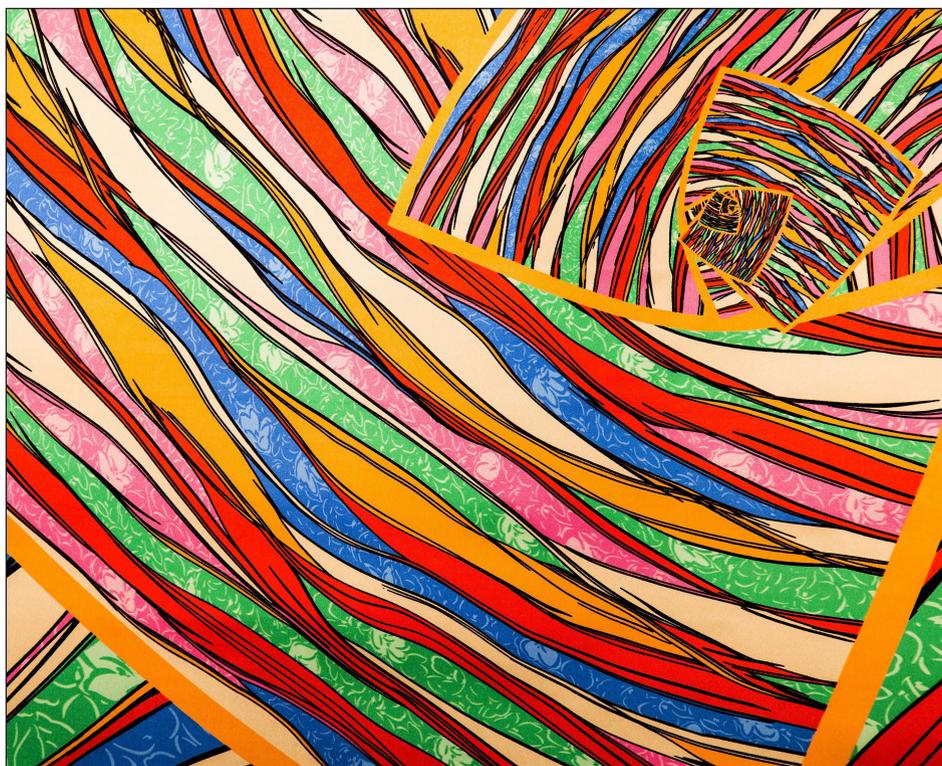


*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2017



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2017

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,  
Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2016-2018*

Massimo CERULO, Luca CORCHIA, Massimo PENDENZA, Ambrogio SANTAMBROGIO

*Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

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

Impaginazione: Pierpaolo Papini

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 11 | 2017

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) .....-.....

Copyright © 2017 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. 2 | 2017

# Sommario

## SAGGI

ALFREDO AGUSTONI Megamacchine, idrocarburi e reti. Mutamento sociale e transizioni energetiche	11
FRANCESCA BIANCHI Pratiche innovative di partecipazione, cooperazione, solidarietà: l'esempio del <i>cobousing</i>	37
LIDIA LO SCHIAVO Ontologia critica del presente e teoria democratica: genealogia della crisi, soggettività politica, immaginario neo-democratico	53
ANTONIO RAFELE L'osservatore e la moda. Simmel e la teoria dei media	79
VINCENZO ROMANIA Dalla fiducia all'interazione: uno spazio di integrazione teorica	99
LELLO SAVONARDO Le culture giovanili: dalla <i>Beat Revolution</i> alla <i>Bit Generation</i>	123

## PREMIO DI DOTTORATO 2016

- DARIO CONSOLI  
Le sfide della collaborazione a partire da una ridefinizione del sociale 149
- ALMA PISCIOTTA  
Il teatro come strumento di disvelamento delle costruzioni sociali: elementi per una sociologia teatrale 173

## RECENSIONI

- ANDREA MILLEFIORINI  
Vittorio Cotesta, *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Roma, Armando Editore, 2016, 208 pp. 195
- MASSIMO PENDENZA  
Émile Durkheim, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, a cura di Francesco Callegaro e Nicola Marcucci, Salerno-Napoli, Orthotes, 2016, 305 pp. 205
- ANDREA COSSU  
Teresa Grande, Lorenzo Migliorati (a cura di), *Maurice Halbwachs. Un sociologo della complessità sociale*, Perugia, Morlacchi, 2016, 374 pp. 209
- FEDERICO BRANDMAYR  
Bernard Lahire, *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue «culture de l'excuse»*, Paris, La Découverte, 2016, 184 pp. 215
- TOMMASO FRANGIONI  
Davina Cooper, *Utopie Quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Pisa, ETS, 2016, 340 pp. 227
- IVANO ORRICO  
Lorenzo Bruni, *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, 292 pp. 231

\*\*\*

<i>Abstract degli articoli</i>	237
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	243



SAGGI





ALFREDO AGUSTONI

## Megamacchine, idrocarburi e reti. Mutamento sociale e transizioni energetiche

### *1. Classici ed energia: “monisti” e “dualisti” alle prese con la termodinamica*

D all’analisi minuziosa di un dettaglio, scrive Giorgio Agamben [2015], è facile gettare nuova luce su di un problema più ampio. Così, una polemica sviluppata alla fine del primo decennio del secolo trascorso, quella tra Weber e Ostwald sulla possibilità di una “teoria termodinamica della cultura”<sup>1</sup>, sembra fornirci l’occasione per una riflessione di più ampio respiro sui rapporti tra energia e società e sull’impatto che la crescente capacità umana di padroneggiare energia ha sulle stesse strutture delle collettività umane e sulla posizione dell’umanità all’interno della biosfera.

Wilhelm Ostwald, Nobel per la Chimica nel 1908 e a lungo direttore della rivista *The Monist*, fondata da un allievo di Darwin, l’ecologo Ernst Haeckel, propone una visione “termodinamica” e “monista” dell’evoluzione biologica e culturale, che collide con il “dualismo” che la sociologia classica ha ereditato dal *Methodenstreit*. A parere del chimico tedesco, l’evoluzione culturale può essere interpretata come una forma di autorganizzazione dell’energia: crescente efficienza termodinamica, crescente controllo di energia non umana e, quindi, progressiva sostituzione dell’energia muscolare umana con energia non umana. Con le

---

1. A proposito del menzionato dibattito, vedi Martinez-Alier 2002; Stewart 2014; Carrosio 2014; Gross e Mautz 2014.

parole di Georgescu-Roegen [2003], che di qui in avanti utilizzeremo, i sistemi biologici sono caratterizzati da forme di evoluzione *endosomatica*, mentre i sistemi sociali sono caratterizzati dall'evoluzione di forme e strumenti *esosomatici*, laddove “l'evoluzione esosomatica ha spinto, poco a poco, la specie umana a vivere in una società *organizzata*” [Georgescu-Roegen 2003, 75], giacché “gli artefatti umani non includono soltanto strutture ed oggetti materiali, come edifici, automobili e macchinari, ma anche strutture organizzative come le famiglie allargate... tribù, nazioni, corporazioni, chiese e partiti politici” [Boulding 1978, 121]<sup>2</sup>. Secondo il Nobel tedesco, l'evoluzione culturale può quindi essere interpretata come tensione verso una crescente efficienza e potenza, come una sorta di “destino manifesto” che prescinde delle *peculiarità storiche che, in contesti storici del tutto contingenti, hanno segnato il passaggio in direzione di un maggior controllo di energia esosomatica*.

Weber censura la propensione di Ostwald a tradurre particolari prospettive disciplinari in autentiche “visioni del mondo”, caratterizzate da pretese di generalità ed esclusività (un esempio di tale propensione è ravvisabile, nella requisitoria di Weber, nell'evoluzionismo sociale di autori come Herbert Spencer che, sicuramente, ha un forte impatto sul pensiero del chimico tedesco). Di nuovo, critica l'ingenuità epistemologica e l'attitudine “valutativa” con cui Ostwald identifica, univocamente, il grado di “avanzamento” di una cultura con la sua capacità di padroneggiare ed organizzare energia non umana.

D'altra parte, nel criticare l'“energetica” ostwaldiana, Weber asserisce in maniera perentoria che *per la teoria economica è del tutto indifferente la validità del secondo principio della termodinamica*. Si tratta di un'affermazione tutt'altro che banale, dal momento che, portata alle sue estreme conseguenze, e con buona pace del paradosso di Jevons, sembra implicare l'irrilevanza della finitezza delle risorse energetiche per l'economia teorica. Nella sua storia dell'economia [Weber 2007], il sociologo tedesco si rivela tutt'altro che ignaro dell'importanza delle problematiche energetiche nelle dinamiche dello sviluppo capitalistico, dedicandovi un capitolo – interamente centrato, peraltro, sull'esaurimento delle riserve di legname in Gran Bretagna come stimolo allo sfruttamento dei giacimenti carboniferi, nonché sulla crescente efficienza delle macchine a vapore.

---

2. Traduzione nostra.

Il Nobel tedesco, dicevamo, sembra aver considerato la progressiva padronanza di energia non umana da parte delle collettività umane come un automatismo tale da prescindere ogni contingenza storica – per esempio, il potere e le dinamiche conflittuali. Ostwald [1909] vede il conflitto come un fenomeno disfunzionale, che porta ad uno spreco anziché ad un’ottimizzazione dell’energia da parte delle collettività umane (quasi un ostacolo alla realizzazione di una versione sociale della “macchina di Carnot”). Lo schema ostwaldiano dell’evoluzione culturale come continua crescita nel controllo di energia esosomatica, prescinde forse da un aspetto, cioè, per l’esattezza, il significato che l’energia ha per chi impara a maneggiarla – prescinde cioè, in qualche modo, dalla cotruzione di una “fenomenologia dell’energia” (cfr. par. 7). L’energia può essere analizzata, per esempio, *alla luce della teoria dei simboli di Elias* (come lo stesso Elias fa per il tempo): quello di *energia è un simbolo sintetico di elevato livello*: per millenni gli uomini hanno assimilato ed immagazzinato esperienze su fenomeni energetici utilizzando simboli di livello sintetico relativamente basso, in assenza di altri simboli di più elevato livello sintetico, che consentissero loro di metterli in relazione: che rapporto c’è tra la potenza muscolare di Prometeo e la luce e il calore del fuoco che il titano ruba agli dei? Allo stesso modo, quando Zenone di Elea ed i suoi allievi, seduti intorno ad un fuoco, una sera del V secolo a.C., discutevano dei motivi per cui, in modo del tutto controintuitivo, Achille non avrebbe mai potuto raggiungere una tartaruga, nulla consente loro di collegare la luce che rischiara la notte e la forza delle gambe del re mirmidone.

La posizione di Weber offre più adeguati strumenti teorici per un’analisi delle implicazioni delle relazioni di potere e di conflitto sulle transizioni energetiche, ma rimane ampiamente al di qua da un tentativo di lettura dei fenomeni sociali all’interno delle reti della vita (cioè in una posizione che accomuna alcune delle, sia pur differenti, posizioni della più recente Sociologia ambientale, dalla Modernizzazione Ecologica alla Modernizzazione Riflessiva). Il tentativo di una lettura integrata di fenomeni naturali ed umani è, invece, adottato proprio dal Nuovo Paradigma Ecologico (NEP) di Catton e Dunlap, i quali, tuttavia, sembrano fondamentalmente legati alla prospettiva, forse “poco sociologica”, identificabile anche nel pensiero di Ostwald, *dell’umanità come di una comunità biotica indifferenziata*: si tratta di una prospettiva che, come già osservato, porta a sot-

tostimare la rilevanza delle dinamiche di potere e di conflitto. Tale prospettiva è, del resto, anche caratteristica di uno dei modelli che maggiormente ha ispirato il NEP, cioè il modello POET di Otis D. Duncan [1957], epigono dell’“Ecologia Umana” di Chicago<sup>3</sup>.

## 2. *Cultura, Entropia e strutture emergenti*

Un punto critico che caratterizza il pensiero di Ostwald, consiste nel già menzionato presupposto che la crescente efficienza energetica prodotta dall’evoluzione biologica e culturale implichi, di per sé, una maggior efficienza della biosfera presa nel suo insieme (che conduca, cioè, ad una riduzione dell’entropia nella biosfera stessa). Una dozzina d’anni dopo, un celebre scienziato, Alfred Lotka, sta sistemando un paio di articoli volti ad interpretare la teoria darwiniana alla luce della termodinamica [Lotka 1922a, 1922b], quando riceve il volume dell’inglese Joseph Johnstone, dove Lotka riconosce il proprio punto di vista, cioè che l’evoluzione implichi una crescente circolazione di energia: sistemi più efficienti nell’indirizzare l’energia disponibile a vantaggio della propria conservazione accrescono nel tempo il totale dell’energia a propria disposizione. Solo che Johnstone appare più legato all’ottica spenceriana di Ostwald: ritiene che l’evoluzione contrasti, per ciò stesso, la tendenza all’entropia: sono le specie energeticamente più efficienti a prevalere e, quindi, quelle capaci di mobilitare più energia con minor dispersione della stessa... Lotka ha qualche dubbio in merito, in virtù di una visione maggiormente sistemica del problema: nell’evoluzione biologica prevalgono le specie energeticamente più efficienti, ma questo significa necessariamente una maggiore efficienza energetica del sistema nel suo complesso? La crescente mobilitazione di energia da parte di sistemi sempre più efficienti nell’appropriarsi di energia non utilizzata non implica, per ciò stesso, una crescente entropia? Con le parole utilizzate mezzo secolo più tardi da Kenneth Boulding [1978, 10, 33], “l’evoluzione, come segregatore d’entropia, può essere vista come costruzione di piccole isole

---

3. Per un quadro completo sulle differenti posizioni nella contemporanea sociologia ambientale, rimandiamo a Tacchi 2011.

d'ordine e complessità, al costo di un crescente disordine altrove”: la stessa “coscienza non può evolvere senza ausili. Deve essere codificata in qualche modo, e questo mette in luce il ruolo dell'*energia*, della *materia* e dell'*entropia* nei processi evolutivi”<sup>4</sup>.

Da questo punto di vista Lotka pone, con mezzo secolo d'anticipo, una serie di domande molto attuali, non per nulla riprese da antesignani dell'ambientalismo contemporaneo, come Howard Odum [1971], i già citati Boulding [1978] e Georgescu-Roegen [2003].

All'analisi di Ostwald (che sembra fondarsi su una concezione “olistica” dell'umanità come comunità biotica indifferenziata) manca, comunque, forse, un ultimo tassello, presente invece nelle analisi testé citate. Per la precisione, l'impatto che il crescente utilizzo dell'energia esosomatica ha sui rapporti di potere e di conflitto interni alle stesse. A tali aspetti sembrano, invece, più sensibili alcuni esponenti dell'antropologia materialista che, nel dopoguerra, recuperano molto dell'analisi di Ostwald e Lotka [White 1949; Adams 1988]. Pare, d'altro canto, illuminante il contributo di Lewis Mumford, nella sua analisi degli apparati socio-tecnici (e, in particolare, delle città) come “megamacchine”, integranti componenti tecniche ed umane [2002, 2005, 2012].

Al riduzionismo del chimico tedesco si potrebbe, in qualche modo, opporre il concetto di *emergenza*, successivamente sviluppato dalla teoria dei sistemi, per cui *un sistema emergente contiene al proprio interno le caratteristiche del sistema da cui emerge, senza essere, con questo, riconducibile al primo*. Potremmo richiamare, a titolo d'esempio, alcuni quadri che Van Gogh dipinge quando soggiorna in Provenza, dove un sole infuocato promana un'energia che la pennellata rende quasi palpabile nell'aria e che, investendo la terra, rende possibile la vita (i corvi, le piante...), nelle cui reti si organizzano le attività sociali (i campi coltivati e gli uomini che li coltivano sotto il sole cocente, le case, i recinti...): così, noi non possiamo concepire le società umane (sistemi emergenti) al di fuori del mondo dei fenomeni fisici... onde sonore si propagano dalle bocche di alcuni uomini fino alle orecchie di altri uomini e, così, i sistemi elettrochimici neurali, appartenenti al mondo della vita, si influenzano reciprocamente. Tuttavia, le caratteristiche dei sistemi energetici che rendono possibili le interazioni tra gli uomini, non

---

4. Traduzione nostra.

sono sufficienti a renderne conto – così come, per utilizzare un esempio di Max Weber [2003], non possiamo spiegare l'esito della battaglia di Waterloo alla luce delle leggi fisiche della balistica, in assenza delle quali, pure, il celebre scontro non avrebbe potuto aver luogo.

“I tre grandi processi evolutivi, quello fisico, quello biologico e sociale”, scrive Boulding [1978 29-30], “non sono tra loro indipendenti. Ciascuno ha la propria coerenza e caratteristiche specifiche; ciò nondimeno, i tre processi interagiscono continuamente. L'evoluzione fisica è infatti un prerequisito di quella biologica e sociale. L'evoluzione fisica dura fino a quando la complessità delle sue strutture si rivela adeguata a produrre strutture autoriproducentisi come quelle del DNA. L'evoluzione biologica procede fino a quando alcune specie sono capaci di linguaggio e di immagini mentali complesse”<sup>5</sup>.

La progressiva domesticazione del fuoco, la comparsa del linguaggio e degli altri sistemi simbolici avrebbero, in qualche modo, fatto da cerniera tra l'evoluzione biologica e lo sviluppo culturale [Wrangham 2007]: la manipolazione di una realtà esosomatica come il fuoco, infatti, avrebbe promosso forme sempre più complesse di organizzazione sociale [Goudsblom 1992], favorendo l'affermarsi di una proprietà endosomatica emergente nell'*homo sapiens*, cioè un apparato vocale adeguato allo sviluppo di un linguaggio articolato e, quindi, alla creazione di sistemi simbolici e sociali sempre più complessi. Il fuoco consente inoltre di accedere ad un'enorme quantità di risorse alimentari altrimenti inaccessibili, nonché ad un miglior sfruttamento energetico di quelle già a disposizione, e questo si rivela essenziale per lo sviluppo di un cervello capace di manipolare sistemi simbolici sempre più complessi, ma, nel contempo, molto più energivoro di quello degli altri primati. L'*homo sapiens*, figlio del fuoco, si rivela, in poche parole, uno di quei “mostri ben riusciti” di cui parla il biologo Richard Goldschmidt, citato da Georgescu-Roegen. *La manipolazione di un elemento esosomatico come il fuoco favorisce, in breve, una trasformazione endosomatica che consente l'affermarsi, sempre nelle reti della vita, di un nuovo sistema “emergente” come quello dei fenomeni sociali e culturali.*

---

5. Traduzione nostra.

### 3. La forza di Cresos: denaro ed energia nel mondo tardo-antico

Il Neolitico si è caratterizzato, rispetto alle epoche che l'hanno preceduto, per un significativo avanzamento delle potenzialità umane nel padroneggiare energia non umana<sup>6</sup>. Ciò nondimeno, la struttura energetica del mondo neolitico si esaurisce prevalentemente in una miriade di circuiti di breve raggio. A partire dall'età del rame, l'elemento urbano assume invece un ruolo di primo piano nella produzione di un nuovo spazio, fatto di reti più articolate e di più ampia portata. Questo per due ordini di ragioni che, rispettivamente, rispondono alle due prerogative dell'urbanesimo premoderno: il dominio e la connettività. In primo luogo, infatti, le città<sup>7</sup> costituiscono la sede di caste militari e sacerdotali che controllano territori e megamacchine umane sempre più estese. D'altro canto, le città cominciano a fungere anche da centri d'incontro e di scambio: con le parole di Anthony Giddens, costituiscono un dispositivo per collegare le relazioni di prossimità e quelle a distanza.

Rispetto all'epoca neolitica, non ci troviamo solo e tanto di fronte ad una rivoluzione nelle tecniche di estrazione e controllo dell'energia, quanto, piuttosto, ad una rivoluzione nell'organizzazione e nella circolazione dell'energia (la principale forma d'innovazione è, a questo punto, l'introduzione della scrittura, che attribuisce alle élite sacerdotali un'inedita capacità di controllo dei flussi di materia ed energia). Un mondo di circuiti energetici locali ed indifferenziati conosce, quantomeno in determinati contesti geografici, fenomeni di concentrazione e differenziazione. Le città, che sviluppano la capacità di controllare una crescente quantità d'energia umana e non umana, sviluppano con altre città rapporti di natura commerciale, militare, diplomatica... questo in un mondo dove, in ogni caso, gran parte dell'umanità vive ancora all'interno di limitati circuiti energetici

---

6. Strumenti litici più efficienti, capaci di rendere di più incisiva l'erogazione di energia muscolare umana; l'agricoltura e l'allevamento di bestiame, dove quest'ultimo implica anche la disponibilità di forza motrice, per attività agricole o di trasporto: di qui, sempre in era neolitica, l'introduzione dell'aratro e della ruota, che rendeva più efficiente, quest'ultima, l'energia muscolare degli animali

7. Nelle diverse forme: dall'*oikos* signorile, diffuso nell'Europa dell'età del bronzo (per esempio nel caso miceneo), al tempio egizio e alla città mesopotamica, indiana e cinese.

(ancora nel XVIII secolo, considera lo storico francese Pierre Chaunu, il 90% dei prodotti sono scambiati a livello locale).

L'avvento di un nuovo e prodigioso dispositivo di controllo della forza endomuscolare ed esomuscolare è, allora, alle porte. Probabilmente, ai tempi in cui il re ittita Mursili e il faraone Ramsete II si contendevano a Qadesh l'egemonia militare sul Vicino Oriente, principi e mercanti della medesima area geografica "inventavano" le più rudimentali forme di moneta, cioè di uno strumento che, in una forma più matura, si generalizzerà agli inizi del I millennio a.C. (i greci attribuivano ai sovrani di Lidia, agli inizi del VII sec. a.C., l'invenzione del conio).

Secondo Ingham [2016] e Zhok [2006], le forme embrionali del denaro sono visibili al di fuori delle relazioni mercantili e legate, piuttosto, alla funzione fiscale delle "megamacchine" dell'età del rame. Per l'esattezza, sono visibili nel "denaro scrittura", cioè nella comparsa di simboli che consentono di contare una misura di valore, al di là della specificità materiale dei beni riscossi ed erogati dal potere politico. Proprio per questo, con l'avvento della moneta, i detentori del potere politico hanno buon gioco ad inserirsi all'interno delle relazioni mercantili, sfruttandone uno degli elementi di primo piano, cioè quello della fiducia: chi mi fornisce precise garanzie in relazione al peso e alla purezza dei metalli preziosi utilizzati come mezzo di scambio? Sono i detentori del potere politico, i sovrani di Lidia o le *poleis* greche dell'Asia Minore. La leggenda attribuisce al sovrano di un'altra terra, il frigio Mida, la facoltà di trasformare in oro ciò che tocca, fino a morire paradossalmente di fame per la propria capacità di creare ricchezza, ma la trovata dei sovrani lidi è assai più sottile: *solo* l'oro toccato (coniato) dal re è garantito come tale, ed è quindi "legittimato" come oro... Una volta generalizzato come strumento nelle relazioni mercantili, il denaro diventa per il detentore del potere politico anche uno straordinario strumento di drenaggio. Emettendo denaro, il detentore del potere politico s'indebita, perché il denaro veicola una promessa d'energia in qualsiasi forma. Ma, per il tramite dell'amministrazione fiscale, riscuote a sua volta un debito [Ingham 2016].

*Il denaro è energia potenziale, promessa di energia in qualsiasi sua forma:* con le parole del già citato Howard Odum [1971], nei circuiti energetici della società, il denaro si muove in concomitanza, ma in direzione contraria, rispetto all'energia. Nel mondo tardoantico si traduce facilmente nella forza muscolare dello schiavo

o del militare assoldato (letteralmente “soldato”), così come in ogni altro bene, la cui produzione e la cui circolazione all’interno di unità politiche sempre più ampie richiede energia. L’affermarsi di un vero e proprio mercato degli schiavi e della schiavitù come fenomeno dalle dimensioni inedite, è reso possibile dall’economia monetaria, oltre che da guerre di conquista. Questo agisce forse nel senso di rallentare, quantomeno secondo l’ipotesi di Moses Finley [2008], lo sviluppo tecnologico del mondo tardo-antico e, quindi, la capacità di padroneggiare energia non umana.

Entità politiche di decine di milioni d’abitanti non potrebbero comunque stare in piedi senza una sia pure larvale amministrazione burocratica e senza uno strumento di garanzia negli scambi qual è la moneta. Così dicasi per il pletorico urbanesimo tardoantico. L’Alessandria tolemaica potrebbe aver raggiunto il mezzo milione d’abitanti e la Roma imperiale il milione, come alcuni secoli più tardi Bagdad e Cordova. La cinese Luo Yang avrebbe ampiamente superato tale soglia. Le cose prendono, tuttavia, un’altra piega a partire da quando, sotto forma di “capitale”, cioè del “processo nel quale il denaro viene mandato continuamente in cerca di altro denaro” [Harvey 2011, 52], *il denaro non si limita più a costituire un dispositivo di mobilitazione e appropriazione di energia*, assumendo invece un ruolo di primo piano nei processi d’innovazione e nelle transizioni energetiche. In questo senso, con le parole di Jason Moore [2015, 2, 5], *il capitalismo, la più formidabile delle megamacchine, si propone non soltanto come sistema economico e sociale, ma come modo di regolazione della natura*, nella cornice di un’“ecologia mondo” e nella prospettiva della “doppia internalità dell’umanità nella natura e della natura nell’umanità”.

#### 4. Megamacchine, capitali e scenari di “distruzione creatrice”

Recuperando e approfondendo alcune suggestioni del geografo Patrick Geddes, suo maestro, Lewis Mumford osserva che le radici della rivoluzione tecnica moderna vanno ricercate prima dell’affermarsi del binomio carbone-vapore. Esponente di una corrente di pensiero libertario, che dall’anarchico russo Pjotr Kropotkin va all’ecologista americano Murray Bookchin, Mumford è partico-

larmente attento al significato di tecnologie e modelli organizzativi in termini di emancipazione o di dominazione.

Il villaggio neolitico, tornando a Mumford, appare come il prototipo di un mondo emancipato, ma presto fagocitato, in Egitto come in Mesopotamia, nella “megamacchina” dell’organizzazione politica ed economica della rivoluzione urbana [Mumford 2002]. Tuttavia, è dai primordi della modernità che la complementarità di automazione e crescente organizzazione assume un carattere inedito nel perfezionamento delle “megamacchine” sociali. Non per nulla, “dal XV secolo, invenzione ed irregimentazione si influenzarono reciprocamente. L’aumento del numero e dei tipi di macchine, mulini, cannoni, orologi, automi, deve aver scoperto nuovi attributi meccanici dell’uomo ed esteso le analogie del meccanismo a fatti vitali più sottili e complessi... Ma era pur vero l’opposto: la meccanizzazione delle abitudini umane preparava la strada alle imitazioni meccaniche” [Mumford 2005, 58].

In particolare, Mumford identifica il succedersi di tre differenti fasi a partire dal tardo Medioevo, caratterizzate da dispositivi macrosociologici sempre più complessi e sofisticati, atti ad integrare al loro interno energia endosomatica ed esosomatica, uomini e macchine. La fase *eotecnica*, a partire dal tardo Medioevo, e quindi dalle origini della rivoluzione capitalista, implica un significativo affinamento nelle capacità di controllare energia non umana, ancorché proveniente da fonti rinnovabili: tecniche veliche sempre più efficienti accompagnano l’espansione planetaria dell’Europa protomoderna; mulini a vento che affiancano quelli ad acqua nello sfruttare l’energia cinetica degli elementi naturali... Mumford definisce come eotecnica tutta l’innovazione che ha avuto luogo a partire dal medioevo fino alla rivoluzione industriale.

Proprio per enfatizzare la centralità del ruolo esercitato dal capitale, un autore profondamente influenzato da Mumford, Peter Hugill [1993], ritiene necessario identificare almeno due fasi: la prima è un eotecnica embrionale, identificabile con il complesso delle innovazioni tecniche che caratterizzano, lungo tutto il suo corso, un medioevo affamato di braccia; la seconda può essere fatta cominciare a partire dal 1431, data della prima spedizione portoghese nell’Atlantico, e si connota per un ritmo molto più accelerato di innovazioni che accompagnano le prime fasi della globalizzazione capitalista.

La fase *paleotecnica* coincide con l'avvento del carbone e del vapore, identificandosi con il classico capitalismo industriale "manchesteriano". La *neotecnica* è identificabile con l'elettricità e il motore a scoppio. Il passaggio da una fase all'altra può essere in qualche modo spiegata sulla base delle dinamiche capitalistiche, non senza che altri fattori facciano sentire il loro peso, per esempio l'organizzazione e la competizione militare: Mumford osserva come il cannone costituisca il prototipo dei successivi motori a combustione interna; similmente, "la generale diffusione di modi di pensare soldateschi nel XVII secolo fu, sembra, un grande aiuto psicologico alla nascita dell'industria meccanica... l'aumento della coscrizione e del servizio militare volontario... resero l'esercito e la fabbrica, per quanto riguarda i loro effetti sociali, fattori quasi intercambiabili" [Mumford 2005, 102].

##### 5. Cluster tecnologici e shift energetici in regime capitalistico

Alcune analisi, tra loro complementari, ci consentono una riflessione più chiara e circostanziata sui meccanismi di "distruzione creatrice" delle transizioni energetiche. Facciamo, in particolare, riferimento al concetto di *cluster* tecnologico, già presente in Schumpeter e più di recente sviluppato da alcuni suoi allievi, come lo storico John McNeill [2000] e gli economisti Christian Freeman e Carlota Perez [Freeman e Perez 1998; Perez 2002]. La prospettiva neo-schumpeteriana è tesa ad illustrare i fattori che, nel quadro dei processi di "distruzione creatrice" del capitalismo, selezionano le tecnologie più idonee a sopravvivere, alla luce delle caratteristiche e degli equilibri interni dei differenti *cluster* tecnologici che si succedono. L'industria degli pneumatici e la raffinazione della benzina sono componenti imprescindibili di quello che McNeill definisce il "*cluster* della città-motore" (la neotecnica mumfordiana), mentre isolatamente considerate avrebbero tutt'al più potuto occupare uno spazio di nicchia, costituire il diletto di qualche alchimista. Parimenti, l'industria siderurgica colloca solidamente le proprie radici nel quadro del precedente "*cluster* della città-vapore" (la paleotecnica), ma si protende al di là del medesimo.

Come osserva, a tale proposito, Georgescu-Roegen [2003, 73], infatti, è “il lavoro di Schumpeter che mostra l’analogia fra lo sviluppo economico e l’evoluzione biologica nel modo più chiaro e stringente”, dove, “di fronte ad un flusso perenne ma discontinuo di innovazioni tecniche spontanee... solo le innovazioni discontinue, che non possono essere ridotte ad una successione di cambiamenti piccoli e reversibili, sono responsabili dell’evoluzione unidirezionale del processo economico”. Ritorniamo con questo alla metafora dei “mostri ben riusciti” di Goldschmidt. Ma, per riuscire bene, un mostro deve nascere all’interno di un ecosistema capace di accoglierlo, incidendo peraltro, in virtù della sua stessa esistenza, sulle altre variabili ecosistemiche, dal momento che “gli artefatti umani stabiliscono relazioni ecologiche tra loro e con le forme viventi” [Boulding 1978, 122].

Il *cluster* tecnologico ha qualcosa dell’ecosistema ed integra al proprio interno tutta una serie di aspetti inerenti alle dinamiche di quel particolare ecosistema che è la città. Di nuovo, l’approccio neo-schumpeteriano è particolarmente attento al ruolo del capitale e, in particolare, dell’imprenditore che, alla ricerca di occasioni d’investimento, gioca una parte di primo piano nel selezionare le tecnologie che entreranno a fare parte dei nuovi *cluster*. Nella sua magistrale esposizione, Carlota Perez [2002] evidenzia la complessa dinamica dei rapporti tra tecnologia, organizzazione produttiva e capitale finanziario nel susseguirsi dei differenti cicli economico-tecnologici che hanno caratterizzato il capitalismo industriale nei suoi 250 anni di vita. Evidenzia, in tale contesto, il ruolo delle infrastrutture di trasporto (canali, ferrovie, autostrade, reti informatiche), e quindi della variabile urbana e territoriale, nell’ambito di quella che David Harvey [2011] definisce l’“urbanizzazione del capitale”.

Come evidenzia Claude Fischer [1994] in un interessante lavoro sulla diffusione parallela del telefono e dell’automobile nell’America del primo Novecento, il telefono è destinato a rimanere un prodotto di nicchia fino a quando non sono in tanti a possederne uno (un paradossale primo acquirente del nuovo prodotto, non lo può utilizzare fino a quando un suo conoscente non segue il suo esempio...). Questo spiega le incredibili difficoltà che la commercializzazione dell’apparecchio telefonico incontra in una prima fase e che l’industria del telefono cerca di affrontare, per esempio, implementando la telefonia pubblica. Ne deriva altresì l’andamento esponenziale della commercializzazione del telefono: solo quando

un certo numero di famiglie ne è in possesso, un numero sempre più elevato di consumatori lo acquista. Completamente differente è il caso dell'automobile, soprattutto da quando, nel 1909, Henri Ford ne introduce sul mercato un modello relativamente economico (e destinato a deprezzarsi rapidamente). Dal momento che il mio utilizzo dell'automobile è relativamente indipendente dall'utilizzo che altri ne fanno, la diffusione dell'automobile segue un andamento molto più regolare: nel 1930, il 60% delle famiglie americane ne possiede una, mentre solo il 40% delle stesse ha un apparecchio telefonico. D'altro canto, quando un numero relativamente elevato di persone comincia a guidare, le pubbliche autorità sono stimolate ad intervenire, non solo per regolare il traffico, ma anche per interventi di natura infrastrutturale (strade urbane, autostrade, trafori, cavalcavia... ) che rivoluzionano, nel quadro di uno scenario tecnologico, le potenzialità di utilizzo del prodotto.

L'emergere di numerose innovazioni può soppiantare un determinato regime tecnologico, sempre nel quadro del processo schumpeteriano della distruzione creatrice. I regimi sono a loro volta soggetti alle pressioni provenienti dagli scenari tecnologici, che contribuiscono a loro volta a modificare. Se il “*cluster* della città a vapore” tiene a battesimo l'industrializzazione dell'Europa e degli Stati Uniti, “il *cluster* della città a motore”, “centrato su catena di montaggio, petrolio, elettricità, automobili e aerei, chimica, plastica e fertilizzanti, tutti all'insegna della grande industria” significa molto di più: “si diffonde più velocemente e più ampiamente, e comporta inoltre un'elevata intensità d'energia” [McNeill 2000, 377-378, 390]<sup>8</sup>. La “città a vapore”, come osserva in un interessante studio storico Timothy Mitchell [2011], è attraversata dal nascere di un solido e consapevole movimento operaio, strutturato attorno alle attività minerarie e ai trasporti. La “città a motore”, per contro, è attraversata da una crescente (anche se non immediata) dispersione di percorsi biografici, da una crescente atomizzazione sociale e dispersione territoriale, per esempio nelle forme dell’*“American Way of Life”* [Huber 2013].

---

8. Così, attorno al “1930 il petrolio soppiantò il carbone in quanto primo combustibile utilizzato nei trasporti. Verso la fine degli anni Cinquanta, il petrolio detronizzò il carbone, scacciandolo pure dal regno dell'industria”. Non è un caso che siano gli Stati Uniti, a lungo principali produttori di petrolio, a fare “da battistrada, nel periodo compreso tra il 1901 e il 1925” [McNeill 2000, 379].

La “città a vapore” si rivela, per sua natura, centripeta: conduce al proprio interno stabilimenti produttivi che, in precedenza, erano sorti sulle sponde dei corsi d’acqua di cui sfruttavano l’energia. Secondariamente, in un mondo che va a vapore, la stazione ferroviaria diventa polo d’attrazione di popolazioni e attività. Al contrario, l’affermarsi della “città a motore” favorisce dinamiche centrifughe, soprattutto negli Stati Uniti, dove la precoce diffusione dell’automobile costituisce una delle condizioni di quello *sprawl* urbano che, soprattutto a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, rappresenta uno dei più rilevanti fenomeni territoriali nordamericani. Nel contempo, la diffusione dell’energia elettrica, per il tramite dell’ascensore, favorisce lo sviluppo verticale della città, consentendo di nuovo la concentrazione di popolazioni in luoghi più o meno marginali, così come di funzioni avanzate in luoghi strategici. La stessa energia elettrica è un elemento indispensabile alla diffusione dell’automobile a livello di massa, perché senza di essa il funzionamento delle catene di montaggio non sarebbe possibile, né sarebbe possibile caricare le batterie. Ma l’energia elettrica è altresì un requisito di primo piano nello *sprawl* urbano e, più in generale, nella costruzione di forme di relazionalità a distanza: il primo significativo impiego dell’energia elettrica ha avuto luogo con la telegrafia a fili (tipicamente, con una tecnologia di trasferimento simultaneo dell’informazione a distanza)... telegrafo senza fili, telefono radio, televisore, computer, dispositivi wi-fi hanno sempre richiesto energia elettrica.

## 6. Geopolitiche dell’Entropia

Come osserva Bruce Podobnik [2006], le transizioni energetiche, nell’era moderna, vanno considerate come il prodotto di una complessa interdipendenza di fattori economici, geopolitici e sociali, nonché relativi ai rapporti di classe, capaci di agevolare l’affermarsi di nuove fonti e tecnologie per lo sfruttamento dell’energia. In particolare, Fulvio Beato [2012] ci invitava, nell’ambito degli studi sull’energia, ad apprezzare i possibili intrecci virtuosi tra sociologia e geopolitica. Già nella fase eotecnica, il conflitto per il controllo sugli oceani tra portoghesi, spagnoli, olandesi, francesi ed iglesi ha giocato un ruolo di primo piano. Questo

è particolarmente vero ove si consideri la progressiva globalizzazione dei sistemi energetici con l'affermarsi e il consolidarsi della neotecnica: le reti elettriche portano ad una nazionalizzazione della distribuzione, mentre, per quanto concerne le risorse energetiche, l'affermarsi del petrolio come principale fonte, porta ad una decisiva globalizzazione dei sistemi energetici.

In entrambi i casi, l'energia si è trasformata in un problema politico di primo piano, che non si manifesta soltanto in termini di *scarsità*, ma anche di *sicurezza*, dove quest'ultima rappresenta la ragione prima della politica. Un sabotaggio della rete elettrica, piuttosto che delle condutture di approvvigionamento energetico, il blocco di queste ultime da parte di un paese intermedio, o meglio ancora un attentato ad una centrale nucleare, costituiscono serie minacce alla sicurezza nazionale. Anche il possibile esaurimento delle risorse costituisce una minaccia a modelli di produzione e consumo consolidati, come la suburbanizzata *American way of life*, particolarmente assetata di petrolio.

La prima guerra mondiale esercita un ruolo di primo piano nell'affermarsi e nel consolidarsi della neotecnica, enfatizzando la centralità del motore a scoppio e dell'elettricità (si pensi alle nuove macchine da guerra, alla marina e all'aviazione, agli strumenti di comunicazione): Nel 1919 Lord Curzon, afferma che l'Alleanza ha raggiunto la vittoria cavalcando un'onda di petrolio. Questo conferisce, per esempio, una crescente importanza all'approvvigionamento petrolifero, mentre il collasso dell'Impero Ottomano apre alle potenze vincitrici la strada del controllo del Vicino Oriente [Price-Smith 2015].

Durante la seconda guerra mondiale la sete di petrolio si rivela decisiva nel determinare le scelte e quindi la sorte delle potenze dell'Asse che ne sono sprovviste: Hitler invade l'Unione Sovietica soprattutto con l'obiettivo di appropriarsi delle riserve d'idrocarburi del Caucaso, come spiega dettagliatamente al Processo di Norimberga l'architetto e ministro agli armamenti Albert Speer. Il risultato dell'Operazione Barbarossa è uno straordinario ed inutile logorio di energie endosomatiche ed esosomatiche. Tedeschi ed italiani tentano poi d'invadere l'Egitto per raggiungere da lì l'Iraq e la Penisola Arabica, ma questo tentativo si risolve nella disfatta di El Alamein e, quindi, nello sbarco alleato in Sicilia. Il tentativo di appropriarsi delle riserve petrolifere dell'Indonesia olandese spiega l'espansio-

nismo nipponico verso il Sudest Asiatico, che porta il Paese del Sol Levante a mettersi, ineluttabilmente, in conflitto con gli Stati Uniti.

Già dal primo decennio del XX secolo si intuiscono le potenzialità dello sfruttamento energetico del nucleo dell'atomo. Tuttavia, è di nuovo la pressione degli eventi bellici che porta all'attuazione di tali intuizioni, e il lancio di due ordigni nucleari su di un paese ormai piegato, anche se non ancora disposto alla resa, costituisce forse, nell'agosto del 1945, il primo episodio della guerra fredda, piuttosto che non l'ultimo della seconda guerra mondiale<sup>9</sup>. Ciò nondimeno, il mondo del dopoguerra gira a petrolio, e l'esigenza di garantire petrolio a costo contenuto rientra nelle politiche di legittimazione delle due superpotenze. Attorno al petrolio mediorientale non deve strutturarsi un movimento sindacale potente come quello che, nei decenni precedenti, si è venuto a creare attorno alle miniere della vecchia Europa<sup>10</sup>. Tanto più che la costruzione di un'*American way of life*, particolarmente assetata di petrolio quanto funzionale in termini di legittimazione politica [Huber 2013], ha trasformato, prima della fine degli anni '60, il principale esportatore di idrocarburi in un paese energeticamente dipendente [Price-Smith 2015]. La ricostruzione e la crescita economica dell'Europa occidentale ha inoltre contribuito ad accrescere la sete globale di petrolio.

Così, se le potenze dell'asse, durante la seconda guerra mondiale, cercano attivamente di appropriarsi di territori ricchi di risorse petrolifere, una parte non indifferente degli sforzi militari e diplomatici degli Stati Uniti nel dopoguerra furono dedicati, con maggiore o minore successo, ad evitare qualsiasi fattore di natura politica (costruzione di cartelli, rivoluzioni) che interferisse con la possibilità di procurarsi petrolio sui mercati internazionali [Price-Smith 2015].

---

9. L'esibizione di potenza di fronte all'alleato, ma ormai potenziale nemico, sovietico è solo un aspetto. Nei mesi precedenti, infatti, liberatasi dalla pressione sul fronte occidentale, l'Unione Sovietica aveva dichiarato guerra al Giappone e cominciato a trasferire l'armata rossa sul Pacifico. Il timore degli Stati Uniti, evidentemente, era che ne potesse seguire un'invasione, e conseguente sovietizzazione, del Paese del Sol Levante, se quest'ultimo non si fosse presto arreso.

10. Questo porta gli Stati Uniti a puntellare le dispotiche monarchie mediorientali e nordafricane, e l'Unione Sovietica a trovare nuovi alleati grazie alle rivoluzioni nazionaliste arabe degli anni '50 e '60.

Di conseguenza, recuperando le suggestioni di Lotka e Boulding sulle relazioni tra evoluzione ed entropia, esposte nel secondo paragrafo, ci rendiamo facilmente conto di come la conservazione dell'ordine, del benessere e del consenso, in determinati contesti geopolitici, sia possibile a costo dell'esportazione di disordine in altri contesti: contesti dove l'estrazione di importanti riserve d'idrocarburi dà luogo a fenomeni di degrado ambientale e sociale, a destabilizzazione politica o all'instaurazione di regimi autoritari: ci troviamo di fronte a quella che, con Luciano Gallino [2007], potremmo chiamare la "pompa entropica", dove l'informazione viene concentrata entro ristretti circoli, a discapito del resto dell'umanità che ne rimane sprovvista, e l'energia viene indirizzata ad una ristretta utenza finale, a discapito di chi deve subirne le conseguenze in termini di sicurezza, di degrado ambientale ecc..

### *7. Fenomenologia dell'Energia: l'avvento della grid society e l'emergere della issue energetica nel secolo infinito degli idrocarburi*

È del tutto banale affermare che una "questione energetica" e un'idea di "sicurezza energetica" non possono esistere in assenza di un'idea di energia come concetto sintetico. Molti storici dell'economia identificano nella svolta "paleotecnica" (cioè nell'impiego di combustibili fossili, a partire dal carbone) la principale transizione energetica che l'umanità avrebbe conosciuto dopo la domesticazione del fuoco e la rivoluzione neolitica. Una vera svolta antropologica, come abbiamo sostenuto altrove [Nye 1999; Agustoni 2012, 2014; Anusas e Ingold 2015], si è in realtà avuta con l'avvento delle reti elettriche. Questo, almeno, per due ordini di ragioni.

In primo luogo, le macchine paleotecniche trasformano l'energia che utilizzano nel luogo stesso del loro utilizzo, attraverso la combustione di carbone. Le reti elettriche, al contrario, veicolano elettricità a distanza, per cui la trasformazione di una qualsiasi forma di energia in energia elettrica è estranea all'utilizzatore di quest'ultima: gli operai delle acciaierie di Terni, sul luogo di lavoro, non vedevano gli impianti che producevano elettricità con l'acqua della cascata delle Marmore (per loro meta, semmai, di gite domenicali), così come lo scrivente non ha idea del "mix energetico" che, in questo momento, sta ricaricando la batteria

del computer con cui scrive. Da non fumatore che utilizza una cucina elettrica, il sottoscritto può trascorrere giorni o settimane senza vedere un fuoco, se non forse in televisione (magari scene di guerra che, in ultima istanza, si comprendono alla luce della “sicurezza energetica”); di conseguenza, può non rendersi conto di quanta parte dell’energia che utilizza derivi dalla combustione “termoelettrica” di idrocarburi o biomasse. Può essere completamente ignaro del fatto che, da qualche parte nel mondo, collettività umane stiano difendendo i propri territori contro trivellazioni o contro il passaggio di oleodotti [Martinez-Allier 2002].

In secondo luogo, l’energia elettrica ha caratteri di flessibilità e potenzialità di utilizzo del tutto estranei alle macchine paleotecniche, che per lo più si limitavano a trasformare in energia termica, e quindi cinetica, l’energia chimica del carbone. Attraverso l’elettricità, invece, una grande varietà di fonti energetiche (dall’energia cinetica dell’acqua e del vento all’energia chimica del petrolio o del carbone) possono essere trasformate in un’altrettanto grande varietà di forme (l’energia luminosa e termica della lampadina, l’energia termica di un calorifero o di un frigorifero, il movimento di un tram o di un’auto elettrica). L’elettricità sta, in breve, all’energia come la moneta sta al denaro: diventa simbolo di un’“equivalenza universale”: ogni forma di energia è trasformabile in un’altra forma di energia, sia pure con una perdita di natura “entropica”.

La neotecnica implica, inoltre, un crescente connubio tra scienza e tecnica, sia pure nel quadro di quella che Sergio Carrà [2013] definisce un’“incerta alleanza”. L’incerta alleanza tra scienza e tecnica implica altresì la presenza di altri due “incerti alleati”, che sono il capitale in cerca di opportunità d’investimento e il potere politico in cerca di applicazioni militari, dispositivi di controllo del territorio e della popolazione, strumenti e opportunità di legittimazione.

È in ogni caso evidente come l’energia, divenuta protagonista della riflessione nell’ambito della fisica teorica già a partire dai primi decenni del XIX secolo, entri a questo punto con tutta la propria forza nell’esperienza quotidiana così come nell’agenda e nel dibattito politico. Si propone a questo punto, per tornare a quanto affermato nel terzo paragrafo, quel *simbolo sintetico* che consente, a chi guarda dalla televisione della propria sala da pranzo le Olimpiadi, di collegare la titanica forza dei campioni che salgono sul podio, l’energia termica e luminosa della fiamma olimpica nonché l’energia elettrica che tiene acceso il televisore.

L'avvento della neotecnica realizza veramente quella “*seconda natura*” che la profonda automazione dei dispositivi meccanici e delle “megamacchine” umane dell'industria paleotecnica avevano soltanto annunziato. L'elettricità, osservazione quasi banale, infrange i confini tra il giorno e la notte e, quantomeno negli ambienti chiusi, infrange i confini tra l'estate e l'inverno. Il motore a scoppio, in maniera ancora più chiara ed evidente rispetto ai mezzi di trasporto paleotecnici, come il treno e il battello a vapore, ha infranto i legami tra i movimenti del corpo e gli spostamenti del corpo attraverso lo spazio, producendo nuove potenzialità di percezione dello spazio che, in un primo tempo, irrompono in modo traumatico nell'esperienza [Kern 1982]. Apparecchi che funzionano ad elettricità hanno portato dentro le nostre case prima voci e poi immagini e, quindi, cominciano a veicolare una quantità crescente di informazione (suoni, immagini, messaggi, denaro...).

Elettricità e motore a scoppio ridisegnano il paesaggio in forme altrimenti impensabili, per esempio attraverso lo *skyline* dei *business districts* delle città statunitensi, ma anche attraverso le case monofamiliari con giardino che ne popolano lo *sprawl*.

Paradossalmente, nel quadro di quella che Castells [1996] definisce la *network society*, si produce l'esperienza di un mondo parallelo e dematerializzato, tutto informazione. Ma, come qualsiasi fisico ci potrebbe spiegare, l'elaborazione, la trasmissione e l'immagazzinamento dell'informazione consumano energia (quanta energia richiede, per esempio, il funzionamento di una biblioteca universitaria?). La cosiddetta “società dell'informazione” è, conseguentemente, assetata d'energia, a dispetto del serafico immaginario di dematerializzazione che veicola – splendidamente esemplificato, quest'ultimo, dalla contrapposizione tra il vecchio mondo “industriale”, dove si trasportano atomi, ed il nuovo mondo “digitale”, dedito invece al trasporto di *bite*, fatta propria a suo tempo da un “guru” del MIT, Nicholas Negroponte. Sulla scorta di numerosi autori che hanno parlato di metabolismo sociale o urbano [Foster 2000; Fischer-Kowalski 2007], ci si potrebbe quindi interrogare sul metabolismo della rete che, come un organismo biologico, una foresta o una città, trasforma in continuazione energia e materia.

Alcuni anni fa, un tribunale statunitense eroga un duplice ergastolo ad un giovane ingegnere, non ancora trentenne, che aveva realizzato un sito, iscrivendosi al quale si poteva scambiare qualsiasi tipo di merce illegale (armi, droga ecc.),

purché non dannosa per altri, pagando in *bitcoin*. Di fronte al tribunale, il novello Jesse James professa la propria feroce avversione contro lo stato oppressore, tassatore, ladro, imperialista e assassino, presentandosi attraverso un non insolito *cliché* di “anarco-individualista” tecnologico: la stessa “anima bella” del testé citato Negroponte, contrapponeva, non senza una pennellata d’ingenuo entusiasmo da anni Novanta, i “vecchi” parlamenti nazionali, caparbiamente aggrappati al “pesante fardello” della storia, al giovanile entusiasmo di chi, in rete e attraverso la rete, starebbe dando vita ad un mondo proiettato oltre ogni confine. Quello che può sfuggire alle “anime belle” degli universi paralleli, è il fatto che la “società dell’informazione” e la *network society* non sembrano liberarci dalla “dannazione” di Ostwald e Lotka, cioè quella di una crescente mobilitazione d’energia. Sembrano, semmai, produrre effetti contrari, con tutte le relative implicazioni non solo ecologiche, ma anche politiche e geopolitiche: organizzazioni statali e sovranazionali, guerre, relazioni diplomatiche e ciniche considerazioni di “sicurezza energetica nazionale”, che sembravano uscire dalla porta, sono già rientrate dalla finestra.

*Riferimenti bibliografici*

ADAMS, R.N.

1988, *The Eighth Day. Social Evolution as the Self Organization of Energy*, Texas U.P., Austin.

AGAMBEN, G.

2015, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza.

AGUSTONI, A.

2012, *Energy, Social Change and the "Emergency" of the Energy Issue*, in A. Agustoni e M. Maretti, eds., *Energy Issues and Social Change. Theories and Applications*, McGraw-Hill, London-New York, pp. 9-20.

2014, *Uomini, convertitori e megamacchine. Energia, potere e società oltre il Pleistocene*, Studi di Sociologia, 4, pp. 419-433.

ANUSAS, M., INGOLD, T.

2015, *The Charge against Electricity*, in *Cultural Anthropology*, 4, pp. 540-554.

BEATO, F.

2012, *Energy Sources and Environmental Systems: Sociology and Geopolitics*, in A. Agustoni e M. Maretti, eds., *Energy Issues and Social Change. Theories and Applications*, McGraw-Hill, London-New York, pp. 9-20.

BOULDING, K.E.

1979, *Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution*, Sage, London.

CARRÀ, S.

2013, *Ricerca scientifica e tecnologica. L'incerta alleanza*, Il Mulino, Bologna.

CARROSIO, G.

2014, *Energia e scienze sociali. Stato dell'arte e prospettive di ricerca*, Quaderni di Sociologia, 58, pp. 99-108.

CASTELLS, M.

2004, *La nascita della società in rete*, Egea, Milano (ed. orig. 1996).

2009, *Comunicazione e Potere*, Egea, Milano.

CATTON, W., DUNLAP, R.

1979, *Environmental Sociology*, *American Review of Sociology*, 5, pp. 243-273.

COTTRELL F.

1955, *Energy and Society*, McGraw, New York.

CROSBY A.

2006, *Children of the Sun. A History of Humanity's Unappeasable Appetite of Energy*, Norton, New York.

DUNCAN, O.D., DUNCAN, B.

1957, *The Negro population of Chicago*, University of Chicago Press, Chicago.

FINLEY, M.

2008, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari (ed. orig. 1973).

FISCHER, C.

1994, *Storia sociale del telefono*, UTET, Torino (ed. orig. 1984).

FISCHER-KOWALSKI, M.

2007, *Socioecological Transitions and Global Change: Trajectories of Social Metabolism and Land Use*, Edward Elgar, London.

FOSTER, J.B.

2000, *Marx Ecology*, Monthly Review Press, New York.

FREEMAN, CH., PEREZ, C.

1988, *Structural Crisis of Adjustment, Business Cycles and Investment Behaviour*, Technical Change and Economic Theory, 1, pp. 38-66.

GALLINO, L.

2007, *Tecnologia e democrazia*, Einaudi, Torino.

GEORGESCU-ROEGEN, N.

2003, *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino.

GOUDSBLOM, J.

1992, *Storia del fuoco*, Donzelli, Bari.

GOULD, S.J.

2008, *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Codice, Torino.

Gross, M., Mautz, R.

2014, *Renewable Energies*, Routledge, Londra.

HARVEY, D.

2011, *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano (ed. orig. 2010).

HUBER, M.

2013, *Lifeblood. Oil, Freedom and the Forces of Capital*, Minnesota U. Press., Minneapolis.

HUGILL, P.

1993, *World Trade since 1431*, John Hopkins U. Press, Baltimora.

INGHAM, G.

2016, *La natura della moneta*, Fazi, Roma (ed. orig. 2004).

KERN, S.

1982, *Il tempo e lo spazio. La percezione del mondo tra Otto e Novecento*, Il Mulino Bologna.

LOTKA, A.

1922a, *Natural Selection as a Physical Principle*, Proceedings from the National Academy of Sciences, 8, pp. 151-154.

1922b, *Contribution to the Energetics of Evolution*, Proceedings from the National Academy of Sciences, 8, pp. 147-151.

MCNEIL, J.

2000, *Something New under the Sun*, Norton, New York.

MARTINEZ-ALIER, J.

2002, *The Environmentalism of the Poor*, Edward Elgar, Camberley Surrey.

MITCHELL, T.

2011, *Carbon Democracy*, Verso Books, New York.

MOL, A.J.P., SPARGAAREN, G.

2000, *Ecological Modernization Theory in Debate: a Review*, Environmental Politics, 9, pp.17-50.

MOORE, J.

2015, *Capitalism in the Web of Life.*, Verso, London-New York.

MUMFORD, L.

2002, *La città nella storia*, Bompiani, Milano (ed. orig. 1961).

2005, *Tecnica e cultura*, NET, Milano (ed. orig. 1932).

2012, *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano (ed. orig. 1967).

NYE, D.E.

1999, *Consuming Power. A Social History of American Energies*, MIT Press, Cambridge Mass.

ODUM, H.

1971, *Environment, Power and Society*, Columbia University Pss., New York.

OSTWALD, W.

1907, *The Modern Theory of Energetics*, The Monist, 4, pp. 481-515.

1909, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Klinkhardt, Leipzig.

PAGE, S.

2006, *Path Dependence*, Quarterly Journal of Political Science, 4.

PEREZ, C.

2002, *Technological Revolutions and Financial Capital*, Edward Elgar, Cheltenham.

PODOBNIK, B.

2006, *Global Energy Shifts*, Temple University Pss., Philadelphia.

PRICE-SMITH, A.T.

2015, *Oil, Illiberalism and War*, MIT Pss., Cambridge Mass

RIFKIN, J.

2002, *Economia all'idrogeno. La creazione del Worldwide Energy Web e la redistribuzione del potere sulla terra*, Mondadori, Milano.

RIP, A., KEMP, R.

1998, *Technological Change*, in S. Rayner e E. Malone, eds., *Human Choice and Climate Change*, Columbus Oh., Battelle Press, pp. 327-399.

RUTIGLIANO, E.

2011, *Guerra e società*, Bollati Boringhieri, Torino.

SCHMID, S.D.

2015, *Producing Power. The Pre-Chernobyl History of the Soviet Nuclear Industry*, MIT Press, Cambridge Mass.

SCHUMPETER, J.A.

1983, *The theory of economic development: an inquiry into profits, capital, credit, interest, and the business cycle*, Transaction Books, New Brunswick (ed. orig. 1911).

2006, *Business cycles: a theoretical, historical, and statistical analysis of the capitalist process*, Mansfield, Martino (ed. orig. 2006).

STEWART, J.

2014, *Sociology, Culture and Energy. The Case of W. Ostwald's "Sociological Energetics"*, *Cultural Sociology*, 8: 333-350.

SWYNGEDOUW, E. ET AL.

2006, *In the Nature of Cities*, Routledge, London.

TACCHI, E.M.

2011, *Ambiente e società. Teorie nella sociologia ambientale*, Carocci, Roma.

WEBER, M.

1909, *Energetische Kulturtheorien*, Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 29, pp. 575-98.

2003, *Il Metodo delle Scienze Storico-Sociali*, Einaudi, Torino.

2007, *Storia economica*, Donzelli, Roma (ed. orig. 1923).

2012, *Economia e Società. Dominio*, Donzelli, Roma (ed. orig. 1922).

WHITE, L.

1949, *The Science of Culture. A study on man and civilization*, Staus and Giroux, Farrar.

WHITE, L.

1962, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, Oxford.

ZHOK, A.

2006, *Lo spirito del denaro e la liquidazione del mondo*, Jaca Book, Milano.

FRANCESCA BIANCHI

## Pratiche innovative di partecipazione, cooperazione, solidarietà: l'esempio del *cohousing*

### 1. Premessa

La lunga crisi economica degli ultimi quindici anni sembra rappresentare una motivazione essenziale, seppure non esclusiva, per la ricerca di modalità alternative di vita. Gli studi sulla felicità [Bartolini 2010], le analisi sui beni comuni [Sacconi, Ottone 2015], le critiche alla crescita del PIL come unica misura del benessere mostrano una rinnovata attenzione per le dimensioni sociali – accanto all'evidenziazione delle conseguenze problematiche – dei tradizionali modelli di sviluppo. In molti casi ci si trova di fronte alla diffusione di comportamenti emergenti che intendono voler seguire forme differenti di consumo, risparmio, più in generale di esistenza, sostituendo il noi all'io, la condivisione alla divisione, la cooperazione alla frammentazione.

Nel nostro paese è intorno alla metà degli anni '90 che iniziano a diffondersi le prime iniziative impegnate a promuovere modelli economici fondati sulla comunità, sulla valorizzazione dei legami sociali e, quindi, sull'importanza delle relazioni. Basti pensare ai Gruppi di acquisto solidale (GAS) o ai Distretti di economia solidale (DES), alle economie di comunione, alla finanza etica, alle banche del tempo fino al recente *coworking* [Leonini, Sassatelli 2008, Carlini 2011]. In questi ultimi anni si registra un'aspirazione alla condivisione anche nelle pratiche abitative. Tendono infatti a diffondersi gruppi sociali innovativi intenzionati a sviluppare nuove forme dell'abitare [Bronzini 2011]. È lo stesso dibattito scien-

tifico ad assegnare un ruolo crescente alle cosiddette *smart cities* ovvero alle città e/o comunità intelligenti nelle quali si assiste allo sviluppo di nuove esigenze rispetto alle tradizionali modalità abitative in una logica di maggiore sostenibilità economica, ambientale e sociale [Dall'Ò 2014].

## 2. Verso la condivisione

Al di là degli aspetti più evidenti legati all'innovazione tecnologica, uno dei fattori che sembra contribuire alla diffusione dei luoghi *smart* ha a che fare con il miglioramento della qualità della vita dei cittadini sul piano economico, sociale, culturale e ambientale: nel concetto di *smart cities* è presente la concezione di individui che non si limitano ad essere spettatori ma diventano protagonisti della vita urbana in una logica di crescente interesse per le pratiche partecipative. I cittadini intendono accrescere la propria consapevolezza sulle tematiche relative agli insediamenti e al vivere quotidiano attraverso un maggior coinvolgimento rispetto alle possibilità di riduzione dei consumi e, in particolare, di utilizzo dei servizi in condivisione. Si tratta di passare da una concezione di utente passivo ad una di interprete della programmazione e gestione in prima persona del cambiamento come nuova modalità di vita quotidiana.

Nella diffusione di città o comunità di questo tipo non manca l'invito allo sviluppo di politiche di coesione ed inclusione sociale attraverso la promozione di luoghi di aggregazione con effetti accresciuti sulla socialità dal momento che i cittadini devono avere la possibilità di potersi incontrare e relazionare in modo diretto [*Ibidem*]. L'obiettivo è quello di sviluppare prodotti e/o servizi che migliorino la qualità di vita degli utenti con il minor impatto possibile. Da questo punto di vista, diventa importante accrescere l'utilizzo di beni e servizi in condivisione – ad esempio attraverso il ricorso a strumenti di mobilità urbana come il *car sharing* – aumentando quella convenienza e quel risparmio individuale che, diffusi sul piano generale, non possono che tradursi in effetti benefici per l'intera collettività.

È dunque anche alla luce di questo scenario che occorre collocare la domanda di forme abitative alternative. Nei contesti urbani la crescita dei prezzi e della speculazione edilizia, l'insicurezza lavorativa che colpisce gruppi sociali inaspettati si

lega all'aumento della consapevolezza della protezione dell'ambiente e delle risorse naturali [Bronzini 2014, Bresson, Denèfle 2015]. Contemporaneamente si assiste allo sviluppo di una domanda di rigenerazione energetica con una maggiore attenzione per la riqualificazione del patrimonio edilizio esistente [Dall'Ò 2014]. Di fronte a politiche abitative che appaiono in crisi mentre il bene 'casa' (in proprietà o in affitto) risulta oggi poco accessibile per diversi strati sociali, la società civile mostra una spinta innovativa all'autorganizzazione. Tende infatti a svilupparsi una concezione per la quale l'interesse per la sostenibilità ambientale si combina con il forte anelito alla partecipazione e sostenibilità economica e sociale.

La richiesta di nuove modalità abitative è generata anche dalle mutate esigenze ed aspettative di una società complessa e in continuo divenire. Ad interessarsi alle nuove opportunità abitative è soprattutto la classe media, formata da gruppi di persone accomunate da elevati livelli educativi ma redditi spesso medio-bassi dovuti all'incertezza della situazione occupazionale [Rebughini 2015]. La crisi economica, infatti, pare aver comportato nuovi problemi di gestione e mantenimento del bene casa anche da parte di quegli strati di popolazione che in passato avevano conosciuto una certa facilità nell'accesso all'abitazione (soprattutto attraverso l'acquisto). Può inoltre trattarsi di persone che registrano di giorno in giorno notevoli criticità per quanto riguarda l'accessibilità all'immobile soprattutto nelle grandi città, di nuclei familiari che vivono difficoltà di fronte alle tensioni del mercato immobiliare, di giovani in cerca di indipendenza abitativa e/o caratterizzati da mobilità professionale, di anziani soli dall'autonomia limitata, spesso residenti in abitazioni sovradimensionate rispetto alle esigenze, di coloro che escono da un rapporto di coppia, di famiglie povere e/o di emarginati a rischio di esclusione sociale.

Del resto sono i principali indicatori socio-demografici tra cui l'invecchiamento della popolazione, i mutamenti nella struttura familiare, la crisi delle tradizionali reti di solidarietà e la precarizzazione degli scenari lavorativi – che nel nostro paese rendono l'accesso alla casa molto più incerto – a segnalare le nuove linee di tendenza. La domanda abitativa si fa quindi più composita mentre crescono tipologie di bisogni abitativi che chiamano in causa i servizi domiciliari (di cura, assistenza, compagnia ecc.) [Bronzini 2014].

*Leitmotiv* della domanda espressa dai diversi gruppi sociali è la sentita esigenza di riappropriarsi dei contesti di vita in un'ottica di sostenibilità insieme alla possibilità di un maggiore protagonismo e coinvolgimento. Attraverso l'aspirazione a modalità abitative innovative, si esprimono capacità di auto-attivazione ed auto-organizzazione da parte di soggetti che rivendicano l'essenzialità dell'abitare come pratica quotidiana vantaggiosa sul piano economico, ambientale e sociale. In tutti i casi le iniziative, spesso spontanee e informali, denotano una notevole vivacità espressa da numerosi segmenti della società civile.

### 3. *L'interesse per le nuove pratiche di co-residenza*

Tra le diverse sperimentazioni che si sono andate diffondendo, si parla di *cohousing* come modalità che prevede il coinvolgimento diretto degli utenti – attraverso dinamiche partecipative e di cittadinanza attiva – nelle fasi di progettazione e realizzazione dell'abitazione. Tale modello, caratterizzato dalla presenza di agire condiviso e cooperativo, appare ispirato da fattori etici, ecologici e solidali ed è foriero di quel *welfare* attivo che intende promuovere “la partecipazione diretta dei destinatari degli interventi, l'attribuzione in capo al pubblico di un ruolo di intermediazione e di garanzia, l'attenzione alla qualità dell'abitare e alle esigenze connesse alla riqualificazione urbana” [ivi, 148]. Si tratta di tendenze presenti da tempo in ambito internazionale dove cresce di anno in anno l'attenzione per l'abitare condiviso, una modalità di vita che nelle sue varie accezioni (*cohousing*, *collaborative* o *self help housing* in inglese, *baugruppen* o *genossenschaft* in tedesco, *collectif particulier*, *habitat groupé* o *habitat participatif* in francese) si è inizialmente realizzata nei paesi del Nord Europa verso la metà degli anni Settanta e si è poi diffusa, seppure con forme e gradi di sviluppo diversi, nei principali paesi occidentali tra gli anni Ottanta e gli anni Duemila.

Da quanto appena indicato si sbaglierebbe quindi a considerare il *cohousing* come uno strumento di esclusivo accesso all'abitazione. Inoltre, se le comunità di *cohousing* appaiono orientate verso la tutela dell'ambiente, le motivazioni che portano gli individui a scegliere tale pratica abitativa non riguardano esclusivamente gli aspetti ambientali. Tra le ragioni principali che portano le persone a

diventare *cohouser* spicca piuttosto il bisogno comune di conoscere, condividere, cooperare ma anche sviluppare e praticare la fiducia verso il prossimo. In effetti, se nelle grandi città (da cui spesso provengono) risulta piuttosto complesso creare relazioni amichevoli con i propri vicini [Ruiu 2015], i *cohouser* sembrano mossi dalla volontà di valorizzare la fiducia, un tipo di fiducia senz'altro più 'generalizzato' che 'focalizzato' dal momento che essa appare estendersi al di fuori delle unità di parentela [Roniger 1992].

Nella maggior parte dei casi, poi, ci si trova di fronte a soggetti che privilegiano il valore d'uso rispetto al possesso [Bresson, Tummers 2014] e, da questo punto di vista, risultano essere guidati dalla logica del dono e dell'altruismo più che da ragioni strumentali (tipiche dell'*homo oeconomicus*): gli altri non vengono percepiti come mezzi al servizio dei propri fini e, anzi, nei rapporti di prossimità appare attenuata la logica del calcolo razionale. Di fronte alla complessità del vivere e all'incapacità del mercato e dello Stato di risolvere i problemi e le criticità, è piuttosto l'aspirazione al dono e allo scambio a diventare una condizione oggettiva, socialmente necessaria per la riproduzione della società [Godelier 1996].

Un'altra caratteristica comune riguarda l'interesse per la socialità. Sono infatti le aspirazioni alla socievolezza di simmeliana memoria<sup>1</sup> [Simmel 1997], a guidare le domande espresse da gruppi sociali che, sviluppando un forte interesse per le pratiche di interazione e scambio tra cui il rilancio del vicinato, il mutuo aiuto, l'attenzione crescente per le forme di condivisione e solidarietà, risultano mossi dalla volontà di soddisfare le opportunità relazionali. Essere con gli altri, trovarsi insieme, stringere legami sociali soddisfacenti diventano dunque obiettivi avvertiti accanto ad altre esigenze più legittimate [Bianchi 2012]. D'altra parte, in uno scenario incerto e poco sicuro quale quello contemporaneo, il *cohousing*

---

1. Per Georg Simmel la socievolezza "è il gioco in cui si fa come se tutti fossero uguali e, al contempo, come se si avesse stima di ognuno in modo particolare. Ed essa è tanto poco una menzogna quanto lo sono il gioco e l'arte con tutto il loro allontanarsi dalla realtà" [Simmel 1917, 49-50]. Rappresenta una costruzione sociale, uno scopo in sé: il reciproco riconoscersi, il concedersi spazio fa sì che si realizzi un continuo scambio fra eguali, una forma di interazione democratica, costruita, ma non falsa. Essa è un dono che ci si scambia a vicenda, è la forma ludica della socializzazione, un gioco prodotto dalle sue dinamiche: è un'arte, un impegno reciproco sentito da tutti coloro che partecipano all'interazione.

pare rappresentare uno strumento alternativo nell'aspirazione alla costruzione di legami sociali significativi oltre che luoghi più vivibili.

Per quanto il dibattito intenda enumerare sotto l'accezione di *cobousing* un'ampia varietà di esperienze, appare evidente che si tratta di sperimentazioni accomunate dall'intenzione di rinegoziare le politiche dell'abitare realizzando nuove forme di impegno sociale e coinvolgimento in ambito territoriale.

Tali pratiche si iscrivono all'interno di forme di mobilitazione che sono indipendenti da partiti e sindacati ma fortemente incardinate nella società civile [Rebughini 2015]. Sulla scorta dei movimenti di critica alla globalizzazione neo-liberista, esse trovano riconoscimento e legittimazione all'interno di associazioni più o meno strutturate che sono impegnate a lavorare per "un altro mondo possibile" rivendicando obiettivi di sviluppo sostenibile legati alle possibilità alternative di crescita dell'economia solidale. Si tratta di forme associative composite – che celano come comun denominatore un nuovo anelito alla vita comunitaria – di gruppi che intendono ricostruire un tessuto sociale fragile e/o lacerato scegliendo di impegnarsi personalmente a favore della società nel suo insieme, di cittadini associati liberamente che costituiscono forme organizzative piuttosto semplici e informali. Date tali caratteristiche, possono essere ricondotte a quelle pratiche di "solidarietà scelte" che tenderebbero a integrare l'azione dello Stato sociale in alcuni ambiti, sollecitando l'assunzione di responsabilità e partecipazione attiva da parte individuale [Ambrosini 2005]. In molti casi si tratta di minoranze di cittadini che hanno sperimentato in prima persona un indebolimento delle solidarietà collettive e dei legami sociali e intendono investire tempo, energie, risorse nella realizzazione di iniziative di impegno nei confronti della comunità locale, rappresentando anche opportunità di socialità e di formazione della coscienza civica. Le iniziative solidaristiche da esse promosse, seppure costruite dal basso, riescono a mobilitare energie aggiuntive riuscendo ad arrivare laddove lo Stato non riesce o non può più arrivare [*Ibidem*].

I movimenti che muovono critiche esplicite al modo tradizionale di intendere l'abitare, promuovendo la valorizzazione del vicinato e della solidarietà, trovano un importante riferimento, tra gli altri, nel *new urbanism*. Si tratta, in particolare, di un movimento molto diffuso negli USA che si prefigge di migliorare la qualità della vita urbana in un'ottica di grande attenzione alla sostenibilità. Dall'analisi

degli interventi realizzati in numerosi stati (tra cui Virginia, Oregon, California, Colorado, New York, Florida) si notano effetti positivi per quanto riguarda le opportunità di mobilità dei cittadini, la riduzione del traffico automobilistico, la diffusione di aree pedonali e piste ciclabili e, soprattutto, il rilancio del vicinato attraverso lo sviluppo di importanti processi interattivi *face to face* tra le persone oltre a coesione e integrazione sociale [Robbins 2004]. Da tempo, del resto, si è andata sviluppando una costante domanda di città, di rapporto con il territorio, di ricollocazione territoriale della propria identità: per certi versi la città è essa stessa una metamorfosi e una trasposizione del bisogno di rapporti affettivi, parentali, sociali, in particolare in un momento in cui si sperimentano condizioni di solitudine non avendo vicini su cui contare o parenti che vivano nelle vicinanze [Barcellona 2000, Vicari Haddock 2013, Ambrosini 2005].

In effetti appare abbastanza presente, tra i *cobouser*, la presa di coscienza dei vincoli che uniscono reciprocamente gli individui accanto all'importanza data all'uso della solidarietà nella vita quotidiana. Per quanto riguarda il profilo sociale dei *cobouser*, le ricerche condotte in ambito nazionale e internazionale mostrano che pur essendo l'interesse per la co-residenza diffuso trasversalmente e quindi espresso da persone di varia estrazione sociale, la maggior parte di chi intende sperimentare il modello svolge professioni terziarie e risulta appartenere a ceti intellettuali. Si tratta di cittadini riflessivi, impegnati nella promozione di un cambiamento in prima persona, dal basso, disposti ad assumere decisioni, compiti e responsabilità e che manifestano una certa capacità di equilibrio tra impegno e auto-realizzazione nella vita privata restando se stessi ma mantenendo un prezioso vincolo con gli altri [Martuccelli 2015, Rebughini 2015, Bianchi 2015, 2013].

Come anticipato, il *cobousing* nasce negli anni Settanta nei paesi del Nord Europa (precisamente in Danimarca) per poi diffondersi, seguendo una certa differenziazione nelle tipologie organizzate, in numerosi paesi occidentali: in Svezia, in Olanda, in Germania, nel Regno Unito, in Canada, negli USA. Alcune caratteristiche precise, tra cui la presenza di spazi privati e pubblici nell'insediamento, definiscono il modello. Gli spazi privati sono quelli dedicati alla vita del nucleo familiare, quelli pubblici sono usati da tutti gli abitanti con l'obiettivo di sviluppare la relazionalità, l'interazione e gli scambi reciproci. Si tratta di un tipo di abitazione collettiva fondato su alcune caratteristiche essenziali [Mc Camant,

Durrett 1994, Field 2004]: a) il *Social Contact Design* che incoraggia il senso di comunità; b) spazi e servizi comuni, messi a disposizione della collettività, utilizzati quotidianamente come aree supplementari rispetto ai luoghi privati, utili per lo sviluppo di importanti pratiche interattive quotidiane anche con il quartiere<sup>2</sup> [Williams 2005, Lietaert 2007]; c) coinvolgimento dei residenti nei processi di reclutamento, pianificazione e progettazione; d) stile di vita collaborativo che offre interdipendenza, network di supporto, socialità e sicurezza.

Le comunità di *cohousing* consistono dunque in abitazioni private e in un certo numero di servizi comuni: cucine condivise, sale, lavanderie, biblioteche, palestre, giardini, servizi per bambini, foresteria per ospiti, ecc. Generalmente le abitazioni tendono a non essere molto grandi ma la perdita di spazio privato viene largamente compensata dalla presenza di importanti aree comuni. I residenti sono soliti condividere attività e servizi tra cui il mantenimento e la gestione degli spazi comuni, la preparazione e il consumo dei pasti principali (almeno una volta alla settimana), l'organizzazione di eventi sociali entro la comunità e in collegamento con la comunità esterna dal momento che spesso gli spazi privati si aprono al territorio in modo da favorire l'integrazione sociale [Williams 2008, Ruij 2014]. Inoltre, i residenti adottano un modo di vita comunitario e collaborativo supportandosi reciprocamente in via informale per quanto riguarda l'assistenza a bambini e/o anziani, l'aiuto ai più deboli, la condivisione delle competenze e/o in via più formale attraverso gli impegni stabiliti per organizzare il mantenimento delle strutture e gli eventi sociali.

Tale modello permette agli abitanti di vivere in modo indipendente in una comunità coesiva che offre sicurezza accanto a preziose opportunità di socializzazione e condivisione delle risorse (seppure di solito i residenti lavorino al di fuori degli insediamenti e i loro redditi restino separati). Nonostante tali aspetti siano caratteristiche chiave del modello, nella realtà si possono rintracciare considerevoli varietà tra le comunità in termini di tipologia, meccanismi di supporto, processi di produzione, livelli di partecipazione, tipo di insediamento ecc. [Williams 2008].

Come si evince da numerose esperienze avviate soprattutto nei paesi nordici ma anche da qualche iniziativa oggi presente nel nostro paese, gli effetti derivanti

---

2. In alcuni casi, soprattutto all'estero, i processi di condivisione riguardano non solo gli spazi comuni ma anche le proprietà e i processi decisionali delle comunità.

dallo sviluppo di insediamenti di questo tipo si rivelano cruciali dal punto di vista dello sviluppo di capitale sociale come bene collettivo. Vivere in *cohousing* pare stimolare la generazione spontanea di forme di aiuto e supporto reciproco che sembrano allontanare il rischio di disturbi e malesseri tra gli abitanti producendo conseguenze benefiche sia a titolo individuale che sociale.

Nel nostro territorio l'attenzione per tale modalità abitativa è cresciuta nel tempo al punto che oggi possiamo stimare la presenza di circa una ventina di insediamenti<sup>3</sup>. Le prime esperienze hanno visto la luce nel 2009 con la realizzazione dell'Urban Village Bovisa a Milano (nel quale vivono 32 nuclei famigliari in gran parte formati da giovani) o altre iniziative come Numero Zero di Porta Palazzo a Torino inaugurato nel 2013 (composto da 8 nuclei famigliari) e Ecosol a Fidenza nel quale gli abitanti (una decina di famiglie) vivono dal 2013.

Sebbene la filosofia di fondo del *cohousing* possa essere collegata alle esperienze delle comunità *hippy* degli anni Sessanta dal momento che molti fondatori delle comunità provengono da esperienze studentesche e/o hanno avuto precedenti esperienze di vita comunitaria [Lietaert 2007], l'unico elemento comune ravvisabile ha a che fare con una certa volontà di affrontare i problemi della vita quotidiana attraverso modalità collettive.

Nella realtà il *cohousing* risulta nettamente diverso da tali esperienze, a cominciare dall'esigenza molto chiara di definire confini precisi tra vita pubblica e privata e, anzi, gli abitanti non sembrano avere come obiettivo il raggiungimento di un "comunitarismo totalizzante". I gruppi di *cohousing* sono considerati "comunità intenzionali": l'intenzionalità è il pilastro del mutuo aiuto e del modello di *governance* adottato. In tali comunità i fini comuni sono ben identificati in modo da creare un "vicinato amichevole" che possa ridefinire le relazioni tra le unità dei vicini (in termini di "socialità" e "cordialità") attraverso il rifiuto di un modello di vita urbano alienato, isolato e disconnesso e una vita comunitaria che, allo stesso tempo, possa preservare la dimensione privata [Ruiu 2015].

---

3. Si tratta di stime dal momento che non tutte le comunità diffondono informazioni in rete. Uno dei siti più conosciuti come [www.cohousing.it](http://www.cohousing.it), ad esempio, raggruppa tutti i progetti realizzati o in via di realizzazione, da una Società di professionisti che agisce come intermediario sul mercato. In altri casi privati cittadini, organizzati autonomamente o attraverso determinati gruppi associativi, gestiscono tutte le fasi di ideazione, progettazione e realizzazione dell'insediamento.

Per definire meglio i loro comportamenti mi sembra quanto mai utile utilizzare il riferimento al concetto di solidarietà post-moderne, seguendo il quale gli individui “rielaborano indicazioni etiche e contenuti ideali con un alto grado di soggettivismo, di fluidità e di libertà di movimento, per adattarli al contesto esistenziale in cui vivono, alle situazioni che incontrano, alle disponibilità che pensano di poter offrire, e anche ai bisogni personali a cui cercano risposte” (Ambrosini 2005, 42). L’area delle solidarietà scelte rappresenta uno degli ambiti più dinamici della società civile che intende realizzare città più vivibili tessendo legami interpersonali rilevanti in contesti di grande frammentazione sociale offrendo nuovi orizzonti di senso alla cittadinanza.

Altri benefici del *cohousing* hanno a che fare con l’inclusione sociale. Così, nel Manifesto della Rete Italiana del Cohousing si fa riferimento all’opportunità di creare spazi e servizi comuni che siano aperti al territorio e non chiusi o auto-referenziali per il solo gruppo di *cohouser*<sup>4</sup>. Obiettivo di coloro che vivono negli insediamenti è infatti la volontà di mettere in rete persone e famiglie in modo da creare e sviluppare importanti legami relazionali [Carlini 2011]. Spesso intorno agli insediamenti tende a svilupparsi una preziosa rete autogestita di servizi sociali che viene utilizzata anche dagli abitanti del quartiere.

Di solito una comunità di *cohousing* ha bisogno di un lungo periodo di ‘gestazione’ per svilupparsi pienamente e, per tale motivo, è necessaria la presenza di un gruppo coeso con obiettivi condivisi e un luogo adatto per l’insediamento [Ruiu 2015]. Rispetto ad un approccio *top-down* che vede la presenza di una partnership tra investitori esterni e che può portare gli individui a considerarsi estranei gli uni agli altri, questo sistema “collaborativo e partecipativo” permette agli stessi abitanti di conoscersi meglio reciprocamente [*Ibidem*].

Dal punto di vista dell’attore pubblico, il *cohousing* rappresenta un fenomeno a cui si inizia a guardare con un certo interesse ma ancora con troppe riserve nonostante gli aspetti implicitamente positivi legati alle pratiche partecipative: la partecipazione rappresenta infatti un fattore essenziale per la coesione sociale che, a sua volta, risulta alla base di uno sviluppo urbano sostenibile e solidale.

---

4. Cfr. Manifesto della Rete Italiana del Cohousing [http://www.cohousingsolidaria.org/allegati/SOLIDARIA\\_t2\\_allegati/31/FILE\\_Allegato\\_MANIFESTO\\_\\_RETE\\_NAZIONALE\\_PER\\_IL\\_COHOUSING2011.pdf](http://www.cohousingsolidaria.org/allegati/SOLIDARIA_t2_allegati/31/FILE_Allegato_MANIFESTO__RETE_NAZIONALE_PER_IL_COHOUSING2011.pdf)

L'obiettivo è infatti legato alla capacità di mobilitare la società civile piuttosto che l'intervento statale o le forze di mercato [Bresson, Denèfle 2015]. Non mancano infine i vantaggi derivanti dallo sviluppo di pratiche solidaristiche che una tale forma abitativa riesce a promuovere con effetti benefici per la vita individuale. Nonostante il forte bisogno di *privacy* sentito dai *cohouser*, le ricerche – spesso condotte attraverso osservazioni etnografiche e interviste in profondità – mostrano la costante attivazione di importanti scambi tra i nuclei famigliari: dal supporto materiale reciproco nelle attività di assistenza e cura verso i soggetti meno autonomi (bambini e anziani), all'aiuto psicologico attivato spesso spontaneamente e informalmente nel quotidiano. Disagi tipici del vivere contemporaneo, tra cui isolamento e solitudine, sembrano attutirsi così come tutta una serie di esigenze legate alla prima assistenza appaiono essere soddisfatte spontaneamente senza dover ricorrere obbligatoriamente a forme esterne e più formali di cura [Choi 2014, Labit 2015].

#### 4. Considerazioni conclusive

Si tratta di una nuova pratica che sembra presentare numerosi vantaggi tanto per l'utente privato quanto per l'attore pubblico.

Nel primo caso, vanno richiamati i vantaggi già indicati relativi alla sostenibilità economica, sociale ed ambientale. Vivere in *cohousing* rappresenta una scelta di vita dalle molteplici implicazioni per la propria individualità, per i famigliari, il vicinato, il quartiere. Si sceglie di risparmiare utilizzando numerosi servizi in comune – rinunciando all'uso personale di molti beni privati – con ciò causando un minore impatto sul pianeta. Ognuno si trova inoltre a vivere sapendo di poter scegliere tra una condizione di maggiore o minore 'apertura'. Nel *cohousing* è infatti sempre presente e, anzi, fortemente ricercato quel giusto *mix* tra intimità e socievolezza [Simmel 1997]: si può essere soli o con gli altri sapendo comunque di poter contare su un gruppo di persone con cui si sono strette relazioni sociali significative. Si tratta di un aspetto importante che sembra spiegare, in particolare, il grande interesse per il *cohousing* manifestato dai segmenti della popolazione più anziana, oggi più attivi e motivati rispetto al passato, desiderosi di invecchiare

in un quadro di crescente benessere e salute. Anche in questo caso le ricerche mostrano che gli anziani che sperimentano il *cohousing* appaiono più felici e in salute rispetto a coloro che vivono nelle abitazioni tradizionali [Labit 2015].

Naturalmente le conseguenze positive dello sviluppo di un modello abitativo di questo tipo non riguardano solo gli anziani ma sembrano riflettersi su tutti i nuclei familiari visto che è frequente lo sviluppo di preziosi scambi intergenerazionali a differenza di quanto accade nelle forme abitative tradizionali [*Ibidem*]. Inoltre, le comunità intenzionali realizzate nei diversi territori sembrano avere effetti importanti dal punto di vista dell'integrazione sociale sia in ambito urbano che rurale. Attraverso la valorizzazione del vicinato e la condivisione, si generano effetti benefici per la rigenerazione urbana sostenibile. I *cohouser* risultano infatti impegnati in pratiche solidali declinate nel 'prendersi cura', enfatizzando il legame sociale e la relazione *Ego/Alter* al di fuori della ristretta comunità intenzionale.

Se gli obiettivi riguardano la promozione di modelli abitativi nei quali possano rafforzarsi i legami intergenerazionali, assicurando il benessere dei residenti, gli effetti benefici hanno a che fare anche con lo sviluppo del capitale sociale *bridging* (accanto a quello *bonding*) con ricadute significative per l'inclusione e la coesione sociale nei territori. Basti pensare che molti gruppi promuovono la realizzazione di servizi a disposizione degli abitanti del quartiere come micro-nidi, servizi di assistenza per minori, asili condominiali, servizi condivisi di *baby sitting*, banche del tempo<sup>5</sup>, corsi di formazione a seconda delle competenze presenti tra i membri delle comunità (cucina, pittura, giardinaggio). È anche attraverso lo stimolo di modalità partecipative di questo tipo che si genera quel senso di comunità e di solidarietà che tende a rendere i cittadini più attivi e interessati a ciò che accade nel proprio territorio.

Dal punto di vista dell'attore pubblico promuovere il *cohousing* potrebbe essere conveniente oltre che funzionalmente strategico. Come strumento di rego-

---

5. Le Banche del tempo sono associazioni presenti sul territorio a cui si aderisce individualmente per lo scambio di servizi e saperi: in pratica si mettono a disposizione tempo e competenze di cui si dispone. L'obiettivo è quello di facilitare la socializzazione e lo sviluppo delle relazioni sociali stimolando il vicinato: persone che non si conoscono vengono aiutate a entrare in contatto, manifestando bisogni che non si riescono a soddisfare nel proprio gruppo di riferimento, ma anche capacità e risorse – tra cui il tempo – che possono essere messe in circolazione a vantaggio di altri [Ambrosini 2005].

lazione della speculazione edilizia, di recupero delle aree urbane e aumento della qualità architettonica e ambientale delle costruzioni, di attrattività per le classi medie, di limitazione delle disuguaglianze in termini di accesso alla casa, di *mixité* sociale e intergenerazionale oltre che di risparmio nella spesa per le politiche sociali, esso non può che rappresentare una scommessa per le politiche abitative e per il welfare del futuro. Se, seguendo legge 328/2000 (Legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali), la solidarietà sociale può essere promossa dai singoli individui, dai nuclei familiari, dalle associazioni più o meno spontanee che intendono stimolare la cittadinanza attiva attraverso forme di mutuo-aiuto e di reciprocità, il *cobousing* rappresenta un modello abitativo su cui puntare perché è evidente che le forme di sostegno e supporto, il ruolo attivo dei nuclei familiari nel prestare assistenza e cura agli altri, nelle attività di condivisione e cooperazione quotidiane, si rivelano un prezioso valore aggiunto per i territori dove esso è presente, con effetti benefici per l'intera società civile [Bresson, Tummers 2014, Ambrosini 2005].

*Riferimenti bibliografici*

AMBROSINI, M.

2005, *Scelte solidali. L'impegno per gli altri in tempi di soggettivismo*, il Mulino, Bologna.

BARCELLONA, P.

2000, *L'individuo e la comunità*, Edizioni lavoro, Roma.

BARTOLINI, S.

2010, *Manifesto per la felicità*, Donzelli, Roma.

BIANCHI, F.

2012, *Forme di socievolezza*, FrancoAngeli, Milano.

2013, *Alla ricerca della socialità perduta? Prove generali di cohousing in Toscana*, CAMBIO. Rivista sulle trasformazioni sociali, 6, III, pp. 101-122, [http://www.cambio.unifi.it/upload/sub/Numero6/11\\_Bianchi.pdf](http://www.cambio.unifi.it/upload/sub/Numero6/11_Bianchi.pdf).

2015, *Verso un nuovo spazio abitativo? Un'indagine sulle rappresentazioni sociali del cohousing*, Studi di Sociologia, 3, pp. 237-254.

BRESSON, S., DENÈFLE, S.

2015, *Diversity of self-managed co-housing initiatives in France*, Urban Research & Practice, 1, 8, pp. 5-16.

BRESSON, S., TUMMERS, S.

2014, *L'habitat participatif en Europe. Vers des politiques alternatives de développement urbain?*, "Métropoles", 15, pp.1-25, <http://metropoles.revues.org/4960>.

BRONZINI, M.

2014, *Nuove forme dell'abitare. L'housing sociale in Italia*, Carocci, Roma.

CARLINI, R.

2011, *Leconomia del noi*, Laterza, Roma-Bari.

CHOI, J.S.

2004, *Evaluation of community planning and life of senior cohousing projects in northern European countries*, *European Planning Studies*, 8, pp. 1189–1216.

DALL'Ò, G.

2014, *Smart cities*, il Mulino, Bologna.

FIELD, M.

2004, *Thinking about cohousing. The creation of intentional neighborhoods*, Diggers and Dreamers, London.

GODELIER, M.

1996, *L'énigme du don*, Paris, Fayard.

LABIT, A.

2015, *Self-managed co-housing in the context of an ageing population in Europe*, *Urban Research & Practice*, 1, pp.32-45.

LEONINI, L., SASSATELLI, R. (A CURA DI)

2008, *Il consumo critico*, Laterza, Roma-Bari.

LIETAERT, M.

2007, *Cohousing e condomini solidali*, Aam Terra Nuova, Firenze.

MARTUCCELLI, D.

2015, *La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica*, *Quaderni di teoria sociale*, 1, 20, pp.11-34.

REBUGHINI, P.

2015, *Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story*, *Quaderni di teoria sociale*, 1, 20, pp.35-60.

ROBBINS, E.

2004, *New Urbanism*, in E. Robbins and R. El-Khoury (eds.), *Shaping the City. Studies in History, Theory and Urban Design*, Routledge, London, pp. 212-230.

RONIGER, L.

1992, *La fiducia nelle società moderne. Un approccio comparativo*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

RUIU, M.L.

2014, *Differences between Cohousing and Gated Communities. A Literature Review*, Sociological Inquiry, 2, pp. 316-335.

2015, *The effects of cohousing on the social housing system: the case of Threshold Centre*, Journal of Housing and the Built Environment, 4, pp. 631-644.

SACCONI, L., OTTONE, S.

2015, *Beni comuni e cooperazione*, il Mulino, Bologna.

SIMMEL, G.

1997, *La socievolezza*, Armando, Roma.

VICARI HADDOCK, S. (a cura di)

2013, *Questioni urbane*, il Mulino, Bologna.

WILLIAMS, J.

2005, *Designing Neighbourhoods for Social Interaction: The Case of Cohousing*, Journal of Urban Design, 2, pp. 195-227.

2008, *Predicting an American future for cohousing*, Futures, 3, pp. 268-286.

LIDIA LO SCHIAVO

## Ontologia critica del presente e teoria democratica: genealogia della crisi, soggettività politica, immaginario neo-democratico.

### *Introduzione: per una teoria critica della democrazia*

**D**emocrazia e crisi della democrazia definiscono un ambito tematico ed empirico centrale nel panorama sociale e politico contemporaneo, nel quale vengono messi alla prova salienza e tenuta epistemica di dimensioni fondamentali; universalità ed emancipazione, modernità politica e postmodernità, sono riconducibili al polo semantico della democrazia e delle sue diverse qualificazioni. L'intento teorico critico di questo saggio consiste nel confrontarsi con i principali contributi della teoria politica contemporanea quale via di accesso al tema della crisi della democrazia. La parte diagnostica e prognostica dei diversi contributi teorici sono costantemente intrecciate, dal momento che la lettura della crisi condiziona significativamente la proposta dei possibili rimedi. Quanto più l'affondo critico-decostruttivo si allontana dal paradigma della modernità politica, tanto più radicali risultano infatti le proposte trasformative della democrazia nella sua sintesi rappresentativa liberal-capitalistica.

Non è possibile tuttavia una presa di parola in questo dibattito senza tener conto di una serie di snodi critici dell'epistemologia politica contemporanea. Decostruzione del soggetto nel discorso filosofico e psicoanalitico, svolta linguistica e post-fondazionale, post-modernismo e post-strutturalismo definiscono la struttura del gioco linguistico della teoria democratica contemporanea, il campo discorsivo entro il quale va giocata ogni partita analitica [Marchart 2007]. Quale

“forma di costituzione del corpo politico” e “tecnologia di governo”, la democrazia presuppone il soggetto, individuale e collettivo, il potere, la rappresentanza, la dimensione organizzativa-empirica quindi sociologica della politica [cfr. Agamben et al. 2010; Rancière 2007]. E ancora “Paradossale mistura di forma e movimento, di luogo vuoto e di pienezza di senso, di procedure non aggirabili e di orizzonti utopici” [Bazzicalupo 2014, 210]: questi i termini in cui la consapevolezza dell’orizzonte post-moderno [Ferrara 2015] riarticola il nucleo normativo della democrazia. La condizione post-moderna scaturisce da una radicale messa in discussione della modernità<sup>1</sup>: implica un “mutamento di paradigma” nella definizione del soggetto, della storia, dello spazio politico. De-costruzione delle categorie epistemologiche e politiche, filosofie della differenza, critica delle “grandi narrazioni” (dall’idea di progresso all’universale, dalla normatività del soggetto all’emancipazione) sono i vettori dinamici di contestazione dell’orizzonte ontologico del moderno. In tal senso, il pensiero politico post-fondazionale “si accosta alle figure del fondamento sapendo che esse sono indispensabili per pensare il politico inteso come ciò che è in comune, ma ne indebolisce lo statuto ontologico” considerando “impossibile [...] un fondamento definitivo sottratto [...] alla contingenza, al cambiamento e alla politica” [Bazzicalupo 2014, 85].

Se l’ontologia critica e l’analitica interpretativa di Foucault, nel provocare una interferenza tra il presente e la sua storia contribuiscono a gettare luce sulle aporie della rappresentanza democratica (a partire dalla declinazione biopolitica e governamentale<sup>2</sup> del potere nella modernità politica), Laclau e Mouffe offrono uno dei contributi più articolati rispetto ad una dimensione di rilancio (*pars construens*)

---

1. Si può parlare di fuoriuscita dalla modernità o di seconda modernità come ulteriore esplicazione della *vis critica* della ragione moderna [Bazzicalupo 2014], e si può intendere l’orizzonte post-moderno come orizzonte filosofico definito dalla “inesistenza di un metalinguaggio naturale”, dall’emergere del pensiero della differenza, in cui il pluralismo si contrappone ad un universalismo metacritico, in cui i margini per l’emancipazione vengono indeboliti ma non sottratti [Ferrara 2015, 6].

2. Nella modernità la piega biopolitica e governamentale trasforma il codice sovrano del potere: la messa in opera del potere “accrescitivo” sulla vita poggia su un insieme di dispositivi, saperi e tecniche (la biologia, le scienze sperimentali, la nascente dottrina della Ragion di Stato, la disciplina dei corpi, il “governo pastorale delle anime”), “razionalità di governo” che forgiavano individui e popolazioni, producendo “soggettività assoggettate”. Nel lessico foucaultiano del potere si parla di popolazione non di popolo, e la democrazia rappresentativa

e non solo decostruttiva della teoria democratica: democrazia radicale ovvero radicalità, intesa come ritorno alla radice emancipativa della democrazia, e come manifestazione di pensiero strategico, reattivo rispetto ai processi di de-democratizzazione contemporanei. Tuttavia, alla riproposizione dell'antagonismo politico entro la cornice della "rappresentazione della coesistenza" (sia pure contingente, parziale, incompiuta), si affianca nel dibattito *construens* una più risoluta critica anti-rappresentativa che sposta l'asse prospettico della ridemocratizzazione della democrazia verso l'ontologia costitutivamente plurale dell'essere-in-comune [cfr. Abensour 2008; Balibar 2012; Bazzicalupo 2014; Foucault 2005 a, b; Nancy 2009; Rancière 2011].

Quanto alla *pars destruens*, il riferimento alla nozione gramsciana di interregno, del vecchio che muore e del nuovo che fatica a nascere, permette di esplorare l'attuale orizzonte "post-democratico" prospettando due linee interpretative: l'implosione di un ordine democratico la cui forma rappresentativa si è storicamente radicata nel compromesso fordista keynesiano tra capitalismo e democrazia; la crisi strutturale della democrazia quale inevitabile epilogo delle aporie della rappresentanza liberale-democratica moderna [cfr. Balibar 2012; Nancy 2009; Rancière 2007].

### *1. Ontologia critica del presente post-democratico ed egemonia neoliberista*

Il ricco filone della letteratura politologica sulla crisi ha messo in opera lo schema narrativo del "tradimento", ovvero, in termini più neutrali, dello "scarto" tra gli ideali democratici e la loro concreta realizzazione [Bobbio 1995]. Ma il "nome" della crisi della democrazia oggi è "post-democrazia": un'idea forza che definisce, con grande efficacia evocativa, lo stato di crisi delle democrazie contemporanee, riconoscibile in una parabola, un percorso (in)volutivo che l'ha vista toccare per due volte la stessa altezza, "dopo aver superato il centro della figura", in una fase ascendente prima – i trent'anni "gloriosi" post-seconda guerra mon-

---

rimane all'interno della vicenda della governamentalità liberale, ma v'è spazio per pratiche di resistenza al potere situate in relazioni specifiche [cfr. Foucault 2005 a, b; 2009].

diale – e discendente poi – i trent’anni “furiosi” dei programmi neoliberisti di riduzione di intervento dello Stato e di affermazione dell’egemonia del mercato [Crouch 2003].

La crisi di “legittimità e di efficienza” delle “democrazie reali” è manifestazione di una profonda mutazione per effetto di una “rivoluzione dall’alto” de-democratizzante che produce gravi forme di disegualianza. A dar contenuto istituzionale alla sindrome post-democratica sono le dinamiche tecnocratiche e oligarchiche della “governance”: la rappresentanza si ridisloca in poteri e istituzioni internazionali sempre più distanti dalle collettività politiche nazionali, procedure di controllo e valutazione surrogano il processo elettorale, strutturalmente manipolato attraverso il *marketing* della comunicazione; l’opacizzazione dei poteri prodotta dal trasferimento di settori e sfere di attività dal pubblico al privato, attenua i già deboli vincoli “democratici” che il *party government* fordista-keynesiano aveva strutturato, ormai incapace di offrire un’alternativa credibile alla “verticalità politica” del rapporto governanti/governati [cfr. Allum, 1997; Crouch 2003; Mastropaolo 2011; Palumbo, Vaccaro 2009; Rancière 2007; Zolo 1992].

Per Balibar, giusta la tesi di Wendy Brown [2010], la post-democrazia è il prodotto del neoliberismo, inteso non solo e non tanto come “dissoluzione” di un precedente regime, quanto come “invenzione” di una nuova “soluzione storica ai problemi dell’adattamento dei soggetti al capitalismo” [Balibar 2012, 138]. Il neoliberismo si è impegnato infatti a ridefinire “il politico” tanto sul versante soggettivo che delle istituzioni. Per Dardot e Laval [2013] l’egemonia neoliberista ha costituito un “regime dell’evidenza” imponendo la regola della concorrenza quale principio normativo dei rapporti tra individui, imprese, stati, con effetti che incidono sulle “istituzioni”, sulle modalità di azione degli apparati, sui moventi dell’azione di individui e collettività<sup>3</sup>. Mediocrementemente democratiche se non a-democratiche, o esplicitamente anti-democratiche le attuali forme di

---

3. A partire dagli interventi sul tema al *Collège de France* nella seconda metà degli anni Settanta, Foucault tracciava la genealogia dell’allora nascente egemonia neoliberista, sostenuta dalla diffusione delle dottrine ordo e neo liberali e sfociata nel ridisegno del rapporto tra stato e mercato [Foucault 2005 b]. Sono gli anni della messa in crisi del compromesso fordista-keynesiano in forza di scelte di politica economica, nazionali e internazionali, che di lì a poco avrebbero cambiato radicalmente il volto delle società e della politica [cfr. Crouch 2003; Dardot, Laval 2013; Mastropaolo 2011].

governo post-democratico neoliberista: regimi democratici a bassa intensità che riproducono le strutture di disuguaglianza esistenti aggravandole, ormai insensibili al valore “costituente” e “insurrezionale” dell’*egaliberté*, incapaci di aprirsi alla “paradossale coesistenza” di conflitto e consenso, insurrezione e istituzione, eguaglianza e libertà [cfr. Abensour, 2008; Balibar 2012]. Una condizione apparentemente senza via d’uscita. A meno di riarticolare la dialettica conflitto/istituzioni: questo, come si vedrà, il punto nodale diversamente articolato dalle teorie conflittualistiche e anti-rappresentative della democrazia.

### *2.1 Crisi o metamorfosi della rappresentanza? Per una “storia del presente”*

Il malessere della (post)-democrazia “de-socializzata” e “de-politicizzata” sembra riproporre oggi le «aporie costitutive» della rappresentanza, il vizio genetico della modernità politica, la violenza epistemica della *reductio ad unum* che la “teologia politica” hobbesiana ha messo in forma [cfr. Abensour 2008; Hardt, Negri 2010; Nancy 2009]. Occorre tuttavia comprendere quanto l’attuale crisi della democrazia sia riconducibile ad una condizione congiunturale, di allontanamento dalla sua realizzazione nella forma liberal-rappresentativa, e quanto invece le sue “promesse non mantenute” siano piuttosto da considerarsi conseguenze ineluttabili dell’originaria scelta rappresentativa [cfr. Balibar 2012; Bobbio 1995; Palumbo, Vaccaro 2009; Zolo 1992].

Al cuore della rappresentanza moderna, l’enigma costitutivo della democrazia liberale: il popolo sovrano viene imposto “come formula politica” prima ancora di contare politicamente nella sua sostanza sociale [Rosanvallon 2005, 31]. Così Rosanvallon, storico delle istituzioni, ripropone il tema delle aporie della rappresentanza democratica nel dibattito teorico contemporaneo. Il popolo, termine semanticamente stratificato e complesso, “Giano bifronte”, “potenza ed enigma”, nasce nell’età delle grandi rivoluzioni con la fine della società per ceti, ma è figlio del Novecento nella sua concreta articolazione politica. La “democrazia di equilibrio”, ossia la democrazia organizzata dei partiti e dei sindacati, ha colmato, in una sintesi provvisoria, la distanza ontologica e politica tra la figurazione astratta della sovranità popolare e la sua incarnazione socio-politica (il mandato popolare

dei rappresentanti). Se la rappresentanza è stata la condizione indispensabile per poter pensare il corpo politico come soggetto collettivo, tuttavia essa ha reso gli individui autori ma non attori dell'agire politico. Mentre si sostituiva l'immagine artificiale di individui astratti e fungibili alla concreta molteplicità degli uomini reali, si separavano il pubblico ed il privato: "la parte pubblica è quella che [...] si ripete identica in ognuno" e che perciò rientra nel "calcolo" della razionalità politica rappresentativa, mentre la parte privata, estranea alla prima, rimane imputabile alla "differenza incalcolabile dei singoli" [Fiaschi 2009, 56]. È così che perdura l'antropologia dualistica hobbesiana che spoliticizza la sfera pubblica e privatizza le passioni, immunizzandone la razionalità politica [cfr. Esposito 2012; Nancy 2009; Rancière 2007; Virno 2003]. La legittimazione del governo democratico si fonda dunque sul "consenso"; l'eguale diritto ad acconsentire al potere e non l'eguale possibilità di ricoprire una carica, si è collocato al centro della formula rappresentativa accolta dalle nascenti democrazie liberali, sul suolo americano come nella terra della rivoluzione francese, all'alba della contemporaneità politica [cfr. Duso 2004; Manin 2010].

La società del moderno "contratto sociale" liberale è società borghese capitalista; e anche per questo verso dunque, la sintesi moderna ha rivelato i suoi punti oscuri. Oggi più che mai la democrazia resta intrappolata nella morsa di un rapporto mortale anche se vitale, così Bobbio,<sup>4</sup> con il capitalismo che, anzi, "gemello eterozigote" da sempre più forte e scaltro, minaccia ormai, dopo l'implosione della democrazia di equilibrio fordista-keynesiana, le condizioni stesse di esistenza della democrazia quale "forma di costituzione del corpo politico" [cfr. Agamben 2010 et al; Brown 2010]. Così, la metamorfosi anti-egualitaria delle post-democrazie contemporanee ha eroso le basi della cittadinanza sociale di *welfare*, mentre un nuovo regime di classe neoliberista struttura il proprio potere attraverso l'espansione del capitalismo finanziario e del regime del debito [cfr. Lazzarato 2012]. In questo scenario, non sorprende dunque il diffuso ricorso al "facile nome" del populismo, un nome che "maschera e allo stesso tempo rivela il grande desiderio dell'oligarchia: governare senza popolo, cioè senza divisione del popolo, governare senza politica" [Rancière 2011, 97]. Minaccia concreta o mero ricatto lessicale in funzione anti-popolare, espressione di antipolitica dall'alto o

---

4. Cfr. Bobbio [1988].

patologia demagogica ricorrente [Mastropaolo 2011], “lo spettro del populismo ha sempre abitato la dialettica tra insurrezione e costituzione, per il meglio o per il peggio” [Balibar 2012, 149].

## *2.2 Post-democrazia: tra antipolitica e populismo*

L'uso “congiunturale” delle nozioni di populismo e antipolitica nel lessico politico, è parte integrante della fenomenologia post-democratica. Su due piani in particolare è possibile articolare la salienza analitica: nella sintassi del discorso teorico e in relazione al lessico degli attori sociali. L'antipolitica dal basso, nella sua accezione negativa, è la locuzione che esemplifica l'ampia fenomenologia dei comportamenti apatici, dall'astensione al voto di protesta ad “ogni sorta di atteggiamento critico nei confronti della politica ufficiale” [Mastropaolo 2011, 253]. L'antipolitica dall'alto si traduce nell'uso di registri retorici diversificati che ne articolano le diverse declinazioni: morale, economica, tecnocratica. Alla denuncia del carattere superfluo, se non dannoso, della politica rispetto a valori quali autenticità, competenza, libertà, competizione, si aggiunge l'accusa generalizzata di “amoralità” della politica ufficiale, in quanto mero “perseguitamento strategico di fini privati” [ivi, 254].

La doppia sindrome antipolitica-populismo può essere considerata da una parte come il sintomo percepito “dal basso” della “effettiva” e crescente distanza tra “popolo” e “classe di governo”, dall'altra come il risultato di un'operazione “ideologica” – la mossa dall'alto – che tende ad “occultare” questa dinamica di esclusione, invertendo – letteralmente – l'“ordine del discorso”. Nella complessa fenomenologia del populismo contemporaneo gli studiosi vi riconoscono ora una forte carica “partecipativa”, una sorta di “periferia interna della politica democratica” che ne fa un “gioco al rialzo delle aspettative democratiche” [Tarchi 2004, 428], ora invece la manifestazione di dinamiche demagogiche e plebiscitarie, in un contesto in cui la politica “organizzata” fatica a trovare una nuova progettualità [cfr. Palano 2016; Rosanvallon 2009; Taguieff 2003].

In attesa di una nuova forma di “equilibrio” tra figurazione e mandato popolare, correnti “populistiche” diffuse manifestano dunque in modo eclatante<sup>5</sup> la crisi della rappresentanza. Chiedono di colmare la distanza tra il popolo e la sua rappresentazione, sono disponibili a rinunciare al proceduralismo quale fonte di normatività della democrazia, ma rischiano così di divenire bersaglio di élites plebiscitarie che quel circuito cognitivo e “deliberativo” del giudizio e dell’opinione – in cui consiste la rappresentanza “ben intesa” – mirano ad azzerare, sostituendolo con la spettacolarizzazione della politica [cfr. Habermas 1996]. In altre parole, la democrazia rischia di essere “sfigurata” da oligarchie tecnocratiche e/o da leader demagogici: questo l’allarme lanciato dai politologi modernisti critici, disponibili ad emendare il meccanismo rappresentativo ma non a rinunciarvi [Urbinati 2014]. Una nuova sintesi non potrà essere individuata, argomenta Rosanvallon, né nella riscoperta della “comunità”, identitaria o virtuale che sia, né attraverso una “ri-nazionalizzazione” ossificante della cittadinanza nei suoi confini stato-nazionali, in società ormai globalizzate, de-confinata, interconnesse [cfr. Balibar 2012; Bauman 2002].

Non sarà sufficiente allora una mera “ri-descrizione” delle soggettività sociali, ora non più stabilmente organizzate nei collettori partitici e caratterizzate invece da una condizione di diffusa parcellizzazione dei bisogni e delle identità, ma servirà una profonda ridefinizione della «figurazione politica» della rappresentanza. Secondo questa diagnosi infatti, in assenza di questo processo, si determina piuttosto la saldatura tra una corrente antipolitica, prodotta dalla crisi entropica di “sfiducia” nella “democrazia elettorale”, e gli “eccessi” della contro-democrazia (i poteri negativi di interdizione e di controllo), dacché il «popolo-veto» prevale sul «popolo-progetto», fino a condurre “fatalmente” ad una “complessiva” “patologia populista” [Rosanvallon 2005, 2009]. A meno di intraprendere un percorso eterogeneo rispetto a tali premesse. Se si abbandona l’ottica “riformista” che si propone di emendare le “disfunzioni” della rappresentanza quale dispositivo di potere, e si contesta invece radicalmente il regime epistemico della rappresen-

---

5. Si pensi alle elezioni europee del 2014 ed all’ascesa di partiti “populisti” in diversi paesi. L’emergere di questi attori suggerisce di interrogarsi sugli elementi comuni e di distinzione tra soggetti-movimento e partiti già più consolidati quali le Nuove Destre xenofobe, presenti nello scenario politico europeo dalla fine della guerra fredda; cfr. Mastropaolo [2005]; Palano [2016].

tazione, si riabilita quella socialità plurale della “moltitudine di singolarità” che la modernità politica aveva destituito, favorendo la priorità dell’istituto sull’istituente, dell’essere-in-Uno sull’essere-in-comune. Tale istanza anti-rappresentativa “presa sul serio” si scontra però con una debolezza teorica che riguarda la dimensione organizzativa; una debolezza che è parte dell’attuale scenario di crisi [cfr. Abensour 2008; Balibar 2012; Boltanski, Chiapello 2014; Hardt, Negri 2010; Mouffe 2015; Nancy 2009; Rancière 2007, 2011; Virno 2003].

### 3. *Democrazia radicale, egemonia, populismo. La “ragione populista” di Laclau*

Nel discorso filosofico contemporaneo è Ernesto Laclau ad articolare una complessa operazione di “riabilitazione” e ridefinizione del populismo per riscattarlo “dalla sua posizione marginale all’interno delle scienze sociali che lo hanno confinato nell’impensabile, facendone l’opposto delle forme politiche davvero “degne del titolo di piena razionalità” [Laclau 2008, 20]<sup>6</sup>. Piuttosto gli va riconosciuta una portata politica ben più ampia rispetto all’idea che ne dipinge le manifestazioni attuali “come un trend, relativamente stabile e coerente, della nuova destra radicale”. Non corrisponderebbe dunque ad una specifica famiglia politico-partitica, quanto, semmai, ad “una dimensione del registro discorsivo e normativo adottato dagli attori politici [...] un insieme di risorse disponibili per una pluralità di attori” [ivi, 168].

Con particolare chiarezza, Laclau delinea i principali obiettivi della sua teoria della “ragione populista”. Si tratta di un’operazione concettuale con la quale egli intende analizzare la “natura” e le “logiche di formazione delle identità collettive”, per cogliere “la varietà dei movimenti sottesi alla costruzione delle identità”

---

6. Nella ricostruzione di Laclau figurano i principali esponenti della psicologia delle masse e dell’antropologia criminale, da Le Bon a Taine a Lombroso (protagonisti della “*grande peur*” delle scienze sociali di fronte alla rivendicazione di un ruolo politico da parte delle nascenti masse). Nel percorso di riabilitazione della ragione populista, Laclau prende le mosse dal concetto di “pubblico” formulato da Tarde e si sofferma sul contributo della psicologia freudiana per la riformulazione del rapporto tra individuo e gruppo, ovvero per la concettualizzazione del legame sociale come legame libidico [Laclau 2008, 21-60].

[Laclau 2008, XXXI]. Un'operazione che prosegue una riflessione trentennale in cui Laclau, insieme a Chantal Mouffe, ha contribuito a riarticolare il campo della teoria politica della Sinistra post-strutturalista, post-marxista e post-fondazionale [Laclau, Mouffe 2011]. Si è trattato quindi per i due filosofi di prendere congedo dall'ortodossia marxista in frantumi, rimanendo legati ai suoi frammenti migliori, ovvero di posizionarsi nel campo della teoria politica post-moderna. Entrambe le mosse concettuali sono state poste sotto il segno della "democrazia radicale" i cui elementi centrali sono dati da un'ontologia politica post-fondazionale (non può esservi fondamento ultimo nella dimensione epistemica e sociale post-moderna) e dalla ri-articolazione critica del lessico emancipatorio-universalistico della modernità a partire dalla logica egemonica del significante vuoto, quale "pienezza impossibile" ma necessaria del sociale e del politico [cfr. Baldassari, Melegari 2012; Laclau, Mouffe 2011; Marchart 2007]. Ne "La ragione populista" dunque, Laclau si propone di riscattare il termine populismo, anzi di farne il nodo decisivo della teoria democratica radicale. Costruire il popolo è sinonimo di articolazione politica della società: l'omogeneizzazione contingente di un fronte di domande differenziali particolaristiche nella cornice di un significante egemonico "vuoto", costruisce una "catena equivalenziale", un fronte antagonistico in cui la natura conflittuale del politico trova espressione.

Da questi primi passaggi, emerge come per Laclau il populismo debba essere posto al centro del dibattito teorico-politico attraverso due mosse concettuali: una rilettura "discorsiva" della nozione di potere e di antagonismo politico; la ri-centratura sociologica e psicologica della teoria democratica. È sotto questo doppio fascio di luce che va teoricamente illuminata tale operazione. La teoria del discorso costituisce la cornice epistemologica (riconducibile alla "svolta linguistica" nella filosofia contemporanea ed alla teoria dei giochi linguistici di Wittgenstein)<sup>7</sup> entro cui Laclau e Mouffe declinano la proposta di radicalizzazione della democrazia. Nel definire il paradigma della democrazia radicale, in una fase antecedente alla teorica della "ragione populista", Laclau ricordava come:

---

7. Nell'ambito delle teorie dell'azione e dell'orientamento ermeneutico, Wittgenstein ha offerto un contributo fondamentale per ciò che riguarda la concezione sociale del linguaggio: "comprendere non è una qualità intrinseca alla mente dell'attore ma un riconoscimento attribuito da altri in base alle risposte che offro nel corso dei diversi giochi che pratico insieme a loro" [Sparti 2005, 100].

“sin da Wittgenstein sappiamo che i giochi linguistici comprendono sia scambi linguistici che azioni, e la teoria degli *speech acts* ha dato un nuovo impulso agli studi delle sequenze discorsive che compongono la vita sociale istituzionalizzata. È in questa direzione che Chantal Mouffe e io ci siamo mossi, quando abbiamo ridefinito i discorsi come totalità strutturate che articolano tra loro elementi sia linguistici che non linguistici” [Laclau 2008, 14]. Ma è la psicoanalisi di Freud e di Lacan<sup>8</sup>, argomenta Laclau, a permettere di scoprire le “logiche profonde che governano le associazioni tra parole e immagini” [ivi, 22]. In altri termini, le operazioni di significazione non sono emotivamente neutre; hanno uno spessore relazionale, dal momento che il legame sociale è un legame “libidico” (Freud) ed emozionale, e la dimensione affettiva riveste un ruolo centrale nell’investimento radicale verso un “oggetto” che rappresenta l’universale, la pienezza ontologica perduta (Lacan).

In questi termini dunque la critica radicale al paradigma democratico liberale, si incentra sulla opportunità di “abbandonare le distorsioni “individualiste” e “razionaliste” del pensiero liberale [...], per cogliere il fondamento “emotivo” dei fenomeni politici” [Palano 2012, 72]. Alle passioni collettive viene riconosciuto il ruolo di “forze motrici tra le più importanti della vita politica” [ivi, 73]. La “rappresentazione politica della società” si manifesta attraverso la costruzione di catene equivalenziali “metonimiche”, e mette in forma il processo antagonistico («il politico») attraverso cui la società si costituisce in una sintesi temporanea («il sociale») ma politicamente efficace. In questa accezione, attori collettivi quali i movimenti, mostrano una configurazione “anfibia”, posti lungo la linea di confine tra il politico e il sociale. Si tratta cioè di attori potenzialmente in grado di incarnare il “significante vuoto”, il denominatore comune in grado di articolare,

---

8. Nella sua analisi Laclau si riferisce a diverse opere di Lacan; tra i riferimenti di Laclau citiamo qui: Lacan [2003]; per l’opera di Freud si riferisce a Freud [2007]. Più in generale, il riferimento alla psicologia lacaniana costituisce ormai un elemento trasversale nel dibattito filosofico-politico e sociologico contemporaneo. La prima, la seconda, la terza teoria lacaniana della soggettivazione articolano un complesso percorso di ritorno critico a Freud, attraverso un processo di “messa a soqquadro”, ovvero di detronizzazione dell’Io della tradizione razionalistico-cartesiana, ma anche di messa in discussione dei modelli evolutivistici prevalenti nel “dopo-Freud” (il soggetto come patrimonio psico-genetico che segue una linea di sviluppo prefissata biologicamente); su questi aspetti si veda Recalcati [2012].

in una catena equivalenziale-orizzontale, quindi in una domanda “globale”, ed in quanto tale egemonica, diverse domande “popolari” insoddisfatte [ivi, 104]. Si assiste così “all’emergere di una pluralità di soggetti le cui forme costitutive e la cui diversità sono pensabili solo se rinunciamo alla categoria di “soggetto” come essenza unificata e unificante” [Laclau, Mouffe 2011, 270]. Il crescendo “equivalezziale” nell’articolazione delle “domande differenziali” prende forma attraverso figure retoriche presenti nelle formazioni discorsive attive nel tessuto narrativo ed empirico della società; la cataresi equivale allora ad una “eccedenza di significato” che mentre “unifica” tuttavia non “omologa”; la “sineddoche” egemonica prevede che una parte, una “formazione discorsiva”<sup>9</sup> si faccia rappresentazione di un tutto che le resta incommensurabile.

È in questi termini che sono state autorevolmente poste le basi per un riposizionamento “discorsivo” della categoria gramsciana di egemonia, sebbene il passaggio di Laclau al concetto di ragione populista abbia segnato, offrendo argomentazioni ai suoi critici, una certa discontinuità rispetto alla teoria della democrazia radicale. Se emerge con nettezza il valore strategico della presa di posizione teorica del filosofo e attivista argentino, tesa a spezzare l’egemonia del neoliberalista (di cui restituisce la genealogia), pure si sottolineano alcuni punti critici. Nell’apprezzarne la valenza quale via d’uscita dalle forme di “essenzialismo” della teorica marxista, se ne contesta tuttavia il carattere “formalistico” dal momento che accanto alla dimensione emotivo-affettiva, l’egemonia scaturisce sul piano delle formazioni discorsive da un significante “vuoto”, privo cioè di contenuti etico-politici mentre, si argomenta, rimane in ombra la dimensione organizzativa della logica politica equivalenziale; in questo senso, si obietta, il piano ontico viene riassorbito dalla dimensione ontologica-politica. Sottovalutate anche, affermano ancora i critici, la specificità della sfera sociale ed economica, la forza strutturante del conflitto, ovvero delle relazioni di potere e di subordinazione connesse al capitalismo, che le rende eterogenee rispetto ad altre linee di divisione sociali [cfr. Baldassari, Melegari 2012]. Vi è poi anche l’obiezione proceduralista, che stigmatizza le pratiche demagogiche e plebiscitarie che si sono storicamente accompagnate al populismo, ma che pure offre un’apertura di credito ai populismi “progressisti” incarnati dai movimenti sociali [Urbinati, 2014].

---

9. Barberi Squarotti [1995].

Dal canto suo Laclau nel rispondere alle critiche, ribadisce il suo posizionamento anti-essenzialistico: non esiste una classe universale, non è possibile determinare aprioristicamente gli attori dello scontro. Solo “contestualmente” cioè si potranno di volta in volta stabilire i punti antagonistici mai deducibili dalla “logica interna” di una delle forze “contrapposte”. In questo senso la sfera del sociale costruita quale “pienezza assente” a partire dalla “nominazione” politica, è costitutivamente eterogenea. L’eterogeneità è costitutiva, non può essere “trascesa” da “alcun tipo di rovesciamento dialettico” [Laclau 2008, 140] ma può essere “rappresentata” (quasi-trascendentale) sulla scena del politico, egemonizzata dal significante vuoto che stabilizza i significati fluttuanti del campo discorsivo del sociale mettendo in atto la logica equivalenziale. E tuttavia, se si assume l’obiezione di Žižek [2010 a, b] a riguardo, si dovrà dire che l’orizzonte politico contemporaneo è caratterizzato da un’egemonia subdola che “struttura in anticipo” il campo di battaglia dell’eterogeneità sociale in cui i diversi contenuti particolari possono essere arruolati nella catena significante egemonica, dal momento che gli elementi della lotta egemonica non sono uguali: il capitalismo è la dimensione naturalizzata, inaccessibile alla critica sociale contro-egemonica che anzi è già metabolizzata dal “nuovo spirito del capitalismo” neoliberista<sup>10</sup> [cfr. Boltanski, Chiapello 2014; Dardot, Laval 2013].

#### *4. Per un immaginario neo-democratico: “contingenza, egemonia, universalità”*

Ripensare il soggetto all’interno di una “radicale” contingenza, ed il soggetto politico di Sinistra in particolare, al fine di reagire al “tracollo” delle utopie di emancipazione: due obiettivi teorici e pragmatici di portata diversa ma parzialmente coincidenti, che, su posizioni diverse in un unico “campo di battaglia”

---

10. Questo rilievo critico ripropone il tema del rapporto tra redistribuzione e riconoscimento. Il dibattito sul multiculturalismo aveva individuato nel misconoscimento culturale la causa principale delle discriminazioni sociali. Ma solo la sinergia di redistribuzione e riconoscimento attraverso la più ampia partecipazione dei soggetti, individui e gruppi, alla vita collettiva può intervenire efficacemente per mutare le condizioni dei soggetti culturalmente ed economicamente svantaggiati.

teorico, i tre studiosi, Laclau, Butler, Žižek, perseguono, in vista di possibili “alleanze”, guidati da diversi “vettori di scontro” tematico e concettuale [Bazzicalupo 2010, vi].<sup>11</sup>

Il confronto si definisce a partire da un duplice ambito di riferimento: la fenomenologia della crisi della democrazia, e la riarticolazione del campo teorico dopo il decostruzionismo e lo strutturalismo, lungo la frontiera problematica aperta dal post-strutturalismo. La “mossa vincente” che si offre ai protagonisti del dialogo è data dalla psicologia lacaniana, assunta non come “un campo regionale” della riflessione teorica ma come un orizzonte di senso che ne muta le coordinate ontologiche ed epistemiche. A partire dalle dinamiche dell’inconscio e del suo posizionarsi rispetto alla struttura simbolica, reale, immaginaria della “realtà” e delle sue “rappresentazioni”, è la configurazione del soggetto nella psicologia lacaniana ad innervare il dibattito ed i suoi possibili esiti<sup>12</sup> [cfr. Bazzicalupo 2010, 2014]. Il diverso grado di fedeltà alla triade lacaniana (Immaginario, Simbolico, Reale)<sup>13</sup>, differenzia la posizione dei nostri autori.<sup>14</sup> A partire dall’idea di un sog-

---

11. Laclau filosofo, teorico della democrazia radicale, Butler filosofa teorica femminista, Žižek filosofo e psicoanalista di scuola lacaniana; diverse per i tre autori le “personalità filosofiche di riferimento: Hegel, Marx, Lacan, Gramsci, Althusser, Foucault, e più sullo sfondo Descartes, Kant, Derrida, Badiou, Deleuze; posizionate da una parte o dall’altra, determinando frontiere mobili e accostamenti inattesi” [Bazzicalupo 2010, V].

12. Dei tre pensatori, Žižek è quello che si considera più “coerente” rispetto ad “un Lacan preso sul serio” [Bazzicalupo, 2010, VIII] nei confronti cioè dello “psichiatra introdotto alla psicoanalisi dall’allievo di Freud Rudolf Lowenstein, la cui ricerca grazie alla “influenza di Alexander Koyré e Alexander Kojève [...] si rivolse anche verso la filosofia (in particolare di Hegel, Husserl, Heidegger)” [Bernini 2008, 78].

13. Per Žižek il “nodo gordiano lacaniano del reale, immaginario, simbolico” rimanda ad una configurazione tridimensionale, poiché ciascuna dimensione può essere “rimappata su ognuna delle altre due”, a partire dalla sua trama intersoggettiva. L’ordine simbolico delle rappresentazioni (Simbolico), quindi la breccia nel sistema della simbolizzazione è il Reale che sfugge ad ogni simbolizzazione, la “fantasy” o Immaginario è il sostegno ontologico del Simbolico [Senaldi, 2008, 217]

14. In particolare, il dibattito si incentra sullo statuto del “Reale” nella psicologia lacaniana. Per il lacaniano Žižek, a chiarire il punto in modo perspicuo è in realtà lo stesso Laclau, quando spiega che il Reale è un ostacolo inerente al Simbolico, qualcosa che blocca la sua attualizzazione dall’interno. Ma è sulla storicità o a-storicità del “Grande Altro” che si fa più forte la polemica. Per Butler il Simbolico lacaniano, ipostatizzato e a-storico, fa di categorie particolari, come il complesso edipico, elementi de-contestualizzati e invariati.

getto barrato, forcluso,<sup>15</sup> che sfugge alla piena rappresentazione simbolica, che dissolve e “lacerata ogni sintesi”, il punto su cui far leva per proporre l’*agency* politica è il disagio, il sintomo del fallimento della soggettivazione entro il dispositivo del simbolico. Il disagio riattiva l’antagonismo, la possibilità di azione politica egemonica (per Laclau), rivoluzionaria (per Žižek), etica (per Butler). La battaglia per il soggetto contro il decostruzionismo definisce una linea di trincea condivisa dai tre interlocutori. Per tutti la mancata coincidenza del soggetto con l’ordine simbolico della rappresentazione è elemento costitutivo di un orizzonte ineludibilmente “post-moderno” ma per riattivare la critica, sia pure contingente, è necessario aprire un varco, cercare un punto di fuga: corporeità, immanenza, presa di parola di una soggettività vulnerabile ma performativa per Butler, passaggio all’atto-evento, discontinuità repentina rispetto alla temporalità sequenziale dell’ordine rappresentativo per Žižek, il carattere parziale, contingente dell’egemonia laclausiana, sempre da riscrivere sulla soglia delle frontiere conflittuali dello spazio politico.

Il terzo fuoco del dibattito è costituito dal concetto di immaginario sociale inteso come “grembo generativo” di nuovi significati ovvero come “dispositivo di potere” produttivo di soggettività. Nel suo “ruolo costitutivo” delle identità politiche”, l’immaginario sociale figura come l’insieme dei modelli culturali dominanti entro i quali ogni costruzione egemonica rimane imprigionata. La “funzione” politica dell’immaginario per Žižek consiste nel “chiudere lo spazio concreto delle scelte” ed “esibirne” al tempo stesso la “falsa apertura” [Senaldi 2008, 218]. Per Laclau l’immaginario va inteso piuttosto come il “punto di ancoraggio” di nuove formazioni discorsive, come serbatoio di immagini per processi

---

Ma, contro-argomenta Žižek, il Reale non è una barra storica che regge il simbolico quanto “il limite interno del processo di simbolizzazione che sostiene lo spazio della storicità” [Žižek 2010 b, 215]. Dunque, per Žižek, il soggetto è il disagio, la ferita, il sintomo della incapacità di sutura del Simbolico. *L'eximité*, l’esteriorità interna al soggetto mostra lo scacco del simbolico, il suo rovescio irrappresentabile. Ma è solo l’evento, l’interruzione del registro Simbolico, che permette la fuoriuscita dalla falsa coscienza ideologica (l’Immaginario) e l’accesso all’emancipazione.

15. La forclusione indica una rimozione, la non accessibilità di una parte del sé. Ciò in quanto il soggetto “barrato” non è un’identità, non è una semplice presenza, non consiste in nessuna sostanza, ma la sua esistenza è sospesa, differita da quello stesso linguaggio che la fa esistere.

di costruzione di soggettività costitutivamente “incomplete”; per Butler invece “è la gabbia delle false identificazioni che solo ripetendosi parodisticamente lasciano delineare nuove figure performative” [Bazzicalupo 2010, xiv]. In questo senso, il concetto di immaginario sembra rimanere “in tensione” tra configurazioni opposte: la visione emancipativa e “creativa” à la Castoriadis da una parte, la sua piena funzionalità nei dispositivi di potere dall’altra, o, ancora, una sua configurazione incoerente e aperta, utopica e pragmatica al tempo stesso [cfr. Carmagnola, Matera 2008; Santambrogio 2013].

Il dialogo disegna dunque un ambito di enunciazione critica dei principali snodi del dibattito filosofico-politico contemporaneo. Per Butler, teorica femminista risolutamente critica dell’irrigidimento ontologico della differenza sessuale, se la soggettivazione è parziale, contingente, performativa, la questione dell’universale non può essere posta al di fuori degli orizzonti ermeneutici situati in una data cultura. In questo senso l’universale è già sempre contaminato dal particolare e può essere “tradotto” in senso transculturale in modo costitutivamente incompleto: “se il ‘particolare’ è effettivamente studiato nella sua particolarità, può darsi che una determinata versione dell’universalità concorrente” emerga in quanto tale [Butler 2010, 168], una universalità contaminata che mostra come sia possibile riferirsi con “discorsi dissonanti sul piano semantico” ad un “postulato universale”. A differenza di quanto Laclau prospetta, argomenta Butler, l’universale non è anteriore né quasi trascendentale rispetto al particolare. Ma è Laclau a sostenere invece che il concetto butleriano di traduzione è molto vicino al suo concetto di logica equivalenziale. Questo perché, spiega Laclau, “l’unico statuto che io riconosco all’universalità è di essere il precipitato di un’operazione equivalenziale, e ciò significa che l’universale per me non è mai un’entità indipendente, bensì l’insieme di “nomi” corrispondenti a una relazione sempre finita e reversibile tra particolarità” [Laclau 2010 b, 195]. Si comprende qui come il concetto di rappresentazione sia così centrale nel lessico laclausiano a differenza dei suoi due interlocutori. Così Laclau: “nella misura in cui l’universalità della comunità [politica] è realizzabile solo attraverso la mediazione di una particolarità, la relazione di rappresentazione diviene costitutiva”. E ancora: “l’appellarsi all’universale è qualcosa di inevitabile: da un lato nessun agente può sostenere di parlare direttamente per la ‘totalità’; dall’altro il riferimento a quest’ultima resta

una componente essenziale dell'operazione egemonico-discorsiva. *L'universale è uno spazio vuoto, una voragine che può essere riempita solo dal particolare, ma che – per la sua stessa vuotezza – produce una serie di effetti cruciali per la strutturazione/destrutturazione delle relazioni sociali*<sup>16</sup> [Laclau 2010 a, 60].

Il filosofo di Lubiana concentra la sua attenzione sulla mancata problematizzazione politica del capitalismo da parte dei suoi interlocutori. Così, sostiene Žižek, se la politica post-moderna ha sicuramente il grande merito di ri-politicizzare una serie di domini prima considerati apolitici o privati, ha tuttavia finito con il depoliticizzare il capitalismo; e non farebbe eccezione la democrazia radicale di Laclau. La “radicalizzazione dell'immaginario liberal-democratico” nella teoria egemonica laclausiana rimane tutta interna all'orizzonte capitalistico [Žižek 2010 b, 325]. La strada dell'emancipazione sociale allora va riaperta a partire da una ri-politicizzazione del capitalismo. In risposta Laclau afferma come “il punto cruciale è che non c'è un posto speciale all'interno di un sistema che goda di un privilegio a priori nella lotta contro il sistema stesso”. In questo senso, “le lotte multiculturali [non] costituiscono per sé un soggetto rivoluzionario, non più della classe operaia”. Ed il “marxista” Žižek, nel sollevare questa obiezione, continua Laclau, non chiarisce in realtà quale sia la strategia politica finalizzata al superamento del sistema produttivo capitalistico [Laclau 2010 b, 204].

Il tema delle trasformazioni del capitalismo contemporaneo e del loro impatto sulla costruzione delle soggettività, individuali e collettive, è al centro dell'elaborazione del concetto di moltitudine. Sulla scorta di Foucault, la radice biopolitica del capitalismo contemporaneo viene posta come punto archimedeo della proposta teorica di Hardt e Negri [2010]. La biopolitica “affermativa” del “lavoro vivo” si oppone al biopotere del capitale e riapre lo spazio di una socialità che si fa “democrazia assoluta”; è questa l'ontologia spinoziana-deleuziana del *conatus* e del desiderio, la spinta ad una vita non “personalizzata”, non “propria” ma comune a tutti, ovvero transindividuale [cfr. Balibar, Morfino 2014; Bazzicalupo 2014; Hardt, Negri 2010; Virno 2003]. Una strada non senza rischi, per chi rimane in parte scettico di fronte a questa figura redentrica del politico: potenza biopolitica affermativa, immanente che poggia su un *quid* precedente alla modernità e all'affermarsi del potere sulla vita (biopotere) e che si affida perciò ad

---

16. Corsivo nel testo.

un “*bios* impersonale” pre-individuale perché si sottragga alla presa governamentale” [Bazzicalupo 2012, 123]. Si ri-articola così la soggettivazione politica ma al prezzo di sacrificare il concreto e conflittuale operare dei soggetti per allestire la scena comune in cui “rappresentare” il proprio agire. Rimane tuttavia il nodo problematico della soggettività, del dispositivo della sintesi moderna che ha fatto dell’individuo proprietario e dell’antropologia politica individualistica il proprio punto di forza, immunizzandosi dall’essere-in-comune [cfr. Esposito 2012; Foucault 2005 a, b; Nancy 2009].

Il piano della discussione teorica su questi temi trova nella recente mobilitazione dei nuovi movimenti sociali, il terreno empirico in cui metterne alla prova la portata euristica. Figure della protesta contro le politiche neoliberiste unite da una comune “indignazione” anti-oligarchica che ha coinvolto in un unico sommovimento paesi diversi e distanti fra loro (dal Nord Africa e Medio Oriente agli Stati Uniti, dall’America Latina al Sud Europa), con esiti spesso ambivalenti<sup>17</sup>, sembrano offrire esemplificazioni concrete a questo dibattito: sono reti, sciami, resistenze arcipelago, moltitudini di singolarità in azione, anelli di catene equivalenziali in formazione [cfr. della Porta 2015; Mouffe 2015]. Sfidano la “traducibilità” dei linguaggi delle diverse lotte, il parallelismo e l’articolazione delle singolarità, nell’orizzonte della rivoluzione “ritornata all’ordine del giorno” [Hardt, Negri 2010, 342].

### 5. *In prospettiva*

L’orientamento post-fondazionale del pensiero politico contemporaneo e la sua statura critica fanno del riferimento teorico alla democrazia la loro cifra costitutiva. È possibile dire infatti che “non ogni politica post-fondazionale è democratica, ma ogni politica democratica è post-fondazionale” [Marchart 2007, 158]. Sembra profilarsi tuttavia una biforcazione lungo la traiettoria post-fondazionalista che apre cioè da una parte al rilancio del concetto di natura, a partire

---

17. Diverse analisi sono state sviluppate in ordine al rapporto tra fase della mobilitazione e accesso all’arena elettorale e di governo di soggetti politici nati da quel sommovimento quali Syriza e Podemos [cfr. della Porta 2015; Mouffe 2015].

dalla corporeità, per accedere al piano del *bios* impersonale, non catturato dai dispositivi epistemici moderni e quindi immediatamente politico; dall'altra, va alla ricerca di una via di soggettivazione "polemica", per riabitare il "luogo dell'artificiale affermazione di una soggettivazione schiettamente e orgogliosamente politica" [Bazzicalupo 2012, 126]. Se infatti la contingenza svolge un ruolo quasi trascendentale, per cui ogni ordine egemonico non è definitivo, "è la politica (la modificabilità della contingenza) che assume quel ruolo fondante del sociale che sembrava esserle stato tolto" [ivi, 110]. In questa chiave si disegna il profilo di un "decostruzionismo frenato" per una rideclinazione possibile della soggettività politica. Orizzontalità *versus* verticalità, democrazia assoluta e politica egemonica, definiscono il perimetro della domanda di "emancipazione" che coincide con la domanda di "vera" democrazia. Più precisamente, il modo di intendere l'emancipazione sotto il profilo politico ha "nella democrazia il suo destino, il suo esito logicamente necessario" [Duso 2004, 9]. Ciò tuttavia, qualora si tenga conto della "distanza" nella lettura post-fondazionale del concetto di emancipazione rispetto alla sua declinazione moderna che ne restituiva un significato compatto, univoco e che le scosse post-moderne hanno invece reso ambivalente e frammentato. Le linee di ambivalenza lungo le quali è possibile misurare questa distanza, si riferiscono alla perdita di punti di vista stabili e normativamente efficaci per l'emancipazione, alla riconfigurazione della soggettività individuale e collettiva, alla difficile risalita in generalità delle pratiche della critica sociale sul piano empirico, alla diversa declinazione in senso immanente o quasi-trascendentale, impolitico o egemonico, dell'ontologia politica [cfr. Boltanski, Chiapello 2014; Rebughini 2011]. "Ciò che resta della democrazia" [Preterossi 2015, ix], in un orizzonte reso ormai "incoerente" dalla consapevolezza della fine delle "grandi narrazioni", sembra essere riconoscibile nella promessa di "emancipazioni" possibili tutte da costruire, a partire da pratiche situate di critica al potere, ai poteri.

*Riferimenti bibliografici*

ABENSOEUR, M.

2008, *La democrazia contro lo Stato*, Cronopio, Napoli (ed. or. 2004).

AGAMBEN, G., BADIOU, A., BENSĀID, D., BROWN, W., NANCY, J. L., RANCIÉRE, J.,  
ROSS, K., ŽIŽEK, S.

2010, *In che stato è la democrazia?*, Nottetempo, Roma (ed. or. 2009).

ALLUM, P.

1997, *Democrazia reale*, Utet, Torino.

BALIBAR, E.

2012, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino.

BALIBAR, E., MORFINO, V. (a cura di)

2014, *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine.

BAUMAN, Z.

2002, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.

BAZZICALUPO, L.

2010, *Prefazione all'edizione italiana*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra*, Laterza, Roma-Bari, pp. V-XXXII.

2012, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma.

2014, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma.

BERNINI, L.

2008, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*, Liguori editore, Napoli.

BOBBIO, N.

1995, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1985).

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E.

2014, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis Milano-Udine (ed. or. 1999).

BROWN, W.

2010, *Oggi siamo tutti democratici...*, in G. Agamben et al., *In che stato è la democrazia?*, op. cit., pp. 71-93.

BUTLER, J.

2010a, *Universalità in competizione*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek. *Dialoghi sulla Sinistra* (a cura di), Laterza Roma-Bari, pp. 137-182 (ed. or. 2000).

2010b, *Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo*, in J. Butler et al., *Dialoghi sulla Sinistra*, op. cit. pp. 13-45.

CRESPI, F., SANTAMBROGIO, A. (a cura di)

2013, *Nuove prospettive di critica sociale*, Morlacchi editore, Perugia.

CROUCH, C.

2003, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.

DARDOT, P., LAVAL, C.

2013, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. 2009).

DELLA PORTA, D.

2015, *Social Movements in Times of Austerity*, Polity Press, Cambridge.

DUSO, G.

2004, *Oltre la democrazia*, Carocci, Roma.

ESPOSITO, R.

2012, *Dall'impolitico all'impersonale: conversazioni filosofiche*, a cura di M. Saidel e G.V. Arias, Mimesis, Milano Udine.

FERRARA, A.

2015, *La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno*, Relazione Riles, Università di Perugia, pp. 1-25.

FIASCHI, G.

2009, *Vizi pubblici e private virtù: legittimazione, governance, partecipazione*, in A. Palumbo, S. Vaccaro (a cura di), *Governance e democrazia*, Mimesis, Milano, pp. 53-90.

FOUCAULT, M.

1997, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma.

2005 a, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano.

2005 b, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano.

2009, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-83)*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2008).

HABERMAS, J.

1996, *Fatti e norme*, Guerini, Milano (ed. or. 1992).

HARDT, M., NEGRI, A.

2010, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano.

JEDLOWSKI, P.

2008, *Immaginario e senso comune. A partire da Gli immaginari sociali moderni di Charles Taylor*, in F. Carmagnola, V. Matera (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, Utet, Torino, pp. 222-238.

LACLAU, E.

2008, *Ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, a cura di D. Tarizzo, (ed. or. 2005).

2010 a, *Identità ed egemonia: il ruolo dell'universale nella costituzione delle ideologie politiche*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek. *Dialoghi sulla Sinistra*, op. cit., pp. 46-90.

2010 b, *La struttura, la storia, il politico*, in J. Butler et al., *Dialoghi sulla Sinistra*, op. cit., pp. 183-213.

LAZZARATO, M.

2012, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. 2011).

LACLAU, E., MOUFFE, C.

2011, *Egemonia e strategia socialista*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1985).

MANIN, B.,

2010, *Principi del governo rappresentativo*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1997).

MARCHART, O.

2007, *Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

MASTROPAOLO, A.

2011, *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un'invenzione imperfetta*, Bollati Boringhieri, Torino.

MOUFFE, C.

2015, *Il conflitto democratico*, Mimesis Milano-Udine (ed. or. 2013).

MOUFFE, C., LACLAU, E.

2011, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica radicale*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1985, 2° ed. 2001).

NANCY, J.L.

2009, *Verità della democrazia*, Cronopio, Napoli.

PALANO, D.

2012, *La democrazia e il nemico*, Mimesis, Milano-Udine.

2016, *Populismo*, in S. Cingari, A. Simoncini, *Lessico postdemocratico*, Stranieri University Press, Perugia.

PALUMBO, A., VACCARO, A. (a cura di)

2009, *Governance e democrazia. Tecniche del potere e legittimità dei processi di globalizzazione*, Mimesis, Milano.

PRETEROSSO, G.

2015, *Cosa resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari.

RANCIÈRE, J.

2007, *Il disaccordo*, Meltemi, Roma (ed. or. 1995).

2011, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli (ed. or. 2005).

RECALCATI, M.

2012, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina editore, Milano.

REBUGHINI, P.

2011, *Quel che resta della critica: sulle trasformazioni del concetto di critica nelle scienze sociali*, Rassegna Italiana di Sociologia, a. II, n. 3, pp. 485-506.

ROSANVALLON, P.

2005, *Il popolo introvabile*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1998).

2009, *La politica della sfiducia*, Città aperta, Troina (ed. or. 2006).

SANTAMBROGIO, A.

2013, *Utopia senza ideologia. Prospettive per la critica e l'emancipazione sociale*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), cit., pp. 47-83.

SENALDI, M.

2008, *Slavoj Žižek e l'immaginario*, in F. Carmagnola, V. Matera (a cura di), *Genealogie dell'immaginario*, cit., pp. 203-220.

SPARTI, D.

2005, *Epistemologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna.

TAGUIEFF, P. A.

2003, *L'illusione populista*, Mondadori, Milano (ed. or. 2002).

TARCHI, M.

2004, *Il populismo e la scienza politica: come liberarsi del «complesso di Cenerentola»*, Filosofia politica, n. 3, a. XVIII, pp. 411-429.

VIRNO, P.

2003, *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma.

ŽIŽEK, S.

2010 a, *Lotta di classe o postmodernismo? Sì, grazie!*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek. *Dialoghi sulla Sinistra*, op. cit., pp. 91-136.

- 2010 b, *Da capo a fine*, in J. Butler et al., *Dialoghi sulla Sinistra*, op.cit., pp. 214-262.  
2010 c, *Tenere il posto libero*, in J. Butler et al., *Dialoghi sulla Sinistra*, op.cit., pp. 307-329.

ZOLO, D.

1992, *Il principato democratico*, Feltrinelli, Milano.



ANTONIO RAFELE

## L'osservatore e la moda. Simmel e la teoria dei media

### *Introduzione. L'effimero e la teoria dei media*

L'individuo che Simmel, Benjamin e McLuhan considerano “moderno” – sullo sfondo dell'imponente tradizione di pensiero, che essi insieme raccolgono e costruiscono, costituita dal Romanticismo e dalle Avanguardie storiche – può essere ragionevolmente configurato come “metropolitano”, alle prese con un difficile adattamento rispetto alle trasformazioni sensoriali e morali introdotte dalla metropoli.

Pensare la comunicazione significa, nella speculazione romantica e mediologica, individuare i tratti fondativi della modernità, strutturandone tratti specifici sul piano gnoseologico, estetico e politico. Tale lavoro interpretativo si realizza negli scritti dei tre autori mediante l'assunzione (e il conseguente sminuzzamento) di un vero e proprio assoluto, *l'effimero*, identificato come l'essenza stessa del moderno.

Tradizionalmente opposto alla durata, all'eterno e al necessario, l'effimero denota un tipo di esperienza caratterizzata da una successione di momenti vacui e transitori, che non sembrano poter produrre effetti sostanziali nei processi di costruzione dell'io. Tale accezione del termine deriva dalla formulazione platonica, contenuta nel libro XII della *Repubblica* [cfr. Platone 2011; Ricoeur 1983], nel quale l'effimero è letto in opposizione alle abitudini rigide e consolidate, finendo per apparire come un vettore di disaggregazione individuale e sociale. Ugualmente, il pensiero umanistico e le fondamentali elaborazioni del canone e della memoria come domini della durata temporale [cfr. Bloom 1994;

Cosma 2003; Asmann 2012], in grado cioè di sopravvivere al di là dell’attimo della lettura, assumono l’effimero come un doppio negativo. Simmel, Benjamin e McLuhan compongono un *corpus* di testi filosofici nei quali al contrario l’effimero diviene l’immagine che evidenzia e raccoglie in un unico mosaico i problemi più profondi dell’individuo nel contesto della metropoli e dei media.

Nella rappresentazione compiuta da Simmel, Benjamin e McLuhan, la metropoli diviene l’icona di una particolare accelerazione del tempo, che investe in profondità l’individuo e le forme sociali: mentre nella provincia e nelle città piccole (in questo ultimi residui del mondo antico e della *polis*) gli individui vivono in un sistema di abitudini rigido, nella società moderna, che in ultima analisi è la “città grande”, essi vivono immersi in un sistema di rapporti sociali che li obbliga ad un rapporto elastico con le loro abitudini, cioè li obbliga a contrarre, come per contagio, nuove assuefazioni. Li obbliga al cambiamento continuo, che poi è la ripetuta esperienza della caducità, della delusione del piacere, con la conseguente, ciclica ricerca di nuove forme di piacere, di nuove mode, a loro volta transeunti. La teoria del succedersi sempre più rapido – al ritmo delle mode – delle assuefazioni, è il fondamento relativistico dello sguardo, che il romanticismo prima, e la mediologia in seguito, gettano sulla storia della cultura umana nel suo complesso.

L’effimero è il piano di proiezione da cui discende una ricca e variegata costellazione concettuale che in questo articolo si cercherà, seppur brevemente, di mostrare. Una serie di tasselli tra loro complementari, perché sfaccettature di un medesimo problema, compongono la variegata costellazione dell’effimero: il *tempo* o la discontinuità, inteso come forma estetica e stile di vita; l’*individuo*, colto nel flusso delle relazioni sociali, come immagine di una “pasta molle”; i *media* e le *circostanze*, considerati come forme dell’esperienza, abitudini e frammenti della storia psichica; il *desiderio* e il *piacere*, letti in un rapporto di opposizione ai bisogni e alla linearità del tempo; lo *stile di vita*, inteso come un doppio dell’identità individuale, una “seconda pelle”; la *memoria*, letta come una figura del tempo; l’*antico* e il *moderno*, letti come immagini dell’osservatore, una configurazione che avviene al di fuori della successione cronologica del tempo; la *coscienza*, l’attimo di arresto del tempo, in cui l’esperienza si fissa in immagine, mostrando la complementarità tra due momenti dell’io: la fase “mitica” del sogno e quella retrospettiva dell’ “immagine”; la *natura* e la *storia*, colti nel loro rapporto di emu-

lazione e di esclusione; l'*opinione*, lo schermo che congiunge in una molteplicità di rifrazioni il tempo individuale e quello collettivo. Questi termini formano un reticolo terminologico-concettuale nel quale l'effimero si affranca da ogni implicazione di negatività nei confronti dell'eterno, dell'antico, per divenire principio di rilettura e ricreazione dell'antico alla luce di un relativismo assoluto, basato proprio sulla scoperta e l'affermazione del valore del cambiamento, della moda.

### 1. Metropoli

*Le metropoli e la vita dello spirito* si apre con la descrizione della forma psicologica che contraddistingue l'abitante di Londra o Parigi. Una particolare accelerazione del tempo delinea uno scenario sensoriale inedito: quantità e velocità di cambiamento degli stimoli esigono nuovi strumenti e differenti organizzazioni sensoriali. L'individuo reagisce potenziando l'intelletto: “[L]a più adattabile delle nostre forze interiori: per venire a patti con i cambiamenti e i contrasti dei fenomeni non richiede quegli sconvolgimenti e quei drammi interiori che la *sentimentalità*, a causa della sua natura conservatrice, richiederebbe necessariamente per adattarsi ad un ritmo analogo di esperienze” [Simmel 1995, 36]. “Intelletto” designa la capacità di adattarsi o conformarsi alle discontinuità del tempo. Gli scarti temporali a cui l'individuo è quotidianamente sottoposto, costituiscono l'esperienza di minute e reiterate *morti*. Il succedersi cangiante e rapidissimo degli stimoli procura nel singolo l'impressione che la caducità sia ormai divenuta la “prima natura” delle cose; al contempo l'eccesso di stimoli produce un progressivo indebolimento delle capacità sensoriali: “L'essenza dell'essere blasé consiste nell'attutimento della sensibilità rispetto alla differenza fra le cose, non nel senso che queste non siano percepite [...] ma nel senso che il significato e il valore delle differenze [...] sono avvertiti come irrilevanti” [ivi, 43-44]. Qui si situa la distanza tra grande e piccola città; la “sentimentalità” è la percezione di un tempo continuo, in cui le abitudini si ripetono fino a consolidarsi; la metropoli, al contrario, è un paesaggio di *rovine*: il cambiamento priva gli individui di un rapporto “naturale” – che è appunto l'effetto della continuità del tempo – con le cose. Londra e Parigi creano una *seconda natura*, mettendo in crisi la rappre-

sentazione antica [cfr. Clifford 1988; Curtius 1999; Asmann 2012] della storia e della natura come due forze in contrasto: “Il punto decisivo è che la vita urbana ha trasformato la *lotta con la natura* per il cibo in una *lotta per l’uomo* [...] Qui si tratta [...] del fatto che l’offerente deve cercare di suscitare bisogni sempre nuovi e sempre più specifici nelle persone a cui si rivolge” [ivi, 52, corsivo mio]. L’individuo vive immerso in un sistema di assuefazioni, che soltanto formano il piano dell’esperienza. Prive di riferimenti ai bisogni naturali, le assuefazioni si accrescono a dismisura. Un guazzabuglio di stili, pratiche e oggetti, che estende il dominio della moda a tutti i campi della vita sociale:

Che nella civiltà contemporanea la moda acquisti un peso incredibile, irrompendo in territori che fino ad oggi le erano estranei [...] è soltanto la condensazione di un tratto psicologico del nostro tempo. Il nostro ritmo interno richiede periodi sempre più brevi nel cambiamento delle impressioni, o, in altre parole: l’accento degli stimoli si sposta in misura crescente dal loro centro sostanziale al loro inizio alla loro fine [Simmel 1998, 29-30].

Il tempo e il ritmo della moda “invade” territori che fino a prima della metropoli le erano estranei. Nella compresenza della “vita” e della “morte”, ovvero nella ripetizione di un tempo chiuso, che è l’alternarsi dell’illusione e della disillusione, la moda annulla e vanifica il “centro sostanziale” delle cose: la percezione, di cui si parlava in precedenza, della continuità del tempo. Nella moda, l’apparizione (come anche la dissoluzione) della forma e dello stile che ne consegue, avviene in un attimo, nell’evento o nella novità, e non ha consistenza al di fuori di questo piano. Annullando le pregresse distinzioni tra vita e forma, tra storia e natura, la moda restringe il valore o la funzione degli oggetti al dispiegamento delle più essenziali dinamiche sociali: l’egoismo e l’opinione.

In questi passi sono implicite le più ampie ed estese considerazioni che Simmel dedica al funzionamento della società moderna ne *La differenziazione sociale* [cfr. Simmel 1982]. Nella riflessione simmeliana sul moderno, la moda offre il modello in miniatura dei rapporti che contraddistinguono la metropoli. La moda assicura la “tenuta” sociale in un contesto dominato da una particolare accelerazione del tempo, che è insieme l’effetto e la causa di una nuova classe sociale. Da un lato, la moltiplicazione delle novità appaga il bisogno di affermazione indi-

viduale; le novità – che possono essere intese, lo si vedrà tra poco in riferimento a McLuhan, come circostanze o media – delineano la parvenza dell'individuo al punto da costituire i tasselli e i frammenti della sua storia psichica; se nella moda non è dato distinguere l'abito dallo stile che ne deriva, le circostanze quotidiane costituiscono una sorta di “seconda pelle”, dunque la soglia al di là della quale l'esperienza sembra perdersi nel nulla o nell'oscurità. Dall'altro lato, se la “presenza” degli stili di vita si giustifica sul consenso che generano presso gli altri, la moda permette la comunicazione o la competizione tra gli abitanti della metropoli; l'opinione protegge dai pericoli della solitudine, funge da schermo per le passioni e le ambizioni degli individui.

## 2. Moda

Il rapporto, o meglio la “sovrapposizione”, tra moda e modernità metropolitana, che Simmel delinea come un momento decisivo della teoria sociale che sta costruendo, e che si estende come un unico blocco riflessivo dalla *Filosofia del denaro* (1900) fino a *Sociologia* (1908), è il piano di proiezione da cui discendono alcune tra le più rilevanti speculazioni teoriche sui processi culturali e comunicativi.

Vent'anni dopo circa la pubblicazione del saggio di Simmel sulla moda (1905), sarà Walter Benjamin a presentare, nel *Konvolut N* (“Elementi di Teoria della conoscenza, teoria del progresso”) del monumentale studio su Parigi, la “moda” e la “storia” come due piani perfettamente sovrapponibili:

La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dell'adesso. Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di adesso, che egli estraeva a forza dal continuum della storia. La Rivoluzione francese pretendeva di essere una Roma ritornata. Essa citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito d'altri tempi. La moda ha buon fiuto per ciò che è attuale, dovunque esso si muova nel folto di tempi lontani. Essa è il balzo di tigre nel passato [Benjamin 1997, 96].

Ad immagine delle rovine accumulate dalla moda, la storia è un paesaggio di frammenti sparsi e discontinui tra loro. La novità è un ulteriore momento della

storia, ma anche un ulteriore e irreversibile infrangersi di essa. L'ultima novità emerge dall'elemento più antico e abituale, ma si tratta di una forma residuale dell'antico: il presente attualizza alcuni momenti del passato, non per farne un inventario, bensì per "usarli" sulla scorta di una prossimità stilistica. In un punto, che è il presente dell'osservatore, il passato raggiunge una nuova attualità. Ma non si tratta del passato per come "è stato davvero", bensì del ricordo che sopravviene in un istante. "Come l'antica Roma": quel "come" è un'implicita presa di distanza dall'antico, e un suo costituirsi come immagine del presente.

L'ultima novità gode di un fascino e di un potere comunicativo "irresistibile": non solo vince le resistenze degli individui, obbligandoli come per caso o per inerzia ad una nuova assuefazione; al contempo rende obsolete le abitudini del passato, procurando negli individui la sensazione che esse siano antiquate, stantie:

Se apriamo un numero di Life del 1938, le immagini e le pose che ritenevamo allora normali ci appaiono ora cose remote più ancora che gli oggetti realmente antichi. I bambini di oggi usano l'espressione "i vecchi tempi" applicandola ai capelli e alle soprascarpe di ieri, tanto profondo è il loro accordo con i bruschi mutamenti stagionali dell'atteggiamento visivo introdotti dalla moda. Ma l'esperienza fondamentale si riassume in ciò che prova la maggior parte della gente per il giornale del giorno prima: *la sensazione che nulla possa essere più totalmente fuori moda*. I suonatori di jazz esprimono il proprio disgusto per il jazz inciso in dischi dicendo: *E' stantio come il giornale di ieri* [McLuhan 2002, 209, corsivo mio].

La novità procura un senso vivo del presente, ma contiene o precede l'immobilità dello scatto fotografico. Che si tratti della contemplazione rivolta a un'epoca ormai spenta e passata, o della memoria di un momento che improvvisamente rivive nella mente dell'osservatore, soltanto nei rapporti con il passato l'ultima novità acquista senso e grandezza. È nel linguaggio – nelle citazioni di un passato prossimo o lontano – che gli oggetti compiono ed esauriscono i contenuti.

Moda e fotografia costituiscono, come vettori di una straordinaria accelerazione del tempo, un unico blocco riflessivo dell'osservatore. È sulla scoperta di una manifestazione immediata della vita e della forma, desunta dall'esperienza della moda e degli choc procurati dalle istantanee fotografiche, che McLuhan costruisce un punto di vista mediologico sui processi culturali:

Non è forse evidente che non appena la sequenza lascia il posto alla simultaneità, si entra nel mondo della struttura e della configurazione? [...] Ciò non era per nulla ovvio prima della velocità elettrica e del campo totale. Sembrava allora che il messaggio fosse “il contenuto” e la gente soleva chiedersi cosa volesse rappresentare un quadro, anche se non si poneva mai questa domanda a proposito di una melodia, di una casa o di un abito, in quanto per queste cose conservava un certo senso dello schema generale, cioè *dell'unità tra forma e funzione* [ivi, 20-21, corsivo mio].

I due passi sono strettamente correlati; la “fotografia” è il tempo e la forma dell'esperienza, mentre il “medium” è il punto di vista raggiunto dall'osservatore sulla frammentarietà del vissuto. McLuhan restituisce un'immagine dell'esistenza come susseguirsi di istanti isolati e distanti tra loro, vitali e caduchi al tempo stesso. Prive di finalità, le circostanze rivestono tuttavia una funzione essenziale; esse modellano di volta in volta le forme dell'esperienza fino a determinare intere configurazioni psichiche o sensoriali. McLuhan lancia sulla storia antica e moderna uno sguardo che rivolge l'attenzione ai più profondi e intimi legami tra l'individuo e le sue abitudini: le abitudini fungono da contenitori, mentre l'individuo appare come una “pasta molle”, infinitamente adattabile e conformabile.

La vista, che la scrittura mette in risalto a discapito di altri sensi, è il principio attorno a cui si organizza un mondo virtuale del tutto antitetico rispetto a quello inaugurato dalla fotografia e dalla televisione. Il ruolo assegnato da McLuhan ai sensi come origine della vita psichica (e sociale) è affine al ruolo svolto dallo choc nella quotidianità: è il risultato di uno scontro epocale in cui la scrittura perde terreno rispetto alla potenza delle immagini: taglienti, frammentate e contingenti, le immagini percuotono lo spettatore generando reazioni in cui avviene una simultanea compresenza della mente e del corpo. Da questi effetti preliminari, che percorrono il corpo dello spettatore come un lampo, si diramano le immagini mentali, che costituiscono, nel corso della vita quotidiana, i tasselli e i frammenti della storia psichica individuale. Come i media nella storia delineata da McLuhan, così le immagini non godono di alcuna autonomia: sin da principio esse sono il riflesso, le protesi dello spettatore.

Nella messa a punto di una rappresentazione mediologica della storia, McLuhan privilegia il legame tra immagine e sensi contro il mondo dell'alfabeto e della scrittura. Una polarità del pensiero – i linguaggi del sentire *vs* i linguag-

gi della vista – che percorre sottotraccia la quasi integralità della riflessione di McLuhan, dando vita ad un insieme di distinzioni produttive – elettricità contro meccanicità, televisione contro giornali, configurazioni contro oggetti, mito contro immagine – che strutturano in profondità il punto di vista del presente sull'antico: anche la scrittura apparirà, alla luce dell'immagine, come un medium che potenzia alcuni sensi a discapito di altri.

### *3. Osservatore*

Al centro si trovano – ed anche questo è un effetto della moda sulle forme della conoscenza: mi riferisco alla centralità attribuita al consumo e non ai meccanismi di produzione – le immagini dell'osservatore, ovvero i modi in cui la storia arriva ad impressionare le facoltà percettive del singolo:

Non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'adesso in una costellazione. In altre parole: immagine è la dialettica in posizione di arresto. Poiché mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'adesso è dialettica: non è un processo ma un'immagine, a salti. Solo le immagini dialettiche sono immagini autentiche (cioè non arcaiche) [Benjamin 1997, 113].

L'immagine dialettica riguarda i rapporti tra presente e passato, su cui ci si è soffermati nel paragrafo precedente; essa riguarda da vicino anche la tensione che si instaura tra osservatore e fenomeno, un rapporto che supera l'opposizione tra soggetto e oggetto mettendo al centro della riflessione gnoseologica la rappresentazione degli eventi.

Le circostanze giungono ad impressionare l'attenzione dell'osservatore quando procurano l'esperienza, spesso impercettibile, della discontinuità del tempo. Lo choc istituisce il bisogno volontario (quando l'osservatore vi ritorna ossessivamente) o involontario (quando l'evento evoca un dettaglio che si credeva sopito) del ricordo. La coscienza, che si allinea al ricordo, compie un estenuante lavoro analitico sulle scene e gli stati emotivi, che in principio dimorano disparati o con-

fusi; sfaccettando la materia fino a disgregarne i confini, l'osservatore visualizza in un istante i minuti legami che uniscono e compenetrano le differenti parti della riflessione:

Come nei mosaici la capricciosa varietà delle singole tessere non lede la maestà dell'insieme, così la considerazione filosofica non teme il frammentarsi dello slancio. Entrambi si compongono di elementi disparati; nulla potrebbe trasmettere con più efficacia lo splendore trascendente dell'icona, o della verità [...] Il valore dei singoli frammenti di pensiero è tanto più decisivo quanto meno immediato è il loro rapporto con l'insieme, e il fulgore della rappresentazione dipende dal valore di quei frammenti come lo splendore del mosaico dipende dalla qualità del vetro fuso [...] Il rapporto fra l'elaborazione micrologica e la forma globale esprime quella legge per cui il contenuto di verità di una teoria si lascia cogliere solo nella più precisa penetrazione dei singoli dettagli di un concetto [Benjamin 1998, 4].

Poiché nelle idee non sono incorporati i fenomeni [...] Tuttavia, esse rimangono oscure là dove i fenomeni non si riconoscono in esse e non si raccolgono intorno ad esse [...] Si pone allora la questione di come raggiungano i fenomeni. E la risposta sarà: nella rappresentazione dei fenomeni stessi [ivi, 9-10].

Il rapporto tra immagine ed esperienza è immediato. È una forma di comunicazione in cui il fenomeno e la sua esposizione coincidono. Gli eventi che circondano l'osservatore, abitudini e non propriamente oggetti, non si lasciano classificare o riprodurre linearmente, perché in quest'ultimo caso si rinunciarebbe da subito all'ambito della "verità". In un attimo – il linguaggio che nomina i frammenti della vita quotidiana e li dispone in una configurazione del pensiero – essi si sottraggono dal corso vuoto del tempo, e divengono leggibili.

Al ritmo della rappresentazione inerisce una discontinuità temporale, un repentino slittamento dal piano frammentato e non ancora del tutto consapevole delle minuzie, in cui la riflessione giace e si espande, al piano della coscienza, l'attimo in cui l'osservatore raggiunge un colpo d'occhio sui legami che compenetrano le parti.

La coscienza conserva le tracce dei momenti che l'hanno preceduta, ma possiede lo spessore di un'icona che trascende e al contempo lega le parti di cui è costituito il percorso. La riflessione, frammentandosi, preme verso una risoluzione

finale. Al cospetto dell'icona, i momenti che hanno preceduto il sopraggiungere della coscienza assumono d'improvviso le fattezze di un passato. Non si tratta evidentemente di ciò che è spento o morto, bensì del passato della coscienza: un sostrato della riflessione divenuto come per soprassalto immediatamente chiaro e distinto agli occhi dell'osservatore.

Al contatto con una coscienza riflettente il fenomeno si sottrae dal corso vuoto e omogeneo del tempo, l'immagine di un accumulo di rovine che la storia lascia al suo passaggio. Le minuzie, spinte alle massime potenzialità espressive, raggiungono un elevato grado di perfezione stilistica, e mostrano una profonda quanto inattaccabile compenetrazione interna. In un momento l'osservatore lancia uno sguardo d'insieme sulla varietà dei frammenti che hanno costituito il percorso e che adesso compaiono come i "gangli vitali", insostituibili, di esso. Nessuno dei momenti di cui la riflessione è costituita, anche al termine del percorso, è da considerare come perfettamente finito, dal momento che la loro viva e costante compenetrazione è l'immagine di un processo compiuto ma ancora in potenza.

Istituendosi, la coscienza compie uno sdoppiamento tra l'io e il vissuto, attimo in cui l'evento, che continua a contrassegnare la vita quotidiana, raggiunge lo spessore di un'immagine. È un potenziamento delle capacità analitiche ma anche un improvviso arresto del vissuto ("una dialettica in posizione di arresto" o "una dialettica nell'immobilità"): una rappresentazione "mortifera" e, come tutto il resto, transitoria. Le immagini dell'osservatore non appartengono né si inseriscono in una tradizione codificata. Per questo esse sono autenticamente vive, ma anche il riflesso della solitudine a cui l'individuo della metropoli è abbandonato. Le immagini sono i lasciti di un viaggio che il singolo compie logorando il proprio stesso corpo nel mentre "la collettività cade o sprofonda in un sonno sempre più profondo".

L'osservatore è qui al contempo nella posizione di un fruitore. Se i fenomeni si concretizzano laddove diventano modi d'essere, le immagini, di riflesso, sono la trasposizione linguistica di questi stessi "abiti" che hanno permeato la vita quotidiana senza che l'individuo potesse opporre loro alcuna difesa o resistenza. L'interpretazione della storia si polarizza sull'istante presente, annullando ogni linearità del tempo. Ad una linea cronologica di eventi si sovrappone una costellazione di immagini tra loro discontinue. Al pari delle fotografie, le immagini

dell'osservatore "strappano" gli oggetti dal *continuum* a cui appartengono e conferiscono loro una piena visibilità. In virtù di una simile contingenza, le immagini sono storicamente determinate e in nessun modo assimilabili alle "essenze" della fenomenologia: "Ciò che distingue le immagini dalle essenze della fenomenologia è il loro indice storico. Queste immagini devono essere assolutamente distinte dalle categorie della scienza dello spirito, il cosiddetto habitus, stile" [Benjamin 2002, 517]. Non solo le immagini appartengono ad un'epoca determinata, ma soprattutto esse giungono a leggibilità solo in un momento determinato ("l'adeso della conoscibilità"), quando le circostanze, in seguito a una lunga stratificazione quotidiana, e "cariche di tempo" fino a frantumarsi, si lasciano decostruire fino al raggiungimento di una forma chiara e distinta.

Simmel, Benjamin e McLuhan delineano un'immagine della conoscenza come piano in cui convergono il linguaggio e il fenomeno, senza che sia dato scorgere alcun tipo di distanziamento tra i due ambiti:

Nella misura in cui queste potenze sono organicamente intrecciate nelle radici e nelle fronde dell'intera vita storica di cui facciamo parte nell'effimera durata di una cellula, il nostro compito nei loro confronti non è quello di accusare o di perdonare: solo quello di comprendere [Simmel 1995, 56-57].

Metodo di questo lavoro: montaggio letterario. Non ho nulla da dire. Solo da mostrare. Non sottrarrò nulla di prezioso e non mi approprierò di alcuna espressione ingegnosa [Benjamin 2002, 514].

Decifrare le configurazioni [...] Ed è solo in questo modo che si possono individuare i principi e le linee di forza del medium [McLuhan 2002, 23].

Nella rappresentazione stessa dei fenomeni, un estenuante lavoro analitico che "sbriciola" senza arresto la materia, l'osservatore raggiunge un'esposizione compiuta, benché provvisoria, dei processi da cui è attraversato. In *Understanding media*, nella *Metropoli* di Simmel o nei *Passages* di Benjamin, indagini che non possiedono una tensione classificatoria, bensì lo spessore di una costellazione organica dell'osservatore, il lettore si addentra nella materia senza mai poter distinguere le immagini storiche da quelle del pensiero. Nella scrittura le idee e i fenomeni formano un unico movimento e raggiungono un'esposizione aperta sul

lettore. È un ordine del discorso che conserva sottotraccia il passaggio, avvenuto per salto, dal piano dell'indistinto a quello dell'esposizione compiuta: le tracce e le impronte di un percorso divenuto progressivamente chiaro agli occhi di un io. Il salto temporale che contraddistingue i due stati dell'osservatore è il segno del più alto grado di attualità raggiunto dal fenomeno: le immagini, emerse nel corso della rappresentazione, mai desunte *a priori*, sono così intrise delle più profonde esigenze dell'io. Soltanto all'interno di questo percorso, in cui le singole parti sfaccettano al massimo grado la materia compenetrandosi *a posteriori*, è dato per l'osservatore acquisire un'immagine compiuta della riflessione. Il lettore afferra in un istante quel groviglio di problemi e vi riconosce, ma sotto un'altra luce, i diversi momenti del vissuto. Nell'uso che un lettore – così intimamente modellato dal testo, quasi fosse divenuto una proiezione del discorso – compie dei frammenti della riflessione, anche in direzione sparsa e isolata, il testo rivive e conserva la sua attualità.

#### 4. *Stili di vita*

L'assunto che le immagini non siano arcaiche, ma “cariche” di attualità come un abito alla moda, rivela più ampie implicazioni estetiche e sociologiche:

Mentre però l'educazione delle passate generazioni ha fornito loro nella tradizione, nell'istituzione religiosa, un'interpretazione di questi sogni, l'educazione odierna tende invece semplicemente alla distrazione dei bambini. Proust poteva presentarsi come un fenomeno ineguagliato solo in una generazione [...] che, più povera delle precedenti, fosse abbandonata a se stessa, e potesse perciò impadronirsi solo in modo isolato, frammentario e patologico dei mondi infantili [Benjamin 2002, 432].

La molteplicità delle immagini è il riflesso di un'esistenza priva di personalità: un modo di vita che cresce a stento, giorno dopo giorno, sulla scorta delle circostanze. È l'immagine della solitudine, di un io abbandonato ai grandi e minuti risvolti della vita quotidiana, ma anche il segno di una crisi irreversibile (un essere inattuale, antiquato) della formazione e delle agenzie predisposte rispetto a

un tempo non codificabile, classificabile. Per caso e nelle forme della distrazione infantile (gli itinerari dell'osservatore descritti nel paragrafo precedente), l'io può ora impadronirsi delle esperienze vissute:

Se al centro si trovano le immagini dell'osservatore, le narrazioni e i racconti, intesi come sistemi compiuti di senso, vengono sospinti ai margini. Le sequenze della pubblicità o del cinema sono costruite sugli effetti e sugli choc che procurano in chi guarda [cfr. Benjamin 2002], stabilendo una stretta continuità con le prime intuizioni romantiche sull'opera come medium "aperto" sul lettore:

Dal canto mio, preferisco cominciare prendendo in considerazione un *effetto*. [...] [L]a prima cosa che mi chiedo è: "Fra gli innumerevoli effetti, o impressioni, di cui il cuore, l'intelletto, o (più ingenerale) l'anima sono suscettibili, quale debbo scegliere in questa occasione?". [...] [N]on mi sarà imputato a mancanza di buone maniere se mostrerò il modus operandi col quale sono state costruite alcune delle mie opere. Scelgo *The Raven*, che è la più nota [Poe 1995, 26-27, *passim*].

L'opera è sin da principio un medium che "incastra" il lettore dentro un sofisticato meccanismo linguistico e narrativo. Non solo quei contenuti di *The Raven* (immagini, miti, metafore e topos) sono puri segni del linguaggio, e non hanno valore o consistenza al di qua del testo; il lettore è ora divenuto una proiezione del testo, e viceversa l'opera una protesi del lettore.

Io per esprimere l'effetto indefinibile che fanno in noi le odi di Anacreonte non so trovare similitudine ed esempio più adatto di un alito passeggero di venticello fresco nell'estate odorifero e ricreante, che tutto in un momento vi ristora in certo modo e v'apre come il respiro e il cuore con una certa allegria, ma prima che voi possiate appagarvi pienamente di quel piacere, ovvero analizzarne la qualità, e distinguere perché vi sentiate così refrigerato già quello spiro è passato, conforme appunto avviene in Anacreonte, che e quella sensazione indefinibile è quasi istantanea, e se volete analizzarla vi sfugge, non la sentite più, tornate a leggere, vi restano in mano parole sole e secche, quell'arietta per così dire, è fuggita, e appena vi potete ricordare in confuso la sensazione che v'hanno prodotta un momento fa quelle stesse parole che avete sotto gli occhi [Leopardi 1991, 42].

Rispetto al modello umanistico del canone e della memoria, nel quale il valore dell'opera appare come una qualità interna al testo [cfr. Benjamin 1982],

nella teoria romantica, la durata dell'opera coincide con l'attimo del consumo. L'esperienza della fruizione ripete il tempo e il ritmo della moda: un addentrarsi, quasi un essere rapiti, nel vortice del testo, a cui succede la sensazione desolata della fine, della "morte". Ciò non esclude che parti dell'opera possano rivivere nel ricordo del fruitore, ma esse saranno soltanto tracce del presente. Il mito, la cui funzione si riduce ad attrarre e incastrare il fruitore in un vortice di sequenze, viene come dissolto dall'interno, mediante la messa in tensione degli elementi che costruiscono la sua stabilità. Il consumo annulla il mito come realtà, "la simultanea affermazione della realtà e della natura" [cfr. Barthes 1957], e lo fonda come immagine vivente, transeunte, della storia.

### *Conclusioni*

Ciò che si è voluto compiere, rispetto ai testi citati, è un procedimento di storia e genealogia della cultura, più che di comparatistica. Con esso, alcuni momenti del pensiero ottocentesco diventano gli strumenti che aiutano a leggere Benjamin e McLuhan. L'estetica romantica appare come una straordinaria preistoria dei momenti più alti della riflessione mediologica moderno-contemporanea. Al tempo stesso, alla luce degli strumenti forniti dalla conoscenza di Simmel, Benjamin e McLuhan, l'estetica ottocentesca svela al suo interno connessioni sistematiche, che, altrimenti, resterebbero in ombra. Preistoria, perché le tecnologie moderne sono ancora fuori dall'orizzonte romantico, benché, a volte, esse sembrino davvero pre-sentite.

Il rapporto storico e teorico tra effimero e comunicazione mette in rilievo una tradizione di pensiero che congiunge gli studi umanistici alle ricerche sui media: una tradizione che stabilisce una linea di continuità tra la metropoli e i media dell'immagine, tra ottocento e novecento, delineando un'idea di comunicazione come forma e sostanza dell'esperienza individuale o collettiva.

Simmel, Benjamin e McLuhan formano un *corpus* teorico nel quale le tecnologie e le forme dell'esperienza formano un *unicum* originario e inscindibile. I media non sono intesi come una sfera della vita sociale, bensì come il piano al cui interno avvengono e si articolano le differenti potenzialità della storia: alla

metropoli si devono le principali tendenze psicologiche, politiche e sociali del XIX secolo (intelletto, produzione e consumo, denaro, distrazione, moda, cultura oggettiva e soggettiva, identità, stile di vita, città grande e città piccola), mentre all'elettricità sono riconducibili i tratti dominanti del presente (protesi, abitudini e assuefazioni, flussi, effimero).

Simmel, Benjamin e McLuhan mettono in rilievo un percorso storico articolato per tappe e passaggi essenziali tra Ottocento e Novecento: la nascita e l'affermazione della metropoli, la diffusione e il potere della fotografia, l'avvento del cinema e della televisione, il mondo delle reti. Si tratta di uno sfondo talmente ricco da consentire oggi, mediante uno sguardo retrospettivo, di visualizzare i meccanismi fondamentali che di volta in volta accompagnano l'apparire e l'affermarsi di un nuovo medium. L'innovazione tecnologica presenta una configurazione di momenti che, sulla scorta del percorso compiuto, potrebbero essere così sintetizzati: a) il nuovo medium introduce particolari trasformazioni dello spazio e del tempo (si pensi alla metropoli rispetto alla città di provincia o alla fotografia rispetto alla pittura); b) il nuovo medium modifica i modi e le forme della percezione sensoriale (è emblematico il caso della televisione e la sua influenza sui sensi della vista e del tatto); c) ogni medium attiva pratiche e abitudini che riconfigurano il funzionamento psichico individuale (intelletto, sentimentalità, identità, stile di vita) come anche la forma delle strutture sociali (sfera pubblica e privata, gruppi sociali, produzione e consumo, opinione e immaginario); d) il nuovo medium stabilisce una serie di relazioni con un passato prossimo o lontano; tale rapporto appare guidato dai concetti di simultaneità, discontinuità e attualizzazione; e) ogni medium modifica il sistema delle tecnologie pre-esistenti, usurandole e "superandole" (si pensi a come le reti stiano rendendo obsolete le forme precedenti di organizzazione, conservazione e trasmissione delle informazioni); f) ogni medium è vissuto dalla collettività secondo una fenomenologia che prevede un doppio tempo: dapprima un atteggiamento di paura e desiderio verso il nuovo, successivamente una progressiva assuefazione quotidiana (tale assuefazione ne mette in luce tanto i punti di forza quanto le insufficienze, le debolezze e i possibili punti di rottura).

*Riferimenti Bibliografici*

ABRUZZESE, A.

2003, *Lessico della comunicazione*, Meltemi, Roma.

2015, *Punto zero. Il crepuscolo dei barbari*, Luca Sossella, Roma.

ACCARINO, B.

1993, *Le cose che chiamano. Tempo e istituzioni in Simmel*, "Aut-aut", n. 257, pp. 35-58.

ASMANN, A.

2012, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge University Press, Cambridge.

BARTHES, R.

1957, *Mythologies*, Éditions du Seuil, Paris.

BENJAMIN, W.

1982, *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, Einaudi, Torino.

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

1998, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino.

2002, *I passages di Parigi*, Einaudi, Torino.

2012, *Aura e choc*, Einaudi, Torino.

BLOOM, H.

1994, *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, Harcourt, London.

BLUMENBERG, H.

1993, *Denaro o Vita. Uno studio metaforico sulla consistenza della filosofia di Georg Simmel*, "Aut-aut", n. 257, pp. 21-34.

BODEI, R.

1993, *Tempi e mondi possibili. Arte, avventura, straniero in Georg Simmel*, "Aut-aut", n. 257, pp. 59-71.

BOUDON, R.

1989, *La teoria della conoscenza nella "Filosofia del denaro" di Simmel*, "Rassegna italiana di sociologia", n. 4, pp. 473-502,

CACCIARI, M.

1973, *Metropolis*, Officina edizioni, Roma.

CASSETTI, F.

2005, *L'occhio del Novecento. Cinema, esperienza, modernità*, Bompiani, Milano.

CAVALLI, A.

1989, *Georg Simmel e Max Weber: un confronto su alcune questioni di metodo*, "Rassegna italiana di sociologia", n. 4, pp. 503-524.

1993, *La categoria del tempo in Georg Simmel: una lettura sociologica*, "Aut-aut", n. 257, pp. 73-83.

CERULO, M.

2014, *La società delle emozioni. Teorie e studi di caso tra politica e sfera pubblica*, Orthotes, Napoli-Salerno.

CLIFFORD, J.

1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge.

COSMA, O.

2003, *Le patrimoine littéraire commun des Européens*, Seuil, Paris.

CURTIUS, E.R.

1999, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze.

DAL LAGO, A.

1985, *Una filosofia del conflitto. Note sull'attualità di Simmel*, "Aut-aut", n. 208, pp. 57-70.

1987, *Il revival simmeliano*, "Quaderni di sociologia", n. 7, pp. 150-159

1993, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Il Mulino, Bologna.

DE CERTEAU, M.

2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.

DESIDERI, F.

1993, *Il confine delle forme. Dalla "Philosophie des Geldes" alla "Lebensanschauung"*, "Aut-aut", n. 257, pp. 105-119.

FRISBY, D.

1992, *Frammenti di modernità. Simmel, Kracauer, Benjamin*, Il Mulino, Bologna.

HABERMAS, J.

1993, *Georg Simmel su filosofia e cultura*, in Id., *Testi filosofici e contesti*, Laterza, Roma-Bari, pp. 165-177.

HEGEL, G. W.

1997, *Estetica*, Einaudi, Torino.

JANKÈLÈVITCH, V.

1988, *Georg Simmel, filosofo della vita*, in Boella L., a cura di, *Seminario. Letture e discussioni intorno a Lèvinas, Jankèlèvitch, Ricoeur*, Unicopli, Milano, pp. 192-210.

JEDLOWSKI, P.

2008, *Il sapere dell'esperienza*, Carocci, Roma.

KIERKEGAARD, S.

1957, *La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa*, in Studi kierkegaardiani, Morcelliana, Brescia, pp. 356-413.

KRACAUER, S.

1982, *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli.

LEOPARDI, G.

1991, *Zibaldone di pensieri*, Garzanti, Firenze.

MAFFESOLI, M.

1990, *Au Creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris.

MCLUHAN, M.

2002, *Gli strumenti del comunicare*, Net, Milano.

MORETTI, F.

1994, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine*, Einaudi, Torino.

MUMFORD, L.

2005, *Tecnica e cultura*, Net, Milano.

NEDELMAN, B.

1989, *Georg Simmel e la sua analisi dei processi autonomi: il carosello della moda*, "Rassegna italiana di sociologia", n. 4, pp. 569-583.

1993, *Accelerazione della vita moderna ed Erleben*, "Aut-aut", n. 257, pp. 120-125.

NOVALIS

1976, *Frammenti*, BUR, Milano.

PETERS, J. D.

1999, *Speaking into the Air. A History of the idea of Communication*, University of Chicago Press, Chicago.

PLATONE

2011, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari.

POE, E. A.

1995, *La filosofia della composizione*, Edizioni A. Guerini e Associati, Milano.

RAMMSTEDT, O.

1992, *Il programma e le premesse della sociologia di Simmel*, "Rassegna italiana di Sociologia", n. 2, pp. 181-213.

RICOEUR, P.

1983, *Temps et récit. Tome I : L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris.

SCHILLER, F.

1986, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, SE, Milano.

1993, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Armando, Roma.

SCHLEGEL, F.

1998, *Frammenti critici e poetici*, Einaudi, Torino.

SCHMIDT, G.

1992, *Simmel: dal relativismo alla filosofia della vita. Una relazione*, "Rassegna italiana di sociologia", n. 2, 1992, pp. 257-277.

SIMMEL, G.

1976, *Il conflitto della cultura moderna*, Bulzoni, Roma.

1982, *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.

1983, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano.

1984, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino.

1989, *Sociologia*, Comunità, Milano.

1995, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.

1998, *La moda*, Mondadori, Milano.

VOZZA, M.

2003, *Simmel*, Laterza, Roma-Bari.

VINCENZO ROMANIA

## Dalla fiducia all'interazione: uno spazio di integrazione teorica

### *Introduzione*

La sociologia della fiducia ha una storia relativamente recente. Il suo significato sociologico è indagato per primo da Georg Simmel [1906], ma riceve una trattazione sistematica solo dagli anni Sessanta, con la pubblicazione dei saggi di Garfinkel [2004], Luhmann [2002] e successivamente Barber [1983]. In ambito interazionista manca una trattazione sistematica del tema, nonostante il background pragmatista che informa questa longeva tradizione teorica e la sua enfasi sulla costruzione simbolica del sé attraverso le relazioni interpersonali [Mead 1966]. Non se ne trova traccia nemmeno nei manuali più recenti [Sandstrom et al. 2014].

Questo articolo si propone di colmare tale lacuna, considerando la fiducia come un punto di snodo attraverso cui è possibile proporre una integrazione fra le diverse teorie dell'interazione sociale (interazionismo, fenomenologia, etno-metodologia). A tal fine verrà fornita una lettura innovativa di *Frame Analysis: L'Organizzazione dell'Esperienza* [2001] di Erving Goffman. I primi due paragrafi introdurranno le concezioni classiche di Simmel, Garfinkel e Luhmann e i contributi più importanti nella costituzione della sociologia della fiducia come campo di indagine.

### 1. I classici: Simmel, Garfinkel, Luhmann

La fiducia può essere definita, anzitutto, come «uno stato di aspettativa favorevole riguardante le altrui azioni e intenzioni» [Möllering 2001, 404], sulla cui base il soggetto orienta il proprio agire pratico. Per sua natura è perciò ambivalente: unisce certezza e incertezza [Simmel 1906], consapevolezza e contingenza [Luhmann 2002]; concilia rischio e possibilità di cooperazione [Coleman 1990]; si basa su elementi cognitivi e normativi [Uslaner 2002]. Come aveva sottolineato già Simmel, essa «rappresenta uno stadio intermedio tra sapere e ignoranza relative all'uomo. Chi sa completamente non ha bisogno di fidarsi, chi non sa affatto non può ragionevolmente fidarsi» [1906, 470, trad. nostra]. La fiducia rappresenta quindi un elemento che permette e favorisce comportamenti basati su di una razionalità limitata. Non si ha fiducia, cioè, né in condizioni di piena familiarità, né in condizioni di assoluta ignoranza rispetto ad aspettative plausibili associate al comportamento altrui.

Secondo Simmel, la fiducia è una forza morale che agisce come collante sociale, tramite e per gli individui, secondo il ben noto approccio dialettico (individuo-società) che informa tutta la sua sociologia. Non si tratta di una dimensione prettamente cognitiva, né strettamente razionale. Piuttosto, origina da uno stadio di conoscenza intermedia a cui si congiunge una forza morale, più o meno indefinita. La fiducia negli altri appare quindi come un elemento «socio-psicologico di fede quasi-religiosa», di intensità soggettivamente variabile, prodotto di una oggettivazione della vita sociale che trascende «qualsiasi conoscenza propriamente personale». È definita come l'intreccio fra una conoscenza induttiva debole e un atto di fede (dall'etimo *fidere*) in qualcuno o qualcosa.

Fra il contributo seminale di Simmel e le teorie e ricerche più recenti vanno sicuramente inseriti due altri lavori classici: il contributo di Harold Garfinkel e il saggio su *La fiducia* di Niklas Luhmann. Il saggio su *La fiducia* di Garfinkel [2004] sviluppa soprattutto l'aspetto cognitivo e quello performativo della fiducia. Grazie all'utilizzo di *breaching experiments* che interrompono il normale corso degli eventi, ovvero le routine quotidiane, il fondatore dell'etnometodologia mette in luce il suo ruolo essenziale nella realizzazione pratica, continua e situata,

dell'ordine sociale. Tale fenomeno si palesa attraverso l'*accountability*, ovvero l'isomorfismo ordinario fra pratiche e spiegazione<sup>1</sup>.

Anche Garfinkel riconosce importanza alla dimensione morale della fiducia. Gli attanti risultano affidabili nella misura in cui essi appaiono membri *bona fide* della comunità, attraverso il rispetto delle regole del gioco e delle aspettative costitutive della situazione. Questa *conoscenza a disposizione* permette loro di *tipizzare* gli eventi, le esperienze, gli attori e di agire rispettando i principi della schütziana *teoria delle aspettative* [Schütz 1979]: «Dire che le persone, nella gestione di ambienti interpersonali (sia di gioco o meno), sono governate dalle attese costitutive equivale a dire che esse hanno *fiducia* l'un dell'altro. Il concetto di fiducia è collegato al concetto di eventi in ambienti percepiti come normali» [Garfinkel 2004, 55]. La fiducia comporta perciò una apertura di credito nei confronti dell'altro, la cui riscossione non è vincolata né a data né ad obbligo, ma che si basa su assunti etici e normativi [Pendenza 1999, 2007; Cotesta 1998, 2007].

Per Niklas Luhmann, la fiducia [*vertrauen*] gioca soprattutto un ruolo di riduzione della complessità sociale, così come recita il sottotitolo dell'opera scritta nel 1968 e affermata globalmente, soprattutto grazie alla traduzione inglese del 1979. Se in Simmel il problema centrale è la natura ambivalente del fenomeno, in Luhmann la fiducia gioca un ruolo fondamentale nel controllo della contingenza. La possibilità di un esito imprevisto nelle interazioni sociali, i.e. il cosiddetto *stato di contingenza*, non è espulso né dall'azione né dalla ragione individuale, ma è giustificato, sistematicamente, grazie alla fiducia. Ciò permette una espansione delle possibilità di comportamento in condizioni di incertezza, nel contesto delle società complesse<sup>2</sup>. L'enfasi perciò si sposta dall'individuo e dalla sua dimensione morale al comportamento contingente e agli aggiustamenti sistemici. Esiste pertanto un evidente ma sottaciuto debito intellettuale di Luhmann nei confronti di Simmel.

---

1. L'isomorfismo di cui teorizza Garfinkel rappresenta «una riflessività incarnata, tra azione e sua spiegazione-racconto» [Pendenza 2004, 19]. Come si vedrà, anche Goffman concepisce un simile isomorfismo in *Frame Analysis*.

2. «Dove c'è la fiducia ci sono più possibilità di esperienza e di azione, e aumentano sia la complessità del sistema sociale sia il numero di possibilità che esso può conciliare con la sua struttura, poiché con la fiducia abbiamo a disposizione una più efficace forma di riduzione della complessità» [Luhmann 2002, 11].

Secondo Luhmann il fondamento della fiducia non sarebbe da ricercare nelle capacità cognitive e soggettive di previsione degli eventi, quanto in una sospensione interna del sistema [Luhmann 1979, 32]. Del resto, tanto da una prospettiva sistemica quanto da una prospettiva interazionista, non si può non concordare sul fatto che la fiducia costituisca un prerequisito funzionale dell'interazione. Essa consente l'interazione sociale fra sconosciuti e favorisce lo sviluppo di rapporti intersoggettivi. Esercita quindi una funzione razionalizzante.

Secondo Luhmann, infatti, la fiducia non possiede alcuno statuto di preferibilità etica o morale. Essa, piuttosto, presuppone una teoria del tempo. Coerentemente agli assunti della fenomenologia, essa consente di estendere una familiarità esperienziale del passato al presente e di orientare l'azione sociale ad aspettative positive proiettate sull'agire futuro. La fiducia trasforma infatti la sequenza continua e senza senso degli eventi, in uno *stato* che «dura indipendentemente dal trascorrere dei vari momenti» [Luhmann 2002, 11]. Stati ed eventi corrispondono quindi in qualche modo ad altre distinzioni temporali: quella fra *durata* [nel senso di Bergson] e trasformazione, o anche quella fra *stabilità* e *cambiamento*, *routine* ed *emergenza*. Lo stato esclude l'evento, pertanto, e viceversa. La fiducia è concepita quindi come una forma di *stato*, quale ad esempio un rapporto d'amore, che si separa dalla puntualità degli eventi. Grazie alla fiducia, il presente è concepito come un «*continuum* ininterrotto di eventi che si avvicendano, come la totalità degli stati rispetto ai quali gli eventi possono accadere» [ivi, 19].

La prospettiva temporale permette a Luhmann una elegante distinzione fra *fiducia*, quale orientamento al futuro, e *familiarità*, quale orientamento al passato. In secondo luogo, il rapporto fra fiducia e temporalità permette di spiegare la complessità sociale: quante più possibilità il presente dischiude al futuro, tanto più difficile diventerà prevederne gli sviluppi. La fiducia è quindi anche, come le forme dell'interazione, una dimensione connessa al mutamento sociale: un investimento a rischio in un orizzonte di complessità e frammentazione, ove la comunicazione e la conoscenza dipendono fortemente dai mezzi di comunicazione. Il rischio presente nel sistema può tradursi in pericolo soggettivo. Questa notazione permette di distinguere fra due diversi livelli o elementi della fiducia: la

*confidence* (affidamento) e la relazione fiduciaria, o fiducia<sup>3</sup>: «mentre l'affidamento presuppone un'adesione irriflessa e a-problematica (o poco problematizzata) all'ordine delle cose, la cui responsabilità per una eventuale delusione può essere attribuita all'esterno, o ad altri, la relazione fiduciaria presuppone sempre un *impegno preliminare*» [Pendenza 2007a, 134], di tipo soggettivo.

Per quanto il modello luhmanniano sia fortemente cognitivo, esso prevede perciò anche una marcata – diremmo weberiana – intenzionalità dell'azione sociale e una enfasi sul carattere performativo dell'agire fiduciario, che tanto Luhmann quanto Garfinkel sembrano trarre da Erving Goffman<sup>4</sup>. Il contributo del sociologo canadese resterà tuttavia ampiamente sottaciuto nelle loro opere. Nel caso di Luhmann, ciò si evidenzia in particolare nelle pagine in cui spiega come la fiducia interpersonale sia un processo che si sviluppi lentamente [2002, 62ss.]. Attraverso interazioni prolungate, i soggetti imparano a distinguere quanto nel comportamento dell'alter sia espressione della sua personalità e quanto appartenga invece al suo tipico repertorio di ruolo. Non si può non percepire, in questa teorizzazione, la eco dei saggi goffmaniani sulle dinamiche di ruolo [Goffman 1988].

In breve, gli approcci teorici classici alla fiducia si differenziano rispetto alla importanza riconosciuta all'aspetto morale, ma condividono una comune epistemologia pragmatista, un comune accento sulla dimensione cognitiva e normativa dell'agire e l'accettazione di alcuni principi dell'approccio fenomenologico: dalla rilevanza delle aspettative costitutive, alla prospettiva temporale della condotta sociale, al ruolo fondante dell'esperienza come *erleben* e come *erfahrung*. In più, seppur con una rilevanza meno evidente, condividono un comune accento sulla componente performativa dell'agire fiduciario, la cui più ovvia ispirazione è il modello drammaturgico di Goffman.

---

3. Hart [1989, 241] estende questa dicotomia, distinguendo fra tre componenti: 'fedè', 'confidare' e 'speranza'.

4. Tanto Luhmann quanto Garfinkel riconoscono molto marginalmente l'influenza di Goffman. Al contrario, in *Frame Analysis* [2001] il sociologo canadese dichiara esplicitamente un debito intellettuale nei confronti di Garfinkel.

## 2. *La fiducia come campo*

Grazie alla pubblicazione in ambito statunitense dei contributi di Luhmann [1979] e Barber [1983], a partire dagli anni Ottanta il tema della fiducia non si può più considerare secondario nella produzione sociologica. Al contrario, esso dà vita sia a un consistente volume di teorie di medio e ampio raggio, sia a una sostanziosa e differenziata produzione empirica. Secondo la distinzione proposta da Lane e Bachmann [1998], gli studi sulla fiducia si possono dividere in: studi sulla *f. calcolata* [Williamson, 1993; Coleman 1990]; studi basati sul valore [Parsons 1973; Barber 1983; Fukuyama, 1996] e le già menzionate teorie cognitive [cfr. anche Zucker, 1986 e Giddens, 1990]. Negli anni Novanta si assiste a un recupero teorico della dimensione morale della fiducia [cfr. Fukuyama 1996, Misztal 1996, Seligman 1997 e Sztompka 1999], riconducibile, almeno in parte, a una riscoperta o meglio reinterpretazione di Durkheim [Santambrogio, Rosati 2002], tipica di modelli integrati che superano sia i limiti tradizionali dell'interazionismo [Collins 2004], che quelli del funzionalismo [Alexander 1988]. Tali approcci reimmettono la variabile morale e religiosa nella spiegazione del comportamento umano, quale sfera di integrazione fra fenomeni micro e macrosociologici. Fukuyama [1996], in particolare, spiega come fra morale e razionalità non esista contraddizione, poiché la credenza in un comune set di norme morali migliora l'efficienza organizzativa. La fiducia permette quindi l'emergere di una ampia varietà di relazioni sociali. Seligman [1997] suggerisce che la fiducia è un fenomeno specificamente moderno, legato alla divisione del lavoro, alla differenziazione e alla pluralizzazione. Lo stesso Sztompka propone una teoria di impianto durkheimiano, secondo la quale nella comunità, il 'noi' è definito da tre obbligazioni morali: la lealtà, la fiducia, e la solidarietà [1999, 5].

L'importante saggio di Barber [1983] inaugura la letteratura funzionalista sulla fiducia e sviluppa una componente, quella valoriale, la cui origine è chiaramente individuabile negli studi di Parsons sull'azione sociale [Parsons 1973, 1987, 1996]. L'autore introduce al riguardo il concetto di *condotta fiduciaria*, un comportamento latore di fiducia che si basa su: disinteresse personale, azioni di rappresentanza, benevolenza e generosità [Barber 1983]. L'agire fiduciario è quindi in gran parte in contrasto rispetto alla razionalità costi\benefici dell'*homo*

*oeconomicus*. Tale distinzione è fondamentale per descrivere una bipartizione evidente anche nel campo della ricerca.

In un'ottica di sociologia della conoscenza, si può notare ancora come la ricerca sulla fiducia nasca da una tendenza verso le cosiddette variabili 'soft' del comportamento umano<sup>5</sup> [Sztompka 1999, 9], riproduca i mutamenti sociali, incroci alcuni processi teorico-metodologici interni alla disciplina e altri relativi alle relazioni interdisciplinari con altri campi di conoscenza. Negli anni Novanta lo sviluppo degli studi sulla fiducia entra in relazione con la globalizzazione, la teoria post-modernista delle società del rischio [Giddens 1990; Beck 2000] e la tematica socio-economica del capitale sociale [Coleman 1990; Putnam 1994], mentre negli anni Duemila i campi di maggiore espansione sono rappresentati dalle trasformazioni delle relazioni sociali e dalle transizioni economiche su internet<sup>6</sup>. A seconda delle epistemologie, viene a volte sottolineata la componente razionale, come fanno gli economisti, a volte quella emotivo-cognitiva, come fanno gli psicologi.

Metodologicamente, gli studi sulla fiducia ricorrono soprattutto a tecniche quantitative di raccolta dei dati, quali la survey e l'analisi dei networks sociali (SNA) e consentono la costruzione di indicatori sintetici, quali il capitale sociale o la fiducia istituzionale, che hanno un evidente impatto economico e sociale. Gli studi qualitativi sono stati compiuti soprattutto in contesti occupazionali, professionali e di leadership ed hanno avuto una diffusione non troppo ampia.

Più di recente, la pluralizzazione culturale connessa ai processi migratori ha prodotto un interessante filone di ricerca derivato. In Italia il progetto *I nuovi cittadini dell'Italia in trasformazione. Giovani e democrazia tra centralità e marginalità*, coordinato da Vittorio Cotesta, ha permesso di scoprire e verificare una relazione significativa fra centralità sociale e fiducia negli estranei. Applicando

---

5. L'enfasi sul capitale sociale viene in effetti da lontano. La sua origine può essere rintracciata nell'influente testo di Almond e Verba del 1963, in cui alla variabili strutturali si sostituisce una idea di civicsness basata su elementi 'soft': i valori, le credenze, la fiducia.

6. Una crescente letteratura sulla trasformazione della fiducia nelle relazioni di e-commerce e in altre interazioni mediate dal computer [cfr. Misztal 2001] sembra soffrire di un certo determinismo tecnologico o limitare il tema ad aspetti che non hanno a che fare con la componente fideistica, né con le apparenze normali, limitandosi piuttosto alla valutazione pragmatica e razionale della affidabilità di un determinato brand o metodo di pagamento.

la distinzione fra fiducia sociale e fiducia particolare, Pendenza [2007b] ha spiegato come la prima sia influenzata positivamente dal possesso di quattro tipi di capitale (sociale, culturale, economico e psicologico) che insieme determinano la sicurezza personale dei soggetti. Tale sicurezza, come emerge dalla *survey* collegata al progetto, favorisce l'accesso alla sfera pubblica e la partecipazione politica.

Nella ricerca *La città interculturale. Politiche di comunità e strategie di convivenza a Padova* [2009], Romania e Zamperini, in maniera simile, hanno operativizzato il concetto di *civicness* distinguendo fra fiducia istituzionale, fiducia intersoggettiva (negli estranei) e fiducia personale. I risultati della *survey* longitudinale, rivolta nel 2007 e nel 2008 a cittadini residenti in quartieri caratterizzati da una alta incidenza di cittadini stranieri, ha permesso di comprendere come l'implementazione di servizi di mediazione culturale sortisca un effetto positivo sulla fiducia istituzionale, e non incida su dimensioni quali la fiducia intersoggettiva e quella personale, che invece dipendono soprattutto da variabili strutturali e dall'influenza dei mezzi di comunicazione di massa nella costruzione sociale dell'alter.

### 3. *L'interazionismo simbolico e la fiducia*

In campo interazionista una definizione sistematica del concetto di fiducia manca e ciò è più evidente se si prendono in analisi i classici della tradizione teorica: Cooley, Mead e Blumer. Pur tuttavia, diversi riferimenti teorici al tema appaiono in forma sparsa in diversi contributi.

In *Social Process*, ad esempio, Charles Horton Cooley sottolinea come la fiducia «nel vago, istintivo ed emozionale» costituisca un «requisito del progresso» [1918, 405, trad. nostra], dato il carattere contingente e frammentato dell'esperienza. Per tale ragione, gli individui sono chiamati a «credere nella realtà in senso lato» [ivi: 408]. Ancor prima, William James in *The Meaning of Truth* [1911] mette in relazione la condotta fiduciaria con le aspettative future: «Ove tali atti sono espressivi di fiducia... essi possono costituire l'antecedente necessario a che le cose in cui si ripone fiducia divengano vere» [1911, 94-95, trad. nostra]. Tale concettualizzazione anticipa il futuro teorema di Thomas [Thomas and Thomas

1928]. Infine, John Dewey in *Human Nature and Conduct* [1922] considera la fiducia come «l'atto risultante dalla direttività e dal coraggio nell'incontrare i fatti della vita» [ivi, 139].

Ove invece è più evidente una mancanza di elaborazione rispetto al tema è in due classici della tradizione interazionista, quali *Mente, sé e società* di Mead [1966] e *L'interazionismo simbolico* di Blumer [2008], testi che sviluppano concetti cruciali, quali l'altro generalizzato, l'assunzione del ruolo altrui, la socializzazione, gli oggetti sociali. Questi contributi, infatti, presumono che i significati nascano dalle interazioni e che attraverso le relazioni vengano a costruirsi i rapporti di familiarità e fiducia. Ciò non di meno, essi non indagano i processi di costituzione del significato e, in una certa misura, come sottolinea criticamente anche Denzin, le origini del sé [1969, 929]. Al contrario, i già citati Luhmann e Garfinkel sottolineano l'importanza del significato come elemento anonimo di reificazione dei regimi di verità, collegato implicitamente al senso comune.

Rileggendo Mead, è facile intuire come la fiducia costituisca una dimensione implicita in molti suoi concetti celebri: l'azione cooperativa tipica del *game* implica necessariamente lo sviluppo di un certo grado di fiducia reciproca; il concetto di *altro generalizzato*, altro non è se non una versione implicita della fiducia di base, di cui parlerà anche Erikson [1972]; la teoria sulla *socializzazione primaria* come processo di costruzione delle competenze sociali del soggetto implica ancora un addestramento alla fiducia negli altri e nelle istituzioni [cfr. ancora Erikson 1972]. Tale addestramento culmina nell'*assunzione del ruolo altrui* (role taking), processo metaleptico attraverso cui, cognitivamente, ego riconosce e attribuisce un ruolo ad alter a partire dal suo comportamento manifesto e dalla interpretazione dello stesso a partire dai riferimenti normativi connessi alla situazione.

In epoca classica, quindi, tanto l'interazionismo, quanto più in generale la sociologia, non sviluppano una teoria della fiducia. Allo stesso modo, al costituirsi della sociologia della fiducia come campo corrispondono anche i primi studi empirici di taglio interazionista sul tema. Essi indagano soprattutto due oggetti classici della scuola di Chicago: la devianza e le professioni. Mi riferisco in particolare allo studio pionieristico di Donald Cressey [1953] sulla appropriazione indebita, agli studi di Henslin [1968] sui guidatori di taxi, alla ricerca di Prus e

Sharper [1979] sui rapporti di fiducia fra ladri e piccoli criminali e agli studi di Jacobs [1992] sui poliziotti che indagano sotto identità coperta.

Un *bias* generale che li accomuna è quello di basarsi su di un approccio troppo schiacciato sull'individualismo metodologico e sugli aspetti strategici nella costruzione del sé. Ciò dipende, a nostro avviso, da una interpretazione riduzionistica del modello drammaturgico di Erving Goffman [1969] che sopravvaluta gli aspetti performativi e sottovaluta i meccanismi funzionali di integrazione sociale<sup>7</sup>. Un esempio lampante è quello di Henslin [1968], che concepisce lo svilupparsi della fiducia fra attore e audience come un processo a sei fasi:

1. la profferta di una definizione del sé da parte di un attore;
2. la valutazione della stessa, da parte del pubblico, in termini di coerenza fra comportamento e facciata;
3. l'accettazione della definizione della situazione proposta;
4. a partire da essa, un atteggiamento di apertura che permetterà, senza coercizione, un impegno reciproco nell'interazione;
5. un'interazione che procede, basandosi sulla definizione accettata...
6. ...e che successivamente dipenderà dalla continua accettazione della definizione proiettata dall'attore, o dalla sostituzione di questa con una differente presentazione del sé reputata altrimenti soddisfacente [Henslin 1968, 140].

Analogamente, Prus concepisce la fiducia come «una qualità attribuita ad una persona [...] da altri; essa denota una anticipazione che queste persone agiranno in maniere compatibili con il proprio interesse» [Prus 1989, 104, trad. nostra].

Tim Gawley [2007] ha applicato il modello di Henslin e la concezione tattica di Prus ad uno studio sullo sviluppo della fiducia nella professione degli amministratori universitari, suddividendo lo sviluppo della fiducia in quattro elementi o fasi:

---

7. La stessa criticità è a nostro avviso riscontrabile nel più recente contributo di Gambetta ed Hamil sui guidatori di taxi a Dublino e New York [2005].

- l'essere e il divenire visibili;
- l'esprimere sincerità e il personalizzare gli incontri;
- il mostrare la propria faccia;
- lo stabilire attività routinarie.

La fiducia viene quindi concepita come un bene tattico, utilizzato da 'imprenditori del sé' per ottenere dei vantaggi pratici. Secondo tale modello, cioè, essa che si costruisce e si ottiene scegliendo determinati corsi di azione più utili allo scopo e ottimizzando le interazioni seguenti, routinizando, per l'appunto i rapporti di fiducia. Per ottenere fiducia gli intervistati hanno fatto notare quanto importanti siano: una giusta assunzione del ruolo altrui; la personalizzazione delle interazioni; la capacità di dimostrare un atteggiamento indipendente dalle aspettative; un marcato disinteresse per gli aspetti meramente pecuniari della propria professione. Non si può non notare una vicinanza di Heslin, Prus e Gawley alle teorie economiche che si concentrano soprattutto sulle motivazioni del fidato (*trustee*) e sulla sua affidabilità (*trustworthiness*). Questo a nostro avviso costituisce un punto di criticità di molti contributi interazionisti. Le teorie troppo schiacciate sulla razionalità delle motivazioni soggettive, infatti, non considerano «la necessità [degli individui] di relazionarsi con gli altri sulla base di qualche postulato di appartenenza» [Pendenza 1999, 44].

Il già citato Cressey e Schwartz e Jacobs hanno invece proposto una lettura della fiducia come valore positivo delle relazioni interpersonali. Essa costituisce elemento centrale delle interazioni e delle relazioni e tende ad essere riconfermata anche dopo eventi che la mettono palesemente in crisi<sup>8</sup>. È il caso, ad esempio, dei messaggi lasciati dagli adolescenti che tentano il suicidio, i quali pur giustificando l'atto come scelta privata, riconfermano sempre il valore della vita e quello della fiducia sociale [Schwartz e Jacobs, 1987].

---

8. Si può riscontrare una vicinanza tra tale concezione e teoria delle scuse e giustificazioni proposta da Scott e Lyman [1968].

#### 4. Il contributo di Erving Goffman: le apparenze normali e la frame analysis

Chi invece ha contribuito di più, anche se in forma implicita, a una teoria interazionista sulla fiducia è a nostro avviso Erving Goffman. Una lettura in tal senso è già stata data da Barbara A. Mistral [2001] che ha proposto un parallelo tra la concezione di *normalità* del sociologo canadese e un approccio alla fiducia sia normativo che morale.

Un aspetto fondamentale nella sua sociologia è la fiducia nelle apparenze normali [Goffman 1981], e la conseguente sfiducia o meglio paura dello stigma [Goffman 1972; 2003] e del cambiamento sociale. I rituali dell'interazione [Goffman 1988] hanno, per l'appunto la funzione di confermare l'ordine esistente; le apparenze normali segnalano la mancanza di motivi di allarme nella *umwelt* che denota l'ambiente naturale e quotidiano dell'individuo. Come sostiene la Mistral [2001, 313], normale per Goffman è anche normativo e la normalità rappresenta una assenza di immediate minacce interne o esterne alla stabilità della società. Ciò permette all'individuo di «poter continuare con l'attività a disposizione, prestando un'attenzione solo periferica al controllo della stabilità dell'ambiente» [Goffman 2001, 283]. Le apparenze normali rappresentano quindi, in senso durkheimiano, un agente di stabilità e di organizzazione sociale e in senso schütziano una forma di *epoché*, che permette ai soggetti di non prestare attenzione a ciò che è esterno al proprio mondo sociale.

Fenomenologia, etnometodologia e sociologia della fiducia hanno individuato una serie di elementi che rendono *normale* una situazione: il rispetto dell'ordine degli eventi, la reciprocità delle aspettative, le conoscenze tacite, ma anche la capacità di rispettare le cosiddette *background expectancies*; mentre in ambito interazionista, le apparenze normali riguardano piuttosto la messa in atto dei ruoli o *role enactment*, lo script o copione, la prossemica, lo stato di partecipazione, il controllo del corpo nella situazione. Ciò che accomuna tutti questi approcci è la considerazione dell'ordine dell'interazione come una realizzazione situata. La normalità è quindi concepita come un performativo, un accento di realtà rispetto a cui gli individui ripongono fiducia. Tanto per Goffman quanto per Garfinkel, esso è riferito a credenze: i membri ordinari della società credono infatti che il mondo sociale sia al contempo normale e morale.

La Misztal considera un limite di Goffman quello di aver indagato soprattutto gli sforzi individuali nell'ottenere fiducia sostenendo delle apparenze normali, ma di non aver analizzato a sufficienza i processi interpersonali di negoziazione di significati e fiducia. A nostro avviso, affermando ciò si sottovaluta la portata teorica di quello che è forse il lavoro teoricamente più maturo di Goffman: *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza* [2001]. In esso, infatti, viene sistematizzata una teoria dinamica dell'azione sociale che trascende i limiti dell'approccio drammaturgico<sup>9</sup> e che integra la prospettiva interazionista con un ampio spettro di teorie dell'interazione: la teoria del sé plurale di James, la fenomenologia di Schütz, l'etnometodologia di Garfinkel e la *frame analysis* di Gregory Bateson<sup>10</sup>.

Il testo prende in analisi le procedure cognitive attraverso cui gli individui danno senso alla realtà, attraverso una prospettiva situazionale, pragmatica e performativa.

L'interpretazione di determinati comportamenti o di una determinata situazione come reali, o verosimili, ha luogo, secondo Goffman, attraverso il richiamo schematico a strutture primarie (*frameworks*<sup>11</sup>) naturali o sociali, o a trasformazioni e camuffamenti delle stesse (*keyings, fabbricazioni*), che costituiscono modelli standard per interpretare e organizzare l'esperienza. La percezione della realtà è quindi un processo mentale, dato «l'isomorfismo tra la percezione e l'organizzazione di ciò che viene percepito» [Goffman 2001, 69] e un processo plurale. Come per la fenomenologia, l'esperienza quotidiana è divisa in mondi finiti di significato, ma, aggiunge Goffman, nella stessa situazione possono convivere più mondi e più dinamiche percettive.

Un *framework* è definito primario in quanto è considerato da coloro che lo applicano a una situazione come «non dipendente da o riferibile ad alcuna interpretazione precedente o 'originale'» [ivi, 66]. Si tratta perciò di strutture elementari

---

9. L'accento sulla teatralità dell'esperienza quotidiana, si sposta dalla sua funzione di metafora – come ne *La vita quotidiana come rappresentazione* [1969] – a paradigma che discende dalla segmentazione del sé: l'uomo utilizza artifici teatrali per gestire la molteplicità del sé.

10. Ivana Matteucci (2001) riscontra un più ampio ventaglio di riferimenti meno espliciti all'intera tradizione fenomenologica, compresi anche, fra gli altri, Deleuze, Barthes, Sartre, Merleau-Ponty.

11. Mentre Alfred Schütz considera il mondo della vita quotidiana come la provincia finita di significato da cui originano tutte le altre per variazione, Goffman applica il concetto di *framework* ad una più ampia varietà di contesti.

dell'interazione, culturalmente stabilite e apprese durante la socializzazione, che incorniciano, situano e pre-comprendono il corso degli eventi: «le strutture primarie di un particolare gruppo sociale costituiscono un elemento centrale della sua cultura» [ivi, 69]. Esse producono quindi una fiducia performativa basata sulle apparenze normali: le cose vanno, secondo senso comune, come sono sempre andate e come debbono andare. La valutazione sociale del comportamento del membro *bona fide* si basa anzitutto su di un set standardizzato di valori e di apparenze: «tali attività sottomettono chi agisce ai 'modelli standard', alla valutazione sociale della sua azione basata sull'onestà, l'efficienza, l'economia, la sicurezza, l'eleganza, il tatto, il buon gusto e così via» [ivi, 66].

La confidenza del cittadino socializzato si basa su tre tipi di fiducia: fiducia nel self nel discriminare fra processi di framing complessi; fiducia interpersonale nel giungere ad accordi cooperativi, anche con persone con cui ci si trova in disarmonia rispetto agli eventi; infine, fiducia istituzionale nell'applicare «processi di framing comuni a tutti noi» [Matteucci 2001, 34]. Goffman però non si limita a dare uno statuto ontologico alle apparenze normali, come sembra desumersi dal già citato saggio della Misztal. È proprio quando le cose vanno 'apparentemente' secondo gli schemi consueti, infatti, che la fiducia può essere tradita. Le apparenze normali rappresentano infatti l'elemento di maggiore fragilità dei processi cognitivi di framing, l'elemento cardine di ogni truffa, o rappresentazione in *mala fede*. Per ogni *framework* normale, in termini di apparenze e di comportamenti, Goffman descrive infatti le possibili fonti di manipolazione, alterazione, fabbricazione. A differenza del già citato saggio di Garfinkel, il focus non va quindi semplicemente ai metodi, comportamenti ed *accounts* che rendono ordinaria una scena della vita quotidiana e la cui interruzione può generare confusione, smarrimento, emotività. Goffman svela anche e soprattutto i metodi attraverso cui l'ordinarietà stessa può essere manipolata e artefatta. Si tratta quindi di un testo fondamentalmente pessimista, che descrive la fiducia come elemento di fragilità e di vulnerabilità delle interazioni sociali.

La natura cognitiva delle interazioni viene problematizzata, a partire dai contributi classici di James sulla pluralizzazione dell'esperienza. Sebbene, «la realtà risulti sempre incorniciata, situata e precompresa» [Berger 2001, 25], le difficoltà che un individuo o un gruppo di individui incontrano nel rispondere alla do-

manda: «che cosa sta succedendo qui?» dipendono anzitutto dalla pluralità dei frame, dall'ambiguità dei comportamenti e delle motivazioni dei partecipanti, dalla sovrapponibilità di più frame e più province finite di significato alla stessa situazione, dalla opacità dei frame stessi. Dato il carattere 'elastico' delle azioni sociali, ogni volta che un individuo entra in una situazione trova, secondo Goffman, una o più definizioni altrettanto plausibili e congruenti e sceglie, in base alla propria personalità, alle proprie capacità percettive e alle proprie competenze, quella che sembra più adatta a descrivere gli eventi. Ogni definizione della situazione contiene perciò un frame e ogni frame contiene a sua volta una o più definizioni della situazione *plausibili*, a partire dal senso comune<sup>12</sup>. L'atteggiamento del *teorico pratico*, quindi, non è di per sé sufficiente a interpretare cosa sta accadendo, quando la situazione non è sufficientemente disambigua.

Come aveva già spiegato Schütz [1974], la consapevolezza degli eventi secondo Goffman muta nel tempo: dalla proiezione *modo futuri exacti* di un frame sugli eventi, al confronto fra il frame virtuale e quello attuale, alla negoziazione degli *accordi operativi* con gli interagenti, alla ricostruzione a posteriori dell'accaduto. Esiste quindi un parallelo fenomenologico fra Goffman e Luhmann nel proporre una teoria della fiducia basata sulla temporalità. Ma in maniera originale Goffman spiega anche come essa dipenda, sincronicamente, dalla natura pluriveicolare dei processi interni alla situazione e dalla possibile sovrapposizione di più mondi sociali e più piani di comunicazione fra gli attanti. Ciò che è reale in una situazione per un individuo, può infatti non esserlo affatto per un altro che partecipa alla stessa. Per altro, nella maggior parte delle situazioni, gli individui padroneggiano contesti di consapevolezza parziali e disuguali e sono costretti ad un'interpretazione subitanea, *at first glance* [Sudnow 1972] di azioni e ruoli altrui<sup>13</sup>.

---

12. Il rapporto fra definizione della situazione e frame è di tipo normativo\cognitivo. Il frame è la cornice cognitiva applicata a degli eventi, che sono descrivibili, normativamente, attraverso delle definizioni della situazione [Thomas, W.I., Thomas D.S. 1928]. La dialettica definizione della situazione\frame individuale descrive perciò un rapporto soggetto/assoggettamento e soggetto/oggetto molto complesso, articolato e problematico sia a livello teorico, che empirico.

13. «Quando un individuo è diretto testimone di una scena reale, gli eventi stessi tendono a presentarsi attraverso molteplici canali, e il centro di attenzione di chi partecipa oscilla in ogni momento da un canale a un altro. [...] Ciò che è udito, percepito o odorato attira gli

Per quanto due soggetti possano giungere a quella che il sociologo canadese chiama una *mutual awareness* situazionale, il frame è perciò sempre caratterizzato da una necessaria opacità. Ciò comporta conflitti, controversie nella descrizione degli eventi e nel loro framing<sup>14</sup>. Ciò nonostante, l'interazione può procedere in maniera ordinaria, anche ove non si verifichi la *reciprocità di aspettative* tipica dell'atteggiamento naturale, in conformità ai cosiddetti principi di organizzazione dell'esperienza che governano gli eventi. Può cioè esistere una comunicazione fra soggetti che non condividono lo stesso frame, ma che continuano a rispettare un medesimo coinvolgimento e stato di partecipazione [Goffman 2001, 235 e ss.] nelle attività. Si tratta di ciò che più tardi Colin B. Grant definirà *fictional codes* [2004], codici funzionali usati in condizioni di incertezza comunicativa per non negare l'ordine dell'interazione. La fiducia, cioè, non è riposta nell'interpretazione degli eventi, o nelle motivazioni di coloro con i quali interagiamo, quanto piuttosto nella consapevolezza che, all'interno della situazione, essi si comporteranno facendo le *persone normali*, ossia rispettando il giusto *commitment* e il più appropriato *engagement* situazionale e che, a partire da queste premesse, riusciremo a giungere a una definizione comune del frame.

### *Conclusioni*

L'intento di questo articolo non era di certo filologico. Ciò nonostante, la discussione sin qui condotta ha permesso di individuare analogie e prestiti concettuali a doppia direzione fra le teorie di Goffman e i classici contributi di Garfinkel e Luhmann sulla fiducia. Ne emerge un quadro consistente rispetto a temi quali: la realizzazione pratica e situata dell'ordine sociale, la fragilità e obsolescenza della fiducia all'esterno della arena interazionale, il ruolo fondamentale delle apparenze normali e del carattere performativo delle stesse, la fiducia come veicolo simbolico nella costruzione pragmatista della realtà e della verità.

---

occhi, è il vedere la fonte di questi stimoli che permette una veloce identificazione e definizione – un veloce *framing* – di ciò che è successo» [Goffman 2001, 179].

14. È ciò che Akira Kurosawa ha descritto bene nel film *I sette samurai* [1954] e Charles Goodwin ha applicato ai procedimenti giudiziari [2003].

L'aspetto pessimistico e l'insistenza sul carattere anomico delle interazioni che emerge da *Frame Analysis* è a mio avviso figlio sia di una sottovalutazione delle componenti morali dell'interazione, sia di motivi propriamente biografici, di cui oggi è possibile avere un quadro chiaro grazie all'*Erving Goffman Archive*, realizzato presso l'università del Nevada da Dmitri N. Shalin. Pur tuttavia, il saggio di Goffman ha il grande pregio di problematizzare notevolmente alcuni assunti relativi alla stabilità e alla percezione dei mondi sociali, della tradizione fenomenologica ed etnometodologica. *Frame Analysis* permette ancora di studiare l'azione cooperativa integrando i processi cognitivi dei partecipanti, con quelli morali e culturali presenti nella situazione. Ciò fornisce una visione meno schiacciata sugli interessi del soggetto, rispetto a tanto altro interazionismo simbolico e permette 'quel ritorno al sociale' che caratterizza la riscoperta contemporanea di Durkheim [Santambrogio, Rosati 2002].

Per quanto la tematica non sia più nuova nel dibattito internazionale, questo articolo perciò ribadisce, a partire dalla tematica della fiducia, la necessità di approcci integrati allo studio dell'interazione, che conducano a quello che Paul Atkinson e Housley [2003] hanno chiamato un interazionismo in senso lato, includente interazionismo simbolico, etnometodologia, fenomenologia e pragmatica della comunicazione. Tale approccio dovrebbe, a nostro avviso, superare gli aspetti critici di certo interazionismo radicale e recuperare le fondamenta del modello goffmaniano, ossia i riferimenti alla sociologia simmeliana e al collegamento micro-macro che si ritrova tanto in Durkheim quanto in Thomas e Znaniecki [1968].

Fra i maggiori contributi che l'interazionismo simbolico può dare alla sociologia della fiducia c'è, a nostro avviso, una revisione del concetto di aspettative, una visione dinamica delle interazioni, una analisi più puntuale delle dinamiche di ruolo nei gruppi primari e secondari.

*Riferimenti bibliografici*

ALEXANDER, J.C. (a cura di)

1988, *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge.

ALMOND, G., VERBA, S.

1963, *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, Little Brown, Boston.

ATKINSON, P., HOUSLEY, W.

2003, *Interactionism*, Sage, London.

BARBER, B.

1983, *The logic and limits of trust*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.

BECK, U.

2000, *Le società del rischio*, Carocci, Roma (ed. or. 1992).

BERGER, B.M.

2001, *Prefazione* a Erving Goffman, *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, cit., pp.15-22.

BERGSON, H.

1997, *Durata e simultaneità (a proposito della teoria di Einstein) e altri testi sulla teoria della relatività*, Pitagora, Bologna (ed. or. 1922).

BLUMER, H.

2008, *L'interazionismo simbolico*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1969).

COLEMAN, J. C.

1990, *Foundations of social theory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

COLLINS, R.

2004, *Interaction ritual chains*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

COOLEY, C. H.

1918, *Social process*, Scribner's, New York.

COTESTA, V.

1998, *Fiducia, cooperazione, solidarietà*, Liguori, Napoli.

2007, (a cura di), *Le metamorfosi della sfera pubblica*, Liguori, Napoli.

CRESSEY, D.

1953, *Other people's money; a study of the social psychology of embezzlement*, Free Press, New York.

DENZIN, N. K.

1969, *Symbolic interactionism and ethnomethodology: a proposed synthesis*, American Sociological Review, n.6, a. 34, pp. 922-934.

DEWEY, J.,

1922, *Human nature and conduct: an introduction to social psychology*, Modern Library, New York.

DURKHEIM, E.

1963, *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano (ed. or. 1912).

ERIKSON, E.H.

1972, *Infanzia e società*, Armando, Roma (ed. or. 1951).

FUKUYAMA, F.

1996, *Fiducia*, Rizzoli, Milano (ed. or. 1995).

GAMBETTA, D. (a cura di)

1989, *Le strategie della fiducia: indagini sulla razionalità della cooperazione*, Einaudi, Torino.

GAMBETTA, D., HAMIL, H.,

2005, *Streetwise. How taxi drivers establish customers' trustworthiness*. Russell Sage Foundation, New York.

GARFINKEL, H.

2004, *La fiducia*, Armando, Roma (ed. or. 1963).

GAWLEY, T.

2007, *Revisiting trust in symbolic interactionism*, *Qualitative Sociological Review*, a. 3, n.2, pp. 46-63.

GIDDENS, A.

1990, *La costituzione della società: lineamenti di teoria della strutturazione*, Comunità, Milano (ed. or. 1984).

GOFFMAN, E.

1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna (ed.or. 1959).

1972, *Asylum. Le istituzioni totali: la condizione sociale dei malati di mente e altri internati*, Einaudi, Torino (ed. or. 1968).

1981, *Relazioni in pubblico*, Bompiani, Milano (ed. or. 1971).

1988, *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1967).

1998, *L'ordine dell'interazione*, Armando, Roma (ed. or. 1983).

2001, *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando, Roma (ed. or. 1974).

2003, *Stigma*, Ombre Corte, Verona(ed. or. 1968).

GOODWIN, C.

2003, *Il senso del vedere*, Meltemi, Roma.

GRANT, C. B.

2004, *Uncertain communications: uncertain social systems*, *Soziale Systeme*, a. 10, n. 2, pp. 217-232.

HART, K.

1989, *Parentela, contratto e fiducia: l'organizzazione economica degli immigrati nei bassifondi di una città africana*, in D. Gambetta (a cura di), cit., pp. 241-62.

HENSLIN, J.

1968, *Trust and the cab driver*, in Truzzi M., (a cura di), *Sociology and Everyday Life*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, pp.138-158.

JACOBS, B. A.

1992, *Undercover deception: Reconsidering presentations of self*, Journal of Contemporary Ethnography, a. 21, n.2, pp. 200-225.

JACOBS, J.

1967, *A phenomenological study of suicide notes*, Social Problems, n. 1, pp. 60-72.

JAMES, W.

1911, *The Meaning of Truth*, Longman Green, New York.

LANE, C., BACHMANN, R. (a cura di)

1998, *Trust in and Between Organization*, Oxford University Press, Oxford.

LUHMANN, N.

1979, *Trust and Power*, John Wiley, New York.

2002, *La fiducia. Un meccanismo di riduzione della complessità sociale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1968).

MATTEUCCI, I.

2001, *Introduzione a Erving Goffman, Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, cit., pp. 23-45.

MEAD, G. H.

1966, *Mente, sé e società*, Comunità, Milano (ed. or. 1934).

MISZTAL, B. A.

1996, *Trust in modern societies*, Polity Press, Cambridge.

2001, *Normality and trust in Goffman's theory of interaction order*, Sociological Theory, a. 19, n. 3, pp. 312-324.

MÖLLERING, G.

2001, *The Nature of trust: from Georg Simmel to a theory of expectation, interpretation and suspension*, Sociology, n.2, a. 35, pp.403-420.

PARSONS, T.

1973, *Sistemi di società. II Le società moderne*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1971).

1987, *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1937).

1996, *Il Sistema Sociale*, Comunità, Milano (ed. or. 1951).

PENDENZA, M.,

1999, *Fiducia e cooperazione. Elementi di riflessione per una teoria del mutamento sociale*, Sociologia, I, pp. 37-48.

2000, *Cooperazione, fiducia e capitale sociale*, Liguori, Napoli.

2004, *Introduzione*, in H. Garfinkel, *La fiducia*, cit., pp. 7-39.

2007a, *Fiducia e autonomia del soggetto. Riflessioni a margine di un'indagine sugli studenti delle scuole medie superiori*, Sociologia e Ricerca Sociale, n.82, pp.133-158.

2007b, *Fiducia e sfera pubblica*, in V. Cotesta (a cura di), cit., pp. 79-107.

PRUS, R. C.

1989, *Making sales: influence as interpersonal accomplishment*, Sage, Thousand Oaks.

PRUS, R.C., SHARPER, C.R.D.,

1979, *Road Hustler: the Career Contingencies of Professional Card and Dice Hustlers*, Sage, Thousand Oaks.

PUTNAM, R.D.,

1994, *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.

ROMANIA, V., ZAMPERINI, A.

2009, *La città interculturale. Politiche di comunità e strategie di convivenza a Padova*, Angeli, Milano.

SANDSTROM, K.L. ET AL.

2014, *Simboli, sé e realtà sociale. L'approccio interazionista simbolico alla psicologia sociale e alla sociologia*, Orthotes, Napoli-Salerno (ed. or. 2010).

SANTAMBROGIO A., ROSATI, M., (a cura di)

2002, *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma.

SCHÜTZ A.

1974, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1932).

1979, *Saggi Sociologici*, Utet, Torino (ed. or. 1971).

SCHWARTZ, H., JACOBS, J.,  
1987, *Sociologia qualitativa. Un metodo nella follia*, il Mulino, Bologna (ed. or.  
1975).

SELIGMAN, A.  
1997, *The problem of trust*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

SIMMEL G.  
1906, *The sociology of secrecy and of secret societies*, American Journal of Sociology, a.  
11, pp. 441-498.

SZTOMPKA P.  
1999, *Trust: a sociological theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

SUDNOW D., (a cura di)  
1972, *Studies in social interaction*, Free Press, New York.

THOMAS W.I, THOMAS D.S.,  
1928, *The Child in America*, Knopf, Boston.

THOMAS W.I, ZNANIECKI, F.  
1968, *Il contadino polacco in Europa e in America*, Comunità, Milano (ed. or.  
1918/20).

USLANER, E.M.  
2002, *The moral foundation of trust*, Cambridge University Press, Cambridge.

WILLIAMSON, O.  
1993, *Calculativeness, trust and economic organization*, Journal of Law and Economics,  
a. 36, pp. 453-486.

ZUCKER, L.G.  
1986, *Production of trust: Institutional sources of economic structure, 1840-1920*,  
Research in Organizational Behavior, a. 8, pp. 53-111.



LELLO SAVONARDO

## Le culture giovanili, dalla *Beat Revolution* alla *Bit Generation*

### *1. I cultural studies e le sottoculture giovanili*

**N**ei primi anni Cinquanta in America, con il boom economico e una maggiore capacità di acquisto da parte dei giovani, nasce il mito dei teenager, una generazione che si ispira ad una filosofia di vita ribelle, si nutre di musica pop e, soprattutto, diviene protagonista assoluta della nascente società dei consumi. Dagli anni del boom economico in poi, infatti, emerge un soggetto giovanile che può accedere a consumi materiali e culturali, le cui caratteristiche contribuiscono a ridefinire la categoria sociale dei giovani, ma anche le tradizionali tappe della vita. La spinta verso la «modernizzazione», il consumismo, il mutamento accelerato e i suoi effetti sociali determinano trasformazioni culturali significative che investono inevitabilmente anche l'universo giovanile. Inoltre, le nuove generazioni si rivelano portatrici di una spinta rivoluzionaria che esplose alla fine degli anni Sessanta, assumendo la forma di movimento. Le nuove generazioni, considerate da sempre componente marginale della società, diventano così i principali attori del cambiamento. Tale contesto storico favorisce l'emergere di una vera e propria cultura giovanile che, nel tempo e attraverso costanti trasformazioni sociali, si nutre dei ritmi urbani e dei paesaggi sonori della modernità, esprimendo nuovi linguaggi e tendenze creative, in uno scenario in cui la frammentarietà, l'incertezza e la crescente crisi dei punti di riferimento caratterizzano, sempre di più, la società contemporanea.

L'adolescenza – ricorda James Lull [1987, 152] – segna un periodo nella vita dei giovani in cui hanno luogo drammatici cambiamenti [...] è un momento di confusione e resistenza. La popular music si adatta bene alla vita quotidiana degli adolescenti, poiché il contenuto dei suoi testi e l'atmosfera che può essere creata dai suoni riflette molte delle loro preoccupazioni [...]. Molti giovani usano la musica nelle loro lotte con rigidi detentori di potere come genitori, insegnanti, capi ed altre figure autorevoli [...] per resistere all'autorità a tutti i livelli, affermare la loro personalità, sviluppare relazioni tra pari e legami romantici.

Le nuove generazioni sono psicologicamente predisposte verso i linguaggi della musica pop e particolarmente sensibili all'influsso dei media che ne trasmettono e diffondono i relativi contenuti. Inoltre, gli adolescenti, che per loro stessa natura presentano una personalità in formazione, non strutturata o legata a modelli preesistenti, risultano esposti in modo significativo all'influenza dei mezzi di comunicazione di massa e disponibili verso nuovi modelli culturali. I giovani stessi tendono ad essere promotori di valori, tendenze e stili di vita inediti, determinando processi di trasformazione e combinando insieme elementi della tradizione culturale a cui appartengono con forme di innovazione che mettono in crisi gli schemi precostituiti. Alberto Melucci [1994, 134] sostiene che ogni generazione «ha il problema di fare qualcosa con il mondo che gli viene consegnato, può venire schiacciata, può rivoltarsi, entrare in conflitto, oppure entrare in una relazione trasformativa, che riesce cioè a combinare in una certa alchimia elementi della tradizione a elementi dell'innovazione». Continuità e mutamento, conversazione e rottura rappresentano caratteristiche rilevanti nei processi di costruzione delle identità giovanili e sono alla base di ogni forma di conflitto generazionale. Tali processi sono chiaramente influenzati dai contesti sociali di riferimento.

L'età giovanile è comunemente considerata una condizione transitoria che segna progressivamente l'abbandono dell'adolescenza e la contemporanea assunzione delle funzioni e delle competenze dell'età adulta. I tempi e i modi con i quali questo passaggio si realizza sono influenzati, in modo significativo, da contingenze storiche, economiche e culturali. Oggi, tale processo di transizione sembra prolungarsi in modo esponenziale, la categoria di giovane sembra estendersi senza tempo. Le tradizionali distinzioni per classi d'età si aprono e l'idea di giovane si dilata. In un contesto caratterizzato dalla frammentazione e dalla crisi

delle tradizionali categorie del tempo e dello spazio, i giovani, che si trovano in un mondo in cui l'accesso al mercato del lavoro è sempre più difficile e il lavoro sempre più precario, «allungano la loro condizione di non-più-adolescenti e non ancora-adulti». Questo rito di passaggio – sostiene Canevacci [1999, 31] – si dilata senza tempo: «non si è più giovani in modo oggettivo o collettivo, bensì transitivo. Si transita lungo una condizione variabile e indeterminabile, la si attraversa secondo modalità determinate dalle momentanee individualità del soggetto-giovane. Dalle contrattazioni tra i suoi vari, eterogenei, multipli di sé». In quest'ottica, i giovani vivono sempre di più «momentanee individualità», si esprimono attraverso molteplici identità, in contesti diversi e sempre più complessi.

Una complessità che investe anche la comprensione e lo studio delle nuove generazioni. L'analisi dei linguaggi musicali, degli stili di vita e delle tendenze giovanili rappresenta un punto di osservazione privilegiato per comprendere i giovani e i mutamenti sociali di cui sono protagonisti.

La musica pop, dagli anni Cinquanta in poi, determina nuove mode, tendenze, costumi e abitudini che investono l'universo giovanile, con relative ricadute sia sul piano sociale che economico. Anche le mode, in quanto fenomeno di comportamento collettivo, si collocano all'interno dei processi di socializzazione e di identificazione delle nuove generazioni. I giovani, infatti, attraverso di esse, tendono, da un lato, ad assumere una posizione originale e di distinzione nei confronti del sistema e, dall'altro, ad ottenere l'approvazione degli altri, il riconoscimento sociale e l'integrazione nel gruppo dei pari. Tale meccanismo contribuisce anche alla formazione delle sottoculture musicali.

La «sottocultura» o «subcultura», secondo Gallino [1978], rappresenta un sottinsieme di elementi culturali sia materiali che immateriali – valori, conoscenze, linguaggi, norme di comportamento, stili di vita, strumenti di lavoro – elaborato e utilizzato tipicamente da un dato settore, segmento o strato di una società. Essa si distingue dalla controcultura, caratterizzata, invece, da strutture alternative e da forme esplicitamente politiche e ideologiche, che si pongono in radicale opposizione alla cultura dominante. Il concetto di sottocultura, tra i più fortunati nella letteratura sociologica della popular music, propone l'idea di una stretta connessione tra il consumo di musica e l'appartenenza di classe.

Nell'approccio sottoculturale, la musica – ricorda Sibilla [2003, 73] – diventa un simbolo che esprime valori di gruppi di classi subalterne che, attraverso di essa, si distinguono dal resto della società: *mods*, *skinheads*, *teddy boys*, *punk*, ecc. La musica diventa un'espressione simbolica dell'alienazione e della devianza attraverso l'individuazione di uno stile unico e diverso dagli altri. La sottocultura si impone come lo stile di un gruppo, che attraverso di esso si differenzia dalla cultura egemone.

I principali contributi all'approccio culturale fanno riferimento al *Centre for Contemporary Cultural Studies*, fondato presso l'università di Birmingham nel 1964, in Inghilterra, e ai relativi *Working Papers in Cultural Studies*, culminati nella raccolta di saggi *Resistance Through Rituals* [Hall, Jefferson 1976]. La prospettiva dei *cultural studies* considera la «cultura» come qualcosa di indissolubilmente intrecciato con i vissuti e le pratiche degli attori sociali. Le forme culturali si riproducono nella vita quotidiana degli individui e da essi vengono costantemente riformulate e innovate. Una cultura è tale se è socialmente condivisa, tuttavia una medesima società può ospitare al suo interno orientamenti culturali differenti e in conflitto tra loro: la cultura rappresenta, infatti, anche un campo di tensioni, compromessi e conflitti permanenti fra diversi gruppi sociali. In tal senso, gli studiosi dei *cultural studies* manifestano esplicitamente il loro interesse nei confronti del lavoro scientifico di Gramsci e del suo approccio teorico secondo cui la cultura è intesa come un campo di lotte per l'egemonia fra le classi. Una prospettiva che sottolinea come le classi subalterne siano contemporaneamente influenzate da quelle «superiori», ma anche capaci di «resistere» a tale influenza. La cultura esprime una molteplicità di orientamenti in divenire costante, dove al venir meno di certe «sottoculture» corrisponde il sorgere di altre come, ad esempio, quelle giovanili.

Inoltre, secondo tale approccio, media e consumi sembrano gli strumenti più efficaci delle classi dominanti per imporre la propria egemonia sulla società. La loro diffusione tenderebbe a distruggere le preesistenti differenziazioni culturali e a generare una indifferenziata omogeneizzazione dei gusti e degli orientamenti [Jedlowski 2009].

Il libro più noto di questo filone di studi è *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale* di Dick Hebdige [1979]. Secondo l'autore, la musica rappresenta uno stile di vita e una risposta all'alienazione di classe. Tra lo «stile» e i linguaggi mu-

sicali, tra le scelte sociali e i messaggi contenuti nei testi della musica pop esiste una connessione rilevante che determina un insieme di «pratiche significanti». Hebdige sottolinea, ad esempio, in riferimento alla sottocultura *mod*, che «ad un certo momento del loro ritorno a casa dalla scuola o dal lavoro, i *mod* “sparivano”: venivano risucchiati in un underground fatto di scantinati, discoteche, boutique e negozi di dischi nascosti sotto lo strato del “mondo normale” e in contrasto con esso» [Hebdige 1979, trad. it. p. 53]. Una dimensione underground che contribuiva a costruire il loro «stile» di vita e la loro identità. L'idea di fondo di Hebdige è che i valori peculiari di un sottogruppo specifico siano il riflesso di quelli espressi da un preciso sottogenere della musica pop: consumare un certo tipo di musica, in determinati luoghi, rappresenta un modo di affermare la propria identità. L'utente di musica pop, di uno specifico genere, si differenzia così dagli altri ascoltatori e dal resto della società. Tale approccio teorico, di origine dichiaratamente marxista, tende a sottolineare la funzione ideologica della musica come metodo di contrasto della «cultura egemone».

Traendo spunto dal lavoro di Roland Barthes, Hebdige considera i vestiti e la musica dei *teddy boy*, dei *mod*, degli *skin* e dei *rasta* come sfide all'ordine simbolico che hanno preparato la strada all'antagonismo ancora più aggressivo dello stile punk. Questo tipo di “guerriglia semiotica” agisce come “rumore” nel silenzioso operare dell'ideologia dominante. Le sottoculture perciò diventano una “forma di resistenza nella quale l'esperienza diretta delle obiezioni all'ideologia dominante viene rappresentata indirettamente nello stile” [Thornton 1995, trad. it., p. 213].

Hebdige è, inoltre, il primo a tentare di delineare uno studio dei significati del consumo musicale, tenendo conto non solo degli aspetti sonori, ma anche di quelli visuali e iconografici. Tuttavia, il limite dell'approccio sottoculturale consiste nello status contraddittorio che viene attribuito alla musica in quanto tale, senza chiarire, in realtà, la posizione e il significato che essa assume. L'analisi delle «pratiche significanti» rivela, infatti, i suoi limiti proprio nell'incapacità di definire in modo esplicito i tratti di omologia tra cultura e testo musicale. Sarah Thornton, inoltre, evidenzia come gli studi classici della scuola di Birmingham collocano i media in opposizione e successivi al manifestarsi della sottocultura. Hebdige considera, infatti, i mezzi di comunicazione di massa, la commercializzazione e i processi ad essi connessi come modi per «incorporare» le sottoculture

in una cultura dominante che le assorbe, demolendole di fatto. Egli tende, secondo Thornton, a studiare tipi sociali già etichettati (i *mod*, i *rocker*, gli *skinhead*, i *punk*), ma non presta attenzione sistematica agli effetti dei vari processi di etichettamento da parte dei media. Inoltre, il concetto di *mainstream* di Hebdige risulta, secondo la sociologa, astratto e astorico.

Hebdige e Mungham – continua Thornton [*ivi*, pp. 127-128] – definiscono le sottoculture e il *mainstream* come opposti l'uno all'altro. Il loro essere antitetici deriva in parte dalle ideologie della cultura alta, di cui le due formulazioni fanno parte. Hebdige concepisce il *mainstream* come borghese e la sottocultura giovanile come avanguardia artistica. Mungham vede il *mainstream* come una “massa” stagnante, e solo i devianti e gli *altri* sono, per implicazione, creativi e capaci di cambiamento. Benché alle due nozioni di *mainstream* siano assegnate caratteristiche di classe differenti, tutt'e due sono svalutate come maggioranza normale e convenzionale.

Più che proporre uno studio comparato, tenendo adeguatamente conto dei diversi fattori sociali ed economici e «confrontando i problemi etici e politici che comporta la celebrazione della cultura di un gruppo sociale su quella di un altro», secondo Thornton, i teorici della scuola di Birmingham «invocano la chimera di un *mainstream* negativo» [*ivi*, 126]. La sociologa ritiene che per studiare le culture giovanili sia opportuno superare il dualismo tra ideologie dominanti e sottoculture sovversive, tenendo conto del ruolo dei mezzi di comunicazione di massa nei processi di definizione e di etichettamento delle sottoculture. Inoltre, Thornton identifica le sottoculture in «culture del gusto» che, a loro volta, sono individuate nei media, attraverso i media e dai media. Thornton, quindi, tende chiaramente a superare le dicotomie e le opposizioni binarie proposte da Hebdige: avanguardia *versus* borghesia, subordinato *versus* dominante, sottocultura *versus* *mainstream*, commerciale *versus* alternativo. Secondo la sociologa, esiste, infatti, un rapporto dialettico tra i molteplici fattori in campo e i mass media contribuiscono in modo significativo a determinare la formazione e la circolazione di ciò che, parafrasando Pierre Bourdieu, Thornton definisce «capitale sottoculturale».

Le riflessioni teoriche successive propongono una riformulazione concettuale e terminologica delle categorie classiche della scuola di Birmingham. Per indicare le sottoculture giovanili della tarda modernità sono state adottate nuove espres-

sioni come *neo-tribù* [Bennett 1999], *postsubculturalist* [Muggleton 2000], *life style e scene* [Bennett, Peterson 2004]. Tuttavia, nei diversi approcci sociologici al pop che si rifanno alla scuola di Birmingham, «la musica viene intesa e studiata soprattutto come prodotto che riflette la cultura giovanile, nei suoi riti e miti; come fattore culturale di socializzazione» [Sibilla 2003, 75]. In ogni caso, gli studi più recenti tendono a superare i limiti dell'approccio classico dei *cultural studies*, favorendo l'idea che gli attori sociali dispongano di una relativa autonomia, e che la società non sia né il luogo di un consenso generalizzato né quello di un conflitto permanente, ma piuttosto l'arena di una produzione e riproduzione incessante e variamente negoziata fra i diversi attori, dei modi in cui la realtà è interpretata e attraverso cui gli individui agiscono e si esprimono [Jedlowski 2009].

## 2. I giovani, il rap e il mutamento

I processi di trasformazione che investono la tarda modernità hanno una forte incidenza sulle nuove generazioni e i giovani sono tra i principali protagonisti dei mutamenti sociali e culturali del nostro tempo. La progressiva crisi dei tradizionali punti di riferimento, delle certezze e delle prospettive di vita sembra determinare la scomparsa del «futuro» e di ogni forma di progettualità. Crollano le speranze e le attese utopiche, mentre diviene centrale l'esperienza del tempo presente, l'*hic et nunc*, il «vivere alla giornata». A tal proposito, Zygmunt Bauman [1996] sostiene che «oggi tutto sembra congiurare contro i vincoli permanenti, i progetti che durano una vita intera, obbligando gli attori sociali a scelte e revisioni continue in una successione di situazioni sempre diverse» [Crespi 2005, 10]. Il processo di individualizzazione è caratterizzato sempre di più dal diffondersi di un sentimento di insicurezza come condizione normale di vita quotidiana, che incide profondamente sul senso delle identità sia individuali che collettive. Uno scenario che Ulrich Beck [2000; 2002] richiama nei suoi libri, sottolineando la profonda crisi che investe la società contemporanea. Lo studioso pone in evidenza gli attuali processi di graduale disintegrazione delle classi, delle unità familiari e produttive tradizionali, soffermandosi sulle nuove domande e le nuove

condizioni di lavoro, che sono accompagnate da un costante senso di insicurezza [Crespi 2005].

Quando l'incertezza aumenta oltre una certa soglia e quasi si identifica con il quotidiano – sottolinea Carmen Leccardi [2005] – la capacità progettuale tradizionalmente intesa, ovvero il «progetto di vita» a lungo termine, risulta inevitabilmente compromessa. L'accelerazione sociale e il clima d'incertezza che caratterizzano la «seconda modernità», oltre a mettere in crisi i «progetti a lungo termine», tendono a modificare anche la struttura temporale dell'identità, influenzando i processi di costruzione del sé. Tuttavia, alcune indagini [Crespi 2005] mettono in evidenza come i giovani siano predisposti a reagire all'assenza di certezze, elaborando risposte capaci di neutralizzare il timore del futuro ed esprimendo in modo netto la tendenza ad aprirsi in positivo all'imprevedibilità. Le nuove generazioni sembrano mettere in conto la possibilità di cambiamenti di rotta anche repentini e di costruire risposte in «tempo reale», reagendo agli imprevisti. La velocità e i ritmi sociali della tarda modernità, con cui i giovani convivono, permettono loro di «cogliere l'attimo» e di affrontare le occasioni del momento via via che si presentano [Leccardi 2005]. Per le nuove generazioni, l'incertezza di un futuro senza progetto implica la predisposizione a individuare di volta in volta possibili soluzioni. L'aspetto innovativo che sembra caratterizzare le nuove generazioni è «la capacità di accettare la frammentazione e l'incertezza dell'ambiente come dato non eliminabile, da trasformare in risorsa grazie a un esercizio costante di consapevolezza e riflessività» [*ivi*, 57].

I giovani del Terzo Millennio, sempre di più, “mettono in scena” se stessi e il proprio mondo interiore sui social media e sui blog, accessibili a tutti gli utenti della Rete. Immersi nelle tecnologie digitali, in una dimensione spazio-temporale sempre più dissolta, e vivendo in un'epoca caratterizzata dall'accelerazione, i giovani si ritrovano in una paradossale condizione di rallentamento, di «prolungamento della giovinezza», di «dilatazione giovanile». Da una posizione di chi, attraverso le innovazioni tecnologiche, può «navigare» senza limiti, abbattere le barriere e i confini del tempo e dello spazio, a una condizione di «prigione», nelle gabbie di una «giovinezza forzata» [Savonardo 2007]. La difficoltà di accesso al mercato del lavoro, di vivere una propria autonomia economica e, quindi, di entrare nel mondo degli adulti, costringe i giovani a non scegliere, lasciandoli

in una condizione di «giovani senza tempo» [Dal Lago, Molinari 2001]. In una società complessa che cambia con grande velocità, che vive significative trasformazioni e che è caratterizzata anche da profonde differenze territoriali, la comprensione dell'universo giovanile risulta, per le scienze sociali, particolarmente rilevante nell'interpretare il mutamento.

I linguaggi musicali, oltre a rappresentare i principali modelli espressivi in cui si riconoscono le nuove generazioni, sembrano caratterizzare in modo significativo la contemporaneità. Figli della «società dell'incertezza» [Bauman 1999], i giovani – che, quasi per definizione, sono sempre stati caratterizzati dalla scarsa propensione alle certezze o, comunque, da un vago senso di «indefinitezza» nella percezione della propria identità e della propria collocazione sociale – rappresentano, con le loro manifestazioni, il loro linguaggio, la loro cultura, uno straordinario indicatore della tarda modernità [Pecchinenda 2001].

Le nuove generazioni vivono in una realtà costruita ed ereditata da altri, spesso avvertita come estranea, ma che non è l'unica possibile. Giovani troppo spesso precari, incerti, spaesati, disorientati e senza punti di riferimento stabili. Giovani che «il terreno sotto i piedi» non l'hanno mai avuto, per i quali ogni «libretto di istruzione», è sempre stato solo parziale, a termine, «uno dei tanti» possibili [*Ibidem*]. Sono gli stessi giovani che, come afferma Franco Ferrarotti [1996], hanno un bisogno primario di appartenenza a un branco riconoscibile e che nella musica hanno trovato la «casa» che sentono di non avere più altrove. Dietro il «rumore organizzato» dei grandi concerti rock, secondo Ferrarotti, si nasconde una forte spinta verso l'utopia, un antico desiderio di trascendenza in grado di abbracciare questo «popolo di sfrattati». Lo status di sfrattati è una condizione non solo fisica, sconvolge l'animo, coinvolge la mente e fa sentire in una specie di terra di nessuno, da dove si parte per cercare altri luoghi, altri spazi, nuovi riferimenti. La musica è un linguaggio che aggrega e che accoglie i giovani sfrattati, aiutandoli a trovare luoghi nuovi. «Abitare» la musica vuol dire cercare un posto diverso dalla parrocchia o dalla sede di partito. Un luogo dove il ritmo del rock, spesso criticato come «evanescente», «effimero», non dà elementi per la progettazione, ma certo la ispira, a differenza della politica dei partiti che non contengono i germi dell'utopia di cui i giovani hanno sete.

Thornton [1995] afferma che le sottoculture giovanili (dove per sottoculture si intende «culture del gusto») sono essenzialmente sottoculture musicali. I giovani ascoltano più musica di chiunque altro. La televisione per le nuove generazioni è in larga misura televisione musicale, così come i nuovi media sono utilizzati sempre più spesso per ascoltare musica. Il tempo libero e l'identità dei giovani ruotano, insomma, intorno ai diversi linguaggi sonori. Tali considerazioni sono supportate ampiamente dai risultati emersi dai più recenti studi sulla condizione giovanile in Italia. La centralità della musica nella vita quotidiana delle nuove generazioni è una costante: accompagnamenti e attraversamenti sonori costellano, in vari momenti, la giornata dei giovanissimi. Inoltre, contrariamente agli stereotipi correnti che legano il consumo di popular music ad aree di mera evasione e di svago omologato riservato ai giovani con poche risorse, le recenti indagini collocano la musica come dimensione qualificante del processo di valorizzazione esistenziale e del percorso di crescita e di socializzazione dei giovani. Insomma, parafrasando una celebre canzone del cantautore Edoardo Bennato, non «sono solo canzonette».

A metà degli anni Ottanta, nel mondo esplode una nuova forma di espressione e di denuncia sociale che ha origine negli anni Settanta e parte da sonorità musicali come il rap e l'hip hop, per assumere, in Italia, con il movimento delle *posse*, inedite e sorprendenti connotazioni, contaminate dai suoni, dalle parole e dai ritmi delle realtà urbane. Il rap diviene il linguaggio e lo strumento più efficace per comunicare il malessere e il disagio giovanile, attraverso temi ricorrenti come l'emarginazione, la disoccupazione, la lotta alla mafia, il razzismo. I rapper, inoltre, per rendere più diretti e dirompenti i loro testi impegnati socialmente e politicamente, recuperano il dialetto riscoprendo la memoria musicale e culturale del nostro paese, in un processo di ricostruzione di un'identità territoriale e di un senso di appartenenza, che si esprime anche attraverso la contaminazione con culture «altre». Il rap, espressione della cultura hip hop, prende origini dalle sonorità del reggae giamaicano e si sviluppa negli Stati Uniti, per poi diffondersi in tutto il mondo, dal Bronx a Scampia, assumendo caratteristiche inedite nei diversi contesti e dando vita a molteplici forme di ibridazione musicale.

A New York, verso la fine degli anni Settanta, – ricorda Iain Chambers [1985, trad. it. 2015, 148] – giovani di colore permeati della stessa cultura che generò i graffitisti con

la bomboletta spray e gli acrobati della “break-dancing”, utilizzarono gli apparecchi più semplici e più diffusi nell’ambito dell’incisione sonora – piatti e microfoni – e li trasformarono in strumenti musicali veri e propri. Il rap è il sound system di New York: la cultura dei giovani neri di Harlem e del Bronx che trasforma con successo la tecnologia in una nuova forma culturale. Il rap è il graffito sonoro, uno spruzzo musicale che fonde i ritmi neri e la ginnastica verbale del gergo di strada col flusso di parole che un funambolico disc jockey sforna mentre manipola il piatto del giradischi.

I suoni, i ritmi, le melodie e i ‘rumori’ delle realtà urbane rappresentano il paesaggio sonoro in cui i rapper si esprimono. New York, Londra, Parigi, Bombay, Napoli – città in cui i ritmi, i suoni, le tensioni, le pulsioni si fondono, si *confondono*, dando vita ad inedite sonorità – rappresentano sempre di più realtà ibride, senza radici e senza identità o con mille radici e mille identità che condividono lo stesso spazio in cui centro e periferia si mescolano, in un percorso contemporaneamente diacronico e sincronico, dove passato, presente e futuro convivono. Scenari urbani in cui emerge, in modo significativo, la forza dirompente dei linguaggi di quell’universo giovanile che, tra disagi e incertezze, a partire da contesti sempre più *glocal*, come ad esempio Napoli – al tempo stesso periferia e centro del mondo – sembra urlare a voce alta “*nuje vulimme ‘na speranza*”, così come i rapper Ntò e Lucariello nel brano di coda della serie tv ispirata al libro *Gomorra* di Roberto Saviano.

La presenza globale della musica rap declinata in migliaia di dialetti locali; la contaminazione tra i diversi suoni del mondo; l’estetica metropolitana del bricolage che caratterizza i linguaggi dell’hip hop rappresentano il risultato di evoluzioni tecnologiche e di processi artistici e sociali che, dal reggae al funk, dal rock alla dance, hanno favorito lo sviluppo di nuove tendenze creative [Chambers 1985, trad. it. 2015]. Il rap rappresenta uno dei tanti linguaggi espressivi dei giovani dalle «differenti identità» o sempre alla ricerca di un’identità, protagonisti di una sorta di «nomadismo culturale» e figli del «villaggio globale» [Jovanotti 2000, 17]. La musica conferma il suo ruolo di bandiera unificante, motore propulsore e colonna sonora di un percorso sociale comune. La gioventù con i suoi gruppi musicali, con i fan, si iscrive nei fenomeni collettivi e fa della musica la propria bandiera. Tali fenomeni producono una modificazione dell’interazione tra i sog-

getti che ne fanno parte, nei quali viene risvegliata la solidarietà e una coscienza sociale collettiva.

I giovani trovano nella musica uno strumento di identificazione, di aggregazione e, talvolta, di liberazione dalle ansie e dai conflitti. Conflitti inevitabili in chi, cercando le proprie radici sempre più difficili da individuare, vive percorsi inediti verso nuove coordinate culturali e genera nuovi modelli espressivi che, per le scienze sociali, rappresentano segnali rilevanti per comprendere il mutamento. Le ibridazioni musicali ed artistiche rappresentano un significativo indicatore delle trasformazioni socio-culturali in atto in una società sempre più meticciasca, in cui lo sviluppo delle comunicazioni, dei media e delle tecnologie digitali ha provocato un'accelerazione violenta dei processi di contaminazione tra le diverse forme di linguaggio [Savonardo 2010].

I nuovi “poeti urbani”, i rapper di ultima generazione si nutrono della contaminazione tra i diversi linguaggi artistici e della convergenza mediale, dando vita e voce alla *Bit Generation*, che esprime, comunica, socializza, crea – anche attraverso i social media – un'inedita narrazione sonora della realtà urbana e sociale.

### *3. La Bit Generation e le nuove forme di partecipazione*

Le trasformazioni che caratterizzano le tecnologie della comunicazione influenzano, in modo rilevante, le forme di socializzazione, i consumi e gli stili di vita delle nuove generazioni, incidendo significativamente sulle dinamiche sociali che investono l'universo giovanile.

Molteplici sono le definizioni attribuite alle “giovani” generazioni, in relazioni ai momenti storici, sociali e culturali, al consumo di specifiche tecnologie o in riferimento a particolari strategie di marketing: Generazione X, Y, MTV/C/Net/App Generation, Nativi digitali, solo per citarne alcune. Tuttavia, in accordo con Fausto Colombo [2012, 19-20] che, in collaborazione con Giovanni Boccia Artieri ed altri studiosi, ha pubblicato un approfondimento sul rapporto tra media e generazioni in Italia, «molte delle definizioni o etichette del marketing generazionale – pur essendo utili a porre la questione del ruolo dei media nella costruzione delle varie generazioni – sono spesso molto semplificatorie, e devono

essere prese dalla sociologia più come uno stimolo che come vere e proprie categorie interpretative».

La complessità dei molteplici fattori che incidono e intervengono nella costruzione delle esperienze e delle identità delle diverse generazioni non deve, infatti, essere ridimensionata da eventuali approcci deterministici e definitivi. È necessario tenere conto della dialettica e della reciproca influenza dei diversi elementi che entrano in gioco, al fine di poter cogliere nelle sue diverse dimensioni l'universo giovanile.

Consapevoli dei limiti che le definizioni e le semplificazioni determinano, con l'espressione *Bit Generation* si intende, in modo non certamente esaustivo, quel mondo giovanile immerso nella «sensorialità terziaria» e in quel «pensiero connettivo» e ipertestuale [de Kerckhove 1997; 2001; 2004] che caratterizza l'esperienza digitale [Savonardo 2013]. In quest'ottica, non ci si chiede, parafrasando banalmente due saggi che hanno caratterizzato il dibattito scientifico, «se Internet ci rende stupidi» [Carr 2010] o «perché la Rete ci rende intelligenti» [Rheingold 2012], ma piuttosto quali siano le «influenze» [Lévy 1997] – più che l'impatto – delle tecnologie digitali sulle diverse forme di comunicazione, socializzazione, consumo e produzione culturale giovanile [de Kerckhove 2016]. Tale espressione è stata scelta, inoltre, anche per l'esplicito richiamo alla *Beat Generation*, il movimento artistico letterario e musicale che si è sviluppato tra gli anni Cinquanta e Sessanta negli Stati Uniti. Un movimento che ha contribuito a determinare forme espressive, culturali, sociali e politiche caratterizzanti l'universo giovanile di quegli anni, influenzando in modo significativo le generazioni successive e il dibattito sociologico sui giovani.

*Beat* era ribellione, battito, ritmo. Quello della musica jazz, del be-bop, della cadenza dei versi nelle poesie. *Beat* era la scoperta di sé stessi, della vita *on the road*, della libertà sessuale, della droga, dei valori umani, della coscienza collettiva. Oggi, *Bit* è connessione, condivisione, partecipazione. La *Bit Generation*, con i suoi linguaggi espressivi e creativi, sta caratterizzando le società contemporanee così come i giovani protagonisti della rivoluzione *Beat* hanno contraddistinto, sul piano culturale, sociale ed artistico, il periodo storico che va dagli anni Quaranta ai Settanta.

L'espressione *Beat* fu coniata per la prima volta da Jack Kerouac nel 1948 in un'intervista durante la quale, parlando delle generazioni passate e non volendo attribuire nessuna definizione alla propria, lo scrittore disse: «Ah, questa qui non è che una *Beat generation*». La conversazione venne poi pubblicata nel 1952 sul *New York Times Magazine* con il titolo *This is the Beat generation*, che attirò l'attenzione del pubblico nei confronti del movimento letterario e culturale che alla fine degli anni Cinquanta raggiunse una straordinaria popolarità. Il libro cult di riferimento di tale movimento è *On the road* di Kerouac, scritto nel 1951 e pubblicato nel 1957. Un romanzo che descrive la vita dei giovani della *Beat Generation* e la loro visione del mondo, spregiudicata, selvaggia e libera. Un romanzo autobiografico che rappresenta un nuovo approccio alla scrittura e che racconta epici viaggi in automobile attraverso il continente americano, mescolando la descrizione di straordinari panorami, un senso profondo e inedito dell'amicizia, l'idea poetica e romantica della libertà e dell'intensità della vita, attraverso incontri con emarginati, intellettuali e operai, nel pieno delle nuove tendenze musicali e culturali.

La *Beat Generation* si ribella alle tradizionali forme, culturali e sociali, avviando e alimentando la lotta contro il razzismo, per l'emancipazione della donna, per la libertà sessuale, per la ribellione dell'emarginato. Il movimento prende vita alla Columbia University nel 1943, quando un gruppo di studenti, poeti, scrittori, tra cui Jack Kerouac (1922-1969), Allen Ginsberg (1926-1997) e William Burroughs (1914-1997) comincia a frequentarsi. Artisti e intellettuali che si esprimono con testi visionari e psichedelici, attraverso istanze politiche, come il marxismo, ma anche l'anarchia e, in generale, la ribellione al conformismo. Sono i principali protagonisti e fautori della *Beat Revolution* che anticipa l'altra rivoluzione culturale, quella del '68. Il mondo stava cambiando e la *Beat Generation* portava alta la bandiera del cambiamento, attraverso ideali visionari, in un'America alle prese con la Guerra Fredda, con la lotta al comunismo e la repressione, in una società "senza speranze e senza futuro", caratterizzata da mille contraddizioni, minacciata costantemente dal rischio di un conflitto nucleare, trainata da una parte dal consumismo sfrenato e dall'altra da modelli di vita conformistici. Il senso di disagio e d'angoscia attraversa le coscienze delle nuove generazioni che rifiutano in blocco la società moderna. Dietro i loro atteggiamenti provocatori,

non c'è la volontà ideologica di cambiare il sistema sociale, ma il distacco. La fuga, il viaggio e il nomadismo, l'atteggiamento intellettuale a cui si ispirano li spinge ad accogliere la vita nel suo fluire libero, rifiutando il conformismo per una socialità spontanea e libera.

La *Beat Generation* si esprimeva attraverso i media tradizionali e, anche grazie ad essi, riesce a diffondere le proprie produzioni artistiche e culturali, la visione del mondo e le istanze politiche e sociali di cui è stata portatrice. Oggi, la *Bit Generation* si esprime, sempre di più, attraverso i media digitali. I giovani del Terzo Millennio sono tra i principali fruitori delle nuove tecnologie. Navigano, creano, comunicano, si esprimono, danno vita a produzioni artistiche inedite che si nutrono – spesso inconsapevolmente – di passato, presente e futuro, attraverso i nuovi strumenti interattivi. I «figli dei fiori virtuali», navigati navigatori di internet, per cui il «mutamento accelerato» non è una semplice realtà, ma un dato prestabilito, sembrano conoscere bene tali strumenti tecnologici e le diverse opportunità offerte dalla Rete, anche se talvolta ne ignorano i rischi. Il sociologo Amato Lamberti [2004] definisce i giovani come «androidi» dal «corpo elettronico», che utilizzano le tecnologie come prolungamento dei sensi, ma anche della mente e del pensiero. Quello stesso «pensiero digitale» a cui si riferisce de Kerckhove nell'analizzare come si è trasformata la mente umana con l'uso degli strumenti di comunicazione sempre più evoluti, nel passaggio da una società di massa a una società di Rete.

Le nuove tecnologie hanno riconfigurato profondamente lo scenario entro cui si diffondono i consumi e le pratiche culturali. Una riconfigurazione che ha interessato in modo rilevante le nuove generazioni, contribuendo alla definizione di inedite forme di socializzazione e comunicazione. I giovani anticipano i cambiamenti, li esprimono, li determinano, ne sono i principali protagonisti.

Lo sviluppo dei mass media e dei media digitali ha svolto un ruolo determinante nella diffusione delle culture e dei movimenti giovanili che, a partire dagli anni Sessanta, sono quasi sempre stati accompagnati anche da un significativo impegno sociale e civile. Tuttavia, proprio in riferimento alla partecipazione politica, negli ultimi decenni, i giovani sembrano aver smarrito la loro soggettività sociale e politica, richiamando sempre di più quella che Ilvo Diamanti [1999] definisce la «generazione invisibile», ovvero una generazione difficilmente collocabile da

un punto di vista sociale e apparentemente molto distante dagli scenari della partecipazione politica giovanile del Sessantotto. I giovani appaiono ripiegati su loro stessi, meno idealisti, pronti a individuare strategie di adattamento a una società sempre più frammentata e caratterizzata da una crisi economica e sociale globale. Le nuove generazioni si ritrovano travolte da un processo di trasformazione che coinvolge la società, i modelli di comportamento e la sfera dei valori e delle ideologie – e quindi della politica – una trasformazione che cala i giovani in una condizione di isolamento, disorientamento e incertezza e che li spinge a prendere le distanze dalla politica tradizionale, che non riesce a rappresentare adeguatamente le loro istanze.

Tali considerazioni andrebbero inquadrare in una riflessione più ampia che tenga conto della complessità dei fattori che caratterizza l'universo giovanile, anche in relazione allo sviluppo delle tecnologie della comunicazione e della crisi delle forme tradizionali della partecipazione. I più recenti studi sociologici e politologici, ma anche le nuove forme di protesta e dissenso giovanile, dimostrano come la disaffezione verso la politica non corrisponda necessariamente ad un disinteresse verso l'impegno civile. La socializzazione politica, che determina non solo processi di costruzione individuale di un'identità civica, ma permette anche alla cultura politica democratica di riprodursi, passa attraverso nuove forme di azione collettiva che contengono, nel loro insieme, una certa dose di impegno politico e che gli studiosi ormai definiscono «partecipazione non convenzionale» nelle sue forme moderate e/o radicali.

Secondo Ulrich Beck [1986], si assiste a un'apertura dei confini della politica, ad una sorta di migrazione di quest'ultima dagli ambiti istituzionali ad altri settori non direttamente ad essa connessi, ad uno spostamento dell'attenzione dei giovani dal contenuto ideologico alle pratiche quotidiane. Sarebbe opportuno chiedersi se realmente si possa parlare di una «generazione invisibile», ripiegata sulla propria soggettività, o piuttosto di una generazione che ha spostato altrove i propri interessi, attraverso percorsi inediti, formando e strutturando con nuove modalità l'identità sociale [Caputo 2007]. A tal proposito, è utile richiamare i più recenti studi di Danilo Martuccelli [2010; 2016] che confermano, da un lato, il riconoscimento da parte dei giovani del loro vincolo sociale e, dall'altro, la rivendicazione della propria «singolarità», che implica processi di personaliz-

zazione dell'esperienza collettiva. In tal senso, assumono particolare rilevanza il vissuto quotidiano, la sfera emozionale, le scelte consumistiche e la partecipazione a gruppi distintivi.

Inoltre, cambiano velocemente i linguaggi, le modalità di espressione e di comunicazione delle nuove generazioni, innescando trasformazioni che la politica tradizionale sembra non riuscire a cogliere. I giovani del Terzo Millennio e i diversi movimenti che li rappresentano, sempre di più, trovano nella Rete un rilevante strumento di partecipazione civile, sociale e politico, di amplificazione del dissenso e di risposta alla crisi economica ed esistenziale. La Rete si sta trasformando in una vera e propria piazza digitale: in aggiunta, e non in sostituzione, di quella reale, un'agorà telematica in cui si discute di politica e cittadinanza e che rende visibili i giovani utenti del web anche sulla scena sociale.

Stiamo assistendo ad una trasformazione significativa delle forme di partecipazione dei giovani che sembrano non riconoscersi più in un sistema politico e istituzionale in crisi e incapace di cogliere i cambiamenti e le innovazioni che attraversano il mondo. La politica tradizionale risulta lontana dalle nuove generazioni che, sempre più spesso, dichiarano di non riporre fiducia nei governi, nei partiti politici e nelle istituzioni, declassando l'attività politica tra gli ultimi posti nella scala dei valori. Eppure, come emerge dai più recenti studi sull'universo giovanile, il rifiuto della politica da parte delle nuove generazioni non risulta essere semplicemente una risposta alla "crisi di valori" o al dilagare dell'individualismo. Al contrario, esso si accompagna ad un senso di solidarietà e ad un impegno nel volontariato sempre più diffuso, che dimostra uno spiccato interesse per la partecipazione sociale e per l'impegno civile, in forme non tradizionali. A tal proposito, le nuove generazioni sembrano muoversi su piccoli obiettivi locali, dalla lotta alla TAV all'emergenza rifiuti, mostrando come la Rete non sia solo uno strumento di comunicazione, ma un modello politico totalmente nuovo: una forma di democrazia diretta, dal basso, che riesce a saltare la mediazione del politico di professione e a creare connessioni e relazioni inedite.

L'insofferenza e il disinteresse verso la vita politica nascono dalla difficoltà a comprenderne il senso attraverso riti e linguaggi desueti e complessi, che le nuove modalità comunicative tendono a semplificare. Inoltre, il disagio e il disorientamento giovanili sono probabilmente riconducibili alla crisi più generale

del sistema sociale e politico che, inevitabilmente, investe e condiziona fortemente le dinamiche che regolano l'universo giovanile. In un mondo che cambia così velocemente, in cui le innovazioni e le accelerazioni investono e influenzano i linguaggi della *Bit Generation*, che sembrano interpretare ed anticipare il mutamento, la politica, oltre a dare risposte concrete, dovrebbe ripensare alle modalità di comunicazione, adottando nuove forme espressive, più vicine all'universo giovanile.

L'apertura dei giovani alle nuove forme di comunicazione, la diffusa capacità tecnica nell'utilizzarle, la loro predisposizione alla socialità sembrano allontanare dai timori di ripiegamento solipsistico spesso adombrati da chi tende a sottolineare il rischio di isolamento indotto da un uso continuativo del computer o dello smartphone, anche se portano con sé nuove potenziali patologie. Inoltre, le web community sembrano rappresentare uno strumento particolarmente efficace per generare e alimentare il capitale sociale degli utenti del Web, anche se, in questo caso, è più difficile parlare di «relazioni stabili», considerata la «liquidità» della Rete. La diffusione del web e le possibilità di interazione offerte dalle ICT sembrano contribuire alla creazione di capitale sociale, ma anche a rafforzare le possibilità democratiche e l'impegno civico: pertanto quello tra Internet-cittadinanza-democrazia potrebbe risultare un circolo virtuoso. I giovani sono i reali protagonisti di questo cambiamento anche se utilizzano Internet prevalentemente per creare rapporti amicali e/o come medium di comunicazione e non sempre sono consapevoli dei potenziali rischi che il Web nasconde. Rischi che si riferiscono, ad esempio, alle diverse forme di dipendenza dalle tecnologie digitali o alla tutela della propria privacy che, nel delicato rapporto tra sfera pubblica e dimensione privata, risulta sempre più labile.

Le nuove tecnologie digitali e il loro utilizzo sembrano mettere in discussione le categorie classiche con cui interpretiamo il mondo. Cambiano le nostre *routine* e le modalità di interazione nel quotidiano, in cui la sfera privata si confonde sempre di più con quella pubblica e le dimensioni tradizionali di spazio e di tempo sembrano entrare in crisi. Attraverso l'uso dei social media, i giovani, e non solo, vivono l'esperienza quotidiana sovrapponendo la dimensione pubblica con quella privata, e viceversa, in un continuo gioco di rimandi e intersezioni costanti.

In questo senso – sottolinea Giovanni Boccia Artieri [2012, 13] – la Rete rappresenta un dispositivo culturale che incorpora una duplice prospettiva: «una tensione fra pubblico e privato non dicotomica e al contempo un nuovo soggetto ‘pubblico’ che produce, distribuisce e consuma con la consapevolezza di essere pubblico in pubblico. Con la consapevolezza cioè di trovarsi in un ambiente in cui i legami, le relazioni e la possibilità di rivolgersi ad un pubblico indistinto si intrecciano in una nuova commistione che produce modi rilevanti di rappresentare pubblicamente la propria sfera (di interesse, motivazioni, pulsioni, ecc)».

Tale fenomeno culturale investe, in modo particolare, i processi di costruzione sociale delle identità individuali che, nel caso delle nuove generazioni, risultano chiaramente in via di definizione. L’età giovanile, come già sottolineato, è comunemente considerata una condizione transitoria, di passaggio, dall’adolescenza all’età adulta. Tale condizione in costante divenire favorisce la predisposizione ai cambiamenti e pone i giovani, che sono chiaramente in formazione e con una personalità non ancora strutturata, in una continua dialettica tra routine e innovazione.

In una società in cui tutto cambia velocemente, l’innovazione sembra divenire *routine*. Così come sottolinea Gabriella Paolucci [2007, 136], «il familiare, l’abitudine, il noto, non sembrano costituiti più tanto dal “sempre uguale”, quanto dal “sempre nuovo”. Il nuovo sta diventando insomma “ordinario” e i giovani devono fare i conti con tale forma di «innovazione routinizzata». Tuttavia, proprio la loro personalità in formazione, in transito, non ancora strutturata, permette alle nuove generazioni di gestire i cambiamenti, reagendo agli imprevisti e all’imprevedibilità degli eventi e dei processi di innovazione. Le diverse forme culturali e creative, i linguaggi musicali, le forme espressive e le modalità di partecipazione sociale che caratterizzano l’universo giovanile ci permettono di cogliere ed interpretare i mutamenti in atto e, talvolta, di intravedere il futuro, o uno dei tanti possibili.

*Riferimenti bibliografici*

BAUMAN, Z.

1996, *Le sfide dell'etica*, Feltrinelli, Milano.

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

BECK, U.

1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (trad. it. a cura di W. Privitera, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000).

2002, *Individualization*, Sage, London.

BENNETT, A.

1999, *Subcultures or Neo-Tribes?: Rethinking the relationship between youth, style and musical taste*, Sociology.

BENNETT, A., PETERSON, R.A.,

2004, *Music Scenes: Local, Trans-Local and Virtual*, Vanderbilt University Press, Nashville.

BOCCIA ARTIERI, G.

2012, *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Franco Angeli, Milano.

BOURDIEU, P.

1980, *Le capital social*, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 3, pp. 1-6.

CANEVACCI, M.

1999, *Culture estreme. Mutazioni giovanili nei corpi delle metropoli*, Meltemi, Roma.

CAPUTO, A.

2007, *La partecipazione giovanile*, in L. Savonardo (a cura di), *Figli dell'incertezza. I giovani a Napoli e provincia*, Carocci, Roma, pp. 111-140.

CARR, N.

2010, *The Shallows. What the Internet is doing to Our Brains*, Norton, New York (trad. it. *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2011).

CHAMBERS, I.

1985, *Urban Rhythms. Pop Music and Popular Culture*, Mac Millan, London (trad. it. *Ritmi urbani. Pop music e cultura di massa*, Arcana, Roma, 2003).

COLOMBO, F.

2012, *Come eravamo. Il ruolo dei media nell'identità generazionale*, in F. Colombo, G. Boccia Artieri, L. Del Grosso, L. Destreri, F. Pasquali, M. Sorice (a cura di), *Media e generazioni nella società italiana*, Franco Angeli, Milano, pp. 13-32.

CRESPI, F. (a cura di),

2005, *Tempo vola*, il Mulino, Bologna.

DAL LAGO, A., MOLINARI, A. (a cura di)

2001, *Giovani senza tempo. Il mito della giovinezza nella società globale*, Ombre Corte, Verona.

DE KERCKHOVE, D.

1997, *Connected Intelligence. The Arrival of The Web Society*, Sommerville, Toronto (trad. it. *L'intelligenza connettiva. L'avvento della web society*, Aurelio De Laurentiis Multimedia, Roma, 1999).

DE KERCKHOVE D.

2001, *The Architecture of Intelligence. The Information Technology Revolution in Architecture*, Birkhäuser, Boston (trad. it. *L'architettura dell'intelligenza. La rivoluzione informatica*, Testo & Immagine, Torino, 2001).

2004, *Gestire l'intervallo*, in L. Savonardo (a cura di), *Musicman machine. Arte e nuove tecnologie nell'era digitale*, Graus Editore, Napoli, pp. 55-64.

2016, *La rete ci renderà stupidi?*, Lit Edizioni, Roma.

DIAMANTI, I. (a cura di)

1999, *La generazione invisibile. Inchiesta sui giovani del nostro tempo*, Il Sole 24 ore, Milano.

FERRAROTTI, F.

1996, *Rock, rap e l'immortalità dell'anima*, Liguori, Napoli.

GALLINO, L.

1978, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino.

HALL, S., JEFFERSON, T.

1976, *Resistance Through Rituals: Youth Subculture in Post-War Britain*, Hutchinson, London.

HEBDIGE, D.

1979, *Subculture. The Meaning of Style*, Methuen, London (trad. it. *Sottocultura. Il fascino di uno stile innaturale*, Costa & Nolan, Genova, 1983).

JEDLOWSKI, P.

2009, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico* (Nuova edizione), Carocci, Roma.

JOVANOTTI

2000, *Le ragioni del popolo di Seattle*, La Repubblica, 5 ottobre.

LAMBERTI, A.

2004, *Ma i giovani sognano pecore elettriche?* in L. Savonardo, *Musicman\_machine. Arte e nuove tecnologie nell'era digitale*, Graus Editore, Napoli, pp. 37-40.

LECCARDI, C.

2005, *I tempi di vita tra accelerazione e lentezza*, in F. Crespi (a cura di), *Tempo vola*, Il Mulino, Bologna, pp. 49-85.

LÉVY, P.

1997, *Cyberculture*, Éditions Odile Jacob/ Éditions du Conseil de l'Europe (trad. it. *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano 1999).

LULL, J.

1987, *Popular music and communication*, Sage Publications, Newbury Park CA/  
London.

MARTUCCELLI, D.

2010, *La société singulariste*, Armand Colin, Paris.

2016, *L'affectivité implicative et la vie en société*, Quaderni di Teoria Sociali, 1.

MELUCCI, A.

1994, *Creatività: miti, discorsi, processi*, Feltrinelli, Milano.

MUGGLETON, D.

2000, *Inside subculture: The postmodern meaning of style*, Berg Publishers.

PAOLUCCI, G.

2007, *La routine dell'innovazione*, Quaderni di teoria sociale, 7, pp. 131-140.

PECCHINENDA, G.

2001, *Almeno credo! L'identità incerta: tra musica e sociologia*, in L. Savonardo (a cura di), *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Oxiana, Napoli 2001, pp. 47-67.

RHEINGOLD, H.

2012, *Net smart. How to Thrive Online*, Mit, Boston (trad. it. *Perché la Rete ci rende intelligenti*, Raffaello Cortina, Milano, 2013).

SAVONARDO, L. (A CURA DI)

2001, *I suoni e le parole. Le scienze sociali e i nuovi linguaggi giovanili*, Oxiana, Napoli.

2007, *Figli dell'incertezza. I giovani a Napoli e provincia*, Carocci, Roma.

SAVONARDO, L.

2010, *Sociologia della Musica. La costruzione sociale del suono dalle tribù al digitale*, Utet, Torino.

2013, *Bit Generation. Culture giovanili, creatività e social media*, FrancoAngeli, Milano.

SIBILLA, G.

2003, *I linguaggi della musica pop*, Bompiani, Milano.

THORNTON, S.

1995, *Club cultures: music, media and subcultural capital*, University Press of New England (trad. it. *Dai club ai rave. Musica, media e capitale sottoculturale*, Feltrinelli, Milano 1998).

PREMIO DI DOTTORATO 2016





DARIO CONSOLI

## Le sfide della collaborazione a partire da una ridefinizione del sociale

### *1. Un terzo paradigma di descrizione del sociale*

Nell'attuale scenario globale, la questione della coesistenza con il diverso si presenta come una sfida rinnovata e tra le più urgenti e complesse. Alle difficoltà riscontrate a più livelli nell'attivare e mantenere dinamiche di cooperazione si accompagna la facilità con cui si innescano e si ripropongono conflittualità e contrapposizioni identitarie, fenomeni tanto preoccupanti da mettere in crisi l'idea di un processo di civilizzazione in corso, quandanche inteso in senso non univoco.

Proprio mentre tutti gli strumenti e le capacità volte alla cooperazione e al superamento delle contrapposizioni identitarie appaiono più necessarie che mai, sembra che la società moderna – come afferma Richard Sennett nel suo volume dedicato alle pratiche della collaborazione – stia “dequalificando” le persone a praticare la collaborazione. A causa della convergenza di una serie di motivi materiali, istituzionali e culturali, si stanno perdendo gli strumenti e le abilità tecniche per far fronte all'esigenza di forme di collaborazione sempre più impegnative, necessarie al buon funzionamento di una società complessa [Sennett 2012, 19].

Le forme sociali che invece sembrano predominare nel mondo occidentale sono quelle della competizione individualistica da una parte e della chiusura di tipo tribale dall'altra [Sennett 2012]. Si tratta quindi di pensare la partecipazione del soggetto allo spazio collettivo, nella tensione tra lo svuotamento dello stare as-

sieme in forme di individualismo narcisistico, da una parte, e il vissuto fusionale, mimetico dei neotribalismi con le loro chiusure identitarie dall'altra, tra individualismo illimitato e comunitarismo endogamico [Pulcini 2009]. Poli opposti e al contempo simili nella loro pretesa di valere per il soggetto come una griglia di identificazione rigida dall'effetto assoggettante, sulla base di una presunta priorità ontologica all'interno della vita sociale delle persone.

Quella della collaborazione o cooperazione (a meno di distinzioni specifiche uso qui i due termini come equivalenti) è una questione che vorrei collocare preliminarmente in senso generale, senza alcuna specifica delimitazione. La collaborazione è una delle possibilità che si offre ai partecipanti di un rapporto di interdipendenza, in un *continuum* che va fino al conflitto e comprende la competitività, l'indifferenza e altri atteggiamenti relazionali; o ancora è la strategia messa in atto nel momento in cui si intende raggiungere obiettivi maggiori e più complessi rispetto a quelli che possono essere raggiunti autonomamente. Essa può riguardare sia il rapporto tra individui singoli, dove viene tradizionalmente analizzata nel quadro di una visione utilitaristica e di una teoria dell'agente razionale; sia le relazioni all'interno dei gruppi e delle comunità, considerate talvolta come il luogo esemplare delle relazioni cooperative; sia le relazioni tra entità statali e sovrastatali, dove si traduce spesso in questioni diplomatiche o di politica economica. Con una definizione preliminare di carattere generale vorrei dunque indagare il tema della collaborazione all'interno e tra gruppi di dimensioni eterogenee, come modalità che si situa in un *continuum* di forme di relazione, che vede al polo opposto la modalità del conflitto.

In queste pagine propongo di fare una sorta di passo indietro e di interrogarsi innanzitutto sulla natura del legame sociale o, anche, della sociabilità, al fine di comprendere al meglio le forme, le possibilità e i limiti della collaborazione, in una sorta di analisi trascendentale.<sup>1</sup> Due temi in particolare mi sembra sia importante tenere presente sullo sfondo. Il primo è quello del rapporto tra individui e società, ovvero della precedenza degli uni o dell'altra e del modo in cui avviene il passaggio tra i due poli di questo binomio. Il secondo è connesso alla questione di capire se la sociabilità sia una caratteristica naturale o culturalmente appresa.

---

1. Per una formulazione dell'interrogativo sulle condizioni di possibilità delle società umane in analogia con l'interrogativo gnoseologico kantiano si veda Simmel [1989].

È solo sulla base di una lettura della socialità che può inoltre essere preso in considerazione il tema della civilizzazione. Pensare la socialità vuol dire infatti riflettere anche sulla condizione naturale dell'uomo, sulla sua sociabilità "allo stato di natura" e sugli effetti della cultura sulla soggettività e sulle capacità di stare con gli altri.

Seguendo Alain Caillé – uno dei maggiori rappresentanti del MAUSS (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*) – si possono individuare nello sviluppo delle scienze sociali due macroparadigmi contrapposti. Il primo, oggi dominante, viene definito come utilitarista o dell'"individualismo metodologico" e parte dall'individuo concepito perlopiù come soggetto di interessi o *homo oeconomicus*, per poi descrivere la dimensione sociale come la risultante dei calcoli effettuati dai singoli individui. In questo modo procedono le teorie contrattualistiche, fondate sull'idea di un passaggio dallo stato di natura alla società attraverso un accordo tra individui mossi da emozioni come la paura e dal calcolo razionale orientato alla tutela dei propri interessi.

Il secondo paradigma, che vede in Émile Durkheim il proprio capostipite, è quello collettivista. Esso accomuna tutti quei modelli di spiegazione della società che concepiscono gli individui come assoggettati all'insieme di regole e contenuti simbolici della loro cultura e società. In questo caso si tratta del movimento contrario, che dando la precedenza alla società rispetto agli individui, giunge a perdere di vista il contributo di questi ultimi e a concepire cultura e società come preesistenti rispetto ad essi [Caillé 1998, 37].

A partire dall'elaborazione di questa lettura, Caillé ha avanzato quello che definisce un "terzo paradigma", proponendo di identificare nel dono l'elemento fondante della creazione del legame sociale e dell'individuazione, elemento promotore di relazioni e rapporti, i quali vanno a costituire un valore di legame che sopravanza il valore – d'uso o di scambio – dei beni scambiati al fine di creare e riprodurre tali relazioni. L'attenzione di Caillé si sposta così sulla spiegazione del fatto sociale stesso, sulla genesi della comunità e più in generale di ogni forma di collettività. Proseguendo su questa strada, si potrebbe proporre di includere in tale terzo paradigma tutte quelle proposte teoriche che muovono dal progetto della liquidazione del 'sociale' quale è inteso nelle teorie della società, come una qualità o un dominio di realtà a se stante, per concentrarsi sul problema di spiegare il legame, il fatto so-

ziale, muovendosi su un piano per così dire orizzontale (delle relazioni tra le parti) piuttosto che verticale (di precedenza delle parti o del tutto).

Nel panorama odierno questo tentativo caratterizza ad esempio la proposta di Bruno Latour di sostituire la tradizionale “sociologia del sociale” con una sociologia della molteplicità delle associazioni [Latour 2002, 117-132], che trova una sua espressione nella cosiddetta *Actor-Network-Theory*. Peter Sloterdijk rintraccia in questa proposta un tentativo parallelo al suo di superare quelle dicotomie metafisiche che impediscono di comprendere e rifondare la partecipazione nei collettivi, come quella tra individuo e società o tra natura e cultura, a partire dalle quali, in particolare, si è strutturato il tema politico e morale della vita in comune. Ed è significativo che Sloterdijk e Latour riconoscano entrambi l’antenato dei loro progetti paralleli in Gabriel Tarde – il pensatore della società come imitazione, come dominio delle molteplici suggestioni reciproche<sup>2</sup>. Latour, Sloterdijk e prima di loro Tarde ripetono a tal proposito lo stesso *Leitmotiv*: le spiegazioni sociologiche confondono quel che devono spiegare con la spiegazione.

Invece che considerare gli aggregati sociali o la società come ciò che può spiegare aspetti contestuali o residuali in altre sfere di azione, per Latour si tratta, “al contrario, di considerare gli aggregati sociali come ciò che dovrebbe essere spiegato attraverso le specifiche associazioni fornite da economia, linguistica, psicologia, legge, management e così via” [Latour 2005, 5]. La decostruzione e la ridefinizione del sociale di Latour parte con lo spiegare il destino sfortunato di questo termine, che a suo avviso non crea alcun problema finché viene considerato come “quel che è incollato assieme da molti altri tipi di connettori” [ivi, 5]. La confusione delle scienze sociali nasce nel momento in cui si comincia a considerare il sociale come una specifica colla di una tipologia particolare di legami, come uno specifico ingrediente che si suppone differisca da altri materiali.

Non esiste dunque il sociale come un materiale (come fosse comparabile con il ligneo, il metallico, il biologico, l’economico, il mentale, il linguistico ecc.), né esiste il sociale come contesto, come aggregato che rimane dietro alle varie atti-

---

2. Tarde descriveva la società come l’insieme e di imitazioni reciproche, mettendo così l’accento sulla creazione di un legame di influenza reciproca e di omogeneità all’interno dei gruppi sociali e sulla costituzione sociale di ogni elemento compreso nella società stessa, ovvero della presenza di società l’una nell’altra [Tarde 2012].

vità non sociali, o come dominio separato in cui queste sono inserite. Esistono attività che possono connettersi fino a creare una società: “essere sociale non è più una proprietà sicura e aproblematica, è un movimento che può fallire nel tracciare una qualsiasi nuova connessione e può fallire nel progettare un qualsiasi assemblaggio ben formato” [ivi, 8]. Ed è per questo che Latour definisce il sociale non come un dominio, un regno o una tipologia di cose specifica, ma come un peculiare movimento di “ri-associazione e ri-assemblaggio” [*re-association and reassembling*]. Perciò, sebbene i tradizionali studiosi sociali e politici pensino che la ‘società’ sia qualcosa di dato e costituito da particolari legami ‘sociali’, secondo Latour “il nostro futuro politico risiede nel compito di decidere cosa ci lega tutti insieme” [*ibidem*].

## 2. Comunità e immunizzazione

Come possiamo definire allora un gruppo sociale, prescindendo da una sua definizione di matrice individualistica o organicistica? Su un piano che può a buon diritto essere definito fenomenologico, i gruppi sociali, come ha mostrato a un livello mesoscopico la *Social Identity Theory*, sono caratterizzati innanzi tutto dalla distinzione tra gruppo di appartenenza (*ingroup*) e di non-appartenenza (*outgroup*) [Tajfel 2016] o, volendo invece utilizzare la definizione di Norbert Elias, tra radicati (*established*) ed esterni (*outsiders*). Questa marcata tendenza a costruire una cesura tra dentro e fuori, tra sé e altro da sé, sembra essere profondamente radicata nelle forme di socialità umana. Sul piano filosofico, un paradigma concettuale utile sia a rappresentare quanto ad esplicitare maggiormente i caratteri di tale dinamica è quello immunitario o immunologico. In senso ampio, il sistema immunitario, con la sua capacità di tracciare e regolare uno spazio di confine tra un interno e un esterno, può essere infatti utilizzato per descrivere il processo di costituzione della differenza tra dentro e fuori, appartenenti ed esclusi. I dispositivi di creazione dell’identità sociale possono essere descritti come immunitari a causa della fondamentale struttura difensiva, funzionale alla costruzione di un’identità. Questo modello di interpretazione della società e della cultura in generale costituisce inoltre uno di quei tentativi di spiegare la formazione

e la natura del legame sociale nell'interdipendenza tra dimensione soggettiva e organizzazione sociale.

Come ricorda Timothy Campbell [2009, 9], “la categoria di ‘immunità’ gode di una lunga e ben nota storia nella recente riflessione critica”: si pensi solamente a Niklas Luhmann, Donna Haraway, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, fino al recente lavoro di Roberto Esposito incentrato su questo concetto. Un utilizzo particolarmente produttivo di questo concetto viene fatto da Sloterdijk, in particolare all'interno della sua teoria delle “sfere”, in cui il suo lavoro di esplicitazione dei collettivi e delle associazioni umane produce i suoi frutti più maturi. La sfera costituisce un'immagine-concetto piuttosto sfaccettata, che mira al contempo a descrivere il luogo dell'esistenza umana, in termini heideggeriani, come co-esistenza-nel-mondo e la storia dell'uomo come il susseguirsi delle creazioni di involucri culturali, tecnici e simbolici, in una varietà di tipologie e formati. Pensare l'essere umano sempre all'interno di sfere significa che, dal punto di vista dell'evoluzione del soggetto, non esiste un individuo singolo che non sia già inserito in relazioni sociali (a partire da quella primaria con la madre e poi dalla nascita con tutti gli stimoli ambientali e il contesto culturale) e non esiste una forma sociale indipendente da un certo tipo di soggettività. Questo è il motivo per cui lo stesso Sloterdijk considera il suo lavoro un tentativo di muoversi alla ricerca di un terzo paradigma del sociale, nel senso sopra delineato. È alla luce di questo più generale ruolo antropologico della sfera che possono essere compresi i “contenitori” collettivi – gruppi, associazioni, comunità, stati, ecumene globale – che Sloterdijk ricostruisce attraverso una sorta di fenomenologia delle “macrosfere” o dei “globi”.

Tra le tante fornite dall'autore, una definizione di sfera capace di bilanciare al meglio sintesi e completezza è quella che la descrive come “una struttura psico-spaziale condivisa dal carattere immunologico” [*a shared psycho-spatial immunological edifice*] [Schinkel, Noordegraaf-Eelens 2011, 13]. A partire da questa formula, se si aggiunge il fondamentale carattere autopoietico (o “antropotecnico”) dei contenitori umani – ovvero gli effetti di *feedback* che essi esercitano sui propri componenti – diventa possibile dedurre tutte le qualità fondamentali della coesistenza umana così com'è descritta da Sloterdijk: l'estensione spaziale, la costituzione psicopolitica, il carattere immunologico e il suo effetto antropotecnico. Per descrivere il rapporto tra interno ed esterno di questi spazi collettivi,

ovvero dell'interpretazione dei collettivi in senso “sferologico”, occorre soffermarsi in particolare sul ruolo della dinamica immunitaria. Quest'ultima, estendendo su un piano transdisciplinare la definizione immunologica di vita come *phase-à-succès* di un sistema immunitario, consiste essenzialmente nella creazione di condizioni interne favorevoli alla vita. Per questo le sfere sono anche paragonabili a serre in cui gli esseri umani sono immersi in condizioni climatiche che hanno prodotto tecnicamente, culturalmente e prima ancora attraverso la loro stessa coesistenza [Sloterdijk 2015].

In virtù della loro funzione di protezione della vita, le forme di immunizzazione comprendono anche quelle modalità, sul piano soggettivo e sociale, di semplificazione della complessità (che con Gehlen possono essere comprese come forme di “sgravio”<sup>3</sup>) da cui seguono effetti di soggettivazione. Il sistema immunitario funziona come protezione della propria integrità e delimita un mondo interno abitabile, di cui definisce i confini, contribuendo a stabilire e stabilizzare l'identità soggettiva [Sloterdijk 2010].

Da ciò si capisce quanto ampia possa essere l'applicazione di questo concetto. Immunitari sono anche, secondo Sloterdijk, sia le strutture architettoniche sia i sistemi etnici, religiosi, politici e culturali che ricoprono o avvolgono gli uomini come contenitori inclusivi e spazi di socializzazione. In questo modo forniscono una sorta di seconda pelle, che contribuisce a definire e stabilizzare l'identità dei suoi abitanti. In caso di aggressione alla costruzione identitaria collettiva, si scatena una reazione allergica generale e vengono sviluppate misure di difesa. Di fronte all'insopportabilità e all'indeterminatezza del fuori, il sistema immunitario costruisce una barriera che permette un graduale incontro con l'esterno, garantendo uno spazio di vivibilità. Il suo funzionamento “implica una forza preventiva contro la forza che ferisce – essa interiorizza quello da cui vorrebbe proteggersi” [Sloterdijk 2015, 512] e in questo senso corrisponde a un fare o avere esperienza. L'individuazione di questo meccanismo chiarisce così in termini

---

3. Il concetto di *Entlastung* (tradotto in italiano come “esonero” o “sgravio”) viene sviluppato da Gehlen per indicare il processo attraverso il quale l'uomo, privo o “carente” delle strutture fisiologiche o istintuali di cui sono dotati gli altri animali, tende a sgravarsi del peso del dover rispondere a una molteplicità di stimoli ambientali connessi alla sua “apertura” verso il mondo, per il tramite di quella che definisce la sua “seconda natura”: la tecnica, nel senso ampio del termine [Gehlen 2010 e 1994].

più chiari in che senso si possa parlare per analogia di fenomeni immunitari sul piano sociale e culturale.

Secondo la lettura di Sloterdijk, le strutture sociali e le costruzioni politiche sono tentativi di estendere e istituzionalizzare l'originaria forma di stare al mondo come co-esistenza e relazione con altro o altri: lo spazio sferico che questi legami costituiscono funziona come sistema immunitario rispetto all'esterno e alle tendenze endogene verso la disgregazione [Sloterdijk 2014]. Di conseguenza, c'è una sostanziale continuità tra la struttura della società creata dalle istituzioni e quella delle altre forme di relazione, dalla diade madre-figlio, alla famiglia, al gruppo dei pari, alla comunità locale e ad altre forme di gruppi via via di formato crescente. Vale la pena segnalare, a tal proposito, che la declinazione del paradigma immunitario da parte di Esposito si muove rispetto a questo punto in modo diametralmente opposto, dal momento che per il filosofo italiano la società politica propriamente detta nasce da un atto di immunizzazione dal *munus* che cambia sostanzialmente le forme di relazione, svuotandole. In questo caso esiste un'antitesi tra *communitas* e società che risulta dall'immunizzazione tramite il contratto.

Ora, nello scenario attuale, come accennato in apertura, si possono leggere due differenti fenomeni sociali, descrivibili sul piano immunologico. Da un primo punto di vista, il processo di globalizzazione ha condotto a un indebolimento delle forme di immunizzazione che la modernità aveva declinato in modalità collettive e politiche. Se le società tradizionalmente intese apparivano come "contenitori dalle spesse pareti", nel mondo globalizzato si manifesta invece un trend verso un mondo di "società miste dotate di pareti sottili" o "permeabili" [Sloterdijk 2006, 197 ss.], caratterizzate dalla libera circolazione e sempre meno propense alle closure statali o alle auto-ipnosi settarie, ma anche alle reti tradizionali di solidarietà. Il trend epocale verso forme di vita individualistiche ha dunque un'interpretazione sul piano immunologico: "oggi viviamo la trasformazione probabilmente irreversibile dei collettivi politici finalizzati alla sicurezza in gruppi con un *design* immunitario individualistico" [ivi, 201 s.]. L'assioma dell'ordine immunologico individualistico – "nessuno farà per loro ciò che essi non fanno per se stessi" [ivi, 203] – si manifesta oggi come una nuova evidenza sociale, con il passaggio a nuove tecniche di immunizzazione come le assicurazio-

ni private e i fondi pensione, ma anche, sul piano della cura di sé, con la diffusione della dietetica e della biotecnica.

Come reazione a questa trasformazione immunitaria e allo spaesamento che essa comporta, soprattutto in assenza di forme di tutela di fronte ai grandi cambiamenti economici, sociali e demografici e ai poteri economico-finanziari, troviamo un ritorno a dispositivi immunitari come quello dell'identità nazionale. Soprattutto di fronte a cambiamenti vissuti come minacce, come il caso dell'arrivo dei migranti. Si assiste così oggi all'innalzamento di nuove barriere, di nuovi confini immunitari attraverso la rivendicazione di identità nazionali, religiose o culturali e l'esasperazione dell'alterità, di differenze irriducibili o di minacce esterne. Il comunitarismo endogamico e le chiusure tribali appaiono un tipico fenomeno immunologico o, meglio, l'espressione di un irrigidimento immunitario, di una chiusura radicale verso l'esterno e l'altro, percepiti come altamente minacciosi. Un irrigidimento e una chiusura che possono portare a reazioni auto-immunitarie, espressioni di "quello strano comportamento del vivente per il quale, in maniera quasi suicida, esso si impegna a distruggere 'se stesso', le proprie protezioni, ad immunizzarsi *contro* la "propria" immunità" [Derrida 2003, 102].

Il paradigma immunitario permette così di rendere conto o più semplicemente di ridescrivere in modo produttivo sul piano concettuale e immaginativo questi due fenomeni apparentemente così diversi, caratterizzati entrambi dal bisogno di stabilizzare uno spazio interno separato dal mondo esterno. L'*optimum* immunitario, per l'individualismo quanto per le comunità identitarie o il neotribalismo, sembra essere diventato quello di selezionare e definire in modo sempre più ristretto i contatti con il mondo esterno – che il proprio mondo interno sia considerato quello della bolla del comfort individuale o del gruppo mimetico omogeneo in cui si rispecchia e si perde l'identità del singolo. L'effetto di destrutturazione e decostruzione della descrizione immunologica rispetto alle appartenenze identitarie di ogni tipo è determinante, dal momento che, al di là delle differenze, tutte si svelano come il risultato di container e involucri protettivi che estremizzano un dispositivo immunitario, con i rischi che ciò comporta. Questa descrizione rende possibile inoltre riconsiderare il senso e le modalità di un processo di civilizzazione da condividere come obiettivo comune e interculturale.

### 3. *La cooperazione reattiva*

La descrizione della dinamica immunitaria accomuna i modi in cui i diversi connettori possono formare qualcosa come un'associazione, una comunità o più in generale un gruppo sociale che costruisce la propria identità distinguendosi dal resto dei rapporti che intrattiene con l'esterno, e persino di come la solidarietà interna possa essere letta come un vantaggio "climatico" per gli appartenenti al gruppo. In questo modo spiega anche alcuni aspetti di quelli che riconosciamo come caratteri distintivi della socialità e che sono la collaborazione e la cooperazione, almeno in un prima modalità in cui questi si presentano.

Sennett definisce in senso ampio la collaborazione come uno scambio in cui i partecipanti traggono vantaggio dall'essere insieme [Sennett 2012, 15], vale a dire una forma di aiuto reciproco mirato a realizzare ciò che i singoli non riuscirebbero a fare da soli. Tutti gli animali sociali, che siano insetti, lupi o esseri umani, collaborano perché da soli non possono sopravvivere, hanno bisogno gli uni degli altri. La divisione del lavoro permette di superare le insufficienti forze del singolo e si dimostra particolarmente efficace se è flessibile, nel senso che i membri – anche nelle strutture sociali caratterizzate da un'organizzazione più rigida, come il formicaio o l'alveare – possono scambiarsi temporaneamente i ruoli. Questa flessibilità serve per rispondere al meglio ai cambiamenti ambientali, che nel tempo influenzano i comportamenti sociali più dei comportamenti geneticamente preordinati [ivi, 83].

Il modo più immediato per vedere nascere la cooperazione nelle sue forme più intense, nonché uno dei più radicati nella storia evolutiva degli esseri umani, è quello della risposta cooperativa di fronte a un pericolo esterno. Si tratta di un meccanismo che si può vedere all'opera sia nel mondo animale che tra gli uomini. Sennett ricorda che anche i ratti, animali tutt'altro che socievoli e collaborativi tra loro, si compattano nel modello di una falange ogniqualvolta si presenti un pericolo esterno.

Una formulazione particolarmente efficace di questo meccanismo nel mondo umano è quella fornita dalla teoria della *Maximal Stress Cooperation*, che descrive le culture come integrate attraverso la cooperazione indotta da stati di stress massimale e la regolamentazione del *decorum*. Questa teoria, elaborata da Heiner

Mühlmann nell'ambito disciplinare delle *Kulturwissenschaften* [Mühlmann 1996], viene ripresa successivamente in una cornice filosofica da Sloterdijk, per il quale “i grandi corpi politici che chiamiamo ‘società’ sono da intendersi, in linea di principio, come campi di forza stress-integrati, più precisamente come sistemi di preoccupazioni autostressanti e permanentemente proiettati in avanti” [Sloterdijk 2012, 13]. Nella tesi della sintesi culturale delle associazioni umane attraverso la cooperazione indotta da tensioni di stress, trova composizione la dialettica tra sintonizzazione interna della comunità e definizione di un confine con l'esterno.

Gli stati di stress massimale nascono dall'identificazione virtuale di un nemico percepito come pericoloso o di una grave minaccia. Di fronte alla tensione proveniente dall'esterno, si sviluppano forme di cooperazione e tensioni endogene corrispondenti, che hanno l'effetto di rinsaldare il legame sociale. Peculiare di questa descrizione è il fatto che essa si applichi a tutti i tipi di cultura: da quella europea greco-romana a quelle comunitarie fino alle piccole sub-culture. Secondo Mühlmann, le culture – e quindi, aggiungerei, le “società” ovvero i macro-collettivi cui corrispondono – possono essere descritte come sistemi evolutivi dotati di una capacità di auto-organizzazione e suscettibili d'apprendimento. Esse sono in grado di sviluppare nel tempo un processo di aggiustamento e trasmissione delle proprie regole, descritte attraverso una teoria delle cinque fasi: l'installazione di regole locali; lo scatenamento di un flusso di energia globale sotto le forme della cooperazione indotta da stati di stress massimale; il rilassamento successivo allo stato di tensione, con la sua valutazione e l'aggiustamento della regola; la trasmissione delle regole, esplicitata come iterazione; infine, la degenerazione prodotta dal processo di continuo aggiustamento della regola.

Il ripetersi nel tempo di questo processo conduce infatti a un difetto di prospettiva evolutiva, che fa apparire la cultura non più come un patrimonio da proteggere e trasmettere, continuamente sperimentato e aggiustato, ma come qualcosa di oggettivo e “naturalmente dato”<sup>4</sup>. Ed è forse in quest'ultima fase che si può trovare la spiegazione della tendenza a presupporre non solo il sociale come un dominio già dato, ma le stesse comunità e gruppi sociali come delle identità

---

4. Mühlmann parla a tal proposito di un “effetto Baldwin” nell'evoluzione delle culture al pari dell'evoluzione genetica.

fisse, definite una volta per tutte, al di là della storicità e dell'eterogeneità dei rapporti sociali che le costituiscono. Una convinzione che viene ulteriormente rinforzata dall'effetto omologante delle routine di imitazione interne ai gruppi e dai processi identitari di natura immunitaria che tendono ad enfatizzare la differenza tra interno ed esterno.

La ricerca di Mühlmann si concentra quindi sulla direzione verso cui tende la cultura se la si lascia alle sue forze organizzatrici, al fine di capire quale sia il punto d'attacco per esercitare l'attenuazione civilizzatrice e che obiettivo si possa perseguire attraverso quest'ultima. L'evoluzione culturale viene paragonata da Mühlmann a un processo naturale, rispetto al quale "l'effetto di civilizzazione" si configura come il prodotto di un intervento razionale su di esso. La cultura viene infatti descritta come "un essere vivente" [*Lebewesen*], un animale selvaggio il cui comportamento si sottrae all'influenza immediata dell'uomo. Perciò l'intervento che si può esercitare su di essa è quello di domarla, in un movimento che è innanzitutto di auto-domesticazione, e che può essere descritto come una civilizzazione della cultura [Mühlmann 1996, 11]. La civilizzazione corrisponde dunque alla "capacità di apprendimento della cultura: una meta-dinamica per la quale il comportamento culturale è modificato a ciascuna tappa temporale" [ivi, 167].

Sebbene Mühlmann rimarchi una distinzione tra culture e civilizzazione, non emerge tuttavia alcuna corrispondenza con la tradizionale contrapposizione spengleriana tra i due concetti [Spengler 1981]. La civilizzazione è un processo che si applica alla vita evolutiva delle culture che si formano a partire dalla socialità e dalla cooperazione umana. Più che un processo di addomesticamento degli impulsi bestiali o il risultato di una lotta tra natura e cultura, la civilizzazione appare in questi termini come lo sviluppo di conoscenze pratiche che permettano di intervenire sulle dinamiche evolutive delle culture e delle forme sociali.

#### 4. Interpretazioni del processo di civilizzazione

Cosa si intende per processo di civilizzazione e qual è il suo rapporto con la socialità umana, con le sue spontanee tendenze immunitarie e di cooperazione sotto stress? Quando ci si richiama al processo di civilizzazione, non si può pre-

scindere dal fare riferimento all'indagine sviluppata intorno a questo concetto da Norbert Elias. Quest'ultimo rappresenta a sua volta un esempio magistrale di "terzo paradigma" come lettura della società: critico convinto sia dell'atomismo individualistico che dell'olismo sociale, che considera vizi di comprensione della reale pluralità umana, enfatizza invece lo stretto rapporto che esiste tra dimensione sociale e dimensione psicologica. Il suo concetto di "configurazione", introdotto per rendere ragione del carattere intrinsecamente relazionale e processuale della realtà sociale umana, che permette di superare la netta separazione tra individuo e società, caratteristica del pensiero sociologico, e mettere in luce la storicità, il dinamismo e l'interdipendenza dei fenomeni e dei rapporti sociali [Elias 1990].

Nel celebre studio di Elias [1996], la civilizzazione viene descritta come un "affinamento culturale dei costumi" e può essere intesa come un processo psicologico-sociale, che porta i singoli ad interiorizzare un sempre maggiore controllo della violenza e di ogni manifestazione della corporeità. Enfatizzando il rapporto tra organizzazione sociale e agire individuale, la civilizzazione viene descritta come trasformazione del comportamento umano, una trasformazione lenta e inarrestabile che coinvolge ogni singolo aspetto della vita quotidiana a partire dal comportamento in pubblico, dai gesti, dall'abbigliamento e dall'espressione della corporeità. "Il processo psichico della civilizzazione" incide sull'organizzazione della personalità dei soggetti e in particolare sullo sviluppo dei loro sentimenti sociali.

A partire da questa descrizione generale, il processo di civilizzazione può venir tuttavia declinato in due modi. Elias lo descrive come risultato di forme di autocontrollo, le quali presuppongono la funzione regolatrice del sentimento di vergogna che nasce quando si perde il controllo sul corpo o sul linguaggio. Il processo di inciviltà contrasta dunque con la spontaneità, inibita dal senso di vergogna, che serve a tenere a freno gli impulsi come l'aggressività e l'espressione senza filtri dei bisogni fisici. Sotto questa pressione sociale, il singolo impara a reprimere se stesso per non essere emarginato, introiettando le norme e il controllo sociali.

Secondo un'interpretazione alternativa, invece, la civilizzazione appare come l'acquisizione attraverso la ripetizione e l'esercizio di nuove abitudini, comportamenti e standard etici della sociabilità e quindi anche della collaborazione. In questa acquisizione di nuove atteggiamenti e abilità, la rinuncia ad alcune

espressioni corporee o emotive, viene compensata non solo dalla riduzione dell'aggressività e del rischio di aggressione reciproca, ma anche da fatto che gli scambi sociali risultano più piacevoli e proficui. Questo è il modo in cui ad esempio Sennett descrive il passaggio dalla cavalleria all'urbanità, enfatizzando gli aspetti di piacere di quest'ultima e la sua natura collaborativa: l'urbanità è una relazione simmetrica, “più che un tratto personale, è uno scambio in cui entrambi i partecipanti fanno sentire bene l'altro”, [Sennett 2012, 136]. In linguaggio psicoanalitico si potrebbe parlare di un passaggio da una prima funzione contenitiva degli impulsi a una spinta trasformativa.

In questo senso più che all'acquisizione di modi civilizzati – che potrebbe andare incontro a diversi controfattuali dal momento che nel mondo odierno vanno diffondendosi in diversi contesti modi sempre più informali e meno urbanizzati – il processo di civilizzazione fa riferimento a un'estensione delle capacità collaborative su scala sempre più ampia, a un allargamento della struttura immunitaria del “noi”, a una tendenziale estensione di una globalizzazione della sociabilità in direzione della compiuta globalizzazione già realizzata sul piano dei trasporti, informazionale-comunicativo ed economico-finanziario.

Anche la lettura immunologica e antropotecnica si richiama a questa seconda versione del processo di civilizzazione. Dal punto di vista di Sloterdijk, tutta la storia, più che delle lotte di classe, è in generale “storia di lotte tra sistemi immunitari”. Essa equivale perciò alla storia del protezionismo e dell'esternalizzazione.

La protezione si riferisce sempre a un Sé locale, l'esternalizzazione a un ambiente anonimo, del quale nessuno è responsabile. Questa storia copre il periodo dell'evoluzione umana in cui le vittorie di ciò che è proprio potevano venire pagate solo con la sconfitta dell'estraneo. In essa dominano gli egoismi sacri delle nazioni e delle imprese. Poiché, però, la “società mondiale” ha raggiunto il *limes*, e poiché la terra con i suoi fragili sistemi atmosferici e biosferici rappresenta l'orizzonte finito e comune delle operazioni umane, la prassi dell'esternalizzazione incontra un limite particolare. Da allora in poi un protezionismo globale del tutto diventa un precetto della ragione immunitaria [Sloterdijk 2010, 555].

Il processo di civilizzazione consiste allora proprio nel superamento di questa dinamica di interno-esterno e nell'allargamento dei confini immunitari. Si tratta per quegli esseri bisognosi di meccanismi di protezione che sono gli uomini, di "adottare, nell'ambito degli esercizi quotidiani, le buone abitudini della sopravvivenza comune" [ivi, 556]. Sloterdijk, con realismo politico-antropologico, non pensa sia possibile superare il bisogno di immunizzazione, che storicamente si è tradotto in forme identitarie di egoismo e comunitarismo (qualsiasi fosse il soggetto della storia in questione), semplicemente in virtù di una precedenza teorica e morale dell'altro. Si può piuttosto pensare di trasporre questo dispositivo a un livello superiore, fino al punto in cui possa tradursi in una struttura inclusiva capace di estendere i suoi confini cooperativi e di distribuire i suoi vantaggi immunitari a livello globale.

Ciò che Sloterdijk auspica è un ampliamento delle pratiche e delle routine condivise, per la costruzione di una macro-struttura di immunizzazione globale: una co-immunità o un co-immunismo [*Ko-Immunismus*] solidaristicamente vincolato, che abbracci non solo tutti gli uomini ma anche l'intero ecosistema.

Con civilizzazione si intende qui dunque un processo aperto e graduale, orientato alla fine delle lotte tra identità contrapposte, attraverso un loro indebolimento, che passa per la condivisione di routine e la diffusione di idee e stati psicopolitici civilizzatori nelle atmosfere condivise. Le tradizionali configurazioni identitarie e immunitarie perdono di significato e funzionalità nell'attuale mondo interconnesso e sincronico, nel quale occorre ripensare il principio stesso del legame sociale per definire nuove forme di associazione, in un orizzonte cooperativo globale. In questo senso, il percorso della civilizzazione passa anche per un lavoro di ridescrizione e ricomposizione del sociale. Un compito di cui può farsi carico solo un pensiero post-metafisico che muova da una rinnovata comprensione dell'uomo, della sua soggettività e dimensione sociale, e sia così capace di superare l'umanismo e assumerne al contempo il compito pedagogico.

### 5. *Forme e abilità della collaborazione*

La collaborazione che deriva da una maggiore socialità appare tanto come il prodotto del processo di civilizzazione quanto come sua ulteriore meta, anche di fronte ai cambiamenti del contesto che rendono sempre più difficili pratiche cooperative. È la conferma che la collaborazione di tipo immunitario o difensivo, che si attiva come reazione di fronte a una fonte di stress o contro un nemico comune, non sia l'unica possibile. La sfida dell'attuale mondo globalizzato, iper-complesso e sottoposto a continui confronti e ibridazioni, sta proprio nel pensare un'evoluzione delle pratiche della collaborazione, ciò che appunto abbiamo proposto di individuare come nucleo del processo di civilizzazione.

Tuttavia la collaborazione acquisisce forme e modalità diverse a seconda del contesto. Sarebbe infatti un errore considerare confini, limiti, condizioni e possibilità della collaborazione in modo astratto e generico. Qui possiamo solamente abbozzare brevemente alcune prime distinzioni, al fine di mostrare le diverse questioni che emergono.

Una prima tipologia centrale è la collaborazione sul piano sociale, come capacità dialogica di incontro, convivenza e scambio con l'altro, solidarietà a livello locale e concreto, su un piano di rapporti orizzontale. Qui la collaborazione non viene esercitata come uno strumento strategico ma come fine in sé<sup>5</sup>. Questo tipo di collaborazione viene messa alla prova dall'incontro con il diverso, con l'estraneo, con il distante che entra a far parte del gruppo, con il nuovo arrivato, con il membro della comunità che tuttavia non è uguale in tutto e per tutto agli altri. È la prova dell'ibridazione, che distingue una collaborazione fondata su un gruppo fortemente identitario e omogeneizzato, quindi sul rispecchiamento di sé negli altri, dalla solidarietà verso l'altro in senso vero e proprio, che nasce dal movimento di uscita da sé e dallo sforzo di comprensione (e non di, improbabile, identificazione) del diverso da sé.

Si può quindi identificare la collaborazione sul piano lavorativo, che si può considerare più in generale come collaborazione in un gruppo di lavoro. Il gruppo di lavoro è caratterizzato da un obiettivo da raggiungere e questo pone

---

5. Sulla distinzione vedi Sennett [2012, 47-78].

come tema il delicato equilibrio tra collaborazione come strumento strategico e come fine in sé, tra l'efficacia dell'organizzazione che mette al centro l'obiettivo e la cura delle relazioni coinvolte nel lavoro.

La collaborazione sul piano politico, invece, è caratterizzata dalla questione di dover esprimere e rappresentare l'espressione di volontà e interessi di un gruppo specifico, con riferimento a dei valori universali o comunque generali che possano valere anche per altri gruppi. La collaborazione politica appare così presa in una tensione potenzialmente aporetica tra la sua dimensione dialettica, di lotta di classe, e la sua vocazione universalistica. Tra due forme di collaborazione insomma, che si esercitano una nella composizione di una soggettività politica e l'altra nella capacità di mediazione con altri gruppi e soggetti politici e nella creazione di accordi per l'esercizio del governo di una collettività. Qui l'equilibrio tra collaborazione come strumento strategico e come fine in sé è ancora più delicato: come promuovere la costituzione di una soggettività politica espressione di interessi concreti e determinati, senza che allo spirito collaborativo che la caratterizza al suo interno corrisponda un'esclusione dell'altro esterno al gruppo? Come bilanciare unità e inclusione? Come mantenere il conflitto come espressione politica della dialettica sociale senza che ciò trasformi l'altro in nemico da distruggere a tutti i costi? Come promuovere la collaborazione tra gruppi e interessi diversi, senza che ciò si trasformi in tradimento delle istanze rivendicate o venga percepito come collusione?

Si tratta di domande aperte che non possono certo trovare qui risposta, ma che additano nuovamente al bisogno di sviluppare una serie di abilità e competenze cooperative capaci di fronteggiare tradizionali problemi della socialità e nuove sfide. Sennett descrive e analizza la cooperazione come un'arte o un mestiere, che richiede una serie di "abilità sociali" come il saper ascoltare, il comportarsi con tatto, il cogliere i punti in cui si è d'accordo, la gestione della conflittualità. Si tratta di un'esperienza che va guadagnata piuttosto che una forma di condivisione irriflessa, che richiede prima di tutto alle persone l'abilità di comprendere e di rispondere emotivamente agli altri allo scopo di agire insieme. Nel mondo post-storico ipercomplesso della multivocità e della simultaneità, la questione politica centrale diventa quella della "composizione" o della "coabitazione" del diverso e del dissenso. Le prime abilità diventano quelle connesse alla capacità di

de-assolutizzare le posizioni e le identità per rendere possibile la comprensione, l'incontro e il confronto.

In quest'ottica, si può innanzitutto parlare con Sloterdijk di un'“ironia cibernetica”, che, a partire da un pensiero della complessità, ha a che fare con un'osservazione esterna della soggettività (e dell'identità sociale) nella sua finitezza, come sistema autopoietico tra gli altri, da parte di un osservatore che si sa sua volta osservabile. Questo tipo di ironia, seguendo e andando oltre quella socratica e romantica, si rivolge all'ironizzazione della soggettività stessa, promuovendo inoltre, sulla base di una cultura della complessità, una disposizione al disimpegno rispetto alle opinioni fisse e alle emanazioni morali della logica bivalente. “La ragione autocritica” – dice Luhmann – “è ragione ironica” [Luhmann 1996, 46]. L'ironia cibernetica si rivolge soprattutto agli “effetti di immersione” che si verificano quando dei singoli o dei gruppi si impegnano in situazioni che li avvolgono per intero e in cui si identificano senza alcuna riserva, e mette in guardia dai pericoli dell'autosuggestione che si celano dietro a ogni “fede nella realtà”. Ironizzando ciascuna *Weltanschauung* con la sua pretesa totalizzante, l'ironia cibernetica svolge la funzione di antifanatismo e rappresenta così una forma di civilizzazione. In questo quadro l'ironia non costituisce uno strumento per raggiungere una presunta virtù o realtà, ma è essa stessa virtù, dal momento che dà vita a un gioco di immersione ed emersione capace di contrastare il potenziale paranoico, la violenza e i costi polemogeni delle descrizioni del mondo univoche o non autoriflessive.

Le virtù etiche dell'ironia sono anche al centro dell'opera di Richard Rorty, che insiste sulla contingenza delle nostre credenze e desideri e, al contempo, sull'impossibilità di fare a meno del nostro linguaggio per incontrare l'altro ed esercitare l'ironia stessa: gli ironici, scrive, “sono d'accordo con Davidson sull'impossibilità di uscire dal nostro linguaggio per confrontarlo con qualcos'altro, e con Heidegger sulla contingenza e storicità di tale linguaggio” [Rorty 1990, 92].

Il riconoscimento ironico della finitezza della propria prospettiva si ridurrebbe tuttavia a uno sterile relativismo, se non si traducesse in un'apertura e in uno sforzo di comprensione che massimizza le possibilità di collaborazione con l'altro. In questo senso l'ironia richiama a quel “principio di carità interpretativa” che proprio il filosofo Donald Davidson ha formulato nel modo più completo e che può

essere sintetizzato come l'esortazione a scegliere, nel caso di dubbi di attribuzione, quell'interpretazione degli enunciati di un parlante che massimizzi la verità o la razionalità di ciò che dice. Davidson sostiene che bisogna interpretare gli enunciati di un parlante in modo tale che quelli che ritiene veri risultino veri anche per noi nel maggior numero di casi possibile. Egli vi fa anche riferimento come al "*principle of rational accommodation*", secondo cui "otteniamo il massimo del senso delle parole e dei pensieri degli altri quando noi interpretiamo in modo da ottimizzare l'accordo". Si tratta tuttavia di un metodo che "non è fatto per eliminare i disaccordi né è in grado di farlo; il suo scopo è quello di permettere un disaccordo significativo, il che è possibile solo se vi è una base – qualche base – di accordo. [...] La carità si impone; ci piaccia o no, se vogliamo comprendere gli altri, dobbiamo considerarli nel giusto nella maggior parte dei casi" [Davidson 1994, 280 s.]. Si tratta quindi di ciò che Sennett chiama empatia e che presuppone un ascolto dell'altro e non per forza la condivisione totale della sua posizione o l'identificazione con lui, come nel caso della simpatia [Sennett 2012, 31 s.].

Oltre a queste precondizioni sul piano autocritico e interpretativo vanno inoltre prese in considerazione una serie di abilità sociali. Sennett parla a tal proposito delle virtù del lavoro artigiano. Nella bottega gli artigiani imparano con la forza della ripetizione e dell'abitudine a comunicare attraverso piccoli gesti e comportamenti, a coordinarsi e a muoversi all'unisono, a utilizzare le forze in perfetta sinergia. L'acquisizione e lo sviluppo di tali abilità vanno considerate anche alla luce dell'effetto antropotecnico – evidenziato da Sloterdijk – delle pratiche, delle routine e delle abitudini, vale a dire del modo retroagiscono sui soggetti che le mettono in atto e plasmano il gruppo che le condivide.

Soprattutto, sembra più che mai che il gruppo e le sue dinamiche siano il terreno in cui confrontarsi con tendenze che imbrigliano le possibilità di cooperazione o le rinchiudono nello spazio angusto dell'immunizzazione identitaria; tendenze che, come si è visto, sembrano attraversare, sebbene con modalità diverse, i gruppi di ogni dimensione. Prestare attenzione alle forze regressive e omogeneizzanti nei gruppi e nelle organizzazioni è essenziale per permetterci di affrontare ed alleviare gli effetti di processi potenzialmente violenti perpetrati sugli altri. Per questo motivo, l'analisi delle dinamiche in azione nelle esperienze di convivenza e di lavoro in gruppo, spesso ampiamente sottovalutata per il tempo e

l'impegno che essa richiede, costituisce a mio avviso un ambito di apprendimento privilegiato di atteggiamenti e abilità collaborative valide in tutti i contesti. La vita nel gruppo appare ancora una volta come un'espressione della condizione fondamentale di co-esistenza dell'uomo e non come il puro risultato di un accordo tra singoli individui razionali che decidono di consociarsi.

Alla luce degli spunti e delle piste di ricerca segnalate sin qui, vorrei riprendere in conclusione la questione teorica e al contempo politica posta da Latour, che quest'ultimo formula anche come un appello, che possiamo immaginare rivolto non solo ai sociologi ma a chiunque abbia a cuore la ricostruzione della partecipazione e della solidarietà nel mondo di oggi:

se è vero che le vedute della società offerte dai sociologi del sociale sono state principalmente un modo di assicurare la pace civile quando il modernismo era in corso, che tipo di vita collettiva e che sorta di conoscenza deve essere raccolta dai sociologi delle associazioni una volta che la modernizzazione è stata messa in dubbio, mentre il compito di trovare i modi per convivere [*cohabit*] rimane più importante che mai? [Latour 2005, 16 s.].

Per provare a rispondere a questo interrogativo, credo sia necessario continuare a indagare le condizioni e le forme della sociabilità e del legame sociale, al di là di modelli consolidati ma spesso riduttivi, così come, sul piano pragmatico delle abilità sociali, imparare a riconoscere e giocare in senso trasformativo le dinamiche gruppali e collettive. Solo bilanciando l'esperienza condivisa e consolidata della vita in comune con le possibilità di modificare i modi dello stare assieme, così come l'esperienza fondante dell'essere in relazione con quella della singolarità, diventa possibile ampliare e sviluppare i modi e le forme di convivenza. Quest'ultima richiede, oggi più che mai, di superare le chiusure immunitarie e di tracciare nuovi e più ampi confini della solidarietà, imparando a collaborare in contesti eterogenei e caratterizzati dall'incontro col diverso.

*Riferimenti Bibliografici*

CAILLÉ A.

1998, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 2007).

CAMPBELL T.

2009, *Politica, immunità, vita. Il pensiero di Roberto Esposito nel dibattito filosofico contemporaneo*; introduzione a R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, pp. 9-64.

DAVIDSON D.

1994, *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1984).

DERRIDA J.

2003, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida* in G. Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari, pp. 93-145.

ELIAS N.

1990, *Che cos'è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. ).

1996, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna (ed. or. ).

GEHLEN A.

2010, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1950).

1994, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1964).

LATOUR B.

2002, *Gabriel Tarde and the End of the Social*, in P. Joyce (a cura di), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London.

2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, New York.

LUHMANN N.

1996, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995*, Picus, Wien.

MÜHLMANN H.

1996, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Springer, Wien-New York.

PULCINI E.

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

RORTY R.

1990, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Bari (ed. or. 1989).

SCHINKEL W., NOORDEGRAAF-EELENS L.

2011, *Peter Sloterdijk's Spherological Acrobatics: An Exercise in Introduction*, in Id. (a cura di), *In Medias Res. Peter Sloterdijk's Spherological Poetics o Being*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 7-28.

SIMMEL G.

1989, *Excursus sul problema: com'è possibile la società*, in Id., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 26-39 (ed. or. 1908).

SENNETT R.

2012, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2012).

SLOTERDIJK P.

2006, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma (ed. or. 2005).

2010, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano (ed. or. 2009).

2012, *Stress e libertà*, tr. it. di P. Peticari, Cortina, Milano (ed. or. 2011).

2014, trad. it. a cura di G. Bonaiuti, *Sfere II. Globi. Macrosferologia*, Cortina, Milano (ed. or. 1999).

2015, trad. it a cura di G. Bonaiuti, *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, Cortina, Milano (ed. or. 2004).

SPENGLER O.

1981, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano (ed. or. 1918-1922).

TAJFEL H.

2016, *Gruppi umani e categorie sociali*, Fabbri, Milano (ed. or. 1981).

TARDE G.

2012, *Le leggi dell'imitazione. Studio sociologico*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1890).



ALMA PISCIOTTA

## Il teatro come strumento di disvelamento delle costruzioni sociali: elementi per una sociologia teatrale

### 1. Prologo

**G**ià nel 1956, nel saggio dal titolo *Sociologia del teatro*, Gurvitch esortava ad un approfondimento della materia da parte della sociologia, insistendo, specialmente, sulla possibilità di un suo utilizzo come modello empirico. Rimasto affascinato dagli esperimenti sociometrici di Moreno, svolti con l'ausilio dello *psicodramma* e del *sociodramma* da lui inventati, argomentava circa l'efficacia metodologica di un tale impiego del teatro, data la sua «straordinaria» somiglianza con la società, considerata sia nella sua totalità, sia come osservazione di gruppi particolari e delle pratiche da questi poste in essere [Gurvitch 2011, 26]. Appena tre anni dopo, questa somiglianza prendeva le sembianze del paragone, vero e proprio, tra l'attore teatrale e l'attore sociale nella *metafora drammaturgica*, oggi considerata caposaldo della letteratura appartenente alla disciplina [cfr. Goffman 1969].

Di fatti, lo studio sistematico della rappresentazione ha concesso allo scienziato canadese di scorgervi gli elementi esplicativi dei modelli di interazione tra gli individui, per la sua capacità di portare alla luce le costruzioni sociali e di smascherarle con le tecniche che le sono proprie. Essendo, infatti, quella teatrale una comunicazione verbale e non verbale, faccia a faccia, sincrona e dialogica, i suoi luoghi, qualsiasi essi siano (teatro, strade, piazze, caffetterie, musei, scuole, fabbriche, giardini, parchi, treni, etc.), sono spazi di incontro nei quali si pone

collettivamente in essere un'esperienza di reciprocità. Ciò fa di essa: la forma più attiva assunta dall'arte [cfr. Turner 1986], quella che modifica il contesto di cui è espressione attraverso la creazione di altri *regni di realtà* [cfr. Schutz 1979a].

Ma nonostante queste sue intrinseche proprietà di cambiamento, le indicazioni di Gurvitch circa l'adozione del teatro come dispositivo di sperimentazione sociologica, sono rimaste pressoché programmatiche, non essendo stata data loro una significativa attuazione da parte dei pochi autori successivi che hanno inteso affrontare l'argomento. Effettivamente, le produzioni scientifiche seguenti, tra l'altro in numero esiguo, hanno, piuttosto, contribuito a definirne e ampliarne le basi epistemologiche o a descrivere i vari aspetti del fenomeno prendendone ad oggetto gli stili; la composizione del pubblico; i rituali; i testi; il mutamento delle funzioni in società differenti; i rapporti intrattenuti con il potere politico, economico e religioso; ma, di fatto, mantenendo sempre accantonata l'idea di disporne come strumento, immediatamente, operativo e disponibile a sostegno di ricerche non prettamente incentrate, per dirla alla Bourdieu, sul campo dell'arte. Eppure negli ultimi anni, con la nascita e il consolidamento del *teatro sociale*, come seguito delle evoluzioni del Novecento, la sempre maggiore presenza di attori, performer e compagnie nei luoghi di lavoro abituali del sociologo, come quelli dell'educazione, della formazione, della sanità, dell'accoglienza, nonché l'impegno professionale da essi profuso nei confronti di persone e gruppi in condizioni di disagio e malessere, ha di molto accorciato la già breve distanza tra sociologia e teatro. Un intervallo che si può contribuire a colmare, facendo di questa arte il mezzo con il quale studiare la società.

Negli ultimi anni ho, quindi, scelto di prendere in esame una serie di forme teatrali avvalendomi, anche, delle competenze acquisite attraverso le mie esperienze di attrice, individuando alcuni tipi di drammaturgia che constano di impostazioni e tecniche che, a mio avviso, forniscono gli spunti necessari atti a delineare gli elementi di quella che potrei definire come una sorta di *sociologia teatrale*. Intendendo, con essa, uno specifico approccio, teorico-metodologico, che combina il *corpus* di conoscenze dell'arte attoriale con quelle proprie delle scienze sociali per la conduzione di un'indagine sociologica.

A dimostrazione della possibilità concreta di fare uso di un tale modello empirico, mi soffermerò, in questo contributo, su quelle rappresentazioni che si

pongono l'obiettivo di stimolare le reazioni del pubblico, attraverso un suo coinvolgimento diretto sul piano drammaturgico, fisico, emotivo e interpretativo. Infatti, al pari di quanto avviene nei *breaching experiment* dell'etnometodologia, volti a sottoporre il soggetto allo *shock* di un imprevisto dinanzi al quale non riesce subito ad attivare una risposta comportamentale organizzata, in queste circostanze artistiche i partecipanti sono chiamati a mettersi in gioco in prima persona e ad improvvisare nello spazio scenico (*key* della *finzione*), a volte, sollecitati anche in modo che non si accorgano di trovarsi all'interno di una cornice pensata appositamente per coglierli di sorpresa (*fabbricazione*) [cfr. Goffman 2006.]. In entrambi i casi, che verranno analizzati, le attese sui ruoli da sostenere, nel *frame* della messinscena, vengono stravolte dal un loro capovolgimento: i teatranti si ritrovano, così, nei panni di guide, conduttori, facilitatori, mediatori, divenendo coloro i quali assistono dell'azione protagonista dello spettatore che, sorpreso, deve riorganizzare, in pochissimo tempo, la propria condotta. Di questi esempi, riporterò, dunque, brevi descrizioni e note, tratte dai miei diari di lavoro come artista e dai diari etnografici degli studi che ho condotto a supporto di un'analisi svolta sulle strutture di esperienza e dei significati. Concentrandosi su una critica dei ruoli e delle disfunzioni sociali, questo tipo di teatro, si mostra particolarmente adatto ai fini della sociologia, poiché mette a punto giochi di decostruzione delle convenzioni di *senso comune* e dei pregiudizi, etichettamenti e cliché propri di certi immaginari collettivi, proponendo azioni di rottura dei codici di interazione di situazioni definite. Un *modus operandi* che apre al sociologo una via innovativa, a volte ludica, che egli può intraprendere per esplorare l'agire sociale da una prospettiva inusuale e per raccogliere dati e informazioni necessarie alle sue ricerche, in quanto esso è in grado di fornire risposte anche in assenza di parole, davanti ai silenzi di vissuti colmi di orrore e dolore, con l'immediatezza del racconto vivo delle immagini fisiche.

## 2. *Parodo*

Ma prima di entrare nel merito dei casi specifici, che seguiranno nel prossimo paragrafo, desidero, brevemente, ripercorrere i passaggi teorici di questo modello sperimentale capace di svelare i processi di costruzione intersoggettiva della realtà. Per farlo occorre, innanzitutto, applicare le prime distinzioni concettuali alla natura stessa delle rappresentazioni (qui intese nel loro complesso come insieme delle prassi teatrali: spettacoli, improvvisazioni, giochi, esercizi). Riprendendo Goffman, si può ricondurne le famiglie a due specie: quella più numerosa delle *finzioni* palesi e quella delle *fabbricazioni* nascoste sotto l'apparenza di una percepita normalità, in altre parole, di *inganni* architettati appositamente dagli attori nei confronti di un pubblico ignaro, come certe opere del *metateatro* pirandelliano, descritte dallo stesso sociologo canadese [Goffman op. cit.], o come avviene nel più recente *teatro invisibile* di Boal [1993].

Si prenda, innanzitutto, in esame la prima tipologia, quella che racchiude la maggioranza delle espressioni drammatiche.

Parafasando Thomas [cfr. 1929], una *finzione* è quanto interpretato come tale da parte di coloro che partecipano della circostanza “finta” e che, generalmente, produce conseguenze che sottendono a questa attribuzione in termini di azioni e atteggiamenti. In altre parole, si è tutti coscienti che la morte del protagonista è la morte del personaggio e non di colui che lo interpreta, perché la situazione nella quale ci si trova, la sua *cornice cognitiva*, è quella dell’“evento teatrale” o della “performance” a prescindere dal luogo in cui si svolge, se al chiuso o all’aperto, se in ambienti tradizionalmente preposti alla sua esecuzione o allestiti per l’occasione. Tuttavia, questa consapevolezza non è sempre accompagnata dagli stessi effetti sul piano dell’organizzazione del comportamento individuale: in qualsiasi momento può avvenire un *rekeying* spontaneo, ovvero una nuova messa in chiave, che realizza un processo cognitivo di trasposizione dei significati dal regno della *finzione* a quello della vita quotidiana. Negli spettacoli, per così dire, tradizionali, dove la platea non ha un ruolo attivo negli eventi narrati, ciò si verifica quando lo spettatore entra in una *dimensione riflessiva* che lo porta a ricondurre la trama, o le azioni e i moventi dei personaggi, al proprio vissuto personale, utilizzando il palcoscenico come termine di paragone rispetto al proprio bagaglio

esperienziale. Condizione completamente diversa da quella di un assorbimento totale, dovuto ad una immedesimazione sul piano esclusivamente emotivo, che lo induce ad un difficile esercizio di autocontrollo delle proprie manifestazioni spontanee, per non correre il rischio che, divenendo eccessive, rompano il *frame* della *finzione* e subiscano la censura e il disappunto dell'equipe di persone che coopera per mantenere inalterato lo *status quo*. Le regole rigide del rispetto del principio della *quarta parete* e tutti quei casi dove, in linea di massima, il confine tra chi si esibisce e chi guarda l'esibizione è più marcato, sostengono il paradosso del voler innescare una reazione emotiva nello spettatore, ma non tale da influire, contemporaneamente, sulla realtà che si trova oltre l'incorniciamento dell'arcoscenico. Tuttavia, anche un eventuale assorbimento totale non pregiudica la funzione riflessiva esercitata a posteriori dalla messinscena o la possibilità che favorisca, sul momento, l'insorgere di dubbi e perplessità sull'andamento delle cose del mondo, poiché la finzione, come *key* fondamentale, consente all'individuo una intima rielaborazione, nella quale il reale viene costruito retrospettivamente perché richiamato dalla scena. Difatti, l'azione trattata come imitazione dichiarata di un'attività meno trasformata non esclude la consapevolezza che da essa possano provenire istruzioni pratiche. Pertanto, considerato il teatro una piega della realtà, un riconoscimento delle attribuzioni di senso, che avviene all'interno della finzione scenica, permette la loro individuazione anche all'esterno di essa.

A questo proposito, desidero condividere il ricordo di ciò che mi fu detto al termine di uno spettacolo, che eseguimmo lo scorso anno con la compagnia, sul tema delle morti nel Mediterraneo e che mi sento di riportare qui di seguito perché particolarmente significativo e, al contempo, esplicativo di quanto appena detto: «Guardando voi che stavate lì a parlare del vostro ultimo viaggio insieme e delle vostre cose, ignorando completamente le immagini sullo schermo di tutti quei migranti morti in mare, mi sono reso conto che è ciò che faccio io, più o meno ogni giorno, quando sono a pranzo a tavola con la mia famiglia. Il bello è che noi, spesso, nemmeno parliamo.»<sup>1</sup> Questa affermazione, mostra chiaramente

---

1. Commento di uno spettatore, estratto dalla nota del diario di lavoro del 17 giugno 2016, allo spettacolo dal titolo *Una questione di peso*, regia collettiva a cura dell'Associazione culturale Emergenti Visioni, tenutosi il giorno prima a San Giovanni in Fiore (CS) all'interno del *Festival, il teatro ti slancia*.

come il potenziale di riflessività contenuto in una creazione artistica, sia una proprietà intrinseca di tutte le rappresentazioni: delle finzioni palesate che coinvolgono più o meno direttamente lo spettatore, così come di quelle che assumono la forma ingannevole della fabbricazione. Ora, se questo pensiero profondo è scaturito da una messinscena fruita in visione frontale, per così dire “classica” del palcoscenico, che consente all’uditorio, tutto sommato, una gamma piuttosto ridotta di reazioni, cosa avviene in quegli interventi drammaturgici, sui quali qui ci si vuole soffermare, in cui è prevista la partecipazione attiva del pubblico alla loro realizzazione attraverso l’esternazione di atteggiamenti spontanei?

Gli esempi che tratterò nel prossimo paragrafo mostreranno, per l’appunto, come il coinvolgimento diretto, consapevole (*finzione*) o inconsapevole (*fabbricazione*), provochi uno *shock cognitivo* in chi ne è il destinatario; uno spaesamento che ne determina le risposte più immediate e non organizzate generando, successivamente, un *rekeying* forzato della situazione, indotto dagli stimoli esperiti [cfr. Schutz 1979, Goffman 2006; Garfinkel 2004]. Queste occasioni consentono di osservare come lo *shock* trasformi le relazioni nel contesto, favorendo non solo l’emersione di alternative inedite ma, come spesso accade, anche rifiuti, abbandoni, tentativi di adattamento o di ripristino della situazione iniziale. A spiegarlo è Garfinkel asserendo che il mutamento radicale di un set normativo, dato da una discrepanza tra eventi attesi ed eventi verificatisi, possa causare la momentanea incapacità di capire cosa stia succedendo e di comprendere il proprio ruolo agendo di conseguenza, nell’incertezza di una condivisione collettiva che, proprio perché tale, può lasciare il posto, anche, al sorgere di nuove solidarietà [cfr. Garfinkel 2004.].

Appare, quindi evidente che le somiglianze con le prassi dell’etnometodologia fanno di questo tipo di teatro uno strumento molto efficace, ovviamente, al contempo, estremamente delicato da usare, proprio perché il non sapere quali siano i codici da seguire nell’interazione, rende difficile un controllo del clima di sfiducia generalizzato nel quale riversano gli individui che vi sono sottoposti.

In ogni caso, infatti, che si realizzi come *finzione* o *fabbricazione*, per quanto molto diverse tra loro poiché nelle seconde è l’intera cornice situazionale ad essere messa in discussione, il ribaltamento della storica suddivisione dei compiti tra attore e spettatore e il rovesciamento delle parti, provoca la rottura delle consuetu-

dinarie norme di condotta tra osservatori e osservati, concretizzandosi in un cambio di registro che, vigorosamente, tira fuori quello che, nella vita di tutti i giorni, rimane sepolto sotto l'oblio del *sensu comune*: le strutture cognitive che portano alla graduale oggettivazione dei processi soggettivi che condizionano, in modo inconsapevole, le nostre azioni, promuovendo l'iniziativa dei partecipanti nella creazione di nuove *province di significato*. Le *routine*, che scandiscono i ritmi della vita, consentono di dare sempre tutto per scontato, sospendendo una dimensione interrogativa originaria del *dubbio* che, altrimenti, porterebbe a chiedersi, ogni giorno, il perché delle cose: di quelle pratiche, come ci si abbottona la giacca, o di tutte le interpretazioni che si nascondono dietro l'uso comune di una parola [cfr. Schutz 1974]. In tutto questo, il teatro, mandando e demandando messaggi come *meta-commento* [Geertz 1988], favorisce la riflessione critica del sé del soggetto, nella sua dimensione di singolo, e insiste, maggiormente, sulla sua identità sociale e il contesto culturale che costituisce, *de facto*, la realtà che lo circonda, divenendo un mezzo per osservare all'opera, modi di pensare e di agire diffusi. L'esempio che riporterò adesso mostrer, infatti, come un semplice esercizio possa riattivare dubbi e quesiti sotto le ricette pronte del vivere quotidiano: «A quel punto il conduttore ci chiese: – vorrei che sperimentaste una camminata diversa – Una camminata? Come si sperimenta una camminata?. Ci siamo scambiati uno sguardo incredulo tra di noi, indecisi su cosa fare esattamente per eseguire l'esercizio. È incredibile vedere con quanta facilità la parola “diversa” associata ad un'azione tanto semplice come “camminare” possa generare l'incapacità stessa di farlo. Più continuavo a chiedermi come si potesse camminare in modo diverso, più non riuscivo a muovere un passo. Poi, all'improvviso ho pensato agli animali, ad un ubriaco e, infine, ad un bambino»<sup>2</sup>. L'estratto è rappresentativo di un momento di smarrimento momentaneo che si verifica piuttosto di frequente nei *training*, nei laboratori, nelle semplici prove teatrali. Nello specifico, nonostante la chiara finalità di questo esercizio si presenti come quella di allenare il corpo a sostenere quante più caratterizzazioni possibili di eventuali personaggi, la sensazione di inadeguatezza, che si manifesta nel tentativo di mettere in pratica una

---

2. Commento mio, estratto dalla nota del diario di lavoro del 2 dicembre 2012, redatto a seguito della partecipazione al laboratorio teatrale dal titolo *The Boats* a cura di João Garcia Miguel, tenutosi, lo stesso giorno, presso il Teatro dell'Acquario di Cosenza.

indicazione insolita, è l'esito visibile di una forma di resistenza esercitata dalle *abituallizzazioni* sviluppate come risposta funzionale all'organizzazione dell'esistenza [cfr. Berger, Luckmann 1969]. La citazione, inoltre, contiene un ulteriore dato degno di nota: attesta come, subito dopo, per superare l'*impasse*, si faccia sempre ricorso a tutto il bagaglio delle proprie conoscenze ed esperienze reali, alla ricerca di soluzioni verosimili. Queste però, a ben vedere, non sono le uniche ammesse dall'esercizio, poiché, probabilmente, i personaggi di un dramma fantastico camminerebbero in modo totalmente differente rispetto ad un essere umano o ad altri esseri viventi conosciuti sul pianeta terra. Se ne trae la conclusione che l'arte mostra altre realtà, non solo insegnando a scavare in profondità delle cose con cui si ha familiarità a diversi livelli, ma anche ad esperire l'inesperibile dando consistenza al pensiero creativo, vera sorgente del cambiamento sociale.

### 3. *Episodi e stasimi*

Quanto detto sinora lascia già intravedere l'utilità che certi strumenti performativi potrebbero assumere nelle attività empiriche del sociologo, in quanto offrono lui un ampio spettro di osservazione di azioni e processi di interpretazione, nominazione, interiorizzazione. Tuttavia, fornirò ulteriori elementi per corroborare tale convinzione, mediante l'introduzione dei due casi scelti a rappresentanza di *finzioni e fabbricazioni* che meglio si prestano a tale operazione, rispettivamente: il *Teatro del Lemming* (d'ora in poi soltanto *Lemming*) e il *teatro invisibile*.

Il lavoro della compagnia del *Lemming* si è sempre contraddistinto per l'estrema originalità con cui, sin dalla sua nascita nel 1987, attua un coinvolgimento del suo pubblico, sia sul piano fisico che su quello emotivo, attraverso il linguaggio del mito, preso a «lente di ingrandimento sulla condizione dell'individuo» [Munaro 2010, 9] e messo a servizio di una indagine di matrice socio-antropologica svolta con estrema scientificità. Innanzitutto, le sue opere sono rivolte ad un numero ridotto di fruitori che varia a seconda della messinscena: cento, trenta, venti, nove, fino ad arrivare all'*Edipo: tragedia dei sensi per uno spettatore*, replicato più di mille volte. Secondariamente, alla fine di ogni replica, le reazioni e le impressioni del singolo soggetto, chiamato, dopo essere stato bendato, a reagire sulla

scena agli stimoli dei performer, vengono annotate, con lo stesso accurato rigore di una ricerca etnografica, nei quaderni di lavoro degli attori e riportate anche nei commenti di feedback rilasciati dagli stessi partecipanti.

La compagnia ne vanta una lunga raccolta iniziata nel 1996, con il primo allestimento, e, in parte, pubblicata nel 2010. Le descrizioni presenti in alcune di queste note hanno consentito una più chiara comprensione di quanto succede in questa peculiare drammaturgia, insieme a tutte le impressioni che io stessa ne ho ricevuto, sottoponendomi ad essa. Vi si evince, da subito, la comune sensazione di *shock* iniziale dovuta al ritrovarsi, prima, spogliati di alcuni effetti personali, poi, privati della vista per quasi tutta la durata del percorso sensoriale. «Passi per le scarpe. Ma l'orologio dove dovrei lasciarlo? A chi? Perché? Siamo nell'anticamera di un teatro o di una sala operatoria?» [ivi, 102] ha scritto una giornalista che vi ha preso parte dimostrando quanto, già prima ancora di essere bendati, si rimanga stupiti e riluttanti dinanzi alla richiesta di compiere il rito di abbandono delle cose superflue. In seguito, con il sopraggiungere della cecità, e trovandosi, quindi, ad impersonare Edipo in balia del proprio destino, tutto quel mondo che prima appariva conosciuto e familiare non lo è più: non lo sono gli oggetti, la percezione dello spazio intorno, né quella delle stesse estremità del proprio corpo, totalmente distorta. Tuttavia, a mutare, in modo repentino, è, indubbiamente, il rapporto con l'altro, che si fa ancoraggio, in questa sconcertante esplorazione dell'ignoto, anche nel semplice tocco di una mano.

Gli elementi del reale viaggiano con quelli immaginati, in una delimitazione comunque chiara dei loro confini, data dallo scarto che si stabilisce tra l'esperienza della cosa così come la avverte il senso del tatto e la memoria "sociale" che si ha di essa, della sua forma e consistenza, della sua funzione e del suo utilizzo. Guidato, accompagnato, poi aggredito e consolato, infine, abbandonato, Edipo vive la propria tragedia individuale in relazione costante con l'alterità, con gli attori che, invece, la vista ce l'hanno e la esercitano per insegnargli a farne a meno, nel riconoscimento del coltello che gli mettono in mano e del quale gli fanno percorrere la lama con una lieve pressione del dito; della giostra sulla quale lo fanno salire; del materasso sul quale lo inducono a sdraiarsi; in questa inusuale modalità di apprendimento, *in primis*, del proprio ruolo di protagonisti. Di fatti, spiega ancora Goffman, che è il vedere a permettere «una veloce identifi-

cazione e definizione – un veloce *framing* – di ciò che è successo» [2006, 179], pertanto, la benda sugli occhi amplifica il senso di incapacità di determinare la propria azione. Non sempre, però, si verifica una accettazione dello scambio di posizioni o l'adattamento al nuovo ordine di regole che è andato delineandosi. Sebbene si abbia perfettamente coscienza di partecipare ad uno spettacolo interattivo, per cui si ha consapevolezza che nessuno userà il coltello per pugnalarlo davvero qualcun altro, accade, più volte, che il ricoprire attivamente il ruolo di Edipo si trasformi ugualmente in un atteggiamento di sfiducia nei confronti degli operatori teatrali e di diffidenza nei confronti della circostanza. Ciò è causato dal ribaltamento dei compiti che spettano a ciascuno: un tradimento di aspettative percepito come rottura del patto tacito attore/spettatore. Esattamente, «il giocatore dà per scontato che le regole di base del gioco siano una definizione della sua situazione, il che significa naturalmente una definizione dei suoi rapporti con gli altri» (Garfinkel 2004, 55). A seguito di uno stravolgimento delle norme, c'è chi preferisce perseverare nel tentativo di un ripristino del vecchio codice di comportamento, opponendo resistenza ai performer, sciogliendosi dal loro abbraccio; rifiutandosi di salire sulla giostra; di prendere in mano il coltello; e chi, nell'immobilismo più totale, accetta gli stimoli passivamente, abbandonando le proprie aspettative ma senza scegliere di aderire al nuovo gioco che si è stabilito. In entrambe le circostanze, la consuetudine è estremamente radicata nel soggetto che, essendo l'unico a desiderare un ritorno alle condizioni della normalità, è costretto ad esercitare in solitudine la funzione solitamente svolta dall'intera équipe.

Ma la reazione più violenta non è stata estrapolata dalle pagine della raccolta di commenti pubblicata dalla compagnia, bensì, mi è stata raccontata dalla ragazza alla biglietteria, una volta entrate in confidenza mentre aspettavo il mio turno per *Edipo*. Aveva, infatti, assistito ad una situazione insolita della quale desiderava rendermi partecipe. Mi ha così riferito che, appena il giorno prima, si erano presentati, per “vedere” lo spettacolo, un marito e una moglie. Dovendo entrare uno alla volta, poiché la drammaturgia è concepita per uno spettatore soltanto, lui era entrato per primo e, solo dopo altri trentacinque minuti, all'incirca la durata dell'intera performance, era entrata lei. All'uscita, il marito manifestava segni di aperto gradimento nei confronti del suo coinvolgimento drammaturgico, appariva sereno, rilassato, divertito e, a suo dire, piacevolmente sorpreso. Al

contrario, lei sembrava visibilmente agitata e infastidita, mentre chiedeva a tutti, con fare concitato, dove si trovasse il bagno. Diceva di avere urgente bisogno di acqua e sapone per levarsi di dosso l'odore degli attori e detergersi la pelle dopo il contatto con i loro corpi, ripetendo di essere rimasta molto turbata. Il coniuge, intanto, cercava di calmarla ma lei gli ripeteva, adirata, di non capire perché lo spettacolo gli fosse piaciuto tanto.

L'episodio consente di rintracciare, in questa reazione, due dei quattro *idealtipi* di comportamento delineati da Garfinkel nel *gioco del tris*: quello di accettazione attiva riconducibile al marito e quello di rifiuto della moglie. Ma, altresì da questo racconto si può desumere che: più importante è il ruolo del corpo all'interno di un *frame*, che ne disciplina in modo estremamente strutturato il coinvolgimento, più drastica sarà la risposta di chi vede violata la cornice.

Occorre, poi, chiarire il perché la donna abbia imputato al marito la colpa di aver fruito, gradevolmente, delle condizioni di una circostanza ritenuta "oggettivamente fastidiosa". Anche in questo caso, la risposta va rintracciata in significati stratificati sotto il peso della *routine*. La relazione che intrattiene una coppia, in quanto tale, di fatti, presuppone che i suoi membri condividano la stessa quotidianità, all'interno e all'esterno, delle mura domestiche. Essa è scandita da abitudini precise, orari, modalità di suddivisione dei compiti e degli ambienti, di condivisione degli oggetti. Schutz insegna che la vita domestica ha le proprie regole costanti, che semplificano la complessità del vivere e del convivere. I soggetti non hanno, quindi, bisogno di ridefinire, ogni volta, la medesima situazione o di arrovellarsi nella ricerca di soluzioni alternative a problemi già risolti in precedenza. Tutto questo va, pian piano, costruendo uno stesso modo di sentire tra i membri di un gruppo familiare o di una diade matrimoniale, detto *puro rapporto tra noi*, determinando l'attesa reciproca di un alto grado di prevedibilità dell'azione altrui nei propri confronti, per cui le cose continueranno ad essere quello che sono sempre state. Il rapporto tra moglie e marito non si configura soltanto come interazione faccia a faccia che si consuma nel tempo specifico di ogni singola interazione, come succede con le persone con cui ci si relaziona sporadicamente, al contrario, è costitutivo di un *gruppo primario*, basato su una serie di interazioni intermittenti durante il corso della giornata, che danno per scontato il loro naturale ripristino a partire dal punto esatto in cui erano state interrotte [cfr. Schutz

1979b]. Tornando all'esempio, le aspettative di lei, su questa uscita in compagnia del coniuge, si basavano su un modello routinizzato preciso, ovvero, sulla modalità: "marito e moglie che vanno a vedere uno spettacolo teatrale". Ma la circostanza immaginata è disattesa, innanzitutto, dalla partecipazione individuale alla performance e, secondariamente, aggravata dal capovolgimento del ruolo dello spettatore. A ben vedere, la donna non ha fatto altro che ricorso a quelle ricette pronte che ordinano la sua vita quotidiana, nella relazione con il partner, dando per scontato, non solo, che lui condividesse la sua stessa interpretazione della situazione, ma che la relazione riprendesse da dove era stata interrotta: dal momento della delusione del dover partecipare singolarmente. Riprendendo le argomentazioni di Garfinkel si può ipotizzare che lei non abbia mai sospeso alcun presupposto della vita quotidiana né durante, né dopo l'*Edipo* cosa che, invece, è stata fatta da suo marito, il quale avendo aderito ad un nuovo sistema extraquotidiano, è stato accusato di aver tradito le regole della *routine* e, in sostanza, del comune sentire della coppia.

Essere sorpresi da qualcosa o da qualcuno, dunque, non sortisce sempre lo stesso effetto, ma lì per lì crea, comunque, una dimensione autentica dovuta ad una reale impreparazione. Fuori dagli attimi dello smarrimento, il *sensu comune* domina nell'ordinarietà dietro la quale la persona può nascondersi a se stessa, occupando, di volta in volta, tutti i ruoli che ricopre ogni giorno, in ogni ambiente che frequenta, in ogni ambito della sua vita; così il trovarsi, di colpo, senza il proprio ruolo, equivale a ritrovare, solo per qualche istante, il senso della persona oltre la maschera. Una maschera che, se indossata e posta al centro di una scena, prende le sembianze di un personaggio che può essere spogliato di tutte le convenzioni, i cliché, le condizioni impostegli dalla società; una *maschera nuda* [cfr. Pirandello 1993] per smascherare l'attore e lo spettatore, entrambi soggetti agenti nel mondo sociale, palesando, così, meccanismi di cui non ci si rende conto.

Questa operazione può risultare maggiormente incisiva se la scena è collocata in un luogo pubblico, in una cornice quotidiana precostituita, alla presenza di un gruppo casuale di persone o di un gruppo specifico, se la si vuole inserire in un contesto di ricerca empirica, del quale si vogliono indagare i comportamenti senza essere visti. Come in una osservazione partecipante non palesata, i recitanti mantengono celata la loro funzione per portare in evidenza le contraddizioni

latenti, i conflitti, i malesseri, le ingiustizie di cui le società sono intrise, suggerendo una presa di posizione ai destinatari. Le *fabbricazioni* di cui si serve il *teatro invisibile* non hanno, in alcun modo, il fine di manipolare la gente, come avviene in altre forme di inganno. Non sono, neppure, gli scherzi delle *candid camera* ai quali sono state, erroneamente, paragonate, essendo totalmente differente la natura del loro fine ultimo: quello di indurre una riflessione su tutte le forme di oppressione, fisica e mentale, esercitate sugli individui, inclusi stereotipi e pregiudizi come categorie che ostacolano la spontaneità. Proprio per i suoi intendimenti, il metodo, da cui sono tratte, prende il nome di *Teatro dell'Oppresso (TdO)* racchiudendo in sé modalità di intervento artistico diversificate, non solo sotto mentite spoglie, atte a favorire iniziative di cittadinanza attiva e promuovere lo sviluppo di comunità dedite alla cura del benessere psicofisico dei loro membri. Questo articolato sistema si serve di un elevato numero di proposte che affrontano, con il gioco dell'improvvisazione, vari tipi di costruzioni discriminanti: discorsi, immagini, notizie giornalistiche, leggi e atti processuali; declinandosi nelle tecniche del *teatro forum*; *teatro immagine*; *teatro giornale*; *teatro legislativo* e in una serie di altre attività utili per non lasciarsi sopraffare dall'agire quotidiano<sup>3</sup>. Nella versione originale del *teatro invisibile*, così come ideata dal suo creatore Augusto Boal, il canovaccio delle scene da realizzare dinanzi a tutti è pensato, dettagliatamente, a monte, tenendo conto delle battute chiave necessarie a concertare le entrate e le uscite dei performers, i quali, durante l'esecuzione, mantengono comunque un ampio livello di autonomia proprio perché non sanno cosa aspettarsi dagli eventi. Il tema scelto per essere rappresentato verrà, così, introdotto e mantenuto fino alla fine, evitando che la natura artificiale della sua esecuzione venga svelata. Più l'argomento è incentrato su una problematica diffusa che può toccare, nel profondo, le corde di ciascuno, più gli interventi del pubblico saranno insistenti.

In *Razzismo II: la donna nera*, Boal descrive in che modo, a Stoccolma, i suoi collaboratori abbiano inscenato questo inganno su un battello pieno di passeggeri. Protagonisti sono una donna di colore, sedutasi su un posto ben visibile al centro della cabina, un italiano, una donna ubriaca, un impiegato e, infine, un altro attore complice, collocati in punti diversi dello spazio disponibile. L'italiano, quindi, si avvicina alla donna di colore per infastidirla, facendole pesare il fatto

---

3. Per un approfondimento del Teatro dell'Oppresso: Boal [1993; 2011].

che lei sia seduta e lui no, ponendo la questione sul piano razziale. Lei, seppure furiosa, si alza lasciando il posto a lui che si mette a leggere il giornale come se nulla fosse. A questo punto delle dinamiche, esordisce l'ubriaca che, avendo udito le argomentazioni dell'italiano, rivendica il proprio diritto al posto come cittadina svedese. Conquistata la seduta, è la volta dell'impiegato che, pronto a reclamarla, sottolinea l'improduttività di chi trascorre il proprio tempo bevendo. Intanto la gente interviene nel dibattito commentando, ora a favore di quello, ora di quell'altro discutendo di diritti, razzismi e discriminazioni. Ma, intanto, è giunto il turno del complice che cerca di convincere la donna nera a ritornare al suo posto mentre lei rifiuta sdegnata, ormai, per l'umiliazione che ha dovuto subire. Il tutto si conclude con una protesta dei passeggeri che, ad uno ad uno, si alzano dal proprio posto, rimanendo in piedi in segno di solidarietà nei confronti della donna di colore. Il regista brasiliano chiude il racconto svelando la confessione dell'attore che aveva interpretato la parte dell'impiegato e che, al termine dei lavori, gli aveva rivelato di aver temuto per la propria incolumità, di aver avuto paura, probabilmente, di un linciaggio.

Benché datato, perché riconducibile al periodo di attività dell'*Oppresso* che va dal 1977 al 1979, l'episodio è significativo, poiché in esso vi si scorgono elementi comuni a tutte le *fabbricazioni*. La confusione sorta dal fare recitativo lascia, primariamente, inermi coloro i quali vi stanno assistendo, increduli per la gravità dei contenuti delle affermazioni che sentono proferire e, contemporaneamente, incapaci di compiere subito un'azione risolutiva del conflitto. Prima dell'intervento del complice, che ha il compito di riportare l'attenzione sul dato pratico derivante dal "qualcuno, intanto, è rimasto in piedi", le persone sono impegnate nella difesa, ciascuno nell'ordine della propria sensibilità, di questo o quel punto di vista. Ancorati al proprio ruolo di passeggeri, questi non si lanciano in una rideterminazione immediata delle loro condotte, ma parlano di razzismo senza aderire al nuovo *frame* conflittuale che è andato configurandosi. Ciascuna posizione appare conservativa del normale andamento delle cose, sebbene, sia ugualmente avvenuto un *keying* dei significati. E tutto questo Boal doveva averlo previsto avendo inserito nel canovaccio, sin dall'inizio, la figura dell'attore che cerca di convincere la donna di colore a sedersi nuovamente, fornendo lo stimolo agli altri per prendere in mano la situazione.

Nell'intervento, più recente, di *Ronda Anomala*, improvvisato nel 2009 dalla compagnia *Re Nudo* di San Benedetto del Tronto, le cose vanno invece diversamente. Il tema scelto è la legge sull'introduzione delle ronde cittadine per ragioni di sicurezza. Il gruppo recitante, quindi, si riversa nelle vie della città, "armato" solamente del cospicuo numero dei partecipanti, con indosso una maglietta nera e la scritta "Ronda" sopra, sfilando sul corso principale e destando l'interesse e la curiosità dei passanti. La compattezza di questa grande "macchia nera", che si muove unita senza disperdersi, inizia, man mano, a suscitare preoccupazione in chi la osserva. La situazione si surriscalda quando i presunti controllori della sicurezza chiedono ad una giocoliera di interrompere il proprio gioco con le palline, perché sprovvista di autorizzazione. Qualcuno si avvicina per prendere le sue difese, minacciando di chiamare la polizia, e, dopo un po', una piccola folla si raduna in sostegno della ragazza. Rispetto al racconto precedente, la reazione agli stimoli appare più veloce ed efficace alla risoluzione del problema. Infatti, il numero e il modo di fare compatto, nonché l'abbigliamento degli attori, scelto appositamente affinché venisse connotato politicamente, sono stati percepiti come indizi di una reale minaccia alla libertà di tutti i cittadini che, sentendosi chiamati in causa, sono intervenuti. Emerge, con evidenza, in questo episodio quanto, in situazioni di folla, l'équipe eserciti con maggior vigore la propria funzione in risposta allo smarrimento causato dallo *shock* "collettivo".

*Il teatro invisibile* non è che una delle tecniche appartenenti al complesso sistema dell'*Oppresso*, messo a punto da Boal, che altrove ho definito come un vero e proprio *etnometodologo teatrale*. La funzionalità di questo metodo per le attività del ricercatore sociale ne fa già un approccio molto diffuso negli ambienti dell'apprendimento educativo e dell'accoglienza. Personalmente, ne ho fatto uso, in più occasioni: come supporto ad altre strategie di inclusione sociale con gruppi etnici differenti e in contesti di studio del fenomeno della dispersione scolastica. In generale, si mostra particolarmente ideale per un approfondimento delle dinamiche relazionali e interpretative di soggetti che manifestano una qualche forma di disagio sociale, un senso, appunto, di oppressione.

#### 4. Esodo

Questi esempi, brevi ma carichi di spunti per ulteriori osservazioni, non sono che una piccola testimonianza tra le tante offerte da un impiego sociologico della pratica recitativa e del materiale da essa prodotto. Stralci, ricavati dai risultati di analisi e ricerche complesse, con i quali ho cercato, ugualmente, di portare in evidenza quelle somiglianze alla base del legame che lega la sociologia e il teatro, ma, soprattutto, l'empirismo delle scienze sociali all'innovazione artistica e alle sue metodologie. Potenzialità cui la scienza della società può ricorrere, come insieme di dispositivi, per svelare i meccanismi inconsapevoli che, nell'atteggiamento quotidiano, vengono ignorati dagli attori sociali. La partecipazione alle sessioni teatrali di questi gruppi, ai loro spettacoli e laboratori, ma anche le esperienze avute nel corso della mia pratica artistica, mi hanno consentito di cogliere e apprezzare quella capacità di alcune compagnie teatrali di sollevare perplessità, indurre riflessioni e fungere da stimolo ai comportamenti osservabili degli individui, poiché i diversi regni che la finzione scenica può mostrare, infatti, attivano forme riflessive di pensiero sulla propria, l'altrui condotta e sulla circostanza stessa.

Comprendo bene le argomentazioni di chi si mantiene scettico rispetto ai risultati cui alcune contaminazioni di saperi potrebbero portare, tuttavia, una *sociologia teatrale* consapevole dei propri fondamenti epistemologici, può accogliere prassi empiriche che ne facilitino le scoperte in termini di sapere e conoscenza scientifica; una sociologia capace di fare tesoro delle tecniche messe a disposizione dal teatro ma, allo stesso tempo, in grado, attraverso esse, di svolgere le indagini conoscitive proprie della sua "vocazione", per riprendere i termini di Gurvitch. Essendo il fare drammatico una pratica sociale che nasce da un movente che poi sedimenta, liberare l'arte dall'arte vuol dire andare oltre l'immanenza della sua composizione estetica per donarle, nuovamente, lo statuto di "rappresentazione del reale", intriso di interazioni simboliche, *sensu comune*, relazioni intersoggettive tra agenti; comprenderne la forza che in esso è contenuta, per interiorizzare l'esteriorità ed esteriorizzare l'interiorità.

Senza correre il rischio di tradire il principio di avalutatività di cui deve nutrirsi, lo scienziato sociale può servirsi di questi strumenti per esperire l'esistenza di altre forme del reale, privandole del loro presunto assolutismo dogmatico, in

altre parole, facilitando la comprensione del mutamento e contribuendo a ridurre la complessità della modernità attraverso l'analisi delle azioni sociali. Il teatro può considerarsi mezzo privilegiato di osservazione interazionale della realtà e delle sue costruzioni superando il limite, proprio, della rappresentazione intesa come mera riduzione del reale ad un codice rappresentativo. In questo senso si può affermare che «l'azione teatrale intesa quale comunicazione sociale può contribuire attraverso elementi di conoscenza a formare una coscienza diversa da quella precedentemente posseduta.» [Vallauri 1988, 319].

*Riferimenti Bibliografici*

BARBA E.

(1996), *Manifesto del Terzo teatro in Teatro. Solitudine, mestiere, rivolta*, Ubulibri, Milano (ed. or. 1976).

BERGER P. L., LUCKMANN T.

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

BOAL A.

(2011), *Il teatro degli oppressi, Teoria e tecnica del teatro*; Edizioni La Meridiana, Molfetta (BA) (ed. or. 1974).

(1993) *Il poliziotto e la maschera*, Edizioni La Meridiana, Molfetta (BA).

DUVIGNAUD J.

(1974), *Le ombre collettive. Sociologia del teatro*, Officina, Roma (ed. or. 1965).

FREIRE P.

(1971), *La pedagogia degli oppressi*, Mondadori, Milano (ed. or. 1970).

GARFINKEL H.

(2004), *La fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, Armando Editore, Roma (ed. or. 1963).

(1967), *Studies in Ethnometodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

GEERTZ C.

(1988), *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1973).

GOFFMAN E.

(1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1959).

(2006), *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma (ed. or. 1974).

GURVITCH G., SERINO M. (A CURA DI)

(2011), *Sociologia del teatro*, Edizioni Kurumuny, Lecce (ed. or. 1956).

MELDOLESI C.

(1986), *Ai confini del teatro e della sociologia*, in *Teatro e Storia*, 1, Bulzoni, Roma.

MELUCCI A.

(1997), *Prefazione*, (a cura di), in A. Tota, *La Etnografia dell'arte: per una sociologia dei contesti artistici*, Ledizioni, Milano 2011.

MORENO J.L.

(1946), *Psychodrama*, Vol. I, New York, Beacon House.

(1953), *Who shall survive? Foundations of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama*, Beacon House, New York.

SCHUTZ A.

(1974), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna, il Mulino, (ed. or. 1932).

(1979a), *Sulle realtà multiple*, in *Saggi sociologici*, Utet, Torino, (ed. or. 1979a).

(1979b), *Il reduce*, in *Saggi sociologici*, Utet, Torino, (ed. or. 1945b).

SHEVTSOVA M.

(2009), *Sociology of theatre and performance*, QuiEdit, Verona.

THOMAS W., THOMAS D. S.

(1929), The child in America: behavior, problems and programs, in Blanchard P., *Journal of the American institute of criminal law and criminology*, vol.20, n.2, Aug 1929, pp. 314-316, Northwestern University press, (op. or. 1928).

TURNER V.

(1986), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York: Performing Arts Journal Publications, trad.it. *Dal Rito al Teatro*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1982).

VALLAURI C., DELDIME R., DI MEO E. (A CURA DI)

(1988) *Premier Congrès Mondial De Sociologie du Théâtre*, Bulzoni Editore, Roma.

YUVAL-DAVIS, N. AND KAPTANI, E.

(2008), *Identity, Performance & Social Action: Participatory Theatre Among Refugees*, in Whetherell, M. (ed.), *Identity and Social Action*, Palgrave, London.



## RECENSIONI





ANDREA MILLEFIORINI

Vittorio Cotesta, *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Roma, Armando Editore, 2016, 208 pp.

Chi era Max Weber? Come viveva? Quali erano i suoi sogni, i suoi desideri, i suoi progetti? Che rapporto c'è tra la sua vita, la sua malattia e la sua opera? Perché i suoi studi sul capitalismo e sulla Cina sono ancora oggi tanto importanti? [...] Se il confucianesimo abbia impedito, in Cina, la nascita del capitalismo moderno, è una questione controversa. Problematica è pure la tesi sull'origine calvinista del capitalismo in Europa.

**T**raggo queste righe dalla quarta di copertina del recente volume di Vittorio Cotesta, *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina* (Armando Editore, 2016). Al termine di tale presentazione si legge che – e ciò riporta bene il filo conduttore proposto dall'autore lungo tutto il testo – «Weber risponde in modo originale alle due questioni e la sua lezione metodologica rimane ancora impareggiabile».

Avremo modo di soffermarci più avanti sulla risposta di Max Weber alle due questioni. Prima di arrivarci vi sono però molti altri aspetti della densa e originale opera di Cotesta che occorre preventivamente mettere in rilievo. Diversamente, infatti, né potremmo spiegare la sua posizione in merito al problema del capitalismo in Weber, né, inoltre, daremo conto in modo esaustivo di un testo che offre al lettore molti altri aspetti relativi alla figura e all'eredità intellettuale dell'autore di *Economia e società*.

Sebbene concepito, e organizzato, in due parti chiaramente definite (I – *Max Weber: un profilo biografico e scientifico*; II – *Oriente, Occidente e capitalismo mo-*

*derno*), tali parti, che pure potrebbero ben essere lette ciascuna autonomamente, assumono uno straordinario valore aggiunto se avvicinate l'una con l'altra. Importanti e decisivi contenuti del pensiero weberiano circa il capitalismo presero infatti le mosse, come ben ricostruisce l'indagine biografica di Cotesta, anche da un vissuto che in Weber fu fortemente marcato dalla socializzazione alla cultura protestante che, sin da bambino, ricevette soprattutto dalla madre, Helene Fallenstein, e da quella borghese, ereditata in via principale dal padre, Max Weber *senior*.

Più in generale, gli aspetti anche più interiori della vita di Weber assumono in quest'opera, come vedremo, un valore che travalica il semplice dato biografico, proprio in quanto l'autore riesce a metterne molto bene in evidenza le significative ricadute innanzitutto sullo stato complessivo dell'umore e del tono emozionale di Weber e *quindi*, in seconda battuta, anche sulla sua produzione scientifica.

Questo sottile ma sempre presente, e ben visibile, filo che unisce la vita, il pensiero e l'opera weberiana costituisce, ad avviso di chi scrive, l'aspetto più interessante del volume di Cotesta.

A cominciare, ad esempio, dal contrastato rapporto con il padre, manifestatosi in diversi episodi, dall'abbandono improvviso del genitore durante un viaggio a Roma, ritornando in Germania da solo (ancora minorenne, aveva 17 anni), alla scenata, molti anni più tardi, ad Heidelberg, dove adesso Max *junior* insegnava, rivoltagli con l'accusa di non lasciare il giusto spazio alla libertà della moglie Helene, madre di Max: «E' la conferma della distanza tra moglie e marito e tra padre e figlio. Un *abisso* ormai li divide».

L'aspetto che tuttavia occupa lo spazio più rilevante di tutta la prima parte del libro non poteva non riguardare la complessa e tormentata vicenda della grave depressione che colse Weber agli inizi del 1898, e che lo accompagnò per diversi anni, con alti e bassi, sino alla progressiva remissione, dovuta, come emerge dall'approfondito e scrupoloso lavoro ricostruttivo di Cotesta, sia agli effetti benefici sullo spirito e l'umore di Weber prodotti dal viaggio negli Stati Uniti del 1904, insieme alla moglie Marianne, sia, soprattutto, alla lenta ma inarrestabile presa di coscienza di aspetti relativi alla propria vita sessuale, passata e presente. Ciò che faciliterà e accelererà il superamento di questi ostacoli, non interiormente superati sino all'età matura, sarà la conoscenza di Else Jaffé, con la quale

Weber instaurerà una relazione affettiva e sessuale, *a latere* del matrimonio con Marianne, relazione che lo libererà definitivamente dal suo male.

Sugli aspetti più intimi che sin dagli inizi della vita di coppia di Weber accompagnarono questa dolorosa vicenda, della quale la stessa Marianne subì inevitabilmente le conseguenze, e della sua liberatrice presa di coscienza, a seguito della quale Marianne addirittura accettò la relazione del marito con Else, pur restandogli sempre accanto (in ciò Cotesta spiega come la formazione religiosa e borghese della moglie giocarono un ruolo quasi decisivo nell'evitare la rottura e la separazione completa dal marito), rimandiamo il lettore alla lettura del testo: troppo interessanti sono quelle pagine per svelare qui i contenuti del Weber più "segreto", come è intitolato uno dei paragrafi del quarto capitolo.

Come si è accennato più sopra, i viaggi aiutarono molto Weber, sortendo l'effetto terapeutico di distoglierlo da una condizione di ansia nelle attività professionali e relazionali. Ansia e angoscia che, in quel difficile periodo, lo riducevano di fatto all'inazione (si badi: inazione non intellettuale e scientifica, ma professionale e relazionale), a tal punto da spingerlo a dare più volte le sue dimissioni dalla cattedra di Heidelberg, dimissioni ogni volta regolarmente respinte dal Consiglio di Facoltà, sino all'ennesima reiterazione, il 1 ottobre 1903, quando vennero infine accolte.

Due viaggi segnarono, in particolare, delle svolte che ebbero effetti benefici e, diremmo, "rigeneranti" anche sul piano delle prospettive di ricerca scientifica di Weber: il viaggio a Roma e quello, come si è già anticipato, negli Stati Uniti. Con il primo, avvenuto tra l'ottobre del 1901 e la primavera del 1902, Weber tracciò una delle due direttrici fondamentali della sua successiva opera: quella sugli studi relativi al rapporto tra cultura religiosa e cultura economica. Si dà infatti il caso (si fa per dire) che a Roma, e in generale nel Lazio e nel Centro Italia sia tutto un proliferare di chiese e di conventi. Ed è appunto grazie agli studi che Weber effettuò a Roma *sulla organizzazione e l'economia dei conventi*, grazie anche al copioso supporto documentario cui poté attingere, che egli osservò come in quei conventi (e non solo in quelli benedettini, tradizionalmente votati alla regola dell'*ora et labora*) fosse osservabile una chiara relazione tra ascesi religiosa e applicazione di principi di contabilità di tipo rigidamente razionale. Iniziò cioè ad annidarsi nella sua mente l'idea di una relazione tra ascesi e cultura economica. Ascesi religiosa,

nel caso del sistema dei monasteri italiani ed europei a partire dal Medioevo (essi giocarono un ruolo fondamentale nel far sì che, dopo le invasioni barbariche, molte economie territoriali non venissero definitivamente annientate); asceti intramondana, nel caso degli imprenditori dell'Europa riformata.

Questa nuova prospettiva di ricerca costituì un potente fattore di rigenerazione spirituale e mentale, cosa che, come ricorda Cotesta, ebbe effetti positivi a cascata anche su altri ambiti di indagine e di studio, divenuti dei classici del lascito weberiano, a cominciare da quello sul metodo scientifico.

Poco tempo dopo, nel 1904, Weber intraprese con Marianne un lungo viaggio negli Stati Uniti, da agosto a dicembre, organizzato approfittando di un invito a tenere una conferenza in occasione dell'Esposizione universale di Saint Louis, rivoltogli da un collega dell'Università di Harvard.

Il viaggio negli Usa fu per Max un vero e proprio tuffo in un mondo che egli stesso aveva da tempo studiato, ma che vedere con i propri occhi e del quale viverne direttamente la vita quotidiana, lavorativa, culturale, significò per lui, in quel momento e in quel frangente, una vera e propria iniezione ricostituente. Ciò per diversi motivi, come ci spiega Cotesta; due su tutti: trovarsi nel nuovo mondo sortì in Weber l'effetto tipico dello straniamento che tonifica la mente e lo spirito; in secondo luogo, osservare la produttività e la velocità con cui il capitalismo americano si sviluppava a vista d'occhio, non fece altro che convincerlo ancor più del valore delle sue tesi. Sicché, nell'ora del ritorno per l'Europa, Marianne annotava che «la nave già beccheggiava nel suo ritmo uniforme, mentre la vita spumeggiante svaniva nel velo nebbioso del giorno d'inverno. Lui guardava con riconoscenza dietro di sé, a quella riva che gli aveva concesso ore così felici». E più avanti è aggiunto, in corsivo: «A tratti la moglie ha la sensazione di riportare a casa un uomo guarito».

Ed eccoci quindi al cuore dello studio di Cotesta. Citando le sue stesse parole, «grosso modo, la domanda è stata – seguendo in questo Weber -: perché il capitalismo moderno si è sviluppato in Occidente e non in Oriente? E, in particolare, perché non si è sviluppato in Cina, dove esistevano gran parte delle condizioni di possibilità per la nascita e lo sviluppo di un'economia capitalistica moderna?. Le ricerche qui raccolte riprendono questa domanda e cercano di andare oltre. Ora, infatti, il problema importante non è tanto perché la Cina non abbia intrapreso

la via del capitalismo nel momento in cui la imboccava l'Europa, ma *come mai*, dopo il secolo dell'umiliazione, *in poco tempo* essa abbia raggiunto e sembra stia per superare le economie capitalistiche occidentali. La tesi è che l'opera di Weber risponda bene alla prima domanda e sia più utile di altre teorie per rispondere anche alla seconda. Weber, infatti, può essere ancora un valido aiuto per comprendere sia *la via cinese* al capitalismo, sia la competizione attuale tra le diverse civiltà».

Questo, in sintesi, il perimetro tracciato da Cotesta, al termine della prima parte, per definire l'oggetto di indagine che si svilupperà nella seconda.

Per rispondere alle due domande esposte poco sopra, Cotesta segue un tracciato logico e lineare. Dopo aver riassunto gli 11 principali tratti della *modernità occidentale*, riguardanti (ne riassumo per grandi linee i termini principali) aspetti legati alla scienza, all'arte, all'amministrazione, alla politica, allo Stato, all'impresa, alla famiglia, alla borghesia, allo stretto legame tra scienza, tecnologia e attività produttiva, spiega i motivi per i quali è tra il XVI e il XVIII secolo che, per Weber, va individuata l'origine dell'epoca moderna in occidente. Il motivo di ciò sta nel fatto che Weber avvicina, diremmo addirittura *associa*, modernità occidentale e identità europea: «Alla nascita della modernità e del capitalismo *moderno* contribuiscono – come dice lo stesso Weber – la rivoluzione scientifica e tecnologica, la forma dello Stato, la forma del diritto, il modo di concepire l'uomo [...]. Insomma, Weber ci dà un'idea complessa della modernità e, nello stesso tempo, la *riduce* ad un suo segmento: quello del calvinismo, a livello religioso, e del capitalismo nord-europeo (con le sue espansioni nordatlantiche), a livello economico».

Se dunque, per Weber, la modernità occidentale prese le mosse dall'identità europea nella sua versione nordica e riformata, ciò, scrive Cotesta – seppure non costituisca una verità sulla quale la sociologia abbia mai trovato una convergenza (lo stesso Lujo Brentano, “venerato maestro” di Weber, si disse in disaccordo con la sua spiegazione), e sebbene quella sull'inizio della modernità nel XVI secolo non possa considerarsi una data accoglibile unanimemente – ci fornisce almeno un utile punto di partenza per verificare ipotesi non tanto sulle ragioni del *perché nel XVI secolo*, quanto, almeno, sul *perché in Europa* (sul primato europeo delle origini della modernità, siano esse settentrionali o mediterranee, medievali o cinquecentesche, nessuno può comunque obiettare). Non solo, ma, osserva

giustamente l'autore, una volta impostata una ipotesi esplicativa accettabile sul *perché in Europa*, ciò può fornire utili elementi, sempre in chiave comparata, sul *perché adesso* (e non prima) in Asia e, in particolare *in Cina*: «La mia opinione – egli scrive infatti – è che l'approccio weberiano è [...] ancora utile non solo per la comprensione dell'origine della 'grande divergenza' [tra Europa e Cina, *N.d.A.*] ma anche per compiere un'analisi della situazione odierna e per disegnare qualche scenario futuro».

Cotesta riesce, nello sviluppare il confronto e la comparazione tra i tanti interventi di diversi autori su queste tematiche, a far lentamente emergere il *suo* punto di vista e la *sua* posizione su questa complessa questione. Punto di vista e posizione che, nell'ultimo capitolo, viene esplicitato complessivamente.

In tutte le società agrarie, argomenta l'autore, troviamo una religione, una politica, un'economia, una qualche forma di legame sociale. A seconda di come ciascuno di questi elementi è combinato con gli altri, e a seconda dell'influenza che ciascuno esercita sugli altri, possiamo comparare tra loro le diverse civiltà. L'analisi di Weber ha una struttura multidimensionale e comparativa, sebbene, come noto, per lui le condizioni e la struttura dell'economia, e l'etica economica (l'una condiziona l'altra e viceversa), emergano rispetto agli altri fattori come elementi decisivi, in grado di spiegare il *turning point* nella storia europea e, quindi, mondiale. Aspetto importante da sottolineare è che Weber, come precisa Cotesta, arriva alla definizione dei tratti tipici della modernità occidentale *dopo* aver effettuato studi approfonditi *non solo* sulla storia europea ma *anche* su quella cinese. Sicché, «il suo scopo principale mi pare quello di comprendere la struttura dell'identità dell'Occidente ma, nel confronto, emergono anche i tratti propri delle altre civiltà comparate: India e Cina».

Conseguenza del percorso storico-comparato di Weber è non solo quella di aver comunque messo nel giusto risalto anche altri fattori, oltre a quello economico, come la forma del potere politico, la forma dell'impero, la forma del diritto, plasmati da tutte le diverse religioni presenti nel panorama cinese e indiano (e quindi non solo del confucianesimo, come erroneamente è stato scritto da studiosi forse un po' frettolosi); vi è, implicita, anche quella relativa alla spiegazione del perché il capitalismo in Cina sia arrivato dall'esterno, portato dall'Europa e successivamente anche dagli Stati Uniti, e non si sia generato in forma endogena.

Infine, e soprattutto, secondo l'autore questo tipo di analisi «può far capire meglio di altre le basi e le caratteristiche della rinascita attuale della Cina». Egli tiene più volte a sottolineare come nella spiegazione weberiana non sia affatto assente la questione relativa al rapporto tra forme di potere politico e possibilità di sviluppo economico: «Sono cambiati gli attori: dalla Corte siamo passati al Partito, ma come non vedere nei poteri sconfinati del Partito Comunista Cinese l'equivalente del potere dell'imperatore e della sua corte? Se leggiamo sociologicamente la struttura della corte imperiale e quella del Partito Comunista Cinese possiamo vedere all'opera "il Principe": nel primo caso, un principe "tradizionale"; nel secondo, un principe "moderno". Questo moderno principe è stato più volte tirato da una parte e dall'altra: una volta verso la costruzione di una società fondata sull'uguaglianza; altre volte sul riconoscimento delle opportunità, se non delle necessità, di mantenere una certa differenziazione del reddito sulla base del contributo dato da ognuno alla produzione della ricchezza produttiva. La rinascita cinese si deve a questa seconda strategia originata, del resto, dai fallimenti della prima».

Come si vede, l'argomentazione di Cotesta, pur poggiando su basi weberiane, è tutt'altro che schiacciata su di un monocausalismo di tipo economicistico o di cultura economica.

Qui giunti, alcune considerazioni ci sia concesso effettuare, solo a breve conclusione del resoconto su questo notevole volume di cui abbiamo trattato.

Sulla questione del sistema capitalistico moderno, occorre distinguere il problema in due domande separate:

1. perché il capitalismo moderno è nato in Europa occidentale?
2. il capitalismo moderno sarebbe potuto comparire per la prima volta in altre parti del pianeta, se non si fosse sviluppato in Europa occidentale, magari in tempi molto successivi?

Per quanto riguarda la risposta alla prima domanda, riteniamo che uno dei testi che meglio e in modo più esauriente cerchino di rispondere alla *vexata quaestio* sia quello di Luciano Pellicani, *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, nel quale, pur collocandosi anch'egli tra i fautori della spiegazione multicau-

le, l'autore dimostra chiaramente, dopo una lunga cavalcata storico-sociologica, come l'elemento centrale rivelatosi decisivo sia stata la variabile politico-istituzionale. L'anarchia feudale generò un assetto istituzionale tale per il quale diverse città italiane (molte delle quali già esistevano grazie alla loro fondazione in età romana ed avevano resistito allo spopolamento seguito alle invasioni barbariche) furono messe nella condizione di reclamare e conquistare autonomia a fronte dei poteri universalistici dell'impero e del papato. La città, come scrive Pellicani, ha costituito in Europa, a partire dall'XI secolo, la "placenta" della modernità, in quanto generatrice del ceto borghese, depositario dei valori e degli interessi legati al libero scambio e al mercato, prima, e al sistema capitalistico-industriale, poi.

Quanto alla seconda domanda, ci viene in aiuto Simmel, oltre che (sebbene forse a sua insaputa) lo stesso Marx. Simmel spiega come la propensione allo scambio sia insita nell'animo umano. Scambio di ogni cosa: da semplici informazioni a sentimenti, a progetti di vita, comprendendovi anche, ovviamente, i beni materiali. Lo scambio genera, alla lunga, codici o istituzioni atti a permetterlo. Anche Marx ha sostenuto che lo scambio è una forma insopprimibile del vivere collettivo; soltanto che le sue conclusioni, come si sa, furono molto diverse rispetto a quelle di Simmel e dello stesso Weber.

Ebbene, il problema è però che lo scambio si è sempre dovuto relazionare, quando non scontrare, con un'altra dimensione fondamentale del vivere collettivo: il potere politico. Quest'ultimo, da sempre, ha visto nello scambio spontaneo presente nella società una minaccia e un pericolo per il proprio assetto costituito.

Tuttavia, lo scambio lo si può contenere, limitare, irreggimentare, direzionare, ma mai sopprimere del tutto. Non vi riuscirono neppure i nazisti nei campi di sterminio. Dunque, vi sono stati, nella storia, periodi nei quali lo sviluppo dei commerci, in alcune civiltà, riuscì effettivamente a raggiungere livelli di quasi incipiente capitalismo. Ciò avvenne, ad esempio, nel periodo del Principato che precedette la fondazione dell'Impero nell'antica Roma, o, come ricorda Cotesta, in Cina, in diverse fasi della sua storia millenaria. Perché allora in tutti questi casi il *salto* non vi fu? La risposta risiede nel fatto che le classi commerciali erano sempre in qualche modo invischiate, collegate, immischiate con il potere politico, il quale poteva quindi ben disporre in modo da non lasciare loro quella autonomia che, sola, avrebbe loro permesso di porre le condizioni per l'istituzione dei diritti

civili, unici in grado, come spiega Pellicani, di permettere alla nave del capitalismo di prendere il largo.

Ciò non significa affermare che, al di fuori dell'Europa occidentale, mai sarebbe potuto germogliare un sistema capitalistico moderno. È probabile, forse possibile, che prima o poi anche in qualche altra esperienza storica ciò sarebbe stato possibile. Tuttavia ciò non è accaduto, e il modello occidentale ha potuto così espandersi in quanto dotato di quella forza intrinseca che lo ha portato ad affermarsi su tutto il pianeta. Anche, va detto, in civiltà come quella cinese, nella quale ancora oggi i diritti civili sono un qualcosa che è di là da venire.



MASSIMO PENDENZA

Émile Durkheim, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, a cura di Francesco Callegaro e Nicola Marcucci, Salerno-Napoli, Orthotes, 2016, 305 pp.

Durkheim teorico della politica, oltre che della società? La sociologia come nuova scienza politica? Sono queste le novità che traspirano dall'*Introduzione* di F. Callegaro e N. Marcucci al volume di Durkheim *Lezioni di sociologia*, da loro curato, tradotto e riedito per i tipi di Orthotes (2016) dopo quasi quarant'anni dalla sua prima edizione italiana, e con un nuovo sottotitolo. Per questi studiosi, infatti, le *Lezioni*, più che un lavoro preparatorio di altri e più noti testi di Durkheim, sono da considerare addirittura come «un'opera fondamentale del pensiero politico moderno», paragonabile, «al gesto compiuto da classici come il *Leviatano* di Hobbes o il *Contratto Sociale* di Rousseau, *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu o la *Metafisica dei costumi* di Kant, o ancora i *Lineamenti della filosofia del diritto* di Hegel». Parole «pesanti», non c'è che dire, anticipatorie di quelle per le quali, ribadiscono ancora i curatori, leggere questo testo «è indispensabile per chi intenda cogliere la rilevanza della sociologia per la filosofia politica» (p. 9). Ma cos'hanno di tanto dirompente queste *Lezioni*, purtroppo colpevolmente ignorate dalla vulgata durkheimiana? Perché sono così importanti per la filosofia politica e, ci chiediamo soprattutto, perché non lo sono mai state per la sociologia? Diremo presto per la prima seguendo il ragionamento dei curatori, mentre per la seconda ci sentiamo di rispondere che la sociologia ha purtroppo preferito occuparsi d'altro che non delle patologie della società moderna, più degli epifenomeni del capitalismo che non delle

sue degenerazioni, più della constatazione della “fine del sociale” che non della sua normatività. Viceversa, ad una sociologia timida nei confronti della morale, quando non anche della teoria, Callegaro e Marcucci – sebbene da un punto di vista filosofico politico – si propongono di fare esattamente l’opposto e, approfittando sapientemente del contenuto delle *Lezioni*, di lanciare coraggiosamente il loro programma politico di rilettura *via* Durkheim della società dei moderni. Con buoni risultati, ci sentiamo dire.

Di cosa parlano le *Lezioni*? In generale, esse sono un tentativo ampio ed esauritivo di definire e classificare il “fatto morale”. Questo si riferisce ad una forza imperativa a cui è legata una regola di condotta e una sanzione. Se quest’ultima è “diffusa” tra l’opinione pubblica (come il biasimo, ad esempio) abbiamo il “costume”, se invece è definita, nonché decisa da una qualche istituzione sociale che è anche incaricata di farla rispettare, allora abbiamo il “diritto”. Il testo si compone di diciotto lezioni, riferite ad un corso che Durkheim tenne a Bordeaux tra il 1898 e il 1900, scandite da una suddivisione in quattro tipi di *morale sociale*: la “morale domestica” (lezioni I), la “morale professionale” (Lezioni I-III), la “morale civica” (Lezioni IV-IX) e la “morale umana” (Lezioni X-XVIII). Nell’ultima lezione, intitolata “Il contratto giusto”, Durkheim si cimenta inoltre con la *morale pratica*, offrendo spunti politici per ripensare l’organizzazione d’insieme delle società moderne affinché siano più *giuste*. Nell’economia del testo, la morale sociale è la parte più estesa, quella che più dovrebbe interessare i sociologi e dove anche emerge la novità del discorso durkheimiano sulla valorizzazione del “sociale”. È anche la parte che i curatori enfatizzano maggiormente perché è grazie a questa che possono lanciare l’idea di una rivalutazione della filosofia politica dei moderni *per via* sociologica. Dei quattro tipi di morale sociale, quella “professionale” è di gran lunga la più importante per Durkheim. Elaborata nel corso del tempo e diventata centrale nell’*Introduzione* scritta appositamente per la seconda edizione de *La divisione del lavoro sociale* (1903), in questo testo viene messa a confronto sia con la “morale civica”, per elaborare una teoria sociologica dello Stato e della democrazia, sia con quella “umana”, per stabilire la natura dei rapporti *positivi* tra gli uomini in società globalizzate. Inoltre, è durante la discussione della “morale professionale” che Durkheim elabora per la prima volta la sua teoria dei corpi intermedi o secondari, come è anche quando parla di “morale civica” che espone

la sua particolarissima concezione del “cosmopolitismo” con la quale critica l’ingenuo universalismo moderno dei filosofi morali e politici (leggi Kant), secondo cui ogni individuo umano è naturalmente libero e intrinsecamente portatore di diritti. Se questo è il contenuto generale dell’opera, qual è invece la sua specificità politica? Gli spunti sono tanti, ma – non ce ne vogliano i curatori – qui possiamo limitarci a trattarne solo uno, ovvero la riformulazione del concetto di Stato, quando osservato da un punto di vista sociologico. Una concezione molto particolare, in netta opposizione con quella utilitaristica e kantiana.

Analizzare sociologicamente lo Stato significa cogliere, di quest’ultimo, due cose: la sua intrinseca capacità di regolare la *reciprocità dei doveri* tra esso e i cittadini, e pertanto di essere legittimato; la sua funzione di mediazione e di regolazione tra individuo e umanità. Nel primo caso, Durkheim parla di Stato come di un organismo selezionato che non deve limitarsi alle funzioni di arbitro supremo, di amministratore di una giustizia puramente negativa, ma – dopo la presa d’atto di una nuova concezione morale della persona, socialmente e storicamente definita – di un qualcosa che deve piuttosto operare ai fini di un lavoro intellettuale di chiarificazione riflessiva circa la natura dell’individuo, delle regole di convivenza e della traduzione della giustizia sociale in “diritto”. Si tratta di uno “Stato pensante”, non estraniato dalla società che amministra, quanto in simbiosi con essa. Una società da cui ricavare *imput* sulla variazione della concezione della *natura* umana e dove invece rilasciare, mediante “deliberazioni”, *output* sul modo di amministrare e valorizzare la progressiva concezione dell’individuo centrata sull’autonomia e promuovere una più equa distribuzione della proprietà in vista di una “società giusta”. Uno Stato che si fa carico di pensare la morale umana e il cui essere in “intima” comunicazione con la pluralità offre inoltre la cifra di una efficiente e matura “democrazia” dei moderni. Oltre che soggetto pensante, lo Stato svolge anche una funzione di mediazione e di regolazione morale tra l’individuo e l’umanità. Questo perché Durkheim è dell’idea che la nozione di umanità sia troppo astratta per poter contribuire a dare forza al legame sociale nella vita di tutti i giorni e per creare così le fonti *sociali* della morale. Crede piuttosto che i valori universali debbano essere ancorati in comunità “realmente esistenti” (cosa che lo rende differente ancora una volta da Kant) e che solo lo stato-nazione, tra i gruppi moderni, possa svolgere al meglio la funzione morale di contenimento

e di guida per gli individui, oltre che di fonte della loro libertà. Per Durkheim lo stato-nazione è la forma socio-politica più importante della modernità. Una forma associativa, tuttavia, la cui forza morale deve essere controbilanciata da una uguale e contraria, quella cosmopolita, per non rischiare di scivolare in derive sciovinistiche. Il risultato è un gioco dinamico di pesi e contrappesi, in cui da una parte c'è la vita sociale moderna che richiede la creazione di un legame basato su di un riferimento concreto, accessibile – e *la patrie*, afferma Durkheim, è il livello concreto più elevato di sviluppo – e, dall'altra, c'è l'umanità, che, nel caso venga meno, può aprire le porte a un nazionalismo sciovinista invece che a un patriottismo aperto.

Le *Lezioni* offrono ovviamente di più che l'analisi sociologica dello Stato, per quanto questa sia di estrema importanza per l'economia di tutto il volume. Altri temi andrebbero pure evidenziati, come la “tensione costitutiva tra diritto e giustizia”, il “contratto giusto”, la “carità umana” come grado più alto di giustizia sociale. Temi che i curatori non mancano di marcare nella loro *Introduzione*. Qui ci limitiamo a segnalarli, e a sottolineare che in fondo nelle *Lezioni* c'è lo sforzo di far emergere – contro il pensiero liberale – il ruolo determinante del “sociale” quale elemento terzo e comprensivo delle azioni individuali in società man mano più ampie. Finora coincidenti con i confini dello stato-nazione, e forse già con quelli dell'Europa (che Durkheim già vede). Ma, perché no, convergenti magari domani con quelli del globo intero, come da Durkheim stesso più volte auspicato.

ANDREA COSSU

Teresa Grande e Lorenzo Migliorati (a cura di), *Maurice Halbwachs. Un sociologo della complessità sociale*, Perugia, Morlacchi, 2016, 374 pp.

**M**aurice Halbwachs (1877-1945) rappresenta un caso esemplare per la sociologia degli intellettuali. La sua biografia sociologica ne fa per molti versi uno studioso impegnato in un percorso tipico per la scienza sociale francese dei primi anni del Novecento: gli studi filosofici sotto la guida di Bergson; le tappe obbligate per molti accademici francesi del tempo (l'insegnamento nei licei, la formazione in Germania, la carriera accademica come progressivo avvicinamento alle prestigiose sedi parigine della Sorbona e il Collège de France); l'incontro con la sociologia e la partecipazione, in una posizione non secondaria, alla scuola durkheimiana, di cui si pose come continuatore negli anni Venti e Trenta. Al tempo stesso, Halbwachs è anche un "sociologo ritrovato" (M. Jaisson, C. Baudelot C. (a cura di), *Maurice Halbwachs, sociologue retrouvé*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2007), la cui ricezione contemporanea ha coinciso, per molti versi, con il boom dei memory studies a partire dagli anni Ottanta. Le due principali opere di Halbwachs sul tema (*I Quadri sociali della memoria* e *La memoria collettiva*) sono diventate prima un classico "fondativo" (S. Gensburger, *Halbwachs' studies in collective memory: A founding text for contemporary memory studies?*, in «Journal of Classical Sociology», 16, 4, 2016, pp. 396-413) e poi un fardello, nella crisi di crescita e nella difficile istituzionalizzazione di questo campo di studi. "Halbwachs" è così diventato anche un oggetto di memoria, dopo essere stato per qualche decennio relegato al di fuori del canone da precisi processi di

“amnesia sociologica” (Royal-Lybeck e Law 2015). Successivamente, la riscoperta di Halbwachs come uno dei padri fondatori dei memory studies (e nel complesso anche come un anticipatore della “svolta culturale”) ha prodotto una sostanziale sovrapposizione tra autore e testi “iconici” (M. Bortolini, A. Cossu, *Two Men, Two Books, Many Disciplines: Robert Bellah, Clifford Geertz, and the Making of Iconic Cultural Objects*, in Law A., Royal-Lybeck E. (eds.), *Sociological Amnesia: Cross-currents in Disciplinary History*, Farnham, Ashgate, 2015, pp. 37-55).

Come illustrano Teresa Grande e Lorenzo Migliorati in *Maurice Halbwachs. Un Sociologo della complessità sociale*, c’è molto di più. In Halbwachs come sociologo, con i suoi interessi pionieristici, la sua produzione eclettica, la sua interdisciplinarietà; e c’è di più anche nella sociologia di Halbwachs, che non può essere ridotta a un durkheimismo minore e settoriale (e al rapporto tra la sociologia di Halbwachs e quella di Durkheim sono dedicati alcuni dei saggi di questo volume, in particolare quello di Christian Baudelot e Roger Establet, e quello di Serge Paugam). Halbwachs fu un sociologo poliedrico, dagli interessi molteplici come «la sociologia dei consumi e delle classi, il suicidio, la memoria collettiva, la morfologia sociale, le emozioni» (p. 7).

Nonostante questa vita di ricerca ad ampio spettro, Halbwachs non è «mai stato assunto stabilmente nel pantheon dei classici». Grande e Migliorati, consapevolmente, non si propongono di cambiare questo destino attraverso una storiografia revisionista. Piuttosto, il loro obiettivo è di integrare la piccola rinascita che la reputazione di Halbwachs sta avendo soprattutto in Francia restituendo un quadro multidimensionale della sua opera e della sua carriera di sociologo.

Che si debba considerare una molteplicità di traiettorie è indicato da Thomas Hirsch. Affrontando il tema del “futuro postumo” di Halbwachs, egli segnala come la sua popolarità come sociologo della memoria sia un “intermezzo” che comprende circa un ventennio, dalla metà degli anni Settanta alla metà degli anni Novanta. Sono gli anni dell’affermazione della *cultural turn*, del passaggio dalla storia sociale alle varie ondate della storia culturale, dell’immane progetto di Pierre Nora sui luoghi della memoria, e delle prime traduzioni inglesi a opera di Suzanne Vromen (*The Sociology of Maurice Halbwachs*, tesi di dottorato, New York, New York University, 1975). Un ventennio che si chiude – almeno nel campo della sociologia della memoria – con le avvisaglie della crisi del con-

petto di “memoria collettiva” e con il suo eventuale superamento. L’influenza di Halbwachs su un campo in perenne trasformazione come i *memory studies* si chiude dunque – o almeno, è la mia opinione – poco dopo l’inizio del *memory boom*, vuoi per il tentativo di recuperare la radicalità della proposta di Durkheim nel senso di una pragmatica della memoria (e non della sua matrice cognitiva e sociale, maggiormente halbwachsiana: B.A. Misztal, *Durkheim on Collective Memory*, in «Journal of Classical Sociology», 3, 2, 2003, pp. 123-143; A. Cossu, *Durkheim on the Aesthetics of Commemoration: A Neglected Source for Contemporary Performance Studies?*, in «Journal of Classical Sociology», 10, 1, pp. 33-49), vuoi per l’allargamento del pantheon dei *memory studies* e per la sua frammentazione.

I quattro saggi esplicitamente dedicati al tema della memoria (di Teresa Grande, Marita Rampazi, Thomas Hirsch, a cui si aggiunge un’intervista a Paolo Jedlowski) si avvicinano solo parzialmente alla necessità di applicare Halbwachs alla sua stessa traiettoria, considerandolo come un oggetto di memoria ricostruito e ri-memorato. Hirsch, tra i quattro, è il più esplicito nel ricostruire gli usi intellettuali di “Halbwachs”, che hanno prodotto l’immagine provvisoria di un sociologo “ritrovato”. In questa particolare carriera postuma, è particolarmente interessante l’adattamento della figura di Halbwachs alle lotte nel campo accademico francese, che sono andate di pari passo con le ondate di rifiuto e riscoperta di Durkheim. Da un lato, Halbwachs viene usato nell’immediato secondo dopoguerra *contro* Durkheim, «disimpegnandolo dalla sociologia durkheimiana» (p. 288) e accentuando la mediazione che Halbwachs tenta di produrre tra i suoi due maestri, Bergson e Durkheim. Dall’altro, a partire dagli anni Sessanta, Halbwachs viene compreso nuovamente nel solco durkheimiano (p. 294), pur in mezzo a tante difficoltà di ricezione (p. 296), e la sacralizzazione di Halbwachs come sociologo della memoria si inserisce in questo quadro. Pur nella minuziosa e corretta ricostruzione, tuttavia, il contributo di Hirsch si mantiene ancora a un livello descrittivo, un passo al di qua di quella sociologia storica delle reputazioni intellettuali che porterebbe a una precisa spiegazione sociologica dei motivi dell’andamento carsico della reputazione di Halbwachs.

In una intervista in qualche passo un po’ partigiana, Jedlowski affronta un tema centrale. Gli oggetti intellettuali (libri, autori, posizioni) non viaggiano solo nel tempo, ma anche nello spazio (un tema, questo, che si potrebbe ancora ri-

condurre all'Halbwachs più ecologico, e che è stato affrontato in modo preciso dal punto di vista della sociologia degli intellettuali da Michelle Lamont, *How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida*, in «American Journal of Sociology», 93, 3, 1987, pp. 584-622). Jedlowski connette la diffusione di Halbwachs in Italia alla riscoperta del passato come territorio di indagine sociologica, avvenuta a partire dagli anni Ottanta (anche se si deve segnalare che già vent'anni prima Giorgio Braga scriveva di organizzazione delle “memorie sociali” (*Il nuovo organizzarsi delle memorie sociali*, in «Rassegna italiana di sociologia», 6, 2, 1965, pp. 265-273). Nel far questo, egli segnala sia una tensione tra discipline (ovvero il sospetto degli storici all'adozione di un punto di vista che riformuli le relazioni tra storia e memoria) sia – appropriatamente – una specificità disciplinare, sociologica, che risiede nell'indagine dei rapporti tra memoria, esperienza e sfera pubblica (su questo si veda soprattutto P. Jedlowski, *Memory and Sociology: Themes and Issues*, in «Time and Society», 10, 1, 2001, pp. 29-44). Più implicito resta il nodo centrale dello sviluppo degli studi sociologici sulla memoria in Italia, ovvero la tensione tra il tentativo di produrre teoria e la risultante empirica, che si è spesso tradotta in studi di caso centrati sulla “memoria di” (qualcosa) e sulla “memoria in” (specifici ambiti di ricerca, dal punto di vista della delimitazione temporale, della ecologia del ricordo, di gruppi specifici).

Teresa Grande e Marita Rampazi, con uno sguardo differente, cercano di ricondurre il pensiero di Halbwachs soprattutto al primo punto di tale tensione, ovvero il nesso tra memoria e teoria. Grande si muove su due piani: la genesi dell'interesse di Halbwachs per i quadri sociali della memoria, visti come un modo di rendere più complessa la relazione tra strutture sociali e strutture culturali; e la problematicità della categoria di “memoria collettiva” presente già in Halbwachs (p. 138), dove esiste una tensione tra memoria come sistema culturale (e allora, uno si dovrebbe chiedere perché parlare proprio di memoria e non di tradizione, mito, o cultura) e memoria come condizione delle interazioni situate. Qui Grande sottolinea un distacco da Durkheim (pp. 142-143) che forse sembra maggiore di quanto effettivamente non sia. Se da un lato, infatti, la riflessione di Durkheim sulla memoria sembra propendere per una visione delle rappresentazioni del passato come elemento del sistema culturale, è anche vero che è proprio in Durkheim, che in questo anticipa Halbwachs e molti altri, il legame tra me-

moria, materialità dei simboli, e interazioni sociali viene messo in luce, nel libro secondo delle *Forme*, in cui troviamo gli elementi sia di una teoria semiotica della emergenza della memoria (A. Cossu, *Signs, Webs, and Memories: Umberto Eco as a (Social) Theorist*, in «Thesis Eleven», 140, 1, 2017, pp. 74-89), sia di una teoria dei meccanismi di significato che risolve i dualismi (tra macro e micro, tra individuale e collettivo) che in Halbwachs sono affrontati a un livello solo superficiale (A. Cossu, *Memory, Cultural Structures, and Meaning Mechanisms*, *Thinking through the Future of Memory*, Amsterdam 3-5.12.2016; A. Erll, *Memory in Culture*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011).

Rampazi segnala, giustamente, alcuni dei testi “minori” di Halbwachs come applicazioni e innovazioni del suo atteggiamento sulla memoria: il lavoro sui musicisti, e il piccolo classico di Halbwachs, *La topografia leggendaria*, un testo quasi stritolato tra *I quadri sociali* e *La memoria collettiva*. Presa nel suo complesso, la riflessione halbwachiana sulla memoria è caratterizzata da «discontinuità intern[e]» (p. 145) che si muovono verso una sociologia *processuale* della memoria (p. 146) e che quindi non può sfuggire dalla considerazione dei dualismi sopra menzionati. Anche Rampazi, in linea con una ricezione consolidata di Halbwachs, rileva quanto i due testi canonici sulla memoria siano costantemente in tensione; ma a questo aggiunge anche una lettura che privilegia Halbwachs non solo come un sociologo della temporalità, ma anche della spazialità del ricordo, di una ecologia che non è soltanto ambiente ma anche piena di materialità (p. 165).

Da questo punto di vista, nella sociologia della memoria di Halbwachs convergono molteplici interessi che sono sviluppati in modo più specifico dagli altri autori dei saggi di questo libro. Solo in apparenza essi possono essere considerati marginali, così come non è marginale la poliedricità di Halbwachs. Si tratta al contrario di un aspetto costitutivo della sua sociologia, che si esplicita sia in senso interdisciplinare (si vedano i contributi di Romagnani su Halbwachs e Marc Bloch, e di Montigny sulla relazione con l'economia politica di impronta keynesiana), sia nel solco di un primato della sociologia. È nel quadro di questo primato che è possibile identificare «una solida linea di continuità», come sostiene Migliorati (p. 234), per il quale l'individuo preso in considerazione da Halbwachs non può che essere un individuo “sociale” inserito nella temporalità (p. 245) e, di conseguenza, nel tentativo di ridurre la frattura tra presente e pas-

sato che può essere operata solamente entro il quadro di una teoria multidimensionale della memoria.

Sotto questo profilo, il libro ci consegna una visione più sfaccettata della sociologia di Halbwachs, e si inserisce in una corrente che cerca di attualizzarlo svincolandolo dalle gabbie sotto-disciplinari. Questa operazione sembra tanto più utile quanto più ci rendiamo conto che “dimenticare Halbwachs” sembra essere un imperativo proprio per coloro che più hanno tratto beneficio dalla sua specifica sociologia, ovvero i sociologi che si occupano di memoria. Per questi ultimi, e anche per altri, Grande, Migliorati e gli autori che hanno chiamato a raccolta per questo libro rendono disponibile un altro Halbwachs, ancora in attesa di una nuova consacrazione e che, tuttavia, può tracciare nuove suggestioni di ricerca (i “classici” non sono forse quelli che indicano problemi e direzioni ardue, piuttosto che soluzioni?) dal punto di vista di una sociologia dello spazio, delle emozioni, della sociologia cognitiva.

FEDERICO BRANDMAYR

Bernard Lahire, *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue «culture de l'excuse»*, La Découverte, Paris, 2016, 184 pp.

**B**ernard Lahire è uno dei sociologi francesi più prolifici degli ultimi vent'anni. Nato nel 1963, ha pubblicato a partire dai primi anni '90 una ventina di libri sui temi più diversi: sociologia dell'educazione, della scuola, della famiglia e della cultura. Ha inoltre elaborato una prospettiva teorica attenta all'eterogeneità di disposizioni che si accumulano, nel corso del tempo e col susseguirsi di esperienze diverse, in seno ad ogni individuo (*L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Parigi, Nathan, 1998). Questa attenzione alla diversità di contesti e alla natura «scissa» dell'*habitus* (*habitus clivé*, nei termini di Pierre Bourdieu) lo ha condotto ad essere definito, e definirsi lui stesso, come un «erede eterodosso» della sociologia bourdieusiana (Discorso per la cerimonia ufficiale di consegna della medaglia d'argento del CNRS francese, 18 settembre 2012). Al momento in cui si scrive, nessuno dei numerosi saggi di Lahire è reperibile in italiano, ed è probabile che *Pour la sociologie*, pubblicato a gennaio del 2016 per i tipi de La Decouverte, non farà eccezione. A prima vista, in effetti, il libro pare iscriversi in un dibattito pienamente «franco-francese»: Lahire reagisce alle dichiarazioni di alcuni giornalisti, politici e saggisti, per lo più francesi, secondo cui, con il pretesto di spiegare i comportamenti individuali, la sociologia fornirebbe delle scuse ad alcune categorie di individui, e in particolare a criminali, riottosi e terroristi, giustificando in tal modo la loro condotta e impedendo di ridurre criminalità e terrorismo. Tuttavia, il libro tocca temi rilevanti ben al di là del contesto francese

e che sono stati riconosciuti come cruciali sin dagli albori della riflessione sociologica, come ad esempio il rapporto tra spiegazione e giustificazione; i limiti della avalutatività nello studio dei fenomeni sociali; il carattere normale o patologico di certi fenomeni (come il crimine); o ancora le giustificazioni avanzate dalle scienze sociali per difendere il loro ruolo in società.

Di certo, il libro di Lahire non è il primo scritto per difendere una disciplina da quella che è percepita come una minaccia esterna. La produzione in tal senso è piuttosto vasta, soprattutto per quanto riguarda le scienze umane e sociali (R. Evans, *In Defence of History*, London, Granta Books, 2001; D. Rodrik, *Economics Rules: The Rights and Wrongs of the Dismal Science*, New York, W.W. Norton, 2015; H.S. Lewis, *In Defense of Anthropology*, New Jersey, Transaction Publishers, 2013; Z. Bauman, *What Use is Sociology?*, Cambridge, Polity Press, 2014; S. Argentieri et al., *In difesa della psicoanalisi*, Torino, Einaudi, 2013). Caratteristica comune di queste pubblicazioni è quella di rivolgersi ad un pubblico relativamente largo, e il libro di Lahire non fa eccezione, come rivela la lunghezza modesta, lo stile limpido e il lessico non specialistico. Altra caratteristica di questi lavori, inerente al loro carattere di difese pubbliche, è il loro scopo pratico, ossia la volontà di convincere il maggior numero di persone, finendo talvolta per sacrificare l'esattezza e la precisione dell'argomentazione al suo potenziale persuasivo<sup>1</sup>. Questo aspetto, annunciato nel caso in esame fin dal titolo mediante l'espressione polemica «per farla finita», pone un problema a colui che è chiamato a valutarne il contenuto, dal momento che il criterio della validità speculativa e quello della forza di persuasione seguono talvolta logiche contraddittorie e non possono essere posti semplicemente sulla stessa scala di valore.

Riveniamo però allo stimolo che ha spinto Lahire a scrivere il saggio. Le accuse a cui egli vuole rispondere sono state mosse negli ultimi anni da politici come Nicolas Sarkozy, Lionel Jospin, Manuel Valls, David Cameron, Ronald Reagan e George H. W. Bush. Si tratta per lo più di allusioni brevi e superficiali: per esempio, Jospin affermò nel 1999 che «i problemi di sicurezza» sono «legati a dei

---

1 Questi aspetti sono stati messi in evidenza da numerosi lavori di sociologia della scienza e delle professioni. La rivista *Public Understanding of Science* ha tradizionalmente consacrato i suoi volumi ai rapporti tra scienza e società, inclusi i modi in cui ricercatori e studiosi si presentano al pubblico.

problemi gravi di urbanismo mal gestito, di destrutturazione familiare, di miseria sociale» ma che questi non costituiscono, comunque, «una scusa per comportamenti individuali delittuosi» poiché «ognuno resta responsabile dei suoi atti. Fino a quando si ammetteranno delle scuse sociologiche e non si metterà in causa la responsabilità individuale, non si risolveranno tali questioni» (Lahire 2016, p. 17). Simili dichiarazioni sono state fatte da Valls nelle settimane seguenti agli attentati del 13 novembre 2015, quando il libro di Lahire era in corso di pubblicazione. Non si tratta dunque di attacchi diretti alla professione dei sociologi, ma di richiami piuttosto vaghi ad un'attitudine intellettuale che gli autori di tali dichiarazioni considerano diffusa nel dibattito pubblico. Un attacco più esplicito alla sociologia è invece contenuto in un saggio del giornalista Philippe Val, ex direttore di *Charlie Hebdo*, intitolato *Malaise dans l'inculture* e pubblicato nel 2015. Questo libro costituisce l'obiettivo polemico principale di Lahire.

Lahire fa intendere che i detrattori della sociologia sono mossi da due motivi diversi. Il primo, più innocuo, è l'incomprensione della logica sociologica in particolare e scientifica in generale. Il sociologo vuole anzitutto comprendere la realtà, non giudicarla; spiegare i comportamenti, non assolvere o condannare. Equiparare la spiegazione alla giustificazione significa «confondere il diritto e la scienza» (p. 9), commettere un «confusione di prospettive» (p. 36), o ancora «confondere due piani tuttavia distinti: da una parte quello non normativo, proprio della conoscenza scientifica, e d'altra parte quello normativo, proprio della giustizia, della polizia, della prigione» (p. 35). Se i detrattori della sociologia conoscessero l'approccio scientifico, afferma Lahire, saprebbero che «l'invocazione della libertà individuale o del libero arbitrio è una forma sottile di rinuncia scientifica e un appello all'arresto di qualsiasi indagine» (p. 63). La causa di tale incomprensione è il fatto che politici e giornalisti, per la funzione che sono portati a svolgere, per la loro vicinanza alle mischie e alla presa di decisioni, e per l'educazione che hanno ricevuto, non sono predisposti a comprendere cos'è la scienza. Deve parer loro impossibile, sostiene Lahire, che possano esistere delle ricerche «che hanno come unico scopo la comprensione dell'esistente nella maniera più razionale possibile» (p. 12).

Il secondo motivo che spinge i detrattori della sociologia è identificato da Lahire nel fatto che la conoscenza sociologica compromette gli interessi e privi-

leggi di alcune categorie sociali. Infatti, la sociologia «mette in luce la realtà delle asimmetrie, delle ineguaglianze, dei rapporti di dominazione e sfruttamento, dell'esercizio del potere e dei processi di stigmatizzazione» (p. 8). Sono dunque i potenti, i dominanti, gli sfruttatori, che capiscono in questo caso fin troppo bene la logica sociologica e vi si oppongono con ogni mezzo e stratagemma retorico, esercitando così una «resistenza» (nozione di origine psicanalitica che Bourdieu ha trasposto all'ambito della sociologia). Ma non è solo la descrizione delle disuguaglianze e delle asimmetrie che suscita questa reazione opportunistica, ma anche la spiegazione causale di tali fenomeni. In effetti, mentre il registro della responsabilità e della volontà individuale reca vantaggio ai dominanti – poiché spiega il loro status superiore riferendosi allo sforzo e ai sacrifici che essi hanno dovuto compiere per raggiungerlo – il registro causale, proprio della sociologia, minaccia questa narrativa poiché spiega gli stati in cui si trovano gli individui come il risultato, indipendente dai loro sforzi, di una moltitudine di cause contingenti, e reca in questo modo vantaggio ai dominati.

Il lettore avrà forse notato una certa incongruenza nei caratteri che Lahire attribuisce alla sociologia. È per l'appunto questa incongruenza, la cui natura verrà adesso precisata, che costituisce il fulcro della critica qui proposta a *Pour la sociologie*.

Da un lato, Lahire presenta la conoscenza sociologica come fondamentalmente a-politica e teoretica (nel senso etimologico di contemplazione, cioè interessata alla rappresentazione del mondo). Ecco alcuni esempi: il ricercatore che esprime giudizi normativi è un «cattivo» ricercatore (p. 39); il sociologo «deve [...] astenersi da ogni giudizio» (p. 43); l'«irresponsabilità politica o morale degli studiosi» è un bene prezioso (p. 116); gli scienziati non devono domandarsi se quello che scoprono piacerà o dispiacerà, sarà utile o inutile (p. 116); la comprensione scientifica non è motivata dalla necessità di «rispondere urgentemente a delle questioni pratiche» (p. 115); la celebre formula spinozista («*Non ridere, non luge-re, neque detestari, sed intelligere*») è citata favorevolmente (p. 40); le tesi di coloro i quali, come il sociologo americano Andrew Abbott, mettono l'accento sulla normatività delle scienze sociali, sono definite «scientificamente indifendibili» e «politicamente problematiche», i loro autori «gioca[no] pericolosamente col fuoco» (p. 37); la riduzione delle scienze sociali ad «una sorta di morale politica

di difesa degli oppressi» è un'invenzione (p. 137). Insomma, l'«atto di conoscenza», di comprensione della realtà, va inteso in questi casi come qualcosa che non contiene in sé delle valutazioni pratiche (le *praktische Bewertungen* di Max Weber) o delle prescrizioni su come agire nel mondo. Spiegazione e giudizio assiologico sono distinti e la prima non determina il secondo: giudizi assiologici diversi sono compatibili con la stessa spiegazione.

Dall'altro lato, Lahire presenta la conoscenza sociologica come essenzialmente politica e gravida di conseguenze pratiche. Ecco alcuni esempi: l'approccio comprensivo della sociologia «serve [...] a risolvere i problemi in modo diverso dall'*emarginazione* (incarcerazione, allontanamento o detenzione psichiatrica) o dalla *distruzione* dell'altro (pena di morte)» (p. 45); solo l'approccio comprensivo «permette di concepire soluzioni collettive e durabili» (*Ibidem*); solo comprendendo si possono «evitare nuovi drammi» (p. 46); la sociologia insegna che attività quali la prostituzione o il lavoro domenicale, anche quando svolte consensualmente, sono il frutto di rapporti di dominazione e andrebbero perciò abolite, o quantomeno andrebbero criticati coloro che le difendono in nome della libera scelta (pp. 72-83); insegnare agli studenti fin dalla scuola primaria la sociologia, e in particolare l'intervista di tipo sociologico, permetterebbe loro di apprendere il «rispetto degli altri» (p. 125). In contrasto con il registro precedente, l'atto di comprensione sociologica è presentato in questi casi come qualcosa che conduce necessariamente a una data valutazione pratica sui fatti sociali: un certo giudizio di fatto (per esempio, sulle cause di un omicidio) sembra allora implicare necessariamente un certo giudizio di valore (per esempio, sull'adeguatezza di una pena mite).

Al lettore spetta giudicare se questi due registri comportano una certa dose di incongruenza o se sono invece coerenti tra loro. Ammettendo che ci sia effettivamente un'incongruenza, si potrebbe abbozzare un'interpretazione traendo spunto dai lavori di Robert K. Merton sull'ambivalenza degli scienziati. Merton definì l'ambivalenza sociologica come «l'esistenza di aspettative normative di attitudini, credenze e comportamenti, assegnate ad una posizione sociale, che sono incompatibili tra loro» (*Sociological Ambivalence and Other Essays*, New York, Simon and Schuster, 1976, pp. 6-7). Per esempio, una persona che occupa lo status di medico, quando esercita il ruolo di terapeuta, tenderà a oscillare, nelle sue attitudini, tra una postura di distacco ed una postura di «premura» [*concern*] nei

confronti del paziente, in base alle varie esigenze delle situazioni in cui si troverà. Un comportamento interamente orientato verso un'unica norma (per esempio, la norma del distacco emotivo) «ostacolerebbe gli obiettivi funzionali del ruolo» (Ivi, p. 19). L'ambivalenza che, nella lettura qui proposta, si rileva nel saggio di Lahire e negli interventi di molti altri sociologi francesi nel dibattito sulla «cultura delle scuse» potrebbe così dipendere dal meccanismo individuato da Merton: la preservazione dello status della sociologia impone ai sociologi di difendere la loro autonomia da influenze politiche e religiose; per evitare interferenze e censure, i sociologi tentano di persuadere il pubblico colto e i decisori politici che la loro ricerca non interferisce con le azioni del governo e non prende le difese di gruppi particolari. Donde la rappresentazione della scienza sociologica come un'attività neutrale e interessata esclusivamente alla rappresentazione del mondo. Ma, allo stesso tempo, la preservazione dello status della sociologia richiede ai suoi membri di giustificare i finanziamenti pubblici alla ricerca e il ruolo occupato nelle istituzioni educative; i sociologi sono dunque indotti a rimarcarne le implicazioni pratiche, esaltandone il carattere benefico per la collettività. Donde la rappresentazione della conoscenza sociologica come qualcosa di utile e politicamente significativo.

È importante ricordare che diversi autori hanno rivisto la teoria mertoniana in senso «confittualistico»: le attitudini ambivalenti di scienziati, medici e altri membri delle professioni non sarebbero il frutto di imperativi funzionali al sistema sociale nel suo insieme ma alla sopravvivenza e alla legittimazione della professione, indipendentemente dai benefici che essa oggettivamente arreca al resto della società (B. Barnes, R. Dolby, *The Scientific Ethos: a deviant viewpoint*, in «European Journal of Sociology», XI, 1, 1970; M. Mulkay, *Norms and ideology in science*, in «Social Science Information», 16, 4-5, 1976; N. Steh, *The ethos of science revisited*, in «Sociological Inquiry», 48, 3-4, 1978). Secondo questa impostazione, le definizioni della scienza andrebbero a costituire una «ideologia professionale» alla quale si attinge in modo opportunistico in base alle esigenze di giustificazione e agli interlocutori che si devono convincere. Pronunciarsi su questa complessa controversia è qui impossibile, ma resta che l'interpretazione qui proposta del modo in cui Lahire definisce la sociologia è compatibile sia con una prospettiva funzionalistica, sia con una prospettiva confittualistica.

Inoltre, anche ammettendo che non vi sia ambivalenza, bisogna per lo meno rilevare importanti limiti alla neutralità che Lahire ascrive all'atto di spiegazione causale. In primo luogo, il carattere normativo della sua argomentazione emerge dalla selettività con cui viene impiegato il registro causale<sup>2</sup>. L'approccio comprensivo delle scienze sociali, afferma Lahire, esclude il libero arbitrio e la volontà individuale dalla spiegazione della condotta umana. Imputare una responsabilità morale ad un individuo o sostenere che avrebbe dovuto comportarsi altrimenti significherebbe interrompere la catena causale e rinunciare a comprendere la realtà. Eppure, Lahire non impiega questo registro quando prende in considerazione la condotta dei dirigenti politici, che sono tuttavia degli attori sociali al pari di un giovane spacciatore di Clichy-sous-Bois. Per esempio, egli scrive che «ci si potrebbe aspettare dai dirigenti delle società democratiche altrettante capacità di riflessione che capacità di dimostrazione verbale della loro potenza» (p. 16). Ancora, riferendosi ad un reportage sugli autori dell'attentato contro la redazione di *Charlie Hebdo*, Lahire constata «tutte le occasioni (politiche) mancate di impedire l'arruolamento terrorista» (p. 112). La madre dei due terroristi fu abbandonata dal marito, costretta a prostituirsi, e morì suicida: «le si sarebbe potuto dare del denaro per nutrire i suoi figli. [...] Non c'era nessuno per riportare [i figli] sulla retta via», scrive l'autrice del reportage, che Lahire cita con approvazione (p. 113). Il crimine e le disuguaglianze sono spiegati causalmente, le azioni dei politici (oltre a quelle di giornalisti e saggisti) sono giudicate ed eventualmente condannate. Similmente, la credenza diffusa secondo la quale gli analfabeti tendono ad essere più violenti e intolleranti delle persone alfabetizzate non è considerata come un fenomeno da spiegare causalmente, ma è al contrario bollata come una correlazione «infamante», che si regge su presupposti «insultanti» (p. 94). Questa selettività è invero prassi comune in molti lavori di sociologia. È forse un caso

---

2 Sulla selettività delle attribuzioni causali esiste una vastissima letteratura, principalmente di ambito psicologico, ma anche filosofico e sociologico. Si veda, ad esempio, J. Mackie, *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Oxford, Clarendon, 1980; B. Malle, *How the mind explains behavior: Folk explanations, meaning, and social interaction*, Cambridge (MA), The MIT Press, 2004; G. Abend *et al.*, *Styles of Causal Thought: An Empirical Investigation*, in «American Journal of Sociology», LXIX, 3, 2013; W. Shrum, *What caused the flood? Controversy and closure in the Hurricane Katrina disaster*, in «Social Studies of Science», XLIV, 1, 2014.

che Bourdieu abbia fatto riferimento alla formula spinoziana sopra menzionata ne *La misère du monde*, un'opera che tratta di miseria sociale, di persone che vivono in povertà (economica e culturale), talvolta ai margini della legalità? La stessa frase, apposta in un libro come *La noblesse d'État* avrebbe suscitato scandalo: come sarebbe a dire «non detestare e irridere» i giochi sociali dei potenti? Si tratta, riprendendo un'espressione coniata da Steve Woolgar e Dorothy Pawluch, di un'operazione di «gerrymandering ontologico» dell'*explanandum*: il confine tra i fatti che richiedono una spiegazione causale e quelli che impongono un'attribuzione di responsabilità è tracciato in modo flessibile sulla base di certe credenze (*Ontological Gerrymandering: The Anatomy of Social Problems Explanations*, in «Social Problems», XXXII, 3, 1985). Quest'ultime possono consistere in una preferenza per la condizione dei dominati rispetto a quella dei dominanti oppure nella credenza secondo la quale coloro che occupano le posizioni dominanti dei vari campi sociali, come i giornalisti più influenti e i politici più potenti, hanno un più grande potenziale di trasformazione della realtà, ragion per cui le loro azioni vanno valutate normativamente con la speranza di influenzarne il corso.

Una seconda prova del carattere normativo della concezione sociologica di Lahire è fornita, molto più semplicemente, dalla selettività con cui egli identifica i problemi che travagliano le società democratiche contemporanee. Elenchi di questi problemi ricorrono spesso nel saggio, e contengono quasi sempre gli stessi elementi. Per esempio, nella conclusione, Lahire menziona «le disuguaglianze, le dominazioni, le oppressioni, gli sfruttamenti e le stigmatizzazioni» (2016, p. 127). Beninteso, non si vuol sostenere che Lahire negherebbe l'importanza di altri problemi, giacché nel libro non si pone l'obiettivo di formulare un'enumerazione precisa. Tuttavia, è necessario comunque rilevare il fatto che i temi problematici evocati da Lahire in *Pour la sociologie* e più generalmente nella sua produzione intellettuale, hanno un carattere particolaristico. In linea con la tradizione bourdieusiana, per Lahire il «male» (termine che non vuole qui avere nulla di infantilizzante) è rappresentato in primo luogo dalla dominazione simbolica, dalla grande truffa che consiste nel far credere ai più deboli che tutti hanno le stesse opportunità, che col sacrificio e l'impegno ognuno può avere successo e che esistono forme culturali oggettivamente superiori, a cui tutti devono ambire. Da qui l'attenzione per la stigmatizzazione (dell'analfabetismo o del fallimento

scolastico, per esempio), per i percorsi ai margini della legalità e al di fuori della cultura legittima. Il punto che si vuole sottolineare è che sarebbe facile identificare numerosi altri temi che sono considerati come problemi sociali fondamentali e che Lahire tende a trascurare: il crimine stesso, la violenza fisica, la noncuranza e degradazione dei beni pubblici, l'ingratitude nei confronti di famiglie e altri gruppi sociali, l'«insicurezza culturale» provocata dalla globalizzazione, la diffusione di attività legate al corpo considerate come impure, la distruzione dell'ambiente, la sovrappopolazione, *etc.* Ovviamente, non si sta sostenendo che questi problemi (che sono problemi *percepti socialmente* e non hanno niente a che vedere, dal punto di vista logico, con quelli percepiti dall'autore di queste linee) abbiano un'importanza eguale o superiore a quelli identificati da Lahire, né che questi dovrebbe mostrarne un maggiore interesse. Si vuole sostenere invece che l'approccio sociologico presentato da Lahire trova le basi in una concezione assiologica che è certamente parziale (il che è diverso dal dire che è oggettivamente non valida). Se dunque le scienze sociali, così come le concepisce Lahire, non si riducono ad una «morale politica di difesa degli oppressi» e i sociologi a dei «moralisti» o degli «ideologi» (p. 38), resta il fatto che questa dimensione assiologica dovrebbe essere riflessivamente compresa e riconosciuta. Non basta in questo senso richiamare, come viene fatto nel libro, la distinzione weberiana tra «giudizio di valore» e «rapporto ai valori».

Infine, è necessario rilevare la fragilità della tesi secondo la quale l'approccio causale della sociologia conduce inevitabilmente ad attenuare la severità delle punizioni, a trovare soluzioni diverse dall'«emarginazione» e dalla «distruzione». Émile Durkheim stesso, il quale fu un risoluto difensore dell'approccio scientifico, naturalistico e causale ai fatti sociali – non a caso Lahire lo cita più volte nel suo saggio – giunse a conclusioni radicalmente opposte. Scrivendo sul finire del diciannovesimo secolo, Durkheim constatava un «aumento enorme» dei delitti, attribuendogli un carattere «morboso» (*Crime et santé sociale*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XXXIX, 1895, pp. 518-523); stigmatizzava «i moralisti troppo inclini all'indulgenza» nei confronti dei suicidi e affermava «la necessità di classificare il suicidio tra gli atti immorali» (*Le suicide. Étude de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 376, 383; ed. or. 1897); esortava a combattere l'antisemitismo «anzitutto reprimendo severamente

ogni incitamento all'odio» (*Antisémitisme et crise sociale*, in Dagan H. (a cura di), *Enquête sur l'antisémitisme*, Paris, P.-V. Stock, 1899, p. 62); scriveva che «se si vuole considerare il crimine come normale, è a condizione che sia odiato» (*Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, pp. 376, 383; ed. or. 1895); constatava mestamente un «indebolimento della penalità media» e incitava a porvi rimedio edificando delle istituzioni penali più rigide (*Deux lois de l'évolution pénale*, in «Année Sociologique», 4, 1899-1990, pp. 94-95). Esistono dunque varie giustificazioni di misure punitive repressive ed esse non implicano necessariamente una concezione volontaristica dell'atto criminoso.

Il fatto che Lahire non prenda in considerazione una teoria pur fondamentale, come quella durkheimiana del crimine, rivela un altro aspetto del saggio e della tipologia di cui esso fa parte. Vi è infatti la tendenza, nelle difese pubbliche delle discipline scientifiche, ad enfatizzare il carattere unanime, certo e consensuale della conoscenza prodotta da quest'ultime, sottovalutando in tal modo le profonde divergenze che esistono nella scienza «nel suo farsi», sia a livello di presupposti epistemologici, sia di metodi impiegati, sia infine di risultati (T. Gieryn *et al.*, *Professionalization of American scientists: Public Science in the Creation/Evolution Trials*, in «American Sociological Review», 50, 3, 1985; H. Collins, *Certainty and the Public Understanding of Science: Science on Television*, in «Social Studies of Science», XVII, 4, 1987). Lo stesso registro causale è contestato da molti sociologi passati e presenti, o, più precisamente, vi è una discussione perenne in tutte le scienze sociali sul limite fino al quale bisogna portare l'approccio causale (o volontaristico), al punto che alcuni sociologi, come Abbott, hanno elaborato delle teorie per rendere conto di questo fenomeno (*Chaos of Disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 2001). In ultimo, e si tratta forse di un particolare aneddotico ma rivelatore dell'eterogeneità della sociologia a proposito dei temi in esame, va segnalato un articolo del 2014 scritto da Luc Boltanski e Arnaud Esquerre. I due sociologi reagivano all'articolo di un collega, Cyril Lemieux (*Intouchables gendarmes*, in «Libération», 8 novembre, 2014), che aveva spiegato la levata di scudi delle forze di polizia in seguito alla morte di un militante ecologista, ucciso da una granata della gendarmeria, riferendosi agli studi di Everett Hughes sulle professioni: le forze di polizia sono una professione come altre e i

loro membri hanno la tendenza a considerare la morte di un manifestante come un errore professionale, che solo gli stessi professionisti sono capaci di comprendere e risolvere; i «profani» non devono impicciarsi. Boltanski ed Esquerre fecero allora appello alla «responsabilità sociologica», e diffidarono del tentativo di Lemieux di «spiegare le prese di posizione dietro le quali si riparano coloro che, ad avviso dello stesso giudice incaricato, sono stati i responsabili [della morte del manifestante], prolungando il desiderio di comprendere fino al punto in cui si confonde con la volontà di scusare» (*La responsabilité sociologique s'impose dans «l'affaire Remi Fraisse»*, in «Le Monde», 13 novembre 2014). Insomma, la sociologia è ben più variegata di quanto non lo proclami Lahire, al punto che si trovano dei sociologi di grande fama pronti a sostenere, in certe occasioni (e, si sarebbe tentati di aggiungere, nelle occasioni in cui ciò è necessario per confortare una certa concezione assiologica), che spiegare vuol dire scusare.

Il lettore avrà inteso che si è qui deciso di vagliare il contenuto del libro di Lahire secondo il criterio della sua validità intellettuale o speculativa, e non sulla base del favore pubblico che potrebbe riuscire a conseguire nei confronti della sociologia. Altri commentatori hanno scelto altrimenti<sup>3</sup>. Ma la critica delle incongruenze non vuole essere l'obiettivo ultimo di questo contributo. Più importante ancora sarebbe l'attuazione di quella che può essere chiamata, nei termini di David Bloor, la prospettiva di «noncuranza epistemologica», ossia quell'approccio nei confronti di valori e credenze «che sente di poter spiegare senza distruggere» (*Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge, 1976, p. 72). Spiegare senza distruggere tutte le idee, incluse quelle che provengono dalla sociologia.

---

3 Arnaud Saint-Martin, per esempio, concede che «certi sviluppi sono troppo brevi e semplificano all'eccesso», ma sostiene che soffermarsi su questi dettagli «sarebbe fare storie per nulla». Quello che conta è che «il saggio rammenta che è essenziale coltivare una conoscenza libera e disinteressata del mondo sociale» (*La sociologie sans excuses*, in «La vie des idées», 18 gennaio).



TOMMASO FRANGIONI

Davina Cooper, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Pisa, ETS, 2016, 340 pp.

Questo testo, arrivato alla traduzione italiana grazie al lavoro di Mariano Croce, rappresenta il tentativo da parte dell'autrice di raccogliere e rielaborare alcune esperienze di ricerca sviluppate nel corso della sua carriera, organizzandole intorno a un fuoco tematico che mette in risalto il carattere utopico di quegli spazi sociali. I sei casi studio che Cooper presenta sono tra loro quanto mai differenti: cosa ha a che fare un bagno turco per donne e trans con una scuola dal taglio montessoriano? Cosa hanno in comune lo *Speakers' Corner* di Hyde Park e le politiche sociali labouriste, i sistemi locali di scambio della campagna inglese e i movimenti nudisti occidentali? Tutte queste esperienze restituiscono una modalità del fare politica che è contemporaneamente singolare (nel senso di situata e marginale) e collettiva: sono spazi permeabili – *transitabili* direbbe l'autrice – che contengono poche promesse di liberazione, ma a partire dai quali si può mostrare come la “messa in pratica di concetti ordinari, come la proprietà, la cura, i mercati, il lavoro e l'eguaglianza, in modalità contro-normative” (p. 36) possa favorire lo svilupparsi di un pensiero trasformativo in grado di concepire diversamente il quotidiano.

Nella prospettiva di Davina Cooper l'utopia passa dall'essere un campo teorico di elaborazione di idee omnicomprehensive in grado di guidare la proiezione degli attori sociali verso un orizzonte futuro (passibili di scoraggiare proprio per la loro propensione totalizzante che lascia poco spazio all'immaginazione situata) a uno spazio quotidiano, articolato attraverso il concreto lavoro di costruzione

di un “altrove” vissuto *qui ed ora*: sulla scia delle riflessioni di Levitas, l’utopico si configura come un’attitudine processuale dei soggetti volto alla trasformazione dell’ordinario, qualcosa di simile alla contro-condotta foucaultiana. Ponendosi a un crocevia interessante fra la riflessione della filosofia politica e i metodi della sociologia, Davina Cooper si pone un duplice obiettivo: da un lato, la rivitalizzazione di una – molto genericamente intesa – pratica politica progressista, prendendo così le distanze dalle più pessimistiche analisi sul neoliberismo; dall’altro la posta teorica in gioco consiste nel proporre una concettualizzazione del concetto aperta e instabile. Senza la pretesa di restituire qua la sottigliezza del ragionamento di Cooper, basti dire che la relazione fra il concetto come costruito ideale e la sua viva pratica quotidiana diviene parte costitutiva del concetto di concetto stesso. Comprendendoli in maniera dinamica, come oscillazione continua “tra immaginazione e attualizzazione” (p. 37), i concetti smettono di essere oggetti e diventano processi, aprendosi alle possibilità delle intersezioni e delle interconnessioni trasformative. In questa prospettiva divengono allora cruciali le utopie quotidiane, intese come spazi sociali che – anche se non sono inseriti in un orizzonte progettuale dichiaratamente utopico o rivoluzionario – si offrono come luoghi nei quali la quotidiana esplorazione e ri-significazione di concetti ordinari agisce come un fattore di slittamento che ne permette il *keying* in maniere controintuitive e sghembe, *queer*.

In uno dei casi studio, Cooper prende in esame il modo in cui il concetto di proprietà viene ridefinito all’interno di un’istituzione scolastica privata, la Summerhill School. Questa scuola si fonda sull’autogoverno degli allievi stessi, i quali possono scegliere che lezioni seguire e producono i codici di comportamento collettivi in una forma assembleare e paritaria. Attraverso una dettagliata esposizione delle pratiche di governo della scuola, l’autrice arriva a sostenere che a Summerhill si sia sviluppato un modo di intendere la proprietà che si rivela dissesante per la sua capacità di mostrare le possibili imbricazioni fra questo concetto e quello di appartenenza, eccedendo le intenzioni degli attori coinvolti. Questo può contribuire a dare nuova aria a una discussione che “si è incagliata su questioni di distribuzione della proprietà a danno di un ripensamento della sua forma” (p. 218). La presenza di una proprietà privata che per certi versi è molto più estesa che nella società esterna (esemplificata dalla proprietà temporanea su

porzioni di spazio collettivo, come le casette costruite dai bambini nel parco) si interseca con “l’appartenenza come determinante per la *formazione* e l’assunzione di relazioni di proprietà, così da ridimensionare, nel corso di tale processo, il ruolo centrale che di solito si attribuisce all’esclusione” (p. 220) esercitabile da un proprietario. La proprietà non è infatti definita dall’atto di sancire un possesso già in essere, quanto piuttosto inserita in una griglia attraverso la quale quel possesso si viene a costituire attraverso l’appartenenza a un gruppo. Ed è proprio questo che permette a Cooper di affermare che la proprietà più rilevante che si ha dentro Summerhill sia il possesso del diritto di voto nelle assemblee. Concepire la proprietà in questa maniera permette allora di interrogarsi in maniera innovativa sulla distribuzione dell’azione messa in moto a partire dal possesso e su cosa comporti l’appartenenza in termini di diritti di proprietà.

Nonostante ritenga questo testo profondamente generativo, ci sono comunque due critiche che credo possano essere mosse a Cooper. Da un punto di vista più interno alla struttura del libro stesso, sembra che a una argomentazione teorica molto convincente non corrisponda in ognuno dei casi studio un’altrettanto lucida analisi empirica. Questo accade in particolar modo in quei capitoli che si basano su un piano di osservazione meno strettamente legato alla voce degli attori coinvolti nella produzione delle pratiche analizzate. Ad esempio, nel primo capitolo vengono prese in considerazione le politiche per l’uguaglianza britanniche nel periodo 2009-2010, attraverso le quali viene mostrata la possibilità di uno stato che fa del suo senso principale il tatto (e non la vista). Questo permetterebbe di concepire uno stato in prossimità, che conosce in maniera più fluida e incerta, e che si concede il lusso di produrre politiche “a tentoni”, andando così a immaginare sé stesso e la sua relazione con i destinatari degli interventi come reciproca e improntata alla cura più che al controllo. Per quanto questa prospettiva sia incredibilmente affascinante e, da un punto di vista prescrittivo/normativo meriti sicuramente la debita considerazione, mi pare che l’autrice qua fallisca nell’intento di partire dalle pratiche materiali degli attori sociali per vedere come dei concetti si attualizzano in maniera insperata, in favore di una prospettiva più deduttiva. In secondo luogo, la prospettiva da cui Cooper prende le mosse mi pare eccessivamente debitrice del contesto anglosassone e di un certo tipo di individualismo. Cooper nega esplicitamente la possibilità che le utopie quotidia-

ne possano essere comprese in riferimento alle formazioni politiche tradizionali, ma sembra includere in queste anche i movimenti sociali contemporanei. Viene da chiedersi se questo approccio non possa invece essere utile anche per rendere conto di quelle esperienze che si fanno costruttrici di alterità inserendo però le proprie pratiche all'interno di una progettualità politica più esplicitamente definita. Per fare un esempio, è forse possibile utilizzare questo approccio per riflettere intorno alla *queerness* di una esperienza come quella del Teatro Valle, nel quale si ricostruisce un'interessante intersezione concettuale fra arte, azione politica, economia dello spettacolo e produzione dello spazio pubblico: quella del teatro occupato è un'esperienza che in parte accetta e rientra nelle logiche ordinarie di produzione e attualizzazione di quei concetti, ma allo stesso tempo in parte ne svicola, li eccede.

IVAN ORRICO

Lorenzo Bruni, *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, 262 pp.

Studiare la vergogna genera ancora vergogna e, allo stesso tempo, è sottovalutato il contributo che una riflessione su di essa può dare alla sociologia. Queste, in sintesi, le considerazioni suscitate dal libro di Lorenzo Bruni.

Più in generale, il testo ha la capacità di stimolare una riflessione intorno al tema del discredito culturale del quale soffrono le emozioni. Un discredito complessivo che ne ha condizionato lo studio anche dal punto di vista accademico e che affonda le sue radici in quegli ideali cartesiani che irrorano il pensiero scientifico.

Eppure è possibile, oltre che necessario, studiare le emozioni da una prospettiva sociologica, proprio per il ruolo che esse svolgono nelle dinamiche relazionali umane.

Le emozioni sono un intricato aggregato di aspetti biologici, fisiologici, psichici, valoriali, per cui è possibile approcciarsi a esse da prospettive estremamente differenti. Nel caso specifico, la chiave suggerita dall'autore per indagarle con uno sguardo sociologico è rappresentata dal richiamo ai contenuti cognitivi dell'emozione, che sono un dato onnipresente, senza il quale non può darsi uno sviluppo articolato dell'emotività. Sfatando il mito che descrive le emozioni e la cognizione in antitesi tra di loro.

D'altronde, contrariamente alle *Feeling theories*, di cui un nobile esponente è William James (*The principles of psychology*, Dover, New York, 1950), che situano l'esperienza dell'emozione all'interno dei processi fisiologici, per gli studi *cognitivisti* – e successivi sviluppi –, l'emotività è sempre venata di contenuti cognitivi.

Pertanto, nel primo caso il vissuto emotivo viene a essere considerato come un'esperienza fisiologica determinata da precise sensazioni (battito accelerato, rossore in volto etc.) a cui, solo a posteriori, il soggetto attribuisce una certa etichetta; di contro, nelle letture cognitiviste viene a essere messa in risalto la relazione con i *significati* nelle emozioni.

Dunque, giacché legate a un mondo di significati per loro natura sociali, nei termini di *co-costruiti*, le emozioni non si manifestano in uno spazio vuoto, ma sempre all'interno di un *frame* sociale: sono intessute da questa socialità, non ne prescindono.

Attraverso una rilettura di Marta Nussbaum (*L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004) e della sua teoria delle emozioni, Lorenzo Bruni in *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*, trova il mondo di renderle intelleggibili per il ricercatore: le emozioni possono essere analizzate sociologicamente studiando i significati a cui esse sono ancorate. Tenendo conto che l'esperienza psichica è sempre intenzionale e *orientata verso qualcosa*, sia esso un oggetto esteriore caricato di valenza affettive o un oggetto interiore. In quanto esseri umani, infatti, siamo capaci di oggettivare i nostri stessi contenuti psichici, attraverso forme sempre più raffinate di *meta cognizione*, che come in un quadro di Escher, va a moltiplicare all'infinito gli oggetti sui quali posare l'attenzione.

Ecco che possiamo provare imbarazzo per il nostro imbarazzo, fastidio per il fatto di sentirci impauriti oppure criticare, con un atto della coscienza riflessiva, la futilità di un pensiero precedente.

Con una rilettura del pensiero di George Herbert Mead (*Mente, Sé e società*, Firenze, Giunti, 1966; ed. or. 1934), Bruni ci riporta alla natura ontologicamente sociale del soggetto. Compreso il dato emozionale che in questo processo si colloca appieno. L'emotività sfugge in parte alla persona che la sperimenta: è qualcosa di solo parzialmente controllabile. Questo perché le sue origini si collocano al di fuori del soggetto, per affondare le radici in quel dato sociale *transoggettivo* – ma sempre *intersoggettivo* – che ci costituisce.

Sebbene questo non sia l'orizzonte teorico scelto, non è difficile vedere nella parziale opacità strutturale del mondo interiore gli echi di concetti psicanalitici come quello di *super-io* quale istanza psichica interiore che presidia il soggetto,

rappresentando il polo della responsabilità del singolo verso quel sociale che ne ha posto le fondamenta.

D'altra parte, uno dei pregi del libro è senza dubbio la chiarezza espositiva e la coerenza del percorso teorico. L'autore prende per mano il lettore guidandolo lungo un sentiero di richiami teorici chiari, con una selezione ben ponderata dei riferimenti, senza perdersi in digressioni speculative di dubbia utilità.

Da questo punto di vista, la scelta di una prospettiva come quella di Mead ricolloca invece il soggetto all'interno di una dimensione circolare nella quale i due momenti dell'individuale e del sociale si incontrano in una chiave che dà loro continuità. L'individuale è preceduto dal sociale, ma questo non necessariamente si arrende a un'obbedienza cieca al collettivo, né si dedica a un'opposizione che relega l'apporto individuale – comunque l'azione trasformativa in generale – nella sola sfera del conflitto. Tra individuale e sociale può infatti generarsi anche una tensione dialettica positiva.

Se poi il singolo trova altri individui che hanno gli stessi bisogni e cercano le stesse risposte, allora si possono generare forme di solidarietà sociale, fino al movimentismo e all'impegno di carattere trasformativo, secondo la lettura che troviamo, tra gli altri, in Francesco Alberoni (*Movimento e istituzione*, Bologna, il Mulino, 1977) nel suo concetto di *stato nascente*, che può giungere a includere gradi di relazione differenti, finanche duali nella lettura che egli fa per esempio dell'innamoramento.

Si evidenzia allora come il percorso d'individuazione del singolo trovi una sua possibilità attuativa solo in una dimensione sociale. Risulta qui interessante porre in risalto come la lettura dell'*autenticità individuale* possa essere vista in un'ottica differente. La ricomposizione della soggettività, che oggi valorizza la retorica dell'autenticità come elemento fondante, porta soventemente a propagandare una visione in cui l'individuale viene slegato dal sociale mentre, nella sua lettura dell'autenticità riflessiva, Alessandro Ferrara (*Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milano, Feltrinelli, 1998) sottolinea come questa debba essere letta sempre come un aspetto dipendente da un contesto sociale specifico, perché è solo attraverso esso che l'individuo può dare forma a se stesso.

Nel testo Bruni riprende la distinzione mediana tra Me e Io, laddove il primo fa capo alla parte oggettivata del Sé, contrariamente al secondo che invece rappresenta il *non oggettivato*. Dunque una componente che esprime le potenzialità rimaste ancora inespresse.

Di conseguenza, con il termine vergogna del Me si fa riferimento alla vergogna che interessa la parte già oggettivata del sé, legata dunque ai significati esistenti. Per contro, la vergogna dell'Io, che è legata alle aspettative individuali, può evolversi in chiave emancipativa, favorendo forme più congrue di socialità, nelle quali le contraddizioni vigenti possono essere superate, ma sempre a partire da un Me da cui non si può prescindere, che rappresenta da cui costruire. Partendo da quel sociale originario che ci ha determinato (J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Roma, Meltemi, 2005; ed. or. 1997).

Con una dissertazione su tre casi concreti, allora, l'autore mette in risalto le tre forme di vergogna dell'Io: *la non vergogna dell'Io, vergogna dell'Io autodistruttiva e vergogna dell'Io critica*.

Nel primo caso, richiamandosi alle vicende italiane che interessarono il Presidente Berlusconi, Bruni analizza le telefonate intercorse tra alcune *Olgettine* per evidenziare l'assenza di vergogna come rispondente a una carenza di interiorizzazione morale che, se da un lato esime l'individuo dal peso della vergogna auto-riflessiva, dall'altro lo esclude dalla possibilità di una ri-significazione dialettica in essa potenzialmente insita.

Il secondo caso invece si riferisce ai fatti di cronaca relativi ai suicidio di giovani omosessuali nel corso degli ultimi anni in Italia. Rileggendo le cronache, l'autore pone in evidenza la forma di vergogna in cui il soggetto capitola sotto i colpi di una condanna sociale senza possibilità di redenzione. Il soggetto omosessuale si confronta allora con una realtà sociale che gli è ostile, senza possibilità di rintracciare in essa alcuna speranza di ri-soggettivazione positiva. Sotto accusa fin dentro la sua interiorità, sentendosi indegno di quel contesto sociale specifico e senza risorse sociali che stimolino in lui il senso dell'alternativa, il soggetto soccombe letteralmente alla realtà vigente.

Per ultima, la *vergogna dell'Io critica* rappresenta quella parte che si sviluppa, laddove il soggetto incontra possibilità di ri-significazione, che smascherando i limiti di quella formulazione sociale specifica – dunque potremmo dire mettendo a

disagio il disagio – permette l'affermazione di un senso critico che, ipotizzando una migliore configurazione della realtà, permette la critica del contingente. Se l'occasione è fortunata, permette un cambiamento della stessa, piccolo o grande che sia.

Con la sua interessante lettura della vergogna Lorenzo Bruni ci riporta alla natura paradossale dell'identità; al suo essere perennemente un doppio tra realtà e possibilità, sociale e personale.

Ci restituisce, quindi, la misura delle infinite possibilità dialettiche che si situano in questi interstizi, a disposizione di un individuo che è costituito da una società che egli stesso contribuisce a ricostituire.



## *Abstract degli articoli*

### **Alfredo Agustoni**

*Megamacchine, idrocarburi e reti. Mutamento sociale e transizioni energetiche*

In questo saggio, proporremo e cercheremo di elaborare alcuni strumenti concettuali per una riflessione storica e sociale sui rapporti tra energia, potere e società. Muovendo dal presupposto che, in qualche modo, tutti i sistemi viventi (compresi aggregati sociali e sistemi urbani) sono convertitori d'energia: dispongono cioè di un "metabolismo" generatore di entropia. Diversi approcci, a partire da quello di Wilhelm Ostwald, fortemente osteggiato da Weber, per venire a Lotka e ad Odum, hanno tentato una lettura dell'evoluzione in generale, e in particolare di quella umana, in un'ottica termodinamica. Un'ottica di questo genere conosce indiscutibili pregi nell'evidenziare il significato dello sviluppo culturale umano nella rete dei fenomeni fisici e naturali. Sembra, tuttavia, che tale approccio tenda a considerare l'umanità come una mera collettività biotica che contende spazi ad altre collettività biotiche, ignorando le relazioni di potere e di conflitto come proprietà "emergente" dei sistemi sociali umani, sia nel quadro della rete dei fenomeni naturali. Per meglio approfondire tali aspetti, siamo partiti da un'analisi in termini generali dei rapporti tra energia e società, alla luce del dibattito citato e di successivi apporti, per concentrarci successivamente su di un'analisi, in termini di sociologia storica, dei rapporti tra transizioni energetiche e mutamento sociale, con particolare attenzione, oltre che al progressivo accesso a nuove fonti e al progressivo sviluppo di nuove tecniche, anche ai dispositivi sociali di appropriazione dell'energia (dalla "megamacchina" mumfordiana al denaro, in particolare sotto forma di capitale), agli aspetti geopolitici nonché al signifi-

cato del tutto peculiare dell'avvento delle reti elettriche, nel quadro di quella che Lewis Mumford definisce la "neotecnica".

*Parole chiave:* Energia, mutamento sociale, potere

### **Francesca Bianchi**

*Pratiche innovative di partecipazione, cooperazione, solidarietà: l'esempio del cohousing*

L'articolo si concentra sullo sviluppo di nuove pratiche cooperative e condivise e intende presentare una riflessione sul *cohousing*, una forma di co-residenza che ha l'obiettivo di rilanciare modalità abitative sostenibili e solidali. Si tratta di un modello che rappresenta una via di mezzo tra la vita in un condominio e quella in una comunità intenzionale nelle quali si tende a condividere in modo più profondo un progetto di vita in comune adottando stili di vita improntati alla condivisione totale: in questo caso, infatti, gli individui vivono in appartamenti separati ma hanno la possibilità di usare alcuni spazi e servizi in comune (orti, giardini, cucine, lavanderie). Gli utenti interessati a sperimentare questa forma di co-residenza appaiono mossi da logiche altruistiche: sono costanti attività di scambio ed aiuto reciproco tra cui assistenza e cura nei confronti dei vicini. Nei luoghi dove il *cohousing* viene realizzato diventa possibile seguire uno stile di vita caratterizzato dal rilancio del vicinato sociale, da partecipazione e socialità con effetti benefici sui territori sia per quanto riguarda lo sviluppo del *welfare* di comunità che per integrazione e coesione sociale.

*Parole chiave:* Socialità, cooperazione, cohousing

**Lidia Lo Schiavo**

*Ontologia critica del presente e teoria democratica: genealogia della crisi, soggettività politica, immaginario neo-democratico*

Questo saggio si interroga sul tema della crisi della democrazia, in un quadro problematico che guarda a Foucault ed alle potenzialità critico-decostruttive della sua “ontologia critica del presente”. Questa chiave di lettura ci ha guidati infatti nella scelta dei temi: la ricostruzione della crisi in termini di sindrome postdemocratica, la ricognizione dei principali contributi analitici nella *pars destruens e construens* della teoria politica contemporanea. In questa cornice, particolare attenzione è stata rivolta alla teoria della democrazia radicale nelle sue articolazioni “egemoniche” e “populiste”. Altri protagonisti del dibattito teorico-politico post-fondazionale e post-strutturalista hanno fatto parte di questo resoconto analitico a più voci. Il tema dell’immaginario e delle emancipazioni possibili sullo sfondo di una epistemologia post-moderna, definisce il perimetro del dibattito sulla soggettività politica. Sotto questo profilo in particolare sono emersi alcuni aspetti della problematica convivenza tra le ambizioni emancipative della teoria critica e l’orizzonte epistemico post-moderno e post-rappresentativo in cui siamo immersi.

*Parole chiave:* Ontologia critica, post-democrazia, democrazia radicale

**Antonio Rafele**

*L'osservatore e la moda. Simmel e la teoria dei media*

Questo articolo propone un’indagine sui legami che congiungono l’opera di Simmel alla riflessione mediologica di Benjamin e McLuhan. Mediante una lettura “ravvicinata” di alcuni momenti essenziali de *Le metropoli e la vita dello spirito*, dei *Passages* e di *Understanding media*, la riflessione costruisce un reticolo terminologico – tempo, moda, medium, osservatore, stili di vita – nel quale Simmel funge da precursore rispetto agli studi sulla comunicazione. Questi nodi tematici presentano l’opera di Simmel, Benjamin e McLuhan come un corpus

organico di testi, una tradizione di studi sui media e sulla comunicazione, al cui centro si trova un'indagine sull'effimero e sulle sue implicazioni in ambito estetico e sociologico.

*Parole chiave:* Metropoli, moda, medium

### **Vincenzo Romania**

*Dalla fiducia all'interazione: uno spazio di integrazione teorica*

La sociologia della fiducia ha una storia relativamente recente. Il suo significato sociologico è indagato per primo da Georg Simmel [1906], ma riceve una trattazione sistematica solo dagli anni Sessanta, con la pubblicazione dei saggi di Garfinkel [2004], Luhmann [2002] e successivamente Barber [1983]. In ambito interazionista manca una trattazione sistematica del tema, nonostante il background pragmatista che informa questa longeva tradizione teorica e la sua enfasi sulla costruzione simbolica del sé attraverso le relazioni interpersonali [Mead 1966]. Non se ne trova traccia nemmeno nei manuali più recenti [Sandstrom et al. 2014].

Questo articolo si propone di colmare tale lacuna, considerando la fiducia come un punto di snodo attraverso cui è possibile proporre una integrazione fra le diverse teorie dell'interazione sociale (interazionismo, fenomenologia, etnometodologia). A tal fine verrà fornita una lettura innovativa di *Frame Analysis: Saggio sull'Organizzazione dell'Esperienza* [2001] di Erving Goffman.

*Parole chiave:* Fiducia, interazionismo simbolico, frame analysis

### **Lello Savonardo**

*Le culture giovanili, dalla Beat Revolution alla Bit Generation*

Il presente saggio propone una riflessione sulle nuove generazioni e sui loro linguaggi espressivi, con particolare riferimento alle culture giovanili, alla pop music

e alle diverse forme di partecipazione sociale e politica. A partire dalle teorie sui giovani come categoria sociale, dall'approccio dei *cultural studies* e dalle riflessioni sui processi di innovazione che caratterizzano il mutamento culturale, il contributo si concentra sul ruolo dei fenomeni musicali e dei media – analogici e digitali – nella costruzione delle identità individuali e collettive delle nuove generazioni, dall'esplosione della *Beat Revolution* all'emergere della *Bit Generation*.

*Parole chiave:* Culture giovanili, media, generazioni digitali

### **Dario Consoli**

*Le sfide della collaborazione a partire da una ridefinizione del sociale*

L'articolo affronta lo sviluppo delle pratiche della collaborazione alla luce delle odierne sfide sociali. La questione viene collocata a partire dalla definizione di un paradigma alternativo di descrizione sociale a quelli tradizionali dell'individualismo e dell'olismo, descrivendo il sociale non come una qualità o un dominio della realtà, ma come il prodotto di connettori e associazione di natura diversa. Ciò che caratterizza i gruppi sociali di qualsiasi formato è la costituzione di un'identità sociale, con la definizione di una differenza tra un interno e un esterno, aspetto che può essere rappresentato e chiarito attraverso l'utilizzo filosofico della dinamica immunitaria. All'interno del collettivo immunitario la collaborazione si configura per lo più come reazione a stati di stress indotti da un pericolo esterno. Il processo di civilizzazione può dunque essere inteso come lo sviluppo di nuove e più raffinate forme di sociabilità e come l'estensione dei confini immunitari fino al livello di un macro-organismo di immunizzazione globale. Si tratta perciò di riflettere sui contesti e sulle relative finalità della collaborazione e sulle abilità e competenze necessarie a sviluppare la capacità cooperative al livello richiesto dalle odierne sfide della convivenza globale e locale.

*Parole chiave:* Civilizzazione, collaborazione, immunità

**Alma Pisciotta**

*Il teatro come strumento di disvelamento delle costruzioni sociali: elementi per una sociologia teatrale*

Proprio come l'etnometodologia, alcune esperienze innovative del teatro contemporaneo attuano forme di sollecitazione delle reazioni dei loro spettatori, coinvolti sul piano drammaturgico, fisico, emotivo ed interpretativo nello spazio scenico (key della finzione) o stimolati in modo che non si accorgano di trovarsi all'interno di una cornice pensata appositamente per coglierli di sorpresa (fabbricazione). In ambedue i casi, le attese sui ruoli da sostenere, nel frame della messinscena, vengono, così, stravolte dal un loro capovolgimento: i teatranti si ritrovano, nei panni di guide, conduttori, facilitatori, mediatori, divenendo coloro i quali assistono dell'azione protagonista dello spettatore che, sorpreso, deve riorganizzare, in pochissimo tempo, la propria condotta. Concentrandosi su una critica dei ruoli e delle disfunzioni sociali, questo tipo di teatro, si mostra particolarmente adatto ai fini della sociologia, poiché mette a punto giochi di decostruzione delle convenzioni di senso comune e dei pregiudizi, etichettamenti e cliché propri di certi immaginari collettivi, sperimentando azioni di rottura dei codici di interazione di situazioni definite. Queste circostanze, a partire dalla similitudine tra l'attore sociale e l'attore teatrale nella metafora di Goffman, indicano la via per un utilizzo del teatro come strumento di ricerca sociologica a supporto dell'analisi dell'esperienza quotidiana e dei meccanismi di attribuzione dei significati. Una indicazione già fornita da Gurvitch nel lontano 1956.

*Parole chiave:* Sociologia, teatro, etnometodologia

## *Notizie sui collaboratori di questo numero*

**Alfredo Agustoni** è ricercatore di ruolo presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti e Pescara, dove insegna Sociologia del Territorio e Sicurezza Urbana, Sociologia dell'Ambiente, Sociologia e Politiche dei processi migratori. I suoi interessi di ricerca vertono in particolar modo su tematiche ambientali ed energetiche, oltre che su politiche abitative e rapporto tra migrazioni e territorio.

**Francesca Bianchi** è ricercatrice in Sociologia presso l'Università di Siena, è presidente del Corso di laurea in Scienze dell'educazione e della formazione e delegato all'Orientamento del Dipartimento di scienze della formazione, scienze umane e della comunicazione interculturale di Arezzo dove insegna Sociologia generale, Sociologia della famiglia e del corso di vita e Sociologia della formazione professionale. Gli interessi di ricerca si focalizzano sullo studio dell'interazione sociale e dello scambio sociale e, in particolare, sullo sviluppo delle nuove forme di socialità nella vita quotidiana (tra cui cohousing e housing sociale) in Italia e in altri paesi europei.

**Dario Consoli** ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Torino, svolgendo le sue ricerche di filosofia sociale tra la Humboldt-Universität di Berlino e l'Université Paris Nanterre. È autore di una monografia dal titolo *Introduzione a Peter Sloterdijk. Il mondo come coesistenza* (il Melangolo, Genova 2017) e di diversi contributi apparsi su riviste e volumi collettanei italiani e internazionali. È insegnante nelle scuole superiori e coordina progetti in campo artistico e culturale.

**Lidia Lo Schiavo** è associato di Sociologia nel Dipartimento di Scienze Politiche e Giuridiche dell'Università di Messina, dove insegna Sociologia generale. I suoi principali interessi di ricerca si collocano nell'ambito della teoria sociale e politica. Tra i suoi lavori più recenti: *Ontologia critica del presente globale*, Mimesis, Milano-Udine, 2014; *Governance, Civil Society, Governmentality*, IJHSS, n. 13, vol. 4, 2014, pp. 181-197; *Sfera pubblica, giovani migranti, intersezionalità*, Quaderni di Intercultura, Anno III/2011, pp. 1-39.

**Alma Pisciotta** è dottore di ricerca in Conoscenze e Innovazioni per lo sviluppo e culture della materia in Sociologia generale e Sociologia della devianza, presso l'Università della Calabria, dove svolge attività di studio sul tema del rapporto tra Sociologia e teatro. Nel 2012 è stata ospite del "Sociology of Theatre and Performance Research Group" della Goldsmiths University, diretto da Maria Shevtsova, e del "Playback South" presso la University of East London. Dal 2004, collabora con numerose compagnie teatrali e ed enti pubblici nell'ambito dei disturbi dell'apprendimento, delle strategie di inclusione sociale e dell'educazione al turismo sostenibile.

**Antonio Rafele** svolge attività di ricerca presso il CEAQ, Università di Parigi La Sorbonne. Ha pubblicato il volume *Representations of Fashion. The metropolis and mediological reflection between the nineteenth and the twentieth centuries* (San Diego University Press, 2013).

**Vincenzo Romania** è professore associato di Sociologia dei Processi Culturali presso l'Università degli Studi di Padova. È autore di diversi saggi sull'interazionismo simbolico, le teorie dell'identità e la comunicazione interculturale.

**Lello Savonardo** è ricercatore di Sociologia dei Processi Culturali presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Napoli "Federico II".



