è che esista un lato buono e uno cattivo dell'eurocentrismo e che, se è vero che il lato cattivo si afferma tanto più quanto più il lato buono entra in crisi, è anche vero che l'eurocentrismo cattivo, proprio quando vince, implode, si autodistrugge. Lo avevano capito bene i "kulturpessimisti" d'inizio secolo ventesimo, i quali guardando allo sviluppo della *civilizzazione* europea, contrapposta alla *Kultur*, ne coglievano appunto il carattere "pietrificante", per usare l'espressione di Max Weber. La "tragedia della cultura" di cui parla Simmel; la civiltà delle macchine che distrugge anche le macchine, secondo l'immagine di Bernanos; l'utile che, diventando il valore sommo, finisce per perdere il senso stesso dell'utilità; la sensibilità per il valore intrinseco in tutte le culture che, scardinata dall'idea di Dio e di verità, finisce per scadere nel più bieco relativismo culturale (tutte le culture hanno lo stesso valore); la ra-

zionalità ridotta e “razionalità strumentale”. E si potrebbe continuare. In tutte queste figure, è riscontrabile comunque la percezione di una “tragedia”, di una forma culturalmente interna all’Europa, ma distruttiva dei suoi principi ordinativi fondamentali. Con le parole del Cardinale Ratzinger, oggi Benedetto XVI, potremmo anche dire che la razionalità, “contrassegno essenziale della cultura europea [...] può divenire devastante, se essa si separa dalle sue radici e innalza a unico criterio la possibilità tecnica” [Ratzinger 2004, 38]. Ma per fortuna, e questo mi sembra particolarmente importante, dietro queste forme di autoannientamento del cattivo eurocentrismo, alle quali potremmo aggiungere quelle dell’odierno funzionalismo, vediamo riemergere ogni volta in modo più o meno faticoso, ma comunque evidente, l’eurocentrismo buono, diciamo pure quello spirito greco e giudaico-cristiano dell’Europa che, certamente ha contribuito a produrre anche le forme della propria estraniamento<sup>2</sup>, ma che non è riducibile ad esse e anzi ne rappresenta l’unico superamento veramente “umano”, cioè degno dell’uomo. Al fondo si tratta di un principio antropocentrico, non eurocentrico. E per questo lo vediamo riemergere ogni volta come istanza umanizzante rispetto ai diversi pericoli che si manifestano nella storia.

Sul piano dei rapporti tra diverse culture, mi pare che dal vecchio colonialismo eurocentrico la cultura europea, pur con qualche fatica, abbia potuto trarre quanto meno una consapevolezza importante: la consapevolezza che, a differenza di altre culture, l’Europa non può permettersi il lusso di colonizzare irrispettosamente le culture altre, e pretendere di rimanere fedele a se stessa. Egoismo, sete di potere, fanatismo possono certo essere nascosti e dissimulati dietro parole altisonanti che richiamano la civiltà, la ragione o il vero Dio, ma alla fine saranno proprio queste parole a smascherare tutte le menzogne. L’universalismo, la bellezza, la verità, la stessa idea di Dio che costituiscono intimamente la cultura europea possono certo risuonare in determinate epoche storiche come stantie ripetizioni; possono certo diventare aggressivi o sclerotizzarsi in tante copie di un originale che non è più capace “di destare un’ef-

---

<sup>2</sup> Come ha scritto Eliot, “solamente una cultura cristiana avrebbe potuto produrre un Voltaire o un Nietzsche” [Eliot 1992, 639].

fettiva comprensione” [Husserl 1999, 124], come direbbe Husserl; possono entrare in crisi, magari assopirsi, ma mai morire del tutto. Nessuna crisi della cultura europea potrà essere l’ultima. Come dice Maria Zambrano, “l’Europa è forse l’unica cosa nella storia che non può morire del tutto. L’unica cosa che può risuscitare” [cfr. Zambrano 1999]. E forse è questo, aggiungo io, il vero motivo per cui storici, filosofi e scienziati sociali convergono sul fatto che l’Europa non abbia un’identità geografica né politica, ma rappresenti soprattutto una realtà spirituale che, in quanto tale, incominciamo a capirlo oggi, non è riconducibile in modo esclusivo ed esaustivo a nessuna realtà geopolitica. Del resto guai se lo fosse; sarebbe come dire, cosa che purtroppo è accaduta nella storia, che l’universale e l’assoluto sono diventati possesso privilegiato di alcuni e magari, peggio ancora, strumenti di conquista.

Se l’Europa è essenzialmente romana, latina, diciamo pure, cristiana, nel senso in cui ne parla Rémi Brague nel suo bellissimo libro, *Europe, la voie romaine*, intitolato nell’edizione italiana, *Il futuro dell’Occidente*, ossia come strutturale consapevolezza “di chi si sa chiamato a rinnovare l’antico” [Brague 1998, 43] e quindi aperto su un futuro sempre nuovo e imprevedibile, è certo che abbiamo a che fare, sono sempre parole di Rémi Brague, con “una nozione variabile” [ivi, 25], con una identità, strutturalmente “eccentrica” [ivi, 136], quindi il contrario di un contenuto fissato magari una volta per tutte, ma anche il contrario di quella sorta di indifferenza ai contenuti che sembra emergere da certe letture che vorrebbero fare dell’Europa una sorta di Torre di Babele, dove i discorsi, i giochi linguistici sono tanti e tutti ugualmente legittimi e ugualmente consistenti. La realtà spirituale dell’Europa non è un gioco linguistico tra i tanti. Senza ripetere cose sulle quali molto si è scritto e detto in questi ultimi tempi, esiste un nucleo dell’identità europea che è greco, romano, ebraico e cristiano, nel quale sono custoditi i grandi tesori dell’assolutezza di Dio e dell’inviolabile dignità di ogni uomo, dal quale non si può prescindere. Da questo nucleo trae origine l’eurocentrismo buono, diciamo pure “il mito della nostra esistenza europea”, come lo chiama Hugo von Hofmanstahl in uno scritto del 1926 [Von Hofmannstahl 1983, 129]. Un mito che “non è una riserva accumulata, che potrebbe invecchiare, ma un



mondo spirituale preigno di vita dentro noi stessi: il nostro vero Oriente interiore, il nostro mistero incorruttibile e palese. È un magnifico tutto: al tempo stesso fiume che ci porta e fonte verginale che sgorga sempre pura. Niente nel suo ambito è tanto vecchio da non poter risorgere domani come qualcosa di nuovo, raggianti di giovinezza” [*ibidem*].

I poeti, è noto, hanno grandissima capacità evocativa e il brano di Hofmanstahl che ho appena citato non fa certo eccezione. In particolare, mi attrae l'idea della cultura europea come “magnifico tutto” che, in quanto tale, non è rigido e immobile, bensì sempre pronto a rinnovarsi; un “tutto” che non è una “riserva accumulata”, ma qualcosa di strutturalmente aperto che si possiede in modo sempre provvisorio. Su questo punto credo che valga la pena soffermarsi, non fosse altro per l'importanza che l'argomento potrebbe avere in ordine allo scottante problema dell'incontro tra culture diverse. Come possono incontrarsi due “tutti”?

## 2. *La cultura come totalità “aperta”*

Nella cultura, in ogni cultura, vi sono sempre due dimensioni strettamente connesse tra loro: una dimensione particolaristica e una universalistica. Ogni volta che parliamo della cultura di un popolo o di una nazione, alludiamo a una specificità, a una particolarità, che ne abbraccia un po' tutte le espressioni. In questo senso, davvero, ogni cultura esprime un mondo, una totalità. Tuttavia non si tratta mai di una “totalità chiusa”, altrimenti dovremmo intendere la pluralità delle culture come una pluralità di mondi incommensurabili tra loro e, in quanto tali, del tutto incapaci di dialogo e di reciproca comprensione.

Intendo dire che il tratto particolaristico di ogni cultura è soltanto un lato del discorso. In ogni cultura è infatti l'uomo che si esprime; quindi, al di là delle differenze culturali, c'è in ogni cultura anche un tratto comune, universalistico, rappresentato precisamente dall'umanità e quindi dalla trascendenza dell'uomo. Come disse Giovanni Paolo II nel messaggio in occasione della

giornata internazionale per la pace del primo gennaio 2001, “le diversità culturali vanno comprese nella fondamentale prospettiva dell’unità del genere umano, dato storico e ontologico primario, alla luce del quale è possibile cogliere il significato profondo delle stesse diversità. In verità, soltanto la visione contestuale sia degli elementi di unità che delle diversità rende possibile la comprensione e l’interpretazione della piena verità di ogni cultura umana”.

Ciò significa, tra le altre cose, che ogni uomo è, sì, plasmato dalla cultura nella quale nasce e vive. Ma i pensieri e le azioni degli uomini non sono mai il semplice riflesso o il semplice correlato della realtà socio-culturale nella quale essi nascono e vivono. Per quanto il mondo nel quale siamo nati rappresenti per noi un destino che ci rende inevitabilmente degli esseri socialmente e culturalmente condizionati, la relazione che instauriamo con esso è tuttavia sempre più o meno creativa, proprio perché, in quanto uomini, trascendiamo costantemente noi stessi e quindi anche le condizioni socio-culturali della nostra esistenza.

Nessun uomo, pur essendo un animale socio-culturale, è mai riducibile *in toto* alle condizioni biologiche e socio-culturali della sua esistenza. Allo stesso modo nessuna cultura, pur esprimendo una *totalità* di significato, un “magnifico tutto”, come dice von Hofmannstahl, può arrogarsi il diritto di coprire tutto lo spazio di dicibilità di ciò che è “umano”. Ecco un tratto particolarmente significativo di quell’eurocentrismo buono di cui parlavo all’inizio. L’uomo è dunque il vero fondamento della pluralità delle culture, la dignità dell’uomo il vero metro di misura, il vero criterio normativo di ogni cultura [cfr. Belardinelli 1998]. Con le parole del già citato messaggio di Giovanni Paolo II, si potrebbe anche dire che “l’autenticità di ogni cultura, il valore dell’*ethos* che essa veicola, ossia la solidità del suo orientamento morale, si possono in qualche modo misurare dal suo essere per l’uomo e per la promozione della sua dignità ad ogni livello ed in ogni contesto”. In questo senso, una cultura non vale mai l’altra, indifferentemente; né possiamo dire che una cultura sia totalmente incommensurabile rispetto a un’altra. Alcuni elementi di opacità, di difficile comprensione e quindi anche di conflitto sono invece sempre possibili, allorché due culture, specialmente se sono vive, entrano

in contatto tra loro. Del resto ciò vale anche per individui appartenenti a una stessa cultura. Tuttavia, essendo in gioco una dimensione profondamente umana, non si tratterà mai di una incommensurabilità, diciamo così, assoluta. L'unicità e la trascendenza di ogni uomo rispetto alle condizioni biologiche o socio-culturali della sua esistenza costituiscono insomma la vera condizione di possibilità, rispettivamente, della pluralità delle culture e della strutturale "apertura" di ogni cultura, premessa indispensabile per un autentico incontro tra culture.

### *3. La testimonianza della propria identità nell'incontro con l'"altro"*

In modo un po' schematico, potremmo dire che la pluralità delle culture è diventata oggi un problema particolarmente scottante a seguito soprattutto di due eventi: da un lato la globalizzazione, dall'altro l'attentato terroristico alle torri gemelle di New York. Se la globalizzazione aveva costretto (e costringe) le culture del mondo a guardarsi da vicino negli occhi come mai era accaduto prima, riproponendo in modo anche drammatico il problema dell'identità e del conflitto tra culture; l'attentato terroristico dell'11 settembre 2001 sembra soprattutto volerle estraniare, spingendole addirittura verso quanto Samuel Huntington considerava già prima dell'11 settembre come ineluttabile, ossia "lo scontro delle civiltà". In entrambi i casi, abbiamo a che fare con un dato che considero piuttosto preoccupante: la difficoltà da parte delle culture oggi dominanti a prendere sul serio la premessa di cui parlavo sopra. E mi spiego.

Mentre il mondo occidentale sembra avviato sulla strada della "post-identità" e altri mondi, vedi certo islamismo, rischiano di esasperare la propria identità in modo sempre più esclusivo e aggressivo, dovremmo tutti sentire con forza quanto sia importante che nell'auto-comprensione di ogni cultura trovi spazio la valorizzazione di ciò che è umano in tutte le culture. Invece, per motivi diversi, proprio noi occidentali sembriamo come voler fuggire da questa realtà, affidandoci ora a una pernicioso indifferenza, ora a un'altrettanto pernicioso aggressività, frutto, l'una, di un diffuso e inconsistente relativismo

culturale e, l'altra, di un altrettanto inconsistente pretesa che a valere sia soltanto la propria cultura. Se però è vero che il dialogo e il rispetto dell'“altro” debbono diventare i pilastri su cui appoggiare le relazioni interpersonali e interculturali della società globale; se è vero altresì che quest'ultima, con la sua crescente differenziazione, costringe non soltanto le diverse culture, ma gli stessi individui che si riconoscono in una medesima cultura, a essere, diciamo così, “aperti” alle ragioni dell'altro, vista la pluralità di relazioni in cui ciascuno di noi costruisce ormai il proprio io; allora, e qui mi riferisco soprattutto agli occidentali in generale e a noi europei in particolare, il primo obbligo che abbiamo, *nei confronti di noi stessi e degli altri*, è precisamente quello di abbandonare le secche del relativismo nel quale ci siamo impantanati, riprendendo consapevolezza di ciò che siamo.

L'odierna globalizzazione, in quanto fenomeno principalmente occidentale (l'Occidente che “diventa mondo”, secondo la famosa immagine weberiana), sta mostrando invero una cultura, la nostra cultura, che, col suo relativismo, di fatto procede spesso in modo vandalico nei confronti delle altre, senza avere tuttavia (e si direbbe paradossale) nessuna presunzione di affermare se stessa. Se l'Eurocentrismo colonialista di fine ottocento si alimentava della convinzione largamente diffusa, grazie soprattutto al darwinismo sociale e allo scientismo positivista, di rappresentare la cultura superiore che in quanto tale avrebbe “civilizzato” il mondo – il colono, come dice Franz Fanon, quando vuole descrivere bene il mondo colonizzato, “si riferisce sempre al bestiario” [Fanon 2000, 9], tanto è convinto della sua superiorità umana –; oggi assistiamo a una cultura che sembra addirittura diventare mondo, previo svuotamento progressivo di se stessa, delle sue istanze propriamente “umane”, a tutto vantaggio di imperativi funzionali (quelli del mercato, della scienza, della tecnica), i quali, a loro volta, sembrano funzionare sempre di più come se gli uomini non esistessero. “L'uomo non è più il metro di misura della società” [Luhmann 1990, 354], dice espressamente Niklas Luhmann. Si tratta di una forma di violenza per molti versi nuova; una violenza che produce danni incalcolabili all'interno e all'esterno dell'Occidente; una violenza che elude la tematica dell'identità e del confronto tra identità diverse, ponendo

tutto ciò che è “altro” di fronte all’alternativa secca: adattarsi o scomparire; ma che offre in questo modo anche un pericoloso alibi alle più svariate reazioni integraliste, terrorismo incluso.

La forza di una cultura sta invece nella capacità di relazionarsi continuamente con ciò che è “altro”, senza perdere la consapevolezza della propria identità; nella capacità di tendersi il più possibile verso l’altro, senza spezzare i legami che si hanno con se stessi, con la propria storia e la propria tradizione. Come ho scritto altrove, è ormai l’elastico la metafora ideale di una identità complessa [cfr. Belardinelli 2001]. Ma per dare a questo elastico la giusta flessibilità non servono certo l’indifferenza, mascherata magari da tolleranza, o le esortazioni a coltivare la “virtù della mancanza di orientamento” [Beck 1999, 176]. Ci vogliono al contrario convinzioni forti, un deciso orientamento alla libertà e alla dignità dell’uomo e, soprattutto, una grande, creativa, fantasiosa capacità di testimonianza.

A questo proposito c’è un passaggio nell’ultimo libro di Giovanni Paolo II, *Memoria e Identità*, che considero di fondamentale importanza. È quello in cui, nell’intento di valorizzare a pieno il ruolo fondamentale della cultura nella vita dei popoli e delle nazioni, veniamo sollecitati, non tanto a elaborare una “teoria della cultura”, quanto a rendere “testimonianza alla cultura” [Giovanni Paolo II 2005, 105]. Si tratta di un ulteriore squarcio di luce aperto da questo grande Pontefice su una delle più intricate sfide del nostro tempo: il confronto interculturale, appunto. Il quale non è mai soltanto un problema di tolleranza, di reciprocità o di integrazione; è certo anche questo; ma guai se resta soltanto questo, diventando magari un alibi per non mettersi in gioco fino in fondo, per nascondersi. È la nostra stessa umanità, l’umanità che condividiamo con tutti gli uomini del mondo, ad esigere che, nel confronto con coloro che provengono da culture differenti dalla nostra, ciascuno di noi sia in primo luogo se stesso, un testimone creativo della propria identità.

Del resto, se ci pensiamo bene, l’incontro con l’altro o con una cultura “altra” è sempre in primo luogo un’avventura con noi stessi, con la cultura che ci è propria. Un po’ come quando si traduce un testo. “Comprendere è tradurre”, ha scritto George Steiner [cfr. Steiner 1995]; ed è in quest’opera di

traduzione che noi mobilitiamo veramente tutte le risorse di cui disponiamo nella nostra lingua madre; è nell'incontro con l'altro che noi possiamo scoprire non soltanto i nostri limiti, ma anche i tesori che si nascondono nella nostra cultura e ai quali avevamo smesso di pensare o non avevamo mai pensato prima. È per questo che, al limite, dobbiamo persino ringraziare l'altro per averci aiutato a scoprirli; è per questo che l'altro può diventare persino una risorsa, un'opportunità, un impulso ad andare più a fondo in noi stessi e quindi ad arricchirci.

Il Cristianesimo, pur con tutte le inadeguatezze, sconfinite nel passato persino nel sangue, costituisce da oltre duemila anni uno degli esempi più riusciti di questa capacità di imparare dall'altro senza rinunciare a se stesso. L'idea della trascendenza, la particolare escatologia cristiana, la stessa Chiesa, nel momento in cui entrano nella storia di un popolo e di una nazione, istituiscono una sorta di tensione costante in tutta la realtà. Di fronte al Dio di Abramo e di Gesù Cristo, nessun ordine del mondo, se così si può dire, è più lo stesso, nessun uomo e nessuna cultura sono più "totalmente altri". Come aveva ben capito Hegel, l'Occidente, proprio in virtù del principio cristiano del "compimento", non conosce un "esterno assoluto"<sup>3</sup>. E nonostante i fraintendimenti che possono esserci stati in proposito nel corso dei secoli, oggi pare abbastanza evidente che abbiamo a che fare con un ordine sempre attento alle distinzioni (le cose della scienza e quelle della fede, le cose di Cesare e quelle di Dio), sempre "perfettibile", sempre sollecitato a una "novità" che, di per sé, non ammette irrigidimenti né sul piano della vita individuale, né su quello della vita sociale. Da questo punto di vista, la traduzione dell'"altro" di cui parlavo deve diventare davvero una forma di testimonianza; una testimo-

---

<sup>3</sup> "Il mondo cristiano è il mondo del compimento; il principio è giunto alla pienezza, la fine dei giorni è matura: nel cristianesimo l'idea non può vedere più nulla d'inappagato. Invero da un lato la Chiesa è per gli individui preparazione all'eternità intesa come futuro, in quanto i singoli soggetti come tali si trovano ancor sempre nella particolarità; tuttavia la Chiesa possiede anche lo spirito di Dio presente nel suo seno, perdona il peccatore ed è il regno dei cieli fatto presente. Perciò il mondo cristiano non ha più fuor di sé un mondo esterno assoluto, bensì solo un mondo relativo, in sé superato e riguardo al quale c'è solo da far sì che così esso appaia" [Hegel 2003, 284].

nianza che va resa alla dignità di ogni uomo, senza pretendere di conoscere in anticipo “che cosa” si dovrà volta a volta tradurre, né “come” farlo, né se sarà possibile farlo, poiché, come ho già accennato, zone più o meno ampie di intraducibilità e quindi di possibili conflitti vanno sempre messe nel conto nel rapporto tra culture. Ma ciò non toglie che la traduzione sia possibile, che cioè tutte le lingue possano arricchirsi, grazie al nuovo e all'imprevisto che ogni volta scaturisce dal concreto incontro con l'altro. Un mondo che va mescolando individui e popoli di ogni cultura ha bisogno in questo senso di traduttori-testimoni che conoscano bene la propria lingua e che abbiano sufficiente fantasia creatrice per tradurre quella degli altri e, quindi, tradurla in quella degli altri. In questo modo intendo il dialogo interculturale di cui oggi tanto si parla e di cui tanto si sente il bisogno. Un mondo dove gli uomini riusciranno tanto più a convivere in pace, quanto più saranno consapevoli dell'“umanità” che si esprime in ogni cultura, testimoniandola in mezzo agli “altri” con il dovuto rispetto e la necessaria apertura. Altro che relativismo culturale. È su questa capacità di rendere testimonianza in ultimo alla dignità dell'uomo che si misura oggi la vera identità, la vera apertura, la vera universalità, al limite, la vera “superiorità” di qualsiasi cultura. Di certo possiamo dire che in questa capacità si incarna la realtà spirituale di quell'eurocentrismo buono di cui parlavo sopra.

*Bibliografia*

BECK, U.

1999 *Che cos'è la globalizzazione*, Carocci, Roma.

BELARDINELLI, S.

1992 *Kulturpessimismus gestern und heute*, Gecshichte und Gegenwart, 3, pp. 159-171.

1998 *Sociologia della cultura*, in Enciclopedia del Novecento, Supplemento III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 313-318

2001 *L'elastico come metafora della identità in una società complessa*, in Id. (a cura di), *L'Italia elastica. Religione e vita civile in Emilia Romagna, Marche e Umbria*, Ideazione Editrice, Roma, pp. 7-23.

BRAGUE, R.

1998 *Il Futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Rusconi, Milano.

ELIOT, TH.S.

1992 *Opere 1939-1962*, Bompiani, Milano.

FANON, E.

2000 *I dannati della terra*, Comunità, Torino.

GIOVANNI PAOLO II

2005 *Memoria e Identità*, Rizzoli, Milano.

HEGEL, G.W.F.

2003 *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma.

HUSSERL, F.

1999 *Cultura originaria e civilizzazione*, in Id., *L'idea di Europa*, Cortina, Milano.

LUHMANN, N.

1990 *Sistemi sociali*, il Mulino, Bologna.



RATZINGER, J.

2004 *Riflessioni sull'Europa*, in Id., *Europa. I suoi fondamenti oggi e domani*, San Paolo, Milano.

SCHMITT, C.

1992 *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Adelphi, Milano.

STEINER, G.

1995 *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*, Garzanti, Milano.

VON HOFMANNSTAHL, H.

1983 *Retaggio dell'antichità*, in Id., *L'Austria e l'Europa*, Marietti, Casale Monferrato.

ZAMBRANO, M.

1999 *L'agonia dell'Europa*, Marsilio, Venezia.



MASSIMO CERULO

Un sentire controverso.

*L'homo sentiens* fluttuante tra le ambivalenze tardomoderne

Discutere di emozioni può sembrare impresa ardua e, a volte, troppo dispersiva, scientificamente parlando, data la generalità del tema trattato. Tuttavia, numerosi studi su quelli che possiamo definire gli stati emozionali dell'individuo tardo-moderno emergono costantemente soprattutto nel panorama scientifico americano e, in misura minore, anche in quello europeo. Mi sembra che una delle cause principali di questo processo sia da attribuirsi allo stretto rapporto che viene a crearsi tra *emozione* e *conoscenza*, tra stati del sentire e interpretazione della realtà che ci circonda. Direi che attraverso le emozioni impariamo a entrare e uscire dalle diverse "cornici" che costituiscono le nostre relazioni sociali. Impariamo a praticare contemporaneamente i processi di coinvolgimento e distacco sia nei confronti degli altri, che verso noi stessi [cfr. Sclavi 2000, 125-48]. In un certo senso, emozionandoci *impariamo ad esistere*. È come se discutere di emozioni, analizzare le loro manifestazioni, provare a comprenderne gli effetti nelle nostre azioni quotidiane fosse una necessità impellente per noi, viandanti della tarda modernità, oscillanti tra ragione e sentimento, individualità e omologazione, anarchia emozionale e regolazione sociale.

Obiettivo di questo breve articolo è quello di mettere in evidenza alcune tendenze e controtendenze che sembrano caratterizzare l'agire emozionale (e quindi sociale) dell'individuo abitante la società contemporanea. Partendo dall'analisi simmeliana sulle forme di agire sociale presenti nella modernità

[cfr. Simmel 1989; 1984], sosterrò, in maniera estremamente sinteticamente, che i due poli evidenziati dal sociologo tedesco fra i quali si sviluppa l'esperienza quotidiana dell'individuo sembrano essersi accentuati<sup>1</sup>. In effetti, tra l'ineluttabile bisogno di solitudine e individualismo e la necessità esistenziale di riconoscimento, d'incontro e relazione con l'altro, sembra crearsi un irrigidimento. In altri termini, quell'equilibrio necessario all'individuo sembra vacillare, anche a causa di processi mediatici e tecnologici in cui il soggetto pare assumere la forma di un "giunco mormorante": alla mercé del vento tardo-moderno, trasportante sprazzi di tecnoscienza ed echi di tradizione, l'individuo contemporaneo prova a mormorare il suo disagio, utilizzando differenti forme di esperienza per veicolare la propria emozionalità.

La mia ipotesi consiste quindi nell'identificare due poli sociali nei quali mi sembra possibile cogliere questo irrigidimento esperienziale: da una parte, emergono forme che definirei di "*eremitismo sociale*", dall'altra, *forzate immedesimazioni collettive*. In particolare, il filo conduttore della mia analisi sarà costituito dal tema dell'ambivalenza, che a mio parere rappresenta la chiave per entrare nelle pieghe della contemporaneità [cfr. Calabrò, 1997; Nedelmann, 1992]. Proverò infatti a dimostrare come essa giochi un ruolo precipuo nelle interazioni contemporanee e nella costruzione sociale della realtà, tentando in questo contesto di riflettere anche sul ruolo giocato da alcuni media nella trasmissione e nella costruzione delle *emozioni sociali*. Prima di approfondire la tesi evidenziata, mi sembra opportuno tracciare una breve panoramica per quel che concerne gli studi recenti sulle emozioni, in quel campo di ricerca scientifica che potremmo definire come proprio della teoria sociale.

---

<sup>1</sup> L'ipotesi generale alla base del mio studio è di chiara matrice simmeliana, ossia che l'agire emozionale è parte precipua di quello sociale. In effetti, ritengo un approccio esclusivamente cognitivo non sufficiente ad analizzare il polimorfismo della realtà, poiché nella vita quotidiana sembrano emergere diverse forme di esperienza, frutto di comportamenti ambivalenti ed emozionalmente orientati.

### 1. *Emozioni e sentimenti studiati da prospettive differenti*

Un approccio transdisciplinare caratterizza l'analisi delle emozioni e dei sentimenti<sup>2</sup>. Alcuni filosofi, ad esempio, hanno focalizzato la loro attenzione sulle passioni e sul ruolo in apparenza distruttivo da esse svolto nella costruzione del legame sociale [cfr. Pulcini 2001; Vegetti Finzi 1995; Bodei 1991], altri hanno analizzato singole emozioni [cfr. Nussbaum 2004], evidenziandone il contributo fondamentale nella costruzione di un'etica individuale. Gli psicologi, dal canto loro, hanno provato a misurare scientificamente gli stati emotivi tentando, in tale contesto, una classificazione delle differenti emozioni provate dagli individui [cfr. D'Urso *et al.*, 2001; Averrill 1999; Frijda 1990; Ortony *et al.* 1988; Izard 1977]. La psicoanalisi e la psicoterapia poi, con l'attenzione rivolta ai singoli stati emozionali in quanto rivelatori di intenzionalità e patologie individuali, hanno sviluppato tale tema anche da un punto di vista medico, teso alla cura di eventuali disturbi psichici e sociali [cfr. Zamperini 2007; Franks *et al.* 2000; Scheff *et al.* 1991].

In questo contesto, la sociologia, da alcuni decenni a questa parte, studia la manifestazione degli stati emozionali-sentimentali degli individui per provare a comprendere cause ed effetti dell'agire sociale [cfr. Flam 2002; Pulcini 1997]. In generale, utilizzando i risultati emersi da molte teorie socio-psicoantropologiche [cfr. Goffman 2002; Manghi 1998; Flam 1995; McCarthy 1994; Thoits 1989; Elias 1996; Harré 1986; Lofland 1985; Kemper 1981; Hochschild 1979; Shott 1979], mi sembra plausibile sostenere che le emozioni vengano *socialmente costruite* e quindi varino a seconda della società, dell'epoca storica e delle interazioni intraprese dagli individui. Volendo schematizzare, possiamo distinguere lo studio delle emozioni a seconda della prospettiva sociologica da cui esse vengono analizzate. Come messo recentemen-

---

<sup>2</sup> Mi rendo conto che emozioni e sentimenti non sono sinonimi, ma stanno a significare sensazioni diverse in riferimento alla durata e agli effetti del loro manifestarsi. Tuttavia, non sembrandomi questa la sede opportuna per effettuare un chiarimento semantico prima ancora che teoretico, mi si perdonerà se nel corso dell'articolo li userò a mo' di sinonimi.

te in evidenza dall'analisi di Turner e Stets inerente principalmente gli studi statunitensi sul tema [cfr. Turner et al. 2005], possiamo distinguere diversi approcci<sup>3</sup>:

- *culturale o drammaturgico* (Goffman, Hochschild, Thoits, ecc.), in cui le emozioni vengono analizzate come elementi di una *cultura condivisa* e come mezzi di comunicazione interazionale all'interno di regole socialmente statuite;
- *rituale* (Durkheim, Collins e Summers-Effler), in cui l'accento viene posto sulla forza delle emozioni, in quanto capaci di creare integrazione sociale e solidarietà fra i membri di un gruppo;
- *interazionista simbolico* (Mead, Cooley, ecc.), in cui le emozioni giocano un ruolo precipuo nella costruzione dell'identità individuale;
- inerente la *teoria dello scambio* (Homans, Blau, Emerson, ecc.), in cui le emozioni sono assunte come mezzi di scambio nelle relazioni sociali e, di conseguenza, come strumenti di potere che creano dipendenza;
- *strutturale* (Kemper, Thamm, Shelly, ecc.), in cui si analizza l'incidenza degli stati emozionali in rapporto al potere e allo status sociale detenuti dall'individuo;
- *evoluzionista* (Wentworth, Turner, Hammond), in cui le emozioni, in un'ottica che possiamo definire sociobiologica, vengono utilizzate come modelli di analisi nello sviluppo sociale e nel passaggio a società più complesse.

È chiaro che, essendo queste categorie idealtipiche, spesso tali approcci risultano intrecciati nell'analisi della realtà sociale. Tuttavia, nel prosieguo dell'articolo mi terrò più vicino al primo metodo, quello culturale o drammaturgico, nell'analisi delle forme emozionali che sembrano caratterizzare la tarda modernità. A tal proposito, mi sembra plausibile definire tale studio come un tentativo di *sociologia emozionale della vita quotidiana*, in cui l'agire

---

<sup>3</sup> Tra parentesi i nomi dei principali studiosi che utilizzano l'approccio in questione. Rimando al testo citato per chiarificazioni e riferimenti bibliografici.

emozionale viene osservato ed analizzato all'interno delle pratiche quotidiane che caratterizzano le nostre esistenze in comune.

## 2. “Eremitismo sociale” e rifiuto del contatto fisico: il caso dell'*hikikomori*

Nella società contemporanea sembra manifestarsi un'esplosione delle ambivalenze dell'agire sociale e un moltiplicarsi di quella logica fatta di tendenze e controtendenze evidenziata in precedenza. In questo contesto, la relazione sociale in generale, e quella emozional-sentimentale in particolare, subiscono interessanti mutamenti. Come già insegnava Simmel, si vorrebbe essere liberi, ma nello stesso tempo si avverte il bisogno di avere una persona al fianco. Si vorrebbe star soli, ma quando poi abbiamo la possibilità di esserlo è come se ci sentissimo persi nel nulla [cfr. Haroche 2008]. E allora, alcuni ricorrono a soluzioni estreme pur di venire a patti con i propri stati emozionali. È il caso di oltre un milione di giovani giapponesi i quali, rifiutando di adattarsi alle regole della società dell'apparire e di consumare emozioni che non riconoscono come proprie, decidono di chiudersi in casa e relazionarsi col mondo esterno tramite i media [cfr. Zielenziger 2008; Furlong 2008]. Lo studio in questione fa luce sul fenomeno detto *hikikomori*, termine giapponese che sta a significare “il confinato” o “colui che sta fuori”, con il quale si identificano questi ragazzi che hanno deciso di “non vivere più alla luce del sole”. Rifiutando le regole della società di massa, della vetrinizzazione sociale, del consumare emozioni “commerciali” e, soprattutto, dell'adeguarsi sempre e comunque alle situazioni sociali imposte dal loro contesto di appartenenza, hanno deciso di fare un passo indietro, e guardare il mondo soltanto attraverso le finestre offerte loro dai media<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> In tale contesto, mi sembra opportuno rammentare la netta distinzione all'interno della società giapponese tra sentimenti “pubblici” (*tatema*) e “autentici” (*honne*). I primi sono di facciata, e hanno il compito di permettere di svolgere le normali interazioni quotidiane senza troppi turbamenti d'animo. Rappresentano una specie di difesa nei confronti di quelli “autentici” che, come ogni giapponese sa bene, possono essere manifestati soltan-

Definirei il processo appena evidenziato come una sorta di “eremitismo sociale”, che mi pare dettato dalla necessità di mettere all’opera il proprio *capitale emozionale*, ossia il rapporto che ognuno stabilisce con le proprie emozioni<sup>5</sup>. Senza obblighi comunitari, né timori di etichettamento. E allora, paradossalmente, questi giovani giapponesi scelgono di relazionarsi alla realtà esterna attraverso la realtà virtuale: siti personali e blog *in primis*, date le possibilità di libertà sociali che essi garantiscono [cfr. Totaro 2007; Granieri 2005], sono il campo all’interno del quale il loro capitale emotivo si manifesta e, continuamente, prende nuova forma<sup>6</sup>. La realtà virtuale, quindi, si trasforma in “luogo” in cui manifestare stati d’animo, condividere sentimenti e solidarizzare con l’altro senza timore di subire un etichettamento sociale non desiderato [cfr. Morcellini 2007]. In questo caso, sembra risultare più facile che non nelle interazioni faccia a faccia “guardarsi dentro”, fare i conti con la propria coscienza e condividere con altri le proprie emozioni. Diventa possibile, in altri termini, aprire il vaso di Pandora della propria emozionalità, in quanto vengono a mancare i limiti e le convenzioni sociali presenti in altre situazioni. E ciò, io credo, sia valido in generale, non soltanto nel caso nipponico.

---

to in casa o con le persone più intime. Inoltre, un’altra caratteristica della società del Sol Levante consiste nel fatto che l’individuo deve conformarsi ai dettati della società. Vengono cioè imposti un’omologazione e un adattamento alle situazioni, in nome di un’importanza della società che travalica di gran lunga quella dell’individuo. Negli Stati Uniti, al contrario, è più spiccata l’attenzione all’individuo in quanto capace di “farsi da solo” (*self made man*). Per i ragazzi statunitensi, allora, è un obiettivo influire su una situazione sociale e modificarla secondo la propria personalità e il proprio carattere. Al contrario, l’obiettivo dei ragazzi giapponesi è (era?) adeguarsi ed omologarsi il più possibile alle situazioni esistenziali veicolate dalla società, senza fare nulla per modificarle [cfr. Furlong 2008].

<sup>5</sup> Di “capitale emozionale” parla Illouz, intendendolo come un particolare tipo di capitale che si situa sulla linea di congiunzione tra capitale culturale e sociale [cfr. Illouz 2007]. Inoltre, il concetto di capitale emozionale (*emotional capital*) è presente, anche se in un discorso diverso dal mio, in Reay 2004.

<sup>6</sup> Non sempre però tale scelta è priva di conseguenze negative. Come mostra Zielenziger, per molti ragazzi giapponesi l’isolamento sociale finisce col ricovero in una clinica psichiatrica o, nei casi estremi, col suicidio.



Qualcuno ha fatto notare come in queste arene virtuali si manifesti una “tensione verso la trasparenza” [cfr. Formenti 2005, 8], in quanto vi ha luogo “un’interazione comunicativa aperta, onesta e sincera” [*ibidem*]. Altri, come l’antropologa del cyberspazio Sherry Turkle, sono arrivati ad attribuire valore terapeutico alla vita in rete, in quanto luogo “in cui si mima la vita, o la si vive davvero, o ancora la si verifica, la si sperimenta per accettarla e per diluire la brutalità e la violenza continua e materiale” [Ricciardi 1997, XXIII]. Io rifletterei sul concetto di narrazione applicato alla rete. Definirei quest’ultima come uno dei luoghi principali di manifestazione delle proprie emozioni. Luogo in cui confessarsi, ascoltare, condividere, comunicare. Comunque, un *luogo di narrazione*. Se quest’ultima è “la pratica sociale in cui due o più persone mettono in comune una storia” [Jedlowski 2000, 66], quello che internet apporta a tale definizione è, a mio parere, il carattere libero e non vincolato in cui avviene l’atto narrativo. Modificando l’espressione citata in precedenza potremmo allora affermare che, nella realtà virtuale tardo-moderna, la narrazione in rete è *la pratica sociale in cui due o più persone mettono in comune una storia, manifestando i propri stati del sentire senza sottostare a vincoli morali o sociali se non quelli (puramente ipotetici) previsti dal luogo virtuale*.

Ecco l’ambivalenza di cui scrivevo: se all’esterno di internet (penso in particolare alla maggior parte delle ordinarie interazioni quotidiane e a molti programmi tv) si assiste spesso a una manipolazione che sembra assumere valenza negativa per la falsità e la quantità delle emozioni trasmesse [cfr. Turnaturi 2000], nei luoghi virtuali prima elencati è come se si avvertisse una *riappropriazione del proprio sentire*. Se da una parte, quindi, sembra verificarsi una sorta di inaridimento emozionale causato dai ritmi e dalle contingenze tardo-moderne, dall’altra le emozioni e i sentimenti trovano nuovi luoghi dove potersi manifestare *in toto*. E questo a differenza di alcune interpretazioni a mio parere troppo intransigenti, che sembrano voler sancire l’appassimento delle emozioni [cfr. Galimberti 2007]. Tuttavia, non bisogna perdere di vista il secondo lato dell’ambivalenza. Internet, infatti, se da una parte permette un’interazione spazio-temporale continua e la possibilità di esprimersi liberamente, dall’altra rischia di alienare il soggetto dalla realtà “immediata” o di “googlizzarlo” [De Kerckhove 2005, 41].

### 3. Commercializzazione delle emozioni e capitalismo emotivo

I media, quindi, contribuiscono a creare emozioni, ma con differenze sostanziali. Se pensiamo alla tv, in particolare al caso dei *talk-show* o dei programmi d'intrattenimento con pubblico presente dal vivo, sembra che, nel corso dello svolgimento dello spettacolo, le emozioni da manifestare siano programmate in anticipo. Previste prima che esse si manifestino. Per partecipare al programma allora, il soggetto *deve* manifestare soltanto *quelle emozioni* previste dagli autori dello *show* [cfr. Turnaturi 2007; 2000]. Potremmo definirla una *commercializzazione delle emozioni*, diretta conseguenza di quella commercializzazione della realtà propinata dal mezzo televisivo [De Kerckhove 2005]. O, come nota Hastings, una sorta di “ortodossia catodica” che tende ad una “deviazione emozionale del reale” [cfr. Hastings 2007]. Una condivisione, però, di emozioni costruite da altri. Create come contorno della situazione mediatica in cui avviene l'incontro. Emozioni artefatte e dipendenti dalla contingenza. “Emozioni shock”, che non hanno tempo per la sedimentazione [cfr. Lacroix 2001]. Il contatto dell'individuo, allora, non è più con la propria interiorità – che acquista sempre più i caratteri di una *no man's land* – bensì con un sé artificioso che prende forma da una *teatralizzazione emotiva* veicolata, in questo caso, dallo spettacolo televisivo in questione allo scopo di ottenere profitto. La razionalità strumentale che pare prevalente nella società tardo-moderna sembra aver inibito un'“autentica” manifestazione delle emozioni, privilegiando quelle che facciano *business*, quelle “da media”, quelle veicolate in particolare dalla televisione che sembra così ergersi a maestra (falsa?) nell'insegnare quali emozioni manifestare in una determinata situazione sociale<sup>7</sup>.

In questo contesto, come evidenziato da alcuni recenti studi [cfr. Illouz 2007; Hochschild 2006; Zelizer 2005], il consumo svolge un ruolo fonda-

---

<sup>7</sup> Tuttavia, l'ambivalenza è sempre presente. La tv, infatti, continua ad essere anche fonte di emozioni “autentiche” o, meglio, causa di un *emozionarsi senza agire*. Di esempi ce ne sono molti, valga per tutti la visione di un film che ci fa commuovere, soffrire, gioire o urlare di paura per le vicende che vi si narrano.

mentale, poiché permette quella commercializzazione delle emozioni accennata in precedenza (nella sfera pubblica come in quella privata). È questa la tesi del “capitalismo emotivo”, a mio parere la più illuminante nell’analizzare la manifestazione delle emozioni nella contemporaneità. A tal proposito Illouz, una delle principali sostenitrici di questa tesi, ipotizza una congruenza tra lo sviluppo del capitalismo e quello di una “cultura emotiva” altamente specializzata che, confacendosi alle dinamiche della società dei consumi, trae la sua linfa vitale dai processi di razionalizzazione e di “mercificazione” delle stesse emozioni: da un lato, le logiche del mercato tendono a modellare le relazioni interpersonali; dall’altro, sono le stesse relazioni a essere al centro dei rapporti economici.

Il problema è che tale capitalismo emotivo tende a gestire così a fondo i rapporti sociali che se non ci si omologa ai suoi meccanismi si rischia di esserne tagliati fuori. In altre parole, chi non accetta le logiche veicolate principalmente dalla sfera economica, chi non reprime (almeno parzialmente) le proprie emozioni in nome di una “perversa” etica lavorativa vive da estraneo la contemporaneità. In particolare, appare emozionalmente oppressiva “l’etica della comunicazione come spirito della grande azienda”: “Il processo che ho descritto ha creato [...] una nuova e netta frattura fra un’intensa vita soggettiva da un lato, e una sempre maggiore oggettivazione dei modi di esprimere e scambiare emozioni dall’altro [...]. La condizione indispensabile per la “comunicazione” è, paradossalmente, la *sospensione del coinvolgimento emotivo in una relazione sociale*” [Illouz 2007, 71-72].

La modernità – Simmel *docet* – è ambivalente. E tale ambivalenza sembra caratterizzare anche la tarda modernità, ma a mio parere c’è qualcosa di più. In effetti, in quanto protagonista della crescente razionalizzazione della sfera pubblica, l’individuo, sotto l’egida del modello psicologico della “comunicazione”, inizia a essere riconosciuto in quanto soggetto emotivo, a prescindere dalle differenze sessuali e di status, e tuttavia è costretto a un controllo della propria emotività, se non a una vera e propria repressione delle emozioni. Non tutti però sono capaci di reprimersi. Mi sembra che lo sforzo per trovare un equilibrio che permetta di andare avanti un giorno dopo l’altro comporti

un parziale allontanamento da quel lato emozional-sentimentale “autentico” che caratterizza l’agire sociale del soggetto e che renderebbe quest’ultimo, in termini simmeliani, sempre più intellettualizzato. A differenza di quanto sostenuto recentemente da qualcuno, secondo cui “oggi ci si sente realizzati solo nel momento in cui si possono esprimere liberamente le proprie emozioni (a differenza di quello che avveniva nella “società razionale moderna”)” [Pecchinenda 2007, 91], a me sembra che in questa tarda modernità le emozioni che non facciano *business* siano bandite. Capita spesso e per diversi motivi (carriera lavorativa *in primis*), che intere zone della nostra coscienza vengano abbandonate a se stesse e volutamente dimenticate, preferendo una vita di superficie piuttosto che un’immersione nelle conturbanti profondità dell’abisso interiore. Sforzarsi di manifestare le emozioni commerciali, quelle cioè veicolate dai media o, secondo la visione della Illouz, imposte dal capitalismo, potrebbe farci perdere di vista la nostra identità.

Il punto mi pare importante. E riguarda da vicino la sociologia della vita quotidiana. In fondo, ogni giorno viviamo e facciamo le nostre esperienze cercando di trovare un equilibrio interiore che ci permetta un’esistenza non troppo difficile. Che ci consenta una quotidianità accettabile senza troppi turbamenti d’animo: “La vita quotidiana non è solo il luogo di eccedenze e di frammentazioni: è anche il luogo dove ciascuno, nei limiti delle sue possibilità, procede alla loro ricomposizione. Una certa schizofrenia è indubbiamente un tratto caratteristico della quotidianità contemporanea: ma pochi vanno in pezzi davvero, e molti ne avvertono il disagio e cercano di contenerlo. Nel concreto del proprio quotidiano, ciascuno lavora a ricomporre i frammenti delle proprie conoscenze e di sé, a elaborare il senso della propria esistenza” [Jedlowski 2004, 16-17]. Se pochi vanno in pezzi davvero è per la nostra capacità di adattarci alla società e di vivere dei suoi stereotipi. Per ricomporre i frammenti della nostra esistenza tendiamo a omologarci allo status quo veicolato dalla nostra cerchia di appartenenza. E poiché resistere al peso sociale di un tale etichettamento sarebbe per molti impossibile, si tendono a reprimere le proprie emozioni interiori (che chiamerei *positive*, in quanto “autentiche”) e a manifestare quelle che la società veicola al momento (che definirei *negative*, in quanto “false” o “commerciali”).

A tal proposito, la condizione che sembra caratterizzare la nostra esistenza nella tarda modernità credo sia egregiamente riassunta dalle parole della Turnaturi: “Una volta posto come obiettivo la realizzazione individuale, lo star bene con se stessi e il sentirsi a proprio agio divengono indicatori di normalità e al tempo stesso sintomi di un progetto di cura di sé ben riuscito. In questo modo la vita emotiva diviene un campo d’azione che deve essere amministrato sapientemente in vista del raggiungimento di un’immaginata “salute emotiva”, in vista della felicità. L’inseguimento della “salute emotiva” diviene la più moderna, sofisticata e al tempo stesso ingenua forma d’integrazione in una cultura e in un mercato che tendono a espellere, a emarginare ogni forma di disagio e malessere. Bisogna star bene, bisogna sentirsi bene [...]. La cura di sé intesa come autorealizzazione diviene il nuovo imperativo culturale, morale e politico. La cura di sé diviene obiettivo raggiungibile attraverso tecniche, rituali, seminari di tre giorni, corsi accelerati per il rafforzamento dell’io o ancora più velocemente attraverso l’assunzione di sostanze a seconda del bisogno, rilassanti o stimolanti, antidepressive o calmanti” [Turnaturi 2007, 18].

Penso di poter affermare che le emozioni *negative*, al contrario di quelle *positive*, conquistano un ruolo centrale nella società contemporanea. Se l’individuo tardo-moderno tende a inibire le emozioni *positive*, in quanto ipotetiche creatrici di “disordine sociale”, allo stesso tempo deve adeguarsi a quelle *negative*, e forse sono proprio queste a determinare maggiormente i comportamenti umani contemporanei. Non a caso, già venti anni fa Stearns e Stearns, analizzando la società statunitense da una prospettiva storica, parlavano di “emozionologia” [Stearns et al. 1985], intendendo con tale termine uno studio ed una pratica delle emozioni nella vita quotidiana tesi a tenere sotto controllo quelle più profonde e “autentiche”, per manifestare le più adatte alla circostanza in cui ci si trova. Io credo che tale comportamento appaia oggi amplificato e intriso di un forte carattere di ambivalenza, in quanto se da una parte sembra aumentare l’indulgenza nei confronti dei piaceri edonistici, dall’altra s’intensificano gli sforzi tesi a una repressione delle proprie emozioni.

*4. A guisa di conclusione (e soprattutto per non concludere)*

Tali sintetiche riflessioni vorrebbero veicolare due suggerimenti principali: da un lato, vorrei trasmettere un diverso approccio nei confronti dei nostri stati emozionali-sentimentali. Sarebbe forse il caso di iniziare a coltivare una capacità di riconoscere e accettare le nostre emozioni per quelle che sono. Senza provare a manometterle in nome dell'omologazione tardo-moderna. Se non impariamo a "maneggiarle con cura" [cfr. Turnaturi 2007], potremmo perdere di vista quella ricerca del senso della nostra esistenza che rappresenta ciò a cui tendiamo nelle nostre azioni quotidiane. Il rischio è che, non fidandoci più delle nostre emozioni, ci trasformiamo in automi che non hanno più nulla di nuovo da dire. Dall'altro lato, mi sembra saggio un ricorso allo strumento dell'ambivalenza nello studio dei fenomeni che caratterizzano la realtà sociale, altrimenti si corre il rischio di giungere a conclusioni unidirezionali con il pericolo di non considerare quanto complesso sia l'agire sociale. Perché, come continua ad insegnare Simmel, la realtà è polimorfa. E per quanto crediamo di conoscere qualcosa, c'è sempre un'altra prospettiva attraverso la quale guardarla. E riscoprirla come non pensavamo fosse possibile.

*Bibliografia*

AVERILL, J.R.

1999 *Creativity in the Domain of Emotion*, in T. Dalgleish, Mick J. Power (eds.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Wiley, Chichester, pp.765-82.

BODEI, R.

1991 *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano.

CALABRÒ, A.R.

1997 *L'ambivalenza come risorsa*, Laterza, Roma-Bari.

COLLINS, R.

2004 *Interaction Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton, N. J.

D'URSO, V. – TRENTIN, R. (a cura di)

2001 *Introduzione alla psicologia delle emozioni*, Laterza, Roma-Bari.

DE KERCKHOVE, D.

2005 *Così ricordo il mio strano maestro*, «Repubblica», 27 dicembre, p.41.

ELIAS, N.

1996 *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna (1969-80).

FLAM, H.

1995 *L'uomo emozionale*, Anabasi, Milano (1990) .

2002 *Soziologie der Emotionen: eine Einführung*, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz.

FORMENTI, C.

2005 *Vicinati virtuali. Le luci del retroscena. Nuovi media e crisi della privacy*, relazione presentata al Convegno AIS "Incerto quotidiano", Napoli 10-11 Novembre.

FRANKS, D.D. – SMITH, TH.S. (eds.)

1999 *Mind, brain, and society: Toward a neurosociology of emotion*, JAI Press, Stamford.

FRIJDA, N.H

1990 *Emozioni*, il Mulino, Bologna (1986).

FURLONG, A.

2008 *The Japanese hikikomori phenomenon*, Sociological Review, 56 (2), pp.309-25

GALIMBERTI, U.

2007 *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano.

GOFFMAN, E.

2002 *Il comportamento in pubblico*, Edizioni di Comunità, Torino (1963).

GRANIERI, G.

2005 *Blog generation*, Laterza, Roma-Bari.

HAROCHE, C.

2008 *L'avenir du sensible: le sens et les sentiments en question*, PUF, Paris.

HARRÉ, R. (a cura di)

1986 *La costruzione sociale delle emozioni*, Giuffrè, Milano (1986).

HASTINGS, M.

2007 *Le civisme émotionnel*, relazione presentata nell'ambito del convegno *L'engagement citoyen*, NUB, Sofia, 28-29 settembre.

HOCHSCHILD, A.R.

1979 *Emotion work, feeling rules, and social structure*, American Journal of Sociology, 85 (3), pp. 551-75.

2006 *Per sesso o per amore*, il Mulino, Bologna (2003).



KEMPER, TH.T.

1981 *Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions*, American Journal of Sociology, 87 (2), pp. 336-62.

ILLOUZ, E.

2007 *Intimità fredde*, Feltrinelli, Milano (2007).

IZARD, C.E.

1977 *Human emotions*, Plenum Press, New York.

JEDLOWSKI, P.

2000 *Storie comuni*, Bruno Mondadori, Milano.

2004 *Che cos'è la vita quotidiana*, Quaderni di Teoria Sociale, 4, pp.7-30.

LACROIX, M.

2001 *Le culte de l'émotion*, Flammarion, Paris (tr. it., *Il culto dell'emozione*, Vita&Pensiero, Milano, 2002).

LOFLAND, L.H.

1985 *The social shaping of emotion: the case of grief*, Symbolic Interaction, 8 (2), pp. 171-90.

MANGHI, S.

1998 *La tana del cuore. Appunti sulla natura sociale delle emozioni*, Pluriverso, 2, pp. 32-43.

MCCARTHY, D.E.

1994 *The Social Construction of Emotions. New Directions from Culture Theory*, in W.M. WENTWORTH – J. RYAN (eds.), *Social Perspectives on Emotion*, Greenwich, vol. 2, pp. 267-79.

MORCELLINI, M.

1997 *Passaggio al futuro. Formazione e socializzazione tra vecchi e nuovi media*, Angeli, Milano.

NEDELMANN, B.

1992 *L'ambivalenza come principio di socializzazione*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXXIII (2), pp. 233-55.

NUSSBAUM, M.

2004 *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna (2001).

ORTONY, A. – CLORE, G. L. – COLLINS, A. (eds.)

1988 *The Cognitive Structure of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

PECCHINENDA, G.

2007 *Il coinvolgimento tecnologico: il Sé incerto e i nuovi media*, Quaderni di Sociologia, Vol. LI, 44, pp. 87-102.

PLUTCHIK, R. – KELLERMAN, R. (eds.)

1983 *Emotion. Theory, research and experience*, Accademic Press, New York.

PULCINI, E.

1997 *Per una sociologia delle emozioni*, Rassegna Italiana di Sociologia, XXXVIII (4), pp.641-49.

2001 *L'individuo senza passioni*, Boringhieri, Torino.

REAY, D.

2004 *Gendering Bourdieu's concepts of capitals? Emotional capital, women and social class*, The Sociological Review, 52, pp. 57-74.

RICCIARDI, M.

1997 *Introduzione*, in S. Turckle, *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano.

SCHEFF, TH.J. – RETZINGER, S.M.

1991 *Emotions and violence: Shame and rage in destructive conflicts*, Lexington Books.

SCLAVI, M.

2000 *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Le Vespe, Pescara-Milano.

SHOTT, S.

1979 *Emotion and social life: a symbolic interactionist analysis*, American Journal of Sociology, 6 (6), pp. 1317-34.

SIMMEL, G.

1989 *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano (1908).

1984 *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino (1900).

STEARNS, P.N. – STEARNS, C.Z.

1985 *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, The American Historical Review, 90 (4), pp.813-36.

SUVIN, D.

1994 *On cognitive emotions and topological imagination*, Versus, 68-69, pp. 165-201.

THOITS, P.A.

1989 *The Sociology of Emotions*, Annual Review of Sociology, 15, pp.317-42.

TOTARO, A.

2007 *Personal vs Social. Un'analisi del blog tra individualismo e relazioni sociali*, Quaderni di Sociologia, LI (44), pp. 31-47.

TURNATURI, G.

2000 *Lo spettacolo delle emozioni*, in B. Cattarinussi (a cura di), *Emozioni e sentimenti nella vita sociale*, Franco Angeli, Milano, pp. 103-10.

2007 *Emozioni: maneggiare con cura*, in Eva Illouz, *op. cit.*, pp. 9-25.

TURNATURI, G. (a cura di)

1995. *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.

TURNER, J.H. – STETS J.E.

2005 *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.

VEGETTI FINZI, S. (a cura di)  
1995 *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari.

ZAMPERINI, A.  
2007 *L'indifferenza*, Einaudi, Torino.

ZELIZER, V.A.  
2005 *The Purchase of Intimacy*, Princeton University Press, New York.

ZIELENZIGER, M.  
2008 *Non voglio più vivere alla luce del sole*, Eliot, Roma (2007).

SPINELLA DELL'AVANZATO

## Trasformazioni della democrazia e comune cultura politica

“I cittadini imparano e traggono profitto dal dibattito e dalla discussione, e quando le loro argomentazioni seguono la ragione pubblica, essi arricchiscono la cultura politica della società e approfondiscono la loro comprensione reciproca, ed è così anche quando raggiungere un accordo è impossibile”.

[J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, 2001]

La democrazia deliberativa ha rappresentato, negli ultimi decenni, un tema rilevante per gran parte delle riflessioni in ambito sociologico, politologico e filosofico. A livello teorico, si è sviluppata un'ampia letteratura sui principi base della democrazia che si qualifica come deliberativa; a livello empirico, abbiamo assistito ad una molteplicità di esperienze che, pur non rispecchiando totalmente il modello teorico di riferimento, evidenziano caratteristiche nuove nelle pratiche democratiche. Teoria e prassi sono andate di pari passo nello studio della democrazia deliberativa, accentuando diversi aspetti, portando a modifiche del modello stesso, sollevando una mole di critiche, ostacoli, limiti alle pratiche deliberative e sviluppando quadri interpretativi diversi. Oggi esistono molti materiali a disposizione di chi vuole capire la portata teorica ed empirica del fenomeno ma, nonostante il denso dibattito, non è stato probabilmente detto ancora tutto sulla democrazia deliberativa: decidere di riflettere su di essa, significa operare scelte di prospettiva e di studio, sottolineando alcune questioni chiave piuttosto che altre.

Le società contemporanee sono sempre più caratterizzate dall'incontro tra culture differenti: tale incontro presenta oggi i tratti di un confronto e di

uno scontro tra diversi gruppi che lottano per il riconoscimento pubblico delle proprie pretese di validità. Di fronte ai limiti di teorie sociologiche che tendono a mantenere separate libertà positive e negative, diritti individuali e collettivi, la prospettiva di una democrazia deliberativa può creare le condizioni per una reale integrazione tra i gruppi, attraverso forme di “comunicazione mirata all’intesa” e un confronto delle “pretese di validità” di posizioni diverse. Se nella democrazia trova spazio adeguato il processo democratico di formazione delle deliberazioni collettive e dell’autonomia pubblica [cfr. Habermas 1996a], le richieste di riconoscimento avanzate possono essere argomentate, vagliate e accolte, portando ad un processo di ridefinizione costante della cultura politica ed alla possibilità di costruire socialmente una comune cultura politica.

La questione principale che si intende approfondire riguarda il legame tra la democrazia deliberativa e la cultura politica; in particolar modo, il legame tra i processi deliberativi e le modifiche e trasformazioni della cultura politica. Le principali domande poste inizialmente sono: la democrazia deliberativa può stimolare le strutture di una cultura politica giungendo alla possibilità da parte dei cittadini di sviluppare, apprendere e costruire una cultura politica comune? Che cosa si intende per “comune”?

Le trasformazioni e le modifiche della cultura politica sono, probabilmente, alcune delle conseguenze indirette più importanti delle esperienze deliberative; queste, qualificando la società civile e la sfera pubblica come luoghi in cui si garantisce uno scambio di ragioni e di argomenti all’interno della comunità dei cittadini, generano anche nuove procedure e competenze comunicative e deliberative, determinando quei processi di spostamento della formazione istituzionalizzata della volontà ed una modifica dei valori, degli orientamenti e dei comportamenti della cultura politica.

Oggi gli studi sulla democrazia deliberativa sono concentrati soprattutto a verificare le trasformazioni delle preferenze e delle opinioni degli individui, ad indagare il grado di inclusività dei processi deliberativi, il livello di informazioni che circolano, la forza delle decisioni prese dai cittadini nell’influenzare poi la deliberazione finale da parte delle istituzioni [cfr. Bobbio 2001]. Le di-

namiche di trasformazione della cultura politica attraverso forme di democrazia deliberativa non sono ancora oggi sufficientemente indagate, anche perché difficilmente rilevabili e legate a tendenze di lungo periodo. Avendo di fronte due concetti come quello di democrazia deliberativa e di cultura politica si ha a che fare con una letteratura piuttosto ampia, sia a livello teorico che empirico<sup>1</sup>; per approfondire e valutare la questione sopra detta, si è scelto, come quadro teorico di riferimento la teoria normativo-procedurale di Habermas, soprattutto in quegli elementi espressione di una cultura democratica discorsiva e deliberativa. Da una parte, quindi, la democrazia deliberativa come “modello fisiologico” del processo democratico in cui le istanze provenienti dalla sfera privata e dalla società civile trovano un’adeguata articolazione nella sfera pubblica, che a sua volta le amplifica e le presenta al centro del sistema politico. Questo è, ovviamente, un modello non ancora totalmente sviluppato nella realtà, espressione di una società matura in cui i cittadini sono già abi-

---

<sup>1</sup> È possibile, in questo contesto, citare solo alcuni tra i numerosi contributi esistenti. Per una completa e sintetica rassegna degli autori che introducono elementi alla teorizzazione del concetto di cultura politica si veda Almond 1977, mentre per una raccolta delle sue definizioni si veda Barry 1970 e Patrick 1984. La prima definizione del concetto di cultura politica vede luce in ambito prettamente politologico grazie alla collaborazione di Almond e Verba [Almond 1956; Almond-Verba 1963]. Si rimanda, inoltre, agli studi di Banfield [1976]; Inglehart [1993]; Putnam [1993]. Le elaborazioni italiane più recenti sul tema della cultura politica in una prospettiva specificatamente sociologica sono state sviluppate da Sciolla [1999; 2000], Sciolla, Negri [1996]; Crespi [2001], Crespi, Santambrogio [2001]; Santambrogio [2001]; Privitera [2001*b*]; Cavalli [2002]. Per quanto riguarda la democrazia deliberativa cfr. Cohen 1989; 1997; Fishkin 1991, Benhabib 1996; 2005; Bohman 1996; Gutmann, Thompson 1996; Bohman, Rehg 1997; Christiano 1997, Young 1997; Elster 1998; Button, Mattson 1999; Dryzek 2000. A questo, si aggiungono una serie di saggi sulla sperimentazione e valutazione di pratiche deliberative: cfr. Coote, Lenhaglan 1997; Dryzek, Braightwaite 2000; Smith, Wales 2000; Uhr 2000; Weeks 2000; Font, Blanco 2001; Kinney, Leschine 2002; Ryfe 2002; Doganay 2004; Hansen, Andersen 2004; Fishkin, Luskin 2004; Kriesi 2004; Crosby, Nethercut 2005; Fossum, Menéndez 2005; Gastil, Levine 2005; Rosenberg 2005; Della Porta 2005. L’elenco risulta ulteriormente ricco di studi e approfondimenti sulla democrazia deliberativa tra i quali, solo per citarne alcuni, quelli di Pellizzoni 2005, 2006, Bonanni, Penco 2005, Bobbio 2002, Borsetti, Maffettone 2004 offrono un prezioso contributo.

tuati alle “libertà comunicative” e sono capaci di generare anticipazione normativa<sup>2</sup>. Dall'altra parte, il concetto di cultura politica, ridefinito come comune cultura politica (*shared political culture*) anche questo estrapolato dalla teoria habermasiana [cfr. Habermas 1992*b*, 1998*b*, 1999]<sup>3</sup>. Habermas non dà una chiara definizione di cosa intenda per comune cultura politica; tuttavia, questo concetto sembra avere una sua valenza sociologica autonoma rispetto a concetti come cultura politica di stampo liberale e patriottismo costituzionale (pur essendo legato ad essi) ed è possibile arrivare a sottolineare il suo valore euristico ridefinendolo alla luce della teoria democratico-deliberativa di Habermas. La comune cultura politica sembra rappresentare un comune punto di riferimento di una prassi comunicativa che porta gli individui a raggiungere controfattualmente<sup>4</sup> un'intesa e rappresenterebbe, quindi, un *me-*

---

<sup>2</sup> L'anticipazione normativa significa soggetti in relazione tra loro che possono “anticipare” e costruire, attraverso il dialogo e il confronto anche conflittuale, il contenuto normativo [in senso sociologico] di quei principi e quelle leggi che guideranno la società. Si fonda sia sulla formazione politica di una volontà istituzionalmente strutturata, sia sugli spontanei, non manipolati, flussi comunicativi di una sfera pubblica non programmata per decidere e in questo senso non organizzata. Per anticipazione normativa, si intende che i cittadini sono portati ad interagire per modificare la realtà; questa “capacità anticipatoria” caratterizza la società rispetto allo Stato, non in contrasto e in opposizione tra loro, ma in una sorta di collaborazione per meglio evidenziare i bisogni del cittadino e per trovare risposte significative. L'anticipazione normativa è vivere quella tensione legata alla percezione di un ideale che non trova nella realtà una realizzazione compiuta; questa tensione può trasformarsi in una lotta in cui gli uomini si sforzano di articolare lo scarto della prassi rispetto all'ideale e di criticarlo. Scrive Habermas: “I cittadini, democraticamente riuniti, possono modellare il loro ambiente sociale e sviluppare le indispensabili capacità di azione e intervento. Insomma, il concetto giuridico di autolegislazione deve acquisire una dimensione politica e allargarsi all'idea di una società in grado di governare democraticamente se stessa” [Habermas 1999, 31].

<sup>3</sup> Un'iniziale riflessione sul concetto di comune cultura politica in Habermas è presente in Messeri [2003*a*]. Messeri, inoltre, pone in relazione il concetto alla formazione culturale e all'orientamento. A questo proposito cfr. Messeri [2002, 2003*b*].

<sup>4</sup> Il concetto di controfattualità, su cui si basa la teoria della competenza comunicativa di Habermas [1973], è presente nella logica ed in particolare modo è un capitolo della teoria dei condizionali. I condizionali controfattuali sono “enunciati il cui antecedente



*dium* per rendere i cittadini democraticamente riuniti, capaci di modificare il loro ambiente politico e sociale.

Sinteticamente, l'ipotesi che si è cercato di approfondire e sostenere è che la democrazia deliberativa può produrre una comune cultura politica ed educare ad essa: tramite la pratica deliberativa i cittadini vengono educati, apprendono e sviluppano competenze e procedure comuni. Questo iniziale nucleo comune servirà per strutturare le possibili intese tra diversi e consentire agli individui, intersoggettivamente e intenzionalmente, di ridefinire anche i valori e gli orientamenti di una nuova cultura politica.

Come produrre questo nucleo iniziale sulla cui base strutturare le possibili intese? Come è possibile educare gli individui ad una cultura politica comune in procedure e competenze comunicative e deliberative? Fondamentalmente, esiste già una cultura politica che possiamo definire partecipativa, deliberativa, discorsiva. Si tratta di stimolare le "strutture" di tale cultura politica [cfr. Privitera 2001*b*], attraverso processi di democratizzazione e di luoghi

---

esprime una condizione che si suppone non realizzata [...]. 'Se x fosse P, sarebbe Q'" (cfr. la voce *Condizionale* in Aa.Vv. [1993], *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Garzanti Editore, Milano). Habermas scrive: "Noi supponiamo controfattualmente che tutti i motivi dell'azione sono organizzati linguisticamente, quindi all'interno della struttura dei discorsi possibili. Noi non ammettiamo alcun motivo perché i soggetti non possano comunicare, anche nei casi stessi di necessità, per la loro giustificazione: i motivi si ammantano di intenzioni che possono essere espresse, poste in discussione e giustificate tramite la presentazione di ragioni. Tutte le espressioni ammesse devono, di conseguenza, poter essere attribuite ai soggetti; tutti i soggetti sono validi in quanto capaci di intendere e di volere" [Habermas 1973, 85-86]. Per Habermas noi abbiamo la necessità di anticipare controfattualmente un'idealizzazione, ovvero una "situazione discorsiva ideale", in quanto nell'interazione, da subito, noi attribuiamo al soggetto che abbiamo di fronte la capacità di intendere e di volere: "a) "noi ci aspettiamo che i soggetti agenti rispettino intenzionalmente tutte le norme alle quali essi aderiscono. Noi siamo quindi nell'incapacità, nell'interazione stessa, di attribuire alla persona che abbiamo di fronte motivi inconsci [...]. Noi ci aspettiamo che i soggetti agenti seguano soltanto norme che a loro paiono giustificate. Noi siamo, quindi, nell'incapacità di attribuire, alla persona che abbiamo di fronte nell'interazione stessa, un'osservanza di norme che essa, pur se le segue realmente, potrebbe anche non riconoscere" [ivi, 79].

per deliberare che funzionino come vere e proprie scuole di democrazia [cfr. Fung – Wright 2003].

Per sostenere il legame tra la democrazia deliberativa e la cultura politica si sono approfonditi alcuni aspetti della teoria habermasiana per evidenziare le caratteristiche della democrazia deliberativa (1); si è poi analizzato un filone di teorie democratiche che vedono nella deliberazione un processo educativo (2); sulla base della teoria habermasiana si è poi sviluppato il concetto procedurale di comune cultura politica, deducendolo, ipotizzandolo e giungendo ad una sua possibile definizione. Si è poi valutata l'importanza dei processi di democratizzazione e dei luoghi per creare quelle condizioni favorevoli a processi di ridefinizione della cultura politica e di sviluppo di competenze deliberative (3). Questa analisi ha avuto ben chiare le criticità e alcuni limiti derivanti dalla complessità della teoria habermasiana e dalla scelta di una prospettiva procedurale. Il legame ipotizzato tra democrazia deliberativa e cultura politica può, tuttavia, consentire futuri sviluppi di indagine sia teorica che empirica.

### 1. *La concezione habermasiana della democrazia deliberativa*

Si è molto dibattuto sulla teoria habermasiana, sulla sua ricchezza e complessità, spesso senza raggiungere una reale chiarezza concettuale; molti studiosi ne hanno evidenziato soprattutto le contraddizioni interne. Di fronte a questa consapevolezza, l'intento è quello di rintracciare i molti stimoli che provengono da una teoria della democrazia espressa in termini deliberativi, valorizzando il legame tra democrazia deliberativa e sviluppo della società civile e della sfera pubblica come luoghi di formazione di nuove competenze deliberative e comunicative comuni ai cittadini.

La teoria democratico-normativa di Habermas ha influenzato lo sviluppo del dibattito sulla democrazia deliberativa. Il pensiero habermasiano si inserisce all'interno del filone di studi teorico-politici nord-europei che, insieme a quelli nord-americani, ha avviato un'intensa elaborazione modellistica e teorica della democrazia deliberativa [solo per citare alcuni autori, Cohen, Bohman,

Dryzek, Gutman-Thompson]. Ferrara sottolinea bene come Habermas, tuttavia, non abbia mai avuto l'ambizione di delineare e costruire a tavolino le norme di base di una società, ma di riconoscere e valorizzare alcuni aspetti e condizioni della realtà per cui i destinatari delle leggi sono anche gli autori delle leggi stesse (processo di autolegislazione) [cfr. Ferrara 1996]. Habermas ricostruisce i rapporti effettivi tra gli individui, partendo dalla premessa che, nella prassi comunicativa quotidiana, gli individui socializzati non possono evitare l'uso della loro lingua orientato anche all'intesa [cfr. Habermas 1992c, 102-103]. Nel fare ciò, poi, nello scambio discorsivo dei soggetti e nella frammentazione dei diversi giochi linguistici si genera un principio dinamico ovvero la razionalità comunicativa.

La ragione comunicativa costituisce il modello di una prassi intersoggettiva in cui gli individui, simmetricamente, si trovano coinvolti per esporre i propri punti di vista. Habermas mira, così, a definire "le condizioni generali, ma necessarie, di una pratica comunicativa quotidiana e di un processo di formazione discorsiva della volontà che metta i partecipanti in condizione di realizzare essi stessi, di loro iniziativa e in accordo coi loro bisogni e le loro opinioni concrete possibilità di una vita migliore e meno minacciata" [Habermas 1998a, 54]. Habermas valuta le condizioni formali in cui una norma viene creata e non il contenuto specifico della norma stessa. In questi termini, normativo non significa prescrivere in base a norme e identificare delle norme come migliori considerandone le possibilità di applicazione, ma significa che le norme efficaci e condivise sono solo quelle che vengono dall'interazione. Il sistema di norme giuridiche che regola i rapporti tra i membri di una società democratica è, quindi, definito collettivamente nel corso di un confronto dialogico orientato all'intesa; il dialogo diviene un esercizio riflessivo attraverso cui i partecipanti mettono reciprocamente in discussione i propri schemi cognitivi e i presupposti impliciti su cui essi si basano.

La ragione comunicativa non prescrive comportamenti, ma indica le regole discorsive da osservare per raggiungere un'intesa. Confrontandosi reciprocamente, gli uomini finiscono per trovarsi coinvolti in una logica intersoggettiva che fa riferimento a regole e a principi pragmatici: "La ragione è per così dire

iscritta nel carattere pubblico del suo uso. 'Pubblica' è la prospettiva comune, dalla quale i cittadini si convincono di ciò che è giusto e ingiusto reciprocamente con la forza dei migliori argomenti. Questa prospettiva da tutti condivisa dell'uso pubblico della ragione conferisce alle convinzioni morali la loro oggettività" [Habermas 1996*b*, 41-42].

In Habermas, la concezione della democrazia estende la nozione di procedura, che diventa anche il processo di legittimazione discorsiva del diritto e delle norme. Tuttavia, il carattere procedurale della teoria habermasiana non appartiene tanto alla democrazia, ma alla ragione comunicativa [cfr. Mura 2001]. Per Habermas, la democrazia è procedurale in quanto è discorsiva, è regolata dalla sovrastante ragione comunicativa: le discussioni svolte mediante una procedura in cui si applicano le regole ricavabili dal funzionamento stesso del linguaggio, controfattualmente, sono destinate a produrre anche le soluzioni migliori. Emerge chiaramente la centralità del discorso razionale come modalità di legittimazione del potere politico che si estende anche alle procedure dello Stato di diritto democratico. Il modello di democrazia in Habermas è determinato da un complesso reticolo di comunicazioni generato dall'incontro tra sfera privata e sfera politico-amministrativa, tra dimensione etica e morale. Il nucleo del processo decisionale è costituito dal potere comunicativo che nasce dall'interazione [cfr. Habermas 1996<sup>o</sup>, 2000; Arendt 1995]. L'intero processo decisionale si regge su forme comunicative senza soggetto [sovranità popolare] che conducono alla formazione della volontà e delle decisioni e convertono il potere comunicativo della sfera pubblica in potere amministrativo attraverso la politica deliberativa. L'assunto di partenza è che il sistema politico è internamente differenziato in potere comunicativo e in potere amministrativo; tale potere circola lungo l'asse periferia-centro strutturato da un sistema di chiuse idrauliche [cfr. Ferrara 1996]: "Perché i cittadini possano influenzare il centro del sistema politico costruito come Stato di diritto, ossia parlamento, magistratura e amministrazione, i flussi comunicativi giungenti dalla periferia devono attraversare le cateratte dei procedimenti democratici" [Habermas 1997, 118]. La periferia esprime e articola bisogni che poi si traducono in domande politiche, le quali vengono trasmesse ai centri istituzionali che se-

lezionano a loro volta gli input per convertirli in risposte. Questo passaggio avviene attraverso il *medium* della politica deliberativa.

La politica deliberativa è una procedura politica, “formativa dell’opinione e della volontà che, tramite diritti generali di comunicazione e partecipazione, assicura libertà eguali” [Habermas 1992a, 87], da cui le decisioni assunte traggono legittimità. Essa attiva un processo democratico di consultazione e deliberazione da parte dei cittadini e si basa “sull’autodeterminazione democratica” di cittadini che discorsivamente dibattono. Questa procedura tutela sia l’autonomia pubblica sia quella privata; ma pur stabilendo un collegamento interno tra discorsi di autochiarimento e discorsi di giustizia, non si basa né sui diritti universali dell’uomo, né sulla sostanza etica di una comunità particolare, bensì su quelle regole del discorso e su forme argomentative “che derivano il loro contenuto normativo dalla base di validità dell’agire orientato all’intesa, ovvero dalla struttura della comunicazione linguistica e dall’ordinamento insostituibile di una socializzazione comunicativa” [Habermas 1996°, 351]. La politica deliberativa deve definire le *issues* che trovano spazio nella sfera pubblica, formare in maniera discorsiva l’opinione e la volontà democratica, “fornire una tempestiva e legittima produzione e implementazione legislativa” [Ceppa 1997, 105].

Habermas, pur considerando la politica deliberativa [nel suo significato di procedura da cui le decisioni correttamente assunte traggono legittimità] nucleo centrale del processo decisionale, non arriva mai a sostenere l’idea di una società globalmente diretta in senso discorsivo e totalmente in grado di “autoorganizzarsi”, aggirando le istituzioni politiche e il sistema dei diritti. La politica deliberativa è una politica a doppio binario, dove nel processo decisionale si integrano le procedure istituzionali con i contributi delle comunicazioni informali. La società civile non fa le leggi; nella società civile, attraverso la politica deliberativa, si forma l’opinione e la volontà dei cittadini. Queste possono diventare influenti solo per via indiretta, “ovvero per il fatto d’essere capaci di spostare – suscitando un diffuso mutamento di atteggiamenti e valori – i parametri della formazione costituzionalmente strutturata della volontà” [Habermas 1992a, 96].

I processi d'intesa si attuano, quindi, sia nella forma istituzionalizzata dei dibattimenti parlamentari, sia nella rete comunicativa di sfere pubbliche: "All'interno e all'esterno dei corpi politici programmati per deliberare, queste comunicazioni senza soggetto formano 'arene' in cui – circa temi rilevanti per l'intera società e intorno a materie bisognose di regolazione – può avere luogo una formazione più o meno razionale dell'opinione e della volontà. La formazione informale dell'opinione sfocia in decisioni elettorali istituzionalizzate e in deliberazioni legislative attraverso cui il potere comunicativamente prodotto viene trasformato in potere amministrativamente adoperabile" [Habermas 1998*b*, 244-245]. Il processo politico va, quindi, dalla periferia, che avverte e formula i problemi, verso il centro che li elabora con decisioni formali, per poi rimandare le soluzioni di nuovo alla periferia. La legalità dell'amministrazione viene assicurata vincolando "l'esercizio del potere amministrativo ad un diritto democraticamente statuito in maniera tale che il potere amministrativo si rigeneri solo a partire dal potere comunicativo collettivamente prodotto dai cittadini" [Habermas 1996*a*, 206]. Abbiamo quindi, da un lato, la periferia (società civile con le sue sfere pubbliche) cui spetta il compito di scoprire ed identificare problemi nuovi (e che pertanto opera in un contesto di scoperta); e, dall'altro lato, il centro cui spetta, invece, di "giustificare" la selezione di determinati problemi e la scelta di certe alternative di soluzione (e che pertanto opera in un contesto di giustificazione).

Per Habermas, il processo democratico è strutturato da un sistema di chiuse idrauliche, rappresentate dalle procedure democratiche e dal sistema politico costituitosi in Stato di diritto, che i temi devono attraversare per poter entrare nell'agenda politica. Le "chiuse idrauliche" rappresentano, dunque, le diverse fasi del processo dibattimentale che operano una selezione tra le problematiche avanzate dai diversi gruppi come oggetti di discussione pubblica. Per Habermas, infatti, da una parte, bisogna pubblicamente discutere tutte le faccende che vanno politicamente regolate; ma, dall'altra, non tutto ciò che è tema di discussione pubblica dovrà anche essere sottoposto ad una regolazione politica. Le concezioni del bene nella sfera pubblica non devono restare isolate, ma devono essere sottoposte a un trattamento argomentativo: solo

argomentando, infatti, si potrà verificare la ragionevolezza dei suoi risultati nella società. Il ruolo centrale è affidato alla società civile in cui si confrontano e si scontrano pretese di validità differenti, in cui è data a tutti la possibilità di trovare visibilità pubblica, di dare luce a *issues* particolari attraverso dibattiti pubblici, influenzando in tal modo il centro del potere cui spetta in ultima istanza l'atto finale della regolazione politica e della deliberazione.

Bohman critica questo modello sottolineandone la debolezza ed i limiti [cfr. Bohman 1994]. Habermas affida sostanzialmente alla società civile solo la capacità di influenzare indirettamente il processo decisionale e di formare l'opinione e la volontà pubblica. L'atto finale della decisione, del concretizzare soluzioni ai problemi emersi, di selezionare quali regolare politicamente, spetta alla sfera politico-amministrativa. Come afferma Gould, tutto è discussione e non c'è azione, nel senso di decisione effettiva. Si può dire che mentre la decisione senza la deliberazione è cieca, la deliberazione senza la decisione è vuota [cfr. Gould 1996]. Questa "debolezza" della democrazia habermasiana rende tuttavia il modello estremamente compatibile con la democrazia rappresentativa e consente di amplificare o incrementare certe potenzialità tipiche delle democrazie attuali, ricreando un circolo virtuoso tra società civile, che definisce temi e questioni, e sfere politico-amministrative, che mettono in atto le indicazioni trovate dai cittadini. Habermas, inoltre, riconoscendo la straordinarietà della politica deliberativa, indica due condizioni concrete attraverso le quali non vanificare gli stimoli di rinnovamento provenienti dalla periferia: la prima riguarda la condizione concreta che la periferia sia effettivamente capace di agire; la seconda riguarda il fatto che abbia abbastanza spesso l'occasione di farlo. Entrambi gli assunti sono problematici, in particolar modo il primo, in quanto si tratta di far ricadere gran parte delle aspettative normative collegate alla politica deliberativa sulle società civile. Si tratta di presupporre l'esistenza in tale struttura delle capacità e delle competenze di percepire i problemi sociali complessivi e di saperli interpretare e articolare adeguatamente. Secondo Habermas, occorrono condizioni istituzionalizzate che rendano possibile a tutti di partecipare al processo decisionale e di esprimere la propria esperienza e il proprio punto di vista. Il ruolo attivo e consa-

pevole dei cittadini diviene una caratteristica qualificante per ogni società che voglia presentarsi in termini democratici.

## 2. *Le potenzialità educative della democrazia deliberativa*

Esistono oggi varie e contrastanti concezioni della democrazia deliberativa: alcune rientrano nel filone del repubblicanesimo filosofico e altre sono più tradizionalmente liberali; alcune riprendono temi e problemi della teoria della scelta razionale e altre se ne distaccano criticamente; alcune, infine, sono orientate al modello habermasiano di discorsività che altri, invece, rifiutano. Esistono molteplici definizioni di democrazia deliberativa, ognuna delle quali tende ad utilizzare diversi aggettivi per qualificare la democrazia come deliberativa, e questo rende ancora più complesso identificare, nel concreto, cosa sia effettivamente “deliberativo”. Abbiamo così teorie che si definiscono democrazia partecipativa [cfr. Polletta 2002], democrazia forte [cfr. Barber 1984], democrazia discorsiva [cfr. Dryzek 2000; Benhabib 1996], democrazia comunicativa [cfr. Young 1997], *Empowered Deliberative Democracy* [cfr. Fung-Wright 2003], democrazia associativa [cfr. Hirst 1999]: tutte rientrano nella macrocategoria sociologica di democrazia deliberativa, dando vita ad un'ampia gamma di esperienze deliberative.

Alcune posizioni teoriche sostengono che è la circostanza deliberativa in sé che orienta gli individui alla riflessione ed all'interazione in un senso che è più logico [cfr. Gutman-Thompson 1996], auto-critico [cfr. Dryzek 2000], razionale [cfr. Benhabib 2005] ed orientato verso il bene comune [cfr. Cohen 1997].

La questione centrale non è tanto come la deliberazione possa far prendere le decisioni migliori, ma come la deliberazione possa rendere i cittadini migliori [cfr. Rosemberg 2003]. Tale filone teorico tende a sottolineare le numerose potenzialità del processo deliberativo, in particolar modo legate allo sviluppo di competenze nei cittadini: la deliberazione contribuisce a formare cittadini migliori, più informati, cooperativi, responsabili, capaci di riflettere



sugli argomenti e affrontare questioni, pronti a modificare le loro opinioni, a sviluppare le virtù civiche dell'ascolto, del dialogo e della tolleranza, a rafforzare la fiducia reciproca [cfr. Cohen 1989; Warren 1992; Bohman 1996; Knops 2006]. La deliberazione produce decisioni migliori, razionali rispetto ad altri tipi di processi, in quanto i cittadini interessati acquisiscono spesso conoscenze più approfondite delle questioni e delle proposte e, di conseguenza, trovano soluzioni maggiormente efficaci rispetto ai bisogni emersi [cfr. Bobbio 2004]. Attraverso la deliberazione “gli individui sono indotti a riflettere sulle proprie posizioni” [Dryzek 2000, 79]: tale componente di “riflessività” rende possibili, anche grazie a una particolare attenzione alla strutturazione dei processi, il reciproco ascolto e, di conseguenza, cambiamenti nelle opinioni e nel modo di percepire le proprie posizioni.

Il presupposto di gran parte di queste posizioni teoriche è che, anche se gli individui non hanno sviluppato completamente le competenze necessarie di partenza, hanno comunque le abilità per partecipare alla deliberazione e sviluppare tali competenze, come richiesto dal contesto deliberativo. La democrazia acquista, così, una funzione educativa: “Il fatto di avere e di esercitare la possibilità di partecipare alle decisioni collettive che influiranno sulle nostre azioni o sulle condizioni delle nostre azioni promuove lo sviluppo della capacità di riflettere sui nostri bisogni in relazione ai bisogni altrui, di interessarci del rapporto che altri hanno con le istituzioni sociali, di ragionare e di discutere in modo dialettico e persuasivo, e così via. Solo tale tipo di partecipazione, inoltre, può darci il senso di essere in un rapporto attivo con le istituzioni e i processi sociali, il senso che le relazioni sociali non sono fissate dalla natura ma si possono inventare e modificare. Le virtù del cittadino si possono coltivare solo esercitandole” [Young 1996, 118].

Anche all'interno della teoria critica di Habermas trova spazio l'idea di un processo di apprendimento da parte degli individui che ha luogo “nella dimensione della morale, nella conoscenza pratica, nell'azione comunicativa e nella regolazione consensuale dei conflitti”<sup>5</sup> [Habermas 1979, 98]. Nelle società che esibiscono “un modo discorsivo di socializzazione” e che, quindi, permettono

---

<sup>5</sup> Traduzione nostra.

l'azione comunicativa, la possibilità di chi imparerà è sempre aperta. Ciò che per Habermas è stimolante indagare, non è tanto come avviene l'apprendimento degli adulti, ma come questo processo non accada (“not learning, but not-learning is the phenomenon that calls for explanation”: Habermas 1975, 15); se l'apprendimento è un aspetto onnipresente dell'età adulta, allora, ciò che si deve spiegare è perché questo non avviene dappertutto. La spiegazione risiede nella natura dei sistemi politici ed economici, i quali, con l'ausilio dei media, tentano di precludere la possibilità di qualsiasi apprendimento che muti gli imperativi sistematici; sebbene l'apprendimento critico non possa essere bloccato all'origine, questi sistemi provano a deviare la relativa energia nei canali che confermano la legittimità dell'ordine attuale. In *Legitimation Crisis* [Habermas 1975], Habermas abbozza due vaste forme di apprendimento, riflessivo e non riflessivo (la cui distinzione è elaborata da quella di Mezirow)<sup>6</sup>. L'apprendimento non riflessivo è privo dell'elemento critico, mentre l'apprendimento riflessivo è critico e consente di imparare a mettere in discussione, o tentare di mutare, le pratiche quotidiane o le disposizioni sociali, discutendo con altri; poiché tale apprendimento avviene attraverso l'ausilio di altri, che divengono una sorta di specchi critici, l'apprendimento riflessivo è *inherently communicative* [*ibidem*]. Il limite nell'impegno da parte dei cittadini ad un apprendimento riflessivo non è una questione di scelte o probabilità, ma piuttosto di determinazione sociale; esso dipende dal principio organizzativo della società che consente una differenziazione tra le questioni teoriche e pratiche e la transizione dall'apprendimento non riflessivo e quello riflessivo.

Due sono le circostanze affinché si sviluppi nei cittadini un processo di apprendimento: “Da un lato abbiamo i problemi del sistema non risolti che rappresentano sfide; dall'altro lato abbiamo nuovi livelli di apprendimento che sono già stati raggiunti nei mondi della vita e che sono già disponibili in maniera latente non ancora incorporati nei sistemi di azione e perciò rimangono istituzionalmente non operativi”<sup>7</sup> [Habermas 1979, 122]. Di fronte a situazioni problematiche, che pongono sfide al sistema democratico, si

---

<sup>6</sup> Cfr. Mezirow 1981.

<sup>7</sup> Traduzione nostra.

genera, controfattualmente, una consapevolezza della necessità di imparare nuovi modi di risposta a queste crisi nella sfera pubblica. Le società possono istituzionalizzare fin dall'inizio i processi di apprendimento in modo da poter trasmettere la conoscenza delle pratiche democratiche di generazione in generazione [ivi, 171]. In questo modo la società civile diverrebbe un laboratorio nel quale gli individui hanno la possibilità di apprendere le procedure democratiche per creare una rete di discorsi e trattative ed esercitarsi nelle disposizioni democratiche per la soluzione razionale di questioni pragmatiche, morali ed etiche – ossia di quei problemi che, quando si accavallano, possono creare disturbi all'integrazione funzionale, morale o etica di una società.

### 3. *Costruire una cultura politica comune*

Per Habermas, la premessa per il buon funzionamento di una democrazia rimane la presenza di una solida cultura politica democratica: “Sfere pubbliche spontanee e capaci di risonanza devono a loro volta essere ancorate in libere associazioni della società civile e inserite in modelli liberali della socializzazione e della cultura politica” [Habermas 1996a, 426]. La cultura politica nella democrazia habermasiana acquista un significato più ampio. Non è solo espressione di un livello politico che si costituisce attraverso il dialogo e che garantisce “la partecipazione a tutti i processi consultivi e deliberativi rilevanti ai fini legislativi, sì che in questi processi possa entrare in azione – su un piede di parità – la libertà comunicativa di ciascuno nel prendere posizione verso criticabili pretese di validità” [Habermas 1996a, 153]; la cultura politica è intesa anche nella sua dimensione sociale e civile, che trae vigore dalle culture di base. La cultura di sfondo è la cultura della società civile oggetto di un uso pubblico della ragione che influenza e ridefinisce la cultura politica generale<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> La cultura di sfondo della società civile diviene, in Habermas, oggetto di un uso pubblico della ragione. Questo ha importanti implicazioni sui confini tra sfera etica e sfera morale nello spazio pubblico. Rawls critica ad Habermas il fatto di “identificare” la sfera pubblica

Ridefinendo il concetto procedurale di comune cultura politica se ne sottolinea la valenza sociologica autonoma rispetto a quello più generale di cultura politica. Tuttavia, è possibile ipotizzare un legame nel momento in cui si vuole rispondere alla questione: come educare alla comune cultura politica? Da dove è possibile partire? L'esistenza di una cultura politica di stampo liberale, che trae vigore dalle culture della società civile, consente di pensare a processi di democratizzazione delle strutture della cultura politica<sup>9</sup> [cfr. Privitera 2001a], attraverso la democrazia deliberativa, sviluppando processi di apprendimento e generando procedure e competenze comunicative e deliberative comuni (procedure e competenze che costituiscono il nucleo centrale di una comune cultura politica).

Habermas sostiene che “Il processo democratico garantisce legittimità già in virtù delle sue caratteristiche procedurali. Perciò esso può entrare in

---

con la cultura di sfondo della società civile, alla quale l'idea di ragione pubblica non si applicherebbe. Senza entrare troppo in profondità, Rawls ancora l'uso della ragione pubblica al foro pubblico-politico, a cui i cittadini accedono per mezzo del “velo di ignoranza” sulle proprie concezioni etiche: “L'idea di ragione pubblica non si applica a tutte le discussioni politiche sulle questioni fondamentali, ma solo alla discussione su tali questioni che hanno luogo in quello che chiamo foro politico pubblico” [Rawls 2001, 278]. Mentre il pubblico riguarda tutto ciò che rientra all'interno del sistema politico, il privato concerne tutto ciò che ne è escluso. L'idea di ragione pubblica appare implausibile se si applica alla cultura di sfondo: “L'idea di ragione pubblica non si applica alla cultura di sfondo e alle sue molte ragioni non pubbliche, e neppure ai mezzi di comunicazione, non importa di che tipo” [*ibidem*]. Gli spazi sociali entro cui la ragione pubblica viene esercitata sono quindi circoscritti. In Habermas, invece, la ragione pubblica risiede in quelle regole del discorso e forme argomentative che derivano il loro contenuto normativo dalla struttura della comunicazione linguistica e dalla socializzazione comunicativa. Per un approfondimento sul concetto di ragione pubblica in Rawls e Habermas e su programmi di ricerca per un uso pubblico della ragione cfr. Messeri 2003a.

<sup>9</sup> Le strutture di una cultura politica riguardano le procedure comunicative e le regole di comportamento che si sono sviluppate nell'ambito delle relazioni politiche e della partecipazione, ma hanno a che fare anche con quelle condizioni pratiche di reale esigibilità dei diritti entro cui si sviluppano gli orientamenti politici. La democratizzazione della cultura politica agisce sulle sue strutture interne, così intese, perché sono più facilmente modificabili rispetto ai valori di tale cultura politica, maggiormente sedimentati.

funzione quando occorre riempire i vuoti dell'integrazione sociale oppure, di fronte a una modificata composizione culturale della popolazione, produrre una cultura politica comune" [Habermas 1999, 49]. Inoltre, "L'integrazione dei cittadini produce lealismo nei confronti di una comune cultura politica" [Habermas 1998c, 94]. Ed ancora: "L'inquadrarsi del processo democratico entro una cultura politica comune non ha il senso esclusorio dell'autorealizzarsi di una specificità nazionale, bensì il senso inclusorio di una prassi autolegislativa che abbraccia egualmente tutti i cittadini. Inclusione significa che la comunità politica si apre all'inserimento dei cittadini di qualsiasi estrazione, senza che questi diversi debbano assimilarsi a una supposta uniformità etnico-culturale" [Habermas 1999, 49]. Infine, "Una democratica cittadinanza politica non ha bisogno di radicarsi dentro l'identità nazionale di un popolo; tuttavia, a prescindere dalla molteplicità di differenti 'forme di vita' culturali, essa richiede che tutti i cittadini vengano socializzati in una comune cultura politica" [Habermas 1992b, 117].

Alla luce della teoria habermasiana, emergono alcuni aspetti fondamentali del concetto di comune cultura politica:

1. la comune cultura politica è un prodotto del processo democratico [che garantisce legittimità già in virtù delle sue caratteristiche procedurali]. Il concetto di comune cultura politica si è inserito anch'esso in una prospettiva procedurale, di razionalità comunicativa [dato che la democrazia è procedurale in quanto comunicativa]. La "comune cultura politica" riguarda i fondamenti della "comunicazione mirata all'intesa" e della competenza comunicativa [cfr. Habermas – Luhmann 1973] e alla base vi è sia una logica controfattuale della comunicazione [e in parte della realtà sociale], sia un processo di "socializzazione" di competenze e procedure;

2. l'integrazione dei cittadini produce lealismo nei confronti di una comune cultura politica. La "comune cultura politica" si "costruisce" a partire dall'incontro di persone che si mettono d'accordo e insieme trovano soluzioni comuni. Il confronto determina un discorso cognitivo collettivo, un confronto tra posizioni diverse, che ha natura cognitiva, in quanto permette di riconoscere che la realtà e la situazione sono fatte da diversi, di definire in-

sieme una situazione percepita come problematica e comune, di vedere come si rendono plausibili le ragioni che ognuno adduce, di conoscere il contributo che ogni posizione può dare alla ricerca di una soluzione;

3. la “comune cultura politica” non si radica dentro l’identità nazionale di un popolo, non è sostanziale, ma procedurale, tuttavia tiene conto dell’incontro tra una molteplicità di differenti forme di vita culturali, in quanto in Habermas la sfera etica trova nell’argomentazione visibilità e accesso nella sfera pubblica. La “comune cultura politica” prende le mosse da un’intesa reciproca tra le culture e da un processo di apprendimento dalle altre culture.

La comune cultura politica può essere ridefinita come l’insieme di procedure comunicative, condizioni di libera discussione<sup>10</sup> e competenze deliberative che permettono interazioni costitutive di nuove forme di organizzazione e di integrazione, fondate sulla condivisione consapevole anche di contenuti culturali, in quanto prodotti collettivamente e, quindi, creati e accettati da tutti gli interessati. La costruzione di nuovi valori è lasciata agli esiti contestuali dell’interazione tra le diverse persone e sarà, eventualmente, il risultato della discussione. La “comune cultura politica” si presenta come una base minima di competenze e procedure di comunicazione cui i cittadini possono far riferimento per sviluppare un dibattito pubblico su questioni ritenute importanti; competenze e regole procedurali permettono di arrivare, alla fine di un processo, a possedere contenuti che saranno comuni perché costruiti intersoggettivamente. Il nucleo centrale di una comune cultura politica, quindi, è costituito da procedure comunicative e competenze deliberative che si sviluppano, si incrementano e si apprendono attraverso esperienze deliberative.

Cosa si intende per competenza? In Habermas, la pragmatica universale si basa sulla competenza comunicativa intesa come padronanza, da parte dei parlanti, di una “situazione linguistica ideale”, ovvero una situazione assunta controfattualmente da ogni argomentante, in cui tutti i partecipanti al discor-

---

<sup>10</sup> Le condizioni di libera discussione sono: assenza da costrizioni che non siano quelle del migliore argomento, assoluta pariteticità di tutti i partecipanti, possibilità di introdurre liberamente temi e sviluppi pertinenti, responsabilità di ognuno nei confronti dei propri atti linguistici [cfr. Habermas 1997, 66].

so devono avere la medesima possibilità di formulare atti linguistici, cioè di avanzare interpretazioni, affermazioni e raccomandazioni. È dunque una relazione di uguaglianza e simmetria tra soggetti. Quest'uso intersoggettivo della ragione che si fonda sulla comunicazione ha bisogno, e allo stesso tempo produce, un sistema di regole dell'argomentazione che non sono assolute. Queste regole sono trascendentali, universali nel senso che "entrano in gioco" quando si argomenta qualcosa, "scattano" come regole universali ogni volta che c'è argomentazione e un uso pubblico della ragione. Per meglio comprendere l'importanza e la natura delle competenze, può essere utile riprendere la teoria di Sen sulle *capabilities* [cfr. Sen 1993; 2000]. Ovviamente, la teoria è molto più ampia e utilizzata per questioni diverse che riguardano l'analisi normativa del benessere, lo studio degli standard di vita e la deprivazione umana e sociale. Tuttavia, l'approccio delle *capabilities* è stato definito una struttura di pensiero (*a framework of thought*), uno strumento metodologico per l'analisi normativa e non una teoria direttamente applicabile<sup>11</sup>. L'approccio delle *capabilities* è uno scheletro metodologico che semplicemente specifica un campo d'analisi: l'uomo e le sue capacità. In questo senso, è possibile utilizzare il concetto per sviluppare il significato di competenze comuni. Non si ha l'intenzione di approfondire qui la possibilità di esportare la metodologia dell'approccio delle *capabilities* allo studio della comune cultura politica (nella sua possibile definizione di procedure e competenze) in un contesto di democrazia deliberativa. Per il momento, ciò che utile è il concetto stesso di "abilità", "competenza": competenze che un processo deliberativo può incrementare.

Sen parte dal presupposto che non è il possesso di un bene ad esprimere il vantaggio personale, bensì il personale possesso di alcune abilità in riferimento all'utilizzo dei beni. Sen continua il suo ragionamento sostenendo che ognuno di noi, in base alle proprie attitudini personali, prestazioni fisiche ed intellettuali è più o meno abile, mediante il consumo di uno o più beni, a realizzare determinati funzionamenti, definibili come i vari modi di essere o di fare che una persona, lungo tutta la sua vita, ha ragione di realizzare per

---

<sup>11</sup> Per un approfondimento della teoria di Sen nei termini di un'etica delle *capabilities* cfr. Magni 2006.

essere felice. L'approccio delle *capabilities* consiste nel valutare il benessere di una persona in termini di capacità individuali possedute, al fine di realizzare un insieme di “funzionamenti personalmente” scelti: “I funzionamenti rappresentano parti dello stato di una persona – in particolare le varie cose che essa riesce a fare o a essere nel corso della sua vita” [Sen 1993, 31]<sup>12</sup>. Con l'espressione capacità (*capabilities*), Sen intende la possibilità di acquisire funzionamenti di rilievo, ossia la libertà di scegliere fra una serie di vite possibili: nella misura in cui i funzionamenti costituiscono lo star bene, le capacità rappresentano la libertà individuale di acquisire lo star bene. Funzionamenti e capacità sono proprietà della persona: quindi, l'oggetto dell'analisi rimane principalmente l'individuo e non le reazioni psicologiche di soddisfazione e felicità in riferimento al consumo di beni, come avviene nella teoria utilitarista. L'approccio delle *capabilities* è dunque una teoria di *etica individualistica*: questo implica che ogni giudizio di valore si deve basare sull'analisi del singolo e non di una comunità o classe.

L'approccio di Sen si applica ovviamente ad un contesto problematico molto diverso, ma il significato di *capabilities* può essere estrapolato e visto nella prospettiva di competenze alla base di una comune cultura politica. Gli individui, infatti, attraverso la deliberazione e l'uso pubblico della ragione, realizzano un processo di partecipazione e di comunicazione mirata all'intesa. Sen non arriva mai a specificare quali siano le *capabilities* dell'uomo. Per il carattere intrinseco di non specificazione dell'approccio, non esiste una lista definita di capacità, anzi, la predeterminazione di un insieme di *capabilities* riduce la democraticità dell'approccio stesso. In questo senso, il concetto di *capabilities* può risultare utile a specificare quello di comune cultura politica permettendo ulteriori e futuri sviluppi e approfondimenti sul concetto di comune cultura politica.

Come produrre comune cultura politica e come educare ad essa? La comune cultura politica proietta sul futuro espandendole certe potenzialità tipiche della cultura politica. Attraverso un processo di democratizzazione della cultura politica si incrementeranno quelle condizioni pratiche di esigibilità dei

---

<sup>12</sup> Traduzione nostra.



diritti e di libera comunicazione. Si tratta di analizzare la cultura politica non tanto dal lato dei valori o dei simboli, ma delle strutture interne, ovvero delle procedure, opzioni e condizioni pratiche entro cui si sviluppano gli orientamenti, le credenze, i valori, più facilmente modificabili [cfr. Privitera 2001*b*]. Democratizzare la cultura politica significa creare le condizioni concrete per praticare la democrazia e apprendere le procedure e le competenze che abilitano il cittadino a partecipare attivamente nella società civile. Habermas affronta indirettamente il problema della democratizzazione, parlando delle condizioni sociali che devono essere date per acquisite perché la sfera pubblica possa svilupparsi adeguatamente: la sfera pubblica deve poter poggiare su di una base sociale in cui si siano effettivamente realizzati i diritti eguali di cittadinanza. A sua volta, la sfera pubblica deve ancorarsi alla società civile e inserirsi in modelli liberali della socializzazione e della cultura politica.

Per Habermas, si può stimolare il formarsi delle strutture democratiche di una cultura politica, ma non possiamo produrle a nostro piacimento, in base ad interventi amministrativi o controlli politici. Secondo Privitera, tuttavia, sebbene “interventi e iniziative politiche nei confronti della cultura politica falliscano, ci possono essere degli efficaci interventi indiretti che incoraggino processi di democratizzazione [ivi, 190]. Egli individua alcuni fattori che influenzano la cultura politica e, successivamente, valuta su quali di questi politiche di democratizzazione orientate a riforme istituzionali possano svolgere un’azione di stimolo<sup>13</sup>. Si tratta dei fattori definiti politico-istituzionali, che risultano dalla pratica di partecipazione democratica e dall’esperienza dell’esigibilità dei diritti. Tali fattori influenzano in modo duraturo le pratiche e gli orientamenti di una cultura politica e, allo stesso tempo, si prestano ad essere riformati per promuovere nuove forme di partecipazione democratica.

---

<sup>13</sup> I fattori che influenzano la cultura politica sono fattori culturali, che si riflettono in aspetti politicamente rilevanti di una forma di vita; fattori psicologici, che hanno a che fare con l’acquisizione di una coscienza morale post-convenzionale; fattori politici, che risultano dalla dinamica dei conflitti per l’egemonia culturale; fattori politico-istituzionali, che risultano dalla pratica della partecipazione democratica e dall’esperienza dell’esigibilità dei diritti [cfr. Privitera 2001, 191-192].

Se ha senso l'idea di una democratizzazione della cultura politica in un contesto di democrazia deliberativa, essa sta in rapporto al livello di articolazione e di autonomia della sfera pubblica: sono, infatti, le discussioni pubbliche le occasioni in cui emergono i nuovi punti di vista, le nuove sensibilità, una nuova cultura politica. Un tale progetto di democratizzazione della cultura politica che abbia il significato di un'educazione alla comune cultura politica ha bisogno di un ampliamento di luoghi per deliberare; luoghi che consentono processi deliberativi intesi come "scuole di democrazia" per sviluppare le capacità e le competenze di coloro che vi prendono parte [cfr. Fung-Wright 2003, 30]<sup>14</sup>. Un ampliamento di luoghi per deliberare crea quelle condizioni strutturali favorevoli a processi collettivi di apprendimento favorendo, tramite la stessa esperienza pratica della partecipazione, l'interesse verso le questioni pubbliche. C'è un valore educativo nelle pratiche che abitano il cittadino alle "istituzioni della libertà", alla ricerca di soluzioni e ai problemi della vita sociale per mezzo dell'intesa discorsiva [Privitera 2001*b*, 188].

Si tratta di istituzionalizzare sempre meglio le procedure che promuovono una razionale formazione della volontà collettiva, sviluppando, nel modo più diffuso, le procedure e le competenze necessarie per partecipare a questo processo di costruzione. Immettendo "dosi" di democrazia e di razionalità argomentativa nelle varie sfere in cui operiamo, è possibile ristabilire le regole e la prassi di una ragione pubblica; come sostiene Cavalli, "non si deve semplicemente rinnovare i contenuti, ma lavorare per 'riorientare' il sapere e 'costruire le motivazioni ad apprendere'" [Cavalli 1997, 24].

---

<sup>14</sup> Fung e Wright sostengono: "La democrazia deliberativa può avere successo se riesce ad impegnare gli individui che hanno meno esperienza e hanno limitate capacità di partecipazione. La democrazia deliberativa considera le preferenze e le capacità dei cittadini non come qualcosa di fisso, ma come oggetto di trasformazione. Esercitando le capacità di argomentazione, di progettazione e valutazione, attraverso le pratiche deliberative, gli individui possono trasformarsi in deliberatori migliori. In questo senso, questi esperimenti di democrazia deliberativa funzionano come scuole di democrazia per incrementare le capacità deliberative e la disposizione alla partecipazione degli individui" [Fung-Wright 2003, 30, traduzione nostra].

### *Conclusioni*

Sebbene ci sia un ampio filone teorico ed empirico che valuta e ipotizza il legame tra democrazia deliberativa ed effetti benefici sulla qualità dei cittadini, si pongono dubbi sull'effettività di tale legame: le esperienze di democrazia deliberative rendono davvero gli individui cittadini migliori? Esiste, infatti, un "problema cognitivo di fondo di qualsiasi sfera pubblica", dato dallo scarto tra le risorse scarse dei cittadini in termini di competenze, di attenzione, di accesso e l'imponente flusso di informazioni e di problemi che essi dovrebbero affrontare e gestire [cfr. Privitera 2001*b*]. Queste criticità hanno importanti conseguenze per la teoria deliberativa e per il significato di educazione alla comune cultura politica. Chiaramente, le differenze nelle capacità conoscitive e nelle competenze comunicative di base degli individui sollevano questioni circa la possibilità di un'uguaglianza di partecipazione e di influenza sulle decisioni [cfr. Rosemberg 2004; 2005].

Si tratta di sostenere e incrementare alcune potenzialità della società civile e creare condizioni pratiche di reale esigibilità dei diritti. Attraverso una democratizzazione della cultura politica e a luoghi di "sperimentazione" della democrazia deliberativa, potrà innescarsi un processo di apprendimento ad una *cultura politica possibilitante* che, a sua volta, genera e rielabora le condizioni generali per realizzare un processo spontaneo di costruzione di una nuova cultura politica. La democrazia deliberativa produce comune cultura politica attraverso una *socializzazione intenzionale e mediata in termini comunicativi*, che richiede uno spazio pubblico di confronto argomentato in cui i conflitti sociali acquistano visibilità e si sottopongono al filtro dell'argomentazione. In questo spazio si apprendono e si sviluppano quelle competenze e procedure necessarie per raggiungere, controfattualmente, un'intesa su problemi comuni.

*Riferimenti bibliografici*

ALMOND, G.A.

1956 *Comparative Political System*, «Journal of Politics», 3, pp. 391-409.

1977 *La cultura politica: storia intellettuale del concetto*, Rivista italiana di scienza politica, 7, pp. 411-431.

ALMOND, G.A. – VERBA, S.

1963 *The Civic Culture. Political Attitudines and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, Princeton.

ARENDT, H.

1995 *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano [1963].

BANFIELD, E.C.

1976 *Le basi morali di una società arretrata*, il Mulino, Bologna [1958].

BARBER, B.

1984 *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley.

BARRY, B.M.

1970 *Sociologist, Economist and Democracy*, Collier-Macmillian Limited, London.

BENHABIB, S.

1996 *Toward a deliberative model of democratic legitimacy*, in S. Benhabib (a cura di), *Democracy and difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 67-95.

2005 *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna.

BOBBIO, L.

2001 *“Non rifiutarti di scegliere”*: un'esperienza di democrazia deliberativa, Paper presentato al Convegno annuale della Società Italiana di Scienza Politica, Siena, 13-15 settembre.

- 2002 *Le arene deliberative*, Rivista Italiana di Politiche Pubbliche, 3, pp. 5-29.
- 2004 *A più voci. Amministrazioni pubbliche, imprese, associazioni e cittadini nei processi decisionali inclusivi*, Cantieri – Analisi e strumenti per l'innovazione, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- BOHMAN, J.
- 1994 *Complexity, Pluralism and the Constitutional State: on Habermas's Faktizität und Geltung*, Law and Society Review, 28, 4, pp. 897-390.
- 1996 *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, MIT Press, Cambridge MA.
- BOHMAN, J. – REHG, W. (eds.)
- 1997 *Deliberative Democracy. Essay on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge MA.
- BONANNI, M. – PENCO, M.
- 2005 *Modelli deliberativi: una ricognizione critica*, in L. Pellizzoni (a cura di), *La deliberazione pubblica*, Meltemi, Roma, pp. 157-176.
- BOSETTI, G. – MAFFETTONE, S. (a cura di)
- 2004 *Democrazia deliberativa: cosa è*, Luiss University Press, Roma.
- BUTTON, M. – MATTSON, K.
- 1999 *Deliberative Democracy in Practice: Challenges and Prospects for Civic Deliberation*, Polity, 31, pp. 609-37.
- CAVALLI, A.
- 1997 *La trasmissione del sapere nel rapporto tra le generazioni*, in A. Sasso, S. Toselli (a cura di), *Apprendere a scuola nella società complessa. Nuovi saperi, tecnologie, formazione, comunicazione, cittadinanza*, Paravia, Torino, pp. 22-25.
- 2002 *Cultura politica, cultura civica e carattere nazionale*, in T. Padoa-Schioppa, S.R. Graubard (a cura di), *Il caso italiano 2. Dove sta andando il nostro paese?*, Garzanti, Milano, pp. 417-444.

CEPPA, L.

1997 *Pluralismo etico e universalismo morale in Habermas*, Teoria politica, XII, 2, pp. 97-111.

CHRISTIANO, T.

1997 *The Significance of Public Deliberation*, in J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge MA, pp. 243-278.

COHEN, J.

1989 *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in A. Hamlin, P. Pettit (eds.), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 17-34.

1997 *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, MIT Press, Cambridge MA, pp. 67-92.

COOTE, A. – LENHAGLAN, J.

1997 *Citizens' Juries: From Theory to Practice*, IPPR, London.

CRESPI, F.

2001 *Cultura politica e critica sociale: una proposta teorica*, in P. Fantozzi (a cura di), *Politica, istituzioni e sviluppo*, Rubettino, Soneria Mannelli, pp. 59-92.

CRESPI, F. – SANTAMBROGIO, A. (a cura di)

2001 *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci Roma.

CROSBY, N.

1995 *Citizen Juries: One Solution for Difficult Environmental Questions*, in O. Ren, T. Webler, P. Wiedemann (eds.), *Fairness and Competence in Citizen Participation*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, pp. 157-174.

DELLA PORTA, D.

2005 *Democrazia in movimento. Partecipazione e deliberazione nel movimento per la globalizzazione dal basso*, «Rassegna italiana di sociologia», 46, pp. 307-343.

DOĞANAY, Ü.

2004 *Rethinking Democratic Procedures: Democracy and Deliberative Experiences in Turkey's LA21 Process*, *Political Studies*, 52, 4, pp. 728–744.

DRYZEK J. – BRAIGHTWAITE, V.

2000 *On the prospects for Democratic Deliberation: Values Analysis Applied to Australian Politics*, *Political Psychology*, 21, 2, pp. 241-266.

DRYZEK, J.

2000 *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford University Press, Oxford.

ELSTER, J. [ed.]

1998 *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge MA.

FERRARA, A.

1996 *Democrazia e società complesse: l'approccio deliberativo*, in S. Maffettone, S. Veca (a cura di), *Manuale di filosofia politica: annali di etica pubblica*, Donzelli, Roma, pp. 27-46.

FISHKIN, J.S.

1991 *Democracy and Deliberation. New Directions for Democratic Reform*, Yale University Press, New Haven & London.

FISHKIN J.S. – LUSKIN, R.C.

2004 *Experimenting with a Democratic Ideal: Deliberative Polling and Public Opinion*, Paper presentato alla Conferenza “Empirical Approaches to Deliberative Politics”, European University Institute, Firenze, 21-22 maggio.

FONT, J. – BLANCO, I.

2001 *Citizen Participation and Democratic Legitimacy: the Case of Citizen Juries in Spanish Local Government [1992-2000]*, Paper presentato all'ECPR Joint Sessions of Workshops, Grenoble, 6-11 aprile.

FOSSUM, J.E. – MENENDEZ, A.J.

2005 *The Constitution's Gift? A Deliberative Democratic Analysis of Constitution Making in the European Union*, *European Law Journal*, 11, 4, pp. 380-410.

FUNG, A. – WRIGHT, E.O. (eds.)

2003 *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, Verso Press, London.

GASTIL, J.

2000 *By Popular Demand: Revitalizing Representative Democracy Through Deliberative Elections*, University of California Press, Berkeley.

GOULD, C.

1996 *Diversity and Democracy: Representing Differences*, in S. Benhabib [ed.], *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University, Princeton, pp. 171-186.

GUTMANN, A. – THOMPSON, D.

1996 *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge MA.

HABERMAS, J.

1973 *Osservazioni propedeutiche per una teoria della competenza comunicativa*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Compass, Milano, pp. 67-94 [1971].

1975 *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston.

1979 *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston.

1992<sup>a</sup> *Sovranità popolare come procedura. Un concetto normativo di sfera pubblica*, in Id., *Morale diritto politica*, Einaudi, Torino, pp. 81-103 [1989].

1992<sup>b</sup> *Cittadinanza politica e identità nazionale*, in Id. [1992<sup>a</sup>], *Morale diritto politica*, Einaudi, Torino, pp. 05-138 [1989].

1992<sup>c</sup> *Dopo l'utopia. Il pensiero critico ed il mondo d'oggi*, Marsilio, Venezia.

1996<sup>a</sup> *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano [1992].

1996<sup>b</sup> *Per la critica del liberalismo politico di John Rawls*, Micromega, 5, pp. 26-50.



- 1997 *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, Guerini e Associati, Milano, pp. 115-139 [1996].
- 1998<sup>a</sup> *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie*, Edizioni Lavoro, Roma [1985].
- 1998<sup>b</sup> *Tre modelli normativi di democrazia*, in Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, pp. 235-259 [1996].
- 1998<sup>c</sup> *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, pp. 63-110.
- 1999 *La costellazione postnazionale*, Feltrinelli, Milano [1998].
- 2000 *Hannah Arendt 2. Il concetto di potere [1976]*, in Id., *Profili politico-filosofici*, Milano, Guerini e Associati, pp. 179-198 [1981].

HABERMAS, J. – LUHMANN, N.

- 1973 *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano [1971].

HANSEN, K.M. – ANDERSEN, V.N.

- 2004 *Deliberative Democracy and the Deliberative Poll on the Euro*, Scandinavian Political Studies, 27, 3, pp. 261-286.

HIRST, P.

- 1999 *Dallo statalismo al pluralismo. Saggi sulla democrazia associativa*, Bollati Boringhieri, Torino.

INGLEHART, R.

- 1993 *Valori e cultura politica nella società industriale avanzata*, Liviana, Padova [1990].

KINNEY, A.G. – LESCHINE, T.M.

- 2002 *A Procedural Evaluation of an Analytic-Deliberative Process: The Columbia River Comprehensive Impact Assessment*, «Risk Analysis», 22, 1, pp. 83-100.

KNOPS, A.

- 2006 *Delivering Deliberation's Emancipatory Potential*, Political Theory, 34, 5, pp. 594-623.

KRIESI, H.

2004 *Argument-based Strategies in Direct-Democratic Votes. The Swiss Experience*, Paper presentato alla Conferenza “Empirical Approaches to Deliberative Politics”, European University Institute, Firenze 21-22 maggio.

MAGNI, S.F.

2006 *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna.

MESSERI, A.

2002 *La comune cultura “politica”: un obiettivo dell’orientamento?*, Magellano. Rivista per l’orientamento, 12, pp. 1-3.

2003<sup>a</sup> *Ricostituire la società. Vol. I. Ragione pubblica e comunicazione*, FrancoAngeli, Milano.

2003<sup>b</sup> *Crisi e trasformazioni della comune cultura politica*, in E. Cheli (a cura di), *La comunicazione come antidoto ai conflitti. Dalle relazioni interpersonali alle dinamiche macrosociali*, Punto di Fuga editore, Cagliari, pp. 95-110.

MEZIROW, J.

1981 *A Critical Theory of Adult Learning and Education*, *Adult Education Quarterly*, 32, 1, 3-27.

MURA, V.

2001 *Sulle concezioni procedurali della democrazia*, *Teoria politica*, XVII, 3, pp. 61-80.

PATRICK, G.

1984 *Political Culture*, in G. Sartori (a cura di), *Social Science Concepts*, Sage, London.

PELLIZZONI, L.

2006 *La deliberazione pubblica tra modello e processo. Riflessioni su due giurie di cittadini*, Paper per il panel “Ripensare la democrazia deliberativa”, Sezione “Democrazia deliberativa: teoria e pratiche”, Convegno Sisp, Bologna, 12-14 settembre.

2005 *La deliberazione pubblica*, Meltemi, Roma.

POLLETTA, F.

2002 *Freedom is an Endless Meeting. Democracy in American Social Movements*, The University of Chicago Press, Chicago.

PRIVITERA, W.

2001<sup>a</sup> *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari.

2001<sup>b</sup> *Società civile, cultura politica e democratizzazione: un approccio di filosofia sociale*, in M. Calloni, A. Ferrara, S. Petrucciani (a cura di), *Pensare la società*, Carocci, Roma, 181-198.

PUTNAM, R.

1993 *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.

RAWLS, J.

2001 *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in Id., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 275-326.

ROSENBERG, S.W.

2003 *Reason, Communicative Competence and Democratic Deliberation: Do Citizens Have the Capacities to Effectively Participate in Deliberative Decision-Making?*, Paper presentato all'Annual Meeting of the American Political Science Association, Philadelphia Marriott Hotel, Philadelphia.

2004 *Examining three conceptions of Deliberative democracy: a field experiment*, Paper presentato alla Conferenza "Empirical Approaches to Deliberative Politics", European University Institute, Swiss Chair, Firenze, 21-22 maggio.

2005 *The Empirical Study of Deliberative Democracy: Setting a Research Agenda*, *Acta politica*, 40, 2, pp. 212-224.

RYFE, D.M.

2002 *The Practice of Deliberative Democracy: A Study of 160 Deliberative Organizations*, *Political Communication*, 19, pp. 359-377.

SANTAMBROGIO, A.

2001 *Sul concetto di cultura politica: una prospettiva sociologica*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma, pp. 43-83.

SCIOLLA, L.

1999 *Religione civile e valori della cittadinanza*, *Rassegna italiana di sociologia*, 2, pp. 269-292

2000 *Coesione sociale, cultura civica, società complesse*, *il Mulino*, 1, pp. 5-14.

SCIOLLA, L. – NEGRI, N.

1996 *Il paese dei paradossi. Le basi sociali della politica in Italia*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze.

SEN, A.

1993 *Capability and Well-being*, in M. Nussbaum, A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford, pp. 30-54.

2000 *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Arnoldo Mondadori, Milano [1999].

SMITH, G. – WALES, C.

2000 *Citizens' Juries and Deliberative Democracy*, *Political Studies*, 48, 51-65.

UHR, J.

2000 *Testing Deliberative Democracy: The 1999 Australian Republic Referendum*, *Government and Opposition*, 35, 2, pp. 189-210.

WARREN, M.

1992 *Democratic Theory and Self-Transformation*, *American Political Science Review*, 86, 1, pp. 8-23.

WEEKS, E.C.

2000 *The Practice of Deliberative Democracy: Results from Large-Scale Trials*, *Public Administration Review*, 60, 4, pp. 360-372.

YOUNG, I.M.

1996 *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano.

1997 *Difference as a Resource for Democratic Communication*, in J. Bohman, W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy. Essay on reason and Politics*, MIT Press, Cambridge MA, pp. 383-406 [1990].



ALBERTO IZZO, IRENE STRAZZERI

## Rifiuti. Tragedia mondiale e occultamento ideologico

L'analisi del condizionamento storico-sociale dei concetti astratti è un'impresa cui la sociologia tende, pur non condividendo necessariamente una prospettiva marxista. Nell'ambito di questa prospettiva, tuttavia, la critica dell'economia politica consentì di riflettere sia sul carattere dialettico del fatto sociale – nel senso che la sua concretezza risultava storicamente determinata rispetto all'empirico che, invece, è caotico –, sia sull'impossibilità di procedere all'analisi delle società complesse con categorie semplici, come se queste fossero anime senza corpo. Nel 1922, T.S. Eliot in *The Waste Land* scriveva, ad esempio, riferendosi al Tamigi: “il fiume trabocca olio e catrame” [Eliot 1967, 23]. Il suo atteggiamento era di critica, o forse proprio di *rifiuto*, nei confronti della scienza, dell'industria e delle sue conseguenze sulla tecnologia. Vi era un rimpianto di quella che da tempo, riferendoci a Ferdinand Tönnies, chiamiamo *Gemeinschaft*. I progressisti di allora, e anche di qualche decennio dopo, consideravano la posizione di Eliot come decadente e conservatrice. Nella scienza e nella tecnologia si vedevano possibilità di miglioramento per la vita economica e anche culturale. Oggi vi è, come noto, la preoccupazione opposta. L'economia, da un lato, obbedisce al ragionamento deduttivo, operando riduzioni sulla complessità attraverso categorie semplici: la risposta al problema dei rifiuti è tecnologizzata, finalizzata al riciclaggio (re-utilizzo) dei rifiuti stessi. La critica sociologica, dall'altro lato, sintetica e ricostruttiva, pone il problema dei rifiuti sul piano storico e al contempo storicamente superabile. Senza specificazioni storiche, d'altronde, non si potrebbero cogliere

le differenze tra il nostro modello di sviluppo economico e altri. Le astrazioni vanno sempre storicamente determinate, se si vuole ad esempio capire quali siano i valori della società moderna. Ciò è stato colto anche dalla *pop-art* e dalla *trash-art* che denunciano il rifiuto (la *Merda d'artista* di Manzoni ne è un esempio). Ma forse entrambe si limitano solo, nonostante le intenzioni, a una ripetizione di ciò che è nella realtà, senza ricercarne un'alternativa.

Come interpretare dunque il 'caos' prodotto dal problema dei rifiuti? Il fatto sociale, si diceva, si presenta come concreto, quando il concreto è sintesi di molteplici determinazioni storiche [cfr. Della Volpe 1970]. Innanzitutto, il panico creato dall'inquinamento e dai rifiuti non è problema diffuso soltanto nella società industriale avanzata, ma è questione mondiale. Riguarda anche il cosiddetto 'Terzo Mondo', ormai riserva di rifiuti delle nostre società. Il pericolo consiste nella possibilità, tante volte messa in evidenza da Kurt H. Wolff, della distruzione dell'intero pianeta da parte dell'attività dell'uomo: "oggi ci troviamo in una 'situazione totalmente senza precedenti' in cui l'umanità stessa brancola alla ricerca di significato, una situazione in cui gli esseri umani – alcuni esseri umani – hanno la capacità di distruggere tutti noi, la vita, il suo e nostro habitat insieme con essa. Tale capacità è totalmente nuova: fino a poco tempo fa, non l'avevamo; fino a questa nuova era mondiale essa non era una capacità nostra, ma solo della natura o di Dio" [Wolff 1994, 1-2].

Un tempo, i valori si identificavano con il possesso di beni materiali; successivamente, è il denaro a determinare i rapporti tra tutte le cose, realizzando se stesso come categoria semplice, sbarazzandosi della sua concretezza per divenire l'equivalente universale. Ogni economista, da allora, interroga la realtà domandandosi qual è la fonte della ricchezza. Smith, ad esempio, definì il lavoro "il padre della ricchezza" delle nazioni [Smith 1973, 34]. Ma il lavoro, così genericamente inteso, perde ogni riferimento alla sua attività concreta. La domanda potrebbe allora diventare: 'quale lavoro produce ricchezza?', 'quali meccanismi distribuiscono la ricchezza?'. Proprio nelle società industriali avanzate l'estrema divisione del lavoro ha generato indifferenza verso l'attività concreta: mobilità e flessibilità impongono all'individuo di spostarsi da una mansione ad un'altra indifferentemente, ed anche il lavoro, come il denaro,



scade di significato, si fa categoria astratta di una società complessa. Il paradosso si sfiora quando proprio le società complesse smascherano tali categorie. Si pensi al concetto di produzione: una volta era identificato con l'applicazione della scienza alla produttività, oggi indica solo la produttività stessa, ovvero più *output* a costi minori. Dunque, nell'odierna accezione di produzione, è l'uomo il produttore e il prodotto, una nuova entità. La produzione, inoltre, diviene concetto esclusivamente economico, laddove la produzione è sinonimo di valore. Per Smith, come abbiamo visto, il principale fattore umano nella creazione di ricchezza era il lavoro, sia quello produttivo – i lavoratori della terra, le manifatture – sia quello improduttivo delle professioni “più gravi e importanti” [ivi, 320]. L'importanza accordata al lavoro ha avuto un forte impatto sulla nozione universale moderna di produzione.

Il passo successivo è stato compiuto da Ricardo, il quale ha ridotto le potenzialità generative della terra a fattori produttivi quantificabili, ciò che oggi chiameremmo *input* [cfr. Ricardo 1976, 130-139], equiparando benessere e ricchezza con il valore di scambio. Attraverso una simile equazione, la produzione poteva essere concepita come qualcosa che porta il valore di scambio alla sua espressione monetaria, dalla quale la sopravvivenza di ciascuno sarebbe venuta a dipendere. L'economia, dunque, fa dipendere la concreta sussistenza dell'uomo da un valore astratto, il valore di scambio. I rifiuti, dunque, sono anche i modelli di produzione marginalizzati dall'economia, organizzati e istituzionalizzati con modalità differenti. In risposta a condizioni di contesto diverse, infatti, come il livello tecnologico, la domanda e l'offerta sociale, i cambiamenti negli stili di vita, ecc., è il sistema produttivo che si differenzia e si specializza, sino a non poter più essere identificato con un solo modello organizzativo e istituzionale. Da un punto di vista sociologico, la questione dei rifiuti rinvia con forza al problema del radicamento dell'economia nella società. Essendo lo sviluppo espressione piena di una determinata logica economica, esso non può che essersi tradotto in rifiuto. Le ‘comunanze’, che un tempo contribuivano alla sussistenza delle persone, potevano essere cancellate dall'imperativo della produzione; le comunanze, modello di sussistenza indipendente dalla produzione di valore economico, rappresentavano un osta-

colo [cfr. Robert 1998, 215-238]. La preoccupazione per i rifiuti è condivisa universalmente, se si escludono le posizioni più bieche e reazionarie assunte dalle forze che accettano di difendere gli interessi economici contingenti e che rifiutano gli ammonimenti che vengono dalle autorità scientifiche. Non si può non ricordare, a proposito, quanto è emerso sulla conferenza di Kyoto da parte di quegli Stati che si sono invece schierati a favore delle sue istanze. Affinché la produzione potesse crescere, l'economia globale ha purtroppo continuato a corrompere i modelli di sussistenza specifici, rendendo passivi i legami sociali e intaccando la qualità della vita. La produzione economica globale esige l'appiattimento culturale, lo svilimento sistematico dei beni, tipici delle culture tradizionali e diffonde 'disvalori'. Il disvalore, proporzionalmente alla produttività dell'economia globale, degrada ogni cosa e ogni persona coinvolta in questa costruzione sociale.

Veniamo a Marx. Per Marx la concezione della produzione è duplice: da un lato, sulla base di Smith e Ricardo, egli configura il lavoro come fonte di ogni valore; dall'altro, fa della produzione il perno su cui ruota la sua teoria della storia. Ne *Il capitale* ci dimostra che la percezione dei beni come merci ha una sua storia: "la merce è la forma che assume il bene estratto" [cfr. *ivi*, 218]; nella seconda versione di produzione, Marx riprende in modo originale le antiche accezioni di produzione, in base alle quali, dall'etimologia latina del termine, produrre significa 'trascorrere', 'prolungare', 'rivelare', riferendosi all'attuazione di un'esistenza possibile, al movimento dall'invisibile al visibile, all'emanazione di qualcosa, fino a quel momento nascosto che viene portato entro la sfera dei sensi umani [cfr. *ivi*, 224]. Marx osservava che la violenza storica, da lui denominata 'accumulazione originaria', è anche una estrazione di persone dai loro luoghi, dai loro costumi e dalla loro identità. Convinto assertore del progresso, credeva che le forze produttive sviluppate da questa estrazione avrebbero in conclusione determinato un mondo più umano nel quale "ciascuno riceverà secondo i suoi bisogni" [cfr. *ivi*, 228]. La lotta di classe rappresentava così la competizione necessaria all'appropriazione di simili benefici. Tuttavia, la questione dei rifiuti, come si diceva, non è solo di carattere materiale. Essa ha conseguenze non certo indifferenti sulla cultura,

sulle nostre concezioni del mondo, perfino sulla filosofia che ha rinunciato alla ricerca di punti fermi, se si escludono le posizioni ormai minoritarie, gretamente dogmatiche. Nell'opporsi alle idee dominanti del suo tempo, Marx giunse a sottolinearne la relatività, sforzandosi di spiegare sistematicamente le ideologie sulla base della loro funzione storica e collegando il pensiero ideologico con la posizione di classe. Egli riteneva che "se si svincolano le idee della classe dominante e si rendono autonome, se ci si limita a dire che in un'epoca hanno dominato queste o quelle idee, senza preoccuparsi delle condizioni della produzione e dei produttori di queste idee e se, quindi, si ignorano gli individui e le situazioni del mondo che stanno alla base delle loro idee" ci si smarrisce [Marx, Engels 1972, 45-48]. Marx utilizzò l'analisi funzionale del rapporto tra le idee e la posizione sociale dei loro sostenitori come mezzo di smascheramento e di demistificazione della realtà. Tuttavia, come ha rilevato Karl Mannheim, i suoi obiettivi erano più vasti: "l'intenzione di Marx [...] poteva raggiungere il suo scopo solo non limitandosi a smascherare la natura legata all'interesse dominante, ma riuscendo a far dipendere dalla realtà sociale l'intera sovrastruttura ideologica; quindi, mettere in rilievo non singole idee nella loro determinatezza esistenziale, ma la totalità di un sistema di *Weltanschauung*, nella sua dipendenza dall'essere" [Mannheim 1974, 163]. Ciò che per Marx era stato strumento di smascheramento della ideologia borghese, per Mannheim diviene strumento generale di analisi, che può essere efficacemente utilizzato per lo smascheramento di qualsiasi sistema di pensiero.

Oggi siamo costretti dai rifiuti a valutare il potenziale distruttivo insito nella produzione economica, a riconsiderare l'associazione tra quest'ultima e la felicità o il benessere. La stampa mondiale si è occupata in questo periodo di quanto avviene a Napoli. 'Una tragedia' come l'ha definita il Presidente della Repubblica Italiana, Giorgio Napolitano, che non riguarda solo Napoli e dintorni, ma rappresenta la punta di un iceberg contingente di una questione molto più vasta. Sino ad ora, i risultati sono stati la diaspora, la sofferenza, l'alienazione, le catastrofi ambientali, il contrasto tra la produzione economica e la sussistenza delle specifiche culture, la guerra contro la natura. Sembrerebbe possibile associare alla produzione una 'controproduttività', in

base alla quale l'economia globale organizza la società in modo tale da svilire le persone e la natura, sino a renderle dei rifiuti. "Sorge il sospetto che il prodotto filosofico dell'economia globale siano i rifiuti, che una persona è tanto meno persona quanto più è immersa nell'economia" [Robert 1998, 232]. Ora sappiamo che è necessario vedere assieme alla produzione, anche la sua ombra, i rifiuti.

Questa constatazione non è frutto dell'inesorabilità, ma di processi storicamente identificabili, che minacciano la sopravvivenza del nostro pianeta. I rifiuti, al di là dei loro aspetti macroscopici, sono dovunque e non hanno solo un contenuto materiale, ma anche un significato culturale. Sono rifiuti vistosi anche i vecchi che siedono sulle panchine dei giardini pubblici delle città, che aspettano solo la morte e che la società dimentica. Sono rifiuti gli invalidi del lavoro, ormai improduttivi; sono rifiuti i cosiddetti clandestini, i loro figli che le scuole non accettano, o per lo meno, tentano di non accettare. Si possono ricordare ancora gli ammalati che attendono di essere ricoverati e a volte, per la lunga attesa, muoiono. Rifiuti sono anche i ricordi che ci portiamo dietro. Com'è stato riportato molte volte, T.W. Adorno si chiedeva come fosse possibile la poesia dopo Auschwitz. Siamo tormentati, nel migliore dei casi, dall'impotente consapevolezza di quel miliardo e mezzo di donne e uomini che ancora patiscono la fame, dal numero quotidiano di morti per malattie curabili, che la società industriale avanzata dimentica, occulta, rendendo se stessa culturalmente mutilata. Essa se ne rammenta solo nei momenti di emergenza, senza constatare che il problema non è precario. Riguarda anche la sopravvivenza della nostra cultura umanistica e scientifica, se non si accetta una visione miope del problema. Può allora non essere inutile anche una ricostruzione storico-sociologica e filosofica del problema dei rifiuti. Forse la direzione da seguire è nello slittamento semantico che i concetti economico-utilitaristici hanno subito, quali cardini dell'esperienza occidentale del decollo dell'economia e fondamentali concettuali della sua routine. Per fare ciò, è diventato necessario abdicare dalla 'verità': la fede nel progresso. Mercato, produzione, progresso, scienza, sviluppo, tecnologia e rifiuti appartenenti alla storia moderna dell'Occidente e, successivamente proiettati sul resto del mon-

do, debbono essere ri-storicizzati, in maniera tale da specificare gli assunti impliciti della visione del mondo che li contiene. Simili assunti, diffusi dalla globalizzazione, costituiscono la costruzione sociale occidentale della realtà, della ‘nostra’ realtà, gettando nell’oblio le altre modalità di relazionarsi al mondo circostante. L’invito a rivedere le nostre lenti, a smascherare la natura violenta ed etnocentrica dell’impresa del mercato mondiale e a sbarazzarci del suo dominio, nasce nelle scienze sociali intorno agli anni Novanta, con la costituzione del MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali), da parte di un gruppo di intellettuali che si definiscono ‘de-professionalizzati’ [Sachs 1998, 5], tra i quali Ivan Illich, Wolfgang Sachs, Serge Latouche, Jean Robert, Vandana Shiva, Franco Cassano. Essi sono i curatori del *Dizionario dello sviluppo*, in cui viene identificato il diverso ruolo che i concetti sopra menzionati svolgono nel sostanziare una determinata percezione della realtà. Il principale bersaglio polemico del MAUSS è ‘l’ideologia svilupppista’, secondo la quale si è progressivamente universalizzato, durante la ricostruzione post-bellica, un unico modello di sviluppo, quello capitalistico-occidentale, a scapito di modelli alternativi di sussistenza. Lo sviluppo è considerato la forma della modernizzazione nel contesto della globalizzazione. Gli intellettuali de-professionalizzati denunciano radicalmente la morte dell’impresa svilupppista ed i suoi rapporti con la cultura occidentale. Le istanze critiche si concentrano principalmente sulla inflazione concettuale prodotta dalle ricette liberiste del secondo dopoguerra, sulla loro capacità di colonizzare l’immaginario collettivo. Lo sviluppo viene definito in base ad un modo di produzione specifico, quello capitalistico, che si caratterizza per un contenuto proprio comune all’esperienza occidentale del decollo dell’economia: dunque “se pur teoricamente riproducibile, esso non è universalizzabile” [Latouche 2000]. Questo significa che il vero contenuto dei progetti di sviluppo sta nella crescita economica e nell’accumulazione del capitale, che prevede la sovrapproduzione di rifiuti. Tale contenuto è legato a specifici valori: il progresso, l’universalismo, il dominio sulla natura, che non corrispondono ad aspirazioni universali profonde, ma sono legati alla storia dell’Occidente [cfr. *ibidem*]. Questi valori andrebbero messi in discussione; essi sono alla base della produ-

zione dei rifiuti. Così come lo è la stessa globalizzazione, quando contribuisce a far sfociare automaticamente lo sviluppo delle economie nazionali nella transnazionalizzazione e nella liberalizzazione dei mercati, rendendo tutte le regioni del mondo regioni 'in via di sviluppo'. In un'economia mondializzata, c'è posto per una teoria specifica dei rifiuti, che si collochi al di fuori di una logica strettamente economicistica?

L'inflazione concettuale denunciata dagli intellettuali de-professionalizzati, e la sua pervasività nell'immaginario collettivo, richiederebbero una ricerca epistemologica sul peso che la produzione dei rifiuti ha per la validità della conoscenza. Mannheim si interrogò su quali potessero essere le conseguenze epistemologiche della sociologia della conoscenza. Il suo programma respingeva l'origine atomistica delle idee e rivelava come il pensiero fosse un'attività da connettere a tutte le altre attività sociali. Anche il rilievo dato da Marx alla dipendenza delle idee da precise radici sociali e l'insistenza con la quale sottolineò la necessità di considerare il pensiero indivisibilmente dalla prassi sono certamente destinati a durare. La sociologia della conoscenza ci aiuta, come si vede, ad individuare le cause storiche e sociali dell'occultamento ideologico dei rifiuti, funzionalmente alla liberazione dell'individuo e in corrispondenza con un progetto politico: la determinazione esistenziale dell'essere sociale in quanto determinazione storica. È solo una speranza? Si potrebbe replicare, con Marcuse, che solo in nome di coloro che sono senza speranza è dato di sperare [cfr. Marcuse 1967, 266].

*Riferimenti bibliografici*

DELLA VOLPE, G.

1970 *Critica dell'ideologia contemporanea*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.

ELIOT, Th.S.

1967 *La terra desolata*, Rizzoli, Parma 1967.

LATOCHE, S.

2000 *Sviluppo una parola da cancellare*, in *Le Monde diplomatique*, 4 maggio 2000.

MANNHEIM, K.

1974 *Sociologia della conoscenza*, Dedalo, Bari [1950].

MARCUSE, H.

1967 *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino (1965).

MARX, K. – ENGELS, F.

1972 *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma [1845-1846].

RICARDO, D.

1976 *Principi di economia politica e delle imposte*, ISEDI, Milano [1821].

ROBERT, J.

1998 *Produzione*, in W. Sachs (a cura di), *Dizionario dello sviluppo*, Gruppo Abele, Torino.

SACHS, W.

1998 *Dizionario dello sviluppo*, Gruppo Abele, Torino.

SMITH, A.

1973 *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano [1776].

WOLFF, H. K.

1994 *Sociologia e significato*, La Critica sociologica, n. 109, primavera 1994.



ROBERTO SEGATORI

## Il ruolo della sociologia politica nell'Italia contemporanea

### *1. I termini della questione*

Nel corso degli ultimi vent'anni, e più puntualmente a partire dalla caduta del muro di Berlino, al disagio sociale manifestatosi in Italia e nel mondo di fronte alle modalità talvolta confuse e contraddittorie di riorganizzazione della politica, s'è spesso accompagnato un senso di inadeguatezza riguardante la capacità di lettura degli stessi eventi da parte della comunità degli scienziati sociali e politici. Tale sensazione si è peraltro avvertita in corrispondenza con la straordinaria crescita delle analisi dei politologi in senso stretto (gli scienziati politici, per dirla accademicamente) e con una più circoscritta presenza dei sociologi della politica.

Perché dunque i numerosissimi contributi sui regimi politici, le forme di governo, i sistemi elettorali, le trasformazioni dei partiti, i sondaggi di opinione sono serviti solo in piccola parte a dare conto della grave crisi della politica nelle società contemporanee? Probabilmente, la risposta è che essi hanno viaggiato soprattutto sulla superficie dei sistemi socio-politici, quando invece era necessario indagare nel profondo dei processi sociali pre-politici. Si potrebbe dire, paradossalmente, che la scienza politica – favorita dalle dinamiche di autonomizzazione della sfera politica – si sia convinta di aver abbrancato il suo oggetto (le forme moderne della politica) proprio nel momento in cui profondissime trasformazioni tecnologiche, economiche, culturali e di psicologia collettiva sono andate a stravolgere (e non è la prima volta che ciò accade nella storia) le fondamenta del suo oggetto.

Tali affermazioni di partenza richiedono ovviamente di essere bene argomentate; come pure meritano di essere avanzate con il massimo rigore e con la massima coerenza le indicazioni di ricerca che da esse possono originarsi. Il lavoro che ci attende in questo senso è triplice. Esso comporta infatti l'impegno a: *a.* ridiscutere il senso di alcuni assunti e di alcune concettualizzazioni che le scienze sociali e politiche continuano ad adottare in maniera fin troppo acritica; *b.* rileggere con nuovi assunti e con concetti teorici riformulati i processi storici passati e recenti in cui si è manifestata in tutta evidenza una forte tensione tra la politica e la società; *c.* ragionare su un programma di ricerca che restituisca alla sociologia politica il compito che ad essa compete.

## *2. L'autonomia della politica: una concettualizzazione parziale*

Il principale assunto che deve essere rimesso in discussione riguarda proprio la cosiddetta "autonomia della politica". Una simile rivisitazione non si presenta affatto facile, perché quell'espressione risulta al tempo stesso fondata sulla realtà, come pure incompleta e/o parziale. Nel corso della storia, specialmente nelle fasi di consolidamento delle istituzioni di governo, la tendenza all'autonomizzazione della sfera politica rispetto ad altre dimensioni della vita sociale è emersa reiteratamente, al punto di dare l'impressione di essere una costante. Non è un caso che il fenomeno sia stato colto e testimoniato da autorevoli studiosi delle scienze politiche e sociali delle più diverse ispirazioni. L'autonomia della classe politica, insieme al suo ruolo e alla sua forza, è stata ad esempio al centro di tutta la tradizione del realismo politico, da Machiavelli, agli elitisti otto-novecenteschi, ai molti teorici odierni delle relazioni internazionali. Sui politici di professione e sui loro differenti profili ha scritto pagine fondamentali Max Weber. Più di recente, anche autori funzional-strutturalisti e tardo-marxisti hanno rilevato il ripresentarsi di processi di autonomizzazione della politica in corrispondenza con l'affermarsi della cosiddetta "società complessa" e delle sue caratteristiche. Luhmann ha teorizzato l'autonomia della politica come una delle manifestazioni delle differenziazioni

funzionali necessarie a mantenere in equilibrio il sistema sociale di fronte all'aumento della complessità dell'ambiente e del mondo. Da un punto di vista per certi versi opposto, Bourdieu ha teorizzato esplicitamente l'esistenza del "campo politico", come "microcosmo autonomo all'interno del macrocosmo sociale". Sia pure formulata con intenti critici, per denunciare i meccanismi di chiusura, autoreferenzialità e selettività dei gruppi di potere, anche la teoria del campo politico finisce col dare un'autorevole testimonianza della tendenza della politica a rendersi autonoma.

Tale assunto appare dunque fondato e autorevolmente riconosciuto. Eppure, la constatazione dell'esistenza di questa tendenza esprime solo una parte della realtà. Rispetto agli altri ambiti del sociale, infatti, la sfera politica presenta due caratteristiche che danno ad essa una dimensione particolare e per molti versi sovra-ordinata. La prima caratteristica è che la politica traduce in disposizioni normative vincolanti (con una modalità esplicita e cogente superiore a quanto non facciano le tradizioni culturali, i condizionamenti economici e le forme inerziali di controllo sociale) le regole della vita collettiva. Nelle società contemporanee, a differenza di altre dimensioni, è impensabile collocarsi al di fuori della sfera di dominio della politica, ovvero dei vincoli, degli obblighi, delle opportunità e dei divieti che essa determina. Sul piano fattuale, ciò corrisponde al principio di sovranità dello Stato moderno e all'operato esteso dell'amministrazione pubblica. Costruito, come scrive Carlo Galli, "per non avere paura", lo Stato moderno finisce per "tenere in controllo" le società nazionali. Questa prima caratteristica fa dunque della politica (o almeno tende a farne) una funzione gerarchicamente sovra-ordinata rispetto a tutte le altre funzioni sociali.

La seconda caratteristica si associa alla sua evoluzione in senso democratico. Proprio a motivo della sua pretesa di sovranità su tutte le componenti e su tutti gli individui di un territorio, la politica non poteva non rimanere coinvolta in una dinamica di partecipazione progressivamente allargata. Per le società democratiche, almeno per quelle così definite sulla base dell'adozione dell'istituto della rappresentanza, l'esito ha comportato il riconoscimento del principio "una testa, un voto". Ed anche qui, di nuovo, si è registrata una se-

conda macroscopica differenza tra la politica intesa in senso democratico e le altre funzioni sociali che seguono criteri d'ordine interno ben diversi. Infatti, la religione privilegia la tradizione e il carisma; l'economia il possesso del capitale; le istituzioni della riproduzione, come la famiglia, i ruoli genitoriali e, in molte società, la gerontocrazia. La politica è insomma doppiamente speciale, sia perché pretende di disciplinare l'ordine sociale in via sovra-ordinata, sia perché nel corso dei processi di democratizzazione maturati negli ultimi secoli ha finito col diventare, anzi con l'imporsi, come "un affare di tutti".

In ragione di tali specificità, le varie forme e i vari regimi politici hanno sempre dovuto sottoporsi, più di quanto non abbiano dovuto subire le altre funzioni sociali, alla prova della legittimazione. Una legittimazione sia simbolica, sia sostanziale. Accanto al primo tipo di legittimazione, basata sulle credenze collettive, s'è andato progressivamente affermando il secondo tipo corrispondente ad un criterio sostanziale. A partire dall'epoca moderna, tale criterio ha cominciato a definirsi essenzialmente come "inclusione nel sistema politico". Così, mentre gli storici hanno via via descritto i macro processi di inclusione, registrati formalmente dai giuristi, i sociologi sono andati ad approfondire le dimensioni individuali e collettive degli stessi processi, tramite il ricorso ai concetti di identità e di interesse, per non parlare dei tradizionali riferimenti ai ruoli, ai ceti, alle categorie e alle classi sociali. L'inclusione investe insomma una molteplicità di fattori, implicanti tanto le identità e gli interessi, quanto gli individui presi in sé e gli stessi individui come espressione di gruppi sociali diversamente collocati nella stratificazione sociale e nelle appartenenze culturali.

Già questi veloci cenni alla questione della legittimazione e al problema storico dell'inclusione dovrebbero essere sufficienti a relativizzare l'assunto dell'autonomia della politica. Come a dire: se è pur vero che la classe politica di ogni società e di ogni epoca aspira fortemente ad autonomizzarsi (e spesso ci riesce in grado elevato), è altrettanto vero per i motivi suddetti che non riuscirà mai a farlo in maniera totale. Ma, oltre a ciò, c'è poi un argomento decisivo che taglia la testa al toro. L'inclusione non è un processo cristallizzato, che si perfeziona e si conclude una volta per tutte. Al contrario, poiché

le dinamiche culturali, tecnologiche, economiche e sociali trasformano continuamente le strutture individuali e collettive delle identità e degli interessi, resta ogni volta aperto e problematico il nodo del “chi” e del “che cosa” vuole e/o deve essere incluso nel sistema politico. In altre parole, rimane sempre irrisolta – e soprattutto falsa – la pretesa della politica – della classe politica – di considerarsi autonoma e autosufficiente.

La principale conseguenza di ciò è che è riduttivo pensare di spiegare le crisi più profonde dei sistemi politici ricorrendo ai soli strumenti della scienza politica. Quest'ultima può servire a cogliere i “blocchi tecnici” del sistema, i risvolti problematici degli *input* e degli *output* “a breve”, ma non gli *input* e gli *outcome* che corrispondono alle questioni dell'inclusione di ampio respiro storico-sociale.

Ci sono fasi storiche di rottura radicale rispetto al passato – e lo vedremo tra poco – per le quali l'interpretazione “sociologica” delle crisi politiche si impone di necessità, ed è soprattutto la via principale per coglierne il senso reale. Ce ne sono altre (come le vicende a noi prossime dell'Italia contemporanea), in cui la “superfetazione” dell'approccio esclusivamente politologico e l'uso fin troppo limitato della sociologia non consentono, o almeno sembrano non aver consentito finora, una comprensione adeguata delle ragioni del difficile rapporto tra politica e società. C'è insomma del lavoro da fare. Andando oltre le pretese dei politici in carica di capire e di voler fare da sé per un interessato senso di autoconservazione, e andando anche oltre gli strumenti parziali della pur importante tradizione della scienza politica.

### *3. Politica e società nella storia*

Esula dai fini di questo contributo la presentazione di un'analisi lunga e dettagliata delle vicende che nel corso della storia hanno confortato la tesi della stretta interdipendenza tra la struttura complessiva del sistema politico (e le relative crisi) e le dinamiche economiche, culturali e sociali delle comunità di riferimento. A titolo meramente esemplificativo, vogliamo solo richia-

mare alcuni eventi di rottura, spesso definiti non a caso rivoluzionari, in cui tale interdipendenza si è manifestato in modo eclatante e quasi didascalico. Nel dispiegarsi dell'era moderna, alcuni passaggi traumatici non mettono in discussione semplicemente le forme superficiali della politica, bensì i suoi pilastri fondanti, la natura della sua legittimazione, e quindi l'intera macchina politica. E, in tutti i casi, si tratta di una questione di inclusione sociale.

Nell'Inghilterra del XVII secolo, le due grandi rivoluzioni del 1645 e del 1688 vanno a rovesciare l'assetto monarchico assolutistico, la preminenza della limitata rappresentanza ascrivibile dei Lord, i vincoli di una condizione di sudditanza non ancora fattasi cittadinanza civile e politica, in uno scontro furibondo tra il sovrano sostenuto dalla nobiltà fondiaria e dall'alto clero anglicano, che conserva in pieno la logica gerarchica della Chiesa romana, e l'emergente borghesia mercantile che si ispira alle idee dei movimenti protestanti egualitari. La presunta autonomia della politica, con tutto il suo apparato ideologico e di dominio, salta nel momento in cui non lascia più transitare le identità e gli interessi di gruppi crescenti di popolazione. La stessa cosa succede nel 1789 con la rivoluzione francese, dove le richieste insoddisfatte e negate del Terzo Stato portano al rovesciamento di un monarca assoluto cui non sono più sufficienti gli appoggi dell'aristocrazia e dell'alto clero. Le avanguardie del Quarto Stato, infine, fanno la loro comparsa nella rivoluzione bolscevica del 1917. Ed anche in questo caso c'è un regime assolutistico che cade per la macroscopica discrasia tra la ristrettezza dei ceti socio-economici che in esso si identificano e la grande maggioranza del popolo russo.

Fin qui, peraltro, la storia è molto lineare. Nei regimi dell'età classica, il campo politico è sempre troppo circoscritto perché possa resistere a lungo alla spinta per la sua apertura della moltitudine degli esclusi. Ma anche nelle vicende più complesse che portano all'avvento dei regimi autoritari di destra del '900 sono facilmente rintracciabili dinamiche attive o reattive di cambiamento promosse da identità socio-culturali di tipo collettivo che si sentono trascurate e da interessi che non si vedono adeguatamente protetti. È banale ricordare come in ognuno di questi passaggi sia sempre emerso il contributo di intellettuali più o meno in sintonia con questa o con quella parte politica,

preoccupati di difendere “politologicamente” lo *status quo* o, all'opposto, impegnati a evidenziare le ragioni dei ceti e delle classi emergenti.

#### 4. *Il caso dell'Italia repubblicana*

Nei sistemi democratici contemporanei, specialmente in quelli di più lunga durata e che adottano la forma dello Stato sociale, viene sostanzialmente meno il fenomeno del rovesciamento rivoluzionario degli assetti politici. È stato giustamente detto che la democrazia, più che eliminare i conflitti, consente ad essi di esprimersi secondo modalità pacifiche e con esiti tendenzialmente componibili. Ciò non toglie però che le problematiche dell'inclusione, che ora si presentano in forme sempre più articolate e complesse, siano risolte d'incanto. A periodi relativamente “tranquilli” di corrispondenza tra la “copertura” della sfera politica e gli interessi della maggioranza della popolazione, possono sempre seguire periodi in cui tale corrispondenza si incrina per effetto di dinamiche più o meno prevedibili di mutamento sociale.

Il caso della storia politica dell'Italia repubblicana è a tale riguardo emblematica. Il sistema e i partiti usciti dal secondo dopoguerra riescono a canalizzare abbastanza bene gli umori, le culture e gli interessi della maggioranza degli italiani almeno per il periodo che va dalla metà degli anni quaranta alla metà degli anni sessanta. Il Pci e il Psi conducono fin dentro il sistema gli operai e i mezzadri che in essi si identificano. La Dc fa la stessa cosa con i ceti borghesi urbani e i coltivatori diretti. È vero che emerge da subito e resiste per lungo tempo la questione della *conventio ad excludendum* del Pci dal governo del paese, ma il forte ed alto compromesso realizzato nella stesura della Costituzione fa sì che in qualche modo quasi tutti si sentano rappresentati. Sono i partiti di massa, più ancora forse dello Stato, a garantire la sostanziale “continuità” tra le identità e gli interessi diffusi nella società civile e il sistema politico nel suo complesso. Fino a che un operaio o un mezzadro “sente” il Pci come la sua casa, un “naturale” prolungamento del suo mondo, e lo stesso sentimento provano i cattolici o i coltivatori diretti verso la Dc, ovvero fino

a che i due partiti maggiori non danno l'impressione di essere "cosa altra" rispetto ai loro mondi di riferimento, non si pone alcun problema di autonomia della politica, forse perché tale autonomia è relativamente cercata.

Nel ciclo di protesta tra la metà degli anni sessanta e la metà degli anni settanta, questa prima identificazione tra il sistema politico nazionale e la stragrande maggioranza degli italiani subisce un primo colpo. Uomini e donne del sud immigrati al nord nella veste di operai comuni costretti a cimentarsi con forme di lavoro impoverite e costi sociali insopportabili, cattolici impegnati a richiedere alla Chiesa una maggiore radicalità nell'interpretazione del messaggio cristiano, giovani in cerca di nuove libertà e di nuove opportunità nella scuola e all'università, operatori dei servizi ribellatisi alle logiche della istituzionalizzazione dei soggetti marginali, tutti costoro non si sentono più rappresentati dall'assetto politico dominante. Il sistema si fa duttile, in parte si decentra nelle regioni e nelle autonomie locali, che diventano nei primi anni settanta il principale sfogo della protesta, supera indenne l'attacco del terrorismo nero e del brigatismo rosso, e a suo modo ristabilisce un equilibrio.

È difficile in poche righe soffermarsi sull'eredità di quegli anni. E probabilmente non è neppure il caso di cimentarci qui in giudizi di merito. Una cosa però si può dire, da sociologi. Comincia in quel periodo – e si accrescerà soprattutto negli anni ottanta e novanta del '900 per proseguire nel decennio in corso – un profondo rimescolamento e una partita ridefinitoria delle identità e degli interessi di moltissime persone (di generazioni, di gruppi, di categorie diverse) che non possono dirsi ancora oggi né interamente compresi né conclusi. Vedremo tra poco come alla complicazione di tale questione abbiano concorso fattori determinanti di provenienza tanto interna quanto internazionale. Fattori sempre più forti di taglio tecnologico, economico, culturale, di dimensione globale. Sta di fatto però che, a partire dagli anni ottanta, in Italia si produce una specie di "grande opacità" nel rapporto tra la politica e la società, con la politica sempre più lanciata ad affermare una propria autonomia, inimmaginabile negli anni cinquanta e sessanta, ed una società prima interdetta e poi sempre più irrequieta di fronte alle pretese disinvolve della sua classe politica.



In tale quadro, ancora da esplorare compiutamente stante la difficoltà a porsi in una prospettiva di lungo periodo, la stessa crisi della cosiddetta Prima Repubblica e il passaggio alla Seconda sembrano soffrire di palesi limiti interpretativi. Da un lato ci sono cioè cose palesemente acclamate: il fenomeno della corruzione politica, la bancarotta delle politiche della spesa pubblica, lo spazio lasciato alla mafia e al malaffare, le lacerazioni nel rapporto tra politici e magistrati. Tutti aspetti noti e indubbiamente documentati. Ma ciò che forse finisce con l'essere trascurato è il fatto che tali aspetti non sono soltanto la testimonianza degli esiti assai critici della pretesa autonomizzazione della politica perseguita dai governi a guida CAF, quanto piuttosto della sensazione che la politica avesse ormai perso la bussola della comprensione delle dinamiche profonde del mutamento in corso.

Le stesse risposte "riparative" della classe dirigente sono il segnale di una mancata o incompleta comprensione della situazione in atto. C'è sì un tentativo di apertura ai nuovi fermenti della società civile, che si concretizza con una specie di *turn-over* e di ridefinizione dei partiti in campo (escono di scena la Dc e il Psi, entrano la Lega e Forza Italia, mentre il Pci cambia nome) e con la modifica in senso maggioritario del sistema elettorale. A livello comunale e provinciale, poi, con la legge 81 del 1993 si cerca di sbloccare il sistema locale con l'elezione diretta dei sindaci e dei presidenti di provincia. Ma l'innovazione, che consiste nella volontà di mettere fine alla pervasività del controllo dei dirigenti di partito, dura lo spazio di una sindacatura, tanto che subito dopo tutto ritorna come prima.

In realtà, quello che si continua a non volere approfondire non è soltanto il tema del funzionamento in sé della rappresentanza, quanto il problema del rispecchiamento proattivo e fedele che la vecchia rappresentanza è in grado di assicurare (o di non assicurare più) ad un Paese decisamente cambiato nelle identità collettive che si sono ormai sviluppate nei processi di riorganizzazione del lavoro, nei nuovi quadri culturali, nei mutati stili di vita, nei diversi bisogni/pulsioni/aspettative e nella meno accomodante capacità di giudizio dei cittadini.

Dal 2001 i politici hanno continuato ad "incartarsi" pensando che a risol-

vere il problema del distacco tra la politica e la società bastassero la personalizzazione dell'offerta, qualche ammiccamento populista, un'astrusa legge elettorale che è oggettivamente servita a blindare ancora di più l'autoreferenzialità del gruppo dirigente. E, inevitabilmente, l'opinione pubblica ha cominciato a mostrarsi sempre più sensibile nei confronti di temi di presa immediata come quelli relativi ai "costi della politica" e alla "casta".

Neppure gli scienziati della politica, invero, hanno fatto un buon servizio, o almeno un servizio completo. Infatti, tranne qualche lodevole eccezione (penso a Ilvo Diamanti), essi hanno tenuto a lungo dietro all'agenda di quegli stessi politici miopi, fornendo soprattutto contributi sui vari tipi di riforma elettorale, sulle caratteristiche della personalizzazione della politica, sui trend dei sondaggi di opinioni e su aspetti simili. Finendo tutti, politici e politologi italiani, in un colossale *cul de sac*. Rispetto al quale una via di uscita potrebbe essere costituita proprio dal rilancio sistematico di una prospettiva analitica, tipica della sociologia politica.

### 5. *I motivi sociali dell'odierna crisi della politica*

Le trasformazioni sociali che sono all'origine dell'odierna opacità nel rapporto tra politica e società sono state descritte dai sociologi con livelli diversi di astrazione. Al livello più alto di generalità si sono collocati quegli studiosi (penso a Zygmunt Bauman e ad Ulrich Beck) che hanno narrato in maniera particolarmente suggestiva le ambivalenze dei tre principali processi della seconda modernità. Teorizzazioni – detto per inciso – che valgono da utilissime bussole, ancorché spesso prive degli ancoraggi probatori di tipo analitico cui siamo abituati in ambito scientifico. Ma di quali processi stiamo dunque parlando? È presto detto: del processo di globalizzazione, di quello di individualizzazione e di quello relativo allo sviluppo sempre meno controllato della tecnologia.

Sappiamo che la globalizzazione è un processo che sotto la spinta di fattori economici (produttivi, mercantili e finanziari) e tecnologici (*in primis* nel

campo delle comunicazioni, sia tradizionali che telematiche) sta alterando e comprimendo radicalmente le coordinate spazio-temporali, modificando in profondità le principali modalità dell'organizzazione sociale e del lavoro, rivoluzionando i quadri culturali di riferimento, ibridando gli stili di vita, i gusti e gli orientamenti che, nella originaria singolarità, fungevano da spie del riconoscimento delle identità locali e personali.

L'individualizzazione è a sua volta un processo che porta a compimento alcuni elementi già presenti nell'avvento del cristianesimo e poi alla fine del Rinascimento e della Riforma, contro la rappresentazione olistica della realtà. Enfatizzato dalle idee filosofico-scientifiche del Sei-Settecento (specie da Cartesio), esso conduce la singola persona ad una doppia rivoluzione: interna, basata sulla costruzione di un sé ben definito e attento all'autocontrollo personale; esterna, nel senso di esigere più autonomia rispetto alle autorità e ai vincoli collettivi. Conferendo al singolo soggetto un'importanza che tende a prevalere sui nuclei organici precedenti, l'individualizzazione produce effetti molto concreti sul piano dell'organizzazione sociale, della demografia e della vita di relazione. La famiglia si rimpiccolisce; i ruoli sociali (a partire da quelli centrati sul genere e sull'età) si ridefiniscono e si emancipano gli uni dagli altri; nelle relazioni si reclama un riconoscimento del sé che sia propedeutico all'incontro con l'altro (sia esso un soggetto singolo, o collettivo come la famiglia); l'accettazione delle "autorità superiori" si rovescia nella ricerca di forme di legittimazione democratica. In parallelo con l'affermazione di tali valori e convincimenti (e con il loro diventare al contempo costumi consolidati e strutture oggettive), procede però l'ambivalenza della nuova condizione. All'autonomia si accompagna spesso l'isolamento; alla presunta "naturalità" dei legami primari allargati e delle reti comunitarie di sostegno si sostituisce la faticosa elaborazione di nessi soprattutto funzionali; al collante della cultura unica la nuova convivenza multiculturale. Tutte questione già intuite nell'Ottocento, ma giunte a maturazione soprattutto nelle società del Novecento ed odierne. Insomma, il processo di individualizzazione fornisce alle persone più *chance* di libertà e di autodeterminazione, ma al contempo ne accresce l'insicurezza psicologica ed esistenziale; inoltre, minando alla radice i vecchi

fondamenti della coesione sociale, rende la vita comunitaria vulnerabile anche materialmente.

Il terzo processo è legato alle dinamiche evolutive autonome delle scienze fisico-chimico-biologiche e della tecnologia. Si tratta di un processo che, mentre da un lato consente all'uomo di attivare fonti energetiche sempre più potenti, produrre manufatti sempre più ingegnosi, rivoluzionare le tradizionali coordinate spazio-temporali con le ICT, fare interventi genetici sempre più radicali (dagli ogm alle biotecnologie), genera contemporaneamente problemi di compatibilità ambientale, sociale e umana. Soprattutto, esso sta vanificando i due assunti con cui l'Occidente era uscito dall'Ottocento, ovvero che la terra fosse una risorsa inesauribile e perennemente rinnovabile, e che l'uomo fosse una specie di essere onnipotente sempre capace di controllare gli effetti delle proprie azioni. Con la conseguenza, per dirla con le parole di Beck, che gli individui avvertono sempre di più di vivere in una "società del rischio".

Da tali quadri generali, la sociologia ha cominciato a scendere, non senza fatica, ad un livello di riscontro e di verifica meno astratto e più puntuale. Le trasformazioni delle identità individuali costruite intorno al lavoro (concretamente: la flessibilizzazione e la precarizzazione) sono state oggetto di studi specifici, quali ad esempio quelli italiani di Luciano Gallino e Massimo Paci. Analogamente si è ragionato sull'importanza del ruolo di consumatori nella ridefinizione delle stesse identità. Il tema degli ancoraggi culturali e religiosi ha dato luogo a dispute vivaci (penso agli scambi tra Ratzinger e Habermas), come pure ad approfondimenti importanti. L'insicurezza psicologica che quei processi hanno generato ha condotto – insieme all'impegno degli psicologi sociali – a rinnovate ricerche sociologiche sullo stato della famiglia, sulle implicazioni delle migrazioni, sulla sicurezza collettiva, sulle difficili condizioni delle città, sulla "vulnerabilità urbana". Proseguendo, in un processo a cascata, si è stati costretti a prendere atto della riemersione di forme premoderne (nella cultura) e postmoderne (nell'efficienza) di criminalità organizzata, e a considerare sia le generazioni più anziane sia quelle più giovani come sofferti laboratori di mutamento sociale ed esistenziale.

Questi ed altri ancora sono dunque i processi, i fenomeni e le esperienze che caratterizzano il campo sociale nella fase d'avvio del secondo millennio. Ai fini del presente contributo, le domande che ne derivano non possono allora che essere le seguenti: è ipotizzabile che la sfera politica non sia segnata in profondità da tali processi? È possibile che i politici pensino di fronteggiarli continuando a confidare soprattutto nella propria autoreferenzialità? È sufficiente, infine, che i politologi insistano ad occuparsi principalmente delle tecniche di funzionamento del sistema politico, e non della sua capacità di compenetrazione con la società?

#### *6. I compiti della sociologia politica*

Anche non volendo rispondere immediatamente a tali domande, le trasformazioni sopra accennate hanno già provocato – oggettivamente – modifiche radicali sia nelle più importanti categorie politiche, sia nell'idea stessa di campo politico. Soprattutto la globalizzazione ha mutato l'individuazione privilegiata dello spazio politico e, quindi, la tendenziale coincidenza dello spazio politico, dello spazio economico e dello spazio dell'identità culturale. Essendo sempre più in discussione l'equazione “spazio politico uguale a Stato sovrano”, tanto il territorio nazionale con i suoi confini, quanto l'idea di un'economia politica nazionale e di un'unica cultura nazionale, stanno perdendo la connotazione forte dei secoli passati. Il che obbliga a maneggiare categorie politiche più flessibili, dal divenire incerto e tutto da progettare.

Per tornare ora alle domande precedenti e per ragionare sul compito specifico della sociologia politica, ci pare che due debbano essere le principali direzioni di marcia. La prima può essere così espressa: occorre saper cogliere *il senso politico* dei processi, dei fenomeni e degli eventi sociali prima richiamati, che rappresentano le principali correnti del mutamento in atto. Quello che c'è da fare consiste nel vedere se le varie aggregazioni di identità e/o di interessi – costruite intorno alle appartenenze territoriali, al posizionamento nel mondo del lavoro, a valori culturali condivisi, a logiche generazionali

o di genere, all'impegno su tematiche di rilevanza pubblica come la pace o l'ambiente, anche in una prospettiva sovranazionale – diano luogo, e come, a soggettività collettive politicamente definite. E, una volta fatto questo, indagare sulla natura e sulle caratteristiche di tali soggettività, per capire se esse rispondano a istanze congiunturali o di lungo periodo, e se assumano di conseguenza la forma subitanea ma caduca del moto di protesta, quella carsica del movimento socio-politico, o entrino ad alimentare con nuove energie e nuove proposte le forze politiche tradizionalmente intese, come i partiti, o il sistema politico generale. Non è per la verità che tali indagini siano mancate del tutto in Italia. Penso, solo per fare qualche esempio nell'ambito di una citazione oggettivamente incompleta, ai contributi di Diamanti e di Ramella sui territori e i partiti, a quelli di Ceri e Della Porta sui movimenti, a quelli dello Iard e del gruppo fiorentino che lavora con Bettin sulle giovani generazioni, e così via. I semi sparsi dunque sicuramente esistono. Ciò che semmai sembra carente rispetto ad altre stagioni è la capacità di ricomposizione dei vari pezzi dell'analisi in una specie di atlante politico approfondito di taglio nazionale o sovranazionale, che si offra come documentazione sistematica e coordinata e come stimolo di riflessione all'attenzione dell'opinione pubblica generale e specializzata. E che soprattutto induca quest'ultima a tornare a riferirsi ad un quadro della società italiana (e del ruolo del sistema politico) di taglio non congiunturale, ma strutturale e profondo, quale la sociologia politica è certamente in grado di presentare.

La seconda direzione di marcia consiste nello studiare se e come la classe politica, e più nello specifico il governo e l'amministrazione, tengano conto dei mutamenti sociali in corso, e come rispondano alle istanze delle soggettività che ne sono espressione. Qui le questioni calde sono almeno due: le sollecitazioni a superare i limiti della forma tradizionale della rappresentanza politica, che funge da vero e proprio collo di bottiglia; la richiesta di entrare di più e meglio in sintonia con i bisogni e le aspettative di importanti soggetti collettivi in emersione, rimasti però ancora ai margini della visibilità istituzionale. Si tratta di una tematizzazione che richiede di affrontare un *outcome* di metodo (la qualità della democrazia) e un *outcome* di merito (l'ennesimo

spostamento in avanti delle frontiere dell'inclusione e del riconoscimento politico). Accanto quindi al consolidato interesse per i fenomeni della leadership e dei giochi di potere in ambito internazionale, nazionale e locale, ai sociologi della politica spetta oggi anche il compito di rilevare e analizzare, da un lato, le esperienze multilivello di *governance* e di democrazia partecipativa e/o deliberativa, e dall'altro, le tipologie e la natura delle politiche pubbliche. Pur essendo infatti quest'ultimo un ambito di studio comune a più specialisti (giuristi, scienziati della politica, economisti), si può senz'altro osservare che, per le cose dette fin qui, i sociologi della politica sono nella condizione migliore per valutare quanto dell'*inside* e dell'*outcome* del sistema politico si correli effettivamente con le dinamiche e i soggetti che si rinnovano e si agitano continuamente nel più vasto sistema sociale.





## L'INTERVISTA



Jack Delano (1914), *Sugar cane workers resting at the noon hour, Rio Piedras, Puerto Rico*,  
December 1941.

# Critica e spirito del capitalismo

*Intervista a Luc Boltanski a cura di Arianna Lovera*

## 1. Il rilancio della critica

**I**n *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Lei ritiene la fonte della critica inesauribile. Ma, sebbene la miseria sia sempre più diffusa, si può affermare lo stesso dell'indignazione? Il fatalismo, infatti, potrebbe aver portato non soltanto a uno stallo della critica, ma anche dell'indignazione, di quell'atteggiamento di fronte alla sofferenza – da lei definito «topica della denuncia»<sup>1</sup> – che consente precisamente di sviluppare una critica. Di fronte al sentimento di impotenza, le persone piuttosto che indignarsi tendono a distrarsi, a disinteressarsi. Se non confluisce nella critica, l'indignazione di fronte alla sofferenza è forse troppo faticosa, dolorosa e anche inutile da contenere.

Bisogna anzitutto distinguere nettamente due cose (è questo che ho voluto dire con *Lo spettacolo del dolore*<sup>2</sup>): le proteste che nascono a partire dalle pro-

---

<sup>1</sup> In *La souffrance à distance* Boltanski descrive tre “topiche del dolore” (della denuncia, del sentimento ed estetica), intese come differenti possibilità di narrare la sofferenza umana da parte di un osservatore che non può intervenire direttamente in soccorso dell'infelice. Nella topica della denuncia, in particolare, chi guarda si associa al sentimento di indignazione provato dalla vittima nei confronti di un persecutore, responsabile dei suoi patimenti.

<sup>2</sup> Cfr. L. Boltanski, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Métaillé, Paris 1993; tr. it. *Lo spettacolo del dolore*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

prie condizioni di vita e da un'ingiustizia subita e le indignazioni a distanza. Penso sia una distinzione molto importante perché, in fondo, l'indignazione che si manifesta semplicemente a partire dalla sofferenza altrui è fragile e si placa con l'abitudine. Ma penso anche che attualmente siamo in un periodo di ritorno, di rinascita della critica.

*In che senso c'è un rinnovamento della critica? Come si può dirlo?*

Essendo ottimisti! Prenda ad esempio le statistiche degli scioperi: erano molto frequenti nel '68, poi si riducono progressivamente mano a mano che le disuguaglianze aumentano. Ma oggi stanno aumentando un po'. In Francia – sarà pure marginale ma è comunque qualcosa – intorno al problema dei *sans-papier* si è sviluppato un movimento critico piuttosto importante, di militanti, in un Paese globalmente reazionario. Si assiste così poco alla volta alla ricostituzione di ragioni per essere critici, di catene critiche. Come in Italia, in Francia il partito comunista è stato centrale nella storia della critica, a partire dagli anni '30 e soprattutto negli anni che vanno dal '45 fino al 1975-1980. Il declino del partito comunista, tutto il lavoro di messa in discussione dei paesi socialisti, poi il crollo di questi ultimi, ha lasciato la teoria critica completamente impotente e svuotata della sua sostanza. Sono rimaste soltanto due cose, vale a dire la morale e i diritti umani, essenzialmente a distanza, in altre società. Ma penso che attualmente stia rinascendo una critica rivolta anche ai problemi che abbiamo qui, in Francia, e non proiettata soltanto verso il Terzo Mondo.

Il discorso sulle classi sociali è scomparso. Era centrale negli anni '70 e fu abbandonato negli anni '80, sostituito dall'idea di una grande classe media, con qualche escluso e qualche ricchissimo. Adesso però ci sono di nuovo dei lavori sulle classi sociali che mostrano come abbia avuto luogo una crescita importante delle disuguaglianze e la ricostituzione di un sistema di classe persino più duro che negli anni '60<sup>3</sup>. Questo fornisce degli argomenti alla critica, offre la possibilità di una ricostituzione del mondo critico. Il problema è che

<sup>3</sup> Cfr. P. Bouffartigue, *Le retour des classes sociales*, Paris, La dispute 2004.

una parte delle antiche classi popolari, disoccupata, le cui aziende sono state esternalizzate ecc., si è orientata verso il fascismo, in particolare verso la xenofobia, e che abbiamo una destra al potere più violenta e vendicativa di dieci o vent'anni fa, che vuole prendersi una rivincita sul '68: in maniera abbastanza bizzarra, quarant'anni dopo l'obiettivo è di farla finita col '68. Ciò significa che la possibilità di antagonismi sociali non è affatto esclusa. Insomma, penso che si stia andando verso un ritorno della critica, del sociale, qui, non soltanto rispetto alla gente che muore di fame in Etiopia.

*Ma Lei ritiene che la critica non sappia cosa dire o piuttosto che non sappia a chi rivolgersi?*

Penso che il problema della critica sia il problema del dominio (*maîtrise*) sul mondo. In questo momento sto ripubblicando un testo che avevo scritto trent'anni fa con Bourdieu, *La production de l'idéologie dominante*<sup>4</sup>, e riflettevo sul fatto che oggi nessuno oserebbe più pubblicare qualcosa del genere, con foto di uomini politici, in una rivista universitaria (era un buon livello universitario!). La domanda che mi pongo è: com'è che all'epoca si osava? Si osava perché eravamo forti di tutta una serie di vittorie, mentre attualmente abbiamo alle spalle venticinque anni di sconfitte. E allora il problema è di ottenere qualche vittoria affinché la critica diventi nuovamente un orizzonte realistico di aspettative. La gente è realista! Quando fanno sciopero e non ottengono niente, poi ne fanno un secondo e non ottengono niente, alla fine non ne fanno più! Quindi il problema oggi è di inventare delle nuove forme d'azione perché quelle tradizionali non hanno più presa sul potere.

---

<sup>4</sup> Cfr. L. Boltanski, P. Bourdieu, «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. 2, n°2-3, 1976, pp. 4-73. In questo saggio gli autori esaminano la genesi e le modalità di espressione dell'"ideologia dominante", il discorso di potere prodotto dalla classe dominante per legittimare agli occhi della collettività, e in particolare dei dominati, l'ineguale distribuzione dei privilegi.

*Le forme tradizionali, come ad esempio gli scioperi?*

Ad esempio, le manifestazioni. Vede, sabato c'era una manifestazione per i *sans-papier*. Ci sono andato, ma c'erano quasi esclusivamente dei militanti, soprattutto dei militanti libertari. In generale, la gente ha la sensazione che le manifestazioni non siano più forme d'azione utili, anche perché non ci sono più delle grandi organizzazioni di massa che permettono di riunire tante persone. Ma ci sono altre forme che si stanno mettendo in pratica, in particolare delle forme associative. Da un anno a Parigi si assiste a un fenomeno molto interessante, sempre a proposito dei *sans-papier*. Il governo attuale aveva deciso che bisognava espellerne venticinquemila all'anno. Molti lavorano, spesso da diversi anni, ma siccome sono senza documenti vengono sfruttati. Li si espelle (costa parecchio!) per far piacere all'elettorato popolare di destra, ma ne arrivano subito altrettanti, perché il capitalismo ha bisogno di *sans-papier* sfruttati. Se Lei va in un ristorante qui nel quartiere, i camerieri sono bianchi ma, se guarda dalla finestra della cucina, vedrà che ci lavorano soltanto neri e *sans-papier*. Ebbene, cominciavano ad esserci delle retate della polizia nelle scuole per prelevare i bambini, perché non si ha il diritto di espellere una famiglia se non si espellono anche i bambini. Ma si è creato un movimento spontaneo, a partire dai genitori degli alunni, specialmente a nord e a est di Parigi, che si è chiamato *Réseau d'Éducation sans Frontières*. Utilizzano molto i cellulari: se c'è una retata della polizia, si telefonano e le famiglie vengono, si raggruppano attorno alla polizia o vanno davanti al commissariato e creano scandalo.

*Famiglie che non sono direttamente coinvolte...*

No, anzi, il punto è proprio che non sono militanti, sono i genitori di altri alunni, che di fronte ai loro figli (con il ricordo che abbiamo in Francia dei nazisti ecc.) non possono permettere che una cosa del genere accada. Beh, ci sono anche dei militanti, sono più che altro delle persone di sinistra, ma non ci sono porta-parola, non c'è una coordinazione. Certamente è molto difficile

far durare a lungo un movimento di questo tipo. Ma è per dare un esempio di una novità del movimento critico che ha avuto una certa efficacia, al punto che adesso si espellono soltanto dei clandestini senza famiglia, che vengono prelevati di notte nei dormitori. Non riescono più a prendere delle famiglie con bambini in quei quartieri. Tutto ciò è naturalmente soltanto all'inizio, ma penso che si vada verso forme di questo genere, verso l'invenzione di un nuovo tipo di critica. Ci sono famiglie che hanno accolto dei bambini a casa loro, ad esempio, cosa che è illegale. Credo che si vada verso azioni illegali, non necessariamente violente, ma illegali.

*E la fonte di questi movimenti critici è sempre l'indignazione? Lei ha detto che l'indignazione di fronte alla sofferenza altrui è comunque fragile.*

Ma chi soffre non è in televisione! “Si tratta di mio figlio Pierre e del suo compagno di classe Mohammed, che la polizia è andata a prendere... e cosa dico adesso a Pierre?”. Le persone non si mobilitano per se stesse, ma si mettono comunque in relazione con i clandestini, ci sono dei collettivi, lavorano insomma con i diretti interessati. Del resto, cominciano ad esserci sempre più forme di coordinazione, in cui la gente rivendica i propri diritti e interessi. C'è un articolo molto interessante di Philippe Heurtin che rende bene conto di questa critica indignata e impotente, di fronte alla sofferenza altrui<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. D. Cardon, J. – P. Heurtin, *La critique en regime d'impuissance. Une lecture des indignations des auditeurs de France-Inter*, in B. François, E. Neveu, *Espaces publics mosaïques*, Pur, Rennes 1999, pp. 85-119. L'articolo verte sull'analisi di un corpus di “messaggi di indignazione” mandati in onda il 1 febbraio 1994 su France-Inter per commemorare il quarantesimo anniversario dell'appello dell'abbé Pierre. Frédéric Carbonne et Jean Marc Four avevano infatti proposto agli ascoltatori di esprimere pubblicamente cosa li indignasse (a livello personale, sociale, politico). Ciò che emerge è però soprattutto il sentimento di un'impotenza dell'accusa: molti ascoltatori si sentono infatti frustrati, consapevoli dell'inutilità di questa forma di protesta e chiedono: “A che serve manifestare la propria indignazione se non si possono modificare le situazioni che la suscitano?”.

*C'è anche forse un problema di distanza, della giusta distanza? O siamo troppo lontani (guardiamo le sofferenze degli altri in televisione) o troppo vicini, ad esempio in questo movimento per i clandestini, in cui si ha l'impressione di poter fare qualcosa per le persone con le quali si entra in relazione, ma non di produrre un cambiamento più generale?*

No, non direi questo per il caso del movimento per i clandestini. Quello che Lei dice è vero quando si tratta di azioni puramente caritatevoli o umanitarie di prossimità, ma non per questo movimento, che è diventato qualcosa di molto generale. Dall'estate sono morti tre clandestini perché erano inseguiti dalla polizia, e i giornali ne hanno parlato. Ci sono regolarmente delle manifestazioni e quindi, nonostante tutto, è una questione che sta prendendo un'ampiezza notevole. Ma ciò che risulta interessante riguardo a questo movimento è che le sue implicazioni non possono essere completamente sviluppate, perché sarebbero troppo radicali. Pensi alla gente che dice: "Non possiamo accogliere tutti in qualunque modo ecc.": un discorso del genere attecchisce, ad esempio, sugli operai disoccupati. Ciò che è interessante però è che il movimento, che rivendica documenti per tutti, guasta l'immagine dello Stato come protettore, perché evidentemente la risposta del potere consiste nel dire che i clandestini significano violenza, droga: ma si dimostra che non è vero! Sono dei padri di famiglia che lavorano! Ecco, questo al momento si ripercuote più o meno nei media e comincia ad avere degli effetti.

*Ma quali sono le condizioni che permettono lo sviluppo della critica?*

Ciò che si sente dire spesso è che non c'è critica perché nessuno presenta un'alternativa al capitalismo. Ma penso sia un argomento completamente falso, è come se la gente si mobilitasse solo per un obiettivo completamente conoscibile. Pensi alla storia del movimento operaio e soprattutto alle rivolte in Francia nel XIX secolo: non c'era un obiettivo, non c'era assolutamente il progetto di un'altra società, e neppure nel marxismo c'è. Alla fine, anche quando si fa riferimento a Marx, non si ha un'alternativa chiara in mente, per-



ché ci sono soltanto trenta pagine sulla società comunista contro le ventimila sulla critica al capitalismo. E dunque è attraverso le lotte, attraverso ciò che non si vuole, che si arriva a scoprire quello che si vuole. Non si ha mai una precisa idea di partenza. In Francia, poi, il ruolo assunto dagli intellettuali nei confronti di una possibile alternativa al capitalismo è controverso: ad esempio, i *nouveaux philosophes* hanno denunciato lo stalinismo, il totalitarismo, e hanno riportato il discorso critico sui diritti dell'uomo; penso che abbiano avuto ragione, ma tutto ciò è stato anche strumentalizzato come una critica generale delle posizioni di sinistra. Ci sono due elementi molto importanti nella costruzione di una critica: bisogna che sia interessante e che sia allegra, divertente. Nel movimento critico degli anni '30 c'è stata una partecipazione dei surrealisti, dei libertari, del gruppo di cui faceva parte Prévert che organizzava contestazioni nelle fabbriche. Tutto ciò è divertente! Capisce quello che voglio dire? Era gioioso!

*Si potrebbe dire che, come è necessario uno spirito del capitalismo per coinvolgere le persone, ci vuole anche uno spirito della critica affinché la gente si impegni?*

Certamente! Attualmente ci sono due cose molto importanti da fare per rilanciare la critica: fare cose divertenti, irriverenti e, d'altra parte, bisogna che queste cose siano interessanti, che siano sostenute da teorie interessanti.

*Cosa intende per "interessante"?*

Eccitanti! Devono esserci delle cose su cui riflettere, che facciano riflettere. La critica deve far ridere e pensare. Se fa soltanto piangere, chi è che ha voglia di piangere sempre? Voglio dire, piangere un po' va bene, ma... Ci sono solo i giovani che hanno sempre voglia di piangere, dato che possono avere molta gioia altrove, altrimenti non si ha voglia di piangere! E poi ci vogliono anche delle vittorie, a volte. In Francia, ad esempio, c'è stato quest'autunno un movimento contro le nuove leggi universitarie, ci sono stati scioperi che i docenti

hanno poco o nulla sostenuto, scioperi studenteschi, repressi molto violentemente, nella quasi totale indifferenza dei media. Effettivamente ci sono stati luoghi in cui si è molto discusso sulle modalità di protesta, ma sull'onda del fallimento, della rabbia di non essere stati ascoltati. Evidentemente più ci sono sconfitte come questa, più il movimento critico si rinchiede in se stesso, si radicalizza in un piccolo gruppo di persone, mentre la maggioranza si disinteressa. Ma non è una fatalità! Si tratta di trovare appigli, buoni appigli per agganciarsi alla realtà, per produrre effetti reali. Ecco allora che quello che succede per i *sans-papier* è un indicatore di qualcosa che sta cambiando, dà speranza in un rilancio delle contestazioni. Una delle maniere di ostacolare la critica è qualcosa che io trovo sorprendente e di cui parlo spesso con mia figlia. Ho una figlia che è una giovane insegnante universitaria e che lavora in pessime condizioni, con un salario molto basso. Ma se le chiedo: "Perché non vi ribellate?", lei mi risponde: "Perché siamo già fortunati ad avere un lavoro!". Immagino che in Italia la situazione non sia tanto diversa.

*È anche peggiore...*

Voilà! "Siamo dei privilegiati perché abbiamo un lavoro". Questo è terribile, è un ragionamento terribile! Uno dei grandi mezzi per fermare la critica è, da sempre, quello di impietosire. Si vedono in televisione o per strada persone talmente infelici che non ci si sente più in diritto di lamentarsi. Ma penso, anche se non sono un esperto in materia, che la crisi del capitalismo attuale si prolungherà nel tempo e non si conoscono bene gli effetti che questo avrà sulla critica. Un'altra questione che mi interessa molto è un programma di ricerca che sto sperimentando con alcuni colleghi e dottorandi, riguardante un gruppo molto numeroso di giovani, diciamo tra i 20 e i 40 anni (quel che succede dopo è molto problematico), spesso laureati, che vivono in condizioni che noi ora definiamo "precarie". Il problema però è che, da una parte, questa categoria di persone comprende condizioni sociali molto diverse: si va dal ragazzo d'origine araba che consegna pizze a domicilio agli "squatter", fino ad arrivare a persone che posseggono un piccolo appartamento nel nord di Parigi.

Spesso si tratta di persone che l'azienda non vuole più e che però a loro volta non vogliono l'azienda. È una situazione precaria che è mezza subita e mezza voluta: non sopportano la disciplina d'impresa, né l'impiego statale, essendoci sempre meno differenza tra pubblico e privato. In questo gruppo che stiamo studiando c'è un'enorme differenza tra chi viene da una famiglia benestante e chi no, perché si vive di un miscuglio composto dal denaro della famiglia (ad esempio, le famiglie che comprano un appartamento per i figli), da un lavoro episodico e dai sussidi statali. Io stesso conosco diverse persone disoccupate, con un titolo di studio elevato e che vorrebbero esercitare professioni in campi in cui è molto difficile trovare un posto di lavoro, che vivono di sussidi statali. Ma questo evidentemente non durerà a lungo; molto probabilmente i sussidi statali diminuiranno. Il problema allora è: si formerà una classe vera e propria, con delle rivendicazioni, delle posizioni critiche forti e dei movimenti di coordinamento, oppure no? Al momento non è possibile saperlo. Per adesso i precari che s'impegnano in qualche movimento di protesta sono principalmente persone che hanno una sensibilità di sinistra. Molti militano in nuovi movimenti associativi e, sebbene ci siano dei coordinamenti di precari, non si può certo affermare che rappresentino una forza politica importante, anche se possono diventarlo. I movimenti di sinistra sono sempre stati estremamente diversificati, ma c'era tutto un lavoro storico di costruzioni simboliche che nascondeva questa diversità. Mentre oggi si ha una vera frammentazione: da un lato, c'è una classe operaia in declino, che è in parte ribelle e in parte attirata dalla destra perché ha paura degli stranieri; poi ci sono gli immigrati delle *banlieues*, discriminati, senza lavoro, una parte dei quali sopravvive grazie al traffico e al commercio illegale; c'è una minoranza orientata verso l'Islam, poco numerosa, ma con un rapporto molto conflittuale e violento con la polizia (per la prima volta a novembre ci sono stati scontri con utilizzo di armi da fuoco); c'è questo raggruppamento di cui ho parlato prima di giovani precari e infine persone che lavorano nel settore pubblico e che difendono le loro posizioni, perché la destra sta riducendo i servizi offerti dallo Stato. Ma le rivendicazioni di questi ultimi spesso non incontrano l'appoggio di chi lavora nel privato. Pertanto è molto difficile avere un movimento di massa unificato

in queste condizioni. Ma è anche possibile che la critica si riformi senza un movimento di massa, non ci sono ragioni perché le cose debbano ripetersi allo stesso modo.

## 2. *Il nuovo spirito del capitalismo*

*Cambiando argomento e parlando di «spirito del capitalismo»<sup>6</sup>: in Le nouvel esprit du capitalisme Lei sostiene che il sistema capitalistico debba esplicitare la sua capacità persuasiva soprattutto nei confronti dei quadri, che possono scegliere di disertare orientandosi verso professioni meno integrate nella ricerca del profitto. Ma è sufficiente motivare questa categoria, oppure risulta necessario coinvolgere anche chi svolge un lavoro dequalificato? Se sì, non pensa che sia difficile convincerli della bontà del capitalismo, visto che i vantaggi offerti da*

---

<sup>6</sup> Lo “spirito del capitalismo” corrisponde all’ideologia che giustifica il coinvolgimento degli individui in questo sistema economico. Il termine “ideologia” non è però da intendersi nel senso marxiano, bensì secondo il significato che gli attribuisce Louis Dumont, per il quale l’«ideologia» indica l’insieme delle idee e dei valori comuni in una società. In particolare, lo spirito del capitalismo comprende – secondo Boltanski – tre componenti, connesse ad argomenti differenti per persuadere gli agenti ad aderire a tale sistema: un aspetto di eccitazione, legato alla promessa di una realizzazione personale e liberazione attraverso il coinvolgimento nel capitalismo; un elemento di sicurezza, in grado di garantire benessere materiale e stabilità; infine, il richiamo al bene comune, che presenta il capitalismo come un sistema giusto in quanto capace di produrre benefici con ripercussioni sulla società nel suo complesso. Boltanski distingue tre spiriti del capitalismo, corrispondenti a fasi differenti di questo sistema. Infatti, sebbene il riferimento alle componenti citate permanga, varia la maniera di declinarle: il primo spirito si incarna alla fine del XIX secolo e si concentra sulla figura del borghese imprenditore, in questa fase le aziende sono di piccole dimensioni e spesso associate al destino di un’unica famiglia; il secondo spirito corrisponde invece all’epoca delle grandi imprese burocratizzate, in cui si sviluppa la produzione di massa; infine, il terzo spirito del capitalismo è quello che secondo Boltanski si sta formando a partire dall’attuale “mondo connessionista”, a rete. Esso valorizza soprattutto la mobilità e la flessibilità e risulta incentrato sul “progetto”, inteso come attività lavorativa a termine.

*questo sistema non appaiono così evidenti nel loro caso, a differenza di quanto accade per i quadri?*

Penso che si debba considerare il problema in un quadro più generale. Una delle interpretazioni del '68 lo ha ricondotto alla crisi del taylorismo: del resto, il taylorismo, il controllo costano. In alcuni movimenti attivi nel '68 si è diffusa la convinzione che bisognava portare le persone a controllarsi da sole, ad auto-controllarsi (questo è stato legato alla formazione di collettivi operai ecc.). In economia invece queste nuove teorie si sono unite alla letteratura sulla fiducia che indagava, ad esempio, le condizioni in cui si può riporre o suscitare fiducia. Non si è trattato soltanto di un fenomeno ideologico: al contrario, è stato accompagnato da dispositivi legati alla produzione, per esempio il *just in time*. L'impresa che acquista è assicurata e i distributori devono pagare se la merce non viene consegnata in tempo. Si arriva così a sistemi di pressione, in cui i gruppi di operai faranno loro stessi delle pressioni su chi pensano essere meno capace, in modo da evitare il ritardo nel carico del camion. Sono quindi dispositivi di questo genere, non solamente l'ideologia, ad aver distrutto la solidarietà operaia. Pensi ad esempio allo "stock zero": è stato introdotto anche per rendere visibili tutti gli errori. Ad esempio, quando ci sono delle scorte, se c'è un operaio che arriva avendo bevuto un bicchiere di troppo gli altri lavorano al suo posto, riempiono la sua cassa con della merce di riserva. Ma quando non ci sono scorte, se uno lavora meno o più lentamente degli altri si vede subito. Pertanto, sono stati sicuramente diffusi discorsi per motivare chi si trovava in basso nella gerarchia, ma si sono rivelati decisivi anche alcuni dispositivi e soprattutto la generalizzazione – questa è una cosa importante – di un certo spirito, di una certa mentalità. Per un certo periodo il discorso egualitario e meritocratico ha funzionato. Una delle cause del suo successo risiede nell'unificazione del sistema scolastico a livello nazionale, nel fatto che tutti i bambini ricevano lo stesso tipo di formazione fino ai tredici anni. La scuola infatti si configura come un'istanza anzitutto meritocratica: tutti si erano convinti che quelli che non riuscivano negli studi erano incapaci o lavativi, che se gli operai svolgevano una professione faticosa era perché non

erano stati sufficientemente diligenti a scuola. La diffusione di questa ideologia ha avuto più o meno successo, ma ora le cose stanno cambiando. Circa una decina di anni fa c'è stato un aumento della pressione sugli operai: molto di frequente si è osservato che facevano discorsi di tipo ideologico-economico del genere: "Beh, dovremmo aumentare il ritmo della produzione, bisogna lavorare di più se no l'impresa verrà chiusa... e dopotutto anche il padrone rischia in ogni momento di essere licenziato come noi". Ecco, se vuole, ciò dimostra che il *management* ha prodotto effetti tangibili. Io ci credo veramente, sono convinto che abbia avuto degli effetti di realtà molto importanti, essenzialmente attraverso dei dispositivi, ma associati a discorsi di giustificazione.

Un fenomeno significativo, riscontrabile da qualche anno, consiste nell'ingresso del *management* nello Stato, nelle Università, nella cultura: questa è una novità assoluta. Quel che è successo nelle imprese negli anni '80 sta avvenendo ora nel settore pubblico. Quanto abbiamo scritto in *Le nouvel esprit du capitalisme* risulta già un po' datato, perché l'ideologia del terzo spirito del capitalismo nasce, in fondo, in un momento di assenza di controllo, in cui si rifiuta il taylorismo ma non ci sono ancora i mezzi per instaurare un tipo di controllo attraverso l'informatica. Attualmente però l'informatica è talmente sviluppata che il livello di controllo risulta estremamente elevato (la letteratura sulla fiducia è scomparsa!) e allo stesso tempo l'adesione viene ricercata, ma in un contesto in cui vigono dispositivi che desolidarizzano e chiudono l'orizzonte delle aspettative.

*A proposito della periodizzazione dei diversi spiriti del capitalismo: si può pensare a una copresenza di più spiriti nello stesso tempo? Sul secondo sembrano infatti basarsi attualmente le grandi catene di fast-food (come mostrato da George Ritzer<sup>7</sup>), mentre alcune tendenze caratterizzanti il terzo sono riscon-*

---

<sup>7</sup> Cfr. G. Ritzer, *The Macdonaldization of Society. An Investigation into the Changing of Contemporary Social Life*, Pine Forge, Thousand Oaks 1993; tr. it. *Il mondo alla McDonald's*, il Mulino, Bologna 1997.

*trabili nella letteratura manageriale diffusa negli Stati Uniti già negli anni '20-'30 (come sottolineato dagli studi di Elton Mayo<sup>8</sup>).*

Attualmente c'è un ritorno del taylorismo. Detto questo, sicuramente i diversi spiriti possono coesistere. Ad esempio, non si conosce bene l'estensione del taylorismo negli anni '30-'40 nelle imprese francesi. Si sa che è stata molto importante nelle grandi imprese, ma non si sa bene fino a che punto arrivasse la sua influenza. Per tornare però alla questione dei precari: oggi le imprese vogliono pagare soltanto il lavoro effettivo e in fondo l'idea è che chi si trova a lavorare come precario su un progetto non dormirà mai, sarà sempre attivo, lavorerà molto più velocemente, sarà molto più immaginativo e inventivo rispetto a qualcuno che ha il posto assicurato. Questo ragionamento si applica a tutti i mestieri che richiedono un capitale cognitivo e ai mestieri del gusto, in cui bisogna sapersi relazionare con persone differenti ecc. Per quanto riguarda tutti questi mestieri, le imprese preferiscono assumere lavoratori precari che si muoveranno, viaggeranno, incontreranno altre persone e lavoreranno senza sosta di notte, piuttosto che dei salariati fissi. Perché le persone che lavoreranno in condizioni di precarietà si auto-controlleranno e auto-sfrutteranno.

*Malgrado gli effetti negativi della precarietà sul rendimento a lungo termine dei lavoratori il discorso dominante...*

... è questo, è assolutamente questo. Vorrei lavorare anche sulla relazione tra classe sociale ed età, perché si tratta veramente di un sistema di sfruttamento sistematico (se non esclusivo) della gioventù. Allora il problema è: cosa fanno queste persone dopo i 40 anni? Perché una delle ragioni per le quali restano precari è che sono consapevoli del fatto che, se si stabilizzano, si devono accontentare di un livello molto più basso rispetto alle loro aspettative. Pertanto, si tengono le porte aperte il più a lungo possibile, nella speranza di trovare qualcosa di meglio. Cosa succede dopo i 40 anni non lo so, vorremmo

---

<sup>8</sup> Cfr. E. Mayo, *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Routledge, London 1949; tr. it. *I problemi umani e socio-politici della civiltà industriale*, UTET, Torino 1969.

veramente lavorare su questa problematica. Alcuni “scoppiano”, altri magari si adattano a un lavoro che disprezzano, non lo so...

*Nelle sue ricerche attuali ha abbandonato la nozione di “spirito di capitalismo”?*

No, penso che il libro vada nella direzione giusta. Mi sembra però troppo ottimista nel punto in cui prevede la formazione della “città per progetti”, sebbene nella conclusione siamo stati prudenti, perché affermiamo che non è possibile dire se il capitalismo si auto-limiterà o meno. Per ora non c'è nessuna auto-limitazione, siamo sempre in uno stadio di sfruttamento con effetti distruttivi. Ritengo però che stiamo entrando in una nuova fase. È possibile che la crisi del sistema finanziario rappresenti il primo momento di una crisi più profonda: l'espansione del capitalismo negli anni '80 ha beneficiato dell'apertura a Est e non è sicuro che questo movimento continui; inoltre, è stato avvantaggiato dal silenzio della critica, che però non durerà in eterno perché altre forme critiche appariranno. In ogni caso, l'idea di un capitalismo sufficientemente intelligente per costruire la città per progetti e auto-limitarsi da sé si trova molto distante da ciò che sta accadendo ora in Francia, nonostante tutti i discorsi sulla *flexi-sécurité* ecc.

*Il problema consiste nel fatto che “i grandi” della città per progetti vengono valorizzati, mentre non viene adeguatamente riconosciuto il contributo dei “piccoli”?*<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> In *De la justification* Boltanski elabora un modello teorico per rendere conto dei riferimenti normativi impliciti nelle valutazioni e nei giudizi delle persone ordinarie. Tali supporti normativi vengono definiti “città” in quanto ognuno si basa su un determinato principio di giustizia che potrebbe fondare un ordine politico legittimo. Ciascuna città prevede un criterio differente per stabilire una gerarchia “giustificata” tra le persone e gli oggetti, ordinati in funzione della loro “grandezza” o valore relativo. La maniera di determinare quest'ultima varia da un mondo all'altro: pertanto, ogni persona può passare dallo stato di “grande” a quello di “piccolo” in funzione della città in cui si trova inserita, del criterio sulla base del quale viene messa alla prova. Essenziale è, anzitutto, che le grandezze



Esattamente. Occorre introdurre dispositivi di giustizia in modo che i benefici di cui godono i primi si ripercuotano anche sui secondi. Non soltanto nel senso di un mondo connessionista, ma nel senso di un universo in cui i valori di giustizia si rimettono in pratica.

*Lei sostiene in Le nouvel esprit du capitalisme che il mondo connessionista, il riferimento al progetto abbia una tendenza pervasiva...*

... si sta diffondendo nella ricerca, ad esempio.

*Perché allora non parlare di una pervasività dello spirito del capitalismo? In La condizione fetale<sup>10</sup>, Lei afferma che l'istanza che legittima attualmente*

---

vengano legate agli stati delle persone e non agli individui in sé perché bisogna garantire la possibilità di una messa in discussione dell'ordine gerarchico in quanto nessuna attribuzione di grandezza può risultare definitiva. Inoltre, i benefici associati allo stato di "grande" devono ripercuotersi positivamente anche sulla condizione dei "piccoli" secondo la massima: "la fortuna dei grandi fa la fortuna dei piccoli". Al contrario, in una situazione di sfruttamento – come quella che si verifica nello stadio attuale del capitalismo – risulta vera la massima contraria: "la miseria dei piccoli fa la fortuna dei grandi". Infatti, secondo Boltanski, il contributo dei lavoratori immobili, che restano fissi in un luogo, si configura come necessario per il successo dei mobili, di chi si sposta in continuazione aumentando in questo modo il proprio capitale sociale, e tuttavia non riceve un riconoscimento di valore adeguato. Una delle soluzioni proposte dall'autore per limitare lo sfruttamento dei mobili sugli immobili consiste nel pretendere l'adozione del criterio di valutazione proprio della "città per progetti". In questa città viene valorizzato chi sa intessere legami in un universo a rete e passare da un progetto all'altro, adattandosi a situazioni e contesti sempre diversi, cogliendo le occasioni che le sue connessioni gli offrono. Ciononostante, del successo del "grande", del mobile, traggono vantaggio anche i "piccoli", perché il primo condivide con i membri della sua équipe di lavoro le informazioni, i legami, i contatti che ha saputo creare. Il problema pertanto – secondo Boltanski – consiste nell'indurre il capitalismo attuale a limitare lo sfruttamento, ad accettare i vincoli caratterizzanti la città per progetto, in cui non tutte le maniere di fare profitto vengono ritenute legittime, bensì soltanto quelle che producono benefici per la società nel suo complesso.

<sup>10</sup> Cfr. L. Boltanski, *La condition fetale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Gallimard, Paris 2004; tr. it. *La condizione fetale. Una sociologia della generazione e dell'aborto*, Feltrinelli, Milano 2007.

*il passaggio dal feto all'essere umano degno di socializzazione coincide con il progetto: perché non dire che coincide con lo spirito del capitalismo attuale?*

Sì, ma senza la dimensione di giustizia che è importante nello spirito del capitalismo. È uno spirito del capitalismo, ma senza questo aspetto. Nel secondo spirito, che è stata una risposta alla crisi degli anni '30 e al comunismo, ci sono comunque delle convenzioni collettive, una relativa sicurezza dell'impiego. Il paradosso è che il momento di più grande riuscita del secondo spirito del capitalismo si è verificato nel '68-'69, soltanto quattro anni prima del crollo di quel sistema. Sembra un discorso un po' pessimistico sulle capacità del capitalismo di auto-correggersi, ma ancora negli anni '60 la maggior parte degli operai lavorava a cottimo, il passaggio di massa al salario mensile è avvenuto soltanto nel 1968-'69. Ma c'era la minaccia molto forte del comunismo. Adesso perché il capitalismo dovrebbe limitarsi? C'è poi un altro problema che è molto importante ed è la questione del rapporto tra il capitalismo e lo Stato. Nella sinistra francese si è affermata l'idea banale di opporre a un cattivo neoliberalismo uno Stato buono: ciò che non va consiste nel fatto che lo Stato si è ritirato. Ma questa è un'analisi falsa! Anzitutto, bisogna parlare di capitalismo e non di liberalismo (d'altra parte gli stessi che fanno queste critiche sono liberali da altri punti di vista) e, in secondo luogo, il capitalismo si è sempre presentato legato allo Stato. Le rivoluzioni neoliberali consistevano in cambiamenti della relazione tra il capitalismo e lo Stato, ma non hanno significato una diminuzione della presenza di quest'ultimo. Non c'è meno Stato nell'Inghilterra tatcheriana o blairiana. Nella Francia attuale non si è mai avuto tanto Stato! Ma è uno Stato che si è adeguato al capitalismo. Il movimento attuale più potente consiste nell'introduzione nel settore pubblico delle nuove forme assunte dal capitalismo, del nuovo spirito del capitalismo ma senza l'aspetto della giustizia. Lo Stato, quindi, non è affatto un difensore! Una delle ragioni di debolezza del movimento sociale è che i movimenti di sinistra sono da sempre legati allo Stato e c'è ancora l'idea secondo la quale è verso lo Stato che bisogna indirizzarsi, come se fosse un salvatore, cosa che limita l'iniziativa delle persone.

*Un altro elemento che ostacola il rilancio della critica è la tendenza a ridurre tutti i problemi a questioni personali, biografiche. Si potrebbero forse rintracciare delle fonti alternative dello spirito del capitalismo nelle nuove forme in cui si declina la “salvezza dell’anima”: nella psicologia come senso comune, nell’uso di psicofarmaci, di cui le persone hanno bisogno perché il messaggio è: “Sei tu che devi cambiare!”*

Sì, questo è descritto bene nel testo di Eva Illouz, che mostra come il *self-help* si sia sviluppato negli Stati Uniti. Anche in Francia è molto presente questo aspetto.

*Si può quindi rinvenire lo spirito del capitalismo anche in queste forme? Ma soprattutto: la fonte emotiva della critica, l’indignazione, non rischia di venir mercificata, ridotta a un problema personale che bisogna contenere facendo appello agli specialisti dell’anima, riducendo la rabbia, la frustrazione invece di tentare di cambiare ciò che le provoca?*

Sì, naturalmente si può rintracciare lo spirito del capitalismo in questi aspetti. Rispetto alla questione del ritornello: “È colpa tua”, penso che si stia facendo un passo ulteriore, che viene dal *management* e che si sta affermando nel discorso politico dominante di destra, è il grande slogan di Sarkozy, uno slogan alla Berlusconi: “Se vuoi, puoi!”. Ma la seconda frase è: “Tu vuoi e non puoi”, perché gli altri ti ostacolano. E gli altri sono chi ti circonda, i tuoi compagni. Tuo figlio potrebbe andar bene a scuola, ma non ci riesce perché ci sono dei neri, degli arabi; tu potresti fare carriera, ma non ci riesci perché nel tuo gruppo di lavoro gli altri non fanno niente ecc. Questo è molto importante: la risposta è sono incapace o, cosa ancora peggiore, sono in grado, ma non posso farlo per colpa dei miei simili, delle persone che mi stanno vicino. Sulla questione della mercificazione, c’è un libro di Ogien sugli *story-telling*<sup>11</sup>, i nuovi metodi di *management* che consistono nel costruire delle storie con entità astratte, come un’azienda o una multinazionale, e delle vittime, dando

<sup>11</sup> Cfr. A. Ogien, *L’esprit gestionnaire. Une analyse de l’air du temps*, EHESS, Paris 1995.

origine a dei casi molto commoventi, come la vicenda del nostro Presidente e le infermiere bulgare. La tesi di Ogien è che questi metodi sono passati dall'impresa alla gestione dello Stato. Ma se si vuole fare un'analisi completa bisogna indirizzarsi soprattutto ai media. Da un lato, c'è una moltiplicazione di *story-telling*, di storie che sono così facili da narrare perché hanno la struttura collettiva dei racconti; dall'altro ci sono dei gruppi di persone composti da consulenti, impiegati del settore privato, esperti e nuovi funzionari che esaminano un settore e fanno, per così dire, della microchirurgia gestionale: fanno notare, ad esempio, che se si ritira il 5% di premio in quel certo posto si destabilizzerà il dispositivo. Ma ci sono delle cose – Ogien è stato il primo a dirlo – che non possono essere raccontate perché implicano catene causali troppo lunghe e tecniche o diventano racconti che stordiscono, al punto che nessun giornalista li divulgherà.

*Sempre rispetto alla mercificazione, Lei afferma che alla critica spetta anche il compito di limitare tale processo e, tuttavia, sembra difficile avanzare proposte concrete al riguardo.*

Il problema è quello del ritorno della politica. C'è un testo di Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*<sup>12</sup>, che si occupa dell'argomento del "grand partage": a partire dal XVII-XVIII secolo si cede l'indagine della natura alle scienze – questo diventa indiscutibile – e si mette la politica nel settore della relazione. Siamo quasi in una situazione di cambiamento di regime politico, in cui le istanze con il compito di dire "ciò che è", di stabilizzare semanticamente il mondo (definendo cos'è un operaio, cos'è un'auto che funziona ecc.) si sono spostate dai parlamenti, la cui legittimità era assicurata dalle elezioni, verso gruppi di esperti, soprattutto economisti e sociologi. La politica allora sparisce perché diventa un palliativo, in quanto tutto viene presentato come una necessità che riposa sul sapere degli esperti. Il ruolo della politica consiste soltanto nell'occuparsi degli esclusi, delle vittime, di coloro che non riesco-

<sup>12</sup> B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris 1991; tr. it. *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano 1995.

no a stare al passo. Le faccio un esempio: uno dei miei studenti ha messo a confronto il *Conseil Économique et Social* e il *Conseil d'Analyse Économique*, introdotto dal ministro Jospin. Nel C.E.S. c'erano rappresentanti di ciò che all'epoca venivano definite le "forze sociali" che discutevano e tentavano di arrivare a dei compromessi: si trovavano i rappresentati degli agricoltori, degli operai, del padronato, dei giovani ecc. Del C.A.E., invece, fanno parte degli economisti professionisti, degli esperti. Tale organo è stato introdotto con lo scopo di permettere il confronto, la discussione e il conflitto. Ma non c'è nessun conflitto, perché il consenso disciplinare risulta talmente grande che su tutto prevale la necessità. Ma quando si crea un mondo in cui vige solo la necessità, non c'è più spazio per la politica. La politica si riduce a un palliativo che gestisce qualche fallimento, qualche caso particolare. Pertanto, occorre anzitutto far ritornare la politica: ciò non vuol dire soltanto lottare contro la mercificazione di tutto, bensì contrastare l'estensione a tutto del sistema giuridico e contabile di tipo manageriale che impone ovunque la necessità. Tuttavia, coloro che si oppongono a questa tendenza (i sindacati anzitutto) sono ancora troppo legati al diritto, al *welfare* per agire in maniera efficace. Il movimento sociale si sente perso quando non si fa più riferimento ai tradizionali strumenti di calcolo: ad esempio, i sindacalisti sono diventati bravissimi a discutere la quota delle imposte da imporre alle varie categorie, senza vedere che insistendo su questi aspetti partecipano a una generale riduzione del mondo a qualcosa di calcolabile economicamente (*mise en calcul économique du monde*) che esclude la politica.

Le nouvel esprit du capitalisme verrà presto pubblicato in Italia: com'è stata la ricezione dei Suoi testi precedenti?

*Lo spettacolo del dolore* è stato apprezzato. *La condizione fetale* invece non l'ha letto nessuno. Come in Francia, del resto. È un libro che mi è costato molto e che però nessuno legge.

*In Italia la questione dell'aborto è delicata, e anche molto strumentalizzata politicamente. Si figuri che alle prossime elezioni si candida un partito il cui unico scopo è renderlo illegale.*

In Francia non corriamo questo rischio, però, vede, il problema non è l'aborto, bensì la generazione. Ciò che succede alle donne quando sono in gravidanza è qualcosa a cui non si pensa mai. Io stesso non mi ero mai confrontato con questa dimensione: e dire che ho due figli! Soprattutto per gli uomini risulta un argomento scomodo: non possono sopportare di venire a sapere che la loro cara mamma incinta aveva una possibilità su due di abortire. Anche persone che conosco e stimo non sono riuscite a leggere il mio libro. Il problema consiste nell'accettare la contingenza della nascita. Si preferisce non pensarci! Penso di avere messo davvero il dito su una contraddizione.

(L'incontro si è svolto l'8 aprile 2008 nella sede del Groupe de Sociologie Politique et Morale, Parigi).

LIBRI IN DISCUSSIONE



Jack Delano (1914), *Street in Christiansted, St. Croix, Virgin Islands*, December 1941.



I.

IL TESTO IN DISCUSSIONE

HERMANN LÜBBE, *La politica dopo l'Illuminismo*, a cura di L. Allodi  
e I. Germano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

LEONARDO ALLODI

## Tecnica e morale in Hermann Lübbe

Dalla prima traduzione italiana di una sua opera [cfr. Lübbe 1970] alla pubblicazione di questo libro, ci sono quasi quarant'anni, nei quali, salvo qualche sporadico intervento su riviste, Lübbe è rimasto quasi uno sconosciuto. E questo a dispetto di una bibliografia giunta nel frattempo ad un migliaio di titoli (fra i suoi libri più recenti occorre ricordare Lübbe 2005) e di una fama consolidatasi non solo nel suo paese d'origine, ma nell'intero contesto filosofico europeo. Si pensi soltanto, per fare un confronto con il suo più diretto *Kontrahent* filosofico, alla rilevanza che nel dibattito filosofico italiano ha invece rivestito Jürgen Habermas. Le ragioni di questo ridotto interesse per il pensiero di Hermann Lübbe stanno tutte, in ultima istanza, nello stile di pensiero decisamente refrattario ad ogni tipo di ideologia (conservatrice o progressista che sia), da cui deriva il carattere "paradossale", quasi provocatorio, di molte sue tesi, alle quali tuttavia il tempo ha saputo fornire

molte buone attestazioni. Si pensi alla sua tesi su una modernità *Säkularisierungsresistente*, elaborata molto in anticipo sui dibattiti odierni sul ritorno della religione, alla sua polemica contro ogni forma di “moralismo politico” (cfr. Lübke 1985), o ancora alla sua critica della teconocrazia ma anche alle contro-utopie alla Orwell, posizioni tutte che rivelano la cifra post-ideologica di un pensiero che crede realmente ad una possibilità di distanziamento dalle categorie della ideologia e dell’utopia, senza tradursi in disimpegno o vagabondaggio spirituale.

Tutt’altro. Lübke, attraverso il suo vero maestro, Joachim Ritter, fa propria quella prospettiva che in Germania è stata chiamata “riabilitazione della filosofia pratica”, e che ha molto a che fare con un vero e proprio neo-aristotelismo. Etico in greco significa “il luogo abituale dell’abitare”, abitudine, costume e uso, ma anche virtù morale, ricerca critica sulle sue caratteristiche, presupposti, principi: è questa la prospettiva che guida da sempre il pensiero fortemente interdisciplinare di Lübke, costantemente diviso fra filosofia pratica, teoria politica e sociologia. Per cui, e non a caso, al compimento dei suoi ottant’anni egli è stato definito “il custode del senso comune”. Il bene più prezioso di un sistema sociale è infatti l’ethos collettivo, merce fragile in un’epoca in cui invece ne occorrerebbe molto: la civilizzazione tecnico-scientifica produce infatti in ogni individuo “perdita di esperienza” e “disorientamento”, una maggior libertà che però deve essere guidata da una più forte e intensa esperienza morale. Quel che interessa Lübke è dunque, in primo luogo, il confronto con i problemi che si presentano concretamente agli uomini, cercando di mostrare le tendenze che emergono nel futuro, “nelle quali come sempre morale tradizionale e virtù, anche se in una forma modernizzata, sono necessarie” [cfr. Limberg 2002, 7].

Un motivo costante di tutta la riflessione di questo pensatore di rango è così indirizzato principalmente all’analisi filosofica della tecnica e dello sviluppo tecnico, ed in particolare, ad una considerazione sistematica, mai scontata nei suoi risultati, delle conseguenze della tecnica sui costumi sociali e su ambiti quali la politica, il linguaggio, l’economia, l’antropologia umana. La più importante monografia dedicata al suo pensiero [cfr. Limberg 2002], con

una appendice bibliografica preziosa, vede giustamente nella questione della tecnica il punto di riferimento centrale di tutta la filosofia di Lübbe, la quale, attraverso una riflessione che si allarga ai concetti di natura, etica, uomo, trova alla fine, nel problema della “costituzione morale della civilizzazione tecnico-scientifica” il tema decisivo. Molti studi di Lübbe sono così dedicati all’analisi dei *Trend* della evoluzione culturale, sociale e politica che caratterizza il nostro tempo. Come ha osservato Limberg, “la sua opera si sviluppa come una filosofia del mutamento della civilizzazione, che va osservato come una particolare evoluzione della cultura. Essa si presenta in tal modo come un essenziale contributo ad una filosofia della evoluzione civilizzatrice” [ivi, 290]. Questo appare già evidente nell’opera fondamentale di Lübbe [cfr. Lübbe 1994].

La tecnica è per l’uomo di ogni epoca della storia qualcosa di necessario alla sua vita. L’uomo è un *Mängelwesen*, ripete Lübbe richiamando l’antropologia filosofica del Novecento (Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen), che già per la sua sopravvivenza ha bisogno della utilizzazione delle sue capacità tecniche. Il “Plus” dell’uomo e la condizione per un progresso costante rispetto al comportamento dell’animale sono la sua capacità razionale e la capacità di comunicazione linguistica, la quale rende possibile una trasmissione di cose acquisite anche al di là delle generazioni. Fa parte delle regole di comportamento dell’uomo, egli dice, il fatto che esse devono essere motivate eticamente, poiché ogni strumento tecnico può avere un impiego positivo o negativo. Nonostante gli effetti negativi dell’evoluzione tecnico-scientifica, un ritorno al passato non è né possibile né augurabile: i livelli di vita raggiunti consentono una libertà individuale e una sua utilizzazione nella forma di una auto-determinazione prima impensabile. Dice Lübbe: “La razionalità occidentale ha reso possibile una tale trasformazione del mondo da parte dell’uomo, che ha dato una impronta specifica a tutto il mondo. Nel nostro secolo noi possiamo parlare di una civilizzazione globale e del sorgere di una società globale, che viene resa possibile materialmente e spiritualmente attraverso la comunicazione universale. Pertanto il potenziale tecnico non solo diventa universalmente trasmissibile e disponibile, ma anche l’articolazione dei bisogni e dei desideri diventa universale: tutti gli uomini vogliono vivere con gli

stessi diritti nella stessa misura in un modo che sia degno per l'uomo" [...] "Si è consapevoli del fatto che le connessioni economiche e le possibilità tecniche hanno raggiunto una informazione e comunicazione globali, che porta alla rapida introduzione e globale di nuove tecnologie [...] la tecnica non è soltanto parte di speciali culture, ma offre un contributo essenziale per il costituirsi di una moderna cultura globale. L'autocoscienza appena sorta dei paesi del terzo mondo reclama la scienza e la tecnica come eredità comune dell'umanità. La tecnica è il fondamento per una comunicazione e un accordo interculturali. Le moderne tecnologie comunicative e dei trasporti hanno avvicinato le singole culture, hanno reso il mondo più piccolo" [25-28].

Come ha osservato Limberg, per Lübke, nel nostro mondo globalmente interconnesso, scienza, tecnologia e tecnica, come pure le norme morali da questo non separabili, subiranno un nuovo sviluppo. Da una parte gli uomini non possono sottrarsi a questo sviluppo; dall'altra, occorre adattarsi ad esso "senza perdere il nostro essere umano". Proprio questa visione della tecnica e della morale è sviluppata nella filosofia di Lübke: una tecnica e una libertà tanto più elevate producono la necessità inesorabile di una sempre più adeguata e maggiore "autodeterminazione morale" del singolo e delle società. Lübke, in particolare, critica la tesi relativa alle conseguenze massificanti e omogeneizzanti della civiltà tecnico-scientifica, tesi sviluppata in forme diverse in autori come Ortega y Gasset, Jaspers o nella stessa Scuola di Francoforte. In realtà, la moderna società di massa egualitaria è una società, egli dice, nella quale i livelli di cultura e di competenza che i singoli individui sono in grado di raggiungere si distanziano sempre più. La società egualitaria di massa favorisce cioè individualizzazione e pluralizzazione. Ad agire in modo de-massificante, dice Lübke, è ad esempio la concezione del tempo della cultura moderna. Mai si sono estese così tanto le quote di tempo di vita in cui nulla accade se non in modo stabilito autonomamente. Il tempo è una misura di libertà e, secondo tale parametro, nessuna cultura è mai stata più libera della nostra. Tuttavia, aggiunge Lübke, la libertà contiene una provocazione, ovvero quella di voler trarre da se stessa il senso della vita. Per cui oggi la cultura può essere definita come il risultato di uno sforzo riuscito di generare senso dalla libertà. Proprio

questo, secondo Lübbe, oggi si verifica in modo altrettanto massificato quanto differenziato.

Questo carattere paradossale dell'evoluzione culturale contemporanea si riflette soprattutto in tre tendenze: 1. la civiltà moderna, che si diffonde con effetti di omogeneizzazione a livello continentale, anzi per importanti aspetti persino a livello planetario, acutizza la volontà di autoaffermazione di formazioni contingenti segnate da un peculiare *imprinting* d'origine, e intensifica politicamente le pretese di autoaffermazione; 2. nelle società egualitarie di massa l'omogeneità culturale diminuisce e si diffondono tendenze all'individualizzazione e alla pluralizzazione; 3. con il crescente benessere, l'utilità marginale dell'evoluzione della civilizzazione sul piano esistenziale diventa minore e si intensificano le esperienze che vedono come inevitabile un orientamento religioso di vita.

Per Lübbe, questo significa che "l'idea illuministica per cui la modernità provoca di per sé una caduta della religione non risponde al vero". Non l'omologazione è la conseguenza della civilizzazione tecnico-scientifica ma una crescente "visibilità delle differenze": "L'inspessirsi delle reti di rapporti che collegano realmente una persona nella civiltà moderna, al di là degli spazi che si espandono, intensifica l'esperienza dell'alterità di chi è volta per volta 'altro' e, in modo complementare, l'esperienza delle proprie peculiarità nel riflesso della loro percezione da parte di altri". Impegno sociale volontario, economia sommersa, attivismo politico in partiti e associazioni, mostrano come "nelle sue dimensioni quantitative tutto è a livello di massa, e contemporaneamente nelle sue dimensioni qualitative tutto è più differenziato di quanto lo sia mai stato in una cultura precedente". Ribaltando provocatoriamente la tesi francofortese, egli sostiene che l'industria stessa è "generatrice di molteplicità culturale". E se oggi c'è una sfida da raccogliere questa non è quella della omogeneità, ma della varietà. Per questo aumenta la necessità di competenza selettiva e aumenta il rischio di disuguaglianza culturale e sociale. Anche la vita religiosa viene toccata da processi di differenziazione sociale e culturale nel contesto della società ugualitaria di massa, da processi di differenziazione che toccano la vita interna della Chiesa e producono la creazione spontanea di gruppi religiosi.

In sintesi: la moderna cultura quotidiana va verso forme di autodeterminazione, e verso una nuova qualità morale. Per cui il problema del futuro vero è che al crescere dell'autodeterminazione individuale e dei raggiunti livelli di partecipazione e coinvolgimento cresce però anche la disuguaglianza fra le persone. Per capacità di autodeterminazione, Lübbe intende infatti "la capacità di trasformare la libertà in senso, in senso della vita. Non si riuscirebbe a comprendere la libertà nei suoi presupposti se la si comprendesse come guadagno che nasce dalla perdita di vincoli". La perdita di vincoli e legami pone la questione decisiva del "ruolo dei nostri ambiti di provenienza". Per Lübbe diventano così cruciali due ambiti: quello della famiglia e quello dell'educazione. Egli cioè sottolinea il ruolo crescente e sempre più decisivo della famiglia nell'educazione dell'individuo alla capacità di autodecisione. Il contesto familiare, dice Lübbe, rimane insostituibile. La famiglia ha perduto molte funzioni, tuttavia essa è imprescindibile in forza "della sua insostituibilità per la formazione delle nostre facoltà auto-decisionali, da cui dipendono le nostre *chances* di poter prendere parte al contesto vitale delle società moderne". La famiglia è vista come il più importante luogo sociale di formazione della nostra capacità di libertà. Questo è dovuto a quello che egli considera l'effetto ad impatto sociologico più elevato del processo di civilizzazione tecnico-scientifica, la perdita di esperienza diretta e un inevitabile disorientamento esistenziale:

1. il processo di civilizzazione grava sull'esistenza con perdite di esperienza, suscitate dall'evoluzione tecnica iniziata dall'uomo fin dai suoi inizi, e nella nostra epoca questi carichi si sviluppano in proporzioni sempre maggiori con un ritmo crescente e portano così a problemi di orientamento determinati anche dalla perdita della tradizione. Molto di ciò che ieri ancora era determinante per il nostro comportamento e in grado di imprimere una direzione ad esso viene oggi posto in questione da questo sviluppo;

2. la causa di questo fenomeno è l'evoluzione sociale e tecnico-scientifica che ha luogo e che non può essere arrestata, con la sua specifica dinamica e la interconnessione globale, di cui diveniamo coscienti, di tutti gli ambiti della vita. Non solo gli ambiti della vita umana soggiacciono a questa evoluzione,

quando hanno luogo le più grandi trasformazioni: tutto il nostro ambiente, incluse fauna e flora, sono toccati da questa evoluzione;

3. massicce limitazioni di esperienza nella nostra vita, condizionate dall'accelerazioni delle innovazioni, che ci procura la conoscenza massimale di esse, non conduce però ad esperienze alternative (le parole chiave qui sono: rimpicciolimento del presente, espansione del futuro) e hanno portato al risultato di una crisi di orientamento della civilizzazione tecnico-scientifica, in quanto le pretese di validità della morale tradizionale vengono poste in questione. Esse esigono riflessioni etiche in relazione al nuovo e un corrispondente adattamento della morale tradizionale e, in tal modo, regole d'azione che possano compensare l'esperienza mancante;

4. socialmente e politicamente limitazioni di esperienza e perdita di orientamento significano la compromissione non evitabile della competenza di giudizio del *Common Sense*, il quale pure in tutte le possibili alternative da ricavare nella riflessione è la sola istanza "che deve bastare per un neo-orientamento elementare, poiché una più attendibile istanza non sarebbe nemmeno a disposizione" e soltanto l'esperienza personale con situazioni simili può rendere accettabile la diminuzione di certezza verso il futuro.

Perché è fallita l'ideologia tecnocratica? Non per una forma di avversione nei confronti della competenza degli esperti, dice Lübbe, ma perché "la razionalità pianificatrice non è in grado di soddisfare l'esigenza di acquisizione e di elaborazione delle informazioni che si presenta durante la fase di sviluppo delle società complesse e dinamiche". Infatti: "la quantità di informazioni vitali per la conservazione del sistema e essenziale per la vita pratica anche sul piano individuale – informazioni che nelle società aperte sono diffuse a livello economico e sociale, culturale e politico nelle opinioni, decisioni e azioni congiunte di soggetti non organizzati secondo una tecnica di pianificazione – è di gran lunga maggiore della quantità di informazioni che possono essere acquisite e diffuse in modo pianificato". Per Lübbe, la crescente complessità sociale (cioè i legami individuali e sociali di interdipendenza, organizzati tecnicamente in reti che si espandono a livello territoriale come a livello sociale) fanno aumentare anche "il numero di situazioni vitali nell'ambito della civiltà

moderna, che non possono più essere regolamentate a livello centrale”: “Nelle civiltà moderne complesse le centrali – nazionali ed internazionali – sono sempre meno in grado di far fronte, sia a livello pratico di acquisizione che di elaborazione, alla quantità crescente di informazioni che devono appunto essere acquisite e elaborate per il mantenimento e lo sviluppo del sistema stesso. Il classico Stato centrale viene considerato come una forma di organizzazione politica storicamente superata e non più suscettibile di sviluppi futuri”. La complessità dei contesti locali richiede competenze cognitive e organizzative e la capacità di autogestione degli interessi in gioco. Per cui “il processo politico e amministrativo richiede considerazione verso le istanze di autogoverno delle piccole comunità”. In sintesi: “la complessità crescente impone il decentramento”.

La stessa analisi della funzione dei media non è per nulla scontata. Per Lübke, infatti, i media producono differenziazione culturale e pluralizzazione. Lübke fa l'esempio dello sport, per illustrare come in realtà la dinamica socio-culturale contemporanea sia contrassegnata più da processi di differenziazione e individualizzazione che non di massificazione. Lo sport come fatto culturale di massa implica estrema differenziazione della partecipazione sportiva. Dice Lübke: “Ciò che si può cogliere nello sport, può essere generalizzato: sono proprio le società egualitarie che fanno lievitare le élite. È vero che il consumo permanente di televisione, ormai dimostrato, abbassa drasticamente il livello dell'attività intellettuale dei consumatori. Non per questo però anche i mezzi di comunicazione di massa, nel loro complesso, agiscono in modo egualitario, ma piuttosto producono differenziazioni, e precisamente in virtù di forme individuali estremamente differenziate di uso dei media stessi”.



*Riferimenti bibliografici*

Limberg, F.B.

2002 *Technik und Moral in der Philosophie Hermann Lübbes. Die Auswirkungen von Vernetzung und Globalisierung*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg.

Lübbe, H.

1970 *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna.

1985 *Politischer Moralismus. Zum Komplementarverhältnis von Gesinnungsintensität und Common-sense-Schwund*, W. Fink Verlag, München.

1994 *Der Lebensinn der Industriegesellschaft. Ueber die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, 2 Aufl., Berlin.

2005 *Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch*, W. Fink Verlag, München.



MARIA APARECIDA FERRARI

## La possibilità di un altro Illuminismo

**A**ll'Autore va riconosciuto un doppio merito: quello di rimanere all'interno della cultura illuministica esaminando al tempo stesso le ombre ed i fallimenti, radicati soprattutto in un certo modo di interpretare l'Illuminismo; e quello di saper restaurare la nozione di "senso comune", restituendo il primato alla ragione pratica e portando a descrivere la democrazia liberale non come una possibilità priva di originalità, bensì come un'esigenza del processo di civilizzazione. Lübbe riesce a identificare le contraddizioni che hanno condotto ad una tappa "post-secolare" dello sviluppo sociale, confermando peraltro la tesi centrale del suo lavoro scientifico: "quanto più cresce la libertà del nostro vivere, tanto più si rende necessaria la morale". Nella presente opera illustra l'asserzione a partire da diverse sfere dell'attuazione dell'Illuminismo.

Parte dall'analisi della dottrina tecnocratica, secondo la quale la fine del dominio politico dell'uomo sull'uomo avverrebbe in seguito all'industrializzazione e all'aumento della produzione e del consumo dei beni, in quanto questo progresso cancellerebbe la funzione repressiva dello Stato ordinata a mantenere la giustizia distributiva. Una contraddizione dell'illuminismo in questo campo è che proprio l'ordine tecnico-scientifico raggiunto, e in particolare la tecnologia dell'informazione, hanno dimostrato che il progresso non facilita, bensì rende più ardua la conservazione dei totalitarismi del potere. Questo si darebbe soprattutto perché nei sistemi con economia organizzata e centralizzata le informazioni accessibili sui mercati non possono essere utilizzate con la sufficiente ampiezza, e perché questi sistemi non riescono a governare

gli effetti dell'applicazione della tecnologia. Anche il movimento americano dei *Technocrats*, che – tra le due grandi guerre mondiali e con influsso ancora oggi – mirava ad assoggettare il mercato ad una razionalità tecnicamente pianificata, ha dovuto lasciare da parte il classico scopo di depoliticizzare il problema della distribuzione della ricchezza per occuparsi della sfida di compensare l'errata dislocazione di quest'ultima determinata dal mercato.

La tradizione tecnocratico-positivista e l'esperienza dei *Technocrats* fanno concludere che la razionalizzazione pressoché totale della pianificazione espertocratica è impraticabile anche nei sistemi sociali di base liberale: infatti, "l'effettivo sviluppo, invece che da esperti, è regolato dai processi di mercato, dall'opinione pubblica e dalle maggioranze che in essa si creano e a cui spetta il potere decisionale" [p. 34]. Di conseguenza, "con la complessità delle società moderne aumenta contemporaneamente anche la loro dipendenza da libere elezioni e dalla capacità di autoregolamentazione dei mercati, determinando la progressiva scomparsa dei vecchi ideali tecnocratici" [p. 35].

Un'altra angolazione ripresa dall'analisi di Lübbe è l'idea, di radice illuminista, che la società deve affrancarsi dalla religione. Opportunamente, l'Autore chiarisce che l'Illuminismo non comporta *eo ipso* un processo di rimozione della religione dalla vita pubblica, ma al tempo stesso concentra l'attenzione sui tentativi di eseguire l'affrancamento ispirati all'Illuminismo: l'internazionalismo e il nazionalismo, ormai superati, e alcune tendenze politico-religiose di matrice liberal illuminista, oggi vigenti, come la pluralizzazione della vita religiosa, l'accentuazione degli elementi caratterizzanti la propria identità e la de-laicizzazione. Nato in un'epoca in cui la religione provocava discordia, l'Illuminismo riprende l'eredità cristiana della separazione fra la religione e la politica e fronteggia la questione riconducendosi alla tradizione classica, cioè all'affermazione di principi di coesistenza pacifica in uno Stato comune di cittadini di differenti appartenenze confessionali e religiose; coesistenza garantita a livello politico e soprattutto giuridico. Il problema dell'eredità liberale illuminista appare tuttavia quando la separazione fra politica e religione viene estesa ai rapporti tra la società e la religione. In questo senso, Lübbe ha ragione quando identifica un primo Illuminismo, che

si espresse nel concetto di tolleranza – la pratica politica deve rispettare le confessioni religiose diverse e la fede vissuta in modo eterogeneo – e si ordinò al fine pragmatico di ristabilire la pace civile, in sostituzione ai tentativi di farlo tramite la coercizione politica. Appare solo più tardi, con le rivoluzioni liberali, soprattutto durante il XIX secolo, un secondo Illuminismo, in cui quella pratica fu superata dal concetto di libertà religiosa: ciò che prima veniva tollerato si eleva a diritto soggettivo, rivendicabile sul piano giuridico, e quindi la tolleranza perde il significato politico-giuridico che inizialmente aveva. In pratica però, durante molto tempo c'è stata una reale intolleranza a livello politico-religioso contro alcune minoranze e contro i cattolici, sospettati di slealtà civile a favore di una lealtà alla Chiesa di Roma, ma questo è dovuto al fatto che nella maggior parte dei Paesi influenzati dall'Illuminismo la positivizzazione della libertà religiosa ha tardato ad attuarsi. Ed infatti, anche dopo il riconoscimento costituzionale della libertà religiosa, i molteplici tentativi di rimuovere la religione dalla vita pubblica spiegano in buona misura perché la Chiesa Cattolica abbia aspettato fino alla seconda metà del XX secolo per riconoscere ufficialmente la libertà religiosa. Parallelamente a questa realtà, restò sempre, tuttavia, l'esempio diverso e gratificante di una separazione di Stato e religione che non era il frutto del liberalismo di stampo laicista, cioè quello degli Stati Uniti, che perciò ha avuto fin dall'inizio il riconoscimento della Chiesa. L'analisi di Lübbe lo porta a concludere, attraverso il commento di diverse controversie legali in Europa e negli Stati Uniti, che “ormai anche l'Europa stia assimilando il concetto di religione civile nella sua originaria accezione americana – un concetto di cultura religiosa presente e fortemente radicato nell'agire politico pubblico e soprattutto statale, non soggetto ad alcun controllo da parte ecclesiastica e di altre comunità religiose istituzionali, che, di fatto, conferma sul piano simbolico come l'idea laicista di una comunità svincolata dai valori della cultura religiosa rappresenti una creazione fittizia avulsa dalla realtà” [p. 82].

Anche l'esame dell'unità dello Stato nel processo di modernizzazione conferma le contraddizioni appartenenti almeno ad una parte della cultura illuminista. Lübbe difende al riguardo quattro tesi. La prima è che l'autonomia

statale viene ridotta, a causa della diffusione su vasta scala della civiltà tecnologico-scientifica, e gli Stati sono obbligati ad integrarsi alle organizzazioni internazionali di cooperazione. Dall'efficienza di queste organizzazioni, insieme ai crescenti rapporti di interdipendenza, emerge la seconda tesi, e cioè che questa situazione favorisce la pluralizzazione degli organismi statali, portando allo smembramento territoriale degli Stati di grandi dimensioni per poter soddisfare adeguatamente le richieste di autodeterminazione dei cittadini. La terza tesi è che la modernizzazione, caratterizzata dalla complessità e da stili di vita che non sono più suscettibili di regolamentazione centrale, portano gli organismi di piccole dimensioni a sviluppare forme di auto-organizzazione politica, favorendo il decentramento statale e, a livello politico-costituzionale, la formazione di strutture federaliste. E, infine, la quarta tesi è che negli Stati moderni l'offerta e la diffusione sul piano politico e culturale di pari condizioni di partecipazione e di auto-organizzazione diminuiscono l'omogeneità culturale della popolazione e, di conseguenza, si riduce e si formalizza il cosiddetto consenso di base. La spiegazione e le giustificazioni delle tesi servono a confermare ancora una volta che la democrazia liberale – intesa in termini di partecipazione e di pluralismo sociale – è una esigenza inseparabile dal processo di civilizzazione. E ciò conferma che il fondamento comune della convivenza non può essere ridotto alle costrizioni dello Stato considerato come difensore degli individui; al contrario, saranno essi, da soli e organizzati socialmente, a gestire i cambiamenti del sistema statale vigente in ogni epoca.

Possiamo concludere rilevando che la società “post-illuministica” e “post-secolare” si presenta, nella tesi lubbeana, come uno *status* di civilizzazione in cui, procedendo dall'analisi di esperienze di applicazione dell'Illuminismo, riprende posto – o forse lo prende per la prima volta in alcuni aspetti – una particolare conoscenza pratica: che la libertà umana è ancorata in una morale – oggettività antropologica – e che tale ancoraggio costituisce un valore strutturale per il progresso sociale. Infatti, aldilà del valore della proposta tecnocratica, la moderna società industrializzata, configurata da una fitta rete di relazioni, fa vedere la nostra dipendenza reale da forme vitali di auto-organizzazione politica, malgrado, mai come adesso, siamo fruitori del sapere degli

esperti. In modo simile, ciò che chiamiamo “umano”, che è anche “essere religioso” – nella forma di credenza o di rifiuto della domanda sulla trascendenza – richiede la garanzia di una vita religiosa emancipata da limitazioni a livello pubblico; questa esigenza diventa una risorsa fondamentale per il mantenimento dei diritti civili.

Di fatto, di fronte alla minaccia dei regimi totalitari, anche i filosofi impegnati nella difesa dei diritti di libertà individuali – come ha rilevato l’Autore, prendendo come esempio emblematico il caso di Karl Jaspers – hanno sviluppato una critica alla civilizzazione, proprio per la sua tendenza alla decadenza morale, alla massificazione e all’omologazione culturale.





IVO GERMANO

## Ci salveranno i media?

### Il senso di sfida comunicazionale di Hermann Lübbe

Il pensiero di Hermann Lübbe sul potere dei media è determinato a demitizzare ogni ideologia, in favore di una certa idea dei media stessi. Il potere dei media, infatti, può rivelarsi weberianamente, come incremento di relazioni interpersonali “mediate”, oppure, seguendo lo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons, come mobilitazione di risorse, in questo caso comunicative, per uno scopo preciso. Aldilà di possibili paragoni, il potere dei media è, e ha, un limite nella misura in cui le attuali trame di comunicazione fra *mass* e *new media* non si limitino all'immediatezza e all'istantaneità, ma contribuiscano all'esercizio della libertà di critica e di giudizio.

Lo scopo fondamentale riguarda la capacità scientifica d'illuminare le controversie prendendo coscienza di realtà fittizie e ideologiche, al fine d'individuare la consistenza morale e normativa dei media. La spiegazione dei media, infatti, significa riconoscersi personalmente e socialmente nell'apertura di uno sguardo diverso sui media, come fattori di globalizzazione, all'interno di una dimensione spazio-temporale fra rapporti sociali mediati. Per questo preciso motivo, Lübbe ci richiama “bruscamente” alla letteratura, circa le pratiche culturali del mutamento di reti, immagini, prodotti e idee, quasi che la *communis opinio* critica e, per certi versi, incandescente [cfr. Morcellini 2000] non riuscisse a leggere il mondo e i modi della comunicazione. Si tratta, in primo luogo, di utilizzare più metafore e meno luoghi comuni, accettando completamente l'incertezza della definizione, in favore di mappature fruibili,

a proposito di rapporti sociali e culturali che si relazionano ai media. I quali, se ed in quanto limitati alla mera constatazione delle forme di controllo e d'ipnosi collettiva, sono fonti d'incomprensione sociologica dei reali cambiamenti di paradigma, nonché di letture più raffinate. Successivamente e in maniera formale prendere le distanze dalle visioni panottiche dell'ordine sociale che hanno caratterizzato l'intersezione fra prodotti culturali di genere fantascientifico e letture culturali di un futuro ipercontrollato e sovraordinato proceduralmente.

Hermann Lübbe, dunque, è convinto che non sia il momento di scrivere la parola fine al rapporto fra cultura e media [cfr. Colombo 2003], soprattutto cercando un qualche rifugio dietro una teoria di tipo unidimensionale, oppure di natura dicotomica. Una nuova sensibilità e una nuova chiave di lettura della realtà socioculturale della comunicazione mediale contraddistinguono il pensiero comunicazionale di Lübbe, il quale non ripercorre le orme del notorio dibattito fra "apocalittici" ed "integrati" [cfr. Eco 1964; Martelli 2001], tantomeno concorda con l'approccio culturalista della Scuola di Francoforte [cfr. Sorice 2005]. La matrice *freudomarxista*, nonché *hegeliana* di Adorno e Horkheimer, per certi versi, è dialetticamente ricondotta alla fase antitetica nei presupposti e nelle finalità del ragionamento di Lübbe, imperniato sulla centralità dei media tali da rendere l'individuo libero, autonomo, critico. In particolare, la grande demagogia e il potere annichilente dell'"industria culturale", analizzata compiutamente da Adorno e Horkheimer in *La dialettica dell'Illuminismo* [1947], non persuadono, piuttosto creano una certa idiosincrasia teorica e metodologica. Se, infatti, per il pensiero francofortese film, radio e settimanali costituiscono un sistema [cfr. Wolf 1985], al cui interno "[...] la stratificazione dei prodotti culturali secondo la loro qualità estetica o il loro impegno è perfettamente funzionale alla logica dell'intero sistema produttivo [...]" [Horkheimer, Adorno 1966, 130], diversamente, la rappresentazione amorfa, riduttiva per senso e significato esistenziale, quasi fosse un "automa" manipolabile e sostituibile all'infinito dell'individuo viene antropologicamente radicata nell'inedito punto di vista della confutazione di una società dominata, tramite il controllo sociale dei media.

Al dunque: Hermann Lübbe non offre un quadro consensuale, piuttosto confuta in ottica anti-totalitaria la metafora, al confine del luogo comune del *Big Brother*, vale a dire la tracimazione intellettuale e lo sforamento culturologico, attuato dal romanzo *1984*, scritto sotto pseudonimo di George Orwell da Eric Blair nel 1948 e l'anno successivo pubblicato. Il dilemma libertà/controllo è racchiuso in uno slogan che racchiude il rapporto inversamente proporzionale fra impiego strumentale e altamente sviluppato della tecnica di comunicazione: quanto più è basso si corre il rischio dell'uso totalitario dei mezzi di comunicazione; all'opposto, quanto più è alto i mezzi di comunicazione consentono maggiori spazi di libertà, dialogo, confronto. Pertanto, "Orwell ha avuto torto" [Lübbe 2007, 204].

Il torto di Orwell e Adorno, infatti, è quello di avere dato forma al diniego e all'assuefazione verso logiche, forme ed effetti della persuasione, manipolazione e suggestione, tragicamente praticate dai totalitarismi, ma che, per un gioco di specchi, secondo l'autore il più delle volte intellettuale, si è riversata in pregiudizio nei confronti dei sistemi democratici. Lübbe, dunque, sostiene che la sfera pubblica non può che migliorare, nel momento in cui diventa arena mediatica di confronto e di dibattito. Le teorie critiche e monodimensionali non sono in grado di misurare la diversità del punto di vista, in qualche maniera incagliate da un *deficit* d'interdisciplinarietà, quindi prive di un piano di ragione, in grado di essere flessibile, al contempo, evitando posizioni chiuse. Proprio sull'ultimo punto, la prospettiva di Lübbe enfatizza la discontinuità, nei confronti di situazioni talvolta ingombranti, talaltra radicalizzanti nell'autoilludersi che la critica e la chiusura possano evitare condizionamenti e determinismi.

L'intuizione è, per certi versi, una sottile indagine sullo stato attuale delle forme simboliche di rappresentazione sociale e culturale, in tempi di stringente globalizzazione. Nel panorama socioculturale, ad esempio, la televisione "[...] accompagna i bambini in giro per il mondo ancora prima che abbiano il permesso di attraversare da soli la strada" [cfr. Meyrowitz 1993, 238], con la conseguenza d'ampliare quel particolare concetto di *allatonceness*, ad opera del circuito elettrico che ha soppiantato il regime di "tempo" e di "spazio",

nella celeberrima metafora del villaggio globale, al cui interno ci ritroviamo “per pelle l’intera umanità” [cfr. McLuhan, Powers 1992, 13]. La teoria dei media deve occuparsi, in un certo senso, di metodi di conoscenza, circa la geografia sociale dei media, cioè domandarsi “come è possibile vivere insieme ai media?”, probabilmente accentuando l’esercizio ermeneutico, aperto e dinamico, fra soggetto e significato. Lo spazio globale di comunicazione è caratterizzato dall’asciugarsi delle distanze spaziali e dalla conseguente accelerazione dei processi culturali e comunicativi. In realtà, tale processo “stressa” le differenze culturali in qualcosa d’altro e diverso, comunque stabilendo un terreno di conoscenza sociale che non può rinserrarsi in petizioni di principio, oppure restare indifferente all’esplosione di uno spazio relazionale sempre più evidente.

Quando Lübbe, nel primo capitolo *Tecnocrazia. Destini politici ed economici di un’idea filosofica*, ci esorta ad abbandonare Orwell intende dimostrare che all’interno della sociologia dei media non esiste un *fiat*, ma un piano di educazione alla complessità, nel senso di un’ottica *powerful*: attenzione al carattere mai neutro della comunicazione, pur tutelando lo spazio della comprensione umana intersoggettiva, quale strumento di eliminazione del *gap* digitale e culturale [cfr. Morin 2000]. I media coadiuvano la socialità a interagire con la democrazia, con il risultato finale di cittadini/consumatori/elettori di gran lunga più consapevoli e responsabili. La libertà dei media è assunzione di responsabilità [cfr. Cesareo 2006] e superamento dell’occhiuta e pervasiva postmodernità che, giocoforza, destrutturandosi si è arrestata alla ricerca, generale e generalizzata, della pura e semplice visibilità.

La verità deve tornare a fare valere la propria forza sulla mera opinione, affrancandosi dallo stadio incapacitante della “politica simbolica”, vale a dire: “[...] una politica che attraverso quello che fa, mostra di fare proprio ciò che essa in realtà non produce – per motivi di eccessiva ambizione, o addirittura di incapacità, oppure allo scopo di evitare ciò che non si potrebbe manifestare apertamente di volere evitare” [Lübbe 2007, 179]. A tal fine, a venire contestualizzata è l’interconnessione di idee, simboli, messaggi, piuttosto che il costruttivismo ideologico e sociale che contraddistingue una precisa deriva

dell'immaginario collettivo occidentale. L'ipotesi che la sfera mediale sia, una volta per tutte, sganciata da apparati e tecnostrutture lavora in direzione del far sembrare del tutto "fuori corso" letture monodimensionali eminentemente critiche, impennate sul primato critico dell'omologazione pervasiva e onnipresente dei media, né "industria culturale" e nemmeno "contro-utopia" o "utopia negativa" [cfr. Zamiatin 1924; Huxley 1932; Bradbury 1953].

La sfida non riguarda tanto le prospettive idealistiche e realistiche che si sono succedute, quanto il punto d'intersezione culturale, intellettuale e sociale, in grado d'invertire multi-dimensionalmente i modelli di realtà, oltre gli stereotipi. La rappresentazione dei media va, quindi, discussa e non percepita, interpretata piuttosto che evocata in irriducibili tassonomie. La spettacolarizzazione e l'eccessivo fluire virtuale spesso confinano l'autonomia critica interindividuale ad una confuso e generico coinvolgimento emotivo, il più delle volte manipolativo [cfr. Gili 2001], mentre, a parere di Lübbe, bisogna far crescere la competenza socioculturale nei confronti del discorso dei media, al contempo evitando un'eccessiva integrazione sistemica.

*Bibliografia*

ADORNO T.W. – HORKHEIMER M.

1966 *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino.

BRADBURY, R.

1953 *Fahrenheit 451*, Mondadori, Milano.

CESAREO, V. – VACCARINI, I.

2006 *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano.

COLOMBO, F.

2003 *Introduzione allo studio dei media*, Carocci, Roma.

Eco, U.

1964 *Apocalittici e integrati*, Bompiani, Milano.

GILI, G.

2001 *Il problema della manipolazione: peccato originale dei media?*, Franco Angeli, Milano.

HUXLEY, D.

1932 *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano.

LÜBBE, H.

2007 *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi Filosofici*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

MARTELLI, S.

2001 *Videosocializzazione. Processi educativi e nuovi media*, Franco Angeli, Milano.

McLUHAN, M. – POWERS, B.R.

1992 *Il villaggio globale*, SugarCo, Milano.

McQUAIL, D.

2001 *Sociologia dei media*, il Mulino, Bologna.

MEYROWITZ, J.

1993 *Oltre il senso del luogo. Come i media elettronici influenzano il comportamento sociale*, Baskerville, Bologna.

MORCELLINI, M. (a cura di)

2000 *Il Mediaevo. TV e industria culturale nell'Italia del XX secolo*, Carocci, Roma.

MORIN, E.

2000 *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano.

ORWELL, G.

1955 *1984*, Mondadori, Milano.

SORICE, M.

2005 *I media. La prospettiva sociologica*, Carocci, Roma.

THOMPSON, J.B.

1998 *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media*, il Mulino, Bologna.

ZAMIATIN I.

1924 *Noi*, Feltrinelli, Milano.

WOLFF, M.

1985 *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano.





GIANFRANCO MORRA

## Quale politica dopo l'Illuminismo?

La comparsa, in traduzione italiana, della raccolta dei saggi filosofici di Hermann Lübbe sotto il titolo *La politica dopo l'illuminismo* mi ha richiamato alla mente quel 1970, quando comparve in italiano la prima sua opera, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto* [Lübbe 1970]. Erano gli anni in cui i dibattiti di sociologia della religione vertevano soprattutto sul tema della secolarizzazione, aperto in Italia dall'opera di Sabino Acquaviva [cfr. Acquaviva 1961]. Anch'io, con alcuni studi comparsi in quegli anni, avevo affrontato questo tema, che trovò una collocazione più sistematica nel volume del 1970 [cfr. Morra 1970; 1981-1989]. Trent'anni dopo il discorso del Lübbe si è fatto meno storico-filologico e più socio-politologico. Egli analizza, nell'opera appena tradotta, il tema del post-illuminismo: quale politica dopo l'*Aufklärung*? Un libro che testimonia nuovamente le doti e i confini dell'Autore: la vasta conoscenza della modernizzazione, l'intuizione acuta e quasi sempre valida delle *Geistesströmungen* del XX secolo, la capacità di cogliere dai segni attuali della vita politica i possibili mutamenti delle idee-guida e delle relazioni sociali, la consapevolezza che lo sviluppo così spinto della scienza e della tecnologia richiede la formazione di una coscienza morale capace di frenare gli esiti distruttivi della dignità dell'uomo.

Lübbe collega tale coscienza morale al "senso comune", convinto, com'è, che in giro ve ne sia ancora molto. Le sue indagini sono moderate, lontane da ogni eccesso. Un politologo "di centro", capace di cogliere e confutare le opposte vedute radicali, con uno stile terapeutico che massaggia e stimola,

nella speranza di evitare ogni intervento chirurgico. E ciò produce anzitutto il rispetto e la soddisfazione per la serietà della sua indagine, insieme con una aspirazione ad andare oltre la sua pacata saggezza. Dalle analisi radicali e dalle indicazioni perentorie il suo *modus scribendi* si mantiene lontano: più un dissetante rabarbaro Zucca che un eccitante whisky Johnny Walker. Ciò che non manca di stupire è che un libro dedicato alla politica dopo l'illuminismo non dica mai in termini espliciti che cosa l'illuminismo sia stato. Certo, per nessuno è facile dirlo, dato che nella filosofia dei lumi c'è tutto e anche il suo contrario. Di modo che, quando si cerca di definirlo, si rischia di rimanere nel vago e nell'approssimativo. Prendiamo un filosofo comunemente considerato grande come Kant: egli ne ha dato una definizione divenuta famosissima ("l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità") e quasi obbligatoria [Kant 1956, 141], in quanto, come sottolinea anche Lübbe, dire illuminismo e dire filosofia è la stessa cosa. Purtroppo la definizione kantiana è anche tenue e generica. Forse può essere apprezzata da tutti, come la cedrata Tassoni, che non fa mai male. Eppure, con tutte le cautele e le distinzioni del caso, definizioni più precise e illuminanti dell'illuminismo sono possibili e non sono mancate. Penso a Ernst Cassirer; a Lucien Goldmann; a Lester G. Crocker [cfr. Cassirer 1973; Goldmann 1967; Crocker 1975].

Le garbate indagini di Lübbe sono disturbate da un ospite inquietante e pericoloso, ch'egli considera radicale nei suoi eccessi e inaccettabile per le conclusioni apocalittiche. Si tratta del *Kulturpessimismus*. Lübbe lo apprezza quale utile campanello d'allarme, che nel periodo tra le due guerre mondiali ha saputo indicare pericoli reali della civiltà europea, ma che si è anche tradotto in una chiusura senza speranza ad ogni possibilità di recupero. Fra i molti autori del *Kulturpessimismus* (li ho antologizzati in Morra 2001) egli critica soprattutto Ortega y Gasset, Jaspers e i filosofi della Scuola di Francoforte, accusati tutti di moralismo. La ragione principale di questa opposizione è presto detta. I pessimisti culturali non si sarebbero accorti del paradosso della modernità: che quanto più crescono la massificazione e la omogeneizzazione, altrettanto crescono per reazione la pluralizzazione e la differenziazione degli stili di vita. La nostra, scrive, non è una società di massa, ma "la società degli individua-

lismi liberati in massa”; “invece della massificazione, del livellamento e del conformismo, il quadro sociale, politico e culturale della società integrate dai mass media è caratterizzato dalla pluralizzazione e dalla individualizzazione” [p. XXX, 113].

Tutti i saggi del libro risultano stimolanti e sollecitanti, ma l'opera, nel suo complessa, dà l'impressione di essere un po' troppo “devota”, piena di buone intenzioni e di auspici parentetici. Solo tre esempi. Lübbe scrive che “la complessità crescente impone il decentramento”. Ora quel verbo “impone” è certo adeguato, se significa “richiede” – una sorta di appello intenzionale a raggiungere qualcosa che non c'è ancora. Nei fatti, però, le tendenze prevalenti, che si riscontrano in tutti i campi della società e della cultura attuale, vanno, purtroppo, in senso contrario. La nascita della società complessa, della tecnologia elettrica e dell'economia globale ha condotto anche le nazioni federali (come gli USA, la Germania e la Svizzera) ad estendere il potere federale e a ridurre quello delle comunità. La massificazione sempre più spinta trova un compenso nell'atomismo dei valori e degli stili di vita, in quel narcisismo che è stato così bene indagato da Ch. Lasch [cfr. Lasch 1981]: esso può sembrare pluralismo, quando invece è soprattutto mosaico caleidoscopico di scelte indifferenti e velleitarie, che non mutano le generali linee di tendenza dettate dall'economia e dall'industria culturale. Anche il cosiddetto risveglio religioso, su cui più volte Lübbe si sofferma, troppo spesso è interno a questa frammentarietà e costituisce una terapia delle ansie del tecnopolitano e un hobby per il tempo libero, quasi mai confermato da una riflessione razionale e da una condotta morale coerente. La religione è divenuta così comoda e confortevole che nessuno più la combatte, a meno che non disturbi con i suoi divieti il relativismo e l'edonismo morale prevalenti.

Lübbe è convinto che “il cittadino reclama il diritto di voto rivendicando le facoltà decisionali che erano state delegate ai rappresentanti eletti ed è proprio in questo che si traduce la volontà di ricorrere alla consultazione popolare” [p. 39]. Ancora una volta si tratta più di un auspicio che di una realtà: la spolticizzazione non dà segni di arresto e quando i cittadini vengono interpellati con il referendum, si assiste tanto spesso alla diserzione dell'elettorato. Sembra

quasi che siano scontenti di dover decidere e si affidino alla bacchetta magica di qualche leader chiamato “carismatico”.

Lübbe esprime la previsione che “la globalizzazione conduce al superamento dei nazionalismi e alla formazione delle comunità internazionali”. Così è accaduto dalla fine della Seconda guerra mondiale ad oggi. Peccato, però, che sia l’ONU, sia l’UE abbiamo così spesso fallito i loro interventi e non siano riuscite a fermare decine di guerre in tutto il mondo, che sono per lo più guerre nazionaliste ed etniche. Del resto, nell’ultimo saggio del libro (*Sovranità europea. La formazione dell’Unione e la pluralizzazione statale*) egli riconosce, anche se a denti stretti, questo fallimento dell’Unione Europea: “Non si è riusciti a fare dell’Unione Europea proclamata a Maastricht una comunità istituzionale con effettiva competenza in materia di sicurezza e di politica estera” [p. 232].

La lettura di questo importante raccolta di saggi conduce a comprendere quale sia la mentalità prevalente del loro autore: quella di un illuminista *soft*, di un progressista moderato. E che il suo libro, pur così ricco di osservazioni acute e penetranti, appartiene alla medesima costellazione di decadenza dell’Europa [cfr. Morra 2006]. Il suo autore sensibilmente rivive e deplora lo “sfascio” culturale in atto, in quanto ne coglie i pericoli. Purtroppo le vie d’uscita da lui proposte rimangono dentro il “nichilismo passivo” della fine della modernità. Ciò che sembra sfuggirgli è che l’Europa soffre di una malattia mortale, per la quale le aspirine sociologiche e i placebo filosofici servono ben poco. Ci troviamo di fronte ad un passaggio epocale, che richiede soluzioni coraggiose e radicali. I grandi mutamenti storici e culturali non sono nati né dalla moderazione, né dall’accomodamento. La storia è stata mutata a fondo solo da personalità e movimenti dotati di fede integrale: ciò che cambia la storia non è la fredda e pacata ragione di Erasmo, ma il sanguigno e perentorio “Los von Rom!” di Lutero.

Questa fede in valori perenni appare oggi spenta nell’Europa attuale, mentre c’era ancora nell’epoca dell’illuminismo, il quale, almeno, intendeva sopprimere una fede, che considerava superstiziosa, solo per sostituirla con un’altra fondata sui “lumi della ragione”. Locke, nella sua *Lettera sulla tolleranza* [cfr.

Locke 2003], esaltava la libertà religiosa, ma la negava per i cattolici e per gli atei; Voltaire, autore di un *Trattato sulla tolleranza* [cfr. Voltaire 2003], spesso se ne dimenticava e invitava a “schiacciare l'infame”, cioè la Chiesa cattolica; Rousseau proponeva, contro la “religione del prete”, una “religione civile, i cui dogmi erano a tal punto vincolanti per il cittadino, che, se avesse insistito a negarli, avrebbe meritato la morte” [cfr. Rousseau 1972]. Ogni fede, anche quella dell'illuminismo, ha le sue intransigenze: Robespierre è figlio legittimo di Rousseau. Tuttavia, senza questa fede nella “illuminazione”, vera o falsa che fosse, la borghesia non avrebbe fatto la sua rivoluzione, il mondo moderno non sarebbe nato e non ci troveremmo qui a discutere di “postillumismo”.

Ciò che la politologia irenica di Lübbe sembra dimenticare è la legge sociologica della “impotenza dello spirito”, che Max Scheler ha così acutamente definita: “Ciò che è inferiore è originariamente potente, ciò che è superiore è impotente. Il processo vitale è di per sé un evento nel tempo, avente una struttura propria, e si realizza esclusivamente grazie alla materia e alle forze del mondo inorganico” [Scheler 1970, 205-206]. Una consapevolezza condivisa da Simone Weil, che fa propria “la legge che mette generalmente la forza dalla parte della bassezza. La pesantezza ne è quasi il simbolo. La medesima azione, se il movente ne è basso, è più facile che se è, invece, elevato. I moventi volgari racchiudono più energia di quelli elevati” [Weil 1948, 50]. Una legge che vale per ogni epoca. Oggi non meno di ieri: la civiltà europea sembra non essere in grado né di scoprire nuovi valori, né di difendere quelli ereditati dalla sua tradizione. Essa è piuttosto dissoluzione di valori. E si trova, pertanto, in inferiorità rispetto ad altre civiltà, che hanno ancora dei riferimenti assiologici permanenti, resi efficienti e potenti da fattori reali. Come ha scritto il più grande antropologo vivente (con i suoi 100 anni!), Claude Lévi-Strauss, “l'islam è infinitamente più forte di ciò che resta del Cristianesimo”. Non, dunque, del Cristianesimo, ma dei suoi “resti”, ossia di ciò che è divenuto dopo la perdita dei riferimenti soprannaturali. Quasi a convalidare l'acuta intuizione di Simone Weil: “Gli errori della nostra epoca sono cristianesimo senza soprannaturale. Il laicismo ne è la causa – e, anzitutto, l'umanesimo” [ivi, 152]. Certo, anche nel nostro tragico crinale storico, in cui una società e

una cultura sono morte, mentre quelle nuove destinate a sostituirle non danno ancora segno di vita, solo i tempi lunghi della storia potranno produrre, al posto della modernità defunta e della postmodernità spompata e velleitaria, una nuova epoca organica [cfr. Morra 1996].

Qualcosa tuttavia è possibile fare anche oggi e Lübbe stesso ci offre dei suggerimenti interessanti, forse incapaci di rimuovere il male dalle sue radici, ma anche in grado di rendere, soprattutto nei rapporti interpersonali, meno gravosa e disumana questa nostra epoca di passaggio. La raccolta del Lübbe rafforza una convinzione diffusa negli studiosi: che non tutto l'illuminismo è da buttare (forse molto, ma non tutto). Ce n'è uno che può ancora sollecitare l'entusiasmo degli uomini liberi e un altro, utopico e fanatico, che, come tutti i "sonni (sogni) della ragione", ha prodotto terribili mostri, dalla tirannia al genocidio. C'è un illuminismo religioso, prevalente nei paesi anglosassoni, che non enuncia tanto una "religione civile", quanto una "religione nel civile"; e c'è un illuminismo laicista, continentale e soprattutto francese, una utopia astratta e astorica, che vuole fare piazza pulita non solo della società, ma anche dell'uomo [cfr. Morra 2000]. La nota anglofilia degli illuministi anima la prima parte della rivoluzione francese, nella seconda trionfa il terrore. Lübbe, che conosce bene questa distinzione, rifiuta l'illuminismo totalitario e recupera quello di Montesquieu e di Kant.

Purtroppo nel nostro momento di post-modernità le principali conquiste politiche dell'illuminismo sono in pezzi. Si pensi alla sovranità popolare: bella parola infilata all'inizio delle costituzioni, quando in realtà la politica appare in preda alla tecnocrazia e alla videocrazia, e il popolo non solo non governa, ma non può neanche scegliersi i governanti, tutti predestinati alla elezione dalle segreterie dei partiti; o alla divisione dei poteri, trasformatasi in occupazione reciproca, quando non anche in guerra per bande; o alla più grande costruzione della modernità, lo Stato, oggi incorporato e paralizzato nei macrorganismi sovranazionali, condizionato dall'economia globale e dilaniato da forze concorrenti, come i partiti, i sindacati, le lobby, incapace ormai di svolgere quella che era la sua primaria funzione: la gestione legittima della forza. In ciò la validità del richiamo del Lübbe: non tutto l'illuminismo

è da buttare, una politica post-illuministica deve essere, ancora in parte, una politica illuministica. Perché di illuminismi e di laicità ce ne sono due, una che deriva da Kant e l'altra che procede da Sade. Questo secondo illuminismo è morto, confluito nel totalitarismo prima, nel mito scientifico e nell'edonismo individualistico poi. Rimane quello religioso, che oggi si sta riscoprendo. Un suo recupero non potrà capovolgere la situazione, ma potrà offrirci, come ci mostra Lübbe con questa raccolta di saggi, utili stimoli per rendere meno angosciosa la nostra convivenza. In attesa della palingenesi. O della fine.

*Bibliografia*

Acquaviva, S.

1961 *Leclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano.

Cassirer, E.

1973 *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze.

Crocker, L. G.

1975 *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, il Mulino, Bologna.

Goldmann, L.

1967 *L'illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino.

Kant, I.

1956 *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici*, UTET, Torino (1784).

Lasch, Ch.

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

Locke, J.

2003 *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Bari (1689).

Lübbe, H.

1970 *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna.

Morra, G.

1970 *Dio senza Dio. Esperienza religiosa, ateismo, secolarizzazione*, Patron, Bologna.

1981/1989 *Dio senza Dio. Esperienza religiosa, ateismo, secolarizzazione*, 2 Voll., Japadre, L'Aquila.

1996 *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma.

2000 *Teologia politica e religione civile*, Barghigiani, Bologna.

2001 *Breviario del pessimismo*, Rubbettino, S. Mannelli.



2006 *Europa invertebrata*, Ares, Milano.

Rousseau, J. J.

1972 *Contratto sociale*, in *Opere*, Sansoni, Firenze (1762).

Scheler, M.

1970 *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Fratelli Fabbri, Milano (1928).

Voltaire,

2003 *Trattato sulla tolleranza*, La Biblioteca di Libero, Milano (1763).

Weil, S.

1948 *L'ombra e la grazia*, Ed. di Comunità, Milano (1948).



2.  
ALTRI TESTI

LORENZO BRUNI

## Il riscatto del sogno e la traccia nella trama del presente

Marcel Gauchet – Robert Redeker, *Utopia e modernità*, Città Aperta, Enna 2005.

L'utopia non sarebbe altro che un inferno rosato, la manifestazione della persistenza dell'ostinata pretesa di uscire dalla storia con i mezzi della storia stessa. L'ambizione utopica presumerebbe l'affermazione di un eterno presente, l'istituzione di un mondo perfetto. Accompagnandosi alla credenza che la storia sia dotata di un senso intrinseco, l'utopia si impone come pura ideologia dell'occultamento dell'insensatezza dell'accadere e come tentativo di fuga dalla finitezza dell'esistenza. Questo, in breve, il pensiero del filosofo Emil Cioran, condensato in una delle sue più note opere, *Storia e utopia*. Osservando con occhio più attento l'orientamento di Cioran, egli è convinto che nella storia il male possa essere evitato soltanto attraverso la proiezione utopica ma, allo stesso tempo, conserva una certezza che annulla la convinzione precedente. Cioran è sicuro che "sulla terra possa trionfare soltanto il demoniaco" [Rizzacasa 2008, 304]. Nel pensiero di un altro intellettuale contemporaneo, il politologo francese Julien Freund, l'utopia testimonierebbe la pretesa di superare definitivamente l'essenza conflittuale dell'ordine delle cose

e la fragile natura che caratterizza la condizione umana [cfr. Freund, 2001]. Sia in Cioran che in Freund, si rintracciano alcuni *tòpoi* della riflessione critica contemporanea sulla categoria dell'utopia. Nei due pensatori si scorgono alcuni aspetti tipici e ricorrenti di quella particolare produzione critica relativa al concetto di utopia che potremmo sinteticamente definire di derivazione scettica, o conservatrice.

*Utopia e modernità* sembra fornire una risposta implicita ed indiretta, ma al tempo stesso forte e consistente, alle diffidenze espresse da tale filone critico. Si tratta di una risposta che si preoccupa di recuperare l'irrinunciabile idea di utopia, inserendola all'interno di una nuova ed originale prospettiva. Il libro in questione si compone di due saggi, il primo di Robert Redeker, docente di filosofia e membro della redazione di *Les tempes modernes*, la rivista fondata nel 1946 da Sartre e Merleau-Ponty: il secondo di Marcel Gauchet, filosofo e noto animatore intellettuale francese.

Nel primo contributo, dal titolo *L'utopia, ovvero rimettere in libertà la potenza di sognare*, viene affrontata una molteplicità di tematiche e criticità immediatamente legate alla dimensione utopica. Nel tentativo di far emergere i caratteri originali e le peculiarità del saggio di Redeker, si potrebbero isolare quattro grandi nodi intorno ai quali organizzare il discorso relativo alla ricognizione della riflessione del filosofo francese. L'utopia, suggerisce Redeker, non sarebbe affatto un tentativo di superamento ultimo e definitivo del *limite*, non si configurerebbe cioè come volontà di occultamento di una presunta datità inevitabilmente esposto alla divagazione della dismisura, come invece vorrebbe la tradizionale critica di impronta conservatrice. L'utopia, al contrario, ne è persuaso l'autore, è ossessionata dal *limite*. Essa rappresenta l'esaltazione della ricerca dell'equilibrio armonioso che scaturisce dalla ricomposizione delle passioni, fino a giungere a stabilire l'impossibilità della *hybris*, della dismisura. Le prime pagine del saggio si soffermano su questo poco noto aspetto dell'utopia: il potenziale di rimedio e prevenzione nei confronti della dismisura.

Il rapporto tra realtà ed utopia, elemento di indagine ben più ricorrente e in un certo senso obbligato in quanto ricompreso nell'idea stessa di utopia,

costituisce il secondo nodo della proposta di Redeker. Alcune utopie sarebbero con tutta evidenza irrealizzabili e destinate ad una perpetua permanenza nell'irreale o ideale. Altre sarebbero, invece, realizzabili – potrebbero effettivamente dispiegarsi nella realtà – ma tale realizzabilità sussiste soltanto nella misura in cui si ribadisca la distinzione tra il *diritto* ed il *fatto*. Secondo l'autore, i tentativi di far transitare la presa dell'utopia sulla realtà dal *diritto* al *fatto* si sarebbero tutti conclusi in maniera drammatica, come testimonia l'esperienza dei comunismi storici. Il passaggio è sottile: esiste indubbiamente una realizzabilità del marxismo, ma nell'ordine di una distinzione tra ciò che è reale di *diritto* e ciò che lo è di *fatto*, essa non può che essere una realizzabilità di *diritto*. Alle utopie irrealizzabili, "altrove" assoluti, si affiancano le utopie la cui attuabilità è possibile, a condizione che esse rimangano utopie di *diritto*, ovvero "altrove" relativi. La prima grande apprezzabile intuizione di Redeker non sembra però essere tanto quella che riguarda la distinzione analitica tra realizzabilità di *diritto* e realizzabilità di *fatto*, bensì quella che lo porta a plasmare il concetto di *irradiazione*. L'utopia non deve obbligatoriamente trasferirsi sul piano della realtà per poter produrre concreti effetti storico-sociali. Tutte le utopie possiedono in sé la capacità di irradiare *già* a partire dall'immagine che sorge dalla potenza del sogno. È vero, dice Redeker, confermando le inquietudini di quella certa attitudine scettica, che l'utopia è una sorta di sogno che al mattino rischia di tramutarsi in un incubo che finisce per distruggere l'utopia stessa, producendo come possibile esito l'imporsi del problema dell'origine del totalitarismo. Cioran riteneva che le aspirazioni dell'utopia si erano per la maggior parte realizzate, ma "in uno spirito del tutto diverso da quello che le aveva concepite" [Cioran 1979, 106]. L'*irradiazione*, invece, procede nella direzione della trasformazione della realtà tutelando, al medesimo tempo, l'utopia dalle deleterie minacce del reale socio-storico, dal vincolo della realizzabilità programmatica. Un'utopia – chiarisce l'autore in uno dei passaggi più originali del saggio – non si concepisce per essere applicata nella piena effettività: "un'utopia è invece concepita per irradiare la realtà con la sua potenza trasformatrice" [ivi, 36]. L'utopia si situa nell'ordine della *potenza*, non in quello del *potere*. Nel proporre il concetto di *irradiazione*, Redeker,

come detto, sembra muovere da alcuni punti fermi ascrivibili a quel filone di cui abbiamo assunto Cioran e Freund come esponenti emblematici. Redeker recupera tali aspetti superandoli, ovvero evitando di disfarsi dell'utopia contestualmente all'individuazione delle criticità tipiche della sua concettualizzazione tradizionale. Quello del pensatore francese appare come un tentativo di depotenziare la carica assolutizzante che ammantava in maniera più o meno visibile l'utopia, cercando di mantenere e valorizzare di quest'ultima la sua dimensione positiva ed imprescindibile, quella relativa alla prospettiva della trasformazione dell'esistente, dell'apertura al desiderio di un'incerta promessa.

Il terzo nodo può essere considerato una sorta di corollario del precedente. In questo passaggio, Redeker pone il problema dello statuto del rapporto tra avvenire ed utopia. Se Cioran poteva scrivere in *Storia e Utopia* che l'utopia possiede la capacità di anticiparci con notevole puntualità un avvenire di squallore [cfr. Cioran 1979], a parere di Redeker l'utopia è piuttosto la “fine di qualsiasi avvenire” [ivi, 39].

Il quarto ed ultimo nodo potrebbe essere individuato nell'articolazione di un complesso di riflessioni innescate dalla definizione di utopia come connubio tra sogno e ragione. Questa la tesi di Redeker: ogni utopia traccerebbe un legame indissolubile tra sogno e ragione. Un rischio è immanente a tale legame: la tentazione del sogno di rivolgersi alla ragione, richiedendole supporti concettuali e forme di legittimazione razionale al fine di potersi accreditare come scienza. Nell'intera tradizione metafisica, includente lo scientismo marxista – eccezion fatta per il solo Ernest Bloch – si palesa in maniera esemplare, a detta di Redeker, tale tensione, una tirannia della ragione che affonderebbe le proprie radici nella teorizzazione dello Stato ideale proposta da Platone. La sovrapposizione tra sogno e ragione, coincidenza non esatta e perciò soltanto apparente, comporta, in ultima istanza, lo svelamento della reale fisionomia di un siffatto rapporto, ovvero l'occultamento del sogno ad opera dello sviluppo ipertrofico della ragione. Tale passaggio sarebbe stato ben colto da Auguste Comte nella descrizione della transizione dallo stadio teologico, dominato dall'immaginazione, allo stadio metafisico, dominato dalla ragione astratta. Un passaggio che in Comte si inserisce all'interno di un'ottica evolucionista

e costituisce “un progresso ed una purificazione” [ivi, 37]. Altro il parere di Redeker: tale passaggio non sancisce altro che una perdita, la perdita di visibilità del sogno. Proprio all’interno di questa dinamica il sogno verrebbe sovrastato dall’iperrazionalità del discorso scientifico. Nel connubio imperfetto, che sancisce il primato della sfera razionale su quella onirica – e non nel dispiegamento della sola ragione in sé – risiederebbe la possibilità di individuare l’origine del totalitarismo. Allo stesso tempo, la politica democratica è per antonomasia l’arte di gestire con attitudine pragmatica la complessità legata alle necessità della dimensione empirica della risoluzione dei problemi umani: la politica rimane inevitabilmente – suggerisce Redeker – un’anti-utopia.

Se ogni utopia rappresenta il connubio tra ragione e sogno, con la possibile implicazione di esiti totalitari come conseguenza della pervasività della sfera razionale rispetto al momento onirico, e se l’utopia non può trovare dimora presso la politica democraticamente intesa, essa non può che riemergere altrove. L’utopia trova così ospitalità – e qui il saggio scivola verso le conclusioni – in un universo estetico all’interno del quale l’utopia stessa può autenticamente vivere e dispiegare ciò che ha di più intimo, ovvero “lo spostamento nel tempo e nello spazio verso un non luogo e un non tempo in cui si tratta di essere nell’impossibilità stessa di esserci” [ivi, 61]. L’utopia di Redeker è tutta nella formula di Arthur Rimbaud che recita “io è un altro”, sancendo la possibilità di un’impossibilità testimoniata dalla poesia, dalla pittura e dalla danza. L’utopia lancia la sua sfida al fondamento del pensiero logico-razionale, sferra il suo attacco al *principio di identità* e al *principio di non contraddizione*.

Redeker recupera l’utopia giocando uno slittamento rispetto al ruolo che ad essa si è tradizionalmente attribuito. L’utopia riscopre la sua dimensione metapolitica: essa non è *critica*, bensì *irradiante* e in quanto tale lascia delle tracce, come d’altronde fa la poesia, e soltanto tali tracce hanno la facoltà di riaccendere la *potenza di sognare*, prima grande vittima sacrificata sull’altare della modernità.

L’avvio del ventunesimo secolo, con il venir meno delle grandi narrazioni ideologiche, sembra coincidere con la scomparsa dell’avvenire rivoluzionario dall’orizzonte culturale occidentale. L’avvenire è in qualche modo divenuto

inoggettivabile ed indeterminabile. A partire dalla definizione di tale scenario, cosa si può dire circa la vicenda del dispiegamento storico della coscienza utopica, del suo passato in rapporto al suo presente, in definitiva, del suo destino? La constatazione del venir meno, nell'attuale presente, di una marcata visibilità della coscienza utopica è condizione sufficiente per poter decretare che essa stessa è definitivamente svanita?

Il saggio di Marcel Gauchet, dal titolo *I volti dell'altro. La traiettoria della coscienza utopica*, prende forma intorno alla riflessione sollecitata da tali quesiti. Intenzione di Gauchet è quella di proporre una breve storia, una forma di periodizzazione, della traiettoria della coscienza utopica, intesa come base della produzione delle utopie. La coscienza utopica ha conosciuto una lunga serie di metamorfosi e l'autore individua ed isola cinque tappe che segnano l'articolazione e lo sviluppo di tale processo.

La pubblicazione di *Utopia* di Thomas More nel 1516 rappresenta la nascita di un nuovo filone politico e filosofico che determina una vera e propria cesura rispetto alle produzioni precedenti, quali potevano essere le diverse varianti del mito dell'età dell'oro e le rappresentazioni di società immaginate. L'utopia non è una descrizione astratta di un ordine ideale, ma la definizione puntuale del funzionamento reale e concreto di una società esistente, anche se fittizia, come suggerisce il filosofo francese. Secondo Gauchet, la coscienza utopica, il presupposto della nascita di questo nuovo discorso, affonda le proprie radici in un insieme di fattori che si mostrano come espressioni molteplici di una rivoluzione mentale che prende avvio proprio agli albori del sedicesimo secolo. Le manifestazioni principali di questo cambiamento di mentalità sono la nascita della possibilità di una nuova interrogazione su di sé da parte dell'Europa – conseguente a quella forma di decentramento che è il risultato della presa di coscienza dell'esistenza di altri mondi e di altri modi di essere e di fare – e la rivoluzione del rapporto con Dio veicolata dal movimento protestante. Si ribadisce la radicale trascendenza di Dio, un *totalmente altro* che permette di superare la mediazione dell'autorità ecclesiastica. A ciò si aggiunge, secondo Gauchet, un profondo cambiamento che attraversa l'idea della comunità umana. In questo senso, è emblematica la lezione di Machiavelli, portatore di



una prospettiva simmetrica ed inversa rispetto a quella di Moro, che mostra i reali tratti del potere per ciò che esso è e che guarda alla comunità politica non per come questa potrebbe essere, ma per come essa è nell'esperienza effettiva e reale dell'amministrazione della forza. Accanto alla questione della sovranità e a quella della legittimità, che in quegli stessi anni si inizia ad affermare con la riflessione relativa ai fondamenti del diritto e alle norme che debbano regolare il *governo della città*, l'utopia incarna, a parere di Gauchet, un terzo punto di vista che "confronta l'ordine realmente esistente a un'alternativa che, secondo il linguaggio della finzione, ne chiarisce nondimeno gli ingranaggi alla luce di un'alterità immaginaria" [ivi, 78].

Il discorso utopico rimane identico a se stesso, fedele ai canoni sanciti dall'opera di Moro, fino alla metà del diciottesimo secolo, quando un nuovo elemento contribuisce a rimodellare i tratti dell'immaginario sociale: la coscienza del progresso.

L'irruzione dell'idea di progresso segna la seconda tappa dello svolgimento dell'"immaginario della società differente" [ivi, 74]. La coscienza della "progressività" temporale impregna il discorso utopico proiettando l'immaginazione sociale in una nuova epoca. La forza generatrice e propulsiva che viene attribuita al divenire modifica irreversibilmente la coscienza utopica.

Ancora più lontano della nozione di progresso – così Gauchet individua la terza tappa – va l'idea di storia che è sottesa alla produzione teorica del socialismo utopico. Il progresso, per Gauchet, è il frutto della graduale accumulazione degli sforzi compiuti dalla ragione per modificare le cose esistenti. La meccanica del progresso è quella di un perpetuo autoaccrescimento. Non è così per la storia: essa prospetta uno scopo, un *telos*, verso il quale tendere convogliando ed organizzando le forze necessarie per poterlo realizzare. La storia consente di affiancare alla capacità di anticipazione del progresso, la facoltà di costruzione che essa comporta attraverso l'autocomprensione del proprio corso, attraverso la possibilità di "offrire i mezzi per realizzare l'utopia che disegna" [ivi, 83]. Non solo è possibile immaginare l'utopia, ma diventa praticabile la sua edificazione. Il socialismo di un Fourier o di un Cabet si fa contenitore di utopie concepite come programma da attuare e realizzare.

Con il passaggio dal socialismo utopico al così detto socialismo scientifico la coscienza utopica si diluisce nella coscienza storica procedendo verso una graduale sovrapposizione con l'idea di rivoluzione sociale. La fine dell'immaginario utopico così come lo si era avuto con Tommaso Moro non coincide con il tramonto della coscienza utopica, ormai completamente assorbita dalla coscienza storica: essa cambia forma e si trasfigura nell'idea di rivoluzione. In questo particolare passaggio, l'utopia viene armata con gli strumenti della scienza. I teorici dell'imminenza rivoluzionaria ritengono che essa sia finalmente maturata in una forma di induzione certa ed indiscutibile sulla base delle tendenze individuate dall'analisi delle condizioni materiali del presente. A parere di Gauchet, il legame tra rigore scientifico e produzione immaginaria non poteva protrarsi a lungo nel tempo e così "si manifesteranno degli spiriti refrattari che metteranno in dubbio queste profezie scientifiche" [ivi, 87]. La società *altra* non può più venire codificata con esattezza e precisione. Essa rappresenta uno stravolgimento dei riferimenti più consueti e familiari di tale portata che diventa un tentativo del tutto privo di senso quello di volerne definire l'esatto profilo. Così l'inimmaginabile del dopo-rivoluzione ha costituito un'anticipazione "dell'irrapresentabile dell'avvenire in generale" [ivi, 89].

Accantonata definitivamente la fiducia reazionaria in un recupero della tradizione e, con essa, di un'identità essenziale e riconosciuta la sopraggiunta impossibilità di credere ad una lineare continuità assicurata dal progresso, la coscienza utopica non si estingue, ma si trasferisce nel presente. Nel presente essa non si palesa, si fa sfuggente ed inafferrabile, refrattaria alla determinazione positiva. Non per questo abdica a partecipare dello scarto che sussiste tra la reale effettività del funzionamento delle nostre società e la produzione di immagini di una comunità umana libera e giusta. In questa fessura, nell'oscillazione tra una negazione radicale e un'ottimistica accettazione, tra rifiuto dell'esistente e sua apologia, la coscienza utopica trova un nuovo spazio nel quale germogliare silenziosamente.

In entrambi i saggi si rintraccia una forte valenza dell'utopia per il presente. Questa attenzione per il presente si contrappone in qualche modo alle tradizionali espressioni storiche del pensiero utopico ed è centrale in molte

revisioni contemporanee dell'idea stessa di utopia. Nella sua migrazione nel presente, l'utopia può recuperare una sua propria dimensione tragica, intesa come riconoscimento dell'impossibilità del superamento definitivo delle contraddizioni, come rinuncia alla convinzione di poter pervenire ad un compimento ultimo e come accettazione dell'insuperabilità della mancanza. L'utopia riscopre la sua dimensione tragica, non come rinuncia alla prospettiva del mutamento o rassegnazione all'esistente, ma come accettazione della persistenza del limite, del carattere finito dell'esistenza, della sua inconciliabilità [cfr. Crespi 2006]. Una tragicità che si oppone alla negazione e all'occultamento della complessità e della contraddittorietà dell'esistenza e dell'agire umano, che si manifesta nella coesistenza dello *scandalo* e dell'*apologia*, come scrive Gauchet. Una sorta di dimensione tragica che "non si fonda sul *dover essere* e sul *progetto* e che è profondamente ancorata al presente" [Maffesoli 1979, 93]. All'utopia non è più inscindibilmente associata un'idea di progetto e di progresso al quale sacrificare il presente in una perpetua dilazione delle possibilità di felicità.

Soltanto se si fanno i conti con la dimensione tragica propria della *conquista del presente*, soltanto se si abdica al progetto di costruzione di una società perfetta, il futuro può mantenersi aperto e dispiegarsi come fiducia nel possibile ed apertura responsabile e consapevole. In questo senso, il presente può essere visto come dimensione dinamica ed autentica, mentre l'idea di un futuro che implichi l'orizzonte illusorio dell'avvento di un cambiamento immutabile mostra la sua dimensione statica e prevalentemente ideologica, come alienazione occultante in ciò che è *di là da venire*. Dimorando nel presente, l'utopia si depura delle sue potenzialità ideologiche ed assolutizzanti: al processo di de-ideologizzazione dell'utopia nella dinamicità del presente corrisponde come contrappunto lo svelamento e l'emersione del contenuto ideologico di un futuro declinato come ambizione di ricomprensione totalizzante e riconciliazione definitiva.

*Riferimenti bibliografici*

CIORAN, E.M.

1979 *Storia e utopia*, Adelphi, Milano.

CRESPI, F.

2006 *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.

FREUND, J.

2001 *Che cos'è la politica? Essenza, finalità, mezzi*, Ideazione, Roma.

MANNHEIM, K.

1999 *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna (1957).

MAFFESOLI, M.

1979 *La conquista del presente*, Cappelli, Roma.

RIZZACASA, A.

2008 *Sentinella del nulla. Itinerari meditativi di E.M. Cioran*, Morlacchi, Perugia.

MASSIMO CERULO

## Esperienze che s'incontrano: il ruolo dell'empatia nella vita quotidiana

L. Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006, 119 pp.

Sei capace di “sentire l'altro”? Sei riuscito a “comprenderlo”? Ti è stato possibile andare oltre i suoi gesti e le sue parole? Spesso, nella nostra vita quotidiana, sentiamo o ci poniamo domande come queste. E, altrettanto spesso, le nostre risposte sono negative, quasi come se concentrare la nostra attenzione oltre l'aspetto puramente fisico dell'altra persona con la quale ci relazioniamo fosse fonte di fastidio o impegno non richiesto. D'altronde, nel procedere frettoloso e “intellettualizzato” della nostra vita quotidiana, siamo sempre alle prese con quell’“intensificazione della vita nervosa” di simmeliana memoria che sembra lasciare poco spazio alla riflessione e alla conoscenza profonda dell'altro [cfr. Simmel 1996]. Quotidianamente agiamo e abbiamo miriadi di relazioni che appaiono e scompaiono come se fossero spifferi di vento. In altri termini, la maggior parte degli incontri con gli altri sembra non segnarci a fondo, ma soltanto impegnarci per pochi istanti.

Tuttavia, questa è soltanto una faccia di questa tarda modernità ambivalente all'interno della quale siamo ogni giorno costretti a nuotare e restare a galla. L'ambiguità delle relazioni sociali, infatti, trova sempre e comunque modo di manifestarsi e il fenomeno dell'empatia mi sembra un ottimo veicolo attraverso il quale analizzarla. Come chiarisce De Mauro, con quest'ultimo concetto s'intende letteralmente la “capacità di identificarsi con gli stati d'animo di una

persona”. E la tarda modernità sembra caratterizzarsi da una parte per una distanza nelle relazioni sociali, una freddezza nella manifestazione delle proprie emozioni come segno distintivo della società dei consumi [cfr. Illouz 2007]. Dall'altra parte però, schiacciati dall'individualismo e dalla ricerca dell'utile a tutti i costi, quotidianamente sentiamo sempre più il bisogno di cercare il senso delle nostre esistenze nella relazione a due [cfr. Kaufmann 1996]. Che quest'ultima sia amicale, sentimentale, erotica o di altro genere poco importa, quello che conta è riuscire a stabilire un rapporto *empatico* con un'altra persona per trarre da esso forza vitale. Ma è oggi possibile, nel turbinio di emozioni, sensazioni e percezioni che la vita quotidiana tarda moderna ci impone, riuscire ancora a “sentire” l'altro?

A questa ed alle altre domande prima citate prova a rispondere il libro di Laura Boella, la quale, utilizzando una prospettiva filosofica ed approfondendo un suo precedente studio [cfr. Boella, Buttarelli 2000], cerca di spiegare il concetto di empatia analizzandolo in profondità e distinguendolo da altri sentimenti ed emozioni con i quali spesso viene confuso. Partendo da un approccio fenomenologico allo studio dell'empatia – vengono citati gli studi husserliani sul tema e quello scheleriano sul concetto di simpatia<sup>1</sup> [cfr. Husserl 2002, 1989, 1966; Scheler 1980] – Boella amplia la sua analisi prendendo ampio spunto dal lavoro compiuto da Edith Stein sul concetto di empatia, che rappresenta la continuazione dello studio husserliano sullo stesso tema [cfr. Stein 1985]<sup>2</sup>. In termini goffmaniani potremmo dire che Husserl e la fenomenologia rappresentano il *framework* di riferimento all'interno del quale si sviluppa l'analisi dell'autrice, mentre le acute riflessioni della Stein fungono da *keying* per approfondire ulteriormente il lavoro sulla relazione empatica [cfr. Goffman 2001].

---

<sup>1</sup> Come chiarisce l'autrice, per Husserl l'empatia rappresenta l'atto che ci garantisce l'esistenza degli altri e delle loro prospettive, uno scambio di esperienze che rappresenta una prova che “il mondo al di fuori di noi” esiste (p. 8).

<sup>2</sup> Edith Stein (1891-1942), filosofa e monaca tedesca, è stata allieva di Husserl e sua assistente all'Università di Friburgo. Dopo aver conseguito il dottorato in filosofia con una tesi dal titolo *Zum Problem der Einfühlung* (“Sul Problema dell'Empatia”) ha continuato gli studi sullo stesso tema lasciati in sospenso dal suo maestro.

Pur partendo dalla fenomenologia – Boella, seguendo l'insegnamento husserliano, si pone in maniera critica nei confronti degli studi sull'empatia svolti da Lipps –, l'autrice è brava nel non restare invischiata in un'analisi troppo astratta del concetto<sup>3</sup>. Attraverso un lavoro che trova ampi appoggi in ambito sociologico – il Simmel de *Le metropoli e la vita dello spirito*, citato dall'autrice, si dimostra un ottimo alleato nello studio dell'empatia alle prese con la frenesia della vita contemporanea [cfr. Simmel 1996] – Boella lavora sul concetto mettendolo alla prova delle relazioni quotidiane, provando cioè a comprendere in quali forme essa si manifesta e quando, oggi, è opportuno parlare ed usare l'empatia. Proprio perché l'ipotesi che sta alla base di tutto il lavoro è che l'empatia non sia qualcosa di casuale, che nasce dal nulla nel corso di una relazione. L'empatia, al contrario, è uno strumento attraverso il quale mettiamo in contatto le nostre emozioni, la nostra esperienza e il nostro corpo con quelli di un altro individuo. L'empatia allora emerge come *trait d'union* tra emozioni, corpo e vita della mente.

A tal proposito, proviamo a discutere più approfonditamente sul libro in questione. A mio parere, esso ha tre pregi che lo contraddistinguono:

1. il concetto di empatia viene analizzato in profondità, escludendo il campo da eventuali fraintendimenti con altre emozioni, sentimenti o passioni come l'amore, la simpatia, la compassione, ecc. L'autrice, infatti, attraverso l'analisi di testi letterari, filosofici e sociologici compie una puntuale operazione ermeneutica che la porta ad affermare che:

– l'empatia è l'atto attraverso cui ci rendiamo conto che un altro, un'altra, è soggetto di esperienza come lo siamo noi: vive di sentimenti ed emozioni, compie atti volitivi e cognitivi. Capire quel che sente, vuole e pensa l'altro è elemento essenziale della convivenza umana nei suoi aspetti sociali, politici e morali. E la prova che la condizione umana è una condizione di pluralità: non l'Uomo, ma uomini e donne abitano la Terra (cfr. p. XII). E più avanti: "l'empatia non è un atto conoscitivo o rappresentativo, bensì [...] un sentire. [...] L'empatia scava

<sup>3</sup> Boella critica inoltre l'analisi svolta da De Monticelli [cfr. De Monticelli 2003], accusata di "ridurre l'intero fenomeno dell'empatia alla semplice "percezione psichica" (p. 46).

nell'esperienza. Fa accadere qualcosa, approfondisce l'esperienza dischiudendo la sua qualità di relazione vivente" (p. 43-4, 72).

Affinché ci sia empatia è necessaria una netta distinzione tra la mia esperienza e quella dell'altro. Non c'è quindi immedesimazione nei confronti dell'altro soggetto (altrimenti saremmo di fronte al sentimento della compassione o a quello dell'amicizia, che vengono spesso scambiate per empatia), bensì c'è una chiara presa di coscienza di due emozioni distinte e separate. A mio parere tuttavia, tali parole potrebbero creare confusione e far pensare ad una sorta di mescolamento tra il concetto di empatia e quello di "exotopia". Quest'ultimo è un termine usato principalmente da Michail Bachtin per intendere "la più potente leva per la comprensione [dell'altro]" [Bachtin 1988, 348]. Come chiarisce Marianella Sclavi: "Per "exotopia" (o "extralocalità") si intende *una tensione dialogica* in cui l'empatia gioca un ruolo transitorio e minore, dominata invece dal continuo ricostituire l'altro come portatore *di una prospettiva autonoma, altrettanto sensata della nostra e non riducibile alla nostra*" [Sclavi 2000, 178]. In effetti, il lettore, anche l'"addetto ai lavori", potrebbe avere difficoltà nel confrontare i due concetti e sarebbe stato decisamente utile un chiarimento in merito da parte dell'autrice.

Tuttavia, bisogna riconoscere alla Boella che, pur non citando lo studio di Bachtin sull'"exotopia" e pur non effettuando un confronto tra quest'ultima e l'empatia, è chiara nel definire cosa intende quando utilizza tale termine. L'empatia non può essere confusa con altre emozioni o sentimenti perché "l'empatia è piuttosto la via per accedere all'intera persona dell'altro e rappresenta quindi la condizione di possibilità dei sentimenti di simpatia, amore, odio, pietà, compassione, nonché delle molteplici forme di comprensione degli altri" (p.12). L'empatia quindi va a configurarsi come uno stato affettivo che viene prima dell'emozione o del sentimento provato nei confronti di un altro soggetto: essa è "condizione di possibilità" di altri sentimenti ed emozioni. Potremmo dire che l'empatia nasce nell'incontro con l'altro e, grazie ad essa, è possibile "provare" qualcosa nei confronti di un'altra persona. L'empatia è il viatico all'emozione, è "l'ambito di esperienza entro il quale si danno le molteplici forme del *sentire l'altro*" (p. 22). È quello stato d'animo – o, me-



glio, quella condizione esperienziale – che ci mette in contatto con l'altro. È la porta d'ingresso a un sentire in comune (non a caso il corrispondente tedesco del termine empatia è *Einfühlung*, che viene dal verbo *fühlen*, sentire).

2. Pur essendo un libro sull'empatia, l'analisi svolta dalla Boella si concentra su altri due temi principali: *esperienza e riconoscimento*<sup>4</sup>. L'empatia, infatti, riguarda direttamente la nostra esperienza in quanto ponte tra due diversi stati esperienziali o sfere di esperienza. Attraverso l'empatia entro in contatto con l'altro nel senso che apro la mia esperienza alla sua. Provo a mettermi nei suoi panni e ad entrare nel suo vissuto. In altri termini, lo *riconosco*. Riconosco che egli esiste, che è un essere umano come me, che condivide con me la vita in un determinato luogo, ambiente o territorio e, così facendo, faccio sì che le nostre due esperienze si mettano in comune («l'altro è nucleo di condensazione di una molteplicità di esperienze» p. XXVIII). Non è quindi un riconoscere l'altro restando però immobile nella mia sfera esperienziale (guardo l'altro dal mio punto di vista ma resto fermo sulle mie posizioni, non m'immedesimo in lui, non apro a lui il mio vissuto). È bensì un riconoscimento che si basa su una messa in comune delle esperienze e quindi su un confronto attivo e continuo con l'altro. Come suggerisce Boella, con un'adeguata metafora, l'empatia è un ponte tra le due rive opposte del fiume sulle quali vivono i soggetti. Grazie a tale sentire essi non vivono più isolati sulla propria riva, ma iniziano ad andare avanti e indietro sul ponte. In altre parole, potremmo dire che essi *si vengono incontro*. Riconoscendo l'altro, infatti, rifletto sulla mia esperienza e mi metto in gioco: “empatia vuol dire allargare la propria esperienza, renderla capace di accogliere il dolore, la gioia altrui, mantenendo la distinzione tra me e l'altro, l'altra” [p. 24].

Per far questo, sono necessari due elementi caratteristici dell'empatia<sup>5</sup>: il primo è l'immaginazione, attraverso la quale provo a creare nella mia mente

---

<sup>4</sup> Sui concetti in questione, una profonda analisi dal punto di vista sociologico è presente in Jedlowski 2008 (esperienza) e Crespi 2004 (riconoscimento).

<sup>5</sup> Lo stato empatico si compone, in verità, di tre momenti fondamentali: 1. l'incontro fisico con l'altro; 2. il ruolo giocato dall'immaginazione che dovrebbe condurre ad una com-

la situazione vissuta dall'altro, la sfera di realtà all'interno della quale egli vive e, nello stesso tempo, provo a simulare sulla mia pelle gli stati emotivi che in quel momento sta sperando. Tutto ciò però non per provare in autonomia lo stato d'animo dell'altro, bensì per aprirmi a lui ed accoglierlo nel mio orizzonte di esperienza<sup>6</sup>. In questo processo gioca un ruolo fondamentale la memoria: è attraverso il ricordo di esperienze da me già vissute, infatti, che riesco a immaginarmi lo stato d'animo dell'altro (nel caso del dolore si pensi all'esempio di un funerale o, nel caso di un'emozione opposta, si pensi alla gioia per la nascita di un figlio). Ricordo quello che ho vissuto, rammento il mio stato d'animo di allora e riesco ad entrare in contatto con quello che l'altro sta provando in questo momento. Viene quindi a crearsi un'energia unificante che trae la propria linfa dall'immaginazione che nasce dal ricordo.

Il secondo elemento è costituito dall'importanza della corporeità. In un rapporto empatico, infatti, i corpi giocano un ruolo fondamentale: quando si "sente" l'altro, lo si fa in principio attraverso una sensazione fisica. Osservare i suoi gesti, sentirne il respiro, sfiorargli le membra, toccarlo con mano sono un veicolo dell'empatia. M'immedesimo nell'altro entrando fisicamente in contatto con lui. Sulla scia di una certa tradizione filosofica francese (che va da Merleau-Ponty fino a Nancy e Derrida), e tenendo presente la dottrina fenomenologica della corporeità, Boella sa bene che il fattore corporeo non può essere dimenticato quando si vanno ad analizzare gli stati emotivi che mettono in contatto gli individui.

Seguendo il ragionamento dell'autrice, mi sembra quindi di poter affermare che l'empatia vada a configurarsi come un incontro di esperienze: "essa si configura come *l'esperienza di un altro in quanto soggetto vivente di esperienza come me*. Condividere le emozioni, comprendersi reciprocamente può essere

---

prensione dell'altro; 3. la trasformazione di sé stessi in seguito al riconoscimento dell'altro e all'apertura del nostro orizzonte d'esperienza.

<sup>6</sup> Come chiarisce l'autrice riprendendo l'analisi steineniana: "*L'empatia è acquisizione emotiva della realtà del sentire altrui*: si rende così evidente che esiste altro e si rende evidente a me stessa che anch'io sono altra. È pertanto un "atto d'esperienza sui generis" (*erfahrendes Akt*), che ha "la duplicità (*Doppelseitigkeit*) di un vissuto proprio in cui se ne manifesta un altro" (p. 26).

un'affermazione retorica o un'illusione se non ha alla base la trasformazione della propria esperienza prodotta dal tener conto della persona dell'altro [...]. Si tratta di un'operazione molto complessa, a partire dal fatto che [...] l'atto empatico ha una duplice natura: è compiuto dall'io, in prima persona (che si rende conto del dolore dell'altro), ma non consiste nel fare esperienza diretta di quel dolore, che rimane inequivocabilmente il dolore dell'altro” [p. 27].

E tale incontro di esperienze non riguarda soltanto quelle dei soggetti implicati nella relazione, ma anche due diversi tipi di esperienza. A tal proposito, mi sembra opportuno notare che se scindiamo il termine italiano nel duplice significato tedesco (seguendo gli insegnamenti di Simmel e Benjamin [cfr. Jedlowski 2008]), abbiamo l'*Erlebnis*, che rappresenta l'esperienza che si fa al momento (incontro una determinata persona, la guardo negli occhi, le stringo la mano), e l'*Erfahrung*, che corrisponde all'esperienza fatta nel corso del tempo e che ci guida e ci forma negli atteggiamenti futuri (il nostro serbatoio di esperienza al quale attingere per “entrare” nelle diverse situazioni che quotidianamente viviamo).

L'empatia allora rappresenta il collegamento delle due forme di esperienza: pratico *Erlebnis* nel momento in cui conosco l'altro, “sento” la sua corporeità, ed *Erfahrung* quando, attraverso la memoria, scavo nelle mie esperienze passate per ricordarmi la sensazione provata quando anche io ho vissuto la situazione in cui si trova ora l'altro soggetto<sup>7</sup>. L'empatia potrebbe a mio parere rappresentare quel ritmo che dona slancio e vitalità ad un'esperienza spesso appannata e incerta nell'incedere, presa in trappola negli ambigui meandri della tarda modernità. Penso di poter affermare che attraverso il rapporto empatico l'esperienza potrebbe davvero caratterizzarsi come “ritmo di aperture e chiusure, in cui il soggetto acquista, almeno a tratti, il senso della propria

---

<sup>7</sup> Mi rendo conto che quando entra in gioco il processo mnemonico siamo di fronte ad un altro tipo di esperienza, attraverso il quale il soggetto ricorda ciò che ha vissuto ed ha la possibilità quindi di imparare da esso. In questo senso l'esperienza assume il significato di un patrimonio da cui attingere nei momenti di difficoltà, per riuscire a destreggiarsi nella quotidianità [cfr. Jedlowski 2002; Benjamin 1995]. Mi si perdoni quindi la forzatura del concetto di *Erfahrung*.

continuità. Non è un cammino che mira ad una ricomposizione finale: è un *ritmo* nel quale l'individuo assume *spessore*" [Jedlowski 2008, 164].

3. L'ultimo pregio del libro riguarda l'intelligente divisione effettuata dalla filosofa italiana di una prima parte puramente teorica, in cui viene chiarito il significato dell'empatia e confrontato con altri termini quali esperienza, riconoscimento, ecc., da una seconda parte in cui il concetto di empatia viene sperimentato alla luce delle pratiche di vita quotidiana. Secondo Boella, l'empatia non può ridursi ad una mera avventura intellettuale, bensì deve essere applicata nella vita di tutti i giorni attraverso la pratica dell'assunzione di responsabilità. Utilizzando una serie di esempi quotidiani, allora, l'autrice dimostra quando si prova empatia e, nello stesso tempo, come sia difficile riconoscerla ed imparare a maneggiarla. Quando ciò non avviene, infatti, s'incorre in quelli che definirei le trappole dell'empatia: *illusione dell'empatia* (si scambia quest'ultima per un'altra emozione) o *empatia negativa* (viene meno la distinzione fondamentale tra io e altro e ci si relaziona così in maniera distaccata ed indifferente).

In tale contesto, viene infine fatto notare come l'empatia non necessiti di un rapporto di reciprocità. Secondo Boella, infatti, tra chi prova empatia e il soggetto destinatario dell'atto empatico può non esserci reciprocità, in quanto l'altro si dimostra non interessato o impossibilitato (è questo il caso di una patologia psichica) a entrare in contatto con noi, a procedere a uno scambio di vissuti. Tuttavia, l'autrice chiarisce che l'altro può sempre "sentire" il nostro interessamento, il nostro anelito vitale nei suoi confronti, l'apertura della nostra esperienza, pur non partecipando attivamente allo scambio di vissuti<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Questo punto è quello che mi convince meno dell'intero testo, in quanto sembra emergere un po' di confusione intorno al concetto di reciprocità che, a mio parere, andrebbe contraddistinto dall'effetto di reciprocità. Se, infatti, per mettere in comune le esperienze di *Ego* ed *Alter* entrambi devono fare uno sforzo reciproco (devono lasciare la riva per andare sul ponte), potrebbe non esserci reciprocità, come sostiene la Boella, ma si verificherebbe comunque l'effetto di reciprocità. Come insegna Simmel, d'altronde, l'effetto di reciprocità (*Wechselwirkung*) è il perno sul quale gira l'intera società: noi siamo in contatto con gli altri attraverso rapporti biunivoci (e ambivalenti) ai quali, anche volendo, non possiamo sottrarci [cfr. Simmel 1998]. Ecco perchè l'effetto di reciprocità è, a mio parere,

In conclusione, mi sembra che il libro di Boella sollevi questioni e interrogativi con i quali gli studiosi di scienze sociali devono confrontarsi. Infatti, pur utilizzando un approccio filosofico, il lavoro in questione interessa direttamente il campo sociologico, in quanto va a studiare quello sforzo empatico che per Weber rappresenta l'inizio del processo di comprensione (non a caso anche il sociologo tedesco parla di *Einfühlung* [cfr. Weber 2001]<sup>9</sup>). E la sociologia non può evitare, nel farsi del suo processo ermenutico, di fare i conti con questo sforzo. Il concetto di empatia e la sua messa in pratica potrebbero rappresentare la chiave per un duplice processo di crescita individuale: da una parte imparo ad aprire la mia esperienza all'altro, a scoprirlo in profondità e non solo fuggevolmente e, così facendo, metto in discussione le mie certezze spingendomi ad una riflessione sul senso dell'esistenza. Dall'altra, riconoscendo l'altro, mettendomi nei suoi panni, posso imparare ad apprezzarlo per quello che è e non per quello che dovrebbe essere.

In altri termini, l'empatia va a configurarsi da una parte come mezzo d'individuazione personale e, dall'altra, come strumento d'integrazione sociale. In particolare, da un punto di vista sociologico, essendo un ponte fra *Ego* e *Alter*, essa è un segno del nostro *con-vivere* e si configura come un momento del processo di comprensione dell'altro da riconoscere [cfr. Elias 1988]. Perché la nostra vita quotidiana è *in comune* con gli altri. E tale reciproco "sentire" e confrontarsi rappresentano, nello stesso tempo, un'inesauribile fonte per essere presenti a noi stessi.

---

sempre presente anche nel caso del rapporto empatico: infatti, anche nel momento in cui l'altro dovesse solo "sentire" il nostro interesse nei suoi confronti senza parteciparvi attivamente, il rapporto manifesterebbe già il suo effetto reciproco, a prescindere dalle azioni che seguiranno.

<sup>9</sup> E tale concetto ritorna anche nei saggi sociologici di Schutz, in cui si analizza il rapporto fra *Ego* e *Alter* (cfr. Schutz 1962).

*Riferimenti bibliografici*

BACHTIN, M.

1988 *L'autore e l'eroe*, Einaudi, Torino.

BENJAMIN, W.

1995 *Angelus novus*, Einaudi, Torino.

BOELLA, L. – BUTTARELLI, A.

2000 *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Raffaello Cortina, Milano.

CRESPI, F.

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

DE MONTICELLI, R.

2003 *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano.

GOFFMAN, E.

2001 *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma.

ELIAS, N.

1988 *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna.

HUSSERL, E.

2002 *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino.

1989 *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano.

1966 *Logica formale e trascendentale*, Laterza, Roma-Bari.

ILLOUZ, E.

2007 *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano.

JEDLOWSKI, P.

2002 *Memoria, esperienza e modernità*, Franco Angeli, Milano.

2008 *Il sapere dell'esperienza*, Carocci, Roma.

SCLAVI, M.

2000 *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Le Vespe, Pescara-Milano.

SCHELER, M.

1980 *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma.

SCHUTZ, A.

1962 *Saggi sociologici*, Utet, Torino.

SIMMEL, G.

1998 *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.

1996 *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.

STEIN, E.

1985 *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma.

WEBER, M.

2001 *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.





SIMONA D'ARIENZO

## *The Cambridge Companion to Tocqueville*: un confronto tra prospettive e suggestioni teoriche

### *Introduzione*

Tocqueville ha offerto una grande teoria della società e della politica che misteriosamente si rivolge alle preoccupazioni del lettore del nostro tempo. Non a caso nel 2000, a partire dai testi tocquevilliani, il *Journal of Democracy* apre un dibattito epistemologico sul futuro della democrazia e su temi di rilievo mondiale, tra i quali il discorso sulla fine della storia, le trasformazioni della società civile, il federalismo europeo, le problematiche razziali ed etiche, il collasso del comunismo, la complessità della politica estera, la disuguaglianza internazionale, la questione femminile, i cambiamenti della famiglia, l'estetica democratica del postmodernismo.

I contributi riportati nel testo *The Cambridge Companion to Tocqueville* sono firmati da eminenti e riconosciuti studiosi del pensiero di Tocqueville che hanno, tra l'altro, partecipato all'importante convegno tenutosi nel 2005 a Cerisy (Francia) e a Yale in occasione del bicentenario della nascita di A. de Tocqueville. Uno degli obiettivi del testo è attraversare i confini nazionali, ideologici, disciplinari e testuali per costruire una mappa concettuale degli studiosi di Tocqueville. Le sollecitazioni riportate in questo volume sono molteplici e variegate; tuttavia, per scopi analitici, possono essere distinti in due rami. Il primo contiene saggi che potremmo definire introduttivi, perché affrontano il modo in cui ci si appropria, o ci si è approcciati, al pensiero di

Tocqueville e al suo metodo comparativo. Essi si basano sulla scoperta di alcuni manoscritti inediti rinvenuti nel 2004 che hanno riaperto alcune questioni concernenti l'interpretazione del pensiero di Tocqueville e che riflettono sul modo in cui è stato analizzato l'autore nei due principali Paesi, oggetto di sue numerose analisi: Francia e Stati Uniti. Il secondo si focalizza su alcuni discussi e controversi temi tocquevilliani, quali il discorso sulla moralità e sulla "cura delle anime", l'analisi della società civile, la funzione della religione, l'interpretazione del concetto di dispotismo, l'applicazione al pensiero dell'autore del concetto di fraternità.

Occorre specificare che si fa riferimento al pensiero di Tocqueville in *toto*, non tenendo conto della distinzione tra gli autori che analizzano *La Democrazia in America* e quelli che, invece, considerano altre opere di Tocqueville. Occorre un'altra precisazione. Chi cerca la traduzione letterale dei vari saggi resterà deluso, poiché sono stati evidenziati alcuni aspetti ritenuti salienti per la costruzione di una griglia interpretativa del pensiero di Tocqueville. In questo senso, infatti, si è pensato di fornire sintetiche presentazioni dei singoli saggi rimandando alle conclusioni per una più approfondita interpretazione dell'opera nel suo complesso. Soprattutto il secondo ramo è sottoposto a un'analisi di livello secondario, poiché i saggi sono rivisti alla luce di un'ipotesi di lavoro: iscrivere tutti i saggi nella tensione tra lo spirito di libertà e la passione per l'uguaglianza. A ben vedere, questa è la dicotomia che caratterizza l'intero pensiero di Tocqueville o, per meglio dire, le preoccupazioni dell'autore per il futuro della democrazia in generale, e di quella francese in particolare. Lo scopo è arrivare, alla fine di questo lavoro, alla comprensione di come tutti i temi tocquevilliani derivino da quella tensione e come ciascun saggio, a suo modo, contribuisca a enfatizzarla. Infine, occorre precisare che, nonostante la matrice politica, lo spirito di libertà e la passione per l'uguaglianza sono interpretati in base ai loro effetti sulla vita sociale degli uomini democratici o, quantomeno, alla costruzione dell'immagine tocquevilliana di questi effetti. Infatti, al di là della veridicità o meno delle immagini proposte da Tocqueville, è innegabile il fatto che le sue costruzioni teoriche siano state e sono tenute in considerazione nel corso del tempo e nei vari paesi oggetto del suo studio. Le

tante interpretazioni e riletture del suo pensiero dimostrano che Tocqueville è attuale perché permette di leggere la realtà che ci circonda.

### 1. *Tocqueville: opere e metodo*

Le questioni relative alle traduzioni e la scoperta di alcuni manoscritti inediti portano a riconsiderare alcuni aspetti delle opere tocquevilliane, tendendo a intensificare l'attenzione sul linguaggio, sullo stile, sul tono e sulla retorica. Proprio la scoperta di questi manoscritti permette di tracciare una sintetica storia delle "riscoperte" di Tocqueville nel corso del tempo. Per iniziare, quindi, ci si concentra sulle nuove interpretazioni prodotte sul pensiero e sulla figura di Tocqueville. I saggi si differenziano molto tra loro. Il saggio di Schleifer si riferisce all'edizione critica di Nolla della *Democrazia* per reinterpretare il pensiero tocquevilliano; Goldhammer, dopo la scoperta dei nuovi manoscritti, si pone domande sul lavoro di traduzione dei classici e Gannett, sempre a partire da questi manoscritti inediti, inquadra la rilettura delle immagini prodotte su Tocqueville.

L'edizione critica di Nolla della *Democrazia* spinge J.T. Schleifer, che la traduce in inglese, a riconsiderare alcuni aspetti dell'opera. Le informazioni tratte dalle bozze, dai commenti a margine, ecc. permettono di cogliere alcune sfumature ed elementi che non sono presenti nella lettura dell'opera. Il metodo di Tocqueville è fatto di deduzioni, di sillogismi per chiarirsi le idee e per convincere il lettore, di *set* di idee espresse in catene di paragrafi. Tocqueville costruisce l'opera attraverso paralleli e coppie in tensione. Anche l'uso di immagini aiuta a comprendere il suo pensiero. Il materiale non pubblicato mostra le convinzioni morali, religiose e filosofiche dell'autore, permettendo di comprenderne il pensiero profondo e intimo. Dal nuovo materiale a disposizione, si pone la domanda se la *Democrazia* sia un'opera unitaria o meno. A prima vista, i due volumi sembrerebbero scollegati (vocaboli, stile ecc.), tuttavia ambedue, secondo Schleifer, affrontano le stesse questioni, gli stessi problemi, hanno lo stesso focus. L'autore, studiando le note e le fonti archivia-

li non pubblicate delle due *Democrazie*, ci rivela uno scrittore costantemente caratterizzato da ripensamenti, riscritture e alla ricerca di nuovo materiale da inserire nelle sequenze deduttive del ragionamento e delle evidenti metafore spaziali e visive.

A. Goldhammer, invece, inizia il suo saggio ponendosi delle domande cui cerca di dare risposte nel corso del suo contributo. La *Democrazia* è considerata un classico e tale *status* implica qualche costrizione per i suoi traduttori? E se così fosse, in che modo? Goldhammer afferma che la *Democrazia* è stata costruita come un classico, grazie alle traduzioni di Reeve, Bradley, Bowen e Lawrence che la riscoprono negli anni '60 per evidenziare i dubbi dell'autore relativi all'individualismo corrosivo, alla tendenza a conformarsi al mediocre, alla tirannia della maggioranza e temi simili che all'epoca meritavano attenzione. Dopo queste traduzioni, quella di Mansfield e Winthrop paventa la possibilità di leggere il testo in modo diverso, ponendo l'accento sul fatto che la reverenza verso un autore e la sua opera potrebbero ostacolare un'interpretazione innovativa di quanto si traduce e del pensiero dell'autore stesso. In accordo con questi autori, Goldhammer analizza il modo in cui è stato interpretato nel tempo il concetto di *intérêt bien entendu*. Ciascuno lo ha tradotto con un termine inglese differente che, però, ne ha fornito una diversa interpretazione. Questo perché il morfema *bien* può essere solo parzialmente tradotto con il morfema inglese *well*. Secondo Goldhammer, i concetti sono tradotti correttamente quando si comprendono gli intenti dell'autore in modo da preservarne il messaggio. A ciò va aggiunto un altro elemento necessario al lavoro del traduttore: l'istinto. Esso nasce dall'esperienza delle traduzioni e riflette il processo del pensiero di ciò che viene tradotto. Le traduzioni sono subordinate al principio dell'insieme, devono esserlo se vogliono fornire un'impressione del tutto.

R.T. Gannett Jr. afferma che la scoperta di nuovi manoscritti nel 2004 ha portato a un *revival* degli studiosi di Tocqueville. Questi ritrovamenti hanno palesato il metodo storico, il punto di vista sulla democrazia e la libertà di Tocqueville, creando dei puzzle sull'*Ancient Régime*. Ciò ha dato origine a miti e nuovi enigmi. La prima immagine di Tocqueville è quella del profeta, di cui

si esplora il metodo storico. In questo senso, l'autore afferma che consultando i manoscritti si evince un Tocqueville immerso in molte letture che, nel corso della stesura dei suoi testi, gli suggeriscono strade e questioni nuove da affrontare. Gli errori, laddove riscontrabili, sono causati dal modo scorretto in cui egli utilizza le fonti per costruire il suo discorso. La seconda immagine è quella di un Tocqueville aristocratico e della sua visione della democrazia. In questo senso, le accuse di essere un aristocratico nostalgico dei tempi passati viene a cadere perché dalle note emerge la sua fede nella necessità di creare istituzioni politiche locali. La terza immagine fa riferimento al messaggio politico di Tocqueville e all'interpretazione dell'*Ancient Régime* inteso come espressione di un rimpianto. Anche in questo caso, Gannett afferma che dagli scritti tocquevilliani emerge la volontà pedagogica dell'autore e considerare la sua opera come un rimpianto è eccessivo, giacché, al contrario, l'approccio di Tocqueville alla rivoluzione francese denota fluidità e capacità di adattamento al cambiamento. Secondo l'autore, dunque, i manoscritti scoperti nel 2004 permettono di analizzare Tocqueville e la sua opera considerando tre livelli: 1. personale, ossia l'*Ancient Régime* è un'opera che viene scritta quando Tocqueville è privato della sua libertà attiva, pertanto è espressione di questo suo malessere; 2. storico, ovvero Tocqueville svolge un lavoro di archivio per dimostrare che gli uomini sono artefici del proprio destino; 3. pedagogico, poiché Tocqueville afferma, così come già accennato nella *Democrazia*, che lo storico deve insegnare agli uomini a essere liberi e a partecipare alla vita pubblica promuovendo le proprie idee.

La ricezione della *Democrazia* non cambia solo nel tempo, ma anche nello spazio. In Francia e negli Stati Uniti si rilevano due interpretazioni diverse dell'opera tocquevilliana, come dimostrato anche dai saggi di F. Mélonio e di O. Zunz. Mélonio rintraccia le origini del pensiero di Tocqueville nella tradizione moralista francese; Zunz, invece, mostra il nesso tra le vicende storiche e politiche americane e la tendenza alla ricezione delle opere di Tocqueville (in particolare la *Democrazia*). F. Mélonio, ovviamente, espone il punto di vista francese su Tocqueville. L'autrice enfatizza il fatto che le strutture e le idee tocquevilliane non possono essere apprezzate se considerate a prescindere

dal suo moralismo profetico. Infatti, l'autrice ci ricorda che Tocqueville tenta di promuovere una democrazia liberale in un'Europa dominata dall'assolutismo e dalla guerra attraverso la riscoperta del sentimento religioso considerato necessario a superare il senso di incompletezza e di desiderio di infinito caratteristico del regime democratico. Inoltre, secondo l'autrice, la relazione di Tocqueville con la tradizione francese ha due dimensioni, una politica e una letteraria, ed entrambe sono fondamentali per interpretare il suo lavoro. Per quel che riguarda l'aspetto politico, scrivere è propedeutico all'azione, nel senso che i lavori tocquevilliani sono impegnati ad affrontare questioni del suo tempo per soddisfare scopi pragmatici. Ad esempio, la *Democrazia* è scritta per fornire una lezione alle democrazie europee, lezione a loro necessaria per entrare a far parte del mondo politico dell'epoca e a favorire la genesi di un'identità francese democratica, o meglio a gestire il periodo di transizione verso la democrazia. Per quel che riguarda l'aspetto letterario, egli segue i moralisti come Pascal e Montaigne, ideando un nuovo linguaggio per la democrazia. Come politico e come scrittore, Tocqueville assume un atteggiamento prudente che giudica la democrazia alla luce delle sue origini. Egli scrive avendo una distanza non soltanto storica, ma anche geografica, tanto che utilizza la comparazione tra Paesi e tra epoche. Il metodo e lo stile tocquevilliani spingono a considerare i lavori di questo autore come testi ermeneutici poiché, nella sua descrizione del nuovo mondo, l'autore decifra i segni del tempo.

O. Zunz, d'altro canto, si focalizza sulle interpretazioni americane del pensiero di Tocqueville. Egli sottolinea che questo autore non è compreso negli Stati Uniti del XIX secolo. Il suo testo è travisato a causa delle sue ambiguità e del modo in cui racconta la democrazia americana, le ansietà post-coloniali, il desiderio di approvazione e il rifiuto di essere giudicati. Solo la guerra civile americana crea una nuova generazione di lettori capaci di stabilire un dialogo profondo con Tocqueville. Il primo volume della *Democrazia* è pubblicato in America nel 1838 dopo un periodo di tensione tra Francia e Stati Uniti. Una volta pubblicata, l'opera viene accettata dai lettori americani che si riconoscono nelle parole e nelle descrizioni tocquevilliane (ad eccezione delle affermazioni sulla tirannia della maggioranza, percepita come una critica ingiusta alla

pari dell'impossibilità di coniugare libertà e uguaglianza). Al termine della guerra civile, l'analisi di Tocqueville si allontana dalla realtà cadendo nel dimenticatoio a causa della nascita di una nuova America.

Anche Schleifer (1986) tenta una simile ricostruzione tenendo conto dell'interpretazione degli editori americani. A tal scopo, egli mostra come si compie lo spostamento dell'attenzione dalla prima *Democrazia*, considerata un manuale sulle istituzioni politiche americane nella seconda metà del XIX secolo e la prima metà del XX secolo, alla seconda *Democrazia* che, dagli anni '60, diviene oggetto di studio per i suoi temi sociali, culturali e psicologici. In altre parole, i cambiamenti nelle prefazioni delle edizioni americane evidenziano il passaggio da Tocqueville commentatore storico-politico dell'America a un Tocqueville sociologo-psicologo della democrazia e della cultura di massa. Passando al metodo tocquevilliano, l'autore redige la *Democrazia* basandosi sull'opposizione tra i tipi puri dell'aristocrazia e della democrazia, del dispotismo democratico e della libertà democratica: due forme di società rappresentanti due forme di vita e due tipi umani.

Proprio il metodo comparativo è ciò che accomuna i saggi di P. Manent e S. Drescher seppur con intenti differenti. Il primo lo utilizza per costruire un discorso sullo stato sociale democratico; il secondo per porre in luce la missione di Tocqueville: influenzare il futuro della Francia. P. Manent analizza il concetto di uguaglianza delle condizioni mostrando la costruzione teorica tocquevilliana a partire dal confronto tra due tipi umani, due "forme di vita": quella aristocratica e quella democratica. Occorre porsi una domanda: che cos'è lo stato sociale democratico? Secondo Tocqueville, esso corrisponde all'uguaglianza delle condizioni, è il fatto originario dello sviluppo delle società, anche se non ne fornisce mai una definizione precisa. Alcuni ritengono che egli non lo faccia perché i lettori non ne hanno bisogno. Tutti sanno cos'è l'uguaglianza delle condizioni, se non altro perché conoscono il suo opposto: Manent si chiede però se sia sufficiente definire l'uguaglianza delle condizioni attraverso la sua negazione. In ogni caso, l'interpretazione tocquevilliana della storia e del cambiamento sociale europeo è basata sulla polarità tra uguaglianza/disuguaglianza o tra democrazia/aristocrazia. Tocqueville intende designa-

re con i termini aristocrazia e democrazia due differenti tipi di esseri umani: l'uomo aristocratico e l'uomo democratico. Il primo è orientato verso obiettivi elevati, la sua anima tende verso ciò che è "grande", egli muove dall'idea della sua "superiorità". Il secondo rifiuta l'idea di grandezza e superiorità e aspira all'uguaglianza, considerato che la sua emozione di base è il sentimento della somiglianza tra gli uomini. Il carattere politico della democrazia moderna emerge esplicitamente e formalmente quando Tocqueville parla del "dogma della sovranità popolare". Difatti, se l'uguaglianza delle condizioni è il fatto generatore della moderna democrazia, il dogma della sovranità popolare ne è il principio: pertanto, l'unica domanda legittima è quella della moltitudine. In base a questo, Tocqueville asserisce che il processo di democratizzazione, soprattutto in Francia, non ha tratto origine dalla partecipazione alla vita civica, cioè dalla crescente politicizzazione dei cittadini, ma da un lungo processo di depoliticizzazione a cui ha contribuito la politica di livellamento messa in atto dalla monarchia.

Sempre a proposito del metodo comparativo di Tocqueville, esso viene interpretato da S. Drescher come una ricognizione e una rinegoziazione delle alternative. Egli nota che, nonostante la sollecitazione a elevarsi a un livello ideal tipico di astrazione, Tocqueville di fatto rimane legato ai suoi casi empirici e in particolare a una complessa concettualizzazione dell'America rispetto alla Francia. La prospettiva comparativa di Tocqueville va al di là dei luoghi che aveva visitato o intensamente studiato. Tuttavia, nonostante la prospettiva globale, la sua produzione politica mostra che il suo interesse comparativo si concentra in un ambito più stretto. La sua missione e il suo lavoro mirano a comprendere e influenzare il futuro della Francia. Sebbene egli scriva principalmente per la Francia e da un punto di vista francese, la posizione dell'America nel suo pensiero resta centrale perché questo Paese simboleggia i due maggiori temi della sua visione del mondo: la democrazia e l'uguaglianza. Nel pensiero di Tocqueville, la libertà e l'uguaglianza non sono contemporanee. Difatti, sul continente l'uguaglianza è un fatto antico rispetto alla libertà, perché introdotta dai monarchi accentratori prima che nei soggetti nascesse un'aspettativa di libertà; l'America e l'Inghilterra, invece, procedo-



no dalla libertà verso l'uguaglianza, rendendo meno probabile la minaccia di dispotismo. Nella prima *Democrazia*, i principali soggetti della comparazione sono gli Stati Uniti e la Francia poiché permettono all'autore di raggiungere un duplice obiettivo: 1. far conoscere l'esempio americano per spezzare il ciclo francese di rivoluzione e dispotismo, richiamando i lettori francesi a diventare un'associazione di cittadini libera ed egitaria; 2. presentare il processo di uguaglianza americano, arrivato ormai ai suoi limiti naturali, come esempio empirico capace di disciplinare l'impatto delle condizioni di uguaglianza e della democrazia sulla società civile.

Nella seconda *Democrazia*, l'approccio comparativo di Tocqueville è meno ovvio perché gli Stati Uniti del Nord cessano di essere il termine di paragone privilegiato lasciando il posto al tipo democratico puro. Tuttavia, le note preparatorie sono basate sul confronto tra la situazione francese e americana e, tra i due, il secondo termine viene ancora presentato ai lettori francesi come l'esempio da seguire nell'*iter* verso la democratizzazione europea. Molti hanno ravvisato nella seconda *Democrazia* una visione più spoglia della società americana rispetto a quella presentata nella prima. Secondo Drescher, invece, la seconda *Democrazia* offre meno critiche dirette alle istituzioni americane e ai suoi *moeurs*. Nella prima *Democrazia*, infatti, Tocqueville identifica la tirannia della maggioranza come la minaccia principale alla libertà politica negli Stati Uniti. Cinque anni dopo, la tirannia della maggioranza scompare lasciando il posto all'individualismo, ossia il concetto più nuovo introdotto nella seconda *Democrazia*. Quell'individualismo si esprime attraverso l'apatia civica e l'impotenza autoimposta, divenendo pertanto l'opposto dell'autogoverno. Nella prima *Democrazia*, questo fenomeno è già annoverato ma ha una valenza positiva perché si identifica nella capacità individuale di essere autonomo e responsabile (come dimostra l'eroico isolamento dei pionieri). Nella seconda *Democrazia*, l'individualismo si diffonde portando gli uomini a perdere il contatto gli uni con gli altri. Il vecchio spettro della tirannia aggressiva della maggioranza viene spodestato da un affievolimento delle opinioni e dalla degradazione della sfera pubblica. L'individualismo porta a rinunciare alla cittadinanza, al potere e alla partecipazione. Il riferimento all'America

non appare mai nei capitoli sull'individualismo, ma si impone in quelli in cui Tocqueville ne espone i rimedi, giacché essa è considerata un esempio capace di offrire un antidoto a questa “malattia” democratica.

## 2. *Lecture dei temi tocquevilliani*

La *Democrazia* è stata interpretata come l'opera in cui Tocqueville cerca di indicare il cammino da seguire per fronteggiare il caos politico e guidare la nazione verso una democrazia equilibrata e stabile. A tal proposito, nell'introduzione afferma: “Educare la democrazia, rianimarne, se possibile, la fede, purificarne i costumi, regolarne i movimenti, sostituire a poco a poco la scienza degli affari all'inesperienza, la conoscenza dei suoi veri interessi agli istinti ciechi; adattarne il governo ai tempi e ai luoghi; modificarlo secondo le circostanze e gli uomini: questo è il primo dovere dei governanti. A un mondo completamente nuovo occorre una nuova scienza politica [...]. Non vi è in Europa un popolo preso il quale la grande rivoluzione (l'autore si riferisce alla rivoluzione democratica) abbia fatto progressi più rapidi che presso di noi, tuttavia essa è andata avanti a caso [...]. La democrazia è [dunque] abbandonata ai suoi istinti selvaggi; essa è cresciuta come quei bambini che, privi delle cure paterne, crescono soli nelle strade delle nostre città non conoscendo della società che i vizi e le miserie” [Tocqueville 2002, 22-3]. Tocqueville è contro la democrazia di massa, intesa come stato politico e sociale in cui l'individuo è completamente inghiottito dalla folla, perdendo la propria specificità e originalità. In quest'ottica, la *Democrazia* può essere considerata un tentativo di superare la contrapposizione tra aristocrazia e democrazia, coniugando il valore aristocratico della libertà con quello democratico dell'uguaglianza.

La nuova scienza politica di Tocqueville non si occupa della democrazia per elaborare una dottrina giuridica o politica, ma per analizzare la condizione umana. Il saggio di Mansfield e Winthrop, da un lato, e quello di Guellec, dall'altro, focalizzano l'attenzione proprio sulla nuova scienza politica di Tocqueville, anche se da prospettive diverse. I primi evidenziano la preoc-

cupazione di Tocqueville per la “cura delle anime” democratiche degradate dalla mancanza di valori e dalla fuga nell’individualismo e nel materialismo. Il secondo interpreta il testo di Tocqueville come il tentativo, attraverso la sua capacità argomentativa, di creare una nuova moralità per la formazione di una nuova scienza politica.

Anche i saggi di J. Elster, D. Villa, M. Richter, J. Mitchell e C.B. Welch contribuiscono ad aprire finestre interpretative sul pensiero di Tocqueville. Essi, pur differendo tra loro per i temi trattati, sono accomunati da un filo rosso: la tensione tra libertà e uguaglianza. Il saggio di Elster mostra come la passione per l’uguaglianza, nella forma dell’insofferenza verso la disuguaglianza e dell’invidia, giochi un ruolo fondamentale nello scoppio della rivoluzione francese; Villa focalizza l’attenzione sul bisogno di una società civile capace di mitigare gli effetti perversi democratici; Richter utilizza i concetti di dispotismo e di tirannia per analizzare i possibili tipi di regimi delle società democratiche in cui i cittadini sono uguali, ma non liberi; Mitchell pone l’accento sia sul ruolo attribuito da Tocqueville alla religione che resta, anche nelle democrazie, a guida delle anime, sia sulle configurazioni che essa assume nelle nuove società; Welch rilegge il pensiero tocquevilliano alla luce del concetto di fraternità, interpretando il modo in cui esso conduce alla libertà nell’uguaglianza e tracciando i possibili scenari nel rapporto tra i popoli.

### *2.1. Moralità e cura delle anime*

Il saggio di Mansfield e Winthrop presenta al lettore la nuova scienza politica di Tocqueville. Sebbene essa non sia mai formulata esplicitamente dall’autore, secondo Mansfield e Winthrop è deducibile da un’accurata lettura della *Democrazia*. La necessità di una nuova scienza politica è la risposta di Tocqueville alla scienza politica del suo tempo, considerata priva di valori e noncurante delle anime umane ormai degradate perché lasciate a se stesse. Le conseguenze di questo stato di abbandono, secondo Tocqueville, sono la fuga nell’individualismo e nell’amore per le cose materiali e, di conseguenza, la ricerca di una guida anche autoritaria. Tale ricerca è pericolosa per l’autore

giacché fa correre ai soggetti il rischio di essere privati della loro libertà (situazione che si presenta secondo Tocqueville con l'ascesa di Napoleone III). La nuova scienza politica tocquevilliana consiste nell'occuparsi delle "anime". Per far ciò, Tocqueville si immerge nella pratica della libertà degli americani. Infatti, il liberalismo pratico americano è preferibile a quello teorico europeo in quanto si basa sull'orgoglio. Tale orgoglio si fonda sul fatto che gli americani si propongono come individui liberi, ossia soggetti capaci di considerare se stessi come degni e capaci di autogovernarsi.

Al mantenimento e alla formazione di questo orgoglio concorrono la religione, il concetto di interesse bene inteso, l'associazionismo, il rispetto dei diritti individuali e i *moeurs*. Tutti questi elementi contribuiscono a combattere il pericolo dell'avvento di un dispotismo razionale estremamente rischioso, perché potrebbe privare i soggetti della libertà, subordinandoli alla tirannia della società, attraverso l'arma del controllo razionale espresso attraverso leggi uniformi, dettagliate e universali. La religione in America, separandosi dallo Stato, sviluppa l'orgoglio necessario a fondare l'autogoverno, facendosi garante della libertà. Oltre alla religione, un ruolo importante è giocato anche dalla dottrina dell'interesse bene inteso che, spingendo all'associazionismo, combatte l'individualismo. Come gli altri liberali, Tocqueville ritiene che i diritti siano centrali nelle scelte politiche. Rispettare i diritti dei cittadini significa avere cittadini che obbediscono senza sottomettersi: gli uomini sono liberi non quando vengono dichiarati tali, ma quando sviluppano le proprie virtù. Infine, i *mores* contribuiscono alla nuova scienza politica di Tocqueville perché mostrano il modo in cui i diritti vengono esercitati.

A questo punto, gli autori affermano che ci sono tre novità nella scienza politica di Tocqueville: 1. lo stato sociale prodotto e produttore di leggi, di costumi e di idee si esprime attraverso l'opinione pubblica creando consenso e combattendo l'isolamento con l'associazionismo; 2. il concetto di "*semblables*", ossia l'uguaglianza praticata spontaneamente senza distinzione tra i molti e i pochi; 3. le predizioni sulle tendenze future.

Per L. Guellec, il testo di Tocqueville è un tentativo di rinnovare la struttura concettuale del suo tempo senza abbandonare l'originale impeto di impar-

tire la conoscenza e di fornire simultaneamente una definizione del mondo. Tocqueville cerca di presentare la *Democrazia* come un testo argomentativo sia per consolidare, sia per radunare un grande pubblico in supporto della democrazia liberale e stendere le basi per le riforme istituzionali necessarie alla Francia per attuare la transizione verso la democrazia senza rivoluzioni. La costituzione di un sapere politico e la sua trasmissione vanno di pari passo con il creare una nuova moralità, considerata premessa indispensabile per una nuova scienza di governo. Per questo motivo, la retorica tocquevilliana implica alcuni punti essenziali: l'alleanza tra pensiero e azione, la fiducia nella virtù esplicativa della pedagogia, la moralità come punto fisso, il rigore dello stile e la fede nelle idee. L'obiettivo di Tocqueville è preparare i suoi lettori ad accettare l'idea della democrazia, educarli pazientemente spiegando i lavori del sistema democratico e usare il senso comune per indurli a condividere la sua logica. Egli cerca di svolgere il suo compito diffondendo il sapere attraverso un linguaggio comune, utilizzando i luoghi comuni della eloquenza tradizionale. Questa impresa, tuttavia, non è semplice soprattutto nella seconda *Democrazia*, dove Tocqueville traccia il ritratto astratto delle società democratiche, difficilmente comprensibile per la mente di lettori semplici. In tutto questo, la Monarchia costituzionale si era dimostrata incapace di educare i cittadini e di insegnare ai francesi l'arte pratica della politica in accordo con le lezioni esposte nella *Democrazia*. La storia della cultura politica francese astratta e letteraria e la difficoltà di organizzare un dialogo sociale sarebbero diventati temi dell'*Ancient Régime*.

## 2.2. Un'interpretazione della Rivoluzione francese

J. Elster analizza l'*Ancient Régime*. Egli afferma che le cause della Rivoluzione francese vanno individuate in tre momenti che corrispondono a tre periodi storici: i presupposti (1439-1750), le condizioni che concorrono allo scoppio della Rivoluzione (1750-1787) e le cause (1787-1789). Nell'analisi di Elster, Tocqueville considera la combinazione di due emozioni come presupposto della Rivoluzione francese: l'invidia e l'odio. Queste due emozioni si intrec-

ciano in tutte le classi della società francese. I borghesi invidiano i nobili per il loro prestigio sociale e per il potere che detengono; i nobili odiano i borghesi perché si sentono minacciati dalla loro ascesa sociale; il popolo è animato da invidia e odio nei confronti dei signori a causa dei loro soprusi. Per quel che riguarda le condizioni che concorrono allo scoppio della Rivoluzione francese, occorre far riferimento al paradosso di Tocqueville secondo il quale il malcontento individuale è inversamente proporzionale alle cause oggettive del malcontento, in altre parole alla diffusione di concessioni e principi egualitari corrisponde una maggiore intolleranza sia verso le dimensioni in cui continua ad esistere la disuguaglianza, sia verso le privazioni a cui si è sottoposti. Infine, le cause vanno individuate nella fragilità dell'Assemblea dei Notabili che, incapace di estendere il carico fiscale ai nobili e ai clericali nell'assemblea provinciale democratica di Dauphiné, finisce con il far prendere coscienza al terzo stato del proprio dissenso. Tale stato di cose spinge gli esponenti del popolo a chiedere la convocazione degli Stati Generali con il fine di combattere l'incapacità delle classi privilegiate a gestire il cambiamento, la politica incerta di Luigi XVI e affermare l'ascesa della borghesia. Nonostante il fatto che in questo saggio venga analizzata un'altra opera di Tocqueville, è comunque possibile individuare il filo conduttore che si ricollega alla tensione tra libertà e uguaglianza. I presupposti e le condizioni che favoriscono lo scoppio della Rivoluzione hanno carattere eminentemente democratico e si riferiscono a cause sociali, come l'invidia e la frustrazione causata dai residui di disuguaglianza nella società.

### 2.3. *La società civile*

Su questi temi, può inserirsi quello di D. Villa, che considera il modo in cui le dispute sul capitale sociale e sul comunitarismo negli Stati Uniti si sono avvalse del pensiero di Tocqueville. Un serio impegno con i testi di Tocqueville, focalizzati sul tema della società civile, suggerisce che l'autore analizza l'interazione tra associazioni, istituzioni politiche e Stato. Villa evidenzia l'enfasi sugli aspetti politici della società civile e l'autogoverno naturale del federalismo nella

*Democrazia* del 1835. L'autrice individua due punti: 1. le associazioni volontarie civili e la stampa, intese come corpi creati elettivamente, sostituiscono i corpi intermedi ascrivibili aristocratici; 2. la distinzione che Tocqueville fa tra le organizzazioni centrali e quelle locali. Per Villa, la società civile deve essere considerata più politica che civile. A questo proposito, Tocqueville distingue tra gli aspetti socio-culturali e quelli istituzionali. Tale distinzione si riflette nell'articolazione delle due *Democrazie*. La prima analizza il mondo politico pubblico; la seconda le attitudini e i *moeurs* della democrazia americana. La società civile, fuori dal dibattito americano, è espressione di una nuova vita politica e associativa attiva, poiché non lotta solo contro lo stato burocratico e autoritario, ma anche contro gli interessi economici, l'individualismo e il declino delle virtù pubbliche. Ciò avviene perché la società civile crea nuovi spazi e nuove forme di partecipazione politica, sovranità popolare e libertà pubbliche, preservando i *moeurs* necessari all'autogoverno in un'epoca dove regna il potere individuale e la monolitica opinione della maggioranza.

#### 2.4. *Il dispotismo e la tirannia*

M. Richter si propone di chiarire le concettualizzazioni di Tocqueville sui regimi moderni incompatibili con la libertà, ossia il dispotismo e la tirannia. Questi tipi di regime hanno giocato un ruolo significativo nel pensiero politico a partire dai classici dell'antichità e il loro utilizzo da parte di Tocqueville appare curioso visto che egli insiste sulla radicale novità delle democrazie moderne post-rivoluzionarie. Un altro paradosso deriva dal fatto che Tocqueville combina i concetti di dispotismo e di tirannia, termini che sono stati storicamente distinti l'uno dall'altro fino al tardo XIX secolo. Tuttavia, Tocqueville accetta questa nuova tendenza a utilizzare dispotismo e tirannia in modo interscambiabile per designare tutti i moderni tipi di governi, società e pratiche antitetiche alla libertà politica. Tocqueville oppone i benefici prodotti dal dinamismo della generale partecipazione politica in un Paese che è libero alla statica qualità della vita in un altro Paese che non lo è. Nella *Democrazia* afferma che le repubbliche democratiche sono superiori a tutte le altre per la

loro energia. Gli incessanti tumulti, conflitti e agitazioni della vita politica democratica si riversano sulla società civile, guidando indirettamente il prodigioso sviluppo dell'industria e del commercio. A tal scopo, Tocqueville accusa Guizot, Thiers e Molé di aver ingiustamente scoraggiato la partecipazione politica del popolo, esprimendo il timore delle classi medie per lo scoppio di altre rivoluzioni. Al contrario, secondo Tocqueville, essi avrebbero incoraggiato la predisposizione al materialismo e all'apatia politica, consolidando l'accentramento politico e l'individualismo.

Tocqueville individua cinque tipi di regimi che si contrappongono al libero governo delle democrazie moderne o, utilizzando le sue parole, la *vie politique elle-même*. La prima forma di regime è il dispotismo legislativo contro cui Tocqueville propone nella Costituzione della Seconda Repubblica (1848) il modello americano bicamerale, considerato capace di combattere ogni forma di oppressione, soprattutto quando cerca di regolare la vita privata e di gruppo. La seconda è definita come la tirannia della maggioranza sull'opinione pubblica, un regime ben più grave, secondo Tocqueville, di quelli basati sulla paura dell'uso o sulla minaccia dell'uso della forza, perché mira all'anima delle persone sopprimendo l'opinione pubblica, le idee impopolari e gli individui in disaccordo. Il terzo tipo corrisponde ad una nuova forma di cesarismo diversa da quella tradizionale. Difatti, il potere degli imperatori romani, per quanto immenso, era usato contro una piccola parte della popolazione e per obiettivi limitati, non colpiva la vita privata degli individui, era violento ma limitato nei suoi effetti, non regolava i dettagli della vita sociale e individuale. Al contrario, il cesarismo moderno possiede un'amministrazione centralizzata capace di far prevalere la sua volontà su tutti e, una volta eliminati i gruppi intermedi e la società civile, di codificare e uniformare la sua legislazione, di penetrare nella vita sociale e privata, di influenzare cosa i soggetti pensano e credono. Il quarto è definito dispotismo democratico o amministrativo del governo burocratico, una forma di dispotismo completamente nuova, che narcotizza gli individui attraverso un apparato statale centralizzato. Esso, soddisfacendo tutti i loro bisogni, crea nei soggetti l'illusione di una vita migliore. In realtà, appiattisce l'esistenza individuale nella ricerca del benessere mate-



riale, alla stregua di un gregge di pecore ubbidienti facilmente governabile. La novità introdotta da Tocqueville consiste proprio nell'aver capito che il dispotismo moderno non si basa più sull'uso o sulla minaccia dell'uso della forza, ma sulla rimozione del desiderio di autonomia individuale e di partecipazione politica da parte dei soggetti. Rimuovendo la possibilità di concepire la libertà come una qualità dell'essere umano, si sopprime la questione all'origine. Per far ciò non c'è bisogno di usare la coercizione. Chi governa preferisce il ruolo del paterno guardiano (*tutor*) al tiranno sanguinario. Tocqueville si concentra su questo aspetto perché, nella Francia del 1840, intravede la libertà politica minacciata dal materialismo, dall'individualismo e dall'apatia politica che provocano indifferenza verso ogni forma di governo. L'affermazione di valori non politici preoccupa Tocqueville perché ciò potrebbe permettere a un nuovo despota di governare le anime dei cittadini approfittando del potere amministrativo centralizzato. L'ultimo, infine, è il dispotismo imperiale o militare, ciò che da altri è chiamato bonapartismo o dittatura. A questa forma ha contribuito, secondo Tocqueville, la rivoluzione francese. Essa ha lasciato come eredità: la perfezione della macchina amministrativa centralizzata; la codificazione di leggi civili che incoraggiano l'arricchimento personale, ma limitano la libertà di stampa e di associazione; l'invenzione della dittatura plebiscitaria come alternativa pseudo-democratica al governo rappresentativo; la creazione di una tradizione che trascura i diritti individuali e il governo costituzionale. A questi *moeurs* politici rivoluzionari esistenti, Napoleone aggiunge le strutture burocratiche e legali dell'impero, che escludono i cittadini e i loro rappresentanti dal deliberare e dal prendere decisioni collettive di qualsiasi tipo. Le conseguenze di questi provvedimenti sono sfruttare, anziché neutralizzare, l'individualismo, il materialismo, l'apatia politica, la centralizzazione amministrativa e la preferenza per l'uguaglianza alla libertà. Il governo di Napoleone fu deliberatamente creato per escludere la libertà politica, realizzando un nuovo tipo di governo e di società riorganizzato in un modo del tutto nuovo e impensabile in passato.

### 2.5. *La religione nella democrazia*

Nel suo contributo, J. Mitchell tiene in considerazione lo schema storico di Tocqueville nella *Democrazia* per illuminare ciò che definisce la “favola del liberalismo”, nella quale la religione e la democrazia sono inscindibili. Tocqueville attribuisce alle condizioni sociali democratiche alcuni sviluppi della cristianità nella modernità, ed in particolare l'affiorare dell'impulso al fondamentalismo, il bisogno di personalizzare il rapporto con Dio, la radicalizzazione della nozione del peccato originale e la crisi dell'autorità della Chiesa. Per quel che riguarda la “favola del liberalismo”, è in errore chi pensa che la religione sia un elemento arcaico sopravvissuto nella società democratica, poiché Tocqueville dimostra che la religione si trasforma, innovandosi e adattandosi alle situazioni. Nell'era democratica, la società è disincantata sia soggettivamente, in quanto pensa all'interesse individuale, sia oggettivamente, perché è caratterizzata dalla razionalizzazione. Dal punto di vista soggettivo, questo atteggiamento sviluppa la coscienza privata e la responsabilità individuale; dal punto di vista oggettivo, la ragione sviluppa un metodo generalizzato di inchiesta per comprendere e trasformare il mondo naturale per assicurare il benessere dell'umanità.

Per quel che riguarda gli sviluppi della cristianità nella modernità, è possibile analizzarli singolarmente.

1. Tenendo fermo che la fede è una condizione permanente dell'umanità, l'impulso al fondamentalismo nasce dal fatto che, come afferma la tradizione puritana, la ricchezza materiale può portare a uno zelo religioso maggiore. Secondo Tocqueville, il materialismo non è necessariamente un ostacolo alla religione perché la duplice natura umana, materiale e spirituale, fa sì che all'accentuazione di un aspetto dell'esistenza individuale corrisponda un'intensificazione anche dell'altra dimensione. Dunque, Tocqueville si concentra sui modi democratici dell'esperienza religiosa, ossia sulle condizioni sociali dell'uguaglianza che contribuiscono a diffondere l'impulso fondamentalista. L'uomo, nella ricerca del suo posto nel mondo, avverte il bisogno di semplici e intellegibili comandi come quelli che fornisce la religione. Così negli Stati

Uniti c'è un perenne ritorno al significato chiaro e semplice della Scrittura che aiuta gli uomini ad affrontare la complessità del cambiamento globale e sociale.

2. Anche l'esperienza religiosa personale e diretta con Dio è favorita dalle condizioni sociali di uguaglianza. L'affinità tra religione e democrazia ci porta a ritenere che le affermazioni sull'illuminazione divina diretta diventeranno un fondamento dell'esperienza religiosa nell'epoca democratica: democrazia ed entusiasmo spirituale sono collegati, o dovrebbero esserlo, nelle democrazie moderne.

3. Il che porta a una domanda e a un altro aspetto degli sviluppi della cristianità, o meglio della religiosità, nella modernità. In che modo le condizioni dell'uguaglianza sociale contribuiscono all'emergere di dottrine più radicali sulla depravazione umana all'inizio dell'era democratica? Gran parte della risposta emerge nel capitolo dell'interesse bene inteso. La rottura causata dal nascente capitalismo coincide con l'emergere di dottrine radicali del peccato dell'uomo perché entrambe presuppongono che l'esperienza umana non abbia più un rapporto con la natura.

4. Infine, nell'epoca democratica l'autorità religiosa non scompare, ma trova una nuova posizione: l'individuo solitario per il Protestantesimo e la comunità universale per la Chiesa Cattolica Romana. Tuttavia, secondo Tocqueville, alla fine la seconda prevarrà sulla prima perché essa abbandona gli uomini a se stessi in un'epoca, come quella democratica, in cui l'autorità del soggetto è contemporaneamente assoluta e socialmente insignificante.

## 2.6. *La fraternità*

Per concludere, la democrazia estende a tutti l'idea cristiana dell'universalità e della collaborazione tra eguali. Tuttavia, secondo Tocqueville, il mondo moderno si muove non solo verso l'uguaglianza, ma anche verso la somiglianza. Questa tendenza induce C.B. Welch a indagare la relazione tra libertà e fraternità. L'autrice sottolinea che il termine fraternità è euristico, né storico, né introdotto e utilizzato da Tocqueville. Infatti, quest'ultimo elude il termine

fraternità, preferendo parlare di legami di comunanza tra concittadini oppure di idee, pratiche e sentimenti condivisi. Tocqueville riconosce e valorizza l'ideale della libertà universale umana, tuttavia comprende anche gli aspetti negativi delle forze omogeneizzanti moderne. La speranza di Tocqueville è che gli uomini, diretti dalla ragione e dalla moralità, possano servire l'umanità nella sua interezza, amando e valorizzando il loro particolare frammento di umanità. Ciò nonostante, i legami di appartenenza e di mutua lealtà potrebbero nutrire identità esclusive in cui la maggioranza rifiuta di fraternizzare con gruppi o popoli subordinati. L'autrice esplora tre possibili soluzioni a tre contrasti su cui anche Tocqueville si interroga pensando ai diversi destini delle comunità umane: il fratricidio, la fratellanza dall'alto e la dominazione senza comunanza.

L'autrice utilizza il concetto di fratricidio per interpretare le analisi tocquevilliane sull'incubo americano, ossia il problema della schiavitù dei neri, e sull'incubo dei francesi, ossia il rapporto con le colonie in Algeria. Nel primo caso, il vero problema consiste nell'antipatia razziale e nell'esclusione che impedisce l'assimilazione degli ex-schiavi nella politica civica. Ciò che impedisce l'assimilazione è il tenace orgoglio delle origini negli anglo-americani, la mancata educazione e socializzazione degli schiavi alla libertà e, sebbene ciò possa apparire paradossale nelle società egalitarie, il rifiuto di competere con gli ex-schiavi per questioni di *status*. Una presa di coscienza dei neri, infatti, potrebbe condurre a un rovesciamento del potere. Un altro problema riguarda gli indiani d'America costretti a perdere la loro identità sociale per essere ricollocati nel nuovo sistema economico, culturale e politico. In questo caso, la fraternità viene negata e si arriva al fratricidio. Nel caso dei neri, si tratta di un fratricidio simbolico perché si nega l'ampliamento del concetto di fraternità; nel caso degli indiani è reale perché essi si oppongono all'assimilazione divenendo una minoranza. Nel caso della Francia, il fratricidio a danno degli algerini si compie attraverso la sconsiderata brutalità delle armi, la violazione deliberata del diritto di proprietà e l'inganno. Tocqueville ritiene che la colonizzazione possa potenziare il patriottismo francese e rinvigorire i *moeurs* liberi; tuttavia spera che ciò avvenga in modo controllato e moderato.

La fraternità dall'alto è l'opposto dello scenario precedente perché prevede la fusione di differenti popoli in un unico nuovo popolo basato sul riconoscimento di una comune identità politica che consente la socialità democratica. Un esempio è la società dei bianchi anglo-americani che formano spontaneamente un nuovo popolo attraverso l'unione volontaria basata su interessi comuni e imitazione.

Il terzo scenario è quello che si riferisce alla dominazione senza comunanza. Essa riguarda le società in cui due popoli, sottomessi a un unico potere esterno che li subordina, vivono fianco a fianco senza sviluppare una vita politica comune. Un esempio è quello irlandese conquistato economicamente e isolato socialmente dall'Inghilterra. Nessuna morale, nessuna opinione politica, nessuna credenza religiosa sono condivise, gli irlandesi sono e saranno sempre nemici.

### *Conclusioni*

Prima di tutto sembra necessario ribadire che Tocqueville è una figura complessa la cui caratteristica, riconosciuta da quasi tutti gli autori contemporanei, è l'estraneità, ossia la non-appartenenza a una classe sociale, a una scuola di pensiero, a un partito politico [cfr. Aron 1972]. Sembra dunque corretto descrivere Tocqueville come uno straniero il cui distacco gli garantisce l'obiettività necessaria a cogliere gli aspetti di alcuni fenomeni e, quindi, a produrre una serie di osservazioni teoriche ricche di significato sia sugli Stati Uniti, sia sulla società democratica. Questa interpretazione di Tocqueville è avvalorata dalla sua riscoperta e dal cambiamento nel modo in cui è stato interpretato in seguito al rinvenimento di alcuni manoscritti inediti nel 2004, che dimostrano quanto sia difficile entrare e interpretare il pensiero di questo autore così enigmatico. Detto questo, si rammenta che l'ipotesi di partenza di questo lavoro è di interpretare i saggi presenti in *The Cambridge Companion to Tocqueville* alla luce della tensione di stampo tocquevilliano tra lo spirito di libertà e la passione per l'uguaglianza. Difatti si ritiene possibile afferma-

re che ciascun contributo, a suo modo, deriva e concorre a difendere quella tensione.

Ripercorriamo sinteticamente i tratti salienti dei saggi, che utilizzeremo per costruire un'interpretazione del testo analizzato e, ovviamente, del pensiero tocquevilliano: la funzione pedagogica e morale degli scienziati politici (Mansfield e Winthrop); il bisogno di una scienza politica che curi le "anime" dei cittadini (Guellec); la ricerca di una definizione del concetto di uguaglianza delle condizioni e delle sue conseguenze (Manent); la relazione tra politica e *moeurs* attraverso il metodo comparativo tocquevilliano (Drescher); i presupposti e le condizioni che sono alla base dello scoppio della Rivoluzione francese (Elster); l'interpretazione dell'interazione tra associazioni, istituzioni politiche e stato (Villa); l'analisi e l'uso che Tocqueville fa dei concetti di dispotismo e tirannia (Richter); il rapporto tra esperienza religiosa e condizioni sociali dell'epoca democratica (Mitchell); l'articolazione del concetto di fraternità nel pensiero di Tocqueville (Welch).

Inserendo questi saggi in una griglia interpretativa, è possibile evidenziare le differenze tra gli Stati Uniti e la Francia (e l'Europa) rifacendosi al loro regime politico prevalente, al loro principio ispiratore, alle previsioni sul futuro democratico, agli attori sociali che assumono un ruolo predominante in quei Paesi e alla futura dimensione socio-culturale della loro democrazia. Schematicamente:

	STATI UNITI	FRANCIA
Regime politico	Democrazia moderata	Aristocrazia o democrazia rivoluzionaria
Principio ispiratore	Libertà	Uguaglianza
Previsioni sul futuro democratico	Partecipazione	Apatia e servitù
Attori sociali	Società civile	Individui isolati
Dimensioni socio-politiche future	Differenziazione	Omologazione

Traducendo in forma discorsiva lo schema, Tocqueville considera gli Stati Uniti come la patria della democrazia moderata dall'influenza della religione, delle leggi, dei *moeurs*, dell'associazionismo e della libertà di stampa. Egli identifica nella libertà, profondamente radicata nelle origini di questo Paese, il principio guida della società americana. Il futuro americano, così come il suo passato e il suo presente, appaiono all'autore basati sulla partecipazione attiva dei cittadini alla vita politica e sociale. L'attore principale della vita americana è la società civile, la quale si esprime attraverso l'associazionismo e l'opinione pubblica. Infine, la dimensione socio-politica futura è la differenziazione, considerato che l'inarrestabile processo di uguaglianza è temperato dalla libertà attiva capace di mantenere vive le differenze attraverso il riconoscimento dei diritti individuali.

Dall'altro versante c'è la Francia (ma potremmo dire l'Europa continentale) che, considerata nella sua dimensione politica, è interpretata come un'aristocrazia nella prima *Democrazia* e come una democrazia non ancora matura nella seconda. L'idea madre che guida questo Paese è la passione per l'uguaglianza, ritenuta da Tocqueville un fatto antico in quanto derivante dall'opera di livellamento delle monarchie. L'autore nutre una certa preoccupazione verso il futuro della democrazia francese giacché paventa la possibilità che si possa sfociare nell'apatia civica e nella servitù dei cittadini a uno Stato tutelare. Gli attori sulla scena politica e sociale appaiono gli uomini isolati e degradati nella loro anima. Infine, ciò che Tocqueville teme, nel caso in cui non vengano introdotti rimedi di stampo americano, è una dimensione socio-politica caratterizzata dall'omologazione: una democrazia tutelare che governa un gruppo di pecore ubbidienti.

Alla luce di quanto finora detto, rileggiamo i saggi degli autori: 1. gli scienziati politici possono costruire e trasmettere il sapere politico solo se questo è accompagnato da una morale che educhi i cittadini alla partecipazione necessaria allo sviluppo di una democrazia moderata (Mansfield e Winthrop); 2. le "anime", la parte sacra del singolo, va coltivata attraverso la pratica della libertà che rende i soggetti consapevoli e responsabili (Guellec); 3. il dogma della sovranità popolare, ossia l'oppressione del generale sul particolare,

va combattuto attraverso la differenziazione che permette la molteplicità di punti di vista e di pensiero (Manent); 4. i sistemi politici, culturali e storici richiedono una nuova rinegoziazione per evitare l'individualismo, il male assoluto delle democrazie, grazie alla partecipazione e alla formazione di una società civile consapevole (Drescher); 5. lo sviluppo di invidie tra classi e la frustrazione di un'uguaglianza negata vanno evitate affermando il principio di differenziazione e la partecipazione (Elster); 6. le organizzazioni intermedie, come le associazioni o la società civile, vanno incoraggiate per creare nuovi spazi e forme di partecipazione politica, sovranità popolare e libertà pubbliche (Villa); 7. l'esigenza di libertà nei governi e nelle società va affermata per produrre dinamicità e creatività contro la "gabbia di acciaio" e l'atomizzazione sociale (Richter); 8. la religione, nelle società democratiche moderate, esercita la sua influenza perché continua a fornire linee guida e a rispondere al bisogno di spiritualità degli uomini sebbene sotto forme diverse rispetto al passato (Mitchell); 9. il principio di fraternità, inteso come legami di comunanza tra cittadini, può coniugare l'uguaglianza con la libertà a patto che gli uomini restino agenti morali indipendenti e liberi (Welch).

In conclusione, possiamo affermare che Tocqueville illustra quali sono i rischi delle democrazie moderne. Gli Stati Uniti rappresentano un esempio virtuoso perché hanno combattuto e combattono i pericoli della deriva tutelare attraverso numerosi rimedi (religione, *moeurs*, leggi, libertà di stampa, libertà di associazione), mentre l'Europa è uno scenario che deve ancora costituirsi e che Tocqueville spera di influenzare per evitare il rischio di essere uguali nella schiavitù.



*Bibliografia*

Aa.Vv.

1960 *Livre du centenaire, 1859-1959*, Éd. du CNRS, Paris.

ANKERSMIT, F.R.

1994 *Tocqueville and the sublimity of democracy, Part II: Form*, *Revue Tocqueville*, XV (1), pp. 193-216.

ANTOINE, A.

2003 *L'impensé de la démocratie*, Fayard, Paris.

ARON, R.

1972 *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano [1972].

1979 *Tocqueville retrouvé*, *Revue Tocqueville*, Vol. 1, pp. 8-23.

AUDIER, S.

2004 *Tocqueville retrouvé*, Éd. EHESS, Paris.

BATTISTA, A.M.

1989 *Studi su Tocqueville*, Centro Editoriale Toscano, Firenze.

BEDESCHI, G.

1996 *Tocqueville*, Laterza, Roma.

BIRNBAUM, P.

1973 *La sociologia di Tocqueville*, Il Saggiatore, Milano [1970].

CAFAGNA, L.

1989 *Tocqueville dalla democrazia in America all'aristocrazia in Francia*, Introduzione a A. de Tocqueville, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Einaudi, Torino.

CANDELORO, G.

1989, *Introduzione* a A. de Tocqueville, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Rizzoli, Milano.

COENEN-HUTHER, J.

1997 *Tocqueville*, PUF, Paris.

COLDAGELLI, U.

1990 *L'America di Tocqueville*, introduzione a A. de Tocqueville, *Viaggio in America 1831-1832*, Feltrinelli, Milano.

COTESTA, V.

2002 *Lo straniero. Pluralismo e immagini dell'Altro nella società globale*, Laterza, Roma-Bari.

DE CAPRARIIS, V.

1959 *Tocqueville in America. Contributo alla genesi della Démocratie en Amérique*, L'Arte Tipografica, Napoli.

DE SANCTIS, F.M.

1986 *Tempo di democrazia. A. de Tocqueville*, ESI, Napoli.

2000 *Tocqueville: democrazia e rivoluzione*, Editoriale Scientifica, Napoli.

DIEZ DEL CORRAL, L.

1960 *Tocqueville et la pensée politique des doctrinaires*, in Aa.Vv., *Livre du centenaire, 1859-1959*, Ed. du CNRS, Paris.

DRESCHER, S.

1964 *Tocqueville's Two Democracies*, *Journal of the History of Ideas*, 2.

DUBOR, F.

1990-1991 *Inspirations et contradictions chez Tocqueville*, *Revue Tocqueville*, XII, pp. 221-242.

EISENSTADT, A.S.

1988 *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, Rutgers University Press, New Brunswick/London.

FURET, F.

1981 *Le système conceptuel de la «Démocratie en Amérique»*, Prefazione a *La Démocratie en Amérique*, Flammarion, Paris.

1991 *L'importance de Tocqueville aujourd'hui*, Cahiers de Philosophie politique et juridique, 19, pp. 137-145.

JARDIN, A.

1994 *Alexis de Tocqueville: 1805-1859*, Jaca Book, Milano [1984].

KORNHAUSER, W.

1959 *The Politics of Mass Society*, The Free Press, Glencoe.

LAMBERTI, J.-C.

1983 *Tocqueville et les deux démocraties*, PUF, Paris.

LAMBERTI J.-C. – MÈLONIO F.

1986 *La démocratie en Amérique*, in *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'ancien Régime et la Révolution*, Robert Laffont, Paris.

LARDINOIS, R.

2000 *L'invention de Tocqueville*, Actes de la recherche en sciences sociales, 12 (135), pp. 76-87.

LASKI, H.J.

1951 *Introduzione* a A. de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris.

MANCINI, M.

1994 *Alexis de Tocqueville*, Max Millan Press, New York-Toronto.

MANENT, P.

1982 *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Juillard, Paris.

MATTEUCCI, N.

1989 *A. de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Einaudi, Torino.

MAYER, J.P.

1939 *Prophet of the Mass Age: A Study of A. de Tocqueville*, J. M. Dent & Sons, London.

MAYER, J.P.

1965 *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, World Publishing Company, Cleveland and New York.

MÉLONIO, F.

1993 *Tocqueville et les Français*, Aubier, Paris.

MOREAU, P.

1960, *Tocqueville pour et contre le traditionalisme*, in Aa.Vv., *Livre du centenaire, 1859-1959*, Ed. du CNRS, Paris.

NISBET, R. A.

1976-77 *Many Tocquevilles*, American Scholar, Winter, pp. 59-75.

1977 *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze [1966].

1988 *Tocqueville's Ideal Types*, in A.S. Eisenstadt (a cura di), *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, Rutgers University Press, New Brunswick/London.

NOLLA, E.

1997 *La Démocratie ou le livre fermé*, Revue Tocqueville, XVIII (1), pp. 17-25.

PIERSON, G. W.

1938 *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, Oxford University Press.

POGGI, G.

1972 *Immagini della società. Saggi sulle teorie sociologiche di Tocqueville, Marx e Durkheim*, il Mulino, Bologna.

RÉDIER, A.

1925 *Comme disait M. de Tocqueville...*, Perrin, Paris.

RÉMOND, R.

1962 *Les États-Unis devant l'opinion française 1815-1852*, Armand Colin, Paris.

ROLLET, J.

1998 *Tocqueville*, Montchrestien, Paris.

SCHLEIFER, T. S.

1986 *La démocratie en Amérique* in *De la démocratie en Amérique, Souvenirs, L'ancien Régime et la Révolution*, in J.-C. Lamberti – F. Mélonio (a cura di), Robert Laffont, Paris.

SMELSER, N.J.

1982 *La comparazione nelle scienze sociali*, il Mulino, Bologna (1976).

THIBAUD, P.

1997 *Rousseau-Tocqueville: un dialogue sur la religion*, *Revue Tocqueville*, XVIII (1), 47-59.

TOCQUEVILLE (DE), A.

2002 *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano.

WELCH, C.

1994 *Tocqueville and the French, Tocqueville et les Français*, *Revue Tocqueville*, XV (1), pp. 159-165.



PAOLO FEDELE

## Osservare osservatori. Fra teoria dei sistemi e costruttivismo radicale

Niklas Luhmann, *Conoscenza come costruzione*, Armando Editore, Roma 2007.

Il dibattito attorno al tema della conoscenza nelle scienze sociali si è sviluppato prevalentemente lungo la contrapposizione tra il realismo, ovvero l'affermazione della possibilità di una conoscenza oggettiva della realtà esterna al soggetto conoscente, e l'idealismo, ovvero l'affermazione dell'impossibilità di una conoscenza oggettiva della realtà che sia indipendente dall'attività conoscitiva dell'osservatore. Negli ultimi trent'anni, specie grazie all'influenza degli sviluppi della neo-biologia di Maturana e Varela [1985], della cibernetica di secondo ordine di von Foerster [1987] e dei contributi di diverse altre discipline come ad esempio la psicologia di Watzlawick [Watzlawick, Beavin, Jackson 1971], il dibattito si è ulteriormente arricchito e orientato verso un approccio marcatamente costruttivista [Watzlawick 2006], pur conoscendo anche importanti riaffermazioni dei principi realisti, come in Searle [1996], e complessi tentativi di mediazione, come quelli compiuti da Bhaskar [1989].

In *Conoscenza come costruzione*, testo breve tratto da una conferenza tenuta a Berna nel 1988, inedito in Italia e recentemente tradotto e curato da A. Cevolini, Luhmann si confronta con le tesi fondamentali del "costruttivismo radicale", focalizzando l'attenzione non tanto sul carattere innovativo delle tesi costruttiviste, quanto sulle implicazioni e sulle conseguenze delle stesse per la teoria della conoscenza. A parere di Luhmann, la distinzione

soggetto/oggetto va sostituita con la distinzione sistema/ambiente. Tanto le teorie soggettivistiche quanto le teorie incentrate sull'oggetto, mantenendo la distinzione soggetto/oggetto in quanto tale, non sono riuscite a risolvere il problema dell'*unità nella differenza* della conoscenza e del suo oggetto. Da un lato, le teorie soggettivistiche hanno tentato di risolvere tale problema attraverso il richiamo alla dimensione "intersoggettiva" della conoscenza, ovvero alla possibilità di osservare un mondo in comune a partire dalla capacità condivisa di una pluralità di soggetti di ordinare gli oggetti del mondo; dall'altro, le teorie realiste hanno tentato di risolvere il problema attraverso l'analisi dei meccanismi di individuazione dei processi oggettivi che sottostanno ai fenomeni conosciuti. Con il passaggio alla distinzione sistema/ambiente, Luhmann ritiene di superare entrambe queste prospettive attraverso l'idea della "chiusura operativa" del sistema cognitivo nei confronti dell'ambiente, e getta le basi per una teoria della conoscenza sociologica come osservazione di osservatori (osservazione di secondo ordine).

La distinzione sistema/ambiente cambia radicalmente lo statuto epistemologico della conoscenza. Conoscere significa in prima istanza osservare, il che vuol dire che la conoscenza è prodotta da un osservatore nella sua attività di osservazione. In pratica, non è possibile nessuna teoria della conoscenza senza una teoria dell'osservazione. Osservare vuol dire per un osservatore tracciare una distinzione, attraverso cui, per così dire, la realtà è tagliata in due: osservando, l'osservatore ne indica un lato (ciò che per l'appunto viene chiamato un *sistema*) e lascia sullo sfondo l'altro (l'*ambiente*). L'attività di osservazione è quindi un'attività cognitiva interna all'osservatore che utilizza una distinzione, è una conoscenza *costruita* dall'osservatore stesso attraverso l'uso della distinzione-guida sistema/ambiente. La teoria della conoscenza come costruzione non coincide con l'invito a una pluralizzazione dei punti di vista, né con un approccio relativista: piuttosto, consiste in una sorta di "imperativo categorico". L'osservatore è chiamato infatti a formulare le proprie affermazioni entro un quadro epistemologicamente corretto, consapevole del fatto che le sue affermazioni si inseriscono nel contesto di una distinzione che egli stesso stabilisce. La conoscenza prodotta non riguarda la "realtà" nel suo insieme ed



esclude l'ambiente: quest'ultimo è la realtà indistinta, e dunque non osservabile; ciò non significa però che sia un residuo: è piuttosto il presupposto che garantisce l'apertura e la contemporanea chiusura del sistema.

La conoscenza è prodotta *dal* sistema cognitivo attraverso la distinzione-guida sistema/ambiente, e *nel* sistema cognitivo attraverso la sua capacità di connettere le proprie operazioni con altre operazioni interne al sistema stesso (*autoreferenza*). In pratica, così come sostiene Cevolini nell'introduzione al volume: "il sistema ha a che fare solo con distinzioni, ma non con la realtà [...]. Il punto è che queste distinzioni non hanno, proprio in quanto distinzioni, alcuna corrispondenza nella realtà: non c'è nulla nella realtà che abbia la forma di una distinzione, nemmeno della distinzione reale/irreale. La stessa distinzione piove/non piove non è bagnata e serve solo ad un sistema per orientarsi (per esempio per prendere una decisione: se piove non si esce). In modo corrispondente, la conoscenza è una costruzione basata unicamente su distinzioni, per questo non può aspirare ad alcun confronto, di alcun tipo, con la realtà reale. La conoscenza è possibile, dunque, solo come un processo autoreferenziale che computa distinzioni in base ad altre distinzioni dello stesso sistema, per cui anche una percezione è il risultato della differenza di computazione rispetto ai risultati delle percezioni precedenti e alle possibilità di percezioni successive" [ivi, 26-27].

Nell'ambiente insomma accade ciò che accade, ma la rilevanza è sempre un'attività interna al sistema. La distinzione sistema/ambiente è dunque essenziale all'operazione di osservazione: si tratta della modalità essenziale attraverso cui l'osservazione si esplica. Poiché la conoscenza è prodotta dall'osservatore come attività interna attraverso la distinzione sistema/ambiente, il sistema cognitivo in quanto tale non ha nessun contatto con l'esterno, se non come capacità di produrre la propria unità attraverso la differenza sistema/ambiente. Ma l'osservatore, mentre compie l'operazione di osservare, vale a dire nel momento in cui indica e distingue, non può osservare se stesso: egli è così il *terzo escluso* del suo stesso osservare. Nell'osservare, egli non può vedere se stesso. La distinzione che l'osservatore utilizza per indicare l'una o l'altra parte della "realtà" è condizione del suo stesso non-vedere, è un punto

cieco. Tuttavia, per quanto la conoscenza sia solo conoscenza prodotta all'interno come capacità del sistema di incrementare la propria conoscenza, lo stesso osservatore è esposto alla distinzione sistema/ambiente operata da altri osservatori. Secondo Luhmann, che accoglie qui le sollecitazioni della cibernetica di secondo ordine, si passa così dall'osservazione di primo ordine all'osservazione di secondo ordine. In questo caso, l'osservatore di secondo ordine osserva la "realtà" dell'osservatore di primo ordine, ovvero le distinzioni utilizzate da un osservatore di primo ordine, che a sua volta ha osservato attraverso la distinzione sistema/ambiente. Ma l'osservatore di secondo ordine non è un "osservatore migliore": è solo un osservatore che osserva attraverso la propria distinzione sistema/ambiente, ovvero distingue gli osservatori da ciò che essi stessi hanno osservato. In altre parole, come lo stesso Luhmann afferma: "tutto ciò che è osservabile è una prestazione propria dell'osservatore, inclusa l'operazione di osservatori" (Ivi, 62). La distinzione sistema/ambiente è un'attività essenzialmente cognitiva. L'attività di osservazione dell'osservatore di secondo ordine è essa stessa un'attività cognitiva esposta a sua volta all'osservazione di altri osservatori e così via, fino all'infinito.

L'argomentazione di Luhmann – qui telegraficamente richiamata nei suoi punti focali – è tanto coerente quanto radicale. Il volume *Conoscenza come costruzione* presenta una riflessione che si situa al centro del dibattito sulla conoscenza e dei problemi relativi alle modalità del conoscere. Tale riflessione ha evidenti ricadute in ogni disciplina, compresa la sociologia. Quest'ultima, in quanto disciplina scientifica autonoma, non ha accolto, se non parzialmente, i vantaggi e le implicazioni di una teoria della conoscenza basata sulla nozione dell'osservazione di secondo ordine. È vero però che essa stessa non può collocare e trattare i dati desunti dalle attività di ricerca dei propri osservatori senza farli rientrare in un discorso unitario della disciplina, sviluppandosi così in una necessaria autoreferenzialità. Le stesse affermazioni riguardanti la verità o meno delle proprie osservazioni ricadono entro criteri che essa definisce. La sociologia è a sua volta un sistema: apprende su se stessa mentre osserva e si osserva. I sociologi sono sistemi che osservano e sono osservati in quanto elementi di un sistema che li comprende. Certamente i sociologi possono ri-

nunciare a simili riflessioni, ma in questo caso bisognerebbe formulare teorie della conoscenza diverse, allo stesso livello di quella di Luhmann; il rischio altrimenti, secondo lo stesso Luhmann, è quello di essere costretti a rinunciare a un discorso sociologico unitario che abbia pretese di scientificità.

La *Conoscenza come costruzione* è dunque un'opportunità per riflettere attorno ai problemi epistemologici e gnoseologici della sociologia, ma è anche, se non soprattutto, un'occasione per riflettere e riprendere l'opera di Luhmann, forse troppo presto dimenticata o limitata a riduzioni semplificanti.

*Riferimenti bibliografici*

BHASKAR, R.

1989 *Reclaiming Reality*, London, Verso.

CEVOLINI, A.

2007 *Introduzione*, in N. Luhmann, *Conoscenza come costruzione*, Armando Editore, Roma.

FOERSTER, H. VON

1987 *Sistemi che osservano*, Astrolabio, Roma (1981).

LUHMANN, N.

2007 *Conoscenza come costruzione*, Armando Editore, Roma (1988).

MATURANA, H. – VARELA, F.

1985 *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia (1980).

SEARLE, J. R.

1996 *La costruzione della realtà sociale*, Comunità, Milano (1995).

WATZLAWICK, P. (a cura di)

2006 *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli Universale Economica, Milano (1981).

WATZLAWICK, P. – BEAVIN, J. H. – JACKSON, D. D.

1971 *La pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma (1967).

VINCENZO SORRENTINO

## Etica della cura e teoria critica della società

Joan C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), a cura di A. Facchi, tr. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006, pp. 207.

Il progetto di Joan Tronto è interessante e ambizioso: sviluppare una riflessione sulla cura quale principio morale e ideale socio-politico, in grado di produrre un profondo mutamento dell'orizzonte valoriale e dello spazio pubblico nelle liberal-democrazie contemporanee. Le caratteristiche portanti della cura emergono da quelle che l'autrice definisce le sue diverse "fasi". La prima di queste fasi coincide con l'"interessarsi a (*caring about*)", ovvero con la "percezione dell'esistenza di un bisogno e la valutazione che esso dovrebbe essere soddisfatto". Segue il "prendersi cura di (*taking care of*)", che comporta "l'assunzione di qualche responsabilità rispetto al bisogno identificato e la determinazione di come rispondervi". Il terzo momento è quello del "prestare cura (*care-giving*)", che implica il soddisfacimento di bisogni di cura, ossia il contatto diretto con i destinatari della cura. Infine, vi è la fase del "ricevere cura (*care-receiving*)", in cui ad essere messa in gioco è la risposta di chi riceve la cura, in modo da sapere se i bisogni sono stati soddisfatti [pp. 121-123].

L'etica della cura esige, a parere di Tronto, un superamento della frammentazione e della svalutazione delle pratiche di cura: è necessario, cioè, integrare le diverse fasi e "attribuire valore a ciò che la maggior parte delle persone fa nel corso della propria vita: si occupa della cura di sé, degli altri e del mondo" [p. 2; cfr. p. 155]. Si tratta, in altri termini, di superare la marginalità che

la cura ha all'interno della tradizione filosofica e teorico-politica occidentale [p. 9]. Tale valorizzazione della cura, ed è questo l'aspetto centrale, non può non condurre ad una messa in discussione di alcuni confini morali il cui peso è fondamentale nella determinazione delle coordinate morali e politiche delle nostre società: il confine tra la morale e la politica, quello del "punto di vista morale" e, infine, quello tra vita pubblica e vita privata. Contro ogni prospettiva che concepisca come separate le sfere della politica e della morale, Tronto sostiene che "la cura possa servire sia come valore morale sia come base per la realizzazione politica di una buona società" [p. 14; cfr. pp. 11-13, 114]. Il secondo confine separa il "punto di vista morale" – fatto coincidere con la prospettiva di attori razionali, non coinvolti in alcuna circostanza concreta e disinteressati – da ogni rappresentazione basata sulle emozioni, sulla vita quotidiana e sulle circostanze politiche. L'etica della cura, nella misura in cui implica una rivalutazione di queste dimensioni escluse dalle concezioni morali universalistiche e astratte, richiede dunque una problematizzazione del suddetto confine [pp. 14-15]. Infine, si tratta di ripensare la divisione tra pubblico e privato: nella storia occidentale la cura, osserva Tronto, è stata relegata nell'ambito privato e assegnata al lavoro degli schiavi, dei servi e delle donne; l'attribuzione a queste ultime è stata spesso giustificata in virtù di una loro presunta predisposizione verso le pratiche di cura. L'etica della cura implica un superamento di questo confinamento della cura in relazione tanto ai soggetti quanto all'ambito del suo esercizio, un confinamento chiaramente connesso a "strutture di potere e privilegio sociale" [pp. 15, 127, 193]. Emergono con chiarezza gli elementi portanti dalla prospettiva teorica di Tronto: una concezione articolata della cura ("di sé, degli altri e del mondo" [p. 2]), una riflessione sui confini morali e una critica di forme di identità (come quella "femminile") correlate a determinati rapporti di potere.

Tronto sottolinea con enfasi come la cura costituisca un "parametro critico" [pp. 170, 191]. Si tratta di un aspetto centrale del suo discorso che, a mio parere, risulta convincente ed efficace sotto molti punti di vista. L'etica della cura, nella misura in cui presuppone il riconoscimento della vulnerabilità degli esseri umani, del loro essere bisognosi di cura e, di conseguenza, del

loro essere interdipendenti, fornisce senz'altro dei significativi strumenti per una critica dell'individualismo atomistico e del mito, ad esso correlato, dell'indipendenza e dell'autosufficienza dell'individuo [pp. 25, 153, 168, 182]. Sotto questo profilo può contribuire a giustificare e radicare un'etica del limite contro ogni forma di prometeismo. Inoltre, dal momento che fa emergere le strutture di potere e di privilegio sociale connesse alle forme attraverso le quali si svolgono le pratiche di cura nelle nostre società, essa implica la critica di ogni ideologia dell'eguaglianza che occulti le discriminazioni che connotano il tessuto sociale delle nostre democrazie [pp. 127-128, 184, 193]. L'etica della cura costituisce poi un parametro critico a partire dal quale mettere in discussione determinate forme assunte dalle differenze di genere, così come alcune caratteristiche attribuite alla moralità (la razionalità astratta [p. 196]). Infine, essa può contribuire ad avvicinare la politica ai cittadini, poiché mostra l'impatto che le questioni politiche hanno sulla vita di questi ultimi [pp. 194-195].

Penso, dunque, che una teoria critica della società debba oggi essere integrata da un'etica della cura. Ciò nonostante, credo che la prospettiva offerta da Tronto andrebbe precisata in relazione ad almeno due questioni. Innanzi tutto, non appare chiaro come diffondere e radicare un'etica della cura. In *Confini morali* leggiamo: “come tipo di attività la cura richiede una disposizione morale e un tipo di condotta morale. Possiamo esprimere alcune di queste qualità nella forma di un principio morale universalistico, del tipo: ci si deve occupare della cura di chi ci circonda o nella propria società. Nondimeno affinché queste qualità diventino parte della condotta morale, le persone si devono impegnare in pratiche private e pubbliche che insegnino loro queste preoccupazioni morali e rafforzino il senso che ne hanno. Per essere creata e sostenuta, dunque, un'etica della cura fa affidamento su un impegno politico a valorizzare la cura e a rimodellare le istituzioni per riflettere quel valore mutato” [pp. 195-196]. Ma com'è possibile far diventare centrali, o anche solo introdurre ed estendere, le pratiche richiamate nel testo in assenza di una nuova morale? Qui l'etica della cura, la sua creazione e diffusione, ha come propria condizione delle pratiche che, in realtà, sono già un suo risultato.

Infatti, cosa può spingere le persone ad impegnarsi in pratiche che insegnino loro le suddette preoccupazioni morali se non il fatto che esse hanno già una disposizione morale orientata alla cura? Le attività di cura appaiono, allo stesso tempo, conseguenze e condizioni di una disposizione e di una condotta morali.

Un altro punto problematico mi sembra quello relativo al rapporto tra etica della cura e democrazia. Tronto sostiene che “solo in una società giusta, pluralistica e democratica la cura possa fiorire” [p. 182]. Per quale motivo? Perché l’etica della cura non potrebbe assumere un ruolo centrale anche in un regime di tipo non democratico? Troviamo la risposta a questo interrogativo in alcuni passaggi del testo: “solo in un processo democratico nel quale i destinatari siano presi sul serio, invece di essere automaticamente delegittimati in quanto ‘bisognosi’, i bisogni possono essere valutati in modo compatibile con un’etica della cura” [p. 157; cfr. pp. 169-170, 191]; e ancora: “solo se la cura ha luogo nel contesto di un ordine sociale democratico la dipendenza umana può essere riconosciuta come una necessità, ma anche come una condizione da superare” [p. 183]. È significativo che venga fatto giocare, a questo riguardo, il principio dell’autonomia: “i gravi pericoli della dipendenza possono influenzare la vita politica: se alcuni diventano troppo dipendenti, non possono prendervi parte come cittadini” [*ibidem*]. Qui la democrazia è la condizione politica di una pratica di cura che non ipostatizzi i rapporti di dipendenza e che renda accessibile a tutti degli spazi di autonomia<sup>1</sup>.

La cura è una risposta a un bisogno [pp. 122, 130, 138, 189]; ma chi valuta i bisogni? In un’ottica paternalistica/maternalistica è chi presta la cura che si considera capace di valutare i bisogni di colui che riceve la cura: quest’ultimo viene trattato come un bambino all’interno di un rapporto segnato da una profonda diseguaglianza [p. 189]. Al contrario, in democrazia la valutazione dei bisogni avviene all’interno di una discussione pubblica [p. 187]. Tronto, dunque, fa riferimento tanto a “forme non democratiche di cura” quanto alla “cura democratica” [p. 190]. Si tratta di un punto importante. Diventa evi-

---

<sup>1</sup> “Tutti gli esseri umani – scrive Tronto – nascono in una condizione di dipendenza, ma riescono a imparare a diventare autonomi” [p. 183].



dente che l'etica della cura si riferisce ad un determinato tipo di cura, poiché anche quella paternalistica è una pratica di cura. Ma in base a quali criteri viene individuata la forma di cura da assumere come paradigma normativo? Ciò che è in gioco, nella prospettiva proposta da Tronto, è una valorizzazione della cura in grado di affrancare alcune categorie di soggetti – definiti in base a parametri di razza, classe e genere – dalla posizione di subordinazione nella quale sono stati collocati. Mi sembra che i criteri in virtù dei quali la cura democratica viene preferita a quella non democratica siano principi di natura morale e politica, come quelli di eguaglianza e autonomia. Se questo è vero, allora l'etica della cura non può essere considerata come una base [pp. 187-189] sulla quale edificare una determinata forma di governo e di morale, dal momento che essa può essere creata e sostenuta solo in virtù del fatto di avere già adottato uno specifico paradigma di democrazia e di morale. In realtà, mi pare che essa possa essere considerata uno strumento, più che una base, per la realizzazione di una democrazia migliore; è la stessa autrice a porre talvolta la questione in questi termini [*ibidem*]. Ma assumerla come strumento – la cui importanza, lo ribadisco, può essere a mio avviso considerevole – è possibile solo a partire da una teoria morale e politica più ampia, le cui coordinate andrebbero dunque delineate al fine di un'adeguata concettualizzazione dell'etica della cura.



DAVIDE SPARTI

## L'altra alterità. Azione, identità e riconoscimento in Pizzorno

Alessandro Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007.

“La nostra identità si costruisce nella rete di un sistema di posizioni che nessuno domina: per un soggetto non esiste nessun luogo esterno ai rapporti di posizione in cui è preso e a partire dai quali potrebbe interrogare l'intreccio degli atti di parola che lo costituiscono” .

(Barthes, Flahault, 1980, p. 434)

I.

**I***l velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento* (Milano, Feltrinelli, 2007, pp. 422), l'ultimo libro di Alessandro Pizzorno, è una cospicua raccolta di saggi, in parte già pubblicati in lingua inglese, in parte frutto di seminari o interventi orali, dunque inediti, preceduti da un lungo Saggio introduttivo scritto per l'occasione. Le tematiche coperte sono vaste: dall'analisi delle situazioni di fallimento sociale a quella della reputazione (la misura del valore della visibilità pubblica assunta da un individuo), dal tema del cambiamento a quello della maschera e del capitale sociale (uno dei capitoli del libro è intitolato proprio *Perché si paga il benzinaio. Nota per una teoria del capitale sociale*), e tuttavia in Pizzorno non viene mai meno una precisa assunzione di responsabilità verso il luogo della teoria, la teoria a partire dalla quale l'autore prende la parola. Non cercherò di ricostruire sommariamente l'intero contenuto del testo. Mi concentrerò invece sulle sue due acquisizioni teoriche fondamentali: la riflessione intorno al significato dell'agire, ed il rapporto fra

identità e riconoscimento. Anche se avrò qualche osservazione critica da fare nella parte conclusiva di questa discussione, il dissenso resta nell'ambito di una disputa in famiglia.

Vorrei prendere le mosse dalla teoria del significato delineata ne *Il velo della diversità*, ma vorrei farlo partendo da Hannah Arendt la quale, pur essendo un autore poco usato da Pizzorno, presenta una sorprendente affinità con – e sembra anticipare – le tesi di quest'ultimo. Nella parte iniziale di *La condizione umana*, dedicata all'analisi delle diverse forme dell'agire, Hannah Arendt configura quella che si potrebbe denominare tesi della consequenzialità [1997, 162-180]: nell'agire interveniamo per definizione in una rete di relazioni, e questa stessa circostanza produce conseguenze non calcolabili in anticipo, un po' come gli esiti di un gioco di squadra: pur essendo quest'ultimo regolato, l'effettivo svolgimento del gioco risulta imprevedibile. Per Arendt, è mentre interagiamo che scopriamo – di volta in volta – il significato del nostro agire, in un contesto di altri esseri umani che partecipano, rispondono, reagiscono – ma anche si oppongono – a noi. Ogni agire, osserva per altri versi Wittgenstein [cfr. Wittgenstein 1967, 457; 1986, 695], è *indirizzato*, come fosse una specie di ordinazione diretta agli altri e rivolta al futuro, un futuro che come attori non anticipiamo mai pienamente. Ne segue che non disponiamo di una “polizza assicurativa” contro l'incertezza nei confronti degli effetti suscitati dai nostri atti. Ciò implicherebbe un'uscita dalla dimensione temporale, o l'esistenza di una società formata da attori che condividano esattamente gli stessi criteri di valutazione. Espresso altrimenti, dato che il significato dei nostri atti si definisce nella pluralità (ossia nella contestualità degli avvenimenti in cui tali atti sono presi); dato che dalle mie azioni *risulta* un significato (che non sono però io ad immettere); e dato che non possiamo trascendere le situazioni in cui siamo immersi, per “padroneggiare” il significato dei nostri atti sarebbe necessaria *un'altra prospettiva*. Quella di un ultimo storico – o di un morto – che potesse osservarsi dopo il decesso. Di chi, insomma, non interferendo più con l'aver luogo degli eventi, si sottrae alla catena di interpretazioni di cui le conseguenze dell'agire si caricano, diventando “sovrano” della propria identità. Ma si tratta di un'illusione.

Coltivando una simile prospettiva (si veda in particolare il capitolo *Decisioni o interazioni? La micro-descrizione del cambiamento sociale*), Pizzorno chiarisce come il soggetto d'azione non opera in quanto definito soltanto dalle sue intenzioni, ma in quanto definito dalle sue relazioni con altri soggetti capaci di interpretare il suo agire (le nostre intenzioni “ricevono un significato solo quando vengono comunicate e interpretate, il che avviene nel corso di interazioni con gli altri”, [p. 274; cfr. anche p. 254]). Per stabilire il significato di un atto, occorre ricostruire le reazioni che ha suscitato presso un uditorio o una comunità di ricezione, ossia bisogna descrivere non l'intenzione che ha mosso l'attore, ma ricostruire la catena della ricezione dell'atto, i criteri di apprezzamento a cui è andato incontro (le interpretazioni che vi si sono allacciate: cfr. pp. 260-1). E questi criteri e interpretazioni non dipendono solo dall'attore. Certo, ciascuno di noi agisce con l'aspettativa della condivisione dei criteri di attribuzione di significato ai propri atti, ma non si può presupporre congruenza interpersonale (coincidenza fra i criteri con cui i diversi attori valutano gli esiti delle azioni) e costanza intertemporale (anticipazione di chi sarò – e di quello che potrò volere – al tempo  $t+1$ ). Sarebbe come se qualcuno potesse *decidere* cosa sia “ovvio”, laddove lo si deve sempre scoprire interagendo.

Pizzorno chiarisce quest'ultimo punto nel primo capitolo del libro, *Fare propria un'altra alterità*, introducendo – contro i fautori della teoria della scelta razionale – il concetto di “incertezza di valore”. Poiché il significato ed il valore del nostro agire dipendono dalla comunità di ricezione (o cerchia di riconoscimento, per usare il termine di Simmel ripreso da Pizzorno [cfr. p. 56]), chi agisce va incontro a due forme di incertezza: quella interpersonale (sulla stabilità delle cerchie, intese come l'insieme di soggetti che sono ritenuti in grado di esprimere giudizi sulle scelte del soggetto agente), a cui si aggiunge quella intertemporale (la ricordata stabilità temporale dell'identità individuale). Chi agisce è costretto a tenere conto delle preferenze che avrà al momento in cui l'azione rivelerà il suo esito. E data l'impermanenza delle cerchie che prestano valore a quello che faccio, l'apprezzamento futuro delle scelte che effettuo oggi potrà mutare. Immaginiamo un attore che abbia fatto una scelta perché supponeva che i valori che lo guidavano sarebbero stati riconosciuti e

sarebbero durati nel tempo: “Il risultato – chiarisce Pizzorno – è stato conseguito, gli obiettivi raggiunti, ma nessuno ne riconosce il valore. Si pensi a un capo d’abbigliamento comprato in risposta all’ultima moda, o a un’onorificenza o un diploma elargiti per meriti che un certo regime riconosceva. Ma la moda non regge fino alla stagione successiva, il regime crolla ed è rimpiazzato da un altro che non riconosce quell’onorificenza o quel diploma. Non esistono più le cerchie che riconoscevano quelle scelte, o meglio, grazie alle quali queste scelte “comunicavano” un particolare significato in base al quale si costituiva l’identità della persona, o una parte di essa. Si sono dissolte, o non rappresentano più i valori che hanno indotto la persona a fare quella scelta. Di conseguenza, costei percepisce che una delle sue azioni passate appartiene a un’identità che non considera più propria, e che nessuno più riconosce i valori realizzati attraverso quelle scelte” [p. 151]. Non è dunque possibile che una persona definisca i propri veri interessi (scopi) senza immaginare altre persone che glieli valutano – persino quello che scelgo di consumare può essere “usufruito” solo in famiglia o fra amici, ossia ha senso in rapporto a chi ce lo ammira o ce lo invidia.

## II.

A questo punto, Pizzorno mette in correlazione la nozione di agire con quella di identità, che viene ri-teorizzata in maniera interessante. Benché riteniamo di essere gli unici ad avere il diritto di interpretare la nostra identità, se ci domandiamo: “da dove viene la nostra identità?”, o “come è stata acquisita?”, scopriamo che essa non è “scelta”<sup>1</sup>, quanto il prodotto dell’insieme

---

<sup>1</sup> Secondo una concezione ancora recentemente difesa da Margaret Archer [cfr. Archer 2006, 261-283]. Anche Amartya Sen, nel suo libro *Identità e violenza*, pur sottolineando la natura plurale della nostra identità, la quale è sempre associata ad una molteplicità di cerchie sociali (circostanza che farebbe da antidoto all’illusione di un’identità unica, premessa per un atteggiamento settario: ossessionati dall’identità, si diventa fautori di un’identità ossessiva), finisce per confondere identità e affiliazione, nonché a dichiarare esplicitamente che l’identità è scelta o comunque legata alla scelta del peso relativo da attribuire ai vari gruppi a cui apparteniamo, dimenticando fino a che punto il fatto di

delle scelte (degli atti) di un attore in quanto riconosciuto da un osservatore, venendo a coincidere con “l’insieme di riconoscimenti che ricevo dagli altri con cui vengo in contatto, e da cui ha origine sia la stima che posso nutrire di me stesso, sia la mia capacità di socialità, cioè di intraprendere altre relazioni sociali” [p. 287, 255]. Per poter agire con un’identità distinta bisogna dunque che qualcuno (anche un avversario) riconosca che esistiamo “e ci dia, per accettazione o per rifiuto, un nome col quale riconoscerci” [p. 22]. L’appartenenza alle cerchie sociali non è pertanto fine a se stessa. Ciò che nasce, per l’individuo, nella relazione sociale, è proprio il riconoscimento della sua identità. L’identità, allora, non è una proprietà incapsulata in me (qualcosa da confessare), né un’affermazione del soggetto davanti agli altri, quanto un attributo che emerge *fra* noi. In uno spazio che non è un territorio, ma un ambito di reciproca esposizione generato dall’interazione. In definitiva, il soggetto non può essere pensato come auto-costituito, né l’identità può essere ritenuta prodotto della sua biologia. Incontriamo qui la tesi della precedenza del riconoscimento sull’identità [p. 23], priorità non tanto cronologica, e nemmeno ontogenetica, ma logica: il riconoscimento è iscritto nell’atto di nascita dell’identità. Se riflettiamo su noi stessi scopriamo in effetti quel mondo composto da coloro che si sono presentati pubblicamente, identificandoci ma soprattutto reagendo alle nostre azioni, che sono state così riconosciute. Come osservano Peter e Brigitte Berger, “solo interiorizzando le voci degli altri noi possiamo parlare a noi stessi. Se qualcuno non si fosse rivolto a noi in modo intelligibile dall’esterno, anche dentro di noi regnerebbe il silenzio.

---

parlare un dato linguaggio, di professare una certa religione, di essere nato in una specifica famiglia, di provenire da una data storia, di vivere in un determinato luoghi siano aspetti non scelti (formano ciò che de Martino chiamava “patria culturale”, conferendo un senso di *appaesamento* al nostro esserci). Come se non bastasse, Sen enfatizza la necessità di dare “il giusto riconoscimento alla teoria della scelta razionale nel pensiero identitario”. Seguendo Pizzorno, tuttavia, l’identità non può essere intesa solo come compito, poiché il verdetto dell’identità, così come del significato e del valore del nostro agire, è nelle mani degli altri. Persino quando si racconta di sé, abbiamo meno a che fare con un’affermazione del soggetto davanti agli altri che non con un *posizionamento narrativo*.

È solo attraverso gli altri che possiamo giungere alla scoperta di noi stessi” [Berger, Berger 1995, 81].

Ancora una volta, un’analoga tesi era stata formulata da Hannah Arendt. Mentre agiamo, suggerisce Arendt, siamo ancora troppo vicini a noi stessi, schiacciati nel presente, saturi, per saperci riconoscere ed astrarre un’identità dal flusso dell’agire. Quante volte andiamo incontro ad un intoppo nel riconoscimento atteso, cercando di ripristinare l’immagine interrotta che abbiamo di noi stessi? Quante volte un nostro gesto viene non ripreso e compreso ma resta in sospeso? In tali casi, si percepisce bene fino a che punto, poiché non ci è dato padroneggiare chi stiamo esponendo agli occhi altrui, invece di rivendicare o progettare la nostra identità, riconsideriamo chi siamo diventati<sup>2</sup>.

Come ricorda Arendt in *Vita della mente*, gli uomini fanno la loro comparsa su una scena già allestita per loro prima della loro nascita e che continuerà ad esistere dopo la loro morte: “L’attore dipende per il suo ingresso in scena dal palcoscenico, dalla compagnia e dagli spettatori”. La circostanza che nell’agire sia io a rivelarmi non fa insomma di me l’autore della mia identità, come se quest’ultima coincidesse con l’auto-governo – con la sovranità. In effetti, come usciremo dall’interazione – che significato riceverà il nostro atto, che identità ci verrà imputata – non dipende (solo) da noi. Perciò una persona che si è rivelata in passato non è in grado di prevedere come si rivelerà (chi si rivelerà essere) alla prossima azione. L’esistenza di una cabina di regia soggettiva del significato del comportamento si rivela un miraggio.

Per cogliere in termini meno contratti la forza di queste osservazioni sulla precedenza del riconoscimento rispetto all’identità, proviamo a immaginare di essere Olatunji, un membro della tribù dinastica degli Yoruba, deportato

---

<sup>2</sup> Forse non a caso scoprirsi a riflettere sulla, o a parlare della, propria identità significa spesso fare esperienza di uno spaesamento, un non sentirsi a casa, avvertire insomma una sensazione di disagio, quasi che il disagio della modernità (dunque la caduta delle gerarchie sociali, nonché dell’idea generale secondo cui, data la nascita, si riceve la destinazione e lo scopo della vita come percorso già tracciato dal rango o dall’ordine di genitura) e la questione dell’identità come “problema” fossero legate.



in Alabama<sup>3</sup>. Per una serie di circostanze fortunate, sopravviviamo al trasporto forzato e ci ritroviamo restituiti all'esistenza con tutte le nostre capacità cognitive e fisiche integralmente conservate, ma circondati da un insieme di persone diverse da noi (i piantatori). Costretti ad un soggiorno prolungato presso la piantagione, isolati dal contatto con le nostre cerchie di riferimento africane, vengono meno le fonti di riconoscimento mediante le quali gli africani potevano prestarsi reciprocamente un'identità: lingua, nome, ruoli, ornamenti, vestiti, pratiche e riti. Fino al momento della deportazione, nel mondo africano in cui operavamo, la nostra identità era definita da quei riferimenti durevoli che normalmente funzionano da segnale attraverso il quale il riconoscimento si può effettuare quotidianamente, permettendo di collocare gli individui in molteplici relazioni sociali, relazioni entro le quali emerge un'identità [cfr. p. 264]. Tutto ciò però non vale più presso la piantagione americana. Inseriti in un altro contesto, riconosciuti in modo diverso (e denigrante) da parte di individui che conferiscono importanza a valori differenti, che sostengono altri fini come vevoli di durare, e ricercano altri segni per classificare l'individuo, siamo denudati da ciò che pensavamo costituissero la nostra più accertabile identità sociale. Ora, domandiamoci: siamo noi identici all'individuo che ha dovuto rendere latente la sua identità consolidata per sopravvivere nel nuovo contesto? Se ci si limita all'identità numerica, allora i due individui sono identici (si tratta di due occorrenze di uno stesso corpo materiale). Ma se prendiamo in considerazione l'identità qualitativa, allora gli individui a cui il nome Olatunji si riferiscono non sono identici, poiché l'Olatunji Yoruba ha cessato di esistere e si è dovuto convertire, diventando – non solo metaforicamente – un altro individuo (adesso partecipa ad un'altra vita, ha un altro nome, un altro ruolo, parla un'altra lingua). Nulla è cambiato *in noi*, ma la nostra identità si è come interrotta da quando è mutata la cerchia che attribuisce valore ai nostri gesti, scelte, intenzioni, affermazioni. La caduta improvvisa del nostro stato di riconoscimento apparentemente ben consolidato ci fa sperimentare il carattere contestuale e contingente dell'identità. È tuttavia sbagliato ritenere che gli africani

---

<sup>3</sup> Per un approfondimento di quanto segue mi permetto di rinviare a Sparti 2007.

in America fossero *privi di identità*. Il punto è che l'identità conta solo se *convertibile* in socialità, e l'identità africana, nel contesto dello schiavismo americano, è paragonabile ad una moneta fuori corso (anche la valuta più corrente sul mercato economico può vedersi negare il riconoscimento): non ha più valore, non è né cumulabile, né scambiabile con altre.

### III.

Ogni identità è oggetto di minaccia; è un bene che può essere colpito e perduto. Si perde il lavoro. Relazioni affettive si dissolvono. Ruoli vengono spogliati di prestigio. A ben vedere però – come spiega Pizzorno [cfr. p. 28] – gli effetti di tale minaccia investono non l'identità, concetto astratto e intangibile attribuito per rendere conto di una condotta nel tempo, bensì ciò che di concreto e tangibile per suo tramite si genera e diventa accessibile: le relazioni interpersonali di mutuo riconoscimento (e le risorse che ne derivano). Sono le fonti di riconoscimento – titoli, emblemi e distintivi, nomi, ruoli, ecc. – che vengono meno. Di qui una strategia volta ad evitare l'“angoscia di trovarsi improvvisamente privi di chi ci riconosca come siamo, o meglio come noi stessi avevamo imparato a definirci” [p. 289].

Come prosegue Pizzorno, formulando la tesi centrale del suo libro e riallacciandosi a quanto detto inizialmente sull'incertezza dell'agire, mentre l'incertezza su un futuro stato del mondo è rappresentabile da uno Tsunami, di fronte alla cui occorrenza una persona non ha criteri di previsione, la richiamata “incertezza di valore” è in realtà “controllabile” dall'agente, che può ridurre la probabilità *mantenendo stabili relazioni* con la cerchia sociale che lo riconosce. Dando cioè luogo a processi di formazione – o di conferma – di socialità (a rapporti fra persone che si riconoscono l'un l'altra una identità). L'accesso ad una cerchia sociale – dalla relazione amorosa alla comunità occupazionale, dall'associazione al movimento – diventa la prestazione specifica che permette di riprodurre socialità e formare le condizioni per realizzare una riconoscibilità duratura: “Oggetto dell'industriarsi e affannarsi umano [è] il multiforme impegno ad ottenere che altri [...] ci riconoscano” [p. 36],

dichiara Pizzorno sottolineando fino a che punto una delle nostre motivazioni originarie consista proprio nel riscattare la finitudine per immunizzarsi dall'incertezza e dall'isolamento, istituendo socialità persistenti<sup>4</sup>

Volendo esprimere lo stesso punto in altri termini, per eliminare l'ansia indotta dall'incertezza di valore, cerchiamo da parte degli altri comportamenti che possano valere come forme di riconoscimento per noi, ossia si fa "ricorso a un'azione indirizzata direttamente alla salvaguardia o alla formazione di una cerchia di riconoscimento" [p. 57]. Nel caso della discriminazione subita da una minoranza, ad esempio, la situazione di ostracismo ed isolamento esterno è sopportata grazie alla lealtà al gruppo di appartenenza; è sopportata – in parole diverse – insieme con altri cui si attribuisce la medesima condizione, e che si giudicano affini per qualche valore eletto comune a tutti, formando un'area di affinità "all'interno della quale il riconoscimento reciproco di uguale appartenenza permette di espellere, o coprire, o chiudere come tra parentesi, il giudizio su una propria inferiorità" [p. 316]. Ritorna dunque la tesi di Pizzorno sulla funzione riparativa del riconoscimento: ci si protegge da un senso di ingiustizia raggruppandosi sotto un'insegna identificante condivisa.

Ma cosa significa "riconoscimento"? Nella parola sono racchiusi valori semantici opposti: da "smascheramento" compiuto (ti ho riconosciuto!), a "omaggio-premio" dato a qualcuno per una qualche eccellenza (ti conferisco questo riconoscimento). Eppure, entrambi i significati sono fuorvianti, facendo pensare, da un lato, a una identità sepolta, una sorta di intimità segreta da svelare (la vera identità del soggetto – come succede nella psicoanalisi con la sessualità trasformata in sintomo di quello che accade nell'individuo). Dall'altro, ad un timbro di sostegno conferito all'individuo, come se l'autentico o pieno riconoscimento – il riconoscimento non mutilato – coincidesse

---

<sup>4</sup> Mentre è comprensibile il motivo che ci spinge ad esigere riconoscimento da altri, cosa ci spinge a concederlo? La soluzione l'ha colta Hegel analizzando la dialettica servo/padrone: non si può essere riconosciuti senza al tempo stesso riconoscere, e questo non per la logica dell'utile (lo concedo perché così lo ottengo a mia volta), ma più fondamentalmente perché se vengo riconosciuto da qualcuno che ritengo indegno di riconoscermi, quel riconoscimento perde valore. La reciprocità della relazione non è scelta ma "subita"; la logica del riconoscimento è cioè immanente alla relazione sociale [cfr. Cortella, 2008, 27 sgg].

con l'approvazione. Occorre essere più esigenti ed interrogare il significato epistemologico del termine "riconoscimento". Se affermo di riconoscere qualcosa o qualcuno, è anzitutto perché fra due atti conoscitivi vi è un intervallo temporale, un intervallo che richiede una nuova determinazione di quanto conosciuto in precedenza. Attraverso la ripetizione di un atto di conoscenza avvenuto in passato – attraverso il ri-conoscimento – tale distanza viene colmata, ripristinando qualcosa di noto una volta, identificando cioè nuovamente qualcosa di già conosciuto. Benché di solito la catena dell'apparire, scomparire e del riapparire sia così contratta da conferire un senso di fiducia ed assicurazione al riconoscimento, quasi una fede percettiva, vi sono circostanze in cui la distanza temporale può dilatarsi, e su ogni separazione o scomparsa si allunga l'ombra dell'irricoscibilità (nel caso delle persone, l'età conferisce visibilità al tempo intaccando i corpi e sfigurando i volti). Al problema dell'irricoscibilità, Proust ha dedicato pagine di crudele bellezza nell'ultimo volume della *Recherches*: prendendo parte ad una *soirée* organizzata dalla principessa di Guermantes, il protagonista si ritrova dopo anni circondato da persone che frequentava in gioventù. All'inizio non li riconosce, pensa siano truccati; poi crede che siano *i genitori* delle persone di cui si ricordava. La descrizione dell'effetto del tempo e della decadenza sui volti è spietata: "In effetti "riconoscere" qualcuno, e più ancora identificarlo dopo che non si è riusciti a riconoscerlo, significa pensare sotto un'unica denominazione due cose contraddittorie, ammettere che quello che c'era, l'essere di cui ci si ricordava, non c'è più, e che quello che c'è ora è un essere che non conoscevamo; significa dover riflettere su un mistero inquietante, quasi, come quello della morte, di cui esso è, del resto, una sorta di introduzione e di annuncio" [Proust 1983-1993, 631].

Riconoscere significa dunque *circoscrivere* qualcuno o qualcosa, e significa *stabilizzare* la sua immagine, in modo tale che questa diventi uno schema che trascende la singolarità e temporaneità della percezione. Significa insomma *cogliere* qualcosa *come* quella cosa, come identica a sé e non ad altro da sé<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Qui ci si potrebbe domandare: qualcosa è X perché è *riconosciuta come X*, oppure è riconosciuta come X perché è X? Forse la soluzione consiste nel sottolineare la circolarità fra

Nel capitolo *Una polemica sullo spiegare come reidentificare*, Pizzorno chiarisce fino a che punto tanto gli scienziati sociali quanto gli attori “di strada” siano impegnati a condurre questa medesima operazione di riconoscimento. Quali membri della comunità teorizzante, ad esempio, quando facciamo esperienza di un intoppo, ossia quando si va incontro ad un elemento di estraneità, si configura una situazione entro la quale nasce la domanda di riconoscimento (l’inaspettato non può essere lasciato inspiegato). O meglio, emerge una situazione in cui siamo obbligati a presentare una forma di riconoscimento *ulteriore*, poiché le categorie con cui si interrogano i significati dell’agire – la teoria a disposizione – non sono riferibili all’evento in questione. Ebbene, lo stesso vale per ciascuno di noi, ad esempio quando ci capita di addentrarci in uno spazio definito da regole che gli altri intorno a noi – ma non noi – conoscono. O quando qualcuno ci si presenta come mero individuo: non conosciamo la sua biografia (il passato), e non abbiamo conoscenze sufficienti per fargli corrispondere un ruolo (pensiamo ad un caso banale: quando incontriamo una persona che riconosciamo perché l’abbiamo già visto al supermercato, senza tuttavia sapere come si chiama, e senza disporre di una categorie che ne descriva il ruolo, pur re-identificandola, per certi versi, non sappiamo chi sia). In entrambi i casi emerge l’esigenza di familiarità cognitiva, di condurre una “battaglia” contro le anomalie al fine di restaurare la comprensione attraverso il riconoscimento.

Ma “riconoscere” non significa solo individuare e distinguere qualcosa o qualcuno rispetto a quanto lo circonda, reidentificandolo nel tempo come occorrenza di un tipo. Significa pure condividere dei valori, ossia dei criteri di valutazione che permettono ad un determinato insieme di attori di interpretare il senso dell’agire, dunque significa essere inclusi in un gruppo come soggetto che conferisce intelligibilità a cose simili, e ricerca analoghi segni per classificare atti ed attori. Per questo prestarsi reciprocamente riconoscimento significa anche considerarsi capaci di azione comune e ritenersi radicati in

---

i due aspetti della relazione: qualcosa viene riconosciuta e con ciò stesso ulteriormente determinata, specificata, articolata.

una continuità destinata a durare nel tempo<sup>6</sup>. Il riconoscimento, dunque, non ri-produce un'identità già data<sup>7</sup>, ma, più semplicemente, permette di uscire da uno stato di relativo isolamento accedendo ad una pluralità di rapporti sociali; permette di formare socialità, di “entrare in società”, come si esprime Pizzorno<sup>8</sup>. Correlativamente, misconoscere non significa essere incapaci di cogliere la *vera* identità dell'altro. Tanto meno significa deformare quell'identità. Ben diversamente, il misconoscimento *subordina socialmente* e dunque

---

<sup>6</sup> Non si tratta solo del fatto che l'uomo è un animale apprezzante (ascrittore di valori). Più fondamentalmente, per valutare e giudicare (e farlo nel corso del tempo), occorre condividere misure ed escogitare equivalenze, criteri di valutazione, appunto. Reiterando le considerazioni di Wittgenstein circa la possibilità di un linguaggio privato, bisognerebbe osservare quanto segue: se tali criteri di valutazione fossero “privati” e autopredisposti, se cioè fossi io l'unico arbitro del criterio – che non avrebbe alcuna applicazione pubblica –, allora non potremmo nemmeno parlare di un criterio, poiché a chi fosse l'unico suo detentore mancherebbe proprio la normatività, la possibilità di discriminare fra un'applicazione corretta ed una scorretta del criterio: corretto sarebbe semplicemente ciò che gli appare tale.

<sup>7</sup> Come sostiene ad esempio Charles Taylor, “*Ognuno* dovrebbe essere riconosciuto per la sua identità, che è unica [...] l'identità irripetibile di questo individuo o di questo gruppo” [Taylor 1994, 38]

<sup>8</sup> Contro l'idea espressa da Pizzorno secondo cui gli individui *entrano* in società, stabilendo relazioni reciproche, e contro l'idea del riconoscimento come *accesso* ad un sistema di rapporti sociali [p. 18, 110], vorrei sottolineare – per dirla con Goffman – come la società ci abbia già da sempre raggiunto in punta di piedi. L'esposizione all'altro – l'essere-fra, la reciproca unicità che ci espone e distingue – è la condizione trascendentale di ogni agire determinato (ciascuno di noi è un “essere singolare plurale”, per dirla con Jean-Luc Nancy). Anche in termini genetici, il corpo infantile è contrassegnato da una suscettibilità originaria al tatto, al volto, ed alla voce. Siamo anzitutto agiti e quasi animati da chi si prende cura di noi, spingendoci dentro un quadro culturale. Un agire su di me che inaugura un senso di me che è fin dall'inizio anche un senso dell'altro. Questa situazione non coincide con il riconoscimento, che posso perdere ritrovandomi senza cerchia ed essendo indotto a formare socialità, ma è un fatto primario che rivela la natura costitutivamente intersoggettiva del nostro esserci. Sotto questo profilo dissento da Pizzorno: non vi è una vera e propria fuoriuscita dallo società, e la metafora dello “stato di natura” mi pare mal scelta.

inibisce la possibilità di partecipare a pari titolo alla vita sociale<sup>9</sup>. Esposti ad una forma di esclusione e isolamento, ci si ritrova senza cerchia; si riduce sia l'interazione nei nostri confronti, sia l'esposizione alla fonte da cui provengono tanto risorse economiche quanto "beni di identità" quali stima, amore, amicizia, fiducia, rispetto. Nonostante la precedenza assegnata alla seconda persona (riconoscimento prestato) rispetto alla prima persona (riconoscimento di sé), Pizzorno non è un contestualista integrale; non abbraccia una forma di nominalismo estremo, o di determinismo sociologico, riconducendo l'identità al solo essere-per-gli-altri come fosse "ostaggio" del riconoscimento altrui. Siamo agenti, non solo pazienti cognitivi. A questo proposito, Pizzorno usa il concetto di autoriconoscimento [cfr. p. 264 e ss.], inteso come l'operazione riflessiva compiuta nei confronti dei riconoscimenti passati ricevuti entro le cerchie presso le quali ho agito, riconoscimenti che vengono *selezionati, rielaborati e ricombinati* fra loro<sup>10</sup> (per questo la maschera dell'identità aderisce intimamente e si fa fatica a strapparla – o forse proprio perché sotto non vi è un "io" autentico e sostanziale). È peraltro in virtù di tale operazione che riesco a distanziarmi dai riconoscimenti attribuitimi – perché quando tu mi vedi oggi, io sono in grado di pensare a come mi vedeva un'altra persona tre o anche trent'anni fa, e quindi posso far valere i vari riconoscimenti che di volta in volta ho ricevuto. All'identità specchio si affianca così un'identità muro (che demarca dei confini)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Non si può astrarre il riconoscimento dalla sua matrice istituzionale, ignorando come la categoria "donna" si traduca in salari più bassi, o come la delegittimazione degli afroamericani implichi meno risorse e benefici a loro favore.

<sup>10</sup> La metafora dello specchio – presente, fra gli altri, in Mead e Cooley – sottolinea proprio la capacità umana di assumere su di sé l'immagine proiettata dall'altro. Quella del muro rimanda alla capacità di fissare e poi *far valere* quell'immagine nel contesto di una molteplicità di interazioni future.

<sup>11</sup> L'autoriconoscimento non copre tutte le dimensioni dell'identità: vi sono le prime esperienze tattili di tipo invasive, che assumono la forma di somatizzazioni o di memorie inconscie e frammentarie; vi è la "gestione" della faccia, dunque anche la malafede e l'opportunismo.

In pratica, come spiega Pizzorno appoggiandosi a Goffman, un individuo può rifiutarsi di accettare le obbligazioni derivanti da un particolare ruolo quando la sua posizione in altri ruoli gli concede di fondare la sua autonomia sulla forza dei riconoscimenti alternativi; i quali possono manifestarsi nella forma di altre cerchie a cui l'attore appartiene nel presente, è appartenuto in passato, o spera di appartenere in futuro. L'autonomia individuale, in definitiva, non discende sull'individuo per nascita, ma si forma, durante tutta la sua vita, grazie alle molteplici relazioni con gli altri. Anche se in virtù dell'auto-riconoscimento (e dell'incorporazione) posso sempre sentire lo scarto che mi separa da te, il *proprio* non coincide tuttavia con una *proprietà*. In fondo, mi riconosco solo in quanto riconosciuto dall'altro (e spesso proprio nella misura in cui l'altro altera l'immagine che ho di me stesso). Inoltre, anche vi è sì ritorno a sé, e gesto riflessivo (autoriconoscimento), quest'ultimo non coincide con una presa su di sé, non si irrigidisce nell'intimità di un "dentro", perché riporta sempre un'esteriorità che non riempie l'"interno" del soggetto, ma gli impedisce anzi di chiudersi.

#### IV.

Benché Pizzorno sia ben attento a non confondere il riconoscimento con il conferimento di un timbro di approvazione e sostegno (evitando di fare di quel riconoscimento incondizionato che è l'amore il paradigma di riferimento), si potrebbe nondimeno delineare una concezione meno "pacificante" del riconoscimento (Pizzorno insiste troppo sul riconoscimento come assicurazione dell'identità), che non sorvoli sul suo lato "oscuro". Si consideri: per concedere riconoscimento, debbono esservi un archivio, una comunità teorizzante e dei criteri che stabiliscono chi verrà qualificato come soggetto al riconoscimento, rendendo peraltro quest'ultimo un atto sempre condizionato, proprio in quanto subordinato alla richiesta implicita di uniformarsi ai criteri vigenti nel contesto collettivo di appartenenza<sup>12</sup>. Cerchie, istituzioni e società incarnano schemi normativi che si vogliono descrittivi ma che finiscono per

<sup>12</sup> Se il riconoscimento viene accordato in presenza di forti spinte verso il conformismo,



costituire ciò che pretendono di descrivere, discriminando fra classi di attori conformi o meno alla norma (dunque normali), e distinguendo così i soggetti a seconda della loro corrispondenza a delle tipizzazioni. Raggruppando gli individui in classi di equivalenza, trattandoli come *specimen* di un'intera classe, il riconoscimento opera secondo un processo contrario a quello che ci differenzia e ci singolarizza (l'attributo "nero", ad esempio, si riferisce ad una intera classe di individui ritenuti equivalenti e dunque sostituibili – forse per questo Pizzorno parla del "terribile potere di identificare" [cfr. p. 24]<sup>13</sup>). Questa de-realizzazione della dimensione individuale, ricondotta unilateralmente a una categoria collettiva, fa sì che le persone subiscano una delle condanne più crudeli: il divenire-indistinguibili (agli occhi dell'altro). Soprattutto quando tali persone non sono in grado di far valere un rifiuto di quell'identità attribuita, o di ottenere collettivamente una definizione di altra natura rispetto a quella ascritta. In questi casi, ad essere riconosciuto non è il *chi* quale si mostra nel flusso dell'azione e del discorso, un *tu* unico, contrassegnato da un volto e una voce insostituibili, ma il *che cosa* quel soggetto è – la sua identità generica e stereotipizzata (di ruolo o di genere o di razza). Torniamo così ancora una volta a Hannah Arendt. Introducendo l'importante distinzione fra il "chi" e il "che cosa" del soggetto [cfr. Arendt 1997, 130 e ss.), Arendt mette in guardia dalla "grande tentazione" del riconoscimento, che può solo identificarci come un *tipo* di individuo, ossia come qualcosa che fondamentalmente *non* siamo. Ovviamente la dimensione del "cosa", in quanto forma referenziale per collocare le persone in categorie destinate a durare e perpetuarsi malgrado la morte dei singoli che ne sono occorrenza, rende il mondo sociale non solo possibile (permettendoci di "seguire" gli individui in una molteplicità indefinita

---

diventa una forma sottile di integrazione e subordinazione degli individui alla cultura esistente (viene cioè concesso solo al prezzo di un adeguamento)

<sup>13</sup> Correlativamente, bisognerebbe distinguere fra riconoscimento non riuscito (parlare di riconoscimento "mancato" sembra implicare che vi sia un'unica vera identità che precederebbe il riconoscimento stesso) e riconoscimento negativo. Nel primo caso non capisco con chi o con cosa ho a che fare (prendere una cosa per un'altra). Nel caso del riconoscimento negativo, invece, riconosco qualcuno come non affine, lo giudico diverso e inferiore, dunque lo stigmatizzo.

di situazioni) ma interpretabile. Un punto che Pizzorno chiarisce bene nel capitolo finale del testo, *Lo straniero come metafora*. Il “cosa” ha insomma la funzione di strappare gli atti e gli esseri umani dalla labilità delle circostanze, conferendo loro un contorno verso il quale i riferimenti possono convergere: ascrivendo un’unità ad una serie di atti, attribuiamo continuità di esistenza e connettiamo ad un corpo atti che si sono realizzati in tempi diversi. Non c’è nemmeno un “chi” il quale non sia già da sempre avvolto in un “che cosa”: “nel momento in cui vogliamo dire *chi* uno sia – scrive Arendt – il nostro vocabolario ci svia facendoci dire che *cos’è*; ci troviamo impigliati nelle descrizioni delle qualità che egli condivide necessariamente con i suoi simili; cominciamo a descrivere un tipo o “un carattere” nel vecchio senso della parola, col risultato che la sua specifica unicità ci sfugge” [ivi, 132]. L’agire produce eventi dotati di singolarità e contingenza assoluta che poi noi facciamo lo sforzo di riconoscere, sottraendoli alla loro intangibilità, circostanza che permette loro di durare e di venire ricordati. Ma ciò che così si riconosce diventa un *idem*, un’immagine puntuale (si connette il chi a *quello che è già stato*), laddove servirebbe il flusso, poiché il chi “fotografato” è congelato o ucciso: “l’essenza di *chi* si è può cominciare a esistere solo quando la vita se ne va” [p. 141]. In questo senso, riconoscere l’altro – renderlo noto, identificabile, rendendo duraturi i fragili atti della libertà umana – rischia di derubarlo della propria singolarità. Come se si coprisse quel numero di serie che è il volto delle persone – l’aspetto che più le individualizza – rivelando solo i polpacci o i gomiti. Come se si raggruppessero tutte le persone che hanno i capelli castani, quali che siano la loro lingua, la loro storia, e le loro pratiche culturali [cfr. Sparti 2008].

*Riferimenti bibliografici*

ARCHER, M.

2006 *Persons and ultimate concerns. Who we are is what we care about*, in M.A. Glendon (a cura di), *Conceptualization of the human person in social sciences*, The pontifical academy of social sciences, Vatican City Press, pp. 261-283.

ARENDT, H.,

1986 *La vita della mente*, il Mulino, Bologna.

1997 *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano.

BARTHES, R. – FLAHAULT, F.

1980 *Parola*, voce dell'*Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, pp. 418-437.

BERGER, P. – BERGER, B.

1995 *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna (1975).

CORTELLA, L.,

2008 *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, in Quaderni di Teoria Sociale, n. 8.

PROUST, M.,

1983-1993 *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV, *Il tempo ritrovato*, Mondadori, Milano.

SEN, A.

2008<sup>2</sup> *Identità e violenza*, Laterza, Bari.

SPARTI, D.

2007 *Musica in nero. Il campo discorsivo del jazz*, Bollati Boringhieri, Boringhieri.

2008 *Fra singolarità e de-singolarizzazione. Generazione, aborto e il limite dell'umano in Hannah Arendt*, Aut-aut, n. 340, ottobre-dicembre.

TAYLOR, C.

1994 *The politics of recognition*, in A. Gutmann A. (a cura di), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press, New York.

WITTGENSTEIN, L.

1967 *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

1986 *Zettel*, Einaudi, Torino.

DANIELA TRIGGIANO

## Le sfide delle nuove lotte per il riconoscimento

Irene Strazzeri, *Riconoscimento e diritti umani. Grammatica del conflitto nel processo di integrazione europea*, Morlacchi Editore, Perugia, 2007.

**E**ntro i confini delle nostre società convivono gruppi estremamente eterogenei fra loro per etnia, cultura, lingua e religione, che fungono da base per l'orientamento delle azioni dei propri membri e ciascuno dei quali rivendica nuovi diritti e nuove libertà. La tematica del riconoscimento è relativamente nuova, e tuttavia oggi, data la natura delle lotte in atto per il riconoscimento volte a promuovere e ad affermare non solo il rispetto per i valori umani universali ma anche quello per le differenze culturali, essa si impone ancora più al centro dell'attenzione come possibile paradigma con cui interpretare le complesse dinamiche relazionali delle nostre società. Il discorso sulla centralità del riconoscimento nel processo di costruzione dell'identità dei soggetti affonda le sue radici in Hegel ed è oggi rivitalizzato a opera di Axel Honneth e Charles Taylor. Un discorso in cui s'inserisce in modo originale la riflessione di Irene Strazzeri che nel suo lavoro rielabora alla luce di un approccio multidisciplinare, che coniuga la teoria e la filosofia del diritto con quella sociologica, la categoria del riconoscimento distinta dalla mera redistribuzione economica, ne analizza i suoi possibili sviluppi e i criteri di applicabilità al processo d'integrazione europea. Lo scopo del volume è, infatti, quello di porre il riconoscimento alla base dei diritti umani che per l'autrice, in un'epoca come la nostra segnata da forme sempre più ampie di interdipendenza culturale, sociale e politica e dall'emersione dei cosiddetti particolarismi, costituiscono la

struttura portante dell'etica pubblica. La Strazzeri si appoggia alla proposta di Honneth che insiste sul nesso tra l'integrità della persona e il riconoscimento inteso come prassi fondante della struttura normativa delle interazioni sociali e il cui obiettivo consiste nel conciliare il particolarismo della morale e l'universalismo del diritto moderno, generalizzando le conseguenze del conflitto sociale dovute al misconoscimento. Su tale base, l'autrice intende collegare le conseguenze del diritto, in quanto regolatore della vita sociale, alla dimensione intersoggettiva dell'identità e della persona legata al riconoscimento. Le modalità di agire sociale intersoggettive a cui fa riferimento sono indicate nell'agire comunicativo e dunque nel fine dell'intesa, nel riconoscimento e nel conflitto conseguente al misconoscimento. Intesa, riconoscimento e misconoscimento possono costituire a suo giudizio la trama entro cui le azioni sociali si coordinano in modo normativo.

Il volume si apre con il capitolo dedicato all'analisi della triade identità-riconoscimento-pluralismo. Sullo sfondo vi sono le proposte teoriche di Hegel e di Mead che, come sostiene l'autrice, condividono l'assunto che nella società l'uguaglianza e l'individualismo siano fortemente radicati nei modelli di interazione, nel senso che i soggetti trovano riconoscimento come persone e al contempo sono autonomi. Ma entrambi presentano il limite di non aver elaborato un modello normativo del riconoscimento dell'alterità che sia in grado di coniugare i valori etici, che vanno al di là dei diversi fini degli attori sociali, e la necessità di un'identità collettiva su cui costruire le basi della solidarietà. Da qui la scelta della Strazzeri di muovere lungo la prospettiva di Honneth che fa proprie e rielabora le posizioni di Hegel e di Mead, ma allo stesso tempo ricorre all'impianto dialettico della scuola di Francoforte arrivando ad affermare che la prassi fondamentale del riconoscimento ricade nel conflitto, che è una conseguenza del disprezzo, facendo della lotta per il riconoscimento una condizione soggettiva dell'integrità personale. L'altro termine del rapporto è il pluralismo etico e culturale che il più delle volte induce a pensare il multiculturalismo come crisi e incertezza dell'identità. Per l'autrice tale incertezza traduce una connessione problematica del rapporto tra identità e richieste di riconoscimento in contesti in cui la globalizzazione sfida sia le

tradizionali cerchie di riconoscimento, intese in termini di omogeneità etnica e culturale, sia la validità dei modelli teorico-normativi diretti a gestire il pluralismo. Se a questo si aggiunge la ormai evidente crisi dello stato-nazione si comprendono le ragioni che stanno alla base dell'instabilità dell'identità moderna e della sua costante ricerca di trovare conferme a livello interpersonale. Secondo la Strazzeri, in casi di questo genere, al fine di risolvere il proprio conflitto interiore, i membri di un gruppo tendono a idealizzare una comunità nella quale sia possibile esprimere e realizzare le proprie aspirazioni. Tale esigenza nasce dalla messa in discussione delle norme intersoggettivamente valide e comporta la perdita di quel partner del dialogo interiore di fronte al quale il soggetto giustificava in precedenza il proprio agire. Nella sostituzione ideale che il gruppo sociale compie dal proprio altro generalizzato a una società futura, in cui troveranno espressione e approvazione le proprie aspirazioni, entra in gioco una comunità giuridica allargata costituita da riconoscitori che attraverso il riconoscimento intersoggettivo salvaguarderanno la propria identità. Di fronte al fatto del pluralismo, per la Strazzeri, la proposta di Honneth si presenta una valida alternativa alle soluzioni suggerite dalle teorie di stampo liberale alla Rawls o a quelle comunitariste alla Taylor. Il limite più rilevante del modello liberale consiste per l'autrice nell'idea stessa di neutralità dello Stato che sembra non tenere conto delle richieste di riconoscimento e di visibilità sociale avanzate da parte dei membri dei gruppi minoritari condannandoli a quello che Honneth definisce 'il dolore dell'indeterminato'.

La neutralità dello Stato è un elemento fondamentale anche della posizione di Habermas, sebbene in un'accezione differente. All'interno del modello habermasiano, infatti, il dialogo politico risulta essere eticamente connotato grazie al fatto che esiste un'apertura di spazi diretti al confronto democratico e a cui ogni cittadino può accedere grazie a un sistema rappresentativo fondato su di un flusso di comunicazioni tra il centro e la periferia. Alla questione del conflitto interculturale, Habermas propone una soluzione che non insiste su un accordo sostanziale sui valori fra i membri di un determinato gruppo sulla base dei quali ognuno può conservare la propria specificità, ma sulle procedure relative a una legittima produzione giuridica e a un esercizio legittimo del

potere. L'imparzialità delle istituzioni e la legittimità delle decisioni politiche sono per tale via garantite dall'uguale possibilità di partecipazione all'arena politica concessa a ogni cittadino, che in tal modo non è solo il destinatario, ma anche il fautore stesso di quelle norme giuridiche che regolano e in cui si strutturano le sue azioni sociali. Con riferimento al modello comunitarista e in particolare a quello di Taylor, l'autrice sottolinea come in esso il concetto di riconoscimento dell'autenticità resti vago e non permetta di discernere fra varie forme di riconoscimento. Manca cioè a suo giudizio un criterio normativo che permetta di distinguere tra forme di identità che meritano di essere riconosciute e quelle che non lo meritano, un criterio che sancisca se ad esempio sia giusto riconoscere i diritti di un gruppo terroristico al pari di quelli di una comunità linguistica minoritaria.

Se il pluralismo, tratto costitutivo delle nostre società, si pone come condizione d'incertezza identitaria, la Strazzeri suggerisce di porre il diritto come fondamento su cui costruire un modello di convivenza. Il diritto è da lei inteso come sistema stabile e organizzato che, nei limiti di un contesto in continua trasformazione come quello multiculturale, riesce a conferire prevedibilità e di conseguenza certezza allo scambio interpersonale, specie se sancisce i diritti umani sulla base delle condizioni sociali intersoggettive costitutive dell'integrità personale. A questa proposta va affiancato inoltre un ripensamento della teoria e delle fonti giuridiche. I nuovi assetti sociali che si vanno configurando, e in particolare il processo di integrazione europea, dimostrano come la garanzia dei diritti individuali non passi più in modo esclusivo attraverso l'attività legislativa, ma anche attraverso la valorizzazione da parte della giurisprudenza di quei principi morali, etico-giuridici e di valore che costituiscono le strutture normative fondamentali della società e che sono legalmente sottratte al potere politico contingente. Per l'autrice è, infatti, plausibile sostenere che proprio l'emersione di tali valori possa fornire un valido approccio alla valutazione delle implicazioni giuridiche-normative della teoria del riconoscimento. Con queste premesse, avanza la possibilità di elaborare un modello teorico-normativo fondato sul riconoscimento che sia in grado di influenzare il processo di codifica dei diritti umani e da questa angolazione intende far in-



teragire l'universale etico espresso dai diritti umani con la proposta di un'etica formale fondata sul valore normativo del riconoscimento.

Il percorso idealizzato dalla Strazzeri, che va dalla fondazione alla statuzione dei diritti fondamentali, non va considerato quindi in senso unidirezionale, ma ricorsivamente. La sfera intersoggettiva in cui si collocano le istanze provenienti dal coordinamento dell'agire sociale fondato sulla triade intesa-riconoscimento-conflitto e l'orizzonte storico-sociale caratterizzato in termini di pluralismo etico e identitario, si pongono come dimensioni periferiche rispetto alla logica di fondazione e agli obiettivi istituzionali che caratterizzano il processo di costituzionalizzazione dei diritti della persona e su cui esercitano una forte e continua pressione in direzione dell'attuazione di imperativi di integrazione e di giustizia sociale. Tali imperativi si positivizzano secondo una logica che va dall'imputazione alla causalità, mentre sul piano dell'istituzionalizzazione si fissano in obiettivi regolativi la cui legittimità poggia sulla combinazione tra le istanze normative emergenti dal mondo sociale e il fissarsi di queste istanze in regole di diritto. Se dunque la traiettoria è biunivoca, dalla società al diritto e dal diritto alla società, occorre stabilire i criteri secondo i quali vanno rintracciate le combinazioni tra le istanze societarie e la loro positivizzazione in diritti. Tali criteri dovrebbero assecondare la razionalità comunicativa habermasiana a cui ricorrere al fine di organizzare il dialogo e il confronto tra istanze diverse. Dal momento che le argomentazioni fin qui presentate aspirano a stabilire dei criteri normativi, la Strazzeri intende verificare empiricamente il modello costruito sul processo di integrazione dell'Unione Europea al fine di comprendere su quali basi sia possibile fondare una comunità politica. Le sorti dell'Unione Europea sono oggi legate al riconoscimento dei diritti fondamentali e della loro legittimità. Nel modello teorico normativo che l'autrice ha costruito intorno al concetto di riconoscimento, la logica di fondazione dei diritti soggettivi e gli obiettivi istituzionali risentono della pressione proveniente dalla sfera intersoggettiva. Allo stesso tempo, il diritto acquista senso nello specifico orizzonte temporale in cui il conflitto per il riconoscimento s'intreccia con il processo d'integrazione europea. Una chiara manifestazione di questo intreccio è rappresentato dal difficile percorso di

adesione della Turchia alla comunità europea. Dalle incertezze generate dalle sfide connesse al pluralismo etico e identitario, si solleva la necessità di ripensare le coordinate che tradizionalmente inquadravano la definizione delle istituzioni statali in termini di unità politica, omogeneità culturale e stabilità dei confini e delle istituzioni. Il diffuso venire meno dei confini economici, sociali e culturali finisce inevitabilmente con il coinvolgere i fondamenti del sistema statale europeo, edificato su base territoriale. La mancanza di un'identità europea ben definita deriva proprio dallo smarrimento a livello postnazionale della coincidenza tra la politica e il sistema giuridico, da un lato, con i circuiti economici e le tradizioni culturali dall'altro. Una delle difficoltà principali che ostacolano il progetto di unità politica europea è il deficit di democrazia associato alle sue istituzioni; un deficit di regolamentazione politica dei rapporti transnazionali che i giuristi definiscono crisi della legislazione e che finisce col coinvolgere sia le modalità di produzione giuridica, troppo rigide per le società contemporanee caratterizzate da pluralismo etico e identitario, sia i suoi modelli di intervento nella società anch'essi troppo rigidi e incapaci di seguire percorsi più articolati. La crisi della legislazione si riflette in una crisi della politica dovuta alla difficoltà a riconoscersi in obiettivi e progetti comuni e alla quale corrisponde la rivendicazione di quei diritti specifici transnazionali. In conseguenza di un forte indebolimento della tradizionale idea di sovranità dello Stato, è possibile cogliere nuove tendenze giuridiche che la Strazzeri indica nella cosiddetta rivoluzione dei diritti umani e nel pluralismo giuridico che interessa la dimensione europea.

Dovendo operare una scelta teorica fra i diritti fondamentali, l'autrice si sofferma su quelli di cittadinanza. Negli ultimi anni, infatti, le profonde trasformazioni che hanno modificato i meccanismi di redistribuzione, riconoscimento e partecipazione su cui per anni si è radicata l'idea di cittadinanza nelle democrazie occidentali hanno spinto gli studiosi verso una sua riconcettualizzazione. Tra le varie ragioni di questo cambiamento, la Strazzeri si sofferma su quattro di esse in modo particolare: l'espansione del mercato globale, l'incremento delle migrazioni, l'aumento dell'esclusione e la povertà. Sebbene esse siano state accantonate dall'agenda politica, sociale, economica e culturale, gli

argomenti di giustizia redistributiva e partecipazione democratica continuano a essere temi fondamentali all'interno del dibattito sulla cittadinanza alla luce del pluralismo etico e identitario delle società occidentali. Emerge dunque la necessità di elaborare una nuova prospettiva capace di rispondere alla domanda su come sia possibile integrare in modo coerente la redistribuzione con il riconoscimento. La soluzione proposta dall'autrice consiste in un'idea di cittadinanza multidimensionale fondata sull'appartenenza a comunità politiche diverse in grado di garantire la specificità di ognuna di esse e allo stesso tempo la partecipazione di tutte alla vita pubblica. Se è vero che ancora oggi il concetto di cittadinanza resta legato alla nazionalità, è altrettanto evidente che il processo di espansione della comunità europea, e non solo, mette in evidenza le difficoltà degli Stati nazionali a far fronte alle esigenze delle società multiculturali. Tuttavia, per l'autrice vi è un ulteriore aspetto sul quale occorre riflettere: se, per un verso, la globalizzazione intacca i presupposti sociali e culturali per un'effettiva partecipazione politica dei cittadini alle decisioni pubbliche, per un altro essa finisce col suscitare una nuova domanda di democrazia e cittadinanza. Il problema è allora quello di capire come sia possibile coniugare i processi di crescita economica e di globalizzazione con gli esiti dei processi di secolarizzazione delle istituzioni giuridico-politiche in termini di democrazia e di diritti umani. Fra le varie soluzioni a tale interrogativo, la Strazzeri suggerisce quella per la quale bisogna colmare il deficit democratico indotto dai processi di globalizzazione attraverso la costruzione di una cittadinanza multidimensionale e multiculturale, intesa come partecipazione dei cittadini del mondo alle scelte che li coinvolgono tutti e a forme di governo politico di ordine mondiale. L'idea è quella di una cittadinanza, che senza alcun dubbio è difficile da attuare, intesa come combinazione di tre elementi: il possesso di diritti specifici insieme all'obbligo di assolvere precisi doveri in una determinata società, l'appartenenza a una data comunità politica e la possibilità di contribuire alla vita pubblica di tale comunità attraverso la partecipazione.

Spesso, spiega l'autrice, la cittadinanza effettiva è stata il risultato di conflitti sociali e lotte di potere, a volte si è trattato di lotte di classe, altre vol-

te di scontri etnici e geopolitici. Ma stabilire se esse siano sorte per ragioni connesse alla redistribuzione o al riconoscimento è una questione a tutt'oggi aperta. Nel passato, la definizione di conflitto sociale prevedeva che la lotta non fosse condotta in nome di interessi particolaristici, bensì in nome di una giustizia superiore a tutti. Al contrario, negli ultimi anni il conflitto si delinea sempre più a partire da presunte differenze antropologiche e culturali. Una volta abbandonato il riferimento a valori universali, il conflitto non spinge più verso una crescita collettiva, ma trova le sue linee di demarcazione nelle distinzioni dei diversi gruppi particolari i quali non hanno altra aspirazione se non la conquista di uno spazio più ampio all'interno del quale manifestare la propria identità. Con queste premesse, la Strazzeri si chiede se non sia compito della filosofia morale, della teoria sociale e della prassi politica formulare i presupposti concettuali con cui interpretare la situazione odierna, andando al di là della mera contrapposizione fra particolarismi. A tale fine, prende in considerazione le proposte di Nancy Fraser e di Axel Honneth, con particolare riferimento ai loro lavori più recenti. In modo particolare, si interroga se le loro tesi possano essere interpretate come un tentativo di elaborazione di una lettura della realtà socio politica che permetta di garantire un nuovo equilibrio tra l'universalismo della redistribuzione e la particolarità del riconoscimento. Una prospettiva destinata a restituire un significato effettivo al concetto di cittadinanza, al cui interno le categorie di redistribuzione e riconoscimento assumono un'importanza centrale. Da qui l'autrice spiega che esiste una terza possibilità, definita con l'espressione 'antidualismo costruttivo', che respinge a priori la distinzione tra economia e cultura e tenta di ricostruirla in modo nuovo: la tesi di fondo è che la cultura e l'economia sono talmente connesse che non ha alcun senso distinguerle. Senza una connessione tra misure di redistribuzione e pratiche di riconoscimento, il risultato inevitabile sarà il fallimento di ogni politica sociale in conseguenza della disintegrazione dell'arena politica. Secondo la Strazzeri, tutto ciò chiama in causa il rinnovamento del ruolo della sfera pubblica come luogo deputato alla promozione della cittadinanza europea in grado di superare il dualismo che contrappone le richieste di diritti politici da parte di cittadini non europei sulla base di argomentazioni

sopranazionali e quelle dei cittadini europei, tese alla salvaguardia dei diritti sociali conquistati sul terreno redistributivo dello Stato sociale. In questa prospettiva, trova conferma l'idea dell'autrice di una cittadinanza multipla, intesa come appartenenza dei cittadini a diverse comunità che incidono in modo significativo sulla loro forma di vita e che potrebbe garantire sia i loro diritti di partecipazione alla vita pubblica, sia il riconoscimento della loro integrità culturale.

Alla prima parte, in cui la Strazzeri elabora il suo modello teorico, segue quella incentrata sulla sua verifica empirica, applicata al caso particolare del processo di annessione della Turchia all'Unione Europea, in cui le argomentazioni legate al riconoscimento occupano un posto di primo piano. La seconda parte, di tre capitoli, è corredata da una serie di considerazioni intermedie di natura più teorica, ricche di rilevanti spunti di riflessione su alcune tematiche cruciali riguardanti il carattere pluralistico delle nostre società contemporanee. Dopo aver ripercorso le tappe principali dei difficili negoziati tra la Turchia e l'Unione Europea a partire dall'Accordo di Ankara, la Strazzeri passa in disamina le ragioni che presiedono un atteggiamento favorevole all'ingresso del Paese e quelle che al contrario si pongono come ostacoli. Fra le ragioni favorevoli, vi è anzitutto la posizione geografica strategica della Turchia. Il Paese rappresenta un punto di incontro tra il continente europeo e quello asiatico, ma anche tra il Golfo Persico e l'Europa, tra l'Asia centrale, il Mar Nero e l'Occidente, e confina inoltre con l'Iran, la Siria e l'Iraq. L'ingresso della Turchia potrebbe significare l'avvicinamento dei confini europei a zone difficili da controllare, anche se l'autrice osserva che, in un eventuale aggravarsi delle tensioni nell'area del Golfo o del Medio Oriente, l'Europa sarebbe comunque coinvolta, a prescindere dal fatto se la Turchia ne faccia parte o meno. Al contrario, Bruxelles, tramite la Turchia, potrebbe fungere da moderatore fra gli attori locali esterni all'Unione Europea. Inoltre, il Paese confina con un'altra area geostrategica, il Caucaso, e i Paesi che si affacciano sul mar Caspio sono ricchi di quelle risorse energetiche di cui l'Europa potrebbe essere un acquirente privilegiato e rendersi così più indipendente dai Paesi arabi del Maghreb e del Golfo Persico. La seconda ragione è rappresentata dal carattere

occidentale della Turchia. A partire dal 1924, il Paese ha messo in atto una serie di riforme rivolte alla modernizzazione, intesa come occidentalizzazione, dirette alla separazione dell'autorità politica da quella religiosa, all'adozione dell'alfabeto latino, del sistema numerico decimale e del calendario internazionale e all'elettorato attivo e passivo alle donne. Ma, come sottolinea l'autrice, si tratta di riforme volte a uniformarsi al modello occidentale, mentre la vera questione non riguarda direttamente la Turchia e il suo grado di riformismo politico quanto piuttosto il modello di laicità implicito della modernità che l'Europa continua ad esportare senza un'opportuna riflessione. Questo è un punto centrale per la Strazzeri. Il modello di laicità più volte eretto a baluardo dell'identità europea e fatto valere come criterio dell'esclusione della Turchia prevede la privatizzazione della religione e degli aspetti culturali e identitari a essa connessa. L'appartenenza religiosa o culturale viene vista come una possibile minaccia alla neutralità e all'imparzialità della sfera pubblica. Secondo l'autrice, questo modello di laicità della politica sul quale si radicano le principali obiezioni all'ingresso della Turchia, va ripensato con l'aiuto di istituzioni che producano e gestiscano specifiche modalità di riconoscimento pubblico. Prendere coscienza del fatto che non tutte le differenze possano essere neutralizzate nella sfera privata non significa tradire il principio di laicità. La sfida consiste nell'elaborare forme possibili di un riconoscimento delle differenze nello spazio pubblico dirette all'accettazione pubblica degli individui nella pienezza della loro identità. Come spiega nella seconda considerazione intermedia, la soluzione elaborata dall'Occidente moderno nei termini di una rigida separazione tra la sfera pubblica, che assicura l'uguaglianza tra credenti e non credenti sulla base del comune *status* di cittadinanza, e quella religiosa, la cui autonomia è garantita dalla non-interferenza dello Stato nelle scelte private del cittadino, sembra poco adatta a rispondere alle odierne sfide messe in atto dal risveglio identitario di nuovi e vecchi nazionalismi a sfondo etnico e religioso. Oggi le richieste di riconoscimento si connettono con uno dei tratti costitutivi della nostra epoca, ossia la rinascita del religioso o, per usare l'espressione di Josè Casanova, la deprivatizzazione delle religioni. Pertanto, l'autrice sostiene che una riflessione sul rapporto tra politica e religione e

sulla domanda di un ruolo pubblico da parte della religione, o quanto meno sulla sua possibile de-privatizzazione, sarà inevitabile. Tale riflessione prende le mosse dalla constatazione dell'inadeguatezza del modello di laicità classico nel fornire risposta al risveglio del religioso, che, nel caso specifico, il processo di allargamento della Turchia porta in sé. La questione allora è vedere come sia possibile riconcettualizzare il discorso sulla laicità delle istituzioni in modo tale che l'Unione Europea possa garantire l'uguaglianza fra i cittadini e, allo stesso tempo, l'uguaglianza fra forme di religiosità diverse nel loro adattamento alla separazione tra Stato e Chiesa. Ovviamente, sottolinea l'autrice, questo non significa che superare il laicismo alla vecchia maniera significhi perdere di vista il principio di fondo della laicità, per cui nessuna religione e nessuna Chiesa può arrogarsi la pretesa di godere di una posizione di privilegio. L'inclusione a pieno titolo delle religioni nella sfera pubblica richiede che esse rinuncino a ogni pretesa di autosufficienza dogmatica e accettino di relativizzare il proprio punto di vista. Con Habermas, la Strazzeri sostiene la riammissione della religione nella sfera pubblica per non privare la società secolare di risorse importanti e soprattutto per far sì che le ragioni religiose e quelle secolari si collochino in un continuo confronto.

Il rafforzamento dei diritti umani tipico degli ultimi anni costituisce la terza ragione individuata dall'autrice che spinge verso l'ammissione della Turchia. Da molti anni, il Paese ha ufficialmente intrapreso la strada della tutela dei diritti umani grazie all'adesione a una serie di convenzioni internazionali che tutelano la persona umana. La quarta ragione è indicata in quello che l'autrice definisce il post-islamismo turco. La Turchia è un Paese a maggioranza musulmana, ma può essere considerata una democrazia nel senso occidentale. Partendo da questo presupposto, l'islamismo turco assume caratteristiche uniche, applicabili esclusivamente solo alla Turchia. All'interno dello Stato, l'Islam costituisce una forza di coesione e contribuisce al rafforzamento continuo e alla legittimazione dello Stato secolare. Rispetto al modello arabo, l'Islam turco è un caso particolare. Le differenze dei due tipi di islam emergono già alle origini dei primi movimenti religiosi: la conversione a questa religione in Turchia non fu imposta, ma fu volontaria e graduale, caratte-

ristiche che hanno garantito l'aspetto liberale della religione e un basso livello di fanatismo. Ne è un esempio il movimento islamico più diffuso, guidato da Fetullah Guellen, che aspira a restituire un carattere più spirituale all'insegnamento scolastico, senza però attaccare la modernizzazione o demonizzare l'Occidente. Questi rinati movimenti islamici hanno al loro interno anche frange più estremiste, che tuttavia vengono per la maggior parte indebolite dal carattere partecipativo della democrazia turca. Infine, di fondamentale importanza è anche il dibattito che si è acceso all'interno della popolazione turca sulla possibilità e i vantaggi di entrare in Europa, a partire dai gruppi politici, dai gruppi sociali, dai sindacati fino all'opinione della gente comune. La maggior parte dei Turchi è favorevole all'uropeizzazione del proprio Paese e la volontà pubblica è cruciale nel processo di adattamento agli standard previsti dall'Unione Europea. I dubbi sorgono dall'atteggiamento altalenante dell'Europa, ma in ogni caso la percentuale della popolazione che sta rivedendo la sua scelta continua a restare bassa. La Turchia si considera a tutti gli effetti una potenza occidentale e il suo misconoscimento potrebbe alla lunga comportare un ripensamento della propria posizione con significative conseguenze. Per poter finalmente 'cristallizzare' la propria identità, la Turchia ha bisogno della conferma europea.

Secondo la Strazzeri, non vi è dubbio che nel processo di allargamento dell'Unione Europea l'ingresso della Turchia rappresenti un caso singolare. Il dibattito sulla possibilità di annetterla o meno non verte, infatti, soltanto su considerazioni di natura economica. Alcuni Paesi contrari alla sua adesione temono che il suo ingresso possa minacciare la stessa identità europea e minare il suo percorso politico e la sua tradizione culturale. Fra le ragioni che sottostanno al misconoscimento della Turchia si colloca la questione del mancato riconoscimento del genocidio armeno. La perplessità europea nasce, infatti, dalla eventualità di integrare un popolo che non riconosce neanche le sue colpe. Analoga obiezione si potrebbe muovere ad esempio anche alla Germania con riferimento al genocidio del popolo ebraico, anche se essa ha saputo risollevarsi dal passato senza negarlo e porvi rimedio con il processo di Norimberga. Ciò che spaventa di più, sottolinea l'autrice, dell'atteggiamento



turco è la 'freddezza calcolatrice' con la quale il discorso del genocidio viene ripetutamente taciuto. Un Paese che ha difficoltà ad ammettere gli errori commessi nel passato non può condividere, o non è abbastanza maturo da condividere, i valori democratici di base del progetto politico europeo. A ciò si aggiunge il mancato rispetto nei confronti delle minoranze e in particolare del popolo curdo. In Turchia vive, infatti, più della metà della popolazione curda e, nonostante questo, il governo turco continua a negare l'esistenza di questa minoranza etnica. Accanto alla questione armena e curda, la questione della sovranità dell'isola di Cipro rappresenta uno dei maggiori ostacoli all'adesione della Turchia all'Unione Europea. La repubblica di Cipro nord, la sola parte dell'intera isola a essere membro dell'Unione Europea, non è riconosciuta internazionalmente solo dalla Turchia. A destare dubbi sul suo possibile ingresso contribuisce infine la crescita del fondamentalismo. L'Islam, all'interno della Turchia, è una forza integratrice; tuttavia, esistono anche frange più estremiste che, negli ultimi anni, si sono rafforzate e hanno trovato espressione politica. Il discorso islamico in generale sostiene che l'arretratezza del Paese e il suo fallimento nel tentativo di diventare una grande potenza a livello internazionale siano dovuti all'allontanamento dai precetti del Profeta. Rispetto alle soluzioni meno radicali islamiche, quelle dei radicali propongono il rigetto degli apporti culturali dell'Occidente e il riavvicinamento della Turchia alla cultura araba. Secondo tale corrente di pensiero, l'Islam sarebbe superiore all'Occidente, colpevole del degrado dei costumi islamici e imprigionato in un materialismo ossessivo. Per il partito islamico, la reintroduzione dei valori morali di matrice islamica è fondamentale per aiutare la Turchia a uscire dalla propria difficoltà. Il Paese deve dunque girare le spalle al mondo occidentale e orientarsi verso quello musulmano, con il quale esistono affinità oltre che culturali anche religiose.

Nella terza considerazione intermedia, la Strazzeri spiega che il processo di allargamento di una struttura socio-economica come l'Unione Europea ripropone la domanda su che cosa sia l'Unione Europea e su che cosa significhi essere europei. I rapporti con la Turchia si collocano quindi sullo sfondo della più grande e irrisolta questione dell'identità europea. Le varie posizioni assun-

te nei confronti della ‘questione turca’ mostrano un’Europa alquanto divisa al suo interno tra un populismo di destra, che vede nel suo ingresso una minaccia alla nostra cultura, e un multiculturalismo liberale, che vorrebbe una Turchia più rispettosa dei diritti umani senza negare *tout court* la possibilità del suo ingresso. In questo panorama, le contraddizioni europee racchiudono per l’autrice un paradosso: la coscienza di un’identità europea, identificata con alcuni principi del cosiddetto mondo occidentale, è diventata un fattore in grado di dissolvere la sua stessa unità politica. Principi quali l’eredità giudaico-cristiana, le idee di libertà e uguaglianza nate con la rivoluzione francese, l’eredità della scienza moderna, la laicità delle istituzioni, il diritto romano non sono più un patrimonio esclusivo dell’Europa, ma si sono affermati e diversamente sviluppati anche in America, in Australia e in Asia. Si può parlare quindi di una civiltà occidentale senza che essa sia riferibile esclusivamente al contesto europeo. Di sicuro, gli europei hanno molto in comune, ma la Strazzeri si chiede se questo sia sufficiente a creare un’Europa unita in cui la Turchia vorrebbe entrare e se il vero problema non sia in realtà il suo ingresso, ma la stessa unità europea. Da qui la necessità di integrare un progetto politico di differenziazione europea con un quadro giuridico di riferimento comune per il riconoscimento. Il rifiuto della tesi stato-centrica, secondo cui l’identità europea debba poggiarsi sull’organizzazione statale, potrebbe essere tradotta per l’autrice nell’idea di un *multilevel constitutionalism*, appoggiato agli Stati e destinato a confluire nella dimensione costituzionale europea a-statale, se pure non priva di potere politico. Seguendo tale logica, ogni individuo appartiene a più cerchie costituzionali ed è portatore di cittadinanze molteplici in cui trova espressione la sua personalità e la sua libertà. Tuttavia, in un simile scenario, potrebbe sollevarsi il problema del venir meno del consenso che lega il singolo a tutti i suoi ambiti di appartenenza. Un problema che verrebbe risolto se il consenso venisse preventivamente accordato a un quadro giuridico di riferimento comune, all’interno del quale abbia luogo il riconoscimento delle identità, delle differenze e delle libertà culturali. Questo può avvenire sia individuando le dimensioni giuridiche del riconoscimento, sia attraverso una seria considerazione del pluralismo giuridico. Una politica culturale capace

di dare riconoscimento alla cittadinanza deve esaminare il quadro giuridico chiedendosi se il riconoscimento dell'altro non comporti che vengano prese sul serio anche altre istanze di diritto o altri sistemi giuridici. Il pluralismo giuridico, di cui si occupa l'autrice nella terza considerazione intermedia, è una delle questioni più complesse sollevate dal multiculturalismo. Strazzeri intende sostenere che l'applicazione della teoria critica del riconoscimento alla società multiculturale richieda sia l'approvazione delle regole del dibattito pubblico sia quella di un certo grado di pluralismo giuridico.

Alla disamina dei motivi che spingono al misconoscimento della Turchia e dei rischi che ne potrebbero derivare, segue l'analisi dell'opinione pubblica sulla politica di allargamento dell'Unione Europea con particolare riguardo al caso della Turchia e con riferimento all'Italia e al modo in cui la stampa italiana ha trattato tale questione, analisi cui è dedicata la parte conclusiva del volume. Per effettuare questo raffronto, l'autrice ha preso in considerazione i quotidiani più diffusi a livello nazionale, quali ad esempio *la Repubblica* e il *Corriere della Sera*, e una serie di quotidiani di tendenza e di partito. Da queste considerazioni, la Strazzeri muove lungo il tentativo di configurare teoricamente il passaggio da un'opinione pubblica che accresce il misconoscimento a una sfera pubblica che si fa portavoce attiva delle esigenze di riconoscimento reciproco tra l'Europa e la Turchia. L'aspetto istituzionale maggiormente coinvolto in questo passaggio è quello giuridico. Solo nell'ambito di una sfera pubblica plurale, è possibile attivare un dibattito pubblico sui diritti umani capace di promuovere nel processo di costituzionalizzazione europea il riconoscimento del pluralismo giuridico. Analizzare la complessa vicenda istituzionale della Turchia per aderire all'Unione Europea porta l'autrice a concludere che non si possono più ignorare gli aspetti istituzionali del processo di integrazione europea. La direzione che prenderà l'Europa in merito ai processi di allargamento e alla sua unità risulta strettamente connessa al modo in cui si deciderà di affrontare la questione della Turchia. Secondo Strazzeri, la soluzione si colloca nell'ambito normativo: la convivenza delle culture in un'unità politica implica il riconoscimento del pluralismo giuridico dei diritti fondamentali. Il concetto di pluralismo giuridico si basa sull'idea essenziale

del riconoscimento reciproco di diritti soggettivi provenienti da differenti sistemi di diritto. Il confronto razionale fra sistemi legali-statali differenti deve attuarsi in una sfera pubblica sovranazionale e deve alimentare il diritto internazionale. La connessione tra pluralismo giuridico e riconoscimento si colloca dunque inevitabilmente in una nuova concezione della sfera pubblica all'interno dell'Unione Europea, contrapposta alla tesi massimalista di una identità europea basata sull'appartenenza a una cultura nazionale definita attraverso differenze con culture estranee, e legata a una idea minimalista di Europa, intesa come comunità giuridica democratica a carattere deliberativo, i cui confini siano definiti da un esercizio della legge costruito secondo le regole di una discussione pubblica plurale. Il punto è che la specificità europea non dovrebbe essere fatta valere rispetto alla Turchia. Per la Strazzeri, non è possibile risolvere il processo di allargamento alla Turchia alla luce della logica diritti-differenza che ha condotto al misconoscimento strumentale dei primi e al riconoscimento ideologico degli interessi economico-strategici. Non è possibile accettare l'ipotesi a due piani secondo la quale la vita democratica politica resta limitata nei confini dello Stato nazione mentre l'area dell'Unione, quella della cittadinanza europea a cui tutti appartengono, è un luogo vago di mera coesistenza civica, dove non si prendono decisioni, ma si risolvono i problemi di coordinamento. L'idea di una democrazia deliberativa può funzionare solo a patto che l'istituzionalizzazione di procedure discorsive all'interno della sfera pubblica possa trasformarsi in legittima statuizione giuridica. Nell'Unione Europea, la politica deliberativa dovrebbe porsi l'obiettivo di promuovere l'autolegislazione interculturale, conseguente al pluralismo giuridico, come gioco di scambio tra la volontà legislatrice e la formazione dell'opinione pubblica plurale nella società civile. In tale gioco, la sfera pubblica diventa il campo in cui emerge tale discorsività derivante dalla tematizzazione di ragioni convergenti o divergenti che ne fanno il luogo privilegiato di una nuova logica che presiede alle forme di vita basata sulla lotta per il riconoscimento dei bisogni e delle identità. All'interno del paradigma della democrazia deliberativa sembra trovare terreno fertile quell'idea precedentemente delineata di cittadinanza multidimensionale che, favorendo l'incontro e il dialogo fra soggetti appar-

tenenti a diverse dimensioni etico-culturali, incentiva la costruzione di arene di partecipazione. Tuttavia, spiega l'autrice, siamo ben lontani da una società pluralista a tutti gli effetti, capace di far convivere in armonia diversi gruppi sociali. Nel tentativo di inquadrare i fenomeni d'integrazione sovranazionale nell'ambito delle categorie giuridiche dell'organizzazione del potere politico ci si imbatte, e questo è un punto su cui la Strazzeri insiste, nel carattere monista del diritto occidentale, che assume un valore quasi dogmatico a contatto con le esigenze del pluralismo giuridico. Tuttavia, la concezione monista dell'ordinamento giuridico occidentale non si pone a suo giudizio in maniera assoluta; collocate nel processo di allargamento europeo, le richieste di riconoscimento da parte della comunità islamica dimostrano come un ordinamento pluralista non sia inconcepibile. Non pochi osservatori dei fenomeni istituzionali europei concordano sul fatto che la sovranità, soprattutto quella dell'ordinamento statale, sia soggetta a una lenta, ma inesorabile dissoluzione. Nell'ottica di una pluralizzazione delle fonti giuridiche, non può esservi quindi un potere o un centro di potere dotato di assoluta sovranità, che, al contrario, è multipla, plurale. Da questo punto di vista, l'opinione dell'autrice è che il significato della costituzionalizzazione dei diritti umani, e quindi della loro trasformazione in diritti fondamentali e iscritti nella stessa nozione di cittadinanza, consiste nel tradurre in maniera vincolante due valori espressi dal pluralismo giuridico: l'eguaglianza e il riconoscimento, ossia le condizioni sociali che consentono agli individui di partecipare alla vita politica in quanto attori autonomi e il riconoscimento delle loro scelte, siano esse religiose o di altra natura, le loro capacità e i loro progetti di vita. Il pluralismo giuridico rappresenta per la Strazzeri la vera conquista della comunità europea, indirizzata verso una nuova forma di democrazia che, ricollegandosi alla tesi di apertura del volume, poggia sui principi di deliberazione razionale, sui controlli a carattere discorsivo e procedurale, su una teoria del discorso e sul riconoscimento dei diritti soggettivi provenienti da altri sistemi di diritto.

*Riferimenti bibliografici*

Habermas, J. – Taylor, C.

1998 *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

Honneth, H.

2002 *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano.

Lanzillo, M.

2005 *Il multiculturalismo*, Laterza, Bari.

## *Abstract degli articoli*

DIMITRI D'ANDREA

*Dal rifiuto all'adattamento. Un'antropologia delle immagini del mondo*

IMMAGINI DEL MONDO – ADATTAMENTO – ASCESI

L'intento di questo contributo è quello di ricostruire la nozione di immagine del mondo in Weber come concetto cardine di un'antropologia senza natura umana. Nella prospettiva weberiana, alcune variabili fondamentali dell'atteggiamento umano nei confronti del mondo – dall'adattamento all'estraneità, dalla sazietà alla rivoluzione (ascetica o acosmistica) – non rimandano alla natura umana, ma affondano le loro radici nell'immagine del mondo. Ai fini di una ricostruzione del rapporto dell'uomo con il mondo come variabile decisiva per comprendere orizzonti e possibilità della politica contemporanea, ciò che è rilevante non è la natura umana, ma qualcosa di meno ultimo e irraggiungibile: la concreta fisionomia dell'immagine o meglio delle immagini del mondo. Prenderò in esame alcune delle configurazioni concrete della soggettività moderna ricostruite da Weber, avendo come quadro di riferimento l'idea che l'intera riflessione weberiana sia un'interrogazione sul destino della soggettività contemporanea e contenga la diagnosi di un declino della sua capacità di resistere al mondo.

GREGOR FITZI

*Protestantesimo e coscienza della modernità*

MODERNITÀ – PROTESTANTESIMO – ETICA DELLA RESPONSABILITÀ

Il dibattito postmoderno si affretta a liquidare l'eredità culturale della modernità. Rispetto a ciò un filosofo-sociologo come Habermas ricostruisce e rilancia il progetto politico della modernità. È possibile una razionalità sociale senza dottrina del progresso? Tale era anche la questione da cui prese le mosse l'elaborazione teorica della sociologia classica. Weber sviluppa una raffinata diagnosi della nascita e della crisi dell'Occidente moderno. Un'etica politica che sia all'altezza delle sfide della tarda modernità deve, tuttavia, per Weber, essere capace di fare proprio il patrimonio razionalista del protestantesimo ascetico.

ENRICO DONAGGIO

*Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*

CAPITALISMO – SPIRITO DEL CAPITALISMO – CRITICA – WEBER, MARX, BOLTANSKI

Tra le categorie più seducenti e feconde che Max Weber ha lasciato in eredità a chi voglia tentare un'interpretazione filosofica del presente dotata di intento descrittivo quanto critico, spicca quella di "spirito del capitalismo". Triangolando fra le tesi di Weber, Marx e Luc Boltanski, il saggio intende vagliare la possibilità di assumere questa categoria, opportunamente rivisitata, come lente focale in grado di orientare uno sguardo specificamente filosofico sul paesaggio sociale contemporaneo.

ELETTRA STIMILLI

*Ascetismo e economia*

ASCESI/ASCETISMO – RAZIONALITÀ/AGIRE RAZIONALE  
DOMINIO (HERRSCHAFT)/POTERE (MACHT)

Il testo propone una lettura attualizzante del nesso weberiano tra ascetismo e forma capitalistica di produzione. L'intento del lavoro è quello di mostrare come anche gli attuali meccanismi che regolano il mercato globale siano alimentati da tecniche di soggettivazione funzionali al dispositivo del potere capitalistico del tutto simili alla pratica ascetica che, nella forma del "controllo metodico dell'esistenza", secondo Weber, è all'origine dello "spirito del capitalismo". Dopo un'analisi critica del discorso weberiano sulla razionalità occidentale, il saggio si conclude con un confronto tra Weber e Foucault sul tema del potere.

MASSIMO DEL FORNO

*Invenzione a due voci. Simmel, Weber e il paradigma della musica*

SIMMEL – WEBER – SOCIOLOGIA DELLA MUSICA

In un momento difficile per la sociologia della musica, quale migliore occasione si presenta per riprendere in mano la lezione dei classici? Simmel e Weber hanno scritto due saggi sulla musica oggi ancora poco conosciuti. Dalla loro comparazione emerge un tratto teorico comune "molto musicale", per certi versi inedito. Esso si esprime attraverso un dibattito a "due voci" che si rincorrono e si intrecciano, a volte procedendo all'unisono, a volte per moto



contrario. Grande è il contributo che questi lavori possono dare agli studi del settore, alla sociologia dell'arte, ma anche alla fondazione di una nuova teoria della società.

MARIELLA NOCENZI

*Il paradosso weberiano: il potere non legittimo e la città*

WEBER – POTERE – CITTÀ

Partendo dal concetto di Max Weber di potere nelle società umane nella sua costruzione idealtipica, il saggio esplora nella società contemporanea possibili diverse dinamiche di legittimazione e attribuzione del potere che già il sociologo tedesco aveva individuato nel suo percorso storico-comparativo nelle città medievali a nord e a sud delle Alpi. Quello che Weber definì un “quarto idealtipo” di potere, contraddistinto dalla non legittimità rispetto ad un potere legittimo già precostituito, è riscontrato largamente nella società contemporanea, accanto ad un'ulteriore altra forma di legittimazione del potere, quella che si realizza nelle città globali caratterizzate da crescenti fenomeni di incertezza e paura.

MARTA LOSITO

*La Weberforschung e la sociologia in Italia*

Intento di questo contributo è: 1. sottolineare l'importanza della Scuola storica e della filosofia del diritto nella formazione di Weber; 2. mostrare così la necessità di andare oltre consolidate interpretazioni, storicamente determinate anche se ancora dominanti; 3. rileggere il rapporto tra sociologia e fascismo.

OLIMPIA AFFUSO

*Memoria-magazine. Memorie individuali e sfere pubbliche mediate*

MEMORIA-MAGAZINE – NARRAZIONI – MEDIA

Memoria e narrazioni sono strettamente interrelate. Memoria-magazine è una metafora per evidenziare come la memoria, che si articola in relazione ai suoi mediatori, oggi, nel rapporto con i mezzi di informazione, assuma l'essenza del rotocalco giornalistico. Le memorie di eventi pubblici si strutturano in processi in cui i media, agendo nella sfera pubblica e definendo gli eventi rilevanti da ricordare, hanno sempre più peso. In parte perché relegano all'oblio

ciò che tralasciano, in parte perchè costituiscono narrazioni che, interagendo con i rapporti di dominio, entrano nella discussione pubblica e nelle esperienze soggettive.

MASSIMO CERULO

*Un sentire controverso. L'homo sentiens fluttuante tra le ambivalenze tardomoderne*

EMOZIONI – AMBIVALENZA – HIKIKOMORI

Lo scopo di questo articolo è mettere in luce tendenze e contro-tendenze che sembrano caratterizzare il comportamento emotivo degli individui contemporanei. In linea con l'analisi delle forme di azione sociale della modernità fatta da Simmel, ritengo che due polarità enfatizzate dal sociologo tedesco sembrano più forti oggi che nel passato. Sottolineo un crescente irrigidimento tra il bisogno di solitudine e la necessità di relazionarsi con gli altri. Identifico due nuove polarità sociali con le quali è possibile cogliere questo irrigidimento: da un lato, ci sono forme di esperienza che chiamo di "eremitismo sociale" e, dall'altro, identificazioni collettive forzate. Il concetto sociologico di ambivalenza è il leitmotiv della mia analisi. Ritengo che l'ambivalenza sia la chiave per approfondire le relazioni sociali contemporanee. Cerco, infatti, di mostrare che gioca un ruolo centrale nelle interazioni sociali e nella costruzione sociale della realtà. In questa direzione, cerco brevemente di riflettere sul ruolo giocato da alcuni media nella costruzione e nella trasmissione delle emozioni sociali.

ALBERTO IZZO, IRENE STRAZZERI

*Rifiuti. Tragedia mondiale e occultamento ideologico*

RIFIUTI – CULTURA – RISORSE

Il problema dei rifiuti nel mondo, in Italia e soprattutto in Campania, ha assunto negli ultimi anni proporzioni tali da divenire tragico, non solo dal punto di vista ecologico, ma anche delle tensioni sociali. In questo saggio, si è scelto di affrontare il problema dal punto di vista culturale, cercando di demistificare e di mettere in discussione i meccanismi sociali e ideologici che mantengono in moto la macchina dei consumi.

SPINELLA DELL'AVANZATO

*Trasformazioni della democrazia e comune cultura politica*

DEMOCRAZIA DELIBERATIVA – CULTURA POLITICA – CAPABILITIES (O COMPETENZE)

La democrazia deliberativa si è sviluppata in un periodo di forte crisi di legittimità della democrazia tradizionale, in sovrapposizione ad essa, ma mai totalmente in opposizione. Questo tentativo di conciliazione con gli assetti tradizionali della democrazia rappresentativa ha rappresentato sia i limiti che le potenzialità del modello deliberativo. Nella deliberazione gli individui sviluppano e apprendono un modo inedito di comunicare e vivere la democrazia. Le esperienze deliberative qualificano la società civile e la sfera pubblica come luoghi in cui si garantisce uno scambio di ragioni e di argomenti all'interno della comunità dei cittadini, generando anche nuove procedure comunicative e competenze deliberative che determinano quei processi di spostamento della formazione istituzionalizzata della volontà ed una modifica dei valori, degli orientamenti e dei comportamenti della cultura politica.

La maggior parte degli studi sulla democrazia deliberativa si concentra su criteri quali l'inclusione, la qualità, l'efficacia e l'influenza della deliberazione. A tali criteri si potrebbe aggiungere anche quello relativo alla produzione di cultura politica, indicato da molti come uno degli effetti indiretti più importanti della deliberazione. Tuttavia, le dinamiche di trasformazione della cultura politica attraverso forme di democrazia deliberativa non sono ancora oggi sufficientemente indagate, anche perché difficilmente rilevabili e legate a tendenze di lungo periodo.

La questione principale che si intende approfondire riguarda il legame tra la democrazia deliberativa e la cultura politica; in particolar modo il legame tra i processi deliberativi e le modifiche e trasformazioni della cultura politica. La democrazia deliberativa può stimolare le "strutture" di una cultura politica giungendo alla possibilità da parte dei cittadini di sviluppare, apprendere e costruire una cultura politica comune?

ROBERTO SEGATORI

*Il ruolo della sociologia politica nell'Italia contemporanea*

POLITICA – MUTAMENTO SOCIALE – SOCIOLOGIA POLITICA

L'articolo mette a fuoco le difficoltà e i limiti delle scienze sociali in genere e della sociologia politica in particolare nell'interpretare le trasformazioni dello scenario socio-politico contemporaneo, caratterizzato dal declino dei tradizionali partiti di massa, dalla crisi della democrazia rappresentativa, dalla personalizzazione della politica. Un certo appiattimento sulle analisi "sintomatologiche" tipiche della scienza della politica, dedicate soprattutto ai sistemi elettorali-

li, alle forme di governo e ai sondaggi d'opinione, impedisce alla sociologia di svolgere il suo compito che consiste nel cogliere le dinamiche sociali e culturali più profonde che precedono e alimentano le formule politiche. L'articolo sviluppa la parte *construens* indicando due grandi direzioni di ricerca per superare l'attuale impasse.



