

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2018



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2018

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), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Université Paris V Descartes), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2016-2018*

Massimo CERULO, Luca CORCHIA, Massimo PENDENZA, Ambrogio SANTAMBROGIO

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

*Nota per i collaboratori*

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

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

Impaginazione: Pierpaolo Papini

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2018

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

Copyright © 2018 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 | 2018

## Sommario

### SAGGI

CESARE SILLA

*Il nesso tra problematica del Menschentum e approccio genealogico nell'opera di Max Weber: da I lavoratori agricoli tedeschi a L'etica protestante* 11

EMILIANA MANGONE

*Pitirim A. Sorokin il teorico della sociologia integrale* 41

ELEONORA PIROMALLI

*Axel Honneth critico dell'economia capitalistica: da Redistribuzione o riconoscimento (2003) a L'idea di socialismo (2015)* 61

LUCA GUIZZARDI

*Nostro figlio. La maternità surrogata tra dono, diritto e contratto* 79

DAVIDE RUGGIERI

*La costituzione dell'oggetto sociale e culturale nella forma della relazione: un tentativo di rileggere Pierre Bourdieu attraverso Georg Simmel* 103

LORENZO VIVIANI

*Sacralizzazione del popolo e politica della disintermediazione. La sfida populista alla liberal-democrazia* 127

ADRIÁN SCRIBANO

*Sociology of Bodies/Emotions: The Perspective of Karl Marx* 149

JULIEN BERNARD  
*Vers une théorie sociologique des émotions. Articuler les niveaux micro et macro-sociologiques* 173

VALÉRIE SACRISTE  
*Vers une sociologie existentielle des objets* 193

#### NOTA CRITICA

FRANCO CRESPI  
Danilo Martuccelli, *La condition sociale de la modernité*, Gallimard, Paris, 2017 223

#### RECENSIONI

ANDREA BORGHINI  
Emanuela Susca, a cura di, *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, 236 pp. 235

LIDIA LO SCHIAVO  
Andrea Spreafico, *Tracce di sé e pratiche sociali. Un campo d'applicazione per una sociologia situata e visuale delle interazioni incarnate*, Roma, Armando, 2016, 208 pp. 243

PAOLO COSTA  
Olimpia Affuso, Ercole Giap Parini, a cura di, *Amor sacro e amor profano. Di alcune forme ed esperienze dell'amore contemporaneo*, Cosenza, Pellegrini Editore, 2017, 236 pp. 249

LUCA CORCHIA  
Christopher Cepernich, *Le campagne elettorali al tempo della networked politics*, Roma-Bari, Laterza, 2017, 166 pp. 255

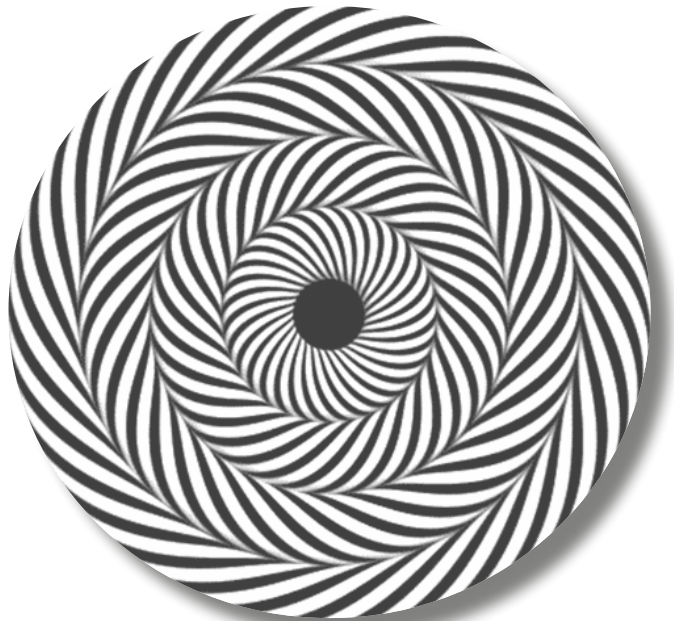
\*\*\*

<i>Abstract degli articoli</i>	263
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	271
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	275
<i>Avvertenze per Curatori e Autori</i>	277





SAGGI





CESARE SILLA

## Il nesso tra problematica del *Menschentum* e approccio genealogico nell'opera di Max Weber: da *I lavoratori agricoli tedeschi* a *L'etica protestante*

*Introduzione: Weber tra critica culturale del mondo moderno e sociologia storico-comparativa*

Weber è generalmente identificato come un classico della sociologia e, tuttavia, quando ricoprì incarichi accademici, questi furono inizialmente da giurista e poi da economista. Anche quando in età matura iniziò ad utilizzare il termine sociologia, lo fece solo in riferimento al suo personale lavoro e con una certa reticenza<sup>1</sup>. A differenza di altri “fondatori”, nutriva profonda sfiducia nei confronti dei tentativi di costruzione di teorie generali sistematiche e neppure fu interessato alla istituzionalizzazione accademica della sociologia [Oakes 1975; Käsler 1979; Schluchter 1988; Hennis 1991; Weiss 1989; Lichtblau 1994].

---

1. In una lettera indirizzata a Paul Siebeck del 6 novembre 1913, Weber si riferisce al suo contributo “Wirtschaft und Gesellschaft” al progetto del *Grundriss der Sozialökonomik*, di cui era coordinatore, come la sua «sociologia» e, tuttavia, afferma anche che non avrebbe potuto chiamarla in quel modo [MWG II/8: 349]. Come noto, il contributo non fu pubblicato né nel 1915, come stabilito in un primo momento, né successivamente; Weber fu anzi impegnato a rielaborarlo a più riprese fino alla morte. I curatori della edizione critica hanno perciò pubblicato separatamente i testi provenienti dal *Nachlass* [MWG I/22, 1-5] e quelli autorizzati per la stampa del *Grundriss* da Weber stesso [MWG I/23]. Sulla biografia di “Economia e società” *cf.* la ricostruzione di Schluchter in MWG I/24: 1-131 e anche Mommsen [2000]. Per una critica serrata delle scelte editoriali della edizione critica *cf.* Orihara [2003], che rivaluta le edizioni di Winckelmann come più fedeli all'intenzione dell'autore.

Eppure Weber riemerse nel secondo dopoguerra nel contesto anglosassone, dopo un periodo di relativa oscurità, come padre della nuova disciplina, grazie alla mediazione di Gerth e Mills [Weber 1946], di Bendix [1960] e, soprattutto, di Parsons, che tradusse *L'etica protestante* [Weber 1930] e la prima parte di *Economia e società* con il titolo *The theory of social and economic organization* [Weber 1947]. Progressivamente, l'idea di una teoria sociologica weberiana si fece strada anche nell'Europa continentale sollecitata dal contributo di Aron [1967]. A distanza di centocinquant'anni dalla sua nascita, la "Weberologia" ha potuto affermare che il cammino di appropriazione intellettuale abbia ormai individuato una serie di approcci, concetti, tematiche e metodi dell'analisi sociologica che sono qualificati come weberiani [Albert *et al.* 2003; Müller 2007; Chalcraft 2008; Scaff 2014].

Esiste poi una seconda direzione di interpretazione interessata a ricostruire il terreno genetico dell'opera weberiana, a comprendere se esista o meno un'unità tematica dell'opera e quali siano le direttrici fondamentali della ricerca. A partire dal contributo di Tenbruck [1975], numerose sono state le prese di posizione che hanno animato la ricostruzione della biografia dell'opera, anche con posizioni contrastanti sia sulla risposta positiva [Weiss 1975; Hennis 1991, 1996; Szokolczai 1998] o negativa [Käsler 1979; Schluchter 1989; Ghosh 2008] alla domanda sull'unità tematica, sia riguardo all'identificazione delle direttrici dell'interesse conoscitivo weberiano. Pur nella varietà delle interpretazioni – dal rapporto tra razionalità e disincantamento [Tenbruck 1975], al processo di razionalizzazione [Schluchter 1987; Habermas 1986], alla problematica del *Menschentum* [Hennis 1991] – emerge l'immagine di Weber quale profondo interprete critico della genesi e dell'evoluzione del mondo moderno [Lash – Whimster 1987; Lichtblau, 1988; Owen 1994; Szokolczai 1998], la cui opera incorporò in maniera così rigorosa le ambivalenze della modernità che si è in ultimo rivelata come una sorta di "profezia antiprofetica" [Scaff 1989, 230] sulle possibili sorti della vita umana dentro il mondo disincantato e razionalizzato.

Scopo del presente saggio è di mostrare una specifica connessione tra la problematica weberiana del *Menschentum*<sup>2</sup> e l'approccio metodologico sviluppato nel saggio *L'«Oggettività»*. La connessione verrà messa in luce ricostruendo la genesi

---

2. Sulla concezione dell'umanità nei termini della sua connotazione "tipica", ritorna anche Jean Pierre Grossein, spiegando in maniera acuta che la nozione di *Menschentum* non

della diagnosi finale del saggio *L'etica protestante (EP)*, riguardante il destino degli ultimi uomini dentro il capitalismo meccanizzato. La diagnosi non rappresenta un passaggio eccentrico rispetto alla ricerca, ma deve anzi essere considerata come il culmine dell'analisi poiché rappresenta l'esito dell'approccio "maturo" alla problematica del *Menschentum* che era emersa come preoccupazione centrale già nei primi scritti del Weber cosiddetto "giovanile", sebbene fosse lì espressa in maniera "immatura". In *EP* Weber applica al materiale di ricerca l'impostazione metodologica sviluppata nel saggio su *L'«oggettività»*, riguardante la qualificazione della scienza sociale come scienza di realtà che, attraverso una "analisi storico-genetica" [Troelsch 1987, 191], identifica le condizioni di possibilità dell'emergere nel passato dei fenomeni sociali dotati di significatività culturale [*Kulturbedeutung*] nel presente. Questo approccio, che può essere qualificato come genealogico, permise a Weber di indagare in maniera scientificamente legittima e culturalmente significativa la problematica che muoveva la sua interrogazione. Da ultimo, il saggio suggerisce che questo intreccio tra approccio e problematica identifichi una specifica modalità dell'interrogazione [Scaff 2016] del materiale di ricerca che si dimostra attuale anche per la sociologia contemporanea, in particolare rispetto alla valutazione delle possibilità effettive della condotta di vita (*Lebensführung*) e della formazione della personalità matura [Schluchter 1988; Müller 2016; *cf.* anche Silla 2016] dentro il mondo moderno globalizzato, che presenta significativi punti di contatto con il mondo in conflitto e in trasformazione dell'epoca weberiana [Szakolczai 2016; Whimster 2016].

### 1. *Le ultime pagine de L'etica protestante*

La "tesi" Weber avanzata in *EP* ha, come noto, prodotto un dibattito lungo più di un secolo, recentemente stimolato dall'edizione critica dell'opera<sup>3</sup>. Sulla scorta di alcune acquisizioni critiche della 'Weberologia', il saggio si propone, in

---

si riferisce "all'umanità come insieme degli uomini", ma "rinvia a delle disposizioni e qualità specifiche" [Grossein 2002: 658]. Sul punto *cf.* anche Bianco [2006].

3. La prima versione di *EP* (1904-05) è contenuta in MWG I/9, insieme alle *Antikritiken*; la seconda (1920) in MWG I/18.

maniera limitata, di indagare la genesi del nesso tra problematica e approccio a partire dalla diagnosi delle ultime pagine di *EP* [Weber 2002 I, 184-186], che contengono alcune delle espressioni più potenti ed enigmatiche di tutta l'opera weberiana. Potenti, poiché esplicitamente visionarie sul destino di quell'ultimo uomo, diviso tra specialismo senza spirito ed edonismo senza cuore, che "s'immagina di essere salito a un grado mai prima raggiunto di umanità" [ivi, 186]<sup>4</sup>. Enigmatiche poiché, entrando "nel campo dei giudizi di valore e di fede", gravano su quella che è stata "una esposizione puramente storica" [*Ibidem*] e sembrano dunque, per certi aspetti, contraddire la volontà weberiana di tenere nettamente separati giudizio di valore ed esposizione scientifica.

Sembra che nella strategia espositiva weberiana vi sia la volontà di svelare, mascherandolo, qualcosa che all'autore sta sommamente a cuore tanto da arrischiarsi a dover scendere – o perlomeno ad avvicinarsi – in quel campo dei giudizi di valore che troppo spesso trasforma in tribunale lo studioso accademico. Nella pagina finale di *EP* era in gioco uno di quei "problemi supremi" a cui la scienza – come ricordava in apertura della seconda parte del saggio *Studi critici* non dà alcuna risposta ma che, nonostante ciò, "sarebbe un male [...] non potessero mai venir avanzati" [Weber 2001: 257]. Intendo allora fornire tre indicazioni a supporto di questa tesi della duplice posta in gioco nelle ultime pagine di *EP*.

1. Tra la prima (1904-05) e la seconda stesura (1920)<sup>5</sup> non solo non viene rimossa quella parte che Weber stesso considerava un avvicinamento al campo dei giudizi di valore ma, in tutta la sezione finale, solo due sono le sostituzioni di singoli vocaboli apportate: la sostituzione di "metafisico" (*metaphysischen*) con "etico-religioso" (*religiös-ethischen*), in riferimento al

---

4. Come noto, l'autore della citazione non è mai stato rinvenuto. Come riportato dai curatori della edizione critica di *EP* (seconda versione, MWG I/18: 488, n.78), nel suo commento alla *Maschinenzeitalter* nel *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre* Schmoller prende a prestito una citazione molto simile da un "gran tecnico" che, solo pochi anni prima, aveva così caratterizzato "la nostra tronfia epoca: «gaudenti senza cuore e specialisti senza spirito, questo ammasso di nullità si crede di poggiare ad un'altezza non mai, nella storia dell'umanità, raggiunta»" [Schmoller 1904: 346].

5. La *Sociologia della religione* curata da Pietro Rossi [Weber 2002] riporta le aggiunte della seconda versione tra parentesi quadra. L'edizione tedesca a cura di Lichtblau e Weiß riporta il testo del 1904-05 con le aggiunte della seconda versione in appendice [Weber 2016].

senso che, nell'etica protestante, si attribuiva all'aspirazione al profitto e la sostituzione di "cinese" (*chinesische*) con "meccanizzata" (*mechanisierte*), in riferimento alla pietrificazione come possibile esito dello sviluppo culturale.

2. Nella *Anticritica conclusiva* Weber afferma che il risultato della ricerca era chiaramente definito alla fine della sua esposizione nell'affermazione riassuntiva: "Uno degli elementi costitutivi del [moderno] spirito capitalistico [...] ossia la condotta razionale della vita sul fondamento dell'idea di professione è nata [...] dallo spirito dell'asceti cristiana" [ivi, 184]. Là dove era presentato il risultato della sua intrapresa scientifica, che dimostrava peraltro, con le parole di Weber, "la "delimitazione accuratamente ponderata del mio compito" [ivi, 281], era altresì presentato, nelle frasi immediatamente successive, il riferimento agli "ultimi uomini" (*letzten Menschen*) [ivi, 185], esito di quello svuotamento dei contenuti religiosi che trasformava il mantello di Baxter in una gabbia d'acciaio (*ein stahlhartes Gehäuse*, involucro di durissimo acciaio). Alla presentazione conclusiva della specificità della sua tesi sulla relazione di adeguatezza tra alcuni contenuti religiosi ed etica professionale del moderno spirito capitalistico l'autore fa seguire un riferimento importante al possibile sviluppo successivo a quello che era stato oggetto della sua indagine. Correlando in maniera così stretta la sintesi del risultato della ricerca scientifica alla previsione dello sviluppo, l'autore sembra consapevolmente lasciar trasparire che il risultato dell'indagine storica era per lui importante anche per una diagnosi del presente e dell'immediato futuro.
3. All'inizio del secondo paragrafo della prima parte di *EP* Weber avanza alcune premesse metodologiche sulla formazione tipico-ideale del concetto di "spirito" del capitalismo e suggerisce quale conseguenza ne deve discendere rispetto allo sviluppo della sua tesi: vale a dire che la formulazione di "ciò che intendiamo per «spirito» del capitalismo", dovrà necessariamente arrivare "alla fine dell'indagine" e "quale suo risultato essenziale" [Weber 2002 I: 33-34]. Non appena introduce l'oggetto fondamentale della sua indagine – lo spirito del capitalismo – Weber connette la sua delucidazione alla parte finale del saggio. Eppure nella parte finale manca qualsiasi

definizione concettuale dell'oggetto [Ghosh 2008]. Sono presentati invece l'elemento decisivo dal punto di vista della ricerca (l'ascesi cristiana) nella sua relazione di affinità con la razionalizzazione dell'idea di professione (*Beruf*) e la descrizione degli esiti plausibili che è possibile prevedere a partire dalla constatazione della dipartita del contenuto etico-religioso dallo spirito del capitalismo, cioè la privazione della base motivazionale e il contemporaneo mantenimento della forma razionalizzata, nell'idea del dovere professionale fondato sul calcolo razionale, dell'intrapresa capitalistica ormai meccanizzata.

La duplice posta in gioco – finalità limitata della ricerca e diagnosi epocale – sembra materializzarsi nel continuo rimando, presente in tutto il testo, tra l'obiettivo iniziale della ricerca, e cioè “rendere un po' più chiara l'impronta che i motivi religiosi hanno segnato nel tessuto dello sviluppo della nostra civiltà materiale moderna” [Weber 2002 I, 79], e i risultati conseguiti al termine dell'indagine, che si spingono a esplicitare l'effetto presente e prevedere il possibile sviluppo. A conferma di ciò, nella seconda edizione Weber inserisce una specificazione dell'argomentazione proprio all'inizio del secondo capoverso del paragrafo concernente la discussione del concetto di spirito del capitalismo: “Nel tentativo di darne qualcosa come una «definizione» si palesano subito alcune difficoltà inerenti allo scopo” [*ivi*, 33]. Collegando le difficoltà di definizione alla finalità della ricerca, l'autore sembra rispondere alle critiche che gli erano giunte sulla sostanziale mancanza di una definizione chiara del concetto e quindi sulla mancanza di precisione nell'esplicitazione della tesi centrale. Questo è perfettamente comprensibile se teniamo conto che nell'intenzione dell'autore il “concetto storico” serve come utile strumento per impostare concreti problemi di ricerca [Cavalli 1981]. Nello specifico esso serve a definire il “punto di vista culturale” attraverso il quale accingersi all'analisi del reale. La definizione alla fine della ricerca è perciò formulata e delimitata rispetto all'obiettivo di identificare i tratti essenziali dell'oggetto dal punto di vista dell'interesse della ricerca.

Offro qui due indicazioni testuali che mostrano lo stretto legame tra obiettivo iniziale e risultato finale e che suggeriscono quale fosse la posta in gioco “ultima” del saggio, esplicitata invece nella *Anticritica conclusiva sullo «spirito» del capitalismo*. La prima concerne l'analisi delle massime di Benjamin Franklin come



illustrazione tipica di ciò che va inteso come spirito del capitalismo all'inizio della ricerca. Dopo aver ricordato come Franklin attribuisse ad una rivelazione divina la “scoperta dell’«utilità» della virtù”, Weber sottolinea come questa etica acquisitiva fosse completamente priva di qualsiasi spinta in direzione del “godimento spensierato” [Weber 2002 I, 38], in maniera così contrastante con i “gaudenti senza cuore” [ivi, 186] che però stanno, significativamente, alla fine dell’analisi. La seconda si trova più avanti nell’enucleazione del problema, quando Weber fa riferimento a quegli “epigoni decadenti” del “«tipo ideale» dell’imprenditore capitalistico”, per la cui condotta di vita non necessitano più di presupposti etico-religiosi e che, se interrogati sul “«senso» del loro correre senza posa”, non possono far altro che rispondere, tautologicamente, che gli affari “sono diventati per essi «indispensabili alla vita»” [ivi, 54-55]. Weber fornisce, come inciso all’interno dello studio sulla genesi dello spirito del capitalismo, un’anticipazione della diagnosi che sta in conclusione della ricerca, là dove questo stesso spirito, per esplicita ammissione dell’autore, troverà piena formulazione. Formulazione che sarà però, molto istruttivamente per quanto andiamo proponendo, quella “più adeguata ai punti di vista che qui ci interessano” [ivi, 34]. Il concetto è dunque definito in relazione alla problematica della ricerca. Problematica che, come già Hennis [1991] aveva mostrato, viene esplicitamente dichiarata solo in una delle repliche ai suoi critici, che lo avevano stimolato a chiarire la sua “tesi”:

“... ciò che mi interessava in modo centrale non era l’impulso che il capitalismo aveva ricevuto nella sua espansione, bensì lo sviluppo dell’umanità che derivò dall’incontro di componenti condizionate religiosamente ed economicamente: questo è detto chiaramente a conclusione dei miei saggi” [Weber 2002 I, 302].

L’indagine storica relativa all’impulso che il capitalismo ricevette nella sua espansione non era il motivo centrale che aveva mosso la ricerca ma, se torniamo alle ultime pagine di *EP* come Weber stesso suggerisce di fare, quello studio era stato il mezzo attraverso cui affrontare ciò che lo interessava in modo centrale: cioè lo sviluppo dell’umanità che derivò dalla diffusione dello spirito del capitalismo, quindi non nei termini della razionalizzazione della condotta di vita in generale, ma rispetto allo specifico destino della condotta di vita del tipo umano preso dentro il capitalismo meccanizzato, ormai privato del suo sostegno etico-religioso [Kalberg 1980; Chalcraft – Harrington 2001].

## 2. Capitalismo e “ultimi uomini”

La tematizzazione della problematica fu resa possibile grazie all’approccio genealogico adottato che, svelando una condizione di possibilità dell’emergere dello spirito del capitalismo, permise a Weber di mostrare gli esiti fino al presente di quella condizione di possibilità originaria e, nello specifico, della sua sottrazione: lo svuotamento del contenuto etico-religioso dallo spirito del capitalismo e il mantenimento della forma razionalizzata dell’agire che aveva liberato. Questa articolazione tra la sottrazione del contenuto e il mantenimento della forma permise al capitalismo di dispiegarsi su una base meccanica e universale per mezzo della progressiva razionalizzazione di tutte le sfere di vita.

La visione finale di *EP* rivela altresì il punto di vista culturale che a Weber interessava, e che era legato all’allusione nietzscheana agli ultimi uomini dello Zarathustra che hanno inventato la felicità: “una vogliuzza per il giorno, una vogliuzza per la notte, salva restando la salute” [Nietzsche 2007a, 12]<sup>6</sup>. La lente nietzscheana, così come il tema “marxiano” della forza rivoluzionaria del capitalismo, erano già presenti nella fase precedente la malattia nervosa, come dimostrano le indagini sulle condizioni economiche e sociali dei contadini dell’Est Elba, commissionate prima dal *Verein für Sozialpolitik* (1981 – 1982) e poi dal *Congresso Evangelico Sociale* (1982 – 1983). In quelle indagini Weber ebbe modo di saggiare la portata rivoluzionaria del passaggio dal patriarcato al capitalismo per la vita dei lavoratori agricoli tedeschi [Riesebrodt 1986] e definì la condizione dei contadini e il loro sviluppo nei termini di una “grande questione culturale” [Weber 2005, 154], poiché l’ingresso della logica capitalistica nella costituzione del lavoro (*Arbeitsverfassung*) produceva effetti dirimpenti sulle vite di quegli uomini che erano liberati dalla benevola tirannide del patriarcato rurale solo per essere imprigionati dentro la minacciosa gabbia d’acciaio del capitalismo ur-

---

6. Lo studio della relazione tra Nietzsche e Weber, e dell’eventuale influenza del primo sul secondo, è la storia di una controversia che ha per lungo tempo diviso gli studiosi di Weber. *Cfr.*, tra gli altri, Fleischmann [1964]; Baier [1982]; Turner [1982]; Eden [1983]; Scaff [1989]; Hennis [1991]; Stauth – Turner [1986]; Schroeder [1987]; Owen [1994]; Szakolczai [1998]. *Cfr.* anche i contributi più recenti di Lichtblau [1999], Weiß [2004], Fleury [2005], Treiber [2016].

bano [Scaff 1984, 1989; Riesebrodt 1986]. La specificità del passaggio si rivelava nella natura di servitù volontaria che l'organizzazione del lavoro capitalistico presupponeva e promuoveva. Per Weber, infatti, l'eventuale "brutale dominazione personale" del patriarcato veniva sostituita da "quella dello sfruttamento affaristico" e, però, se alla prima condizione il lavoratore può sottrarsi "attraverso la fuga", alla seconda "può ben difficilmente sottrarsi" [Weber 2005, 138] poiché si concretizza dentro una relazione di lavoro formalmente libero, che sprigiona tutta la forza dell'incentivo psicologico del sentimento di libertà: "[...] i lavoratori hanno conosciuto la libertà, ed è evidente che essi sono sempre più inclini a sacrificare il loro stesso benessere materiale all'oscuro desiderio di essa" [ivi, 155]. Weber arriverà a formulare esplicitamente il tema del capitalismo come destino nella replica alla relazione di Karl Oldenberg "Sulla Germania come Stato industriale" [1897], dove, in maniera solenne, potrà rispondere negativamente alla domanda se sia "possibile impedire questo sviluppo capitalistico per la Germania": "[...] io dico no, non lo si può impedire, è ineluttabile per noi, e solo il binario in cui esso si muove può essere influenzato dal punto di vista economico" [ivi, 162]. Il modo in cui lo sviluppo doveva essere influenzato rivela la prospettiva ispirata a Nietzsche.

Seguiamo dunque l'analisi attraverso la presentazione del 1894, *I lavoratori agricoli tedeschi* che, come afferma lo stesso Weber, si concentra sul "significato delle questioni" [ivi, 95] presenti nel materiale empirico e, cioè, sul significato culturale che egli attribuiva alle trasformazioni delle condizioni economico-sociali dei lavoratori agricoli. Una prima indicazione deriva da due appunti critici nei confronti del materialismo, diretti al tipo di spiegazione che esso fornisce e, indirettamente, alla premessa antropologica che lo guida. Anzitutto, nelle campagne a est dell'Elba la riconosciuta preminenza causale delle condizioni "tecnico-economiche" nella definizione della stratificazione sociale e dell'organizzazione politica doveva essere perlomeno temperata poiché si assisteva in realtà a "un condizionamento reciproco in cui a momenti puramente economici non spetta in alcun modo il ruolo di guida" [ivi, 99]. Inoltre, l'impulso psicologico alla libertà, per quanto risulti nella condizione storica data illusorio negli esiti, non è tuttavia meno reale come motivo umano rispetto alla ricerca del benessere materiale, ed è anzi l'esempio chiaro di come esistano "ideali il cui potere è più

grande degli interessi materiali” [ivi, 102]. L’indicazione chiara di quali siano questi ideali lo rivelano i passi di intonazione nietzscheana del rapporto [Hennis 1991; Scaff 1989]. Weber lega direttamente i mutamenti economico-sociali ai loro effetti sulla condizione spirituale dell’uomo, poiché convinto che fine della politica sociale non è quello di creare “la felicità degli uomini” [Weber 2005, 116] e sviluppare il loro benessere materiale, ma ricercare “ciò che ci appare di maggior valore nell’uomo, la responsabilità verso se stesso, l’impulso profondo verso l’alto, verso i beni spirituali ed etici dell’umanità” [ivi, 117]. Come nella seconda considerazione inattuale il contrasto è tra l’umanità dell’uomo e la felicità dell’animale che “salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare” [Nietzsche, 2007b, 6], così nell’analisi di Weber i problemi culturali delle trasformazioni economico-sociali non sono legati alla felicità materiale che si può produrre attraverso misure di politica sociale ma alla coltivazione delle più nobili qualità dell’uomo, che niente hanno a che vedere con “la questione della forchetta e del coltello” [Weber 2005, 118].

Sono dunque, per Weber, le qualità umane le caratteristiche culturali a partire dalle quali deve essere saggiato il portato di mutamento dei processi economico-sociali, e non gli ideali eudemonistici o un supposto principio universale di giustizia che impediva di riconoscere la dimensione politica dell’economia, fondata sulla competizione per la sopravvivenza e la potenza della nazione, come affermò in occasione della *Prolusione di Friburgo* [Mommsen 1993]. La posizione nazionalistica, pur se colorata in questa prima fase da connotazioni biologiche che saranno nel Weber “maturo” abbandonate, dipendeva in ultima istanza dalla convinzione che la nazione era l’unica forma di organizzazione umana capace, nel suo tempo, di conservare e promuovere i beni di cultura storicamente prodotti e, di conseguenza, rappresentava l’ordinamento più ampio nel quale l’uomo poteva formare concretamente e liberamente la sua personalità [Beetham 1989; Hennis 1991]. In quell’occasione Weber ribadì che non si deve desiderare di “alimentare il benessere degli uomini, quanto quelle qualità alle quali associamo la sensazione che creino la grandezza umana e la nobiltà della nostra natura”, poiché ciò che davvero interessa è “come *saranno (sein)* gli uomini del futuro”, e non “come si *troveranno (sich befinden)*”. Weber aveva a cuore il destino dell’uomo segnato dall’avanzata inesorabile del capitalismo, ma nei termini della connotazione ‘spi-

rituale', delle "qualità degli uomini [*qualität der Menschen*]" [Weber 1998, 16] che questo sviluppo avrebbe favorito. Già dunque negli anni che precedettero la malattia nervosa Weber intuì che le trasformazioni in atto stavano assumendo carattere di inesorabilità poiché al capitalismo inerivano meccanismi di funzionamento caratterizzati da forza propria, meccanici appunto, in grado di riprodursi secondo una logica autonoma; da ciò derivava una questione decisiva per il futuro della condizione spirituale dell'uomo, il quale rischiava di rimanere intrapolato in questi stessi meccanismi limitativi dello spettro possibile delle qualità autenticamente umane.

In questa prima fase, tuttavia, il tema marxiano della forza destinale del capitalismo che viene filtrato dalla lente interpretativa di ispirazione nietzscheana tradiva un'accentuazione personale dell'interesse di ricerca che poneva tre ordini di problemi. Innanzitutto, spostava la centratura della sua personale visione degli scopi dell'economia politica lontano sia dall'impostazione analitica della scuola austriaca, sia da quella storica della scuola tedesca, che si contendevano in quella fase l'egemonia disciplinare [Schluchter 1988; Tribe 1989; Swedberg 1998]. L'interesse weberiano era inoltre espresso in un modo che era inattuale rispetto al generale accordo sulle premesse delle scienze sociali dell'epoca: occuparsi cioè dell'accrescimento del benessere materiale degli individui e non, invece, studiare le condizioni materiali per diagnosticarne gli effetti spirituali [Hennis, 1991; Mommsen 1993; *cfr.* anche Marra 2002]. Infine, questa opzione conoscitiva, espressa in modo "brutale" [Weber Schnitger 1995: 293], si presentava come un giudizio di valore soggettivo, risultando scientificamente insoddisfacente e finendo per ricadere in un normativismo speculare a quello di matrice marxiana che rischiava di far dipendere i risultati dell'analisi dalle premesse di valore del ricercatore [Szokolczai 1998]. Come con accenti diversi hanno rilevato Schluchter [1996], Brunn [2007] e Aldenhoff-Hübinger [2004], la *Prolusione di Friburgo* rivela il punto di partenza della discussione sui giudizi di valore che verrà elaborata attraverso la nozione di relazione al valore nel saggio sull'oggettività e 'conclusa' con il saggio pubblicato su *Logos*. In questo senso dunque non è possibile seguire Hennis quando afferma che "nelle linee generali la soluzione si può già individuarla chiaramente nella prolusione di Friburgo" [Hennis 1991, 157]; tuttavia bisogna riconoscere che la soluzione metodologica sia nata in relazione alla

problematica concreta del *Menschentum*, che lo stesso Hennis ha mostrato essere presente fin dalle ricerche sui lavoratori agricoli.

La questione di Weber era dunque quella di trasformare la problematica personale in un oggetto di ricerca empirica la cui trattazione fosse al contempo scientificamente legittima e culturalmente significativa, così come avrebbe fatto relativamente alla diagnosi del disincantamento del mondo nella seconda fase della sua produzione [Roth – Schluchter 1979; Turner 1992]. Weber, non a caso, inaugura la ripresa dell'attività scientifica proprio con i saggi metodologici e con *EP*.

### 3. *Scienza di realtà e approccio genealogico*

La riflessione metodologica di Weber si sviluppa dentro al dibattito sul metodo, e in particolare in riferimento allo “stato di crisi che dominava allora nel campo delle discipline verso le quali erano orientati i suoi interessi scientifici” [Cavalli A. 1981, 28]. Questa interpretazione della riflessione metodologica weberiana [Rossi 1956; Tenbruck 1959; Käsler 2004, Bruun 2007] corrisponde alla sua lettera, e rimane valida anche qualora si ritenga sia possibile rinvenire, al di là dell'intenzione esplicita dell'autore, una sistematica *Wissenschaftslehre* [Schelting, 1934; Henrich 1952; Parsons 1967; Ringer 1997]. Non è certo qui possibile soffermarsi sulla caratterizzazione della metodologia weberiana, rispetto alla quale esiste una sterminata letteratura specialistica e che si può considerare, per quanto riguarda le derivazioni concettuali, ormai acquisita nelle sue linee generali, seppur con interpretazioni divergenti rispetto a punti specifici, anche dirimenti dal punto di vista della critica<sup>7</sup>. Ciò che ci si propone qui, limitatamente, è sviluppare in un senso specifico l'indicazione avanzata da Schluchter [MWG I/9] riguardo alla corrispondenza tra indagine in *EP* e riflessione metodologica ne

---

7. Riguardo l'influenza di Rickert *cf.*, tra gli altri, Schelting [1934], Burger [1976], Brunn [2007] e Oakes [1988]. Sul debito nei confronti di Von Kries *cf.*: Wagner – Zipprian [1986] e Heidelberger [2015]. Massimilla [2010] ha prodotto di recente una poderosa analisi della relazione di Weber con von Kries e Rickert. Sull'influenza di Eduard Meyer *cf.*: Tenbruck [1988].

*L'«oggettività»*. L'intento è di mostrare come la diagnosi finale di *EP* sia esito coerente dall'impostazione metodologica sviluppata in *L'«oggettività»*.

Il saggio fu pubblicato nel 1904 nel primo fascicolo della nuova serie dell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* e rappresenta il primo articolo di Weber come co-editore della rivista, ruolo che condivideva con Edgar Jaffé e Werner Sombart. Weber espone la sua prospettiva sul metodo e le finalità delle scienze storico-sociali partendo dalla rivisitazione degli obiettivi originari della rivista, identificati nel duplice tentativo di contribuire alla conoscenza dei “fatti della vita sociale” e alla “formazione del giudizio sui problemi pratici” [Weber 2001, 150]. Come evidente, le due questioni corrispondono alla duplice necessità di mirare sia all'oggettività scientifica sia alla significatività della ricerca o, detto in altri termini, di giungere ad una conoscenza al contempo personalmente significativa e oggettivamente valida.

La soluzione si articola rispondendo a due quesiti specifici: 1) “quale è la validità dei giudizi di valore?” e 2) “in quale senso vi sono in generale «verità oggettivamente valide»?” [*Ibidem*]. Per quanto riguarda il primo, Weber afferma che si deve respingere l'impostazione secondo cui è possibile, per una scienza empirica, derivare dalla sua conoscenza “ricette per l'azione pratica”. Da ciò non ne consegue che “i giudizi di valore [...] siano sottratti alla discussione scientifica in generale” [*ivi*, 151], poiché, come noto, si possono individuare tre tipi di considerazione scientifica dei giudizi di valore: 1) l'appropriatezza dei mezzi rispetto allo scopo, 2) le conseguenze che deriverebbero dall'utilizzo dei mezzi appropriati e dal raggiungimento dello scopo, 3) il chiarimento logico delle idee che stanno a fondamento dei giudizi di valore e degli scopi ad essi inerenti. La trattazione scientifica del giudizio di valore è per Weber limitata alla possibilità di mostrare il significato del valore, e non potrà mai dimostrarne la validità, ossia non sarà mai in grado di pervenire empiricamente alla dimostrazione della verità o della falsità di un giudizio di valore. Questo compito è o un affare di fede, oppure un “compito della considerazione speculativa” [*ivi*, 154]. Eppure Weber evidenzia come, a monte dell'analisi sui problemi pratici della politica economica, vi siano “scopi assunti come di per sé evidenti” [*Ibidem*]. Esiste generale accordo, per esempio, sulla necessità che la conoscenza empirica sia volta al miglioramento delle condizioni della classe operaia attraverso misure di politica sociale. Non è tuttavia

possibile considerare la discussione sull'opportunità pratica della loro realizzazione – sul giudizio del loro valore – come una mera discussione tecnica volta a evidenziare i mezzi adatti a conseguirli e le conseguenze che dall'uso di questi mezzi e dai risultati conseguiti ne scaturirebbero. Si compirebbe il grave errore di scambiare “l'apparenza dell'evidenza con la verità” [*ivi*, 155], poiché questi problemi di natura concreta sono posti appunto da valori ideali, il cui giudizio positivo può certo essere dato per scontato qualora vi sia un sufficiente, poiché generalizzato, accordo, ma non potrà mai pretendere di fondare il suo statuto di verità sulla base di asserzioni scientifiche derivate dal materiale empirico. Per la discussione e valutazione del loro valore, si entra, infatti, nel campo delle “intuizioni del mondo” e “nella regione delle questioni culturali di portata generale” [*Ibidem*]. La questione è perciò posta nei termini della necessità del superamento della visione dell'economia politica come “«scienza etica» su base empirica” [*ivi*, 151] – obiettivo polemico fin dai tempi della prolusione del 1895 [Schluchter 1996] – che cioè fondava la validità oggettiva dei giudizi di valore sulla base di una “specifica «concezione economica del mondo»” [*Ibidem*]. Si scambiava appunto “l'apparenza dell'evidenza” – cioè la generale concordia nell'identificare il fine ultimo della politica economica e sociale nell’“accrescimento della «ricchezza» dei cittadini” [*ivi*, 183]; – con la verità. E se una generale concordia non trasforma un punto di vista valoriale in una verità scientificamente accertata, l'inattualità di un punto di vista valoriale, come era quello weberiano relativo alle qualità spirituali dell'uomo, non lo estromette dall'arco dei punti di vista possibili che guidano l'interesse dello scienziato, poiché “il semplice riconoscimento dell'esistenza di un problema scientifico sta in un'unione personale con il volere di uomini viventi” [*ivi*, 160].

Non appena, infatti, Weber passa alla trattazione della seconda questione, relativa al significato dell'oggettività nel campo delle scienze empiriche, lega subito l'identificazione degli oggetti della conoscenza scientifica alla significatività culturale (*Kulturbedeutung*) che essi rivestono per gli uomini e mostra come l'identificazione di un fenomeno economico-sociale non derivi da qualità intrinseche a quel fenomeno, che gli ineriscono “«oggettivamente»”, ma dall’“orientamento del nostro interesse conoscitivo” [*ivi*, 162]. Passa dunque attraverso il significato culturale che ad esso si assegna: “non c'è nessuna analisi scientifica assolutamente-



te «oggettiva» della vita culturale», indipendente “da punti di vista specifici e «unilaterali»” [ivi, 170]. Quando Weber introduce la definizione della scienza sociale come “scienza di realtà” specifica che essa è interessata ad analizzare questa “realtà” “nella sua specificità”, per comprendere “la connessione e il significato culturale dei suoi fenomeni particolari nella loro configurazione presente” [ibidem]. Questa significatività del fenomeno dipende dalla prospettiva conoscitiva del ricercatore che seleziona, tra l’infinità del materiale, ciò che è per lui dotato di valore. Gli “elementi della realtà” diventano “significativi” quando li poniamo “in relazione con idee di valore [ivi, 174]. Ed è perciò la relazione al valore che permette di identificare ciò che è per noi dotato di significatività culturale. Non si tratta però di una preselezione del ricercatore che dichiara a monte la sua posizione di fede o di preferenza e non è poi toccato dalla ricerca rispetto alle sue premesse di valore; si tratta invece di una problematizzazione del valore guida del ricercatore, che viene chiarito attraverso la ricerca. La relazione al valore che seleziona il materiale non è altro che l’interesse ad indagare qualcosa che emerge come problematico, e che è perciò meritevole di essere conosciuto [Bruun 2001]. L’oggetto di indagine viene dunque inquadrato concettualmente attraverso una accentuazione univoca, cioè ideal-tipica, dei suoi tratti importanti dal punto di vista del problema del ricercatore e viene analizzato seguendo un metodo che assicura l’oggettività dei risultati, fornendo infine il materiale per l’identificazione del significato culturale di ciò che in quel problema è in gioco e per la valutazione, che è sempre soggettiva poiché attiene alla sfera di ciò che viene voluto.

L’esito fu il recupero, nelle scienze fondate sul *nacherlebendes Verstehen* – comprendere rivivendo – della dimensione causale, nei termini però di una spiegazione “condizionale” [Rossi 1956] che identificava, appunto, le «condizioni di possibilità», i motivi – interni ed esterni –, della genesi del presente nel suo “essere divenuto così-e-non-altrimenti” [Weber 2001, 170]. Come rileva Bruun, il concetto di significatività “spesso sembra fare riferimento non solo all’interesse intrinseco che un fenomeno può possedere, ma anche ai suoi effetti causali, alle sue *conseguenze*” [Bruun 2007: 217]. Più precisamente, riguardo alla significatività del tipo-ideale dello “spirito” del capitalismo, si può affermare che la sua significatività culturale per Weber corrispondesse alle sue conseguenze, come mostra la definizione di spirito del capitalismo come concetto genetico. Se letti alla luce

della problematica fondamentale espressa in conclusione di EP, i due elementi che definiscono l'impostazione della scienza sociale weberiana come scienza di realtà rivelano un approccio genealogico alla spiegazione, poiché l'analisi storico-genetica che si lega alla significatività culturale per il presente, riconducibile direttamente allo statuto logico delle scienze della cultura e al *Methodenstreit*, esprime indirettamente un orizzonte problematico che non è direttamente rintracciabile in quel dibattito, poiché si lega alla specifica problematica antropologico-filosofica che avvicinava Weber a Marx e a Nietzsche e lo allontanava da Kant. Questo fu d'altronde rilevato sia da Landshut, che identificò la finalità della sociologia di Weber nella volontà di “comprendere la specifica connessione delle motivazioni che determinò il destino del suo tempo” [Landshut 2009, 204, n. 90], sia da Löwith, per il quale la scienza di realtà weberiana era una “storia contemporanea” finalizzata a “spiegarsi il modo in cui *noi oggi* siamo così come siamo diventati” [Löwith 1994, 14]<sup>8</sup>. Non si tratta dunque qui di suggerire né una dipendenza logica né una dipendenza genetica [Oakes 1988] della metodologia weberiana dalla genealogia nietzscheana, si tratta invero di mostrare che il metodo storico-genetico weberiano sviluppato sul terreno del dibattito sul metodo, e in questo senso non nietzscheano [Fleury 2005, Brunn 2007; Stauth – Turner 1986] era genealogicamente orientato, e in questo senso nietzscheano, poiché derivava dalla necessità specifica di affrontare la problematica riguardante la *genesì* e la *valutazione* del tipo umano del capitalismo avanzato e il suo destino spirituale dentro gli ordinamenti disincantati e personalizzanti della modernità [Weiß 1993; Puekert 1993; Stauth – Turner 1986; Hennis 1991]. In questo modo credo si possa ritenere che la chiusura di EP acquisisca un senso che completa la ricerca specifica, e non invece che si giustapponga alla seconda in maniera estemporanea. Detto in altri termini, se è vero che non esistono per Weber questioni metodologiche indipendenti da concreti problemi di ricerca, e la conclusione di EP presenta, in una concatenazione che non si può ignorare, la presentazione del risultato della ricerca concreta e la predizione del probabile esito che logicamente

---

8. Similmente, ma senza trarre tutte le conseguenze dal riconoscimento genealogico della loro definizione del tipo-ideale genetico *cf.* Turner e Factor [1994, 155]: “The genetic ideal-type of The Protestant Ethic is, under the circumstances, the best solution possible to the practical need to make sense of how we became what we are as cultural ‘modern capitalists’”.

sarebbe dipeso da ciò che la ricerca aveva mostrato, allora è possibile suggerire che il tema della ricerca di Weber riguardante la genesi dello spirito del capitalismo si inscrivesse nell'ambito della problematica fondamentale concernente gli esiti sul tipo umano di quello sviluppo, nel presente e nell'immediato futuro. L'approccio metodologico doveva perciò essere adeguato ad affrontare la sostanza del problema. Dire che l'interesse di Weber concerneva il ruolo della spiegazione nelle scienze della cultura e il loro statuto, senza aggiungere che la risoluzione di quei problemi era necessaria per Weber soltanto per affrontare adeguatamente i concreti oggetti di ricerca, impedisce di cogliere le tracce della problematica nel saggio sull'oggettività e, di conseguenza, legittimamente ingorare i passaggi finali di *EP* come eccentrici.

Sotto questa luce, l'analisi storico-genetica riguardante la spiegazione del fenomeno scelto come problema conoscitivo, derivante dalla relazione al valore del ricercatore appare genealogicamente orientata. È necessario, infatti, "seguire nella loro genesi le caratteristiche individuali specifiche, significative per il presente" [Weber 2001, 174], della configurazione oggetto di analisi e procedere alla "chiarificazione del fondamento e del tipo di questa significatività" [*Ibidem*]. Si deve da ultimo cercare di avanzare una "predizione di possibili costellazioni nel futuro" [*Ibidem*]. Subito dopo l'elencazione delle caratteristiche specifiche del metodo sviluppato, Weber propone un'esemplificazione concreta che dimostra come questo sia esattamente il metodo applicato nella sua ricerca sullo spirito del capitalismo. In particolare, i tre elementi del metodo messi in evidenza assumono nell'esempio la gerarchia effettiva che assumono nella ricerca sostanziale: la finalità è la conoscenza del significato del presente, che può essere stabilita solo attraverso l'analisi della genesi del fenomeno e dei suoi effetti durevoli, attraverso i quali seguirà la valutazione che questo significato riveste per le qualità umane e per il loro sviluppo:

"Il significato culturale di un fenomeno, per esempio quello dello scambio in un'economia monetaria, può consistere nel fatto che esso si presenta come fenomeno di massa, in quanto costituisce un elemento fondamentale della vita culturale odierna. *E tuttavia è proprio il fatto storico che esso assolve questa funzione ciò che deve essere reso comprensibile* nel suo significato culturale, e spiegato causalmente nella sua origine storica. L'indagine dell'essenza dello scambio in generale

e della tecnica della circolazione di mercato è un lavoro preliminare – invero molto importante e indispensabile! Ma non soltanto non si è risposto così alla *questione concernente il modo in cui storicamente lo scambio è pervenuto alla sua fondamentale importanza odierna; ma soprattutto – ciò che in ultima analisi ci interessa – il significato culturale dell’economia monetaria, in virtù del quale soltanto ci interessiamo di quella descrizione della tecnica della circolazione monetaria, e in virtù del quale soltanto c’è oggi una scienza che studia tale tecnica*” [ivi, 175].

Che questo significato culturale, per Weber, fosse connesso alla valutazione del tipo umano che gli ordinamenti sociali hanno la maggiore probabilità di far divenire predominante è chiaro dai risultati presentati al termine di *EP* nella profezia antiprofetica, che mostra i risultati nel presente di quella genesi e la predizione di possibili costellazioni future sul destino dell’ultimo uomo dentro il capitalismo vittorioso che si fonda su una base meccanica. Esso è altresì esplicitato nel saggio *Il senso della «avalutatività»*, dove affermava che ogni ordinamento sociale deve “essere sempre esaminato in riferimento al tipo umano” (*menschlichen Typus*) a cui esso “offre le migliori possibilità per diventare predominante”. Questa prospettiva era necessaria per rendere ogni analisi empirica “realmente esaustiva” e per fornire “la base di fatto necessaria per una valutazione” che, ai suoi occhi, non poteva che essere “consapevolmente soggettiva”. Non a caso l’autore, nella prima versione del 1913, stesa per la discussione del *Verein* sui giudizi di valore, affermava che questa problematica era ciò che “voleva a suo tempo esprimere, in forma sicuramente per molti versi immatura, la mia prolusione accademica” [Weber 2001, 574].

Attraverso il metodo storico-genetico che rivela un approccio genealogico al presente Weber aveva potuto inquadrare e affrontare in maniera scientificamente legittima e culturalmente significativa – dunque in maniera più “matura” e in questo senso allontanandosi in un punto decisivo da Nietzsche – la sua problematica. Egli aveva connesso il riferimento al valore ideale che animava il suo petto – “non come si *troveranno* gli uomini del futuro, bensì come *saranno*” [Weber 1998, 16] con la ricerca oggettiva [comprendere “i motivi del suo essere divenuto così-e-non altrimenti” [Weber 2001, 170] –, al fine di guadagnare materiale per una valutazione consapevolmente soggettiva – “Allora certo per gli «ultimi uomi-

---

9. Corsivi miei.

ni» di questo sviluppo culturale potrebbe diventare verità il principio: «specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore – questo nulla si immagina di essere salito ad un grado non mai prima raggiunto di umanità» [Weber 2002 I, 185-186].

*Conclusione: una modalità dell'interrogazione per la sociologia contemporanea*

La problematica weberiana era dunque quella della relazione di adeguatezza tra tipo umano e ordinamento sociale che, nello specifico di Weber, e forse anche del nostro tempo, concerne il destino spirituale dell'uomo sotto il capitalismo meccanizzato, stretto tra le “fredde mani cadaveriche” [Weber 2002 II: 340] dell'irrazionalità della razionalità moderna e della burocrazia che reifica le relazioni sociali [Mommsen 1974]<sup>10</sup>. La razionalità formale del capitalismo avanzato, infatti, spersonalizza le relazioni, sottraendone il carattere etico che, come Weber sottolinea, è presente in “ogni relazione puramente personale da uomo a uomo – qualunque essa sia, inclusa la più completa riduzione in schiavitù – [...] poiché la sua conformazione dipende dalla volontà individuale dei partecipanti” [Weber 2006, 283; *cf.* anche Hennis 1991]. Weber era giunto a questa diagnosi attraverso un approccio genealogico centrato sulle condizioni di possibilità dell'emergere dello spirito del capitalismo, che gli permise di identificare, per via negativa – di sottrazione –, i suoi effetti sul presente.

Ancora verso la fine della sua vita la preoccupazione weberiana è testimoniata dalla due conferenze monacensi, che tematizzano cosa in concreto fosse in gioco

---

10. Che nell'analisi weberiana fosse tematizzato il problema per il quale alla razionalità formale del capitalismo meccanizzato si accompagnasse una irrazionalità sostanziale era ben chiaro a molta della prima ricezione italiana [Ferrarotti 1965; Cavalli 1968; Calabrò 1970; Izzo 1970, Toscano 1975]. Questa, tuttavia, in linea con l'interpretazione francofortese [Marcuse 1967], non riconosceva che questa irrazionalità era, per Weber, l'esito finale del processo di erosione interna della razionalizzazione che termina nel disincantamento del mondo [Silla 2016]. L'irrazionalità della razionalità formale non era il prodotto del capitalismo che è, semmai, il frutto maturo del “concatenamento di circostanze” [Weber 2002 I, 5] che viene inquadrato nella *Vorbemerkung* alla *Sociologia della religione* nei termini di una problematizzazione (*Fragestellung*) ed è testimoniato dall'ingresso del tema del disincantamento del mondo nella seconda versione di *EP* [MWG I/18, 280, 320, 398, 403].

nel destino spirituale dell'uomo "specialista senza spirito", "gaudente senza cuore" come tipo umano dominante nel mondo disincantato guidato dalla razionalità formale del capitalismo meccanizzato: la possibilità della formazione di una personalità matura e di una conseguente condotta di vita (*Lebensführung*) significativa in relazione a valori ultimi [Weber 2004]. Nuovamente, con buona pace di chi ha voluto vedere due Weber, la preoccupazione espressa nelle conferenze richiama riflessioni che attraversano come un filo rosso tutta la sua produzione. Come già chiariva nel 1906 nel saggio 'metodologico' *Roscher e Knies*: "Quanto più «libero» è l'«agire», cioè quanto meno esso ha il carattere dell'«accadere naturale», tanto più entra in gioco alla fine quel concetto di «personalità», che trova la propria natura nella costanza dei suoi rapporti interni con determinati «valori» e significati ultimi della vita i quali si traducono in scopi e trasformano così l'agire in un agire razionale di carattere teleologico" [Weber 2001, 124-125].

In che misura e in che modo dentro gli ordinamenti sociali – e nello specifico dentro gli ordinamenti sociali disincantati e spersonalizzanti del capitalismo e delle entità burocratiche sovranazionali, che con il primo stanno forse in una relazione di corrispondenza – è possibile formare una personalità matura e condurre significativamente la propria vita rispetto a ideali e valori ultimi era la preoccupazione concreta di Weber, rispetto alla quale sviluppò la sua specifica modalità dell'interrogazione sociologica che articola la problematica della relazione di adeguatezza tra ordinamenti sociali e tipi umani e l'approccio genealogico che indaga le condizioni di possibilità dell'emergere nel passato dei fenomeni importanti per il presente. Alla luce del perdurare delle cause profonde che animavano la preoccupazione di Weber sulle condizioni dell'esercizio della libertà umana nella formazione di una personalità matura e di una condotta di vita significativa, ritengo possa essere compito non solo possibile ma anche attuale per l'analisi sociologica contemporanea esercitare una simile modalità dell'interrogazione.

*Riferimenti bibliografici*

ALBERT, G. – BIENFAIT, A. – SIGMUND, S. – WENDT, C.

2003, *Das Weber-Paradigma: Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen: Mohr Siebeck.

ALDENHOFF-HÜBINGER, R.

2004, “Max Weber’s inaugural address of 1895 in the context of the contemporary debates in political economy”, *Max Weber Studies*, Vol. 4, N. 2, pp. 143-156.

ARON, R.

1967, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard.

BAIER, H.

1981, “Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes: Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der *décadence*”, *Nietzsche-Studien*, Vol. 10, n. 1, pp. 6 – 22.

BEETHAM, D.

1989, *La Teoria politica di Max Weber*, tr. it., Bologna: Il Mulino (ed. or. 1974).

BENDIX, R.

1960, *Max Weber: an intellectual portrait*, Garden City, N.Y.: Doubleday.

BIANCO, A.

2006, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus di Max Weber. Due nuove traduzioni e alcuni contributi recenti a un dibattito aperto”, *Quaderni di sociologia*, vol. 41, pp. 175-189.

BRUNN, H.H.

2001, “Weber on Rickert: from value relation to ideal type”, *Max Weber Studies*, 1, pp. 138-60.

2007, *Science, values, and politics in Max Weber’s methodology*, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate.

BURGER, T.

1976, *Max Weber's theory of concept formation: history, laws, and ideal types*, Durham: Duke University Press.

CALABRÒ, G.

1970, *La società «fuori tutela»*, Napoli: Guida Editori.

CAVALLI, A.

1981, “La funzione dei tipi ideali e il rapporto tra conoscenza storica e sociologia”, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino.

CAVALLI, L.

1968, *Max Weber: religione e società*, Bologna: Il Mulino.

CHALCRAFT, D.

2008, “Why Hermeneutics, the Text[s] and the Biography of the Work Matter in Max Weber Studies” in Chalcraft et al., *Max Weber matters: interweaving past and present*, Farnham –Burlington, Ashgate, pp 17-40.

CHALCRAFT, D. – HARRINGTON A.

2001, *The Protestant ethic debate: Max Weber's replies to his critics, 1907-1910*, Liverpool: Liverpool University Press.

EDEN, R.

1983, *Political leadership and nihilism. a study of Weber and Nietzsche*, Tampa, University Press of Florida.

FERRAROTTI, F.

1965, *Max Weber e il destino della ragione*, Bari: Laterza.

FLEURY, L.

2005, “Max Weber sur les traces de Nietzsche?”, *Revue française de sociologie*, Vol. 46, pp. 807 – 839.

FLEISCHMANN, E.

1964, “De Weber a Nietzsche”, *Archives Européennes de Sociologie*, 5, pp. 190-238.



GHOSH, P.

2008, *A historian reads Max Weber: essays on the Protestant Ethic*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

GROSSEIN, J.P.

2002, “À propos d’une nouvelle traduction de L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme”, *Revue française de sociologie*, Vol. 4, N. 4, pp. 653-671.

HABERMAS, J.

1986, *Teoria dell’agire comunicativo*, 2 voll., tr. it., Bologna: Il Mulino (ed. or. 1981).

HEIDELBERGER, M.

2015, “From Mill via von Kries to Max Weber: causality, explanation, and understanding”, *Max Weber Studies*, Vol. 15, N. 1, pp. 13 – 45

HENRICH, D.

1956, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen: Mohr.

HENNIS, W.

1991, *Il problema Max Weber*, tr. it., Laterza: Roma-Bari (ed. or. 1987).

1996, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen: neue Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

IZZO, A.

1970, *Storia del pensiero sociologico II. I classici*, Bologna: Il Mulino.

LASH, S. – WHIMSTER, S. (eds.)

1987, *Max Weber, rationality and modernity*, London-Boston: Allen & Unwin.

LICHTBLAU, K.

1988, *Gesellschaftliche Rationalität und individuelle Freiheit. Georg Simmel und Max Weber im Vergleich*, Hagen: Fernuniversität.

1994, “Kausalität oder Wechselwirkung? Max Weber und Georg Simmel im Vergleich”, In G. Wagner – H. Zipprian (hrsg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main, pp. 527-562.

1999, “Max Webers Nietzsche-Rezeption in werkgeschichtlicher Betrachtung”, in W. Mommsen – W. Schwentker (hrsg.), *Max Weber und das moderne Japan*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 499-518.

LÖWITH, K.

1994, *Marx, Weber, Schmitt*, tr. it., Roma – Bari: Laterza (ed. or. 1932).

KALBERG, S.

1980, “Max Weber’s Types of rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history”, *The American Journal of Sociology*, V. 85, N. 5, pp. 1145-1179.

KÄSLER, D.

1979, *Einführung in das Studium Max Webers*, München: Beck.

2004, *Max Weber*, tr. it., Il Mulino: Bologna (ed. or. 1995)

MARCUSE, H.

1967, “Industrializzazione e capitalismo”, in O. Stammer, *Max Weber e la sociologia oggi*, tr.it., Milano: Jaca Books, pp. 199-225.

MARRA, R.

2002, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, Bologna: Il Mulino

MASSIMILLA, E.

2010, *Tre studi su Weber: fra Rickert e von Kries*, Napoli: Liguori.

MOMMSEN, W.J.

1974, *The age of bureaucracy: perspectives on the political sociology of Max Weber*, Oxford: Blackwell.

MOMMSEN, W.J.

1993, *Max Weber e la politica tedesca: 1890-1920*, tr. it., Bologna: Il Mulino.

MOMMSEN W.J.

2000, “Max Weber’s ‘Grand sociology’: the origins and composition of *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie*”, *History and Theory*, Vol. 39, No. 3, pp. 364-383.

MÛLLER, H.-P.

2007, *Max Weber. Eine Einführung in sein Werk*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.

2016, “La condotta della vita [*Lebensführung*]: da Goethe a Max Weber”, in Special issue on “Max Weber our Contemporary: 1864-2014”, [a cura di C. Silla], in *Studi di sociologia*, 1, pp. 17-32.

NIETZSCHE, F.

2007a, *Così parlò Zarathustra*, tr. it., Milano: Adelphi.

2007b, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it., Milano: Adelphi.

OAKES, G.

1988, *Weber and Rickert: concept formation in the cultural sciences*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

ORIHARA, H.

2003, “From ‘a torso with a wrong head’ to ‘Five disjointed body-parts without a head’: a critique of the editorial policy for «Max Weber Gesamtausgabe» I/22, *Max Weber Studies*, Vol. 3, No. 2, pp. 133-168.

OWEN, D.

1994, *Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the ambivalence of reason*, London-New York: Routledge.

PARSONS, T.

1967, “Relazione ai valori e oggettività nelle scienze sociali”, in O. Stammer, *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Books: Milano, pp. 55-86.

PUEKERT, D.

1993, Gli «ultimi uomini», in H. Treiber, *Per leggere Max Weber*, CEDAM: Padova, pp. 328-353.

RIESEBRODT, M.

1986, “From patriarchy to capitalism: the theoretical context of Max Weber’s agrarian studies (1892–93)”, *Economy and Society*, 15[4], pp. 476-502.

RINGER, F.

1997, *Max Weber’s methodology: the unification of the cultural and social sciences*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ROSSI, P.

1956, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino.

ROTH, G. – SCHLUCHTER, W.

1979, *Max Weber’s vision of history: ethics and methods*, Berkeley: University of California Press.

SCAFF, L.

1984, “Weber before Weberian sociology”, *The British Journal of Sociology*, 35[2], pp. 190-215.

1989, *Fleeing the iron cage: culture, politics, and modernity in the thought of Max Weber*, Berkeley: University of California Press.

2014, *Weber and the weberians*, Basingstoke Hampshire UK: Palgrave Macmillan.

2016, “Oltre il sacro testo: il «problema» Weber e le prospettive del pensiero weberiano”, in Special issue on “Max Weber our Contemporary: 1864-2014”, [a cura di C. Silla], in *Studi di sociologia*, 1, pp. 49-64.

SCHELTING, A.

1934, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr.

SCHLUCHTER, W.

1987, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale: un'analisi della storia sociale di Max Weber*, tr. it., Bologna: Il Mulino.

1988, *Religion und Lebensführung*, 2 voll., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

1989, *Rationalism, religion, and domination: a Weberian perspective*, Berkeley: University of California Press.

1996, *Paradoxes of modernity: culture and conduct in the theory of Max Weber*, Stanford: Stanford University Press.

SCHMOLLER, G.

1904, *Lineamenti di economia nazionale generale*, tr. it., Torino: UTET (ed. or. 1900).

SCHROEDER R.

1987, "Nietzsche and Weber: two "prophets" of the modern world", in S. Lash – S. Whimster [eds.], *Max Weber, rationality and modernity*, London, Allen & Unwin, pp. 207-221.

SILLA, C.

2016, "La sociologia weberiana e l'Europa: alcune considerazioni prospettiche attraverso l'analisi della prima ricezione italiana", in Special issue on "Max Weber our Contemporary: 1864-2014", (a cura di C. Silla), in *Studi di Sociologia*, 1, pp. 65-83.

STAUTH G.

1992, "Nietzsche, Weber, and the affirmative sociology of culture", *European Journal of sociology*, Vol. 33, n. 2, pp. 219-247.

STAUTH, G. – TURNER, B. S.

1986, "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen", *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 15, No. 2, pp. 81-94.

SWEDBERG, R.

1998, *Max Weber and the idea of economic sociology*, Princeton: Princeton University Press.

SZAKOLCZAI, A.

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

2016, “Il carattere distintivo dell’Occidente: Max Weber dalla modernità all’antichità”, in Special issue on “Max Weber our Contemporary: 1864-2014”, (a cura di C. Silla), in *Studi di Sociologia*, 1, pp. 33-48.

TENBRUCK, F.

1999a, “Die Genesis der Methodologie Max Webers” [1959], in F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Tübingen: J.C.B. Mohr, pp. 1-58.

1999b, “Das Werk Max Webers” [1975], in F. Tenbruck, *Ivi*, pp. 59-98.

1999c, “Max Weber und Eduard Meyer.” [1988], in F. Tenbruck, *Ivi*, pp. 176-218.

TOSCANO, M.A.

1975, *Evoluzione e crisi del mondo normativo: Durkehim e Weber*, Roma-Bari: Laterza.

TRIBE, K. [ed.]

1989, *Reading Max Weber*, London-New York: Routledge.

TRIEBER, H.

2016, “Max Weber as reader of Nietzsche: remarks on a German discussion”, in I. Bryan et al. [eds.], *The foundation of the juridico-political: concept formation in Hans Kelsen and Max Weber*, Abingdon, Oxon, New York: Routledge.

TROELTSCH, E.

1987, “Die Kulturbedeutung des Calvinismus” [1910], in M. Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh: Gerd Mohn.

TURNER, B.

1982, “Nietzsche, Weber and the devaluation of politics: the problem of state legitimacy”, *Sociological review*, Vol. 30, n. 3, pp. 367-391.

1992, *Max Weber: from history to modernity*, London – New York: Routledge.

TURNER, S. – FACTOR, R.

1994, *Max Weber: the lawyer as social thinker*, London – New York: Routledge

WAGNER, G. – ZIPPRIAN, H

1986, “The problem of reference in Max Weber’s theory of causal explanation”, *Human Studies*, Vol. 9, No. 1, pp. 21-42

WEBER, M.

1930, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, London: G. Allen & Unwin.

1946, *From Max Weber: essays in sociology*, New York, Oxford University Press.

1981, *Storia economica e sociale dell’antichità*, tr. it., Milano: Editori Riuniti.

1998, *Scritti politici*, tr. it., Roma: Donzelli.

2001, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it., Torino: Edizioni di Comunità.

2002, *Sociologia della religione*, 4 voll., tr. it. Torino: Edizioni di Comunità.

2004, *La scienza come professione. La politica come professione*, tr. it., Torino: Einaudi

2005, *Dalla terra alla fabbrica. Scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale [1892-1897]*, tr. it., Roma-Bari: Laterza.

2005a, *Economia e società. Comunità*, tr. it., Donzelli, Roma.

2006, *Economia e società. Comunità religiose*, tr. it., Roma: Donzelli.

2015, *Lezioni di teoria economica. Grundriß 1898*, tr. it., Soveria Mannelli: Rubbettino.

2016, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weisbaden: Springer.

WEBER SCHNITGER, M.

1995, *Max Weber. Una biografia*, tr. it., Bologna: Il Mulino.

WEISS, J.

1975, *Max Webers Grundlegung der Soziologie: eine Einführung*, München: Verlag.

1989 [ed.], *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt: Suhrkamp.

1993, “Max Weber: il disincanto del mondo” [1981], in H. Treiber, *Per leggere Max Weber*, CEDAM: Padova, pp. 16-65.

WHIMSTER, S.

2016, “Value commitment and intervention in a disordered world”, in Special issue on “Max Weber our Contemporary: 1864-2014”, [a cura di C. Silla], *Studi di sociologia*, 1, pp. 9-16.





EMILIANA MANGONE

## Pitirim A. Sorokin il teorico della sociologia integrale

### *1. L'oggetto e i confini della sociologia*

Il “dibattito della sociologia intorno alla sociologia” non è più il superamento della querelle tra metodi empirico-analitici e metodi ermeneutico-interpretativi – dando per scontata la convivenza integrata dei differenti metodi – quanto invece il suo oggetto di studio, la coniugazione tra teoria ed empiria, nonché le relazioni con le altre discipline. È riconosciuto infatti il superamento della supremazia del quantitativo sul qualitativo in considerazione del fatto che oramai è affermata l'idea che si può conoscere anche ciò che non si può misurare secondo moduli o modelli matematici.

Alla luce di queste ultime considerazioni, la sociologia assume una posizione di maggiore rilievo nel panorama generale delle scienze anche se esse non raggiungono l'“esattezza” delle scienze naturali: il principio causa-effetto viene sostituito dal principio della policausalità caratterizzato dalla presenza di correlazione significativa e di reciprocità dialettica tra cause ed effetti (più fattori condizionanti). Da ciò consegue che “Definire il campo della sociologia, come per ogni scienza, significa selezionare la categoria dei fatti che sono oggetto del suo studio – in altre parole, stabilire un punto di vista speciale su una serie di fenomeni che è distinto dal punto di vista delle altre scienze. Non importa attraverso quante diverse definizioni i sociologi caratterizzano l'esistenza di fenomeni sociali o superorganici, tutte hanno qualcosa in comune, e cioè che il fenomeno sociale – l'oggetto della sociologia – è prima di tutto considerato l'interazione di

uno o più tipi di centro, o di una interazione manifestante sintomi specifici. Il principio di interazione è alla base di queste definizioni; tutti sono d'accordo su questo punto, e le loro differenze si verificano più avanti, e riguardano il carattere e la forma di questa interazione" [Sorokin 1998, 59]<sup>1</sup>.

Con la differenziazione e il relativo aumento di complessità della società siamo di fronte a nuove forme e dimensioni della solidarietà [Zoll 2000]: la vita di ogni individuo dipende dai prodotti degli altri e questa dipendenza reciproca conduce alla solidarietà organica. Con il passaggio – tipico della modernizzazione – dalla solidarietà meccanica a quella organica [Durkheim 1893], la “funzione solidaristica” passa dalla “norma sociale” al “lavoro sociale”, quindi, a un aiuto come funzione sociale legittimata e retribuita in cui il termine di scambio è l'aiuto stesso. Se si considerano le attività di ricerca sociale, nella sua generalità, si può affermare che essa studia la capacità di azione e i modi attraverso cui quella parte di soggettività o intersoggettività, che in casi particolari potrebbe essere limitata o totalmente assente, interagisce con il sistema sociale. In altre parole, dunque, il lavoro del sociologo deve coniugare il sistema (dimensione oggettiva) con gli individui (dimensione soggettiva), cioè deve saper coniugare gli aspetti oggettivi con quelli soggettivi. Lo stesso Sorokin – pur riconoscendo a questi una posizione molto critica sull'utilizzo dei metodi – assume una posizione “conciliante” nell'utilizzo integrato dell’“oggettivismo” e del “soggettivismo”:

Siamo profondamente convinti, che la sociologia può raggiungere grandi risultati nello studio dei fenomeni sociali attraverso questo metodo [*metodo oggettivo – n.d.a.*], ma il nostro riconoscimento della sua importanza non indica che sosteniamo il completo abbandono dei metodi della psicologia soggettiva. Al contrario, noi non consideriamo del tutto inutile l'uso di stati soggettivi nell'interpretazione e comprensione dei fatti sociali. Il nostro è un punto di vista più eclettico: crediamo che nello studio dei fenomeni di interazione tutti i metodi che sono utili in alcun modo per la comprensione di un dato fenomeno dovrebbero essere usati senza esitazione [Sorokin n.d., cap. III, 14-15].

---

1. Questo saggio prima di vedere la pubblicazione nell'edizione che si richiama, è stato precedentemente pubblicato in lingua russa come pamphlet nel 1913 dall'editore Obrazovanie di San Pietroburgo.

Rispetto alla società dei giorni nostri tutto ciò deve essere coniugato con la crisi dei sistemi e i tentativi di definire e varare nuove politiche che non hanno evitato lo sfilacciamento delle protezioni giuridiche, né tanto meno il deterioramento del tessuto sociale che deve essere ricostruito attraverso la realizzazione di nuove forme solidaristiche per il benessere della cittadinanza. Ed è in questo processo di ri-costruzione che si colloca il lavoro del sociologo (che può essere inteso come una posizione intermedia tra il ruolo civile e il ruolo politico) che deve porre attenzione a tutti questi aspetti di mutamento, e non solo quelli di alcuni ambiti specifici della società: l'azione non può essere esclusivamente tecnica, considerando già per data la comprensione della realtà ed esercitare un controllo su di essa, ma deve contemplare una riflessività anche sulle proprie attività.

La conclusione [...] è che il metodo di base per lo studio dell'interazione è il metodo oggettivo, che si occupa solo delle interdipendenze funzionali dei fatti esterni e osservabili del comportamento degli uomini. Inoltre, per una più completa comprensione dei fenomeni sociali, in molti casi l'introspezione può essere impiegata come metodo sussidiario. La sociologia deve essere obiettiva – una scienza di fatti e processi osservabili – ma i risultati ottenuti con il metodo oggettivo, per essere completamenti esatti, dovrebbero essere completati da dati ottenuti con i metodi della psicologia soggettiva [Sorokin n.d., cap. III, 19].

La conoscenza sociologica aiuta quindi a segnare una breccia nel muro della complessità dei problemi e delle situazioni, e consente una migliore coniugazione della dimensione oggettiva e soggettiva, ciò determina una serie di problematiche che possono essere superate solo se nella definizione del lavoro del sociologo la “conoscenza viene trasferita e non ignorata”.

Il sociologo è fortemente coinvolto in questa doppia valenza e faticosamente riesce a districarsi o meglio a “liberarsi”: da una parte è “accompagnatore istituzionale”, dall'altra parte è “cittadino critico e attivo”, analista e oggetto dell'analisi allo stesso tempo: “Non si pensi dunque al sociologo come a un testimone puramente passivo. [...] è il tecnico dell'interconnessione del sociale” [Ferrarotti 1985, 253], il sociologo non cerca di comprendere asetticamente i problemi, ma è colui che, in quanto parte della società, si ritiene egli stesso parte in causa e che, pertanto, non tende a difendersi dalla società, ma cerca, attraverso la costruzio-

ne di una relazione tra gli attori, di renderla più a “misura” per tutti i cittadini. La conoscenza, che deve essere associata all’azione, consente di ricercare non la soluzione, ma i possibili percorsi da intraprendere per il miglioramento di un problema sociale. Il sociologo e la scienza da esso esercitata, la sociologia, devono assumersi il ruolo di promotore della costruzione dei collegamenti negli ambienti di vita tra soggetti e iniziative che non riescono a mettersi spontaneamente in contatto superando la logica secondo cui si “deve prestare soccorso”, per favorire la logica della “rete sociale”. Il lavoro del sociologo si configura dunque come lavoro politico, non nel senso di appartenenza partitica, ma nel senso di avere un peso politico in quanto attore sociale, e come tale portatore di valori e di significati, nonché di diritti soggettivi e sociali: attraverso la sua continua attività di ricerca della conoscenza si riconoscono le disuguaglianze.

Conseguenza di ciò è che l’oggetto di studio della sociologia è la realtà fenomenologica individuale e collettiva in relazione con i sistemi sociali. In questa prospettiva, si può concordare con Gallino (2007) quando afferma che la “sociologia mondo”, che si è fortemente sviluppata con i processi di globalizzazione, dovrà riprendere la critica alle rappresentazioni della società, non solamente alle

rappresentazioni della società costruite scientificamente dai media, sia in forza della propria auto-legalità, sia come prodotto di una commessa politica, ma anche alle rappresentazioni elaborate in sede scientifica, in specie dalle scienze economiche. La realtà d’una società è in generale diversa da quella che appare ai suoi componenti. La natura e i vincoli realmente esistenti, che improntano in profondità l’agire e il pensiero degli individui e dei gruppi, derivanti la prima come i secondi dai rapporti sociali presenti in essa in una data epoca storica, non corrispondono quasi mai alle rappresentazioni mentali che nelle menti dei soggetti si formano [Gallino 2007, 117].

La sociologia, infatti, sembra avere delle difficoltà nella lettura dei mutamenti sociali per la sua eccessiva autoreferenzialità o, in altre parole per la sua chiusura alle altre discipline, che le fa assolvere tutto il sapere possibile entro i propri quadri di riferimento e paradigmi. A questo si aggiunge anche un ulteriore punto problematico legato al fatto che la sociologia è rimasta indietro nel raggiungere gli standard che altre discipline (per esempio, la psicologia e l’economia) hanno raggiunto nell’integrazione tra teoria e ricerca empirica, con l’aggravante che i

sociologi, secondo Goldthorpe [1997] che ha definito questa situazione come “scandalo della sociologia”, neanche si sono resi conto della gravità di tale situazione. In sintesi, la critica di Goldthorpe si esprime in questi termini: *a)* i sociologi contemporanei sono nettamente divisi in merito al rapporto fra le loro due principali attività, la ricerca empirica e la teoria; *b)* essi, inoltre, sono anche separati in merito a che tipo di impresa accademica o scientifica sia o debba essere la sociologia; *c)* infine, vi sono rilevanti differenze su come interpretare e rispondere a questa situazione di divisione intellettuale o, meglio, di frammentazione disciplinare. Ovviamente rispondere a tali critiche non è semplice e non è obiettivo del presente lavoro, tuttavia, se si considera una logica in cui le attività di ricerca sociale sono poste in una prospettiva integrata consegue che non esiste un confine tra ricerca scientifica, attività professionale e utilità sociale.

Alla luce di queste considerazioni, non si può più parlare di contrapposizione tra teoria ed empiria, e tra la dimensione oggettiva e la dimensione soggettiva: si è di fronte a un continuum di interdipendenze che va dalla teoria all’empiria per giungere all’operatività, e tra gli aspetti oggettivi (e oggettivabili) della realtà sociale e quelli soggettivi della mediazione simbolica. La ricerca empirica diventa, dunque, indispensabile per l’acquisizione di una conoscenza che deve consentire la lettura dei fenomeni sociali (individuali e collettivi), al fine di tradurre le premesse teoriche in azioni non esclusivamente tecniche, ma anche riflessive sulle stesse attività.

## *2. La sociologia della conoscenza di Sorokin*

A differenza di quanto accadeva nelle società tradizionali, che erano caratterizzate dall’ordine, oggi, è il disordine a caratterizzare le società contemporanee e questo obbliga gli studiosi sociali a ri-definire paradigmi e metodi di ricerca, facendo sì che la conoscenza sociologica e la sociologia della conoscenza – *Wissenssoziologie* – si configurano come un continuo confronto tra differenti idee di mondo che si concretizzano in un certo spazio e tempo, e non in quanto branca specialistica della sociologia ma in quanto studio delle connessioni tra le categorie di pensiero, le forme della conoscenza e le strutture sociali.

Per Sorokin,

Uno dei compiti principali della cosiddetta sociologia della conoscenza (Wissensoziologie) è lo studio dei fattori che condizionano i contenuti essenziali, le configurazioni e le trasformazioni della vita mentale di un individuo o di un gruppo: [...] La sociologia della conoscenza o, più esattamente, la sociologia della vita mentale cerca di rispondere alle domande di base su come e perché la vita mentale di un dato individuo o di un gruppo arriva a essere così com'è e come e perché spesso cambia nel corso della vita di un individuo o del gruppo, e perché la vita mentale di varie persone o collettività è spesso molto diversa. La sociologia della vita mentale si sforza di chiarire questi problemi attraverso uno studio delle mentalità di vaste culture e società (macrosociologia della vita mentale) e attraverso quello della vita mentale di un dato individuo (microsociologia della vita mentale) [Sorokin 1963a, 3]

che è una creatura tri-dimensionale poiché possiede un corpo, una mente e un'anima. Sorokin partendo dal presupposto che non è importante definire il concetto di cultura umana anche se “*Nel suo senso più ampio questo termine può significare la somma di quanto è creato o modificato dall'attività consapevole o inconsapevole di due o più individui, reciprocamente interagenti e il cui comportamento sia reciprocamente condizionato*” [Sorokin 1957, trad. it. 1975, 97]. Alla luce di ciò i sistemi culturali che si caratterizzano per una integrazione di tipo logico-significativa possono essere studiati secondo due forme:

Gli elementi di pensiero e di significato che stanno alla base di ogni sistema culturale avente una integrazione logica, possono essere considerati sotto due aspetti: l'*interno* e l'*esterno*. Il primo appartiene al dominio dell'esperienza interiore, sia nella forma non organizzata di immagini, idee, volizioni, sentimenti ed emozioni non integrate fra loro; sia nella forma organizzata di sistemi di pensiero intessuti di questi elementi dell'esperienza interiore. È il dominio dell'intelletto, del valore, del significato. Per brevità ci riferiremo ad esso con il termine “mentalità di cultura” (o “mentalità culturali”). [...] Ciò significa che per lo studioso di un sistema culturale integrato l'aspetto interno è dominante. Esso determina quali tra i fenomeni esterni – e in qual senso ed in quale misura – facciano parte del sistema. In altre parole, esso controlla l'aspetto esterno della cultura. Impoverita del suo significato interiore, la Venere di Milo diventa un puro e semplice pezzo di marmo, identico, nelle sue proprietà fisico-chimiche, alla stessa varietà naturale del marmo. Una sinfonia di Beethoven si riduce ad una mera combina-

zione di suoni, o anche ad una vibrazione di onde di una certa lunghezza da studiarsi secondo le leggi della fisica [ivi, 123-124].

Considerate le peculiarità dei due aspetti Sorokin si pone una domanda che si può sintetizzare nella seguente forma: È possibile cogliere in maniera adeguata l'aspetto interno di una data cultura?

Ovviamente la risposta a tale quesito dipende da ciò che si ritiene essere la vera mentalità o il significato reale incorporato in un insieme di segni esterni:

Con il termine significato *reale* si può fare riferimento alla realtà mentale della persona o del gruppo di persone che creano o usano determinati segni esterni – ad esempio, il significato che Beethoven aveva in mente nel comporre la propria musica, o che Dante aveva davanti a sé nello scrivere la Divina Commedia [...]. Stando a questo punto di vista, per lettura corretta dell'aspetto interno di una cultura deve intendersi quella lettura che concepisce tale aspetto *esattamente nello stesso modo in cui esso fu concepito dai suoi creatori od elaboratori* [ivi, 124].

Questa interpretazione però non è sufficiente per la lettura dell'intero fenomeno socio-culturale e non rappresenta l'unica possibile forma di lettura, infatti, Sorokin prospetta una lettura denominata *sociologico-fenomenica*:

Questa forma d'interpretazione ha per il presente studio e per i sociologi in generale una importanza forse maggiore dell'interpretazione psicologica. Quali sono gli elementi essenziali del metodo sociologico-fenomenico? In primo luogo, una lettura dei fenomeni culturali in termini causali-funzionali: essa mira a scoprire le *relazioni causali-funzionali* tra le componenti di un valore o di un insieme culturale. [...] In altre parole, *la prima forma di interpretazione sociologico-fenomenica dei fenomeni della mentalità culturale è la lettura causale-funzionale*. Questo metodo, almeno in teoria, può essere completamente indipendente dalla lettura psicologica. [...] Una seconda forma di interpretazione sociologico-fenomenica dell'aspetto interno della cultura è costituito da una *lettura logica*. [...] L'esigenza di una interpretazione logica consegue inoltre dalle limitazioni che una lettura psicologica presenta. Il punto, in altre parole, è che la maggior parte dei fenomeni culturali rappresenta il risultato dell'attività di numerosi individui e gruppi, con finalità e significati differenti e talvolta anche opposti che si mescolano, in parte rafforzandosi, in parte indebolendosi, in parte modificandosi l'un l'altro, al punto che vi sono poche probabilità di distinguerli. [...] Possiamo riassumere brevemente la discussione affermando

che una lettura logica appropriata dei fenomeni culturali richiede: primo, l'applicazione del canone della logica deduttiva ed induttiva; secondo, una piena comprensione della possibilità che culture diverse possano essere basate su diverse premesse di valore; terzo, l'assunzione di una posizione di imparzialità riguardo alla validità o non validità delle premesse stesse [ivi, 125-127].

La sociologia di Sorokin e conseguentemente la sua teoria integrale della sociologia si sviluppa a partire dalla teoria dei movimenti ciclici dei sistemi che egli aveva individuato (Ideazionale, Sensista, e Idealistico)<sup>2</sup> e che sono prodotti dalle trasformazioni delle basi mentali degli uomini e dei gruppi. A ciascun sistema corrisponde una scienza e a quello delle scienze sociali (idealistico) appartengono i fenomeni socio-culturali che si caratterizzano per un'interazione significativa in cui "l'essenza conoscitiva del metodo logico-significativo sta nella scoperta di un principio centrale (la "ragione") che permea tutti i componenti, dà senso e significazione a ciascuno di essi, facendo in questo modo di un caos di frammenti non integrati un cosmo" [ivi, 115]. L'interesse di Sorokin, quindi, si concentra sullo studio delle dinamiche delle trasformazioni storiche dei sistemi socio-culturali, proprio a partire dalla tipologia dei sistemi presenti nella storia dell'umanità che si caratterizzano per certi valori e delle particolari forme di conoscenze.

Dal momento che il carattere della cultura è determinato dall'aspetto interno di essa – ciò che è stato chiamato *mentalità* – si deve iniziare il loro studio partendo dalle premesse fondamentali della loro mentalità: 1) *la natura della realtà*, che si caratterizza per il fatto che lo stesso insieme di oggetti materiali non viene percepito e interpretato in maniera identica da individui diversi; 2) *la natura dei bisogni e dei fini che debbono essere soddisfatti*, che possono essere meramente *carnali* o *sensuali*, oppure *spirituali*, o *misti*; 3) *la misura in cui è ammessa la soddisfazione dei bisogni e dei fini*, ossia la costituzione di una sorta di scala gerarchica della soddisfazione che va da un minimo alla massima realizzazione; 4) *i metodi per la*

---

2. Per un approfondimento si rimanda ovviamente all'ampia trattazione che fa Sorokin [Sorokin 1957, trad. it. 1975], tuttavia qui si fa un brevissimo richiamo: il sistema ideazionale si riferisce alla scienza teologica, infatti ha per oggetto principalmente il supersensorio, e "realtà" e "soggetti" super-razionali; nel sistema sensistico, la realtà sensistica è ovviamente prevalente e il rapporto uomo-società è di tipo strumentale; l'ultimo dei sistemi, il sistema idealistico si presenta di tipo misto: prende degli elementi dai sistemi ideazionale e sensista. Il suo oggetto è parzialmente soprasensibile e parzialmente sensoriale-empirico.



*soddisfazione dei bisogni*, che seguono tre direzioni: la modifica dell'ambiente per il soddisfacimento del bisogno; l'azione sull'uomo per la modifica della gerarchia dei bisogni; una modalità integrata dei due.

Sulla base di queste premesse fondamentali Sorokin costruisce la sua tipologia che gli permette di sviluppare una teoria dinamica della cultura in rapporto alla società, da cui si evidenzia che nelle epoche storiche si registra la successione dei tre sistemi che si trasformano e si sviluppano fino all'esaurimento e alla loro sostituzione con un altro sistema. Il contributo alla sociologia della conoscenza è, dunque, legato al fatto che le forme conoscitive non sono influenzate solo da categorie mentali, ma anche da categorie socio-culturali (mentalità culturale) che a loro volta sono influenzate dalla vita collettiva, da qui, anche il suo interesse per un'altra variabile sociale che è l'integrazione oltre quella per il mutamento sociale. Il merito di Sorokin è stato quello di aver mostrato la grande varietà delle interrelazioni che vengono a stabilirsi tra i differenti elementi che compongono il sistema sociale e culturale. Da qui la sua dichiarazione di inadeguatezza dell'applicazione dei principi e metodi delle scienze naturali per lo studio dei fenomeni sociali [Sorokin 1928]. Nello sviluppo del suo pensiero ha sempre ribadito la necessità dello sviluppo di uno studio integrale del sociale (*integralismo* o *teoria integrale della conoscenza*), poiché la vera natura delle interazione degli esseri umani si comprende penetrando nel profondo del significato interno e non con la sola descrizione del comportamento (behaviorism).

### 3. *Integralismo o teoria integrale della conoscenza*

La necessità di orientarsi verso un sistema integrato di conoscenza nello studio dei fenomeni socioculturali è insita nella complessità stessa di questi fenomeni. Seguire la logica dell'integrazione, che non solo non esclude i differenti metodi, ma riesce anche a tenere insieme la teoria, l'empiria e l'operatività significa anche ri-attribuire alla sociologia e alle scienze sociali in genere un ruolo preminente come scienze capaci di fornire non la soluzione, ma i possibili percorsi da intraprendere per il miglioramento delle problematiche sociali. Siamo, dunque, di fronte a un continuum di interdipendenze che va dalla teoria all'operatività e alla

spendibilità, passando attraverso la ricerca-azione che diventa indispensabile per l'acquisizione di una conoscenza che deve leggere i fenomeni sociali con la partecipazione degli attori stessi, al fine di tradurre le premesse teoriche in atti concreti. Il tema generale del rapporto tra teoria e prassi ha accompagnato la sociologia fin dalla sua fase positivista (si pensi a Comte e Durkheim). Il prevalente contenuto empirico della conoscenza sociologica tuttavia non risolve il problema della sua traducibilità pratica e allo stesso tempo non chiarisce neanche il ruolo ambivalente del ricercatore di essere attore e osservatore del fenomeno indagato. Questi aspetti spingono il ricercatore a chiedersi qual è la metodologia più idonea che mette in relazione la teoria e l'azione rispetto ai fenomeni socioculturali in una logica in cui la ricerca si pone come strumento per ampliare le capacità di *descrivere* il fenomeno, attraverso l'incremento della conoscenza che porta alla sua *spiegazione* e alla *comprensione*, per poi giungere alla sua *previsione*. Questi livelli non sono sequenziali o separati [Homans 1967], ma un insieme unico che si traduce con l'integrazione metodologica fra le aree disciplinari della sociologia (teorica, empiria, operativa) e fra le scienze sociali. L'integrazione metodologica non è proiettata a confondere conoscenza e azione ma a rinforzare, a gettare un ponte fra questi livelli di vita in modo che essi si arricchiscano reciprocamente e non si impoveriscano l'uno nell'altro.

La complessità dei fenomeni socioculturali non è una novità, quest'aspetto era già ben noto agli studiosi delle scienze sociali che in particolare erano alla ricerca di un metodo di studio dell'"intero" e non delle parti. Questi hanno evidenziato che la complessità dei fenomeni socioculturali è determinata dal fatto che le interazioni si realizzano tra tre aspetti interdipendenti e inseparabili, e per tale motivo le analisi delle generiche proprietà comuni dei fenomeni socioculturali non devono essere considerate delle "semplici unità". Secondo Sorokin, questi aspetti sono:

(1) la *personalità* come soggetto di interazione; (2) la *società* come l'insieme di personalità interagenti, con i loro relazioni e processi socioculturali; e (3) la *cultura* come l'insieme dei significati, valori e norme posseduti dalle persone interagenti e la totalità dei veicoli che oggettivano, socializzano, e trasmettono questi significati. [...] Nessuno dei membri di questa trinità indivisibile (la personalità, la società e la cultura) può esistere senza gli altri due. Non c'è alcuna personalità come *socius*, portatore, creatore, e utilizzatore di signi-

ficati, valori e norme senza una cultura e una società corrispondente; solo un organismo biologico isolato può esistere in loro assenza. Analogamente, non esiste società superorganica senza una cultura e personalità interagenti; e non c'è cultura viva senza personalità interagenti e una società. Quindi nessuno di questi fenomeni può essere correttamente indagato senza considerare gli altri membri della trinità [Sorokin 1962, 63-64].

Se questi sono i tre aspetti inseparabili e interdipendenti, i fenomeni socio-culturali e i processi di interazione umana significativi sono costituiti da tre componenti: primo, gli *esseri umani* (sia individui che gruppi) che creano, utilizzano, comunicano e scambiano reciprocamente i valori per mezzo dei veicoli; secondo, i *significati* (valori e criteri di condotta) che possono essere definiti come quei significati cognitivi, valori e norme sovrapposti alle proprietà biofisiche degli individui che interagiscono; e infine, i *veicoli* (oggetti materiali, sensoriali, energie come i suoni, le luci, i colori, il movimento, le forze elettriche, termiche e altri agenti) attraverso cui i significati e i valori immateriali sono “oggettivati” e “comunicati” agli altri.

I fenomeni socioculturali inoltre si distinguono in due classi principali: gli *aggregati* che sono due o più fenomeni socioculturali che non sono tra loro in nessun tipo di rapporto né causale né significativo; e i *sistemi sociali o culturali* che consistono di fenomeni socioculturali tenuti insieme da vincoli significativi logici o estetici e da legami “causali” di interdipendenza in cui ogni parte (il significato, il veicolo, il membro umano) dipende dalle altre parti. A loro volta i differenti sistemi – non gli aggregati – sono in relazione di reciprocità tra loro: “poiché un sistema ha una triplice interdipendenza di parte sulle altre parti e sul tutto, e del tutto sulle sue parti, tutte le parti di un sistema socio-culturale funzionano e subiscono cambiamenti simultaneamente” [Sorokin 1956, trad. it. 1965, 269]. Da questa reciprocità emerge che ogni sistema è caratterizzato da una molteplicità di interdipendenze delle sue parti sulle altre e sul tutto, e del tutto sulle sue parti. Ciò determina che tutti e tre gli elementi (personalità, società e cultura) e i tre componenti (esseri umani, significati, e veicoli) funzionano e subiscono cambiamenti in maniera simultanea. Se questi sono, a diverso titoli, gli aspetti e gli elementi che costituiscono un generico fenomeno socioculturale – di cui alcuni non possono considerarsi separatamente (personalità, società e cultura) – per comprendere i fenomeni socioculturali e i loro cambiamenti in relazione

alle rispettive mentalità culturali che a essi sottendono (Idealistico, Sensista e Ideazionale) bisogna partire dalla comprensione dei sistemi di verità e realtà che caratterizzano questi fenomeni. Per fare ciò, secondo Sorokin, è necessario integrare i sistemi di conoscenza poiché la realtà nella sua pienezza è inaccessibile a qualunque mente umana:

Si chiama integralismo. Intende la realtà totale come la X infinita di qualità e quantità innumerevoli: spirituali e materiali, momentanee e eterne, sempre mutevoli e immutabili, personali e super-personali, temporali e senza tempo, spaziali e prive di spazio, una e molte, le piccolissime come le piccole, le più grandi come le grandi. In questo senso è il vero *mysterium tremendum et fascinatum* e la vera *coincidentia oppositorum*. Il suo punto più alto è la X Creativa Infinita che oltrepassa ogni umana comprensione. Nella sua pienezza inesauribile la realtà totale è inaccessibile alla mente umana finita. Comunque, i suoi aspetti principali possono essere afferrati, anche se in modo alquanto rozzo, da noi, in quanto noi ne siamo parte importante. Fra tutti i suoi innumerevoli modi di essere, tre sono le forme, o differenziazioni, che emergono per importanza: 1) l'empirico-sensoriale, 2) la razionale-intellettuale, e 3) la super-sensoriale – super-razionale [Sorokin 1958, trad. it. 1959, 246].

In altre parole, il tentativo di Sorokin è quello di dare una risposta all'inadeguatezza dei metodi esclusivamente empirici e di creare un framework di principi e metodi propri della sociologia e delle scienze sociali anche se in parte questi principi e metodi corrono paralleli tra queste scienze [cfr. Sorokin 1964] di fatto essi sono profondamente differenti.

La soluzione di Sorokin era quella di creare una cultura integrale basata su una verità integrale, questa forma di conoscenza integrando le tre forme di verità (ragione, senso e fede) fornisce una comprensione più completa e valida della realtà:

l'Integralismo lega le verità della scienza, della ragione e dell'intuizione in un insieme completo. Sono i mezzi per ottenere un contesto culturale soddisfacente da cui partire per capire la vita, il cosmo, e il ruolo dell'umanità in ciascuno di essi. Il sistema integrale lega le tre dimensioni di verità in un modo che si avvicina approssimativamente alla natura tridimensionale di umanità e realtà. Pertanto, occorre un approccio più soddisfacente e completo per conoscere e comprendere. Analogamente, una cultura e personalità integrale sono più armoniosamente equilibrate, integrate e stabili perché incorporano l'eterogeneità delle loro essenze. Attraverso l'integralismo veniamo a conoscere noi stessi,

le cose che facciamo, e il mondo della cultura che costruiamo in modo più completo. È allo stesso tempo epistemologia, psicologia, sociologia e teoria della storia [Johnston 1999, 29].

Per poter comprendere però completamente quella che dai più è stata definita come la “filosofia di Sorokin” ma che non è filosofia<sup>3</sup> è necessario, anche se brevemente, declinare ciascuno degli aspetti considerati come sistemi di realtà: l’aspetto empirico-sensoriale della realtà è percepito attraverso gli organi di senso o con estensioni artificiali di esse (per esempio, microscopio o telescopio); l’aspetto razionale è compreso soprattutto dalla nostra ragione a partire da tutte le forme che esso assume nel pensiero logico e matematico; “Alla fine, le prime nozioni del suo aspetto super-razionale e super-sensoriale ci sono date da una vera e propria intuizione creativa, super-sensoriale e super-razionale, o “ispirazione divina”, o “lampo di illuminazione” di tutti i geni creatori [Sorokin 1958, trad. it. 1959, 247]. Quest’ultima forma di conoscenza è stata quella che ha portato le maggiori critiche a Sorokin e le accuse di praticare non la sociologia ma l’“arte della profezia”, perché una conoscenza supersensoriale intuitiva è riconosciuta come una superstizione, come un presagio o una profezia, non come una forma di conoscenza nel senso scientifico stretto anche se la storia smentisce queste critiche e accuse. Lo stesso Sorokin continuando ad affermare la necessità di uno sviluppo di un sistema di conoscenza adeguato ai tempi e alla società che si stava trasformando rapidamente, così si difendeva:

Tale sistema dovrebbe includere in sé non solo la conoscenza razionale, sensoriale e intuitiva delle realtà razionale-sensoriali, ma anche la conoscenza delle forme “sovrasensibile e super-razionali” della realtà, la conoscenza chiamata “non-conoscenza” dai saggi Taoisti, *prajna* e *jnana* dai pensatori Buddhisti e Indù, e dalla *docta ignorantia* di Nicolò Cusano. Lo sviluppo di un vero e proprio sistema integrante della verità e della conoscenza può aiutare molto il genere umano ad arricchire, approfondire e allargare la conoscenza umana della realtà totale, a eliminare rivendicazioni reciprocamente contrastanti della scienza, della religione, della filosofia e dell’etica attraverso la riconciliazione e l’unificazione della loro reale conoscenza in un sistema integrale di verità, stimolante la creatività dell’uomo

---

3. In realtà, non è una filosofia, perché cerca di mantenere il focus sui problemi sociali osservati attraverso un approccio teorico sistematico all’interno di un framework che integra e triangola la comprensione empirica, di senso e intuitiva.

in tutti i campi della cultura e della vita sociale, e nella nobilitazione e la trasfigurazione dell'uomo stesso [Sorokin 1963b, 400].

E in un suo precedente lavoro chiariva a proposito della conoscenza intuitiva:

Con essa si vuole significare una specie di illuminazione istantanea e imprevedibile che permette al conoscitore, o al genio creativo, di afferrare l'essenza del problema studiato o la sua soluzione. La intuizione supersensoriale è fondamentalmente diversa dall'osservazione-percezione sensoriale, come dall'analisi e dal ragionamento logico-matematico. L'intuizione supersensoriale e sovra-razionale è proprio l'opposto dell'inconscio con cui viene regolarmente confusa. Mentre l'intuizione supersensoriale sta al di sopra del livello razionale conscio della mentalità, l'inconscio e il subconscio stanno al di sotto di quel livello. Mentre ogni conoscenza, ogni scoperta od ogni raggiungimento creativo sono compiuti allo stato conscio o superconscio, l'inconscio, per definizione e per evidenza di fatti, non può scoprire o creare coscientemente niente altro che gli automatismi istintivi [Sorokin 1956, trad. it. 1965, 286].

Quanto affermato da Sorokin e aspramente criticato dalla maggioranza degli studiosi a lui contemporanei, in realtà è stato sostenuto, in altri termini e con altre parole, anche da Charles Wright Mills che nel suo libro *The Sociological Imagination* [1959, trad. it. 1962] non solo confermava il fatto che non si può comprendere la vita dei singoli senza comprendere la società e viceversa (il richiamo qui può essere all'inseparabilità tra personalità, società e cultura), ma sosteneva anche che gli individui hanno bisogno di una qualità della mente che li aiuti a utilizzare le informazioni (che per la loro numerosità si assimilano sempre più difficilmente) per sviluppare una ragione che consente il raggiungimento di una lucida sintesi di ciò che accade e che può accadere all'individuo e al mondo. Questa qualità chiamata "immaginazione sociologica" permette una lettura delle biografie e della storia in rapporto reciproco con la società:

L'immaginazione sociologica permette a chi la possiede di divedere e valutare il grande contesto dei fatti storici nei suoi riflessi sulla vita interiore e sul comportamento esteriore di tutta una serie di categorie umane. Gli permette di capire perché, nel caos dell'esperienza quotidiana, gli individui si formino un'idea falsa della loro posizione sociale. [...] il primo frutto di questa facoltà, la prima lezione della scienza sociale che l'incarna, consistono nell'idea che l'individuo può comprendere la propria esperienza e valutare il

proprio destino soltanto collocandosi dentro la propria epoca; che può conoscere le proprie probabilità soltanto rendendosi conto di quelle di tutti gli individui nelle sue stesse condizioni [Wright Mills 1959, trad. it. 1962, 15].

In altre parole, la conoscenza intuitiva o l'immaginazione sociologica permetterebbe allo studioso di passare da una prospettiva all'altra cogliendo ciò che avviene nel mondo ma allo stesso tempo di comprendere ciò che accade a egli stesso e agli individui in quanto punti di intersezione della biografia e della storia della società.

La realtà è multiforme e molteplice, e non può prescindere da aspetti qualitativi e quantitativi che si situano nei tre sistemi di verità (empirico-sensorio, razionale e super-sensorio) legati tra loro da un nesso causale-significativo, il loro insieme fornisce la realtà sociale integrale (da qui sistema integrale di sociologia o di conoscenza, integralismo o metodo integrale) che comprende in sé l'uomo integrale che, a sua volta, racchiude nella sua esistenza l'uomo creatore super-conscio, il pensatore razionale, l'osservatore e l'empirista. La verità ottenuta attraverso l'applicazione integrale dei tre differenti mezzi per conoscere (senso, ragione e intuizione) è una realtà più completa e valida di quella raggiunta attraverso uno solo di questi mezzi, nel metodo integrale questi tre mezzi si controllano e completano a vicenda: "la teoria integrale della verità non può essere ridotta a una delle tre forme di verità, ma abbraccia tutte loro" [Ford 1963, 52]. L'integralismo coniuga la verità di fede, la verità della ragione e l'intuizione in una totalità comprensiva che permette di ottenere un framework per comprendere la vita, il cosmo e il ruolo dell'umanità in esso.

#### *4. Verso le scienze sociali integrali*

Sintetizzare il pensiero di Sorokin sul metodo integrale è compito assai arduo a fronte di una sua produzione scientifica di centinaia di pagine. Al suo interno – anche se non in maniera diretta – è sempre discusso il problema della conoscenza e dei mezzi per raggiungerla al fine di ottenere un quadro quanto più completo

e valido della realtà sociale per la comprensione, interpretazione e previsione dei fenomeni sociali.

Su questi ultimi aspetti si proverà non a delineare delle conclusioni, ma si tenterà di tenere aperta la porta della libera e autonoma riflessione scientifica. Quest'ultima necessariamente deve fare un salto verso l'operatività fornendo, non delle risposte, ma indicazioni e strumenti (*tool*) che fungano da indirizzo per le politiche (di welfare, educative, economiche, ecc.) da adottare al fine di realizzare concretamente una società aperta alle differenze culturali nel rispetto di queste ultime.

Lo studio dei fenomeni socioculturali e le relative metodologie adottate devono essere orientate all'integrazione della dimensione soggettiva e oggettiva. L'elemento legante è l'interpretazione e la costruzione della realtà attraverso le relazioni tra gli esseri umani, e tra esseri umani, società e cultura [Sorokin 1962]. Essendo gli individui agenti di interazione (nel mondo della vita quotidiana e nelle istituzioni) tutti questi aspetti vanno letti come una *correlazione di interpretazioni* [Cipolla 2002] e non solo come la risposta a una causa scatenante. Da qui la necessità di studi che tengano conto di aspetti qualitativi e quantitativi: l'integrazione dei metodi è dovuta anche al fatto che sia impossibile l'applicazione solo dell'analisi quantitativa fondata su dati. Come è noto, molte delle teorie, delle scuole, degli approcci sociologici e delle scienze umane hanno fondato le loro basi oltre che sull'interpretazione e sulle valutazioni dei casi (questo solo in tempi recenti) anche sull'osservazione dei dati della realtà. Le analisi che si fondano esclusivamente su dati statistici hanno limiti dovuti agli stessi dati utilizzati che sono riconducibili a tre ordini di fattori [Corbetta 2003, II vol.]: *a*) la natura dei dati non soddisfa sempre le richieste del ricercatore, poiché gli indicatori delle statistiche (in particolare quelle di fonti ufficiali) potrebbero non essere validi in quanto raccolti con finalità differenti da quelle del ricercatore, *b*) i dati si riferiscono solo alla dimensione oggettiva (macro) trascurando o non considerando per niente la dimensione soggettiva (micro); *c*) i dati non sono adatti per l'analisi dei comportamenti individuali soprattutto quando sono noti solo a livello territoriale poiché pongono dei confini nelle conclusioni che non possono essere generalizzati.



Per lo studio dei fenomeni socioculturali è necessario considerare un intreccio integrato di fattori, di discipline e di metodologie di indagine. La conoscenza sociologica e quella delle altre scienze sociali deve confluire in un unico sistema integrato di conoscenza (scienze sociali integrali) che deve porre la sua principale attenzione a tutti gli aspetti di trasformazione della società (in senso olistico, aspetti della personalità, della società e della cultura) senza tralasciare la riflessività anche sulle attività del ricercatore stesso. La sociologia, ci ricorda Bourdieu [2013], è sospetta di “compromissione con la politica”. Questo perché i risultati delle sue ricerche sono il frutto del lavoro di un soggetto (il ricercatore) che è egli stesso parte della società e quindi corre il rischio di investire presunzioni e pregiudizi. Ma oggi, mentre si sviluppa un nuovo modo di pensare che coinvolge persino le strutture organizzative delle grandi istituzioni mondiali, le scienze sociali sembrano avere delle difficoltà nella lettura delle trasformazioni sociali “arroccate” forse su posizioni di eccessiva autoreferenzialità.

È auspicabile, dunque, che una teoria integrale della conoscenza – pur non rinnegando l'autonomia della singole discipline delle scienze sociali (sociologia, psicologia, antropologia, etc.), ma abbandonando l'eccesso di autoreferenzialità che fa assolvere tutta la conoscenza entro i propri quadri di riferimento e paradigmi – si sviluppi e diventi conoscenza riflessiva in grado di promuovere la costruzione dei collegamenti negli ambienti di vita dei soggetti e tra i soggetti (empowerment individuale e organizzativo).

*Riferimenti bibliografici*

BOURDIEU, P.

2013, *In Praise of Sociology: Acceptance Speech for the Gold Medal of the CNRS*, *Sociology*, 47, 1, pp. 7-14.

CIPOLLA, C. (a cura di)

2002, *Trasformazione dei sistemi sanitari e sapere sociologico*, FrancoAngeli, Milano.

CORBETTA, P.

2003, *La ricerca sociale: metodologia e tecniche. Le tecniche quantitative*, II vol., il Mulino, Bologna.

DURKHEIM, É.

1893, *De la division du travail social*, Alcan, Paris.

FERRAROTTI, F.

1985, *Sociologia*, in B. Bernardi, F. Ferrarotti, L. Mecacci, *Manuale di scienze umane*, Laterza, Roma-Bari, pp. 143-258.

FORD, J.B.

1963, *Sorokin as Philosopher*, in P.J. Allen (ed), *Pitirim A. Sorokin in Review*, Duke University Press, Durham, pp. 39-66.

GALLINO, L.

2007, *Una sociologia per la società mondo. Prime linee d'un programma di ricerca*, *Quaderni di sociologi*, LI, 44, 2, pp.103-120.

GOLDTHORPE, J.H.

2000, *On Sociology. Numbers, Narrative, and the Integration of Research and Theory*, Oxford University Press, Oxford.

HOMANS, G.C.

1967, *The nature of Social Science*, Hartcourt, New York.

JOHNSTON, B.V.

1999, *Pitirim A. Sorokin on Order, Change and the Reconstruction of Society: An Integral Perspective*, *Comparative Civilizations Review*, 41, 3, pp. 25-41.

SOROKIN, P.A.

n.d., *The Nature of Sociology and its Relation to other Sciences*, University of Saskatchewan, University Archives & Special Collections, P.A. Sorokin fonds, MG449, I, A, 3.

1928, *Contemporary Sociological Theory*, Harper and Brothers, New York.

1956, *Fads and Foibles in modern sociology and related sciences*, Henry Regnery Company, Chicago (trad. it., *Mode ed utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Firenze, Universitaria, 1965).

1957, *Social & Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Porter Sargent Publisher, Boston (trad. it. *La dinamica sociale e culturale*, Torino, UTET, 1975).

1958, *Integralism is My Philosophy*, in W. Burnett (ed), *This is my Philosophy. Twenty of the World's Outstanding Thinkers reveal the Deepest Meaning they have found in Life*, George Allen & Unwin Ltd., London, pp.180-189 (trad. it., *La mia filosofia è l'integralismo*, in W. Burnett (a cura di), *Questa è la mia filosofia*, Bompiani, Milano, 1959, pp. 246-257).

1962, *Society, Culture, and Personality. The Structure and Dynamics. A System of General Sociology*, Cooper Square Publishers, New York.

1963a, *Sociology of my Mental Life*, in P.J. Allen (ed), *Pitirim A. Sorokin in Review*, Duke University Press, Durham, pp. 3-36.

1963b, *Reply to Criticisms of My Integral System of knowledge by Professor Joseph B. Ford and Dr. Daya Krishna*, in P.J. Allen (ed), *Pitirim A. Sorokin in Review*, Duke University Press, Durham, pp. 383-400.

1964, *Sociocultural Causality, Space, Time. A study of Referential Principles of Sociology and Social Science*. Russell & Russell, New York.

1998, *The Boundaries and Subject Matter of Sociology*, in B.V. Johnston (ed.), *Pitirim A. Sorokin. On the Practice of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 59-70.

WRIGHT MILLS, C.

1959, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York, (trad. it.,  
*L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962).

ZOLL, R.

2000, *Was ist solidarität heute?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

ELEONORA PIROMALLI

## Axel Honneth critico dell'economia capitalistica: da *Redistribuzione o riconoscimento* (2003) a *L'idea di socialismo* (2015)<sup>1</sup>

Questo saggio ripercorre l'itinerario di Axel Honneth come critico dell'economia capitalistica, a partire da *Redistribuzione e riconoscimento* (2003), passando per *Il diritto della libertà* (2011), fino a *L'idea di socialismo* (2015). Si tratta di un cammino con notevoli punti di svolta, sebbene sempre guidato dall'idea che i soggetti sociali possono, e devono, imporre una cosciente regolazione sulla sfera economica. Tale regolazione, prospettata in *Redistribuzione o riconoscimento* come una serie di vincoli giuridici che andrebbero imposti dall'esterno alle dinamiche sistemiche del capitalismo, lascia il posto ne *Il diritto della libertà* alla prefigurazione di un capitalismo eticamente riformato; in *L'idea di socialismo* si approda infine alla prospettiva di un sistema di socialismo di mercato, che implica quindi il superamento dell'economia capitalistica. Nel ripercorrere questo itinerario, oltre a mettere in risalto i punti di svolta all'interno di esso, dedicheremo attenzione anche ai nodi problematici che restano aperti nelle elaborazioni di Honneth.

---

1. Questo saggio è stato inizialmente presentato in forma di relazione al seminario RILES tenutosi a Perugia il 16 e 17 giugno 2016. Ringrazio gli organizzatori e tutti i partecipanti per la lunga e stimolante discussione seguita all'esposizione del paper, che mi ha permesso di arricchire e migliorare la versione finale di esso.

### 1. *Redistribuzione o riconoscimento: i vincoli morali al capitalismo*

*Redistribuzione o riconoscimento*, opera scritta nel 2003 insieme a Nancy Fraser, si articola come un confronto tra quello che Honneth denomina il suo «monismo morale del riconoscimento» e il «dualismo di prospettiva» proposto da Fraser. In quest'opera Honneth esprime un monismo morale, *non* teorico-sociale, del riconoscimento: dal punto di vista della teoria della società egli afferma l'esistenza di imperativi economici e di logiche della ricerca del massimo profitto propriamente capitalistiche e sistemiche, richiamandosi al dualismo habermasiano tra sistema e mondo della vita; sul piano etico-morale, al contempo, egli sostiene la possibilità per i soggetti sociali di vincolare normativamente tali logiche, che nella realtà sociale sono sempre intrecciate a quelle della comunicazione e del riconoscimento [Fraser, Honneth 2007, 172-173 e 298-299]. Contrariamente alle accuse rivoltegli da Fraser, Honneth non giunge quindi a negare l'esistenza di imperativi economici e di logiche d'azione quasi-autonome: piuttosto, quello che gli preme è mostrare che queste logiche vanno intese come regolabili, e in parte già regolate, da «vincoli morali» [ivi, 294] di carattere giuridico e da limitazioni che vengono a esse imposte dal punto di vista del benessere materiale e relazionale dei soggetti sociali.

Non possiamo qui diffonderci nel dettaglio riguardo alle differenti impostazioni di Honneth e Fraser e ai loro reciproci vantaggi e svantaggi.<sup>2</sup> Ciò che ci preme notare è che, in *Redistribuzione o riconoscimento*, Honneth prende posizione per un vincolamento normativo delle dinamiche sistemiche del capitalismo dotate di un impatto negativo sulle condizioni di esistenza dei soggetti: tale vincolamento viene di solito richiesto dai soggetti stessi mediante forme di rivendicazione e di conflitto politico portate avanti nella prassi al fine di rivendicare maggiori tutele sul lavoro e un più adeguato sistema di diritti sociali. Queste lotte vengono da Honneth categorizzate come lotte per il riconoscimento: attraverso di esse, infatti, individui e gruppi domandano regolazioni giuridiche che vincolino l'economia alla sua compatibilità con la possibilità di ciascuno di sentire il

---

2. Per utili rassegne sul testo, cfr. ad esempio Zurn [2005], Toppinen [2005], Thompson [2005, 2006]. Sul dibattito complessivo riguardo a redistribuzione o riconoscimento, cfr. Strazzeri [2009].

proprio contributo apprezzato e considerato, la propria esistenza tenuta in conto, le proprie aspettative sociali rispettate. Anche misure che per Fraser ricadrebbero nel campo della pura e semplice redistribuzione economica, come ad esempio le politiche redistributive che lo Stato può adottare in determinate occasioni, sono teorizzate da Honneth in termini di «protezioni normative» [ivi, 294-296] che, rispetto al sistema capitalistico, la società mette in atto in favore dei soggetti che la compongono, realizzandone le giustificate aspettative; in termini, quindi, di riconoscimento.

Il semplice fatto che nelle società occidentali le persone, di solito, percepiscano la deregolamentazione come una perdita di diritti, premendo così per correzioni interne, spiega fino a che punto processi economici apparentemente 'anonimi' sono determinati da regole normative. Il termine stesso 'deregolamentazione' è un chiaro indice del fatto che il mercato del lavoro è organizzato da norme legali che esprimono gli interessi morali di quanti vi sono coinvolti [ivi, 300].

Il capitalismo va quindi vincolato a partire dalla prospettiva del riconoscimento, che richiede che ogni soggetto possa vedere il suo contributo alla cooperazione sociale adeguatamente apprezzato, si veda riconosciuti determinati standard di benessere materiale a prescindere dalla sua contribuzione all'economia, e sia protetto dagli effetti normativamente negativi che il sistema capitalistico può esercitare sulla sua vita e sul legame sociale complessivo. Prescindendo in questa sede da considerazioni sul (problematico) principio del merito che in *Redistribuzione o riconoscimento* Honneth pone a capo della sfera della cooperazione lavorativa,<sup>3</sup> possiamo affermare che in questa fase del suo pensiero l'autore concepisce il vincolo regolativo imposto sulle dinamiche capitalistiche come *esterno* a esse: tale vincolo non deriva cioè da un qualche nucleo morale implicitamente presente nell'economia capitalistica, bensì trova la sua origine nelle aspettative normative dei soggetti le quali, a loro volta, si originano nel mondo della vita. Il vincolo in questione, oltre a essere esterno, viene altresì imposto dai soggetti in modo *antagonistico*, ossia mediante lotte sociali che, volte a richiedere maggiori tutele giuridiche in ambito economico o addirittura un superamento del sistema

---

3. Rimando qui a Piromalli [2012, 230-232].

capitalistico stesso, intendono contrastare il prevalere sfrenato degli imperativi all'efficienza e alla ricerca del massimo profitto.

## 2. *Il diritto della libertà: un capitalismo etico*

Questa prospettiva subisce una torsione non da poco ne *Il diritto della libertà*, pubblicato nel 2011. In *Redistribuzione o riconoscimento* Honneth individuava il carattere fondamentale del capitalismo nella ricerca del profitto, e attribuiva al sistema capitalistico un carattere almeno in parte anonimo e sistemico, sebbene sempre normativamente vincolabile. Ne *Il diritto della libertà*, facendosi guidare dall'idea di «libertà sociale» che ricava interpretando la *Filosofia del diritto* hegeliana, Honneth afferma invece la presenza di un nucleo normativo *intrinseco* al sistema capitalistico stesso. Il principio dello scambio di mercato che nel capitalismo trova applicazione celerebbe, infatti, una logica di riconoscimento reciproco tra i soggetti che va più chiaramente portata alla luce tanto nella consapevolezza di essi, quanto nella realtà sociale complessiva. Questa logica normativa intrinseca al capitalismo deriva dal fatto che, portando avanti le loro interazioni economiche, i soggetti prendono parte a un sistema di cooperazione sociale basato su due fondamentali presupposti morali:

1. in prima istanza, il sistema di mercato capitalistico si fonda sul reciproco riconoscimento degli individui, che, come già affermava Hegel, sono tutti dotati dello stesso «onore» in quanto «cittadini dell'economia» [Honneth 2015a, 243]; i soggetti, di conseguenza, devono gli uni agli altri «determinati riguardi e determinate garanzie economiche» [*Ibidem* e Hegel 2004, in particolare § 183 e § 207] nell'ambito del sistema di mercato capitalistico. La partecipazione a quest'ultimo sottintende, in altre parole, che i soggetti si siano preliminarmente riconosciuti «in base ad una coscienza solidale che precede tutti i contratti e che obbliga a comportarsi in modo equo e giusto» [Honneth 2015a, 243]. E, afferma Honneth, va notato che per Hegel (ma anche per il Durkheim de *La divisione del lavoro sociale*), «questo sistema di regole morali precontrattuali non va inteso come una



mera aggiunta normativa all'economia di mercato, come se dovesse essere applicato dall'esterno, a valutazioni utilitaristiche ciecamente connesse l'una all'altra» [Honneth 2015a, 243, 246]; bensì le disposizioni solidali a rapporti corretti sono parte integrante dell'economia capitalistica, e richiedono, dal punto di vista normativo, la consapevolezza degli individui di far parte di una comunità di cooperazione in cui, preliminarmente allo scambio di mercato, essi «abbiano già assunto una disposizione benevola e fiduciosa nei confronti dei loro concittadini» [ivi, 244]. Lo stesso Hegel, però, così come Durkheim con il suo concetto di anomia, notava che il mercato capitalistico dà luogo a squilibri che hanno disastrose conseguenze sociali [Hegel 2004, § 244; Durkheim 1971, 358-360]. Ed ecco quindi, per Honneth, la seconda condizione di legittimità intrinseca al sistema capitalistico:

2. I rapporti di mercato, per godere di stabilità ed essere ritenuti legittimi dai soggetti, «devono dipendere da meccanismi istituzionali di protezione della società che ne assicurino la giustificabilità morale di fronte a tutti gli interessati» [Honneth 2015a, 250]. Per illustrare questa linea, Honneth si riferisce in prima istanza alla tesi del doppio movimento di Polanyi [ivi, 251], in base alla quale fasi di espansione capitalistica, coincidenti con un arretramento delle tutele dei lavoratori e della cittadinanza di fronte al mercato, sarebbero seguite da fasi di ri-regolamentazione giuridica di quest'ultimo, che la società metterebbe in atto a scopo autodifensivo [Polanyi 2010, 170 ss.]. La grande differenza, rispetto all'impostazione di Polanyi, è che per Honneth le regolazioni richieste dai soggetti come contromovimenti rispetto all'espansione capitalistica sono da intendersi come la manifestazione e il portato *della normatività inerente al capitalismo stesso*: nel lottare per la ri-regolamentazione giuridica dell'economia, cioè, i soggetti richiederebbero che il capitalismo tenga fede alla sua normatività *intrinseca* di sistema di cooperazione sociale [Honneth 2015a, 266]. Non si tratterebbe quindi di rivendicazioni *antagonistiche* rispetto al sistema capitalistico, che come loro obiettivo ideale avrebbero il superamento di esso o la sua limitazione in base a una prospettiva morale esterna, bensì di richieste che richiamerebbero il capitalismo a tener fede alla sua normatività

intrinseca di sistema etico di cooperazione. Solo a questa condizione, che il capitalismo realizzi cioè nella prassi la sua normatività intrinseca, esso può contare sull'assenso dei soggetti sociali, e quindi essere ritenuto legittimo e godere di stabilità [ivi, 252].

Il capitalismo, in altre parole, è per Honneth nel suo nucleo profondo una sfera di libertà sociale, insieme all'ambito delle relazioni affettive personali e a quello della formazione della volontà democratica [ivi, 234-237]: la libertà sociale del riconoscimento si determina là dove un individuo, nel realizzare il proprio bene, contribuisce al bene di ogni altro, proponendosi finalità il cui valore, oltre a essere individuale, è anche condiviso; esse necessitano dell'azione cooperativa di ciascuno per essere realizzate. Dire che il mercato capitalistico è una sfera di libertà sociale equivale a dire che esso è una sfera di azione sociale in cui i soggetti si completano a vicenda, poiché la soddisfazione dei desideri dell'uno è condizione della soddisfazione dei desideri dell'altro: l'altro soggetto non è un limite alla nostra libertà, bensì la sua libertà di autorealizzarsi è la condizione della nostra [ivi, 48].

Per realizzare la libertà sociale non basta, specifica Honneth, che le azioni dei soggetti si completino a vicenda in maniera esteriore; non è quindi sufficiente che io possa soddisfare i miei bisogni solo se qualcun altro trova il suo interesse personale nel compiere scambi di mercato con me. Bensì è necessario che tutti i soggetti abbiano *consapevolezza* del ruolo attivo che reciprocamente detengono per la realizzazione l'uno degli obiettivi dell'altro e si sentano implicati in una *comunità di cooperazione etica* [ivi, 157-165]. La libertà sociale nella sfera del mercato si configura come una reciproca, spontanea, armonica e consapevole integrazione delle attività economiche dei singoli; non solo come un'attuazione del meccanismo della mano invisibile, ma come l'acquisizione della consapevolezza che l'autorealizzazione individuale è possibile solo alla condizione dell'autorealizzazione di tutti<sup>4</sup>, e che quindi il vantaggio personale è inestricabilmente legato a quello collettivo, come lo sono le condizioni di vulnerabilità che condividiamo con coloro che cooperano con noi [ivi, 259].

---

4. È esplicito qui il riferimento a Marx: Honneth, che a partire da *Lotta per il riconoscimento* (1992) aveva abbandonato ogni riferimento al marxismo poiché vedeva in esso una prospettiva meramente economicistica, ne *Il diritto della libertà* torna a riferirvisi in positivo, come concezione improntata alla «libertà sociale»; ivi, 57-60.

È sulla base di questa consapevolezza che ognuno deve giungere a una spontanea autolimitazione, in favore dell'altro, delle proprie tendenze egoistiche e acquisitive; come nei rapporti di amore, su cui il concetto di libertà sociale è modellato, questa autolimitazione non è un qualcosa che l'individuo si imponga esercitando uno sforzo su se stesso o che attui in prospettiva strumentale (sulla guida cioè dell'idea, razionale rispetto allo scopo, per cui converrebbe avere riguardo per gli interessi dell'altro di modo che questi poi ricambi il favore); bensì si produce come un'attitudine spontanea, una seconda natura, derivante dalla consapevolezza che la reciproca autorealizzazione, nell'ambito della cooperazione sociale come in quello affettivo e nella formazione democratica della volontà, può avvenire solo insieme [ivi, 54-55].

Naturalmente, il sistema capitalistico che oggi ci troviamo di fronte è molto diverso da questa immagine normativa, e Honneth non ha difficoltà a notarlo. Nondimeno, egli è convinto che un nucleo normativo riposi alla base di esso, anche se i soggetti, nel complesso, hanno perso di vista le fondamentali implicazioni di libertà sociale della sfera economica e hanno iniziato a vederla come sfera di mera libertà negativa, in cui l'altro è uno strumento utile al perseguimento di fini individualmente determinati, o un ostacolo a essi, qualora il suo interesse vada in direzione diversa.

Questa è per Honneth una patologia sociale [Honneth 2015b]; essa fa sì che atteggiamenti volti all'unilaterale perseguimento dell'utile egoistico vengano complessivamente percepiti come legittimi, naturali o inevitabili. Tuttavia, afferma ancora Honneth ne *Il diritto della libertà*, «né il problema dello sfruttamento, né quello dei contratti imposti, andrebbero intesi come deficit strutturali, superabili solo al di là dell'economia capitalistica di mercato, ma come sfide generate in ultima analisi dalla sua stessa promessa normativa, e quindi affrontabili all'interno di quella stessa economia» [Honneth, 2015a, 266].

Come realizzare la libertà sociale intrinseca alla sfera capitalistica? Anche qui Honneth, nella sua opera del 2011, si ispira a Hegel: i processi di mercato vanno legati «alla condizione normativa di riprodurre, per quanto possibile anche a livello istituzionale, le esigenze fondamentali della libertà sociale, tenendole così vive nella coscienza di tutti i soggetti coinvolti» [ivi, p. 259]. Egli ha in mente l'implementazione di istituzioni di regolazione del mercato capitalistico che, sot-

toponendo quest'ultimo a più stringenti vincoli di carattere normativo, facciamo percepire ai soggetti la sua profonda natura morale. A queste istituzioni si dovrebbe pervenire mediante lotte che mirino ad approfondire i diritti di cittadinanza sociale, le tutele legislative e le garanzie di welfare. Attraverso queste istituzioni dovrebbe realizzarsi, nei soggetti, un processo di *Bildung*: la consapevolezza che adesso manca loro circa il reale nucleo normativo del mercato capitalistico emergerà progressivamente, ritiene Honneth, quando essi si troveranno ad agire nel quadro di istituzioni che, realizzando almeno parzialmente tale nucleo, lo portino alla luce [ivi, 266, 60-61]. In una sfera economica delimitata da norme istituzionali che tutelino il benessere di tutti, la limitazione all'egoismo privato inizialmente imposta dalle regolazioni istituzionali diverrà una seconda natura dei soggetti; essi giungeranno quindi a una spontanea autolimitazione delle loro tendenze acquisitive, le quali appariranno loro sempre più come negazioni di fondamentali presupposti etici del vivere comune e ostacoli alla realizzazione della vita buona. Un capitalismo profondamente regolato in prospettiva sociale realizzerà dunque l'armonia tra interesse particolare e benessere universale; i soggetti, mediante un processo di *Bildung* in istituzioni che realizzino almeno in parte questa condizione, acquisiranno le necessarie disposizioni morali [ivi, 259-261].

Per pervenire a tali istituzioni, a partire da cui potrà verificarsi la *Bildung*, le lotte e le rivendicazioni in ambito economico dovranno essere proseguite e rilanciate. Potrà trattarsi di lotte compiute nella prospettiva antagonistica di un superamento del capitalismo o in quella conciliatoria di una sua riforma; in ogni caso, convinzione di Honneth è che, quando adeguate istituzioni di regolazione del capitalismo saranno implementate, esso potrà ottenere l'approvazione normativa dei soggetti.

La prospettiva di Honneth, qui, non è più come in *Redistribuzione o riconoscimento* relativa all'imposizione di un vincolo esterno e antagonistico al capitalismo, bensì quest'ultimo viene considerato innanzitutto come una sfera *intrinsecamente* e propriamente riconoscitivo-normativa. Le lotte sociali rappresentano il fattore che, *sgrossando* tale sfera dagli elementi di egoismo particolaristico (concepiti come concrezioni estranee alla sua logica profonda) e facendo venire in primo piano la sottostante moralità della reciproca, paritaria e spontanea soddisfazione dei bisogni dei soggetti cooperanti, dovrebbero portare alla luce il nucleo mo-

rale di essa. Ma a questo punto potremmo chiederci: cosa resta del capitalismo? Honneth non è chiaro nel determinare *cosa sia* il capitalismo, ma in sostanza lo distingue da sistemi economici alternativi a causa dell'orientamento, in esso fondamentale, al perseguimento del massimo profitto. Se tuttavia sono proprio queste le tendenze acquisitive che andrebbero rimosse per far venire alla luce la moralità immanente al capitalismo, permanendo al contempo *nel capitalismo*, con che sistema economico ci troveremmo ad avere a che fare alla fine?

La recezione de *Il diritto della libertà* all'interno della comunità scientifica è stata piuttosto tiepida. Honneth, innanzitutto, è stato criticato per le sue interpretazioni di Hegel e de *La grande trasformazione* di Polanyi: nella *Filosofia del diritto*, Hegel delineava la sfera della società civile tenendo fortemente conto di forme di agire strumentale, che nella «concezione relazionale della libertà sociale» [ivi, 236] di Honneth vengono totalmente messe da parte; e inoltre, come scrive Siep nella sua recensione al volume, rispetto al capitalismo «Hegel aveva parlato in maggior misura di crisi necessarie che di una moralità a esso immanente. Crisi, queste, che possono essere solamente mitigate *dall'esterno*, attraverso i provvedimenti presi dalle organizzazioni professionali e dalla politica» [Siep 2011].<sup>5</sup> Anche Polanyi viene interpretato in maniera alquanto selettiva, ne *Il diritto della libertà*: Honneth sovrappone la propria concezione di una moralità interna al capitalismo, che le lotte sociali tenderebbero a realizzare, con la diversa idea polanyiana di un contromovimento effettuato dalla società come autodifesa (in base quindi a una logica “esterna” e “antagonistica”), il quale apre piuttosto, in Polanyi, a una prospettiva di socialismo democratico [Polanyi 2010, 294-295]. Contestabile è altresì, su un livello più profondo, l'effettiva corrispondenza della sfera del capitalismo con una sfera di libertà sociale: se essa presenta un così forte nucleo etico, come mai i soggetti l'hanno perso di vista fin dall'inizio ed essa viene percepita in tutt'altro modo [Jütten 2015]?

Il problema fondamentale è che né in *Il diritto della libertà*, né in *Redistribuzione o riconoscimento*, e neanche in *L'idea di socialismo*, Honneth fa il minimo tentativo di spiegare se esista una “logica del capitalismo” e in cosa essa consista. Perché il capitalismo tende a travalicare i limiti normativi nei quali dovrebbe permanere (siano essi esterni o intrinseci a esso)? Perché induce fenomeni di reificazione?

---

5. Traduzione e corsivo nostri.

Questo non viene spiegato. Senza un'approfondita analisi del capitalismo, risulta difficilmente dimostrabile la tesi che esso presenti un nucleo di libertà sociale che potrebbe essere portato alla luce mediante adeguate riforme istituzionali e successivi processi di *Bildung*. In *L'idea di socialismo*, difatti, la libertà sociale non sarà più associata al capitalismo, bensì al mercato; Honneth prefigura quest'ultima in un quadro di socialismo di mercato. Passiamo dunque a considerare questa pubblicazione del 2015.

### 3. *L'idea di socialismo: superare l'assetto capitalistico*

Come accennato, ne *L'idea di socialismo* Honneth prende le mosse dal notare che «è sufficiente una piccola rotazione della prospettiva assunta in *Il diritto della libertà* perché essa venga a dischiudere la possibilità di articolare sul piano istituzionale un ordinamento sociale completamente diverso» [Honneth 2016, 10]. In verità, non si tratta di una «rotazione di prospettiva» tanto piccola: Honneth propone adesso nientemeno che di abbandonare il sistema economico capitalistico, che era stato fin dal principio l'orizzonte di tutte le sue riflessioni, per sostituirlo con un socialismo di mercato. La libertà sociale, secondo questa nuova concezione, è la base normativa degli scambi di mercato, i quali costituiscono a loro volta una componente tanto del capitalismo quanto del socialismo di mercato [ivi, 32-33]. È nel mercato, inteso come sistema di scambio economico, che i soggetti possono realizzare un'armonica e spontanea cooperazione; ma alla realizzazione pratica di questa armonia cooperativa si può pervenire, afferma ora Honneth, nel quadro del socialismo di mercato e non in quello del capitalismo, il quale è caratterizzato dal «perseguimento di interessi eminentemente privati» [ivi, 26], da un egoismo fonte di dominio, da strumentalizzazione dell'altro e dall'emergere di percezioni reificate. Quali dinamiche capitalistiche, quali logiche o meccanismi determinino esattamente questi esiti neanche stavolta viene chiarito da Honneth: quel che è chiaro è che egli li ritiene a tal punto ineliminabili dall'economia ca-

pitalistica da sostenere che la libertà sociale può realizzarsi solo in un socialismo di mercato.<sup>6</sup>

Con accenti che richiamano il primo Marx e socialisti “utopisti” come Fourier, Owen, Proudhon ancor più che Hegel, Honneth afferma ora che la cooperazione economica va concepita come integrazione solidale dei bisogni dei soggetti, nella consapevolezza della reciproca dipendenza. Ognuno, perseguendo le proprie finalità, dovrebbe avere al contempo in mente il benessere e la realizzazione dell'altro: i soggetti, scrive Honneth in riferimento all'immagine di cooperazione sociale che Marx traccia nelle *Note su James Mill*, «agiscono del tutto intenzionalmente l'uno-per-l'altro, poiché si sono riconosciuti reciprocamente nei loro bisogni individuali e pertanto vogliono compiere le azioni che conducono alla soddisfazione di tali bisogni» [Honneth 2016, 34], in un'ottica di solidarietà e reciproca benevolenza [ivi, 38].

Come giungere all'attuazione di una tale idea di libertà sociale? Honneth parte dal constatare che oggi nella società vi è un diffuso malessere nei confronti del capitalismo, ma le proteste che pure sono rilevabili non hanno un obiettivo normativo ben definito né una direzione chiara. Un'idea di socialismo riattualizzata, quale quella che Honneth presenta, intende proporsi come l'obiettivo normativo che i soggetti impegnati in tali lotte potrebbero assumere.

Affinché questa idea sia adeguata alle presenti condizioni sociali, il concetto di socialismo va liberato dal suo «vecchio guscio concettuale», il quale ne segna l'impraticabilità politica e l'antiquatezza ideologica. Innanzitutto, quindi, va lasciato da parte il suo tradizionale orientamento economicistico: a contare come sfera di realizzazione della libertà sociale non deve essere solo l'economia; bensì ambiti di libertà sociale sono, nel progetto socialista di Honneth, anche la sfera delle relazioni affettive personali e quella della formazione della volontà democratica, che devono progressivamente far emergere il loro nucleo liberandosi dalle forme di dominio che su di esse si sono storicamente stratificate [ivi, 108-115]. In particolare, questo allargamento di campo del progetto della libertà sociale richiede che

---

6. Il punto di transizione tra la prospettiva affermata ne *Il diritto della libertà* e quella di *L'idea di socialismo* può essere ravvisato nel già citato *Rejoinder* pubblicato in «Critical Horizons», in cui Honneth per la prima volta prefigura «l'idea non improbabile che il principio della libertà sociale nella sfera economica possa essere realizzato solamente attraverso il socialismo di mercato» (Honneth 2015b, 208).

l'instaurazione del socialismo di mercato avvenga come processo democratico, e non come risultato di lotte di classe e rivoluzioni.

In secondo luogo, non può essere il proletariato, oggi inesistente in quanto classe coesa e nettamente identificata, il portatore del progetto socialista. Il socialismo, sostiene Honneth, deve piuttosto cercare di ottenere il consenso del complesso dei cittadini all'interno della sfera pubblica, rivolgendosi a tutti loro [ivi, 123]. Terzo e ultimo aspetto che va abbandonato, afferma Honneth, è la concezione deterministica della storia: mentre è possibile ravvisare un processo di progressive conquiste istituzionali nel campo dei diritti sociali, le quali fanno ben sperare, non può darsi una certezza storico-filosofica della realizzazione del socialismo [ivi, 95].

Quello proposto da Honneth è dunque un socialismo di mercato che potrà imporsi solo conquistando gradualmente il consenso democratico dei soggetti [ivi, 124]. Secondo lo schema già visto ne *Il diritto della libertà*, alla realizzazione di una più stringente regolamentazione della sfera capitalistica dovrebbe seguire un processo di *Bildung* che porti i soggetti a comprendere il valore della libertà sociale e a porsi quindi, gli uni verso gli altri, in un'ottica di solidarietà, benevolenza e spontanea limitazione dell'autoaffermazione personale, realizzando così la transizione al socialismo [ivi, 39]. Il processo di transizione e di convincimento democratico andrebbe inoltre favorito mediante sperimentazioni di schemi economico-sociali di tipo socialista in contesti delimitati, in modo da testare le diverse possibili forme di socialismo di mercato e valutarne valore normativo e praticabilità [ivi, 79-82]; su di esse, nel lungo periodo, sarà la sfera pubblica a decidere. Si tratta, quindi, di un socialismo democratico di carattere sperimentale, che si pone nel breve periodo l'obiettivo di un rilancio delle rivendicazioni volte alla regolazione normativa del capitalismo, e nel lungo periodo il passaggio a un ordine economico socialista. Il tipo di vincolamento per cui ora Honneth prende posizione, potremmo affermare, è quindi *interno* al mercato (si fonda infatti sulla libertà sociale, che costituisce il nucleo morale di quest'ultimo), ma *esterno* al capitalismo.

In questa concezione sono ravvisabili almeno tre aspetti molto positivi:

1. Il coraggio di immaginare una realtà sociale altra rispetto al sistema capitalistico (alla quale è attribuita una valenza sia propositiva che di critica),



come anche il coraggio di proporre un'articolazione dell'idea politico-sociale prefigurata e di tracciare una sorta di via da percorrere per realizzarla;

2. Il portare in primo piano la dimensione finalistica della politica: la politica non riguarda unicamente, come vediamo con sempre maggior frequenza nell'attualità, le modalità più efficienti per perseguire finalità di mercato assunte a priori come naturali e necessarie; bensì, in prima istanza, è interrogazione su come vogliamo vivere e quali fini vogliamo perseguire tutti insieme per vivere meglio.
3. La proposta di Honneth, infine, persegue una visione di socialismo che sia innanzitutto democratico, cercando la difficile conciliazione tra democrazia pluralista e i principi di vita buona (assai sostantivi) del socialismo.

Naturalmente, questa proposta porta con sé anche molti punti irrisolti, che qui ci limitiamo ad accennare schematicamente:

- a. I soggetti dovrebbero maturare la loro convinzione socialista, e le corrispondenti disposizioni morali di solidarietà e benevolenza reciproca, grazie alla *Bildung* resa possibile dalle istituzioni di limitazione normativa del capitalismo che andrebbero instaurate: si potrebbe qui obiettare che Honneth, in un certo senso, elude il problema della difficile formazione di un universale orientamento alla fraternità reciproca. Egli dà come già risolti, cioè, eventuali pluralismi ideologici irriducibili, non considera le dinamiche di potere presenti nella società contemporanea, le opposizioni anche violente che un contromovimento normativo di tale portata incontrerebbe dal capitale e da altri attori, e le divisioni sociali che si frappongono allo sviluppo (che Honneth prefigura internazionale) di un'ottica di diffusa solidarietà tra i soggetti – si pensi a fondamentalismi, nazionalismi, razzismi. Dietro alla delineazione della prospettiva normativa manca un'analisi del potere a partire da cui valutare la realizzabilità dell'orizzonte normativo prefigurato;<sup>7</sup> i problemi di attuazione sono risolti, in maniera in ultima istanza indeterminata, dando per scontata l'instaurazione preliminare di istituzioni di più stringente

---

7. Cfr., su questo punto, anche Bellanca [2016].

limitazione del capitalismo e, a partire da esse, la produzione di un processo di *Bildung* che eticizzi, anzi, moralizzi la società.<sup>8</sup> Il modello che Honneth adotta è sostanzialmente quello del consenso nella sfera pubblica, e non anche quello, egualmente necessario, del conflitto talvolta aspro tra posizioni sostenute da risorse di potere diverse e asimmetriche. In *L'idea di socialismo* Honneth avanza la sua proposta normativa finora più radicale, ma nel farlo lascia da parte l'attenzione alle forme di lotta e di conflitto su basi morali che era centrale nelle sue prime opere.

- b. In secondo luogo, come punto d'arrivo Honneth prefigura una società che, nelle sue tre sfere principali (relazioni affettive personali, mercato e formazione democratica della volontà) sia caratterizzata da rapporti di solidarietà e benevolenza reciproca, da amore per l'altro, da mutua simpatia diffusa. Sarebbe, afferma lo stesso Honneth, una società/comunità [Honneth 2016, 37-39]. È possibile una società di questo tipo? Anche ammettendo che non vi sia una natura umana stabile, bensì che essa vari a seconda delle istituzioni di socializzazione (questione che è comunque controversa), le istituzioni possono plasmare le persone solo fino a un certo punto; poi interviene l'ineliminabile variabilità delle diverse storie di vita, delle reazioni dei diversi soggetti a esperienze contingenti, delle fortune o sfortune personali che formano lo sguardo con cui il singolo individuo guarda alla vita e al suo prossimo. Fino a che punto le istituzioni possono produrre una seconda natura di universale benevolenza reciproca, e che posto vi sarebbe nella società per non la acquisisse [Dahrendorf 1971, 200, 229-230]?<sup>9</sup>
- c. Honneth, qualche anno fa, affermava inoltre che le lotte per il riconoscimento non avranno mai fine [Honneth 2006], perché all'acquisizione di una sempre maggiore sensibilità normativa da parte dei soggetti farà riscontro la loro richiesta di riconoscimento per sempre più aspetti della loro identità personale e sociale, e un maggiore spirito critico circa il modo in cui è or-

---

8. Sull'involuzione moralistica a cui la prospettiva di Honneth va incontro in *L'idea di socialismo*, cfr. Cortella [2016].

9. Sull'eccessiva sostantività della prospettiva di Honneth cfr. anche la recensione di Solinas [2016] e Genovese [2016].

ganizzata la società. Cosa ne è di questa concezione, plausibile e in grado di spiegare il mutamento sociale, nel momento in cui il punto d'arrivo viene identificato con la conciliazione, nella forma di una comunità in cui tutti si completano a vicenda, cooperando simpateticamente sulla base degli stessi valori e orientamenti morali? Eventuali dissensi (che si limiterebbero a questioni di dettaglio, visto che tutti condividerebbero le stesse disposizioni morali reciproche e la stessa prospettiva ideologica di fondo) verrebbero risolti nel modello delineato da Honneth unicamente attraverso una pacata deliberazione democratica, avente luogo, anch'essa, sulla base della solidarietà e della benevolenza reciproca.<sup>10</sup> Si potrebbe, a tal proposito, argomentare che forme di conflitto sostanziale permarrebbero anche in una società fondamentalmente riconoscitiva,<sup>11</sup> e prospettare la possibilità dei soggetti di recedere temporaneamente dai rapporti di cooperazione tipici delle sfere di libertà sociale per affermare, anche con veemenza, le loro rivendicazioni normative, sempre nella prospettiva di un ritorno all'interno delle sfere della libertà sociale, che, per effetto di queste stesse lotte, risultino approfondite e ampliate. Ma la delineazione di come potrebbe articolarsi una tale possibilità apre un nuovo discorso, che andrà svolto in un'altra occasione.

---

10. Difatti, la sfera della partecipazione democratica nella società socialista prefigurata da Honneth in *L'idea di socialismo* viene descritta in termini unicamente deliberativi, e la deliberazione stessa è intesa non come il terreno per un confronto che in determinate occasioni possa diventare anche aspro, bensì come una sorta di processo di *problem-solving* cooperativo. Nella sfera democratica della comunità socialista, scrive Honneth, «in virtù della molteplicità delle voci ascoltate e della prospettiva percepibile in modo unitario, la cooperazione tra gli interessati permette di richiamare velocemente l'attenzione sui problemi, si tratti di singole sfere o del loro accordo, e pertanto di ottenere molte proposte di soluzione da vagliare» [Honneth 2016, 151]; in essa, «i mali provenienti da ogni angolo della convivenza sociale possono essere ascoltati da tutti e, pertanto, essere trattati come un compito da superare collettivamente» (*Ibidem*).

11. Cfr. su questo punto il già citato Cortella [2016]: «noi abbiamo certamente bisogno di amore ma anche di conflitto, maturiamo non solo grazie alla prossimità ma anche in forza di un consapevole individualismo. Honneth invece riduce tutte queste differenti modalità della libertà sociale all'unico valore della fraternità [...] Ma, se abbiamo bisogno di riconoscimento come condizione della nostra libertà, è altrettanto evidente che il riconoscimento si realizza sia in rapporti solidali sia in rapporti conflittuali (come si può confluire con qualcuno che non sia stato da noi riconosciuto?)».

*Riferimenti bibliografici*

BELLANCA, N.

2016, *Il socialismo come limite conflittuale del capitalismo*, Micromega, rubrica online «Il rasoio di Occam»: [http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2016/07/12/il-socialismo-come-limite-conflittuale-del-capitalismo/#\\_ftnref6](http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2016/07/12/il-socialismo-come-limite-conflittuale-del-capitalismo/#_ftnref6) (ultimo accesso effettuato il 2-3-2017).

CORTELLA, L.

2016, *La via normativa al socialismo. Considerazioni sul libro di Honneth "L'idea di socialismo"*, in Micromega, rubrica online «Il rasoio di Occam», <http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2016/07/06/la-via-normativa-al-socialismo-considerazioni-sul-libro-di-axel-honneth-%E2%80%99C%E2%80%99idea-di-socialismo%E2%80%9D/> (ultimo accesso effettuato il 2-3-2017).

DAHRENDORF, R.

1971, *Uscire dall'utopia*, Il Mulino, Bologna.

DURKHEIM, E.

1971, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1893).

FRASER, N., HONNETH, A.

2007, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma (ed. or. 2003).

GENOVESE, R.

2016, *L'idea di socialismo rivisitata*, Il Ponte, <http://www.ilponterivista.com/blog/2016/06/03/lidea-socialismo-rivisitata> (ultimo accesso effettuato il 2-3-2017).

HEGEL, G. W. F.

2004, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1820).

HONNETH, A.

2006, *Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance*, Sciences Humaines, [http://www.scienceshumaines.com/les-conflits-sociaux-sont-des-luttes-pour-la-reconnaissance\\_fr\\_14475.html](http://www.scienceshumaines.com/les-conflits-sociaux-sont-des-luttes-pour-la-reconnaissance_fr_14475.html) (ultimo accesso effettuato il 2-3-2017).

2015a, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino (ed. or. 2011).

2015b, *Rejoinder*, Critical Horizons, n. 2, a. 16, pp. 204-226.

2016, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2015).

JÜTTEN, T.

2015, *Is the Market a Sphere of Social Freedom?*, Critical Horizons, n. 2, a. 16, pp. 197-198.

PIROMALLI, E.

2012, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine.

POLANYI, K.

2010, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino (ed. or. 1944).

SIEP, L.

2011, recensione a *Das Recht der Freiheit: Wir sind dreifach frei*, Die Zeit, 18-8-2011.

SOLINAS, M.

2016, *Sull'idea di socialismo di Axel Honneth*, Il Ponte, <http://www.ilponterivista.com/blog/2016/05/23/sullidea-socialismo-axel-honneth> (ultimo accesso effettuato il 2-3-2017),

STRAZZERI, I.

2009, *Dalla redistribuzione al riconoscimento*, Franco Angeli, Milano.

THOMPSON, S.

2005, *Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate*, Critical Review of International Social and Political Philosophy, n. 1, a. 8, pp. 85-102.

2006, *The Political Theory of Recognition*, Polity Press, Cambridge.

TOPPINEN, P.

2005, *Critical Reflections on Social Justice and Recognition*, Res Publica, n. 4, a. XI, pp. 425-434.

ZURN, CH.

2005, *Recognition, Redistribution, and Democracy*, European Journal of Philosophy, n. 1, a. XIII, pp. 89-126.

LUCA GUIZZARDI

## *Nostro figlio.* La maternità surrogata tra dono, diritto e contratto

*Introduzione: rivoluzioni, contro-rivoluzioni e appelli*

**D**icembre 2015. Le donne del movimento ‘Se non ora quando-Libere’ lanciano un appello contro la pratica dell’utero in affitto in quanto “noi rifiutiamo di considerare la ‘maternità surrogata’ un atto di libertà o di amore” – come si legge dal manifesto pubblicato e sottoscritto da centinaia di persone. L’auspicio della petizione è di giungere a una mondiale messa al bando della *surrogacy* in quanto “non possiamo accettare, solo perché la tecnica lo rende possibile, e in nome di presunti diritti individuali, che le donne tornino a essere oggetti a disposizione: non più del patriarca ma del mercato”. Qualche mese dopo, il 18 marzo dell’anno seguente, il Comitato nazionale per la bioetica approva il documento ‘Maternità surrogata a titolo oneroso’ col quale, ribadendo che “la maternità surrogata è un contratto lesivo della dignità della donna e del figlio sottoposto come un oggetto a un atto di cessione”, afferma che “tale ipotesi di commercializzazione e di sfruttamento del corpo della donna nelle sue capacità riproduttive, sotto qualsiasi forma di pagamento, esplicita o surrettizia, sia in netto contrasto con i principi bioetici fondamentali”.

*Giugno 2016.* Entra in vigore la ‘Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze’, la cosiddetta ‘legge Cirinnà’, dal nome della senatrice e relatrice del disegno di legge. Dalla formulazione originaria della legge, per trovare un compromesso con la parte del Parlamento nettamente avversa a istituire le unioni gay, la relatrice ha accolto l’istanza di stralciare

l'obbligo alla fedeltà e il diritto della *step-child adoption*, ossia la possibilità di adottare il figlio del partner quale genitore biologico. L'eliminazione della *step-child adoption* dalla legge è, per il ministro Alfano, il “no all'utero in affitto”<sup>1</sup>. In Italia, il divieto alla maternità surrogata è già sancito dalla Legge 40 del 2004 – legge che, però, è stata giudicata incostituzionale e progressivamente modificata dalla sua entrata in vigore.

*Febbraio 2017.* La Corte di Appello di Trento, con l'ordinanza del 23 febbraio, pur ammettendo “la indubitabile constatazione che in base alla vigente disciplina non sia consentito il ricorso alla maternità surrogata, contrariamente a quanto previsto dalla \*\*\*\* che invece lo consente [purché a titolo gratuito essendo vietata la retribuzione della ‘mère porteuse’] non è tuttavia sufficiente per negare effetti nel nostro ordinamento al provvedimento che [...] ha riconosciuto un rapporto di filiazione tra il \*\*\*\* e i due minori nati facendo ricorso alla maternità surrogata e nell'ambito di un progetto genitoriale intervenuto fra i ricorrenti”. Per la prima volta in Italia, la giurisprudenza riconosce e istituisce il legame genitoriale tra due figli nati grazie alla *surrogacy* – avvenuta negli Stati Uniti – e il loro padre non biologico autorizzando la trascrizione dell'atto di nascita straniero ove sono indicati i due papà come i due genitori. Non è attraverso il ricorso alla *step-child adoption* che quell'uomo diventa padre bensì in virtù della *presunzione di genitorialità (in tal caso, di paternità)*. Inoltre, la stessa sentenza pone l'accento sulla *globalizzazione della pratica della maternità surrogata*.

Quattro voci contrastanti! Da una parte, il Parlamento, un movimento femminista e la scienza si pongono nettamente contrari alla pratica della *surrogacy*; dall'altra, la giustizia ne legittima *una* in virtù della bontà di un progetto genitoriale condiviso. La *surrogacy* è terreno di confronto, pietra di scandalo o positiva evoluzione delle tecniche di procreazione medicalmente assistite – a seconda dell'approccio che si sceglie. Elly Teman [2008] rileva come la ricerca in merito a questa tecnica sia una costruzione sociale inficiata dalle assunzioni *occidentali* sulla maternità e sulla famiglia. Passando in rassegna numerosissimi studi di psicologia sociale, emerge una difficoltà trasversale a tutti i ricercatori nel “digerire che le madri surrogate siano donne ‘normali’ senza alcuna patologia e che l'istinto ‘naturale’ delle donne verso il legame sia costruito culturalmente” [ivi, 1110, tra-

---

1. Dall'edizione online de *Lefti* del 13 ottobre del 2015.



duzione nostra]. L'interrogativo è molto scomodo: come mai, Teman si domanda, “i ricercatori psicosociali continuano a imporre categorie preconcepite anche quando i risultati dicono diversamente” [ivi, 1109, traduzione nostra]? Non è vero che le madri surrogate non siano donne *normali*; non è vero che le madri surrogate siano donne che versano in condizioni finanziarie talmente disperate da essere costrette a vendere *il proprio corpo*; non è vero che le madri surrogate entrino in crisi dopo *aver dato via il bambino*. Questi sono gli assunti solitamente presi per vero dalla ricerca ma smentiti dalla *realtà dei fatti*, conclude la studiosa.

Fissando qualche punto ormai appurato dalla produzione scientifica sul tema questo contributo avvanzerà la seguente ipotesi: se possiamo *pensare* la maternità surrogata con la moderna disciplina dei contratti relazionali, allora è possibile anche riconoscerne, tutelarne e promuoverne la *bontà relazionale*. Il percorso è così strutturato. Nel paragrafo seguente, verrà presentato uno dei primi articolati dibattiti sulla *surrogacy* che è stato ospitato su una rivista scientifica statunitense dopo il primo caso ‘ufficiale’ di maternità surrogata avvenuto nel 1987 – il caso di *Baby M*. Le questioni sollevate dalle varie voci che hanno preso parte a quella discussione non hanno fornito delle ‘risposte nette’ sulla giustezza o meno della pratica in questione bensì dimostrano quanto sia complesso regolarla. Nel terzo paragrafo, grazie al confronto fra due corpose ricerche sulla *surrogacy* condotte in due contesti nazionali ben differenti, quello statunitense e quello indiano, si discuterà sulla contrapposizione tra *commercial surrogacy* e *voluntary surrogacy* sottolineando come la semplice ‘applicazione’ della categoria del dono non risolve affatto il problema. In entrambi casi, il *denaro* entra nella pratica della maternità surrogata; occorre, invece, guardare al *contratto* che viene concluso tra le parti coinvolte. Così, nel quarto paragrafo, si proverà ad ‘applicare’ la teoria di Teubner e di Eisenberg del contratto relazionale alla *surrogacy*.

### 1. La questione nasce nel 1987

*But have we resolved the question of surrogacy?*<sup>2</sup>, si domanda Clyde Haberman, giornalista del New York Times<sup>2</sup>, dopo quasi trent'anni dal caso del *Baby M*<sup>3</sup>, il primo caso 'pubblico' di *surrogacy* negli Stati Uniti. Infatti, la vicenda di *Baby M* ha dato l'avvio a un serrato dibattito che è rimasto irrisolto o, per meglio dire, col passare del tempo, ha amplificato la propria complessità. *Law, Medicine & Health Care* ha dedicato, nel 1988, un intero numero al tema della *surrogate motherhood* sollevando questioni che sono state riprese più volte, approfondite, scandagliate a fondo ma senza trovare risposte nette e, soprattutto, univoche. La maternità surrogata, scrive Andrews [1988, 72, traduzione nostra], “rappresenta una sfida enorme per il femminismo”: essa è una conquista o una sconfitta per la donna? Davanti alla *surrogacy*, quel femminismo che la condanna cade in una forte contraddizione interna: le ragioni che adduce per mettere al bando quella pratica sono le stesse contro le quali il femminismo ha lottato in favore dell'aborto, della contraccezione, delle forme alternative di famiglia e dell'accesso della donna al mondo del lavoro. Alcune osservazioni, con le quali la studiosa mette in dubbio gli *apriori* assunti dal femminismo per cui la maternità surrogata sia da condannare, meritano, ancora oggi, attenzione. Se il femminismo assume la *surrogacy* come una compravendita di un essere umano, per Andrews, nel rapporto di *surrogacy*, non è un bambino a essere ceduto ma la potestà genitoriale della madre. Lo stesso accade quando è la donna a ricorrere all'inseminazione artificiale tramite donatore – pratica, nota Andrews, che “ha ricevuto un fortissimo supporto da parte del femminismo” [ivi, 73, traduzione nostra]. Quando, però, i donatori hanno cercato di recuperare e far valere i propri diritti legali di padri, allora, il femminismo si è appellato alle condizioni contrattuali concluse *pre-conception*. La studiosa ritiene che vi sia un paradosso nelle critiche che una parte del femminismo muove contro la tecnica della *surrogacy*: vedendo in questa uno strumento di asservimento delle donne al potere maschile e la loro riduzione

---

2. *Baby M and the Question of Surrogate Motherhood*, dall'edizione on-line del *New York Times*, 23 marzo 2014.

3. Dal nome della causa 'In re Baby M, 537 A.2d 1227, 109 N.J. 396' e dibattuta presso la Suprema Corta del New Jersey.

a semplice recipiente riproduttivo, c'è il rischio di ridurre *tutte* le donne alla loro unica funzione riproduttiva privandole della libertà. In altri termini, quell'istanza di libertà, di auto-determinazione consapevole e di gestione del proprio corpo non può non essere estesa anche alla *surrogacy* laddove essa è *vista dalla madre biologica come* "l'opportunità di far nascere un bambino che non esisterebbe se non fosse per il desiderio della coppia di generare un figlio come parte della loro relazione" [ivi, 74, traduzione nostra]. Probabilmente, ritengono Capron e Radin [1988], il merito principale della *surrogacy* è quello di mettere in discussione un principio *implicito* della società, quello del valore intrinseco delle persone che non è *monetizzabile* dal mercato. Da questa assunzione, però, deriva l'errata ed eccessiva semplificazione secondo cui 'monetizzazione' è riduzione in schiavitù della persona. Il contributo dei due studiosi è rivolto, soprattutto, a redimere la *surrogacy* gratuita – quella commerciale dev'essere proibita – per la quale urge che valgano le regole dell'adozione e il principio della *procreative liberty* (la madre biologica, se cambia idea, deve poter tenere il bambino) in quanto si tratta di "accordi presi volontariamente" [ivi, 40, traduzione nostra]. Se per Capron e Radin, dunque, la disciplina che *dovrebbe* regolamentare la *surrogacy* è la medesima dell'adozione, di altro avviso è Smith [1988] per il quale è soltanto la *contract law* a essere utile per regolare in modo giusto ed equo la pratica della *surrogacy*. Per Smith, il contratto è "la *memorizzazione* degli intenti delle parti coinvolte e dei loro modelli operativi di ragionevolezza" [ivi, 124, traduzione nostra] e quello di *surrogacy* dev'essere il più possibile flessibile perché solo così può perseguire e vedere realizzato il *best interest* del figlio ed essere guidato dalla razionalità anziché dall'emotività. Da una parte, Smith ritiene che la maternità surrogata possa essere regolata attraverso il contratto, dall'altra, implicitamente, a mio giudizio, ammette che la forma *classica* del contratto non è in grado di far fronte a una *relazione complessa* di *transazioni, o scambi*, tra contraenti o soggetti le cui identità sono del tutto rilevanti (e non irrilevanti come nei contratti classici) e, con parole di Macneil, *padre del contratto relazionale*, costituisce una sorta di "*minisocietà* con una vastissima serie di norme che vanno al di là delle norme incentrate nello scambio e nei suoi immediati processi" [1978, 901, traduzione nostra].

Questa breve lettura del primo articolato dibattito sulla pratica della *surrogacy* ospitato sulla rivista statunitense mostra come, fin da subito, la discussione sem-

bri irrisolvibile e, anzi, tanto più si cerchi di governare e ridurre la complessità quanto più essa aumenta. Se i vari studiosi che hanno preso parte al forum sono tutti d'accordo nel condannare la *commercial surrogacy* ma non quella gratuita, dall'altra, si dividono sul modello sul quale essa può essere *costruita*: o come una delle tecniche di riproduzione medicalmente assistita o come una forma di adozione. In un mondo utopico dove chiunque dispone della massima e piena libertà, in cui non ci sono strutture sociali e culturali di dominazione tra i sessi, come il patriarcato, o di sfruttamento, ed è possibile *credere* nello spirito gratuito e volontario del dono e del *contro-dono*, allora, la maternità surrogata, forse, può essere accettata come una buona pratica o come una forma umana di lavoro. L'ostacolo più grande, forse insormontabile, rimane il denaro, come esso *entra* e viene *concepito o marcato all'interno di questa pratica*. Nel paragrafo successivo, verranno presentate due grosse ricerche condotte da due studiose, Hélène Ragoné e Amrita Pande. Lontane nel tempo e nello spazio – Ragoné ci porta negli Stati Uniti dei primi anni Novanta e in un contesto di *voluntary surrogacy*, Pande ci porta nell'India del nuovo millennio e in un contesto di *commercial surrogacy* – le due ricercatrici sono molto vicine in quanto convergono su diversi punti: la *surrogacy* è un lavoro volontario e fortemente gratuito/simbolico e che permette alle madri surrogate di acquisire pari dignità come donne rivendicando il proprio ruolo di madre.

## 2. *Commercial Surrogacy vs. Voluntary Surrogacy?*

### 2.1 *Stati Uniti e India: dono vs. denaro?*

Publicato qualche anno dopo il caso di *Baby M, Surrogate Motherhood. Conception in the Heart* sembra essere un tentativo di risposta a tutte le domande e le perplessità che ne sono derivate – non a caso, tale lavoro viene indicato un po' come il capostipite del genere. L'oggetto principale della ricerca è la figura della madre surrogata e come essa *si rappresenta nel rapporto di surrogacy con i genitori intenzionali*. Ragoné la descrive come una donna che usa il suo lavoro (*work*) come ponte o legame tra la sfera domestica e quella pubblica: trasformando il lavoro riproduttivo in occupazione retribuita all'interno dello spazio pubblico,

questa attività permette alla donna di “modificare l’equilibrio del potere nella sua vita professionale fornendole l’occasione di entrare in un ruolo più pubblico e di avanzare richieste per impiegare il proprio tempo” [Ragoné 1994, 65, traduzione nostra]. Quasi tutte le donne studiate da Ragoné sono donne che si dedicano per intero alle rispettive famiglie. È l’amore per un figlio a spingere una donna a farsi madre surrogata per un’altra che, altrimenti, non potrebbe vivere quell’esperienza. Ragoné ci pone, però, davanti una condizione alquanto paradossale: la *surrogate mother* riesce ad acquisire quel riconoscimento come *donna* grazie al ruolo di *madre* che, portato avanti nella propria famiglia, al contrario, non glielo permetterebbe. “La *surrogacy* – afferma Ragoné – diventando una forma pubblicamente riconosciuta di maternità, conferisce alla madre surrogata poteri, status e valori – premi e ricompense che il suo ruolo privato di madre generalmente non le dà” [ivi, 73, traduzione nostra]. Chi meglio di una donna, che crede che la maternità, la famiglia e avere un figlio, siano valori incommensurabili, può prestare la sua competenza affinché un’altra coppia possa vivere la medesima esperienza? Le madri surrogate, perciò, devono essere premiate sia monetariamente sia con il riconoscimento sociale e con la pubblica approvazione – conclude Ragoné. Inoltre, riscontra la studiosa, esse hanno la consapevolezza che il bambino portato in grembo non è il loro: “la maternità sociale è, all’interno di questa cornice, ritenuta come formata dall’intenzionalità, dalla scelta e dalla cura e molto più importante della sola maternità biologica” [ivi, 110, traduzione nostra].

Ora veniamo alla seconda studiosa, Amrita Pande. Il libro *Wombs in Labor. Transnational commercial surrogacy in India* è un’opera veramente provocatoria in quanto dimostra, in modo brillante, come la *surrogacy* possa essere *tranquillamente* ritenuta come “un nuovo tipo di lavoro (*labor*) che emerge con la globalizzazione” [Pande 2014, 6, traduzione nostra] e, in quanto lavoro, è giusto che sia *ricompensato*. Quello della *surrogacy*, è un lavoro *gendered*, interamente corporeo e fortemente stigmatizzato; non lo si può liquidare come semplice rapporto di *dominio* tra due classi di donne – le donne ricche che hanno bisogno di “uteri in salute” [ivi, 5, traduzione nostra] e le donne povere che possiedono quella *parte sana*. Il fatto che scorra del denaro tra le madri sociali e le madri surrogate non è affatto da biasimare; al contrario, è un mezzo per le donne indiane di *riscattarsi* nei confronti della società patriarcale indiana. Seppur è una pratica che incontra

la disapprovazione quasi totale, essendo, però, riconosciuta come ‘lavoro’ e regolata da contratti, le donne, che si prestano per portare avanti una gravidanza per conto di un’altra donna, grazie a questa cornice entro la quale si muovono, possono “riprendere controllo sul loro ‘corpo riproduttivo’, costruire confini morali tra loro stesse e le prostitute o le venditrici di bambini, forgiare legami di consanguineità col feto, con le madri destinatarie e le altre madri surrogate” [ivi, 11, traduzione nostra]. Le madri surrogate, delineate dallo studio, si oppongono alla costruzione simbolica che le vuole vedere come ‘madri usa-e-getta’, e come *dirty workers*. Al contrario, esse *si costruiscono come madri morali* affermando “la loro dignità e di essere meritevoli di valore” [ivi, 168, traduzione nostra] e sentendosi legate alle madri destinatarie grazie a una sostanza condivisa e dal lavoro. Pande delinea uno scenario lontano dalla mercificazione della maternità e dei legami genetici.

Due anni dopo la pubblicazione del libro di Pande, nel 2016 l’India, con il *Surrogacy Regulation Bill*, ha messo al bando la *commercial surrogacy* e ha ristretto quella gratuita soltanto alle coppie indiane coniugate ed eterosessuali. L’ambivalenza tra gratuità e remunerazione è molto viva e forte.

## 2.2 Un dono (im)possibile? E un breve sguardo al Canada

Quell’atto o, come lo definisce Ragoné [2003], quell’esclusivo e unico contributo, che permette la creazione di una famiglia, può essere ridotto a una merce o deve rimanere un dono o dev’essere bandito? Laddove è possibile donare in modo impersonale (dono di gameti, di ovuli, di seme), Ragoné ritiene che l’anonimato del gesto contribuisca all’ulteriore frammentazione della riproduzione del corpo tipica del modello della mercificazione. Seppure a essere coinvolta è soltanto una parte del donatore, occorre che il donatore *nella sua interezza di persona* sia coinvolto nel e dal legame. È una sorta di riconoscenza di quanto dato che necessita di una precisa identificazione della sua persona nella doppia accezione di persona *umana* che ha potere di scelta, di azione e di provare sentimenti e di persona *giuridica* che ha diritti e doveri e il cui atto è socialmente rilevante [Théry 2010]. Nel caso specifico della maternità surrogata, vuol dire: una donna che, volendo

liberamente donare la propria capacità *procreativa* affinché un'altra donna, un uomo, una donna e un uomo, due uomini, possano *generare*, deve avere garantiti sia i diritti che non la riducano a semplice *utero* sia le responsabilità (rispettare i termini del contratto, non mettere a repentaglio la salute del feto, ecc.). Tanto le madri surrogate canadesi quanto quelle indiane, negli studi analizzati, ricevono una somma di *denaro*: le prime, a titolo di gratuità e di rimborso, le seconde, a titolo di compenso. È proprio la *marcatatura del denaro e non l'uso in sé del denaro stesso a essere il fattore discriminante*. Lo sforzo che, per esempio, Pande ha riscontrato tra le donne indiane, che è lo stesso portato alla luce da altre ricerche simili, è quello di definire la dimensione dell'economico affinché sia coerente col significato della relazione. Non basta, però, applicare la categoria del *dono alla surrogacy per trasformarla in 'buona'*. Il dispositivo del dono non rende, come per automatismo, la maternità surrogata gratuita immune dallo sfruttamento del corpo della donna. La critica che Rakhi Ruparelia muove alla *Assisted Human Reproduction Act* promulgata dal Parlamento canadese nel 2007 con la quale viene esplicitamente proibita la *commercial surrogacy* parte da questo presupposto. Pur trattandosi di una delle leggi più corpose e articolate in materia di tecniche riproduttive, essa non regola la maternità surrogata puramente gratuita lasciandola, in tal modo, in un *vuoto legislativo* e alla *contrattualizzazione privata*. La normativa – critica Ruparelia – si fonda sull'immagine occidentale della donna capace di assumere liberamente e autonomamente le proprie decisioni all'interno di una famiglia. Ma “questo ideale, oltre a essere inesatto anche per il modello occidentale di famiglia, è particolarmente problematico per quelle culture in cui le norme patriarcali relegano le donne in posizioni vulnerabili e prive di potere all'interno della famiglia e della società” [Ruparelia 2007, 14, traduzione nostra]. Agli occhi di Ruparelia, il Canada ha perso una preziosa occasione per intervenire laddove, essendo la donna assoggettata all'uomo, occorre proteggerla e difenderla: in quelle situazioni, anche la *surrogacy* è uno strumento in più di prevaricazione e di dominio. La maternità surrogata fatta per gratuità e per spirito di dono, è la lezione che si può ricavare da Ruparelia, non può essere usata come vessillo da chi ‘vuole la *surrogacy* a tutti i costi’ sostenendo che, se avviene gratuitamente (come se i rimborsi non fossero ugualmente una *sporca questione di soldi*), allora è *sempre e ovunque frutto di una libera scelta della donna*. La prati-

ca della *surrogacy* dev'essere sempre *contestualizzata e, soprattutto, osservata come oggetto di diritto policontesturale*. La maternità surrogata non è mai, o sempre, uno strumento di dominazione dell'uomo sulla donna; la maternità surrogata non è sempre, o mai, un'occasione per la donna di affrancarsi dalla supremazia machista. La pratica della *surrogacy* dev'essere analizzata all'interno della *società più ampia* e, soprattutto, dopo aver portato il più possibile alla luce la struttura di potere e di *gender inequality*.

### 2.3 *Commercial surrogacy vs. Voluntary surrogacy: una falsa contrapposizione*

Riprendendo la domanda “*Commercial surrogacy vs. voluntary surrogacy?* Qual è la migliore?” bisogna ammettere che, in realtà, la questione, così posta, non ha alcun senso! Dal caso di *Baby M*, la tecnica della *surrogacy* ha fatto notevoli passi in avanti, non soltanto in campo scientifico, contribuendo, in tal modo, a “smantellare il *frame* della mercificazione e a cambiare come molti *vedono* queste soluzioni” [Scott 2009, 139, traduzione nostra]. Infatti, la *surrogacy* mette *in pericolo* non tanto la salute delle donne o del feto quanto la *credenza*, consolidata nel tempo, dell'indisponibilità e dell'inalienabilità del corpo umano e, quindi, la credenza naturalista della famiglia (della maternità, della paternità, dell'embrione) secondo cui la riproduzione è l'effetto *causato* da un rapporto sessuale tra un uomo e una donna che si amano e sono uniti in matrimonio. Una delle più corpose e meglio articolate *rassegne scientifiche* degli studi condotti sulle madri surrogate [Busby e Vun 2010] rileva come le preoccupazioni *femministe* sul fatto che la *surrogacy* sia sfruttamento della donna, mercificazione del suo corpo e di quello del bambino costituiscano una *falsa coscienza* che non trova riscontro nei fatti<sup>4</sup>. In pochissimi casi, il denaro è la ragione principale per cui le donne accordano di prestarsi alla *surrogacy* mentre “per tutte, la decisione di partecipare deriva dal desiderio di aiutare una coppia priva di figli” [ivi, 80, traduzione nostra]. L'universo femminile delle madri surrogate, complessivamente delineato dalle

---

4. Per esempio, un rapporto del 2005 del Comitato etico del Belgio rileva come, nel 1987, negli Stati Uniti, soltanto in sei casi di *surrogacy* su mille, la madre surrogata ha voluto tenere il bambino partorito.



ricerche, è composto da donne che intraprendono il percorso di *surrogacy* per iniziativa personale, che hanno una nitida e piena *coscienza* di quanto andranno a fare e a dare, che tessono relazioni profonde e positive con i genitori intenzionali in tutte le varie fasi del processo. I problemi sorgono – ed è il punto che, qui, occorre sottolineare – quando “le donne non hanno accesso alle informazioni prima di assumere la decisione di partecipare a un programma di *surrogacy* e quando esse non possono comportarsi come agenti attivi nella scelta dei genitori commissionari” [Busby e Vun 2010, 81, traduzione nostra]. Alla luce di queste evidenze empiriche, le due autrici propongono una serie di suggerimenti su ciò che qualunque normativa sulla *surrogacy* dovrebbe tener presente per renderla *umana e rispettosa*. Un regime legale di *surrogacy* deve assicurare alla donna che si presta a tale pratica il diritto di accedere a tutte le informazioni e di esercitare il proprio potere contro forti pressioni ad accettare o a essere controllata da altri durante la gravidanza. *In altri termini, se il contratto non è liberamente concluso o la donna non può esercitare piena e totale autonomia e libertà, esso non è valido*. Un regime legale di *surrogacy* deve assicurare che tutte le parti interessate non riversino in condizioni di vulnerabilità di ogni tipo (fisico, economico, emotivo). *In altri termini, se il contratto non è concluso da parti che sono in pieno possesso delle proprie capacità psichiche, fisiche, emotive e relazionali, esso non è valido*. Un regime legale di *surrogacy* deve consentire il fiorire di legami formali e informali tra la madre surrogata e i genitori intenzionali in quanto questi legami “sono la chiave del successo della *surrogacy*” [ivi, 87, traduzione nostra]. Le due parti principali devono essere supportate ricevendo *counselling* da tutti gli altri attori coinvolti su ogni singolo passaggio e le sue implicazioni. *In altri termini, il contratto deve favorire la riflessività dei singoli contraenti e quella reciprocità che va al di là della contrattualità, ossia sfocia nella non-contrattualità*. Un regime legale di *surrogacy* deve garantire alla madre surrogata, per un breve periodo di tempo successivo al parto, la possibilità di tenere o meno il neonato, indipendentemente se si tratta di una *surrogacy* volontaria o di una commerciale. *In altri termini, viene ribadita l'inviolabilità della libertà totale della donna e, così, anche l'incertezza dell'esito del contratto*.

Siccome le considerazioni di Busby e Vun sul modello normativo auspicabile di *surrogacy* si rifanno ai contesti nazionali della Gran Bretagna e degli Stati Uniti,

diventa più facile comprendere la loro speranza affinché, per assicurare la miglior protezione alle donne, siano le discipline di quei due Paesi a regolare i termini contrattuali della *surrogacy*. Il divieto totale o soltanto parziale della *surrogacy* non ne impedisce la pratica, più o meno clandestina; allora sì che sulla donna, sul bambino e sulla società nel suo insieme ricadono i gravi e pesanti danni di una pratica che instaura un regime di violenza, di potere e di dominio.

### 3. *La maternità surrogata come contratto relazionale: una proposta*

Gli studi condotti sulla *surrogacy* rilevano come *l'imperativo, affinché la pratica sia umana, è una reciproca condizione di indebitamento positivo (non negativo) tra la madre surrogata e i genitori intenzionali*. Da una parte, la madre surrogata non deve sentire l'obbligo di dare quanto il desiderio di donare il figlio; dall'altra, i genitori intenzionali devono riconoscerla nella sua interezza di persona e non di semplice 'surrogata'. E reciprocamente, ossia: i genitori intenzionali non devono esigere il figlio perché 'pagano' ma giungere a essere riconosciuti come i genitori. Paradossalmente, forse, il regime contrattuale della *surrogacy*, pur regolando le condizioni dettagliatamente, deve erigersi sull'*incondizionalità del dono*: *la consegna del bambino non può essere imposta o pretesa immediatamente*. Le madri surrogate – racconta la ricerca sul campo – *non si rappresentano come donne che danno via il figlio in cambio di altro (una retribuzione o un compenso) bensì come donne che donano ai genitori la possibilità di diventarlo*. In tal modo, quello che Théry definisce *don d'engendrement* si realizza attraverso un valore di legame (le relazioni ricercate e allacciate) e un valore di riconoscimento (reciproco della dignità di donna e di genitori). È in questo intreccio di socialità e di riconoscimento che si realizza il *lavoro della surrogacy*. Lavoro, non solo perché è definito così fin dai primi dibattiti o perché le stesse madri surrogate parlano di *work* o di *job* ma perché, di fatto, è un'attività finalizzata alla valorizzazione di una capacità o forza del *corpo* stesso. È lavoro *relazionale* – riprendendo la categoria di Viviana Zelizer – perché è una coerente produzione di legami, cioè è “uno sforzo creativo delle persone per stabilire, mantenere, negoziare, trasformare, terminare le relazioni interpersonali” [Zelizer 2012, 150, traduzione nostra]. Il legame tra la potenziale

madre surrogata e i genitori intenzionali prima dell'inseminazione, il legame tra la madre surrogata e l'agenzia, il legame tra l'agenzia, i genitori intenzionali e la madre surrogata, il legame tra la madre surrogata e i genitori, il legame tra la madre surrogata e il bambino partorito, etc<sup>5</sup>. È una complessa trama relazionale morfogenetica – non vi è una forma(lità) (*discreta*) pre-determinata a priori – e trasformativa – nel corso del tempo, i soggetti abbandonano vecchie identità per assumerne di nuove conformi alle singole fasi e, allo stesso tempo, certi rapporti cessano o altri insorgono. Se è lavoro, infine, è perché c'è una *remunerazione*, in altri termini, c'è *del* denaro. Non solo il *problema della remunerazione* “assimila i donatori di gameti a tutti gli altri lavoratori” [Flamigni 2015, 238] ma anche le donne che si prestano a diventare madri surrogate. Questo problema, però, fa parte della più generale – e complessa – contrattualità tra le parti. Ora, le soluzioni sono tre: una soluzione interamente *privata*, una interamente *pubblica*, una che non è un misto delle prime due nel senso che prende un po' dalla prima e un po' dalla seconda ma è *relazionale nel senso 'sociale'*. Purtroppo “sono proprio le aspre controversie sociali sugli inizi della vita, i dibattiti sull'aborto negli Stati Uniti tra gli anni Settanta e Ottanta, ad aver creato il vuoto normativo in cui prospera la sperimentazione liberista sulla riproduzione della vita” [Cooper e Waldby 2015, 93]. Infatti, indifferenza e *assenza* dello Stato hanno contribuito al *primato del contratto privato* e alla vera e propria mercificazione della donna e del bambino. Neppure se lo Stato intervenisse, per esempio, per imporne il bando – è la seconda soluzione – ciò potrebbe portare a una soluzione sicura e certa. Oltre ai dilemmi di natura etica che, come visto, si porrebbero (una limitazione indebita della libertà della donna e del suo corpo) “si diffonderebbero accordi privati non regolamentati, con compensi ‘in nero’” [Balzano 2017, 571] perché la pratica della *surrogacy* verrebbe, allora, ugualmente fatta in quell'oscuro sottobosco dei camuffamenti dove si dipana il confine tra il legale e l'illegale. Più grave è che la donna sarebbe ancor più esposta all'*alienazione*.

La terza soluzione – quella di più attori coinvolti (Stato, famiglie, agenzie, associazioni) e reciprocamente connessi. Ovviamente, questi soggetti possono essere presenti e operare all'interno dei due contesti appena visti ma è *diversa la*

---

5. Questa matrice sociale delle relazioni, poi, diventa ancora più densa con il ricorso eventuale alla figura della donatrice che, nella *surrogacy*, si intende colei che dà l'ovocito.

*relazione contrattuale che lega e, soprattutto, che fonda la pratica della surrogacy. La proposta che, di seguito, viene abbozzata poggia su due punti: la teoria del contratto relazionale di Macneil ed Eisenberg e la teoria del diritto policontesturale di Teubner. Con la prima, verranno delineate alcune ragioni per le quali la maternità surrogata può essere pensata come un contratto relazionale e, con la seconda teoria, gli elementi che rendono la surrogacy un fatto (di diritto) globale.*

### *3.1 La maternità surrogata come contratto relazionale*

Prima domanda: perché il regime relazionale del contratto si confà alla maternità surrogata? Ora, per rispondere, bisogna rifarsi alla definizione fornita proprio da colui che ha *inventato il contratto relazionale* – sue testuali parole – cioè Ian R. Macneil [1985, 483]. Dobbiamo risalire agli anni Settanta dello scorso millennio, quando, accanto all’istituzione *classica* del mercato e dell’impresa, si è cominciato a porre una più *socio-economica*. Per Macneil, vi sono tre regimi contrattuali: quello classico, quello neoclassico e il *suo*, cioè quello relazionale. Il contratto classico, spiega Macneil [1978], è quello che regola una transizione discreta e concreta e si risolve nel momento puro e semplice dello scambio che riguarda merci monetizzate o denaro. Quando, invece, l’incertezza dell’esito della contrattazione aumenta e le transizioni si sviluppano in un arco temporale ben più lungo dell’attimo dell’incontro, allora, il contratto classico non è in grado di regolare la flessibilità richiesta e, dunque, si rende la stipulazione di un contratto neoclassico diventa necessaria. In realtà, “tutti gli scambi sono incastrati (*embedded*) nelle relazioni. Lo scambio discreto vuol dire, quindi, la *relativa* libertà delle relazioni oltre quelle create da un linguaggio comune, da un sistema normativo comune (compreso la proprietà e i diritti), da un sistema monetario e, per gli scambi discreti non conclusi simultaneamente, da un sistema legale che rafforza le promesse” [Macneil 1985, 483, nota 7, traduzione nostra]. Il contratto relazionale permette di *liberare la vasta trama di relazioni interconnesse ponendola come condizione di realizzazione dello scambio*. In questa discussione, il contributo di Eisenberg alla teoria di Macneil è alquanto utile. Così, Eisenberg risolve la questione della definizione del contratto relazionale ponendo una semplicissima

distinzione: “l’ovvia definizione di un contratto relazionale è un contratto che coinvolge non soltanto uno scambio ma anche una relazione tra le parti contraenti. Corrispondentemente, l’ovvia definizione di un contratto discreto è un contratto che richiede soltanto uno scambio, e non una relazione” [Eisenberg 1999, 816, traduzione nostra]. In questo modo, allora, il contratto relazionale “non può essere solo operazionalizzato ma esso riflette il significato comune e quotidiano del termine ‘relazionale’” [*Ibidem*, traduzione nostra]. Di conseguenza, per Eisenberg, diventa chiaro un punto fondamentale: “i contratti discreti sono pressoché inesistenti perché, virtualmente, tutti i contratti o creano o implicano relazionali. I contratti discreti – contratti che non sono relazionali – sono immaginari come lo sono gli unicorni” [*Ibidem*, traduzione nostra]. Perché, quindi, disquisire sui contratti relazionali se quelli discreti non esistono in quanto tutti i contratti sono contratti relazionali? In realtà, agli occhi di Eisenberg, la teoria dei contratti relazionali ha il merito non di costruire una categoria *nuova e originale di contratto* bensì di averci portato alla seguente conclusione: “non può esserci una speciale normativa di contratti relazionali perché il contratto relazionale e il contratto sono virtualmente uno solo e il medesimo” [ivi, 817, traduzione nostra]. Tanto i contratti classici, o discreti, quanto quelli relazionali “devono essere governati dagli stessi generali principi della legge contrattuale” [ivi, 821, traduzione nostra]. Se sorgono dei problemi, essi “derivano non dal fatto che i contratti in queste categorie sono relazionali ma da qualità più specifiche” [*Ibidem*, traduzione nostra]. Ossia dal fatto che quella relazionalità, che va oltre i termini contrattuali, non ha potuto realizzarsi pienamente e in modo positivo.

Applicata al nostro caso della *surrogacy*, la teoria del contratto relazionale – qui semplicemente riassunta nei suoi passi più importanti – permette di esplicitare chiaramente due punti fondamentali. Primo: gli accordi privati tra i soggetti rendono la ‘discrezionalità’ l’arma con cui spogliare la madre surrogata di ogni suo diritto e della sua identità di soggetto. Secondo: il contratto regolarmente stipulato tra la donna e i genitori intenzionali non vuol dire che il fatto della gravidanza e della nascita sia ridotto a puro e semplice scambio, a una transazione; al contrario, esso permette il fiorire delle relazioni attraverso le quali “le donne, insieme e da soli, rendono la surrogacy il frutto di un’*agency* personale, del donare, dell’eroismo e della nascita di una madre” [Teman 2010, 285, traduzione nostra].

Perché il regime relazionale del contratto si confà molto bene alla maternità surrogata?, riprendendo, così, la domanda precedentemente posta. In realtà, come visto, non c'è un regime relazionale ma un *pensiero relazionale* (*relational thinking*) [Macneil 1985] che occorre per 'ordinare' i vari contesti e attori delle transazioni e delle *transizioni*. La *soluzione privata* alla *surrogacy* non vuol dire 'commercial surrogacy'; la *soluzione pubblica* non vuol dire 'voluntary surrogacy'. Questo punto può essere ben spiegato dalla contrapposizione che Elly Teman fa tra il modello liberale di mercato della California e quello statale del Regno Unito. Nel primo, sono le agenzie private che si occupano di ogni fase e di ogni passaggio della pratica della *surrogacy* e "senza alcuna interferenza dello Stato" [Teman 2010, 11, traduzione nostra]. Il mercato non è precluso a nessun individuo in base all'età, al sesso, all'etnia, all'identità sessuale, allo stato civile o alla presenza o meno di infertilità e regola anche la *surrogacy* volontaria all'interno di nuclei familiari. Con l'affermazione sociale e culturale – e globale – del *gay marriage*, poi, molte agenzie si sono specializzate nella fascia di mercato delle *rainbow families*. *Nonostante il regime privato ossia di mercato praticato in California, la surrogacy può, ugualmente, rivelarsi una buona pratica*. Nel Regno Unito, lo Stato interviene – anche in California c'è l'intervento dello Stato ma nel senso che c'è un riconoscimento e un regolamento normativo e pubblico della pratica – per impedire che la *surrogacy* possa diventare un'attività commerciale impedendo alle agenzie private di trarre profitto dagli accordi tra le parti – la donna e i genitori intenzionali. La disciplina inglese proibisce il pagamento di somme di denaro alle madri surrogate le quali, invece, "ricevono delle remunerazioni chiamate 'compensazioni'" [*Ibidem*, traduzione nostra]. Per rafforzare il principio dell'inalienabilità del corpo umano, la madre surrogata, al momento del parto, viene legalmente identificata come 'madre del figlio', il cui nome compare sul certificato di nascita finché il tribunale non trasferisce ai genitori intenzionali il diritto di custodia. In California, invece, i genitori intenzionali figurano, fin da subito, come *i genitori* sul certificato di nascita. *Pur trattandosi di principi che animano due diverse normative nazionali e che nella 'forma' autorizzano pratiche differenti, nella pratica i risultati sono i medesimi e ciò dipende – a mio avviso – dal tessuto relazionale che si viene a porre.*

Gli esempi nazionali appena accennati assieme alle considerazioni iniziali sulla proposta di ordinare tutte le riflessioni condotte da più parti e da più voci sulla *surrogacy* all'interno dell'epistemologia del contratto relazionale si fondano proprio sulla seguente ipotesi: occorre risolvere e combattere la maternità surrogata laddove è fatto 'privato', segreto e puramente inter-soggettivo, realizzata nelle zone d'ombra, negli interstizi dell'ambiguità e della discrezionalità, terreno fertile e adatto al dominio e alla facile predazione. Al contrario, l'istituzionalizzazione della *surrogacy* attraverso il diritto e il riconoscimento di ruoli, attori, identità e, soprattutto, di legami, può porre tale pratica all'interno della sfera più alta, quella dell'umano e del simbolico.

### 3.2 La maternità surrogata come fatto di diritto globale (e per concludere)

La seconda questione: la pratica della *surrogacy* è un fenomeno globale e policontesturale. Ritorno al caso dei due papà la cui genitorialità è stata riconosciuta dal Tribunale di Trento. La maternità surrogata, in Italia, è vietata; l'istituzione della *step-child adoption* per i nuclei familiari omogenitoriali non è prevista dall'ordinamento giuridico; *volenti o nolenti*, quella è una famiglia *a tutti gli effetti*. Ora, è una famiglia 'illegale'? Da una parte, la *surrogacy* è giudicata illegale in Italia ma non dove è stata portata avanti, in California; dall'altra parte, la sentenza del Tribunale riconosce, ai due uomini, *un diritto alla propria famiglia in quanto non confliggente né con l'ordine pubblico, né col benessere dei due figli né con le leggi italiane e né con quelle californiane*. Ecco che, allora, il *discorso giuridico*<sup>6</sup> sulla *surrogacy* non può essere risolto attraverso la semplice chiusura dei confini 'nazionali' dalla sola distinzione legale/illegale perché esso non può non *chiamare in causa* la *globalità del diritto (e di taluni principi)*. La maternità surrogata è un fenomeno globale ma non è altrettanto globale la sua legalità – o illegalità. La distinzione binaria legale/illegale diventa, dunque, ambigua e, soprattutto, diventa una differenziazione il cui *crossing* diventa di difficile 'gestione'. Il contratto di *surrogacy*, illegale in Italia ma legale in California, viene implicitamente ammesso

---

6. Riprendo alcune utilissime riflessioni di Teubner [1999].

nel momento in cui i due genitori intenzionali hanno avanzato la pretesa di essere riconosciuti come i genitori legittimi invocando quello che può essere definito il *right to care* [Pratesi 2012]. Il contratto, così, acquista una sorta di validità transnazionale e non più riconducibile a una realtà nazionale specifica.

Il contratto di *surrogacy*, al pari di tutti ogni altro atto contrattuale, può essere scisso in tre operazioni sistemiche [Teubner 2001]. Vi è una *transazione economica* tra i genitori intenzionali e la madre surrogata – che può essere a titolo gratuito o meno –; un *atto produttivo* che è quello riproduttivo [Cooper e Waldby 2015]; un *atto giuridico* che modifica lo stato giuridico delle parti coinvolte (per esempio, la potestà genitoriale che viene tolta alla madre surrogata per essere data ai genitori intenzionali). Tre atti che, però, costituiscono un solo contratto. Chiedersi, quindi, dove sta l'unità del contratto non è una domanda banale. Basta il pagamento del compenso o del rimborso perché la madre surrogata sia obbligata a dare il figlio? Basta il trasferimento della custodia del figlio per cancellare completamente la donna che l'ha partorito? Queste e altre domande che possono essere poste stanno a indicare che il contratto di *surrogacy* non può essere ricondotto a nessuna di quelle tre prospettive. Oltre a queste tre specifiche e differenti atti vi è anche la quarta, quella, forse, più importante: lo scambio di *mondo vitale*, la relazionalità, la costruzione di legami intimi, empatici e personali, non mediati dall'agenzia di *surrogacy*, dai medici o dagli altri operati sanitari coinvolti.

Pensiamo, brevemente, alla maternità surrogata che coinvolge una coppia gay: essa comporta una densissima rete di accordi, di contatti, di decisioni, di scelte [Berbotto 2011]. Solitamente, i futuri padri si servono di un'agenzia, con la quale sottoscrivono un accordo iniziale; l'agenzia si impegna a seguire e a supportare i genitori intenzionali in tutte le future fasi, fornendo, di volta in volta il prospetto delle spese da sostenere. L'ovocito può provenire da una donatrice conosciuta e legata alla coppia (una parente, un'amica) oppure da una donatrice della banca dati dell'agenzia o di un'altra; spesso può esserci un ulteriore accordo relativo alla ricerca della donatrice di ovocito. In forza di tale contratto, i padri dovranno ricorrere a certi servizi – uno psicologo per valutare l'idoneità della donatrice, un genetista per valutare la salute fisica della donatrice, l'équipe medica per realizzare la fecondazione. Una volta individuate le figure della donatrice e della madre surrogata, il futuro padre biologico concluderà un contratto legale con ognuna delle



due donne coinvolte. Il contratto di *surrogacy* è un successivo accordo che vede il coinvolgimento della madre surrogata stessa e dell'eventuale marito o compagno, del padre biologico e del padre sociale. La madre surrogata si assume l'impegno – assieme al partner eventuale – di portare avanti la gravidanza, nel rispetto di puntigliose norme poste a tutela della propria salute e di quella del feto, fino alla sua conclusione ben sapendo che il figlio verrà riconosciuto solo e soltanto dal padre biologico. In ragione di ciò, quindi, la madre surrogata accetta consapevolmente che non potrà riconoscere il figlio appena nato, che dovrà rinunciare a ogni diritto di potestà genitoriale promettendo di collaborare “col padre biologico in tutte le questioni necessarie perché quest'ultimo possa essere riconosciuto come padre naturale del figlio ed unico titolare della potestà genitoriale” [ivi, 314]. Il contratto tutela l'integrità fisica della madre surrogata nel senso che vi sono limiti al numero di feti che la donna potrà portare in grembo la cui riduzione dipende esclusivamente dal futuro padre e dalla salute della donna. Il padre biologico, col contratto, si assume anche il rischio per possibili malformazioni del figlio.

Davanti a questa complessità di condizioni e di tentativi di prevedere l'esito riducendo il più possibile i fattori di incertezza e di rischio, l'unità del contratto è nella *finalità ultima, la genitorialità*. Questo scopo è latente nel pensiero delle madri surrogate laddove si sentono di dare il dono di poter diventare genitori a chi, altrimenti, non potrebbe; è latente nel cammino verso la decisione della coppia; è latente nel partner della madre surrogata. È latente anche in quegli attori e in quelle sfere che non compaiono nel contratto come parti ma che vengono coinvolti, i parenti e i *tribunali ai quali ricorrere per vedere riconosciuto il legame di filiazione* [Lorenzetti 2015]. Il ruolo del tribunale è particolarmente rilevante laddove la coppia, eterosessuale o meno, deve farvi ricorso in quanto, vigendo, nel proprio Paese di provenienza, il divieto della *surrogacy*, ha bisogno che venga riconosciuto il legame di filiazione.

Per concludere, vi è un punto importante su cui soffermarsi. Non vi è alcun dubbio che il contratto di *surrogacy* rientri nel diritto privato. *Però, è un diritto privato che pone un nuovo problema, quello della 'costituzionalizzazione' del regime privato di surrogacy*<sup>7</sup>. Nonostante, in alcune realtà nazionali, la maternità surrogata sia messa al bando, essa può essere ugualmente portata avanti in altri contesti

---

7. Sulla scia di Teubner [1999] e di Prandini [2005].

ove è prevista e regolamentata. Bene inteso, ciò non vuol dire che vi sia un diritto alla *surrogacy* come diritto di accesso alle tecniche di procreazione medicalmente assistite [Straehle 2016]. Giustamente, come nota Straehle, non è possibile istituire alcun diritto *di* surrogacy ma è possibile istituire il diritto *alla* surrogacy. Il diritto *di* surrogacy è impraticabile perché esso richiederebbe, per chi se ne avvalga, la certezza di poterlo esercitare, ossia la disponibilità sicura di donne a farsi portatrici. Al contrario, il diritto *alla* surrogacy è possibile in quanto diritto contrattuale: come diritto a concludere un contratto di *surrogacy*. Come si può, dunque, risolvere il problema della costituzionalizzazione che la maternità surrogata – nella sua duplicità di contrattualità e di privatizzazione – pone? Come garantire la tutela di diritti fondamentali quali l'integrità del corpo della donna, la difesa dell'infanzia e la protezione delle libertà assieme al diritto all'auto-determinazione quando vi sono istanze di diritto e atti contrattuali che superano e scavalcano gli Stati con i loro divieti e con i loro principi? La maternità surrogata può essere globalmente messa al bando in nome di diritti fondamentali; in nome di diritti fondamentali, la maternità surrogata non può essere globalmente messa al bando.

*Entrambe le affermazioni sono giuste.*

*Riferimenti bibliografici*

ANDREWS, L.B.

1988, *Surrogate Motherhood: The Challenge for Feminists*, *Law, Medicine & Health Care*, 16, 1-2, pp. 72-80.

BALZANO, A.

2017, *Gestazione per altri e mercato della riproduzione*, *Il Mulino*, 4, 564-572.

BERBOTTO, A.

2011, *Babbo e papà: come le coppie di uomini gay diventano padri in Italia*, in A. Schuster (a cura di), *Omogenitorialità. Filiazione, orientamento sessuale e diritto*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 309-321.

BUSBY, K., VUN, D.

2010, *Revisiting The Handmaid's Tale: Feminist Theory meets Empirical Research on Surrogate Mothers*, *Canadian Journal of Family Law*, 26, pp. 13-93.

CAPRON, A.M., RADIN, M.J.

1988, *Choosing Family Law over Contract Law as a Paradigm for Surrogate Motherhood*, *Law, Medicine & Health Care*, 16, 1-2, pp. 34-43.

COOPER, M., WALDBY, C.

2015, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, DeriveApprodi, Roma.

EISENBERG, M.A.

1999, *Why There Is No Law of Relational Contracts*, *Northwestern University Law Review*, 94, 3, pp. 805-822.

FLAMIGNI, C.

2015, *Postfazione. Produrre la riproduzione*, in M. Cooper e C. Waldby, *Biolavoro globale. Corpi e nuova manodopera*, DeriveApprodi, Roma, pp. 237-249.

LORENZETTI, A.

2015, *Coppie same-sex e fecondazione assistita: la progressiva decostruzione del paradigma familiare*, in M. Azzalini (a cura di), *La procreazione assistita, dieci anni dopo. Evoluzioni e nuove sfide*, Aracne, Ariccia [RM], pp. 103-129.

MACNEIL, I.R.

1978, *Adjustment of Long-Term Economic Relations under Classical, Neoclassical, and Relational Contract Law*, *Northwestern University Law Review*, 72, 6, pp. 854-905.

1985, *Relational Contract: What We do and do not Know*, *Wisconsin Law Review*, 72, 6, pp. 483-525.

PANDE, A.

2014, *Wombs in Labor. Transnational Commercial Surrogacy in India*, Columbia University Press, New York.

PRATESI, A.

2012, *A Respectable Scandal: Same-Sex Parenthood, Emotional Dynamics, and Social Change*, *Journal of GLBT Family Studies*, 8, 4, pp. 305-333.

PRANDINI, R.

2005, *La 'costituzione' del diritto nell'epoca della globalizzazione. Struttura della società-mondo e cultura del diritto nell'opera di Gunther Teubner*, in G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Armando Editore, Roma, pp. 191-225.

RAGONÉ, H.

1994, *Surrogate Motherhood. Conception in the Heart*, Westview Press, Boudler-San Francisco-Oxford.

2003, *The Gift of Life: Surrogate Motherhood, Gamete Donation and Constructions of Altruism*, L. Layne (a cura di), *Transformative Motherhood: On Giving and Getting in a Consumer Culture*, New York University Press, New York, pp. 209-226.

RUPARELIA, R.

2007, *Giving Away the 'Gift of Life': Surrogacy and the Canadian Assisted Human Reproduction Act*, *Canadian Journal of Family Law*, 23, pp. 11-54.

SCOTT, E.S.

2009, *Surrogacy and the Politics of Commodification*, *Law and Contemporary Problems*, 72, pp. 109-146.

SMITH, G.P. II

1988, *The Case of Baby M: Love's Labor Lost*, *Law, Medicine & Health Care*, 16, pp. 121-125.

STRAEHLE, C.

2016, *Is There a Right to Surrogacy?*, *Journal of Applied Philosophy*, 33, 2, pp. 146-159.

TEMAN, E.

2008, *The Social Construction of Surrogacy Research: An Anthropological Critique of the Psychosocial Scholarship on Surrogate Motherhood*, *Social Science & Medicine*, 67, pp. 1104-1112.

2010, *Birthing a Mother. The Surrogate Body and the Pregnant Self*, University of California Press, Berkeley.

TEUBNER, G.

1999, *La 'Bukowina globale': il pluralismo giuridico nella società mondiale*, *Sociologia e politiche sociali*, 2, 2, pp. 49-80.

2001, *Nel punto cieco dei sistemi: l'ibridazione del contratto*, in *Sociologia e politiche sociali*, 4, 1, pp. 60-73.

THÉRY, I.

2010, *Des humaines comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociale, Paris.

ZELIZER, V.A.

2012, *How I Became a Relational Economic Sociologist and What does That Mean?*, *Politics & Society*, 40, 2, pp. 145-174.



DAVIDE RUGGIERI

## La costituzione dell'oggetto sociale nella forma della relazione: un tentativo di rileggere Pierre Bourdieu attraverso Georg Simmel

### *Premessa*

L'obiettivo di queste pagine è primariamente quello di mettere in luce alcuni aspetti del pensiero di Georg Simmel e di Pierre Bourdieu con particolare riferimento alla considerazione “relazionale” della sociologia. Esiste una vasta letteratura scientifica sulla sociologia relazionale, il cui dibattito in campo internazionale è ancora molto vivace [Fuhse e Mützel 2010; Powell e Dépelteau 2013 e 2013a; Dépelteau 2018]. Molti degli autori che a tale indirizzo di pensiero ritengono di appartenere fanno, a ragion veduta, riferimento a Simmel e a Bourdieu come due autorevoli antesignani e ispiratori [cfr. Fuhse e Mützel 2010; Cantò Mila 2018; Papilloud 2018; Papilloud e Schulze 2018]. La nozione eccentrica di “relazione” assume rispettivamente per i due autori un significato però molto differente. Bourdieu trasla nelle scienze sociali un atteggiamento “quantistico”, fissandone gli effetti in contesti socio-economici e politici, che evidenziano livelli di disuguaglianza e asimmetria. Simmel invece fonda la scienza sociale a partire dalla categoria puramente sociologica di “relazione”, intesa come “reciprocità” o “azione reciproca” [*Wechselwirkung*]. La convinzione che il sociale è “relazione” si esplicita già nel saggio del 1894 *Das Problem der Sociologie*, in cui Simmel sostiene esplicitamente:

“Società, nel senso più largo del termine, si manifesta lì dove più individui entrano in azione reciproca [*Wechselwirkung*] tra loro. Si può registrare la socializzazione [*Vergesellschaftung*] di gradi e di nature più svariate dal riunirsi per una passeggiata in comune fino all’intima unità di una famiglia o di una corporazione medievale” [Simmel 2014, 44].

La novità della scienza sociale per Simmel dipende non già dalla scoperta di un nuovo oggetto di indagini, ma da un nuovo modo di considerare la realtà storico-sociale: come sostenuto in *Über soziale Differenzierung* (1890), la sociologia è da considerare come “scienza all’ennesima potenza” o “scienza eclettica” proprio in rapporto al modo di leggere e considerare certi fenomeni. È lo “sguardo sociologico” (*the sociological eye*), per usare una locuzione cara a Everett Hughes, ciò che caratterizza intimamente questa novità. La connotazione di tale “sguardo” in Simmel ha a che fare più con l’estetica [Böhringer e Gründerche 1976; Meyer 2008] che con la fisica quantistica.

Da un punto di vista metodologico s’intende, in questa sede, rimettere in questione l’aggettivo “relazionale” relativamente alla proposta sociologica di Bourdieu, tentando di offrire quindi una prospettiva puramente “relazionale” nella rilettura del contributo simmeliano, corroborando quindi l’ipotesi teorica già avanzata da Pierpaolo Donati secondo la quale nelle scienze sociali la “relazione è la nozione prima, non definibile ma solo semantizzabile”, quindi “azione reciproca (rel-azione)” [Donati 2009, 25 e 27]. Come si è avuto modo di dimostrare altrove [Ruggieri 2014; 2016], Simmel può essere definito a buon ragione il capofila della tradizione della sociologia relazionale nella misura in cui fissa nella relazione l’oggetto specifico della sociologia e ne identifica il senso come “forma della vita sociale” [*Form des sozialen Lebens*] [Simmel 2001, 177].

Il “relazionismo” simmeliano (almeno quello sostenuto nei suoi scritti sociologici) si consolida a partire dall’assunto fondamentale che ciò che si dà (si direbbe da un punto di vista ontologico-sociale) – ciò che “accade” [*Geschehen*] nel sociale – è relazione in quanto “azione reciproca”. Bourdieu parla sì del carattere “relazionale” della sua teoria, di “rete di relazioni”, ricorrendo al celebre corollario fondamentale secondo cui “il reale è relazionale”, ma l’“esasperazione della relazionalità può portare al relativismo” [Donati 2009, 17], e questo finisce per scostarsi dagli intenti epistemologici di una proposta puramente relazionale. “Relazionale”, in questi termini, starebbe per “relativo” – come Scott Lash aveva



già una volta evidenziato [Lash 1993, 201]. Bourdieu sostiene che le cosiddette “relazioni oggettive” (posizioni e habitus) devono sempre essere osservate come relative l'un l'altra e mai come entità isolate – proprio perché esse si costituiscono nell'autolimitarsi l'un l'altra e nel riferirsi l'una all'altra. Jan Fuhse riconosce che, nel modo in cui tratta le reti sociali, Bourdieu resta uno strutturalista orientato in modo marxista: considera la posizione socio-economica (professione, istruzione e reddito) come determinante per orientamenti e pratiche culturali (*habitus*) e anche per le relazioni sociali degli attori [Fuhse 2010, 188].

### *1. La sociologia relazionale di Bourdieu e quella di Simmel*

Bourdieu scrive in *Réponses. Pour une anthropologie reflexive*: “[...] Si tratta della *costruzione dell'oggetto*, senz'altro l'operazione più importante eppure quella che è più completamente ignorata, in particolare nella tradizione dominante, che si organizza intorno all'opposizione tra teoria e metodologia” [Bourdieu 1992, 177; *corsivo mio*]. La costituzione dell'oggetto d'analisi in sociologia rappresenta agli occhi del sociologo francese la questione primaria, urgente, propedeutica alla stessa pratica della ricerca sociologica. Chiarire l'oggetto dell'analisi è il compito fondamentale, secondo Bourdieu, che si staglia all'interno di quella lotta agonale tra teoria (attenzione all'aspetto “paradigmatico”) e metodologia: i due sociologi ai quali Bourdieu guarda, quando scrive di questo rapporto agonale, sono rispettivamente Talcott Parsons e Paul Lazarsfeld. “Oggettivare” l'oggetto della sociologia significa rendere evidenti le trame relazionali che determinano l'oggetto stesso. Il compito principale del sociologo è quindi quello di svelare “la duplice, oscura relazione” di *habitus* e campo:

“La relazione di *habitus* e campo è innanzitutto una relazione di condizionamento: il campo struttura l'*habitus* che è il prodotto dell'incorporazione della necessità immanente di quel campo [...] Ma è anche una relazione di conoscenza o di costruzione cognitiva: l'*habitus* contribuisce a costruire il campo come mondo significante” [Bourdieu 1992, 94].

Le categorie sociologiche di *habitus* e “campo”, elaborate dalla teoria sociale di Bourdieu, hanno permesso alle ultime generazioni di studiosi delle scienze sociali di comprendere le pratiche e le scelte degli attori sociali all’interno di una cornice “relazionale”. Il compito stesso del sociologo è pertanto quello di “[...] pensare in maniera relazionale” [Bourdieu 1992, 181]. Nel novero degli autori, ritenuti fondamentali nella cosiddetta “svolta relazionale” [Donati 2009, 23] della sociologia, anche da un punto di vista culturale [White 1992; Tilly 2005; Fuhse 2010; Crossley 2015], si trova – a buona ragione – il nome di Pierre Bourdieu, e prima ancora quello di Georg Simmel. Secondo quanto accordato dalla sociologia relazionale, infatti, l’unità fondamentale nell’analisi sociale non è rappresentata da individui, gruppi, enti o categorie, ma dalla “relazione sociale” [Mische 2011; Donati 2011].

Georg Simmel fissa già nelle pagine *Über soziale Differenzierung* del 1890 l’oggetto d’indagine primario della sociologia il cui compito consiste nel “[...] descrivere le forme della convivenza umana e di trovare le regole in base alle quali l’individuo, in quanto membro del gruppo, e i gruppi stessi, definiscono il loro comportamento reciproco” [Simmel 1982, 6]. Si distingue quindi, secondo uno stile d’analisi tipicamente neokantiano, nell’oggetto sociologico la *forma* dalla *materia* (contenuto). La materia [*das Material*] è costituita dai motivi specifici che spingono all’azione e dagli scopi che s’intendono perseguire all’interno di un processo sociale; la forma [*die Form*], invece, è il modo con cui vengono a concretizzarsi tali motivi e scopi. Il compito di astrarre la forma dal contenuto spetta *alla scienza* della società [Gesellschaftswissenschaft]. La sociologia è, dunque, quella scienza autonoma che si occupa delle forme con le quali si realizza il vivere relazionale intersoggettivo: “relazionale” è da intendere sia nel suo significato dinamico [*Wechselwirkung*], ovvero reciprocità pura, sia in quello strutturale [*Vergesellschaftung*], ovvero oggettivazione in forme di comportamento sociale.

Un ulteriore e definitivo chiarimento del campo di analisi sociologica è offerto da Simmel nel suo opus magnum *Soziologie* (1908). In quella sede ha modo di fare un chiarimento specifico su ciò che l’oggetto sociologico deve rappresentare agli occhi dello studioso:

“Il concetto di società copre due significati che devono essere tenuti rigorosamente distinti nella trattazione scientifica. Essa è da un lato il complesso degli individui associati,

il materiale umano formato socialmente, che costituisce l'intera realtà storica. Ma dall'altro lato la «società» è anche la somma di quelle forme di relazione, in virtù delle quali dagli individui sorge la società nel primo senso” [Simmel 1989, 12].

La società è, quindi, secondo un ordine concettuale e per così dire “morfo-genetico”: 1. il prodotto “formale” [*Vergesellschaftung*] (cioè che si dà in una forma che il sociologo ha il compito di indagare) dell'interazione [*Wechselwirkung*], ovvero la “somma delle forme di relazione”; 2. un prodotto storico-spirituale che rispecchia il carattere formale nel senso accordato poco sopra.

Nella sociologia simmeliana la nozione di “relazione” serve successivamente a spiegare il rapporto complesso e profondo che tiene insieme individuo e società. Non si tratta di concetti-limite semplicemente contrapposti tra loro: individuo e società sono i poli dialettici (da non intendere in un senso hegeliano-marxiano) di una dinamica aperta e interattiva. La società è sempre “società degli individui”, così come l'individuo non è mai una monade isolata, ma una esistenza singolare socializzata. In *Grundfragen der Soziologie* (1917) Simmel scrive:

“Il vero problema pratico della società sta nel rapporto in cui le sue energie e le sue forme vengono a trovarsi rispetto alla vita individuale [*Eigenleben der Individuen*]” [Simmel 1983, 94].

I tre apriori sociologici enucleati nel celebre *Excursus: com'è possibile la società?* (1908) sono la cornice epistemologica di una considerazione “dialettica” tra individuo e società: (1) la necessità della tipizzazione (“lo sguardo dell'altro”); (2) il fatto che l'essere associato sia determinato da fattori extra-sociali e (3) la posizione storico-concreta dell'individuo nella società [*Beruf*] sono elementi relazionali che mantengono aperto appunto quel rapporto tra individuo e società.

La dimensione della “riflessività” in Simmel (proprio in relazione al rapporto individuo/società) è determinante in vista di un possibile superamento delle dinamiche paradossali e “tragiche” della modernità: la soluzione estetica della “legge individuale” altro non vuole essere se non la formulazione di una legalità immanente e autosufficiente del singolo rispetto alla forza centrifuga delle forma-

zioni sociali e culturali. Bourdieu ha posto invece la questione della riflessività<sup>1</sup> sul piano del *disengagement* (o del semplice riconoscimento) di strutture oggettivate e oggettivanti da parte dei soggetti (innanzitutto da un punto di vista epistemologico). La trama relazionale in Bourdieu appare spesso più un ingabbiamento degli individui in pratiche riproduttive che una risorsa per l'affermazione di sé.

## 2. *L'oggettività della relazione: habitus, campo e la struttura strutturante del sociale*

La trama dei rapporti e dei campi di forza configura e determina i gusti, gli orientamenti e le scelte che compiono i soggetti sociali in quanto individui. Il punto di arrivo della riflessione di Bourdieu è che la sociologia lavora più che su monadi sociali, su “tessuti relazionali” che determinano identità e configurano posizionamenti sociali. Il suo impegno teoretico coincide, in ultima istanza, col compito fondamentale di svelamento dei meccanismi “occulti” che strutture sociali e trame relazionali innescano nella vita sociale.

“I condizionamenti associati a una classe particolare di condizioni di esistenza producono degli *habitus*, sistemi di disposizioni durevoli e trasponibili, strutture strutturate che funzionano come strutture strutturanti, cioè come il principio organizzatore di pratiche e di rappresentazioni che possono essere oggettivamente accordate con il loro scopo senza supporre il perseguimento cosciente dei fini e la padronanza espressa delle operazioni necessarie per realizzarli, oggettivamente «regolate» e «regolari» senza essere per nulla il prodotto dell'obbedienza a regole, e, per di più, orchestrate collettivamente senza essere il prodotto dell'azione organizzatrice di un direttore d'orchestra” [Bourdieu 2005, 88-89].

Lo strutturalismo costruttivista di Bourdieu, ben sintetizzato nel concetto di *habitus*, esprime anche i confini (per alcuni sociologi, i limiti) dell'approccio del sociologo francese allo studio dell'azione sociale. Di fatto Bourdieu applica alla

---

1. “Adottare il punto di vista della riflessività [...] significa lavorare a rendere conto del *soggetto* empirico secondo la nozione stessa di oggettività costruita dal soggetto scientifico [...] rendendosi così coscienti e (potenzialmente) capaci di controllare le imposizioni che possono venire esercitate sul soggetto scientifico attraverso tutto ciò che lo lega all'oggetto empirico, ai suoi interessi, alle sue pulsioni, ai suoi presupposti” [Bourdieu 1992, 167].

sociologia quello che già Foucault e Blanchot, a loro modo, avevano fatto negli anni '50 con la teoria della letteratura. C'è una rimozione del soggetto (inteso in senso filosofico forte) a vantaggio di una configurazione dello "spazio" letterario, culturale, sociale, storico, dominato dagli oggetti, da oggettivazioni, da *oggettualità* indeterminate.

Questo porta, di fatto, Bourdieu ad un disinteresse verso i *soggetti* (gli individui) [Bourdieu 1992, 76] e costruisce la sua epistemologia sociale a partire dal riconoscimento di quella costituzione relazionale oggettiva che si dà grazie alla relazione (innanzitutto) tra le nozioni di *habitus* e campo [Bourdieu 1992, 94 e ss.]. Le "disposizioni" in un individuo sono il "prodotto delle strutture oggettive" e principio attivo, in quanto contribuiscono alla (ri)produzione del sociale. La spiegazione (circolare) della categoria sociologica di "campo" proposta da Bourdieu certamente completa il quadro appena tratteggiato:

"Il campo – scrive Bourdieu – è una rete di relazioni oggettive (di dominio o di subordinazione, di complementarità o di antagonismo) tra posizioni [...] Ogni posizione è oggettivamente definita in base alla sua relazione oggettiva con le altre posizioni, o, in altri termini, in base al sistema di proprietà pertinenti, vale a dire efficienti, che permettono di situarla rispetto a tutte le altre nella struttura della distribuzione globale delle proprietà. Tutte le posizioni dipendono, nella loro stessa esistenza, e nelle determinazioni che impongono a coloro che le occupano, dalla loro situazione attuale e potenziale nella struttura del campo, cioè nella struttura della distribuzione delle specie di capitale (o di potere) al cui possesso è legata la possibilità di ottenere profitti specifici (come il prestigio letterario) in gioco nel campo" [Bourdieu 2005a, 307].

La frequente occorrenza dell'aggettivo "oggettivo" negli scritti di Bourdieu pone l'accento su un aspetto della relazione che evidentemente mette in secondo piano (se non proprio rimuove) la questione dell'individualità – e, se si vuole, della soggettività –, ovvero della possibilità dell'individuo di agire al fuori degli schemi (rigidi) delle sue proprie disposizioni in campo sociale. L'individuo è una delle "forme" della società: Bourdieu rimuove la classica opposizione (o coppia) concettuale individuo/società, rimpiazzandola con la coppia interattiva di *habitus/campo*.

“L’oggetto specifico della scienza sociale – ha scritto una volta Bourdieu – non è l’individuo, questo *ens realissimus* ingenuamente celebrato come la realtà delle realtà da tutti gli «individualismi metodologici»; né lo sono i gruppi come insiemi concreti di individui; lo è la relazione tra le due realizzazioni dell’azione storica. Cioè la duplice, oscura, relazione tra gli *habitus* e i campi” [Bourdieu 1992, 94].

Nelle riflessioni oblique (tra filosofia della cultura, sociologia e filosofia morale) di Georg Simmel l’individuo è considerato come soggetto agente *sui generis*, coefficiente differenziale di quella “intersecazione delle cerchie sociali”, sempre più fitta e complessa in età moderna. E quanto più l’individuo è frutto di questa intelaiatura densissima, tanto più egli sarà “oggettivo”: Simmel intende che i contenuti vitali dell’individui (orientamenti culturali e di consumo, gusti, decisioni morali, ecc.) saranno sganciati dalla fonte “soggettiva” dello spirito (su questo aspetto torneremo più avanti) e divenuti ormai oggetto di transazione nelle interazioni socio-culturali, elementi autonomi, ma funzionali nella identificazione del sé<sup>2</sup>. Simmel non liquida mai però alla dimensione della soggettività [D’Andrea 1999]. L’uomo necessita certamente (e sempre più) di contenuti “oggettivi” per pervenire ai propri fini pratici (individuali, soggettivi) e per la stessa comprensione di sé: sorti da motivi di natura psicologica, pratica, utilitaristica, questi contenuti si configurano secondo una trama fitta di relazioni che diventa sempre più stabile e si sgancia dalla fonte originaria, fino a formare il campo delle “oggettivazioni sociali” (gruppi, istituzioni, “forme” del sociale) o culturali attraverso le quali l’individuo ritrova se stesso. E quanto più civilizzato (urbanizzato, oggi diremmo globalizzato) è il contesto di azione dell’individuo, tanto più egli dipenderà dalla strutturazione complessa e fitta delle intersecazioni socio-culturali che restituiranno all’individuo una sua identità. L’individuo moderno è l’esito di un *double bind*<sup>3</sup>, dell’incontro di forze ambivalenti. Quello che Simmel

---

2. “[...] L’uomo è l’animale *che pratica lo scambio*. E questo certamente è soltanto un lato o una forma della caratteristica del tutto generale in cui sembra consistere la specificità dell’uomo: l’uomo è l’animale *oggettivo*” [Simmel 1984, 419].

3. Simmel, come molti altri intellettuali tedeschi della sua generazione, rappresenta il sismografo di quella “cultura della crisi” che, come opportunamente rileva Belardinelli, è un po’ il pendant di quella profonda frattura tra *Kultur* e *Zivilisation* [Belardinelli 2009: 98 e ss.] che determina non solo lo *Zeitgeist* della cultura mitteleuropea, ma anche la possibilità di un nuovo oggetto di indagine per una *scientia nova* come la sociologia.

aggiunge in *Philosophie des Geldes* è che le formazioni sociali e culturali che condizionano la vita dell'individuo assumono una consistenza oggettiva sempre più marcata e determinata da una logica di “scambio” e di reciprocità *oggettivi*, ovvero la sintesi del processo di configurazione del sociale e del culturale è indipendente dal soggetto conoscente: è una *sintesi oggettiva*<sup>4</sup> data dall'azione reciproca. In *Soziologie* Simmel scrive esplicitamente riferendosi alla sociologia e al ruolo del sociologo: “La società è l'unità oggettiva che non ha bisogno dell'osservatore non compreso in essa” [Simmel 1989, 28], rimarcando la differenza fondamentale con la teoria della conoscenza (kantiana) che regge le scienze naturali.

In *Philosophie des Geldes* aveva scritto a tale riguardo:

“La società non è, infatti, un'unità assoluta che deve preesistere, affinché i singoli rapporti dei suoi membri (dominio, subordinazione, coesione, imitazione, divisione del lavoro, scambio, difesa e offesa comuni, comunità religiosa, formazione di partiti e molti altri) si possono formare col suo sostegno e nella sua cornice. La società non è che la sintesi o il termine generale per indicare l'insieme di questi rapporti di interazioni particolari” [Simmel 1984, 258].

Il sociale è certamente una formazione oggettiva costituita da soggetti, ma non per questo si può parlare di una epistemologia esclusivamente costruttivista o realista. Ciò che è invece centrale, sia da un punto di vista epistemologico che ontologico, è l'esistenza di una “relazione” che orienta e condiziona l'agire individuale. Il campo sociale relazionale è però sempre il luogo del possibile (in termini emergenziali), non per forza del necessario (in senso deterministico).

L'argomentazione di Bourdieu, presentata ancora in *Les règles de l'art*, dello “spazio dei possibili”, ovvero “l'insieme dei *vincoli* probabili che sono la condizione e la contropartita di un insieme di usi *possibili*” [Bourdieu 2005a: 312], più che una congentizzazione dell'azione individuale, parrebbe un escamotage per difendersi da una evidente forma di determinismo sociologico. E non appare neanche molto persuasivo il tentativo di Bourdieu di recuperare uno spiraglio di libertà “soggettiva” nelle transazioni sociali attraverso lo studio del *simbolico*,

---

4. Su questo argomento è certamente insuperata la lezione di Luhmann sull'interpretazione di Simmel in chiave costruttivista, portando alle estreme conseguenze il processo di “desoggettivazione” dell'oggetto sociale [Luhmann 1985: 85].

inteso come attività cognitiva o donazione di senso [*Sinngebung*] contrapposta ai rapporti di forza, messi in “campo” nelle relazioni oggettive – talvolta il simbolico viene considerato come il “soggettivo” (percezione) contrapposto all’“oggettivo” (struttura) o ancora come forma di valore irriducibile a logiche di natura economica [Bourdieu 2003]<sup>5</sup>. Resta di sicuro interesse l’impegno di mostrare come il *capitale simbolico* sia certamente quello con il quale si gioca la partita determinante del riconoscimento simbolico nell’interazione sociale, quello che nella sostanza pone in essere i soggetti-in-relazione in un senso sociale pregnante (alludo in particolare alle riflessioni di Bourdieu in *Meditazioni pascaliane*).

Un valore simbolico e “normativo” assegnato al denaro come “capitale” (Emden 2015) è dato da Simmel nei termini di pura reciprocità che produce una (nuova) teoria del valore. Simmel chiarisce, quindi, che l’intento di *Philosophie des Geldes* è quello di partire dalla “superficie” del divenire economico fino ai “valori e ai significati ultimi dell’umano nella sua totalità”. La reciprocità è il *terminus a quo* e *terminus ad quem* della relazione sociale intesa come “forma”. Nei primi scritti sistematici dedicati alla fondazione epistemologica della sociologia emerge certamente questa posizione. Si dà società “[...] lì dove più individui entrano in azione reciproca tra loro”: questo il corollario fondamentale della scienza sociale simmeliana, espresso a più riprese in *Über soziale Differenzierung* (1890) e ripreso in modo ancora più energico in *Das Problem der Soziologie* (1894) e infine nel primo capitolo omonimo di *Soziologie* (1908) [Simmel 1989, 8], che è da considerare certamente il saggio sistematico che fonda la sociologia come scienza delle relazioni come “forme sociali vitali” [Ruggieri 2016; 2017]. In questi scritti prevale un approccio allo studio “geometrico” della società, non solo dettata dalla costituzione formale del sociale, ma anche dall’attenzione ossessiva e primaria in Simmel alla “spazialità” del sociale (sebbene l’etichetta di sociologia geometrica non sia mai andata a genio al sociologo berlinese).

---

5. Il potere simbolico viene definito da Bourdieu come quel “[...] potere di costruire il dato attraverso l’enunciazione, di far vedere e di far credere, di confermare o di trasformare la visione del mondo e, in questo modo, l’azione sul mondo, potere quasi magico che permette di ottenere l’equivalente di ciò che è ottenuto con la forza (fisica o economica), grazie all’effetto specifico di mobilitazione, che si esercita soltanto se è riconosciuto, cioè misconosciuto come arbitrario” [Bourdieu, 2003: 126].



Lo stile di vita diventa un particolare oggetto d'indagine (una forma appunto) per la sociologia da un punto di vista relazionale: esso riguarda l'indagine di comportamenti e azioni individuali a partire dall'elevato codice differenziale e relazionale della società moderna. Il capitolo dedicato all'analisi sullo "stile di vita" chiude il volume di *Philosophie des Geldes* e quindi la seconda sezione (sintetica) dedicata al tema del denaro.

### 3. *Lo stile di vita e l'individuo moderno*

La formula con la quale Simmel sintetizza l'analisi dello stile di vita moderno è la seguente: "L'intero stile di vita di una comunità dipende dal rapporto tra la cultura oggettivata e la cultura dei soggetti"<sup>6</sup>. Sebbene la cultura stessa consista "nell'incontro di due elementi, che non hanno nessun contenuto se presi per sé: l'anima soggettiva [*die subjektive Seele*] e il prodotto oggettivo spirituale [*das objektiv geistige Erzeugnis*]", al suo cuore risiede per Simmel il "paradosso" [*Paradoxon der Kultur*] per il quale la vita soggettiva, puramente interiore, necessita di qualcosa di estraneo, oggettivo, esterno per realizzarsi [Simmel 1985, 19], ovvero di forme culturali.

Lo stile di vita è dato quindi dalla possibilità di (auto)sintesi di parti frantumate della vita (sociale): i contenuti vitali, divenuti autonomi (oggettivi), possono sempre generare forme di vita sociale secondo quel meccanismo di interazione relazionale. Il carattere fondamentale dello stile di vita moderno è tuttavia caratterizzato da una progressiva *spersonalizzazione*: lo stile di vita è una sintesi provvisoria che nulla ha a che vedere con la personalità<sup>7</sup> di un individuo. Esso è

---

6. Bourdieu scriveva a proposito della categoria di *habitus*: "L'*habitus* è il principio generatore e unificatore che ritraduce le caratteristiche intrinseche e relazionali di una posizione in uno stile di vita unitario, ossia in un insieme unitario di scelte di persone, pratiche e beni" [Bourdieu 2009, 20].

7. Scrive Simmel: "La personalità non è un centro permanente ma un compenetrarsi, un'assimilazione funzionale, un rapportarsi, un fondersi di tutti i contenuti rappresentativi in genere all'interno del loro ambito" (Simmel 1985: 163). La personalità non coincide con la "persona": è piuttosto, continua Simmel, "[...] elevazione e compimento della forma dell'organismo corporeo che si realizza attraverso la sua prosecuzione nell'esistenza psichica [...]". La

al contrario tanto più socializzato, quanto più la sua personalità è rimossa in forza dell'appartenenza a contenuti socio-culturali sempre più "oggettivi".

“La moderna divisione del lavoro – scrive ancora Simmel in *Philosophie des Geldes* – fa crescere il numero delle dipendenze, nella stessa misura in cui fa scomparire le personalità dietro alle rispettive funzioni, perché privilegia una sola dimensione cancellando tutte le altre che soltanto insieme formerebbero una personalità” [Simmel 1984, 427].

L'aumento del numero delle “dipendenze” (contenuti oggettivi che l'individuo ha bisogno di incorporare per sentirsi tale) di fatto corrode la categoria della *personalità*: lo stile di vita moderno è caratterizzato dalla sua costitutiva “impersonalità”. Questa progressiva oggettivizzazione in realtà permette però e facilita lo scambio, la reciprocità, l'interazione, la transazione che sono alla base della nuova grammatica sociale moderna.

“[...] Lo scambio è una formazione sociologica *sui generis*, una forma e una funzione originaria della vita interindividuale che non deriva come conseguenza logica da quelle caratteristiche qualitative e quantitative delle cose che noi chiamiamo utilità e rarità. Al contrario, entrambe queste caratteristiche sviluppano piuttosto il loro significato in termini di formazione del valore soltanto nella condizione dello scambio” [Simmel 1984, 152].

Simmel coglie l'aspetto determinante della vita sociale moderna caratterizzata dalla crescente “monetarizzazione dell'esistenza” – la potente metafora del denaro consente al sociologo berlinese di elaborare una teoria sociologica della cultura che resta insuperata – e dalla “intellettualizzazione” della stessa vita sociale e culturale (dove per “intelletto” Simmel intende kantianamente la massima facoltà “oggettivante” e “oggettualizzate” che consente l'essenziale processo di transazione di oggetti culturali e forme sociali).

Lo stile di vita moderno schiaccia l'individuo tra due forme di “totalità” in conflitto tra loro: da un lato la *totalità del sé* (personalità) – l'individuo sente progressivamente necessario il bisogno di autodefnizione e autosoddisfazione;

---

«vita» circola all'interno di un perimetro chiuso in cui ogni parte è determinata da ogni altra e viene da noi caratterizzata come «unità» a causa di questa connessione dinamica” [Simmel 1985, 161].

dall'altro la *totalità ritmico-simmetrica* della vita sociale – l'individuo aspira ad entrare in sintesi con l'insieme di altre unità, di altre totalità. Scrive Simmel:

“I due principi di vita, che si possono indicare simbolicamente come *ritmico-simmetrico* e *individualistico-spontaneo*, sono sue formule che esprimono gli orientamenti essenziali più profondi il cui contrasto non è sempre componibile [...], ma definisce in ultima istanza i caratteri permanenti di individui e gruppi” [Simmel 1984, 692; *corsivo mio*]<sup>8</sup>.

L'analisi che Simmel riserva allo stile di vita moderno in *Philosophie des Geldes* apre un importante capitolo negli studi sociologici, dal momento che mette in luce la derivabilità della mancanza di “carattere” dell'esistenza individuale (moderna e metropolitana) da quella assenza di carattere fondamentale del denaro. In una parola: il *blasè*. La facoltà che certamente prevale nella “vita” (spirituale-nervosa) dell'uomo moderno [*Geistesleben*] è l'intelletto, ovvero quello “specchio indifferente della realtà” [Simmel 1984, 611], in forza del quale si riconduce (kantianamente) il “differenziato” sotto una matrice omologatrice, indifferenziata, riconoscibile per mezzo di concetti. Questa neutralizzazione opera in tutti i campi, anche in quello professionale. Simmel rileva come nelle metropoli si siano costituite professioni (agenti, commissari, funzionari, ecc.) che mancano completamente del “colore dei contenuti professionali” [Simmel 1984, 612]: esse non presentano alcuna forma oggettiva, nessun carattere deciso di attività.

Un altro elemento caratteristico della vita moderna è quello legato al “calcolo”, alla razionalizzazione estrema che connota le esistenze individuali. Simmel riconduce alla funzione simbolica del denaro questa tendenza alla “quantitativizzazione” dell'esistenza, “la riduzione di valori qualitativi a valori quantitativi”. Questo produce anche un duplice movimento nella configurazione individuale: in *Grundfragen der Soziologie* (1917) Simmel delinea una forma di individualismo *quantitativo*, tipico del XVIII secolo, e rintraccia un individualismo *qualitativo*

---

8. “Questa doppia esistenza disgrega la vita sulla terra di ogni «singolo» essere riflessivo riconoscibile; da un lato tutti gli individui restano dentro se stessi, sebbene formalmente o in modo sostanziale, come unità secondo una intrinseca essenza, significato e scopo proprio; ma dall'altra parte, sono parti di uno o più collettività che esistono al di fuori di loro come una totalità che li circonda e che si innalza sopra di loro. Sono sempre ad un tempo membro e corpo, parte e tutto, completi e incompleti. Individualità è ciò che chiamiamo forma in cui viene realizzato ogni tentativo di unificare questi due poli dell'esistenza umana” [Simmel 2000, 300].

che è invece il tratto caratteristico della società del XIX secolo, profondamente segnata dalla differenziazione e dalla logica della reciprocità. Se è vero che “[...] l’economia monetaria ha già introdotto nella vita pratica – e chissà forse anche in quella teoretica – l’ideale della calcolabilità numerica” [Simmel 1984, 628], viene fuori una composizione dello *spazio* sociale certamente sempre più definita, precisa, simmetrica. Non c’è solo un’alterazione dal punto di vista, per così dire spaziale, nelle esistenze sociali degli individui moderni, ma anche una differente percezione del *tempo*<sup>9</sup>, che Simmel liquida con una folgorante battuta:

“Data l’essenza calcolatrice del denaro, nel rapporto degli elementi della vita, si è affermata una precisione, una certezza nella determinazione delle uguaglianze e disuguaglianze, un’inequivocabilità negli accordi e nelle intese pari a quella che, su un piano esteriore, risulta dalla diffusione universale degli orologi da tasca” [Simmel 1984, 629].

#### 4. *Forme oggettive, spazio sociale, principio della distinzione*

La teoria sociale di Pierre Bourdieu indaga l’“oggettività” dei rapporti, riconducibile a una certa configurazione struttural-relazionale (costruttivista) del sociale e delle forme culturali nelle quali l’individuo è fin da sempre calato. Non si dà nozione di spazio sociale senza un principio “relazionale” che implica letteralmente una “mutua esteriorità” degli elementi che la compongono: si pensi a quanto importanti siano le intuizioni simmeliane sulla configurazione “geometrica” del sociale. La spazialità del sociale è data dalla conformazione “simmetrico-geometrica” di rapporti nati dall’interazione tra soggetti sociali e confluita in forme stabili di relazione. La celebre formula di Bourdieu “il reale è relazionale” significa appunto configurazione sociale determinata da un posizionamento di mutua determinazione di elementi disposti in un certo “spazio sociale”. Forze in conflitto, rapporti di posizione, differenze strutturali sono tutti elementi che determinano una formazione “relazionale” del sociale.

---

9. Sulla modificazione della percezione individuale del tempo nella tarda modernità, Hartmut Rosa ha dato interessanti stimoli di riflessione che muovono in un orizzonte non dissimile da quello simmeliano [Rosa 2015].

“Esiste – scrive Bourdieu – uno spazio sociale, uno spazio di differenze, in cui le classi in qualche modo esistono allo stato virtuale, tratteggiate, non come dato, ma come qualcosa che deve essere fatto. [...] Lo spazio sociale è la realtà prima e ultima, perché determina le rappresentazioni che gli agenti sociali possono averne” [Bourdieu 2009, 25-26].

Nel mare magnum di *Soziologie* (1908), Simmel decide di dedicare un intero capitolo alla considerazione sociologica dello spazio che pare veramente interessante ai fini del nostro discorso. C'è chi ha considerato questo capitolo “insoddisfacente” (Strassoldo 1992), pur rappresentando un'intuizione importante nel campo degli studi sociologici. Il titolo (poco noto) del capitolo “Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società” [*Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft*] rimanda ad un saggio che Simmel aveva già pubblicato nel 1903 col titolo *Sociologia dello spazio* [*Soziologie des Raumes*]: il saggio originario è impreziosito da tre importanti excursus che sono certamente più noti al grande pubblico (*Excursus sulla limitazione sociale*; *Excursus sulla sociologia dei sensi*; *Excursus sullo straniero*). In quella sede Simmel spiega la funzione essenziale svolta dallo spazio nella considerazione scientifica dei fenomeni sociali:

“L'azione reciproca [*Wechselwirkung*] tra gli uomini viene sentita [...] come riempimento dello spazio. [...] Il «tra» come reciprocità meramente funzionale, i cui contenuti rimangono in ognuno dei suoi portatori personali, si realizza qui anche come pretesa sullo spazio esistente tra questi, si svolge realmente sempre tra le due posizioni spaziali, in entrambe le quali ciascuno ha il suo posto designato per lui, riempito soltanto da lui” [Simmel 1989, 525].

Simmel individua alcune qualità fondamentali della *forma* spaziale con cui le configurazioni sociali si vanno formando:

1. l'*esclusività* dello spazio (la posizione occupata da un attore sociale o da un oggetto non può mai coincidere con un'altra);
2. la funzione della *cornice* (la scomposizione in pezzi dello spazio non si riduce ad una mera frantumazione, dal momento che lo spazio assume sempre un carattere unitario in forza di una cornice o confini di riferimento);

3. “La terza significatività dello spazio per le configurazioni sociali consiste nella *f i s s a z i o n e* [*Fixierung*] che esso rende possibile ai suoi contenuti” [Simmel 1989, 536]. In altre parole, i posizionamenti sociali fungono da “centro di gravità sociale” in un senso non solo figurato. I ruoli giocati dall’azione reciproca funzionano massimamente se possono essere localizzati in modo quantitativo, finanche con formule matematiche (o algoritmi, si direbbe oggi);
4. la *prossimità*. La relazione che conserva “la vitalità di azioni sociologiche reciproche” si connota in funzione della vicinanza o distanza sensibile tra persone che stanno tra loro, appunto, in relazione. Simmel pensa ad una gradazione della forza del legame in rapporto alla distanza, che è direttamente proporzionale al tipo di gruppo cui afferisce (nelle comunità originarie o nelle società semplici, la prossimità sensibile è altamente funzionale alla relazionalità dei rapporti; il grado di “astrazione” della relazione non è concepibile a questi livelli).
5. lo *spazio-in-movimento*. A Simmel interessa non solo indagare le configurazioni spaziali del sociale che si verificano in uno “stato di quiete”, ma è attento anche a rilevare come queste possano emergere in un gruppo che migra.

La condizione fondamentale di realizzabilità di queste caratteristiche (o qualità) spaziali è che si dia “azione reciproca”. Non a caso Simmel si richiama esplicitamente a Kant, interpretando (metaforicamente) l’asserzione secondo cui lo spazio si dà come “la possibilità dell’essere insieme”. L’azione reciproca è favorita da un sistema di scambio puro, incarnato dal denaro che è il simbolo della reciprocità pura, “[...] l’immagine più chiara e la realizzazione più definita della formula dell’essere in generale, in base alla quale le cose trovano il loro senso l’una rispetto all’altra e la reciprocità dei rapporti, in cui sono sospese, determina il loro essere e essere così” [Simmel 1984, 193].

Uno dei testi più suggestivi che si presta al confronto tra Simmel e Bourdieu sul versante estetico-sociologico è *La distinction* (1979). In quella sede il sociologo francese si sforzava di ricondurre ad un unico piano di analisi la dimensione

strutturale del sociale, segmentaria e scalare, e la percezione del mondo sociale (sulla base di tale strutturazione). Si tratta di “[...] offrire una risposta scientifica alle vecchie questioni della critica kantiana del giudizio, cercando nella struttura delle classi sociali la base dei sistemi di classificazione che strutturano la percezione del mondo sociale e designano gli oggetti del piacere estetico” [Bourdieu 1979, IX]. Pur non essendo – ancora una volta – per niente menzionato da Bourdieu [Rahkonen 2013, 127], Simmel pare essere un ottimo interlocutore ideale, se non proprio un ispiratore. Si pensi alle riflessioni simmeliane sulla moda e all’argomentazione finissima, legata ai meccanismi di imitazione e differenziazione che si sedimentano proprio a partire dalla differenziazione della società per classi sociali.

Simmel scrive: “La moda è quella forma di *imitazione* che soddisfa il bisogno adattamento sociale [...] Le forme sociali, l’ornamento, il giudizio estetico, l’intero stile dell’espressione umana sono trasformati dalla moda” [Simmel 2010, 359]. Già in *Philosophie des Geldes* Simmel aveva radicato la questione della moda alla matrice socio-economica che (co)determina i gusti estetici: in sintesi, il sociologo berlinese aveva analizzato il fenomeno della moda alla luce di due meccanismi (generativi) fondamentali dal punto di vista socio-culturale: l’impulso all’imitazione<sup>10</sup> e quello della distinzione<sup>11</sup> (o differenziazione). Nel saggio sulla moda scrive Simmel: “La moda ha la proprietà di rendere possibile un’obbedienza sociale che è nello stesso tempo differenziazione individuale” [Simmel 1996, 32].

L’adeguamento ad un certo canone estetico mediante la moda risponde all’impulso di imitare un modello (generalmente proveniente dalla classe dominante o superiore a quella d’appartenenza) – e con ciò rivendicare la propria appartenenza ad un gruppo socio-culturale di riferimento –, ma anche all’impulso di rivendicare una propria identità “estetica” (e sociale) mediante un codice simbolico di distinzione (si pensi, a tal riguardo, alle riflessioni di Roland Barthes sulla moda).

---

10. “La moda è imitazione di un modello dato e appaga il bisogno di appoggio sociale, conduce il singolo sulla via che tutti percorrono, dà un universale che fa del comportamento di ogni singolo un mero esempio. Nondimeno appaga il bisogno di diversità, la tendenza al cambiamento, alla differenziazione, al distinguersi” [Simmel 1996, 15].

11. “La moda è il prodotto della divisione in classi e [...] la sua doppia funzione è di comprendere in sé una cerchia e nello stesso tempo di separarla dalle altre” [Simmel 1996, 16].

“Il cambiamento della moda – scrive Simmel in *Philosophie des Geldes* – interrompe quel processo intimo di appropriazione e di radicamento tra soggetto e oggetto, che non permette di giungere alla loro discrepanza. La moda è una di quelle configurazioni sociali che uniscono in una particolare combinazione il fascino della differenza e del cambiamento con quello dell’uguaglianza e della coesione. Ogni moda è per essenza moda di classe, cioè essa definisce ogni volta uno strato sociale che con l’uguaglianza del proprio modo di apparire si fonde unitariamente al proprio interno mentre si chiude, verso l’esterno, nei confronti di altri strati sociali” [Simmel 1984, 650].

Quello che si è tentato di fare in queste pagine è stato mostrare sostanzialmente l’approccio “relazionale” di due autori come Simmel e Bourdieu, lontani nel tempo e nella metodologia, ma che dialogano idealmente su un oggetto di ricerca comune: la relazione. In Simmel essa ha sostanzialmente il significato di “interazione”, “azione reciproca” e “reciprocità” e il suo interesse scientifico muove nella spiegazione “neutrale” di tutte quelle *forme* che il sociale produce nella modernità. Bourdieu invece considera la relazione come una “struttura strutturante e strutturata” che determina posizionamenti sociali: più che essere interessato quindi ad intercettare le forme di una possibile relazione, Bourdieu è attento a definirne l’architettura, individuarne meccanismi riproduttivi e “svelarne”<sup>12</sup> le trame (o l’ordine di senso) a partire da un impegno pratico. Questo è il grande iato che separa Simmel e Bourdieu. Il primo considera la sociologia come una scienza *disengagée*, che obbedisce al monito weberiano sulla avalutatività: in *La metropoli e la vita dello spirito* Simmel ha scritto che il compito del sociologo “[...] non è quello di accusare o perdonare, solo quello di comprendere” [Simmel 1996a, 57]. Per dirla con Lukàcs, la sua resta una teoria sociologica “impressionista” che tratteggia e immortala la vita sociale moderna, ma che certamente è anche determinata da un deciso “disimpegno” (*tertium datur!*).

In Bourdieu la forza dello svelare spesso coincide con una denuncia, o quantomeno rende molto bene l’idea di una scienza impegnata, di una “teoria pratica” e di una “pratica teorica” del sociale. Ad ogni modo, i due approcci certamente

---

12. “Nel caso della scienza sociale lo svelamento è in sé una critica sociale non voluta, ma tanto più potente in quanto la scienza è più potente, dunque più idonea a svelarne i meccanismi che devono parte della loro efficacia al fatto di essere misconosciuti e raggiungere così i livelli di violenza simbolica” [Bourdieu 1992, 152].



offrono sempre nuovi stimoli nell'indagine sul sociale che sia da intendere sempre nella forma della relazione. La sociologia (relazionale) preserva il proprio dominio scientifico nella rivendicazione di un oggetto che non è mai né semplice sostanza né funzione, né solo espressione individuale né pratica oggettiva di riproduzione: è la relazione – e in questo Simmel probabilmente è più efficace di Bourdieu – non da intendere in termini disgiuntivi o soggioganti, ma come congiunzione, “ambivalenza”, reciprocità.

*Riferimenti bibliografici*

BELARDINELLI, S.

2009, *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubettino, Soveria Mannelli.

BÖHRINGER, H. E GRÜNDERCHE, K. (A CURA DI)

1976, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, V.Klostermann, Frankfurt am Main.

BOURDIEU, P.

1985, *The social Space and the Genesis of Groups*, in «Theory and Society», 14, pp. 723-744.

1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.

2003, *Sul potere simbolico*, in A.Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu con un inedito e altri scritti*, Marsilio, Venezia.

2005, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma.

2005a, *Le regole dell'arte*, Il Saggiatore, Milano.

2009, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna.

CANTÒ-MILA, N.

2018, *Georg Simmel's Concept of Forms of Association as an Analytical Tool for Relational Sociology*, in *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, edited by F. Dépelteau, Palgrave Macmillan, London, pp. 217-230.

CROSSLEY, N.

2015, *Relational sociology and culture: a preliminary framework*, in «International Review of Sociology/Revue Internationale de Sociologie», 25/1, pp. 65-85.

D'ANDREA, F.

1999, *Soggettività e dinamiche culturali in Georg Simmel*, Jouvence, Roma.

DÉPELTEAU, F. (A CURA DI)

2018, *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, Palgrave Macmillan, London.

DONATI, P.

- 2009, *Teoria relazionale della società: i concetti fondamentali*, FrancoAngeli, Milano.  
2011, *Relational Sociology. A new Paradigm for the social Sciences*, Routledge, London.  
2015, *Manifesto for a critical realist relational sociology*, in «International Review of Sociology», 25/1, pp. 86-109.

EMDEN, C-J.

- 2015, *Die Normativität des Kapitals. Zur politischen Aktualität von Georg Simmels Philosophie des Geldes*, in «Zeitschrift für Kulturphilosophie», 9 (1-2), pp. 179-205.

EMIRBAYER, M. E GOODWIN, J.

- 1994, *Network analysis, Culture and the problem of Agency*, in «American Journal of Sociology», 99, pp. 1411-1454.

EMIRBAYER M. E JOHNSON, V.

- 2008, *Bourdieu and Organizational Analysis*, in «Theory and Society», 37/1, pp. 1-44.

EMIRBAYER, M.

- 1997, *Manifesto for a Relational Sociology*, in «The American Journal of Sociology», 103/2, pp. 281-317.

FUHSE, J. E MÜTZEL, S. (A CURA DI)

- 2010, *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*, VS Springer, Wiesbaden.

FUHSE, J.

- 2010, *Zu einer relationalen Ungleichheitssoziologie* in *Relationale Soziologie*, hrsg. von J.Fuhse und S.Mützel, VS Springer, Wiesbaden, pp. 179-206.

LASH, S.

- 1993, *Pierre Bourdieu: cultural Economy and social Change*, in *Bourdieu. Critical Perspective*, edited by C.Calhoun, E.Puma and M.Postone, Polity, Cambridge, pp. 193-211.

LUHMANN, N.

1985, *Com'è possibile l'ordine sociale?*, Laterza, Bari.

MEYER, I.

2008, *Jenseits der Schönheit*. *Simmels Ästhetik – originärer Eklektizismus?*, in G.Simmel, *Jenseits der Schönheit. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie*, Suhrkmap, Frankfurt am Main.

MISCHE, A.

2011, *Relational sociology, Culture, and Agency*, in *Sage Handbook of Social Network Analysis*, edited by J.Scott and P.Carrington, Sage, Los Angeles-London-New Dehli, pp. 80-98.

PAPILLOUD, C.

2018, *Georg Simmel and Relational Sociology*, in *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, Palgrave Macmillan, London, pp. 201-216.

PAPILLOUD, C. E SCHULTZE, E-M.

2018, *Pierre Bourdieu and Relational Sociology*, in *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, edited by F. Dépelteau, Palgrave Macmillan, London, pp. 343-356.

POWELL, C. E DÉPELTEAU, F.

2013, *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, Palgrave Macmillan, Houndmills-Basingstoke.

2013a, *Applying Relational Sociology. Relations, Networks, and Society*, Palgrave Macmillan, Houndmills- Basingstoke.

RAHKONEN, K.

2013, *Bourdieu and Nietzsche: taste as struggle*, in *The legacy of Pierre Bourdieu. Critical Essays*, edited by S.Susan-B.Turner, Anthem Press, New York, pp. 125-144.

ROSA, H.

2015, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino.

RUGGIERI, D.

2014, *La categoria sociologica della relazione in Georg Simmel*, in «Quaderni di Teoria sociale», 14, pp. 305-335.

2016, *La sociologia relazionale di Georg Simmel. La relazione come forma sociale vitale*, Mimesis, Milano.

2017, *Georg Simmel and the "Relational Turn". Contributions to the foundation of the Lebenssoziologie since Simmel*, in «Simmel Studies», 21 (1), pp. 43-71.

SIMMEL, G.

1976, *Arte e civiltà*, ISEDI, Milano.

1983, *Forme e giochi di società*, Feltrinelli, Milano.

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

1985, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Saggi di cultura filosofica*, Guanda, Parma, pp. 189-212.

1989, *Sociologia*, Ed.Comunità, Milano.

1989a, *Philosophie des Geldes*, GSG 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1996, *La moda*, a cura di L.Perucchi con uno scritto di G.Lukàcs, SE, Milano.

2000, *Individualismus (1917)*, in *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, bd. II, GSG 13, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 299-306.

2001, *Soziologie der Geselligkeit (1911)*, in *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*, Bd. I, GSG12, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 177-193.

2010, *Fashion (1904)*, in «The American Journal of Sociology», LXII/6, 1957, pp. 541-558; ora in *Englischsprachige Veröffentlichungen 1893-1910*, GSG 18, Suhrkamp, Frankfurt.

2014, *Il problema della sociologia*, a cura di D.Ruggieri e L.Martignani, Mimesis, Milano.

STRASSOLDO, R.

1992, *Lo spazio nella sociologia di Georg Simmel*, in «Annali di Sociologia/Jahrbuch der Soziologie», special issue "Georg Simmel e la modernità", II(8), pp. 319-336.

TILLY, C.  
2005, *Identities, Boundaries & Social Ties*, Paradigm, Boulder.

WHITE, H.  
1992, *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton University  
Press, Princeton.

LORENZO VIVIANI

## Sacralizzazione del popolo e politica della disintermediazione. La sfida populista alla liberal-democrazia

### *Introduzione*

Il populismo viene costantemente associato alla trasformazione delle liberal-democrazie e indicato come espressione di una patologia della democrazia rappresentativa, un termometro dello stato di disaffezione nei confronti della classe politica *mainstream*, un indicatore di una democrazia sofferente [Meny e Surel 2000; Taggart 2002; Mudde e Kaltwasser 2012; de la Torre 2015]. La carica di sfida al sistema politico *mainstream* del populismo ha un suo diretto riferimento alla crisi di legittimazione politica e all'erosione delle basi di consenso e di fiducia negli attori tradizionali della rappresentanza di tipo liberaldemocratico, anche se non ne costituisce l'unica prospettiva. Come – e forse più di – altri fenomeni, il populismo ha una elevata capacità camaleontica che lo rende adattabile a varie ideologie politiche [Taggart 2000; Mudde 2004]. Tuttavia, tale ambiguità rischia di comprometterne la capacità euristica laddove il populismo venga assunto come una nozione-ombrello sotto cui ricomprendere ogni forma retorica di contestazione alle élite. Al tempo stesso il concetto di populismo richiama fenomeni solo in parte comparabili, dal “populismo agrario” fino alle varie forme di “populismo politico” [Canovan 1981], così come forme storiche diverse, dal populismo americano di fine Ottocento, al populismo russo dei *narodniki*, al populismo latino-americano, al populismo dei paesi post-coloniali, ai vari populismi dei paesi dell'Europa occidentale, centrale e orientale. Il populismo di cui si

tratta in questa analisi risponde ad uno specifico contesto, quella della modernità avanzata e della liberal-democrazia dei paesi occidentali, specie in relazione alla crisi economica e finanziaria del 2008, e richiede l'uso di categorie interpretative connaturate alle dinamiche sociali, economiche e culturali specifiche di tale contesto.

Nell'ambito di una relazione difficile, ma tutt'altro che unidirezionale, fra populismo e democrazia rappresentativa, in questo contributo si affronta il tema della ridefinizione dei luoghi, degli attori e dei processi di politicizzazione a opera dei nuovi leader e organizzazioni politiche alla luce del ritorno del "popolo" e della "comunità" come categorie della politica, con i problemi legati alla loro "ri-semantizzazione" nelle società e nelle democrazie occidentali [Pizzorno 2010; Manin 2010; Rosanvallon 2012]. A distanza di più di quarant'anni dal rapporto della Trilateral Commission [Crozier, Huntington e Watanuki 1975], il problema delle democrazie avanzate non appare la crisi di governabilità dovuta al sovraccarico di domande sociali in conflitto, così come l'accrescersi dell'apatia e dell'astensionismo politico non operano come forme di sostegno per la democrazia. A essere messo in discussione è, invece, il principio di legittimazione posto a fondamento della delega alla classe politica rappresentativa. L'emergere dei populismi si accompagna, da una parte, alla depoliticizzazione di ampie parti della regolazione politica e della costruzione delle politiche pubbliche, specie in campo economico-finanziario, con l'acuirsi della "crisi" della politica rappresentativa [Flinders e Buller 2006; 2015; Fawcett, Flinders e Hay 2017], e dall'altra alla cartellizzazione dei partiti *mainstream* [Katz e Mair 1995; 2009]. In questo contesto il populismo è uno, non l'unico, dei "discorsi" sui processi di trasformazione della democrazia in un'epoca di definitivo superamento della "politica assoluta" [Pizzorno 1993], quella forma di politica con funzione identificante che va oltre la dinamica della composizione degli interessi e che non si riduce alla dimensione procedurale delle forme organizzate della politica. In questo senso proporremo un'interpretazione del populismo nelle democrazie occidentali come il tentativo di rendere politicamente attiva la frattura fra popolo ed *establishment* attraverso la dinamica plebiscitaria propria del "democratic illiberalism" [Pappas 2014]. In altri termini, partendo dal carattere che assume il populismo nelle fasi di crisi, osserveremo quanto la sfida populista sia una componente che è parte fondante



della democrazia e come al tempo stesso essa sia espressione di una “politica della disintermediazione” che nega la divisione stessa delle fratture sociali e del conflitto nel corpo politico, in una prospettiva di *partyless democracy* in chiave non solo anti-elitista ma anche anti-pluralista.

### *1. Populismo e forme di integrazione politica*

Il populismo nelle società e nelle democrazie europee può essere analizzato da varie prospettive, ma sociologicamente assume una rilevanza particolare se lo si riconduce all'interno della tensione fra le dinamiche della modernizzazione avanzata che mutano le basi sociali della democrazia e la ri-articolazione in termini politici delle divisioni presenti nella società. Una tensione generata dal venir meno dal modello di politica rappresentativa dei partiti di massa come prodotto dei processi di modernizzazione della società, della capacità di articolazione e aggregazione di interessi, di elaborazione di ideologie e di dare forma politica ai gruppi che emergono dalla stratificazione sociale [Tormey 2015, 53-54]. In particolare, nel caso della democrazia dei partiti, la fiducia e la legittimazione del sistema passavano attraverso la capacità del partito di massa di assolvere un'attività identificante e un'attività efficiente [Pizzorno 1996, 175-176]. Da una parte i partiti costruivano e riproducevano appartenenze collettive attraverso il riferimento ideologico, dall'altro l'attività efficiente si orientava nel perseguire gli interessi della comunità politica e sociale di riferimento nel conflitto con gli altri soggetti organizzati del sistema politico, e l'equilibrio legittimava la diseguale distribuzione di poteri e di attribuzioni fra i titolari della delega (i dirigenti di partito, gli eletti, il leader), e i cittadini (i militanti, gli iscritti, gli elettori). Il problema più generale che interessa il rapporto tra trasformazioni della società, trasformazioni della democrazia e insorgere del populismo ha la sua radice nel venir meno del sistema della rappresentanza politica, inteso come autorizzazione, promozione degli interessi e *accountability*, dove entrano in campo non le risposte “scientifiche” ma l'insieme degli impegni valoriali, decisioni, giudizi [Pitkin 2017, 312-313].

La crisi di legittimazione dei soggetti politici tradizionali si presenta quando si rompe l'equilibrio che tiene insieme il senso del perseguimento di un progetto comune, il rafforzamento del potere della classe politica, il raggiungimento di interessi ideali o socio-economici da parte dei cittadini/elettori a seconda della struttura dell'agire di comunità per la cui influenza essi si battono. Un problema che emerge costantemente nell'esame della stabilità delle democrazie, insieme alla prospettiva del tipo di modernizzazione e al grado di efficienza del governo. Non a caso lo stesso Lipset [1963] non limitava al solo sviluppo economico la stabilità delle democrazie, indicando come quest'ultima dipendesse anche dalla effettività e dalla legittimità del suo sistema politico. Effettività intesa come "efficienza di fatto" e come capacità del sistema, politico e non solo, di assolvere le funzioni di governo, e legittimità come fondamentale risorsa che permette di "far sorgere e mantenere viva la convinzione che le istituzioni politiche esistenti siano le più adatte per quella data società" [ivi, 77-78]. Alla legittimità come reale fondamento del potere, fonte di obbligazione e "giustificazione morale del potere politico in quanto fondato su principi e valori di natura etico-giuridica o etico-sociale" [Portinaro 1996], si affianca il tema della fiducia, che misura l'intensità di un legame che non ha vincolo giuridico e che contribuisce a una più ampia forma di legittimazione [Rosanvallon 2012, 11]. La legittimazione assume infatti un carattere diverso dalla fiducia, perché chiama in causa il riconoscimento della capacità del potere politico di essere rispondente alle esigenze dei cittadini, e come tale la giustificazione assume un carattere più generale rispetto alla norma che ne regola la pretesa di obbedienza a un comando dato. Inoltre la fiducia riveste un ruolo rilevante nella diminuzione della complessità, e della paura, come sostiene Luhmann [2002, 37], proprio perché capace di operare una semplificazione e di neutralizzare il rischio di scelte per individui che non hanno gli strumenti culturali e informativi adeguati per esercitarle autonomamente. La chiave interpretativa per comprendere la crisi della rappresentanza politica con la fine della democrazia dei partiti è in questo senso la non riconfigurazione di quella che Giddens [1997, 20-21] ha indicato come una necessità sociale, ma anche profondamente politica, di "ritessitura delle solidarietà spezzate", in cui interdipendenza e autonomia dell'individuo sono promosse e tutelate.

Nella tensione fra le dinamiche della modernizzazione avanzata che mutano le basi sociali della democrazia e la costruzione di nuovi legami solidaristici il problema centrale che emerge è quindi quello della crisi delle identità politiche nella loro capacità di rappresentare i nuovi soggetti sociali e di operare come veicolo di legittimazione del sistema di cui partecipano. Nelle democrazie europee il populismo si accompagna alla crescita di una politica del risentimento nei confronti delle élite politiche, parte integrante di quella *silent counter revolution* che determina la polarizzazione fra *winner* e *losers* dei nuovi processi sociali su scala globale [Kriesi *et alii* 2012], con la politicizzazione di fenomeni quali l'immigrazione, il processo di integrazione europea, l'insicurezza, e la nascita di cui nuove destre non ideologicamente riconducibili ai fascismi tradizionali [Betz 1993; Ignazi 2003; Mudde 2007]. Se il populismo emerge in fasi di crisi economiche, finanziarie, sociali, tuttavia il rapporto con tali crisi è quanto meno ambivalente e di per sé non esaurisce la struttura di opportunità del fenomeno generale, dal momento che oltre all'economia è determinante "l'unione di una struttura ideologica e di una congiuntura politica" [Meny e Surel 2000, 151-152]. In primo luogo perché il populismo esprime una patologia originata dal venir meno delle forme di integrazione politica anche in fasi di assenza di crisi economiche, mettendo in risalto il malfunzionamento, o meglio, la contrazione della qualità della democrazia in riferimento alla capacità di *responsiveness* del sistema [Morlino e Raniolo 2017]. In secondo luogo perché la crisi è essa stessa uno strumento che viene agito come rappresentazione permanente da parte dei leader e delle forze politiche populiste per delegittimare la classe politica *mainstream* [Moffitt 2016]. Più in generale, quindi, il populismo emerge non solo in contesti di crisi economiche ma in relazione a rotture politiche, che possono accompagnare o anche precedere le crisi economiche, in contesti di trasformazione delle strutture di intermediazione politica laddove si ha il superamento di precedenti e tradizionali discorsi politici egemonici [Laclau 2008]. Con questo non si può tuttavia negare come la crisi del 2008 abbia segnato un'ulteriore accelerazione dei processi di decostruzione delle forme di integrazione politica e, in parallelo, l'accrescersi di una politicizzazione del disincanto e dell'avversione nei confronti della classe politica *mainstream*, facendo emergere forme diverse di attivazione populista con affiancarsi al populismo delle nuove destre anche l'insorgere di una nuova forma

di populismo, il populismo della *new left*, in particolare nei paesi del Sud Europa [Kriesi e Pappas 2015; Stavrakakis e Katsambekis 2014].

La trama del populismo si dipana nel continuo rapporto tra le diverse forme della modernizzazione e della rappresentanza politica. Il populismo può emergere in ogni fase del rapporto tra modernizzazione e democrazia in contesti diversi per struttura economica e cultura politica, come portato di tre possibili tipi di crisi della rappresentanza [Roberts 2015, 147-149]. Nel primo caso, di cui esempio è il populismo sudamericano, il leader nazionale è chiamato a incorporare nel sistema politico democratico ampie masse eterogenee e senza riferimenti sociali e politici organizzati da partiti e sindacati [Germani 1962; 1975]. Nel secondo caso si può presentare una carenza di legittimazione derivante da un sistema di debole istituzionalizzazione del sistema rappresentativo ancora in formazione, ad esempio nelle nuove democrazie dell'Europa dell'Est. Infine, il terzo tipo di crisi della rappresentanza risponde più propriamente a quanto accade nel panorama delle democrazie avanzate europee, e in particolare nel processo con cui i partiti, da una parte, rafforzano le proprie attribuzioni di potere come organizzazioni in *public office* e, dall'altra, perdono il loro ancoraggio a gruppi sociali definiti.

Di per sé il populismo non è incompatibile con la modernità, ma esprime la mancanza di una *cleavage politics* intesa come sistema di ri-articolazione del conflitto sociale in conflitto politico. Inoltre, nei processi di costruzione di legami politici occorre la capacità di identificazione e di partecipazione a una visione del mondo capace di progettare il futuro, ossia una dimensione valoriale in grado di creare una cornice di senso che travalica il mero utilitarismo individuale, a fondamento di una partecipazione democratica che non si attiva solamente in funzione di un'appartenenza civica. Ciò che costituisce un terreno di particolare rilevanza per l'insorgere di un'opzione di attivazione populista è l'ampliarsi della politica della sfiducia [Fieschi e Heywood 2004], la cui radice si colloca nella struttura della fiducia verso le istituzioni, ma ancor prima è da ricercarsi a livello di relazioni interpersonali in una società in cui il legame interpersonale è contraddistinto da una crescente sfiducia fra individui prima ancora che verso le istituzioni.

## 2. *Politica della sfiducia e populismo*

Se la funzione del populismo è di mettere in atto una strategia di politicizzazione della sfiducia nei confronti dell'*establishment* politico, la “natura politica” di questo fenomeno è da sempre oggetto controverso di analisi. Il populismo è stato variamente definito come una ideologia, una mentalità, un discorso, un movimento, una sindrome, una identità sociale, una strategia [Gidron e Bonikowski 2014; Kaltwasser, Taggart, Ochoa Espejo e Ostiguy 2017]. Al di là delle diverse prospettive di analisi e anche oltre il dibattito sulla sua riconducibilità a una *thin-ideology* [Mudde 2004; Mudde e Kaltwasser 2012], è tuttavia possibile cogliere nella centralità dell'appello al popolo e nell'opposizione a una élite politica gli aspetti ricorrenti delle diverse forme assunte dal populismo. La divisione manichea di cui si articola la contrapposizione fra un “popolo puro” e una “élite corrotta” richiama le categorie di “amico” e “nemico”, in cui il nemico si sostanzia nel tradimento del popolo da parte delle élite politiche attraverso le pratiche dell'abuso del potere e della corruzione. La dimensione più rilevante, e più ambigua, è proprio il richiamo al popolo-comunità, il cui primato in termini di recupero di sovranità viene agito oltre la dimensione orizzontale destra e sinistra, contrapponendo a quest'asse una linea di frattura fra “sopra e sotto” in riferimento al potere, e “dentro e fuori” in riferimento alla identificazione dell'altro da sé del popolo (fra cui le élite ma anche gli immigrati, gli intellettuali, i media, etc.).

La natura ideologica – o semi-ideologica – del populismo è vicendevolmente riconducibile alla ostilità nei confronti della politica rappresentativa, alla reiezione – selettiva o totale – dei partiti, al richiamo al popolo non come fonte di legittimità di un'azione politica delegata ma come unico attore politico indivisibile, all'anti-elitismo, alla contrapposizione manichea fra “noi” e “loro”, all'appello ad una *heartland*, una comunità immaginata che assume il richiamo morale e mitico di terra del cuore, alla fiducia nella leadership personalizzata in opposizione alle oligarchie di partito, e al ricorso a forme di democrazia diretta [Taggart 2002, 67; Rooduijn 2014, 578]. Al di là delle diverse possibili declinazioni, uno degli aspetti più controversi nello studio del populismo è individuare non solo quanto ci sia di antagonismo, ma se esista e quale sia la forma particolare che questo fe-

no meno assume nella costruzione politica del popolo sovrano e nell'opposizione alle distorsioni rappresentative della democrazia liberale [Panizza 2005, 3-4].

Il tentativo di dare forma a una "politica della disintermediazione" rispetto ai corpi intermedi della politica, in primo luogo i partiti, fa appello ad un'idea di comunità che riecheggia una sorta di "primitivismo romantico", con un'eco del moralismo egualitarista proprio di alcune sette religiose e con accenni della vita nelle periferie della cultura del mondo occidentale [MacRae 1969, 162]. Il ruolo della comunità è centrale nel tentativo di considerare il populismo non solo come una semplice declinazione del risentimento del popolo o di una politica "popolare". Affinché il populismo possa dare un contributo alla lettura dei fenomeni politici nelle democrazie avanzate, occorre separarne le sorti dalla semplice contestazione alle élite politiche, strategia che può essere associata ad un'ampia serie di forze politiche e movimenti che tuttavia non assumono la "costruzione del popolo" nella accezione di una comunità indivisibile e "pura" [Müller 2016]. Il popolo dei populistici fa riferimento a un organicismo come costruzione artificiale che rimanda al concetto di "comunità immaginata", in cui l'immagine è dovuta alla finzione di un insieme unitario che in realtà cela individualità disconnesse fra loro. Questa costruzione sociale è alla base di una forte funzione identificante che "sacralizza" il popolo, fornendo un confine verso l'esterno che protegge coloro che "si rassomigliano" dai "diversi", scardinando l'impianto stesso della rappresentanza democratica di un popolo fatto di individui contrapposti sulla base di interessi legittimi, proiettando la dimensione politica a una raffigurazione indivisibile del "bene comune". Ne deriva un organicismo che assume il carattere di una *Gemeinschaft* artificiale e politicamente costruita anche attraverso una manipolazione selettiva della memoria collettiva, dando vita a "una sorta di società coerente e integrata, talvolta chiamata *Volk*, che ha radici in il passato, immaginario o reale, che è legato da un senso di fraternità e da un desiderio di un certo genere di uguaglianza sociale e forse di libertà" [Berlin 1967, 7-8].

Non ogni appello al popolo in ottica plebiscitaria è quindi riconducibile alla dimensione populista, così come non ogni opposizione all'*establishment* politico anche in termini di anti-partitismo può essere posto a fondamento di una nuova famiglia politica populista. L'appello al popolo si declina in misura diversa in base al contesto sociale, economico e politico in cui questo viene agito, così come

può rispondere a una prospettiva di tipo etno-nazionalista, civico, collettivista o particolaristico [De Raadt, Hollanders and Krouwel 2004]. Le diverse forme del populismo fanno riferimento a concezioni di popolo di cui di volta in volta si sottolinea la dimensione di popolo sovrano, di popolo classe e di popolo nazione, o in cui in modo ancora più generale si sottolinea la condizione di popolo come “underdogs” e come “everyman” [Canovan 1984]. In questo senso la costruzione di un popolo-nazione, fondato sull’*ethnos*, rimanda alla politicizzazione messa in atto dai populismi della nuova destra, mentre la ridefinizione dei confini e dei contenuti del popolo-classe, in una prospettiva post-marxista, connota i populismi della nuova sinistra [Laclau 2008]<sup>1</sup>, e infine la mitizzazione del popolo- *dèmos* porta a una sorta di “populismo civico”, una radicalizzazione di quei poteri contro-democratici che si sostanziano nel potere di sorveglianza, nel potere di interdizione, e nella capacità di esprimere un giudizio sull’operato delle istituzioni da parte di cittadini sovrani rappresentati come insieme collettivo dotato di soggettività politica [Rosanvallon 2012]<sup>2</sup>.

La rappresentanza del popolo dei populistici si colloca in quella “riconfigurazione sociale” di identità deboli e di gruppi sociali frammentati la cui finzione è rappresentata dalla “personificazione di una collettività” e nella “ricreazione di un popolo Uno” [Rosanvallon 2005, 324; 326]. L’obiettivo è quindi la costruzione di una visione olistica della società, un “popolo biologico” costruito politicamente attraverso una identità che per stabilire un perimetro di riconoscibilità necessita di una contrapposizione con un nemico esterno [de la Torre 2015, 5]. In que-

---

1. Per Laclau il populismo diviene la politica stessa che non prende origine da un sistema di classi prestabilito, ma corrisponde a uno stile politico che crea identità basate su “catene equivalenziali di domande insoddisfatte” [Laclau 2008, 169] grazie alla capacità del leader di esercitare una nuova egemonia finalizzata alla creazione di un popolo omogeneo, non più identificato con il concetto di classe. Laclau si pone in una prospettiva post-marxista in cui il populismo assume un ruolo che può essere, allo stesso tempo, sovversivo rispetto all’ordine esistente e in grado di ricostruire un nuovo ordine, tramite una nuova “egemonia culturale”, quando il precedente sia in una condizione di crisi politica e istituzionale.

2. Una caratteristica comune a tutte queste forme di politicizzazione del popolo è la loro diversità dalla funzione svolta nei regimi politici, dal momento che al “popolo costituito” che si esprime attraverso la dialettica procedurale delle democrazie attraverso la delega si contrappone un “popolo costituente” che connota forme di “estremismo democratico” [Meny e Surel 2000; Canovan 2005].

sto senso l'attivarsi della conflittualità con l'*establishment* politico, l'*establishment* economico e finanziario, le istituzioni europee, gli immigrati, le élite intellettuali, viene ricondotta all'interno di un manicheismo che pone in conflitto la moralità del popolo con l'immoralità dei suoi antagonisti. Un'opera di politicizzazione al cui centro opera il leader populista come nuovo imprenditore della politica della sfiducia. Al di là, infatti, delle diverse possibili declinazioni del popolo, un tratto comune ai vari populismi è la presenza di una relazione diretta fra un leader e il popolo, in cui il leader non rappresenta un gruppo sociale di riferimento ma "crea il popolo del populismo", ne personifica l'unità e dà corpo a una sostanza che non ha una sua realtà già sviluppata nel corpo sociale [Moffitt 2016: 64]. Per farsi opzione politico-elettorale il populismo necessita di un processo di politicizzazione in cui non è sufficiente che nella società emerga un risentimento anti-politico, ma occorre un'azione che renda visibile l'invisibile, presente e con un perimetro identitario riconoscibile ciò che di per sé non è presente.

### *3. Populismo e democrazia: anti-elitismo e anti-pluralismo*

Quanto emerge dalla costruzione del popolo e dalla strategia di politicizzazione della sfiducia da parte del populismo è strettamente connesso al problema della compatibilità fra quest'ultimo e la democrazia. La sfida che il populismo porta alla rappresentanza e al sistema politico tradizionale è stato interpretato sia in termini di non conciliabilità fra regime democratico e fenomeno populista [Abts e Rummens 2007], sia, alternativamente, come contestazione interna alla democrazia stessa, con connessioni, compatibilità, e aspetti potenzialmente positivi "per" e "nelle" stesse democrazie rappresentative [Canovan 1999; Meny e Surel 2002; Mudde e Kaltwasser 2012]. Come osservato in relazione al venir meno della componente identitaria dei partiti, anche nel caso della democrazia occorre distinguere due componenti che contribuiscono a definirne il concetto e le funzioni. Da una parte la democrazia risponde alla logica procedurale del garantire lo svolgimento del processo politico-elettorale e il funzionamento delle istituzioni (la democrazia com'è), dall'altra si compone di una parte che prescrive un ideale di politica e di società da raggiungere (la democrazia come progetto)



[Sartori 1995]. Il “paradosso della democrazia” sta proprio nella dinamica interna che vede coesistere il principio della sovranità popolare, e quindi il potere del popolo-dèmos, con la tutela dei diritti delle minoranze e l’impianto procedurale tipicamente liberale della tutela dei cittadini dal potere della maggioranza. La tensione fra costituzionalismo liberale e riaffermazione della volontà della maggioranza è alla base di quella “faith politics” che la Canovan [1999, 10] riconduce alla riformulazione di una sostanza del progetto democratico nel momento in cui la liberal-democrazia si spoglia della sua componente ideale e identitaria per affermare la sua proceduralità liberale.

La crisi della rappresentanza viene favorita dallo “svuotamento” della componente generativa di identità e di progetti di “politica redentiva” della democrazia stessa [Canovan 2002], assumendo una forma che la connota prevalentemente come “strumento istituzionale” per arrivare a decisioni politiche, di fatto limitando la democraticità alla libera competizione per il voto. Uno sbilanciamento nell’equilibrio fra le sue componenti che incide sulla fiducia e sul consenso verso partiti caratterizzati dal processo di spostamento del loro baricentro dalla società alle istituzioni, attraverso la chiusura cartellizzata e autoreferenziale della propria classe politica e il loro divenire semi-agenzie di Stato [Katz e Mair 2009]. Questa è la cornice in cui il populismo si inserisce come progetto di riattivazione di una componente sostanziale della democrazia, la cui pretesa di legittimità è fondata sulla “ideologia democratica della sovranità popolare e sulla regola della maggioranza” [Canovan 2002, 25]. La sovranità popolare diventa quindi la soggettività politica della comunità organica con cui è rappresentato il popolo, e la componente di opposizione è rivolta a tutte le strutture di mediazione politica che ne costituiscono un limite. Il risentimento nei confronti dell’*establishment* politico emerge quando la democrazia è sbilanciata nel suo “pilastro costituzionale” [Abts e Rummnes 2007, 410], e non ci sono attori che articolano senso e identità in grado di restituire alla democrazia la componente di “progetto politico di trasformazione della società”. In altri termini, il populismo nasce da un vuoto di vincolo identitario che nella democrazia di massa era realizzato dalla funzione legittimante delle ideologie dei partiti. Anche quest’ultima era una *factio* in termini di rappresentanza, ma l’elemento ideologico inserito nel conflitto democratico-elettorale favoriva l’integrazione nei confronti del sistema politico.

Le condizioni relative all'emergere del populismo fanno riferimento, al tempo stesso, alla modernizzazione, nel momento in cui mutano le basi sociali della democrazia rispetto alla geografia esatta delle *constituencies* sociali della società di massa, e alle crisi delle strutture di mediazione politica, con particolare riferimento ai processi di personalizzazione della politica e al ruolo crescente dei media nella vita politica. I movimenti, i partiti e le leadership riconducibili al populismo si alimentano del venir meno della capacità espressiva e efficiente della democrazia di massa, e partecipano delle forme assunte dalla "democrazia corta" (Segatori 2017), caratterizzata da disintermediazione, semplificazione estrema, radicalizzazione della contrapposizione fra popolo ed élite. Una tendenza che, con esiti diversi ancorché complementari, accomuna il populismo con l'accresciuta rilevanza dei comitati dei cittadini e con l'introduzione delle pratiche partecipative e deliberative. La democrazia perde infatti il suo carattere di spazio regolato al cui interno esercitare il pluralismo del giudizio politico, di fatto delegittimandone la caratteristica competitiva con la depoliticizzazione delle arene di conflitto, da una parte in nome della indivisibilità degli interessi del popolo, dall'altra in nome della pretesa legittimante delle pratiche della democrazia deliberativa (Urbinati 2010).

Se la relazione fra populismo e democrazia ha un suo aspetto rilevante nel sempre più ampio divario fra programmi dei partiti e politiche da questi promesse, così come nell'incapacità di essere rappresentativi nei confronti delle nuove linee di frattura presenti nella società, non possono essere messe in secondo piano le contraddizioni e le tensioni interne alla natura stessa della democrazia. Infatti, la democrazia porta con sé una serie di "promesse non mantenute" alla base della tensione fra la democrazia come ideale e la democrazia come realizzazione procedurale [Bobbio 1984; Müller 2016]. Fra le promesse non mantenute della democrazia rientrano, come ricorda Bobbio [1984, 7-8], il permanere di interessi di gruppi sociali plurali in conflitto al posto di un popolo "monistico", il maggiore impatto della rappresentanza degli interessi rispetto alla rappresentanza politica, il superamento delle élite nella democrazia rappresentativa, la persistenza di ambiti di regolazione sociale e politica in cui la democrazia non è riuscita a entrare, il ruolo dei poteri invisibili e la presenza di fenomeni di degenerazione clientelare.

Ogni realtà storica e ogni sistema sociale hanno un grado maggiore o minore di promesse non mantenute, e da quanto fin qui discusso è possibile osservare

come la democrazia non corrisponde solo a un regime istituzionale, né tantomeno può essere identificata meramente come democrazia elettorale. In riferimento alla domanda se il populismo sia compatibile o meno con la democrazia, si può osservare come, di fatto, il primo costituisca “un’ombra della democrazia” [Canovan 1999, 9], resa possibile dalla natura, dalle tensioni e dalle contraddizioni esistenti nella democrazia rappresentativa stessa. Il populismo rende politicamente attivo il conflitto interno alla democrazia, negando la particolare forma di rappresentanza strutturata dall’*establishment* politico tradizionale dei partiti e rendendo la crisi di fiducia nei loro confronti una “frattura politica” trasversale e pre-ordinata rispetto alle altre divisioni presenti nella società. In questo senso il populismo assume il ruolo di “drunken guest at a dinner party”, un ospite scomodo “della” e “nella” democrazia, dal momento che sottolinea non solo la necessità di ripensare le modalità di *linkage* fra cittadini e politica, ma i contenuti stessi della rappresentanza e con essa dell’intero processo di legittimazione di chi detiene il potere [Arditi 2005: 90-91]. Seguendo la prospettiva di Arditi, il populismo “abita” la periferia interna della democrazia, ne contesta le classi politiche tradizionali (di governo e di opposizione), ma non opera come forza anti-sistema al pari di quei partiti che avevano come parte rilevante della propria e “solida” ideologia la previsione di un sistema (altro) rispetto alla democrazia, rappresentativa o diretta. L’appello al popolo dei populistici non è solo la chiamata diretta di tipo plebiscitario che sostituisce al governo dei partiti il governo del leader con un partito, ma è una forma particolare di immaginazione moralistica della politica in cui il popolo di riferimento è individuato non come *pars pro toto* ma come un’unità organica che rende la maggioranza l’espressione del bene comune [Müller 2016, 98]. Non siamo quindi solo in presenza di una forma retorica o strumentale di manicheismo amico/nemico, ma il popolo dei populistici, il vero popolo, il popolo puro, assume la pretesa di una rappresentanza morale esclusiva nella democrazia. Ne deriva che il populismo non è solo anti-elitista, il che non lo differenzerebbe da altre forme politiche di contestazione alle élite dominanti, ma è al tempo stesso anti-pluralista [Mudde 2004: 543], dal momento che contesta partiti e classe politica tradizionali come attori di un conflitto che mina l’unità del popolo. Non a caso il populismo è stato ricondotto a una teologia politica, intesa come mitizzazione del popolo come soggetto costituente secondo concetti

secolarizzati derivanti dalla teologia, applicata per sacralizzare l'identità fra popolo e sovranità, con una pretesa totalizzante anche se non necessariamente sempre ascrivibile ad un progetto autoritario [Arato 2013]. Il rapporto del populismo con la democrazia non è, infatti, espressione di una opposizione di principio anti-sistema, in nome di un progetto istituzionale totalitario di tipo dittatoriale. La versione populista della democrazia assume il connotato di “democratic illiberalism”, [Pappas 2014], in cui è la componente illiberale che pone la sfida all'*establishment* politico tradizionale in nome di un solo *cleavage* rilevante, quello fra élite e popolo, con la radicalizzazione del conflitto politico e con la riaffermazione della regola della maggioranza come predominante rispetto alla tutela dei diritti delle minoranze.

### *Conclusioni*

Per “prendere sul serio” il concetto di populismo e non farne una categoria *catch all*, inservibile dal punto di vista della comprensione dei fenomeni politici, e ridondante rispetto ad altri concetti delle scienze sociali e politiche, occorre assumere che le forme politiche associate al populismo sono espressione di una peculiare strategia di politicizzazione da parte di imprenditori della politica “populisti”. Questo al di là, o nonostante, che l'etichetta “populista” non sia un'auto-rappresentazione o un richiamo identitario da parte di questi soggetti, ma venga solitamente attribuita dall'esterno come stigmatizzazione di una forma di estremismo. Se il populismo si identifica principalmente per la presenza di un appello al popolo e un'opposizione all'élite, abbiamo osservato come l'identificazione del “popolo” dei populisti sia un aspetto centrale per tre ordini di ragioni. La prima fa riferimento al venir meno dei “popoli” costruiti dai partiti di massa a partire dalle classi sociali del Novecento, con la conseguente fine di sistemi di senso capaci di realizzare forme di integrazione e una rappresentanza fondata sulla fiducia nelle relazioni orizzontali, fra membri del gruppo, e verticali, con la classe politica a cui si attribuisce la delega. La seconda è riconducibile alla costruzione sociale da parte dei populisti di un popolo inteso come comunità organica di carattere immaginario, di volta in volta declinata in corrispondenza del tipo di

leader e di partito che mettono in atto la strategia e lo stile politico di politicizzazione e di mobilitazione [Weyland 2001]. Infine, la terza riguarda il rapporto con la democrazia, in cui la sovranità popolare è espressa come affermazione dei diritti di una maggioranza che non è *pars pro toto*, ma aspira ad identificarsi con il “bene comune” a discapito della tutela liberale dei diritti delle minoranze, in un’ottica propria del costituzionalismo populista [Müller 2016].

Proprio la costruzione di un popolo secondo una visione olistica costituisce il discrimine fra populismo e altre forme di contestazione dell’*establishment* politico. Rispetto ai partiti di protesta, ai partiti anti-partito, ai partiti *anti-political establishment*, ai partiti *anti-austerity*, il populismo fa della politica della sfiducia e della politica disintermediazione una caratteristica strumentale all’affermazione di una visione della democrazia in cui è il conflitto stesso ad essere negato in un’ottica di anti-elitismo e di anti-pluralismo. Allo stesso tempo il populismo non è assimilabile ad altre prospettive di superamento della democrazia rappresentativa, siano esse di origine partecipativa, deliberativa, o espressione della personalizzazione della politica e della leadership di vertice propria della *leader democracy*. Rispetto a quest’ultima, in particolare, il populismo nasce e si sviluppa come processo di dissolvimento del confine fra la sfera della persona e la sfera del potere, nell’ambito di una spinta a “re-embody the body politics” in nome del popolo sovrano e facendo leva sull’unificazione di quest’ultimo tramite il leader [Moffitt 2016, 64]. Non si tratta, quindi, di una democrazia che dalla rilevanza degli attori collettivi passa a un rapporto diretto fra elettori e leader di partiti personalizzati, ma di una particolare declinazione della democrazia plebiscitaria in cui il direttismo è funzionale ad una democrazia potenzialmente senza partiti e senza conflitto. Una democrazia illiberale nella quale il pilastro della sovranità popolare è separato da quello del costituzionalismo liberale, e che si compone di un insieme di tendenze democratiche, anti-democratiche e contro-democratiche [Mudde e Kaltwasser 2012; Moffitt 2016]. Per quanto riguarda gli aspetti potenzialmente pericolosi per la democrazia, questi sono riconducibili alla negazione della complessità della società, alla regola della maggioranza che si impone non come parte ma come tutto, allo stigma sugli “Altri”, alla concessione al leader di una forza “oltre la Costituzione” in quanto simbolo e parte integrante del popolo (e quindi non semplice rappresentante), alla mancata articolazione dei diversi in-

teressi e identità nella società, alla depoliticizzazione della democrazia attraverso l'iper-politicizzazione del popolo. Tuttavia, nel caso dei sistemi politici occidentali, il populismo nasce e si sviluppa dentro istituzioni democratiche già formate, partecipa esso stesso alle competizioni elettorali (la proceduralità democratica), assume la forma di un partito in misura non dissimile da altro modelli di partito (*movement-parties*, partiti personali), contribuisce a portare nel dibattito pubblico temi esclusi dall'agenda politica e a porre all'attenzione il tema stesso dell'assenza di una nuova *cleavage politics*. In altri termini, il populismo pone e agita problemi esistenti nelle democrazie rappresentative, operando in questo senso come “reminder per le élite” [Meny e Surel 2002, 15] proprio in riferimento al deficit di integrazione politica nel sistema democratico. Se in fisica vale il principio per cui “ogni vuoto finirà per essere riempito”, in politica il vuoto fra il venir meno della democrazia di massa, con i suoi attori, luoghi del potere, identità e strutture di mediazione, e la mancata riconfigurazione di una *cleavage politics*, è occupato dal populismo, una nebulosa che per prosperare necessita di rendere la “crisi” una condizione permanente.

*Riferimenti bibliografici*

ABTS, K., RUMMENS, S.

2007, *Populism versus Democracy*, «Political Studies», (55) 2, pp. 405-424.

ARATO, A.

2015, *Political Theology and Populism*, in C. De la Torre (a cura di), *The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives*, University Press of Kentucky, Lexington, pp. 31-58.

ARDITI, B.

2005, *Populism as an Internal Periphery of Democratic Politics*, in F. Panizza (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, London, pp. 72-98.

BERLIN, I.

1967, *London School of Economics Conference on Populism*, May 20–21, 1967: Verbatim Report, HN 17 C74.

BETZ, H-G.

1993, *The New Politics of Resentment: Radical Right-Wing Populist Parties in Western Europe*, *Comparative Politics*, 25(4), pp. 413–27.

BOBBIO, N.

1984, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.

CANOVAN, M.

1981, *Populism*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.

1984, «People, Politicians and Populism», *Government and Opposition*, 19 (3), pp. 312–327.

1999, *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, *Political Studies*, 47 (1), pp. 2-16.

2002, *Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy*, in Y. Meny, Y. Surel (a cura di), *Democracies and the Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 25-44.

- CROZIER, M., HUNTINGTON, S. P., WATANUKI, J.  
1975, *The Crisis Of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York.
- DE LA TORRE, C.  
2015, *Introduction: Power to the People? Populism, Insurrections, Democratization*, in C. De la Torre (a cura di), *The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives*, University Press of Kentucky, Lexington, pp. 1-28.
- DE RAADT, J., HOLLANDERS, D., KROUWEL, A.  
2004, *Varieties of Populism: An Analysis of the Programmatic Character of Six European Parties*, Working Papers Political Science, No. 2004/04, Vrije Universiteit Amsterdam.
- FAWCETT, P., FLINDERS, M., HAY, C., WOOD, M.  
2017, *Anti-Politics, Depoliticization, and Governance*, in P. Fawcett, M. Flinders, C. Hay, M. Wood (a cura di), *Anti-Politics, Depoliticization, and Governance*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-27.
- FIESCHI, C., HEYWOOD, P.  
2004, *Trust, Cynicism and Populist Anti-politics*, *Journal of Political Ideologies*, 9 (3), pp. 289-309.
- FLINDERS, M., BULLER, J.  
2006, *Depoliticisation: principles, tactics and tools*, *British Politics*, 1 (3), pp. 293-318.
- GERMANI, G.  
1962, *Política y sociedad en una época de transición, de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Editorial Paidós, Buenos Aires.  
1975, *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, il Mulino, Bologna.
- GIDDENS, A.  
1997, *Oltre la destra e la sinistra*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1994).



GIDRON, N., BONIKOWSKI, B.

2013, *Varieties of Populism: Literature Review and Research Agenda*, Weatherhead Working Paper Series, No. 13-0004.

IGNAZI, P.

2003, *Extreme Right Parties in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford.

KALTWASSER, C. R., TAGGART, P., OCHOA ESPEJO, P., OSTIGUY, P. (a cura di)

2017, *The Oxford Handbook of Populism*, Oxford University Press, Oxford.

KATZ, R., MAIR, P.

1995, *Changing Models of Party Organization and Party Democracy: the Emergence of Cartel Party*, Party Politics, 1 (1), pp. 5-28.

2009, *The Cartel Party Thesis: A Restatement*, Perspectives on Politics, 7 (4), pp. 753-766.

KRIESI, H-P., GRANDE, E., DOLEZAL, M., HELBLING, M., HÖGLINGER, D., HUTTER, S., WÜEST, B. (a cura di)

2012, *Political Conflict in Western Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

KRIESI, H. P., PAPPAS, T. S.

2015, *Populism in Europe During Crisis: An Introduction*, in H-P. Kriesi, T. S. Pappas (a cura di), *European Populism in the Shadow of the Great Recession*, Ecpr Press, Colchester, pp. 1-19.

LACLAU, E.

2008, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 2005).

LIPSET, S.M.

1963, *L'uomo e la politica. Le basi sociali della politica*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. or. 1960).

LUHMANN, N.

2002, *La fiducia*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1979).

MACRAE, D.

1969, *Populism as an Ideology*, in G. Ionescu, E. Gellner (a cura di), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Macmillan, New York, pp. 153-165.

MANIN, B.

2010, *Principi del governo rappresentativo*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1995).

MENY, Y., SUREL, Y.

2001, *Populismo e democrazia*, il Mulino, Bologna.

2002, *Democracies and the Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

MOFFITT, B.

2016, *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*, Stanford University Press, Stanford.

MORLINO, L., RANIOLO, F.

2017, *The Impact of the Economic Crisis on South European Democracies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

MUDDE, C.

2004, *The Populist Zeitgeist*, *Government and Opposition*, 39 (4), pp. 541-563.

2007, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

MUDDE, C., KALTWASSER, C. R.

2012, *Populism: corrective and threat to democracy*, in C. Mudde, C. R. Kaltwasser (a cura di), *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 205-222.

MÜLLER, J-W.

2016, *What Is Populism?*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

PANIZZA, F.

2005, *Introduction: Populism and the Mirror of Democracy*, in F. Panizza (a cura di), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, London, pp. 1-31.

PAPPAS, T. S.

2014, *Populist Democracies: Post-Authoritarian Greece and Post-Communist Hungary*, Government and Opposition, 49 (1), pp. 1-23.

PITKIN, H. F.

2017, *Il concetto di rappresentanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli (ed. or. 1967).

PIZZORNO, A.

1993, *Le radici della politica assoluta e altri saggi*, Feltrinelli, Milano.

1996, *Mutamenti nelle istituzioni rappresentative e sviluppo dei partiti politici*, in P. Bairoch, E.J. Hobsbawn (a cura di), *La storia dell'Europa contemporanea*, Einaudi, Torino, pp. 961-1031.

2010 (a cura di), *La democrazia di fronte allo Stato. Una discussione sulle difficoltà della politica moderna*, Feltrinelli, Milano

PORTINARO, P. P.

1996, *Legittimità*, in Enciclopedia delle Scienze sociali, Vol. V Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma.

ROBERTS, K. M.

2015, *Populism, Political Mobilization, and Crises of Political Representation*, in C. de la Torre (a cura di), *The Promise and Perils of Populism: Global Perspectives*, The University Press of Kentucky, Lexington, pp. 140-158.

ROODUIJN, M.

2014, *The Nucleus of Populism: In Search of the Lowest Common Denominator*, Government and Opposition, 49 (4), pp. 573-599.

ROSANVALLON, P.

2005, *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1998).

2012, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Castelvecchi, Roma (ed. or. 2006).

SARTORI, G.

1995, *Elementi di teoria politica*, il Mulino.

SEGATORI, R.

2017, *Il tempo ambiguo della democrazia corta*, Società Mutamento Politica (SMP), vol. 8, n. 15, pp. 37-60.

STAVRAKAKIS, Y., KATSAMBEKIS, G.

2014, *Left-wing Populism in the European Periphery: The Case of SYRIZA*, *Journal of Political Ideologies*, 19 (2), pp. 119-142.

TAGGART, P.

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

2002, *Populism and the Pathology of Representative Democracy*, in Y. Mény, Y. Surel (a cura di), *Democracies and the Populist Challenge, Democracies and the Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 62–100.

TORMEY, S.

2015, *The End of Representative Politics*, Polity Press, Cambridge, pp. 53-54.

URBINATI, N.

2010, *Unpolitical Democracy*, *Political Theory*, 38 (1), pp. 65-92.

WEYLAND, K.

2001, *Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics*, *Comparative Politics*, 34 (1), pp. 1-22.

ZANATTA, L.

2013, *Il populismo*, Carocci, Roma.

ADRIÁN SCRIBANO

## Sociology of Bodies/Emotions: The Perspective of Karl Marx<sup>1</sup>

### *Introduction*

Marx is an author who lived intensely his present and he was concerned about understanding the past and gaining a glimpse of the future. He is a researcher who is open and sensitive to the developments of all the sciences of his time, who spares no effort to go from Bible quotes and academic reports to using the key writers of what we usually call the “Occident”. In his works he “uses” the classics of economics – Ricardo, Malthus, and Smith – the various expressions of the philosophy of his time, such as Hegel or Feuerbach, and great writers such as Dante, Goethe and Shakespeare, all put at the service of a most basic goal: understanding the process of transformation.

It is in this context that the present work aims to make evident the existence of a sociology of bodies and emotions in the work of Karl Marx. Given that this idea is resisted by some “Marxists”, it has been preferred here to follow the structure of the first chapter of my book<sup>2</sup> dedicated to deriving from the texts of the author the features of the aforementioned sociology. In this sense, that first chapter makes use of the *Philosophical and Economic Manuscripts* of 1844 to systematize the elementary characteristics of Marx’s view of emotions.

---

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

2. Scribano, A. (2016)

Both in the chapter mentioned and in the current presentation I have preferred to make extensive use of quotations in order to persuade the reader about the correctness of my interpretation. Since the hermeneutics carried out was originally performed in Spanish, I prefer to quote both an edition in Spanish and one in English that accompanies the translation of that interpretation.

As I have already expressed, the aim of this paper is to show the possibility of finding in Marx's writings clear indications for the construction of a sociology of bodies and emotions. Several strategies can be proposed for doing this: in this paper I chose a close reading and interpretation of the *1844 Manuscripts* as a textual corpus which allows us to underpin one among many possible systematizations.

In order to reach this systematization, we have selected the following argumentative strategies: a) we start by reviewing and summarizing the basic conceptual elements of the *Manuscripts* which allow us to reconstruct Marx's sociology of bodies and emotions and, b) we conclude by presenting three successive approaches to the objective of this paper.

Three very important aspects of Marx's perspective dealing with the connections between senses, sensations, and emotions are not included in this interpretation: alienation, fetishism, and the religiosity of capitalism. These concepts are left out, not only due to the limited scope of this paper, but more importantly because our interest here is to show the basic features of the possibility of finding in Marx's work the general guidelines for the construction of a sociology of bodies and emotions.

More than a century and a half ago, Karl Marx perceived that capitalism is based on the commodification of desire "in-and-through" the use of "others" as an object of our enjoyment. He saw clearly: a) that the senses (hearing, tasting, touching, seeing, smelling, etc.) were a battlefield for capitalist exploitation, b) that sensibilities, from greed to waste, were the pillars of the political economy of morality, c) that the emotions of anger, joy, and contempt were inscribed in the material conditions of existence, and d) that the constitution of the bodies, from their nutrition to their gratification, was an essential part of the capitalist system.

There are several motives underpinning our claim that it is possible to construct such a sociology, but they can be boiled down to the following thematic axes that should, according to our perspective, be part of any sociology of bodies/

emotions. Any such sociology should: 1. provide an answer to the question about the relation between emotions and bodies; 2. establish the natural/constructed character of emotional “phenomena”; 3. provide for the analysis of the connections between bodies, emotions, and the structuring of society, and; 4. at least preliminarily, identify the results of those connections in terms of which the “prevailing” emotions for a given society are configured.

As we will attempt to show here, these four axes can be explicitly found in Marx’s *1844 Manuscripts*, although their traces in the rest of Marx’s writings is left for future research.

### *1. Sociology of Bodies and Emotions in the 1844 Manuscripts*

The presentation strategy for our argumentation has been, in the first instance, to systematize some of the central features found in the text by making ample use of footnotes as hermeneutic “guarantees”. For our second approach we transfer paragraphs taken from the *Manuscripts*, some also extensive, in order to reveal the clear traces relevant for a sociology of bodies and emotions found in them.

#### *1.1 First Approach: Cross-cutting Axes*

In Marx writings in general, but especially in the *Manuscripts*, there is a special net of connections between corporality, emotionality, and sensations. This web is woven around three cross-cutting axes which are used by Marx throughout the text: the connections between needs<sup>3</sup>, practices, and senses; the relations between human activity, senses, and expropriation, and; the articulation between morality, political economy, and sensibilities.

---

3. Because of our limited aim in this paper, we cannot adequately discuss Marx’s ideas about needs. The main keys in order to do this, although on a divergent perspective on feelings and biology than the one used here, can be found in the classic book by Agnes Heller on the subject.

The first axis is related to the human body (which, however, can only be understood in the *plural* form – as human bodies – given the ontological co-constitution of human beings) as the bearer and creator of a helical structure which includes the instances of its physiological features, the individual/social history of its development, and the proximities/distances between needs/demands/desires<sup>4</sup>. In this sense, the biological aspects of bodies are the result of a set of inherited features (phylogenetically and ontogenetically constituted), shaped by the “humanization” of the sensations, a process understood as the result of the praxis (tasks, knowledge, and feelings) that configure the social. The absence/presence of nutrients, basic for the production and reproduction of bodies, interconnect, in their own overcoming as needs, with the dialectic between objects available to the subject that will provide them with their character of human senses, breaking the mere abstraction undelaying the connection of lack/satisfactions<sup>5</sup>. In this section of the moebian path between bodies and sensibilities of the senses (smell, taste, touch, sight, and sound<sup>6</sup>), these are appropriation and reproduction practices of the object/nature<sup>7</sup>, individual and social world. Thus, we here present a conceptual scheme of the relations between impressions, perceptions<sup>8</sup>, and senses fertilizing a materialistic approach to emotions, to which we will return later.

Through this second axis, it is possible to understand how Marx interweaves the history of the senses with human activity, which is transformed by capitalism in (and with) the process of struggle/conquest emerging from the expro-

---

4. (Marx, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, 147)

5. (Ídem 149)

6. The several possible and problematic classifications of the senses as five or more and their denominations are not discussed here.

7. Because of the scope of this paper we do not discuss the complex theme of the existence of the idea of nature and of a second nature in Marx, however this is a good time to remind the reader of a seminal (and curious) study by Bauman (*Por uma sociologia crítica. Um ensaio sobre senso comum e emancipação*) which provides clues on the issue, although differing from our approach which stems from dialectical critical realism.

8. Relevant for this point are Sartre’s and Merleau-Ponty’s differing perspectives on the status of the relations between body and emotions, which time and again are recast by the current sociology of bodies and emotions



priation of life<sup>9</sup>. The path through which human activity transforms itself and transforms its “environment” as a world for itself and for future generations, becoming part of nature and humanizing it, is transformed under capitalism in the history of expropriations<sup>10</sup> i.e., of ever-more explicit obturations to the flux of life that literality embody the senses as practices. Expropriation involves an embodiment of systematic negations of life transformed into the basis of a system oriented towards death. The expropriation of energies is the first manifestation of a making-of-man as an image of capital, understood as accumulated labor: as sensible activity from which man is alienated from everything beyond the minimum necessary for vital reproduction<sup>11</sup>. The expropriation of energies is the basis for a systematic regulation of feelings: life is pure factory discipline made flesh. The expropriation of energy “captures” the senses, configuring the sensibilities by breaking the appropriation in the relation to the world that man exercises every day. These networks of activity, senses and expropriation give rise to a reading of social sensibilities tied to a long historical process which takes *form* in the multiple ways of living the contingency and uncertainty which we humans deal with in the process of unilateral and differential appropriation of our capacities<sup>12</sup>.

The third reading axis of Marx’s writings which we propose here, gives rise to a critical hermeneutics about the constitution of social fantasies and phantoms as social operators of enjoyment, pleasure, and passion, as structuring the bearability of order and its breakdown<sup>13</sup>. This brings to the fore a sociology of bodies and emotions that has as its privileged analytical object a political economy of morality for the understanding of the flux of acceptance, naturalization and incorporation of the real as an “always-there” from which escaping is always the impossible aim<sup>14</sup>. Enjoyment, as a possible condition of the human senses,

---

9. As already noted above, we do not deal here with Marx’s theory of alienation. However, we recommend the well-known essays by Mészáros on the subject as parallel readings to this paper.

10. (Ídem 151)

11. (Ídem 54)

12. (Ídem 67)

13. It is worthwhile noting here the multiple suggestions for this found in the disparate and contradictory discourses of Marcuse and Fromm on this issue.

14. (Ídem 87)

is a permanent and continuous part of a life constructed in the vertices that add having to the substratum of my enjoyment<sup>15</sup>. The moral dialectics between asceticism, renunciation and abstention, and luxury, waste, and abandonment, are the elementary norms that make saving and consumption the features of life itself under capitalism. The locus of pleasures as merchandize, and as engines of commodification of life as practices (saving/consumption), which take on the status of moral norms meant to build “categories” of perceptions, takes us back to the first axis analyzed here. Thus understood, bodies, emotions and society are no more than open transparent transmission bands for the conduction of political economy’s pornography<sup>16</sup>.

By returning to the interactions between these three axes, we can retrace a path marked by several milestones which will guide us to the solid foundations of a sociology of emotions and bodies. In order to approach these milestones, and thus reconstruct the foundations, we now turn to a series of commentaries on the *Manuscripts* which make this task possible.

## 1.2 Foundational Texts for a Sociology of Bodies and Emotions

*“To say that man is a corporeal, living, real, sensuous, objective being with natural powers means that he has real, sensuous objects as the object of his being and of his vital expression, or that he can only express his life in real, sensuous objects.”* (Marx, *Manuscripts*, 102, our emphasis)

For Marx sensations are “ontological affirmation”, meaning that we are woven by them as human beings. For him, we humans are a moment in the overcoming of “nature” in the sense that we can reconstruct the relation between need and existence, we are living beings so far as we are sentient beings. There is a direct connection between feelings, existence, and life as an assertion unique to the subject. Society produces sensations and sensations produce society. Sensations are a set of practices that make present human dispositions. The object/s is/are such as long as it claims, and “makes present”, the links between sensations, needs,

---

15. (Ídem 145)

16. (Ídem 159)

and existence. We exist as makers of objects, understood as aims of needs and processes of appropriation of the real. The objects of his impulses exist “outside” man; Marx unites in this sense impulses/objects/sensibilities as milestones of existence. This is the framework that allows for the understanding of the sensible as the real of the human; the real is what is impassioned, in the sense of tendency and energy.

In his “definition of man” Marx includes enjoyment as a constitutive feature of social existence, in his perspective there is a direct connection between naturalism and enjoyment, and also of the “place” of enjoyment as structurer of the human real in praxis. Thus, sociability and enjoyment become directly connected. This is the enjoyment of objects by human sensibility which puts into play passions as energies in movement towards the making of societies. Passion is the source of activity and an explosion of energy of man.

Activity as self-assertion of man connects passions and the appropriation of the “natural” and inter-subjectivity, with the co-presence of corporality in the social. Sensibility transforms man into human as a process of assertion of the human content in the objects he makes for himself as external and acting specification. “Consciousness” (knowing, doing, and feeling) of man takes as its starting point and “pre-tended” life as objective reality. If social being determines consciousness, then there is an essential connection between the latter and the forms of sensibility constructed by man.

In this transit it is understood that: the other, as a medium of my enjoyment, connects me with the generalizing force of the Other as installer of Enjoyment. In this context enjoyment is an assertion of existence of the objects as mediators of human sensations.

This is why the mystification of capital is linked to the force of money in the replacement of the ontological qualities of man. What the heart yearns for is inoculated in the *use* of the other as a mean/instrument of my enjoyment through the objects, and the Object which may metamorphose into all objects: money.

This is the immediate enjoyment connected to having as mystification of the generic enjoyment as man. The distance and proximity enjoyment/abstinence become concrete in the social by the making present the relations of consumption, fantasies, and regulations of sensations. The regulation of needs and the

“joys” reveal themselves as the roots of the regulative mechanisms of sensations. Senses and needs are nullified, prohibited, and inhibited in the paradox of the morality of political economy. Thus we witness the emergence, in the capitalist structuration, of animal needs and animal-like senses, as a solidary pair constitutive of the refinement of needs, where hunger and the plenitude enjoyed by the bourgeoisie live together.

There is a morality of political economy, such that political economy in itself is a paradoxical morality located between ascetic saving and waste as the structure of an alienated life. Capitalism is a regime of fantasies and phantoms on man’s capacities to enact the senses. The mechanisms of social bearability are the central axis of capital’s structuration. It is in this context that social fantasies and phantoms reveal themselves as part of the tidy realm of political economy as expulsion and expropriation practices.

In this sense, the critique of political economy is both a critique of fetishism and alienation, and an epistemology of sciences, united in the analysis of the structuration and regulation of needs.

Given the connections between sensibilities and humanity, all sciences “begin” in the hermeneutics of the history of the senses. Naturalism is the basis for all the dialectics of the real, as the foundation of the humanization of multiple determinations of the concrete. Intersubjectivity is the condition for possibility of all sensibility and of the sensible nature of thinking and language. For a science with critical intention, thinking and language, as practices, constitute the path from senses to sensibilities.

In order to illustrate these claims, we now turn to a series of fragments ordered according to the following categories: a) perspective on man and humanity; senses, individuality, and collectivity; b) the locus of “anthropological qualities” in social structuring; c) Enjoyment and Passion, and d) the centrality of sensations as a node for the understanding of the world.

1.2 a. *Perspective on Man and Humanity: Senses, Individuality, and Collectivity*<sup>17</sup>

1. “Man is directly a natural being. As a natural being, and as a living natural being, he is on the one hand equipped with natural powers, with vital powers, he is an active natural being; these powers exist in him as dispositions and capacities, as drives. On the other hand, as a natural, corporeal, sensuous, objective being, he is a suffering, conditioned, and limited being, like animals and plants. that is to say, the objects of his drives exist outside him as objects independent of him; but these objects are objects of his need, essential objects, indispensable to the exercise and confirmation of his essential powers.” (Marx, *Manuscripts*, 102, our emphasis)
2. “If man’s feelings, passions, etc., are not merely anthropological phenomena in the (narrower) sense, but truly ontological affirmation of being (of nature), and if they are only really affirmed because their object exists for them as a sensual object, then it is clear that:
  1. They have by no means merely one mode of affirmation, but rather that the distinct character of their existence, of their life, is constituted by the distinct mode of their affirmation. In what manner the object exists for them, is the characteristic mode of their gratification.
  2. Wherever the sensuous affirmation is the direct annulment of the object in its independent form (as in eating, drinking, working up of the object, etc.), this is the affirmation of the object.
  3. Insofar as man, and hence also his feeling, etc., is human, the affirmation of the object by another is likewise his own gratification.
  4. Only through developed industry – i.e., through the medium of private property – does the ontological essence of human passion come into

---

17. To confront other aspects of this dimension, see in the quoted Spanish edition of the *Manuscripts* pages 176, 151, 147, 194 y 112

being, in its totality as well as in its humanity; the science of man is therefore itself a product of man's own practical activity.

5. The meaning of private property apart from its estrangement – is the existence of essential objects for man, both as objects of enjoyment and as objects of activity". (Marx, *Manuscripts*, 128, our emphasis)

### 1.2. b. *The Locus of "Anthropologic Qualities" in Social Structuring*<sup>18</sup>

3. "Just as private property is only the sensuous expression of the fact that man becomes objective for himself and at the same time becomes an alien and inhuman object for himself, that his expression of life [Lebensausserung] is his alienation of life [Lebensentausserung], and that his realization is a loss of reality, an alien reality, so the positive supersession of private property – i.e., the sensuous appropriation of the human essence and human life, of objective man and of human works by and for man – should not be understood only in the sense of direct, one-sided consumption, of possession, of having. Man appropriates his integral essence in an integral way, as a total man. All his human relations to the world – seeing, hearing, smelling, tasting, feeling, thinking, contemplating, sensing, wanting, acting, loving – in short, all the organs of his individuality, like the organs which are directly communal in form, are in their objective approach or in their approach to the object the appropriation of that object. This appropriation of human reality, their approach to the object, is the confirmation of human reality. [Marx's note: It is therefore just as varied as the determinations of the human essence and activities.] It is human effectiveness and human suffering, for suffering, humanly conceived, is an enjoyment of the self for man." (Marx, *Manuscripts*, 77, our emphasis)

---

18. To confront other aspects of this dimension, see in the quoted Spanish edition of the *Manuscripts* pages 148, 61, 110 and 111

1.2 c. *Enjoyment and Passion*<sup>19</sup>

4. “A being which does not have its nature outside itself is not a natural being and plays no part in the system of nature. A being which has no object outside it, it would exist in a condition of solitude. For as soon as there are objects outside me, as soon as I am not alone, I am another, a reality other than the object outside me. For this third object I am therefore a reality other than it – i.e., its object. A being which is not the object of another being therefore presupposes that no objective being exists. As soon as I have an object, this object has me for its object. But a non-objective being is an unreal, non-sensuous, merely thought – i.e., merely conceived – being, a being of abstraction. To be sensuous – i.e., to be real – is to be an object of sense, a sensuous object, and thus to have sensuous objects outside oneself, objects of one’s sense perception. To be sensuous is to suffer (to be subjected to the actions of another).
5. Man as an objective sensuous being is therefore a suffering being, and because he feels his suffering [Leiden], he is a passionate [leidenschaftliches] being. Passion is man’s essential power vigorously striving to attain its object.” (Marx, Manuscripts, 102-103, our emphasis)
6. “There is a form of inactive, extravagant wealth given over wholly to pleasure, the enjoyer of which on the one hand behaves as a mere ephemeral individual frantically spending himself to no purpose, and also regards the slave-labour of others (human sweat and blood) as the prey of his cupidity. He therefore knows man himself, and hence also his own self, as a sacrificed and futile being. With such wealth contempt of man makes its appearance, partly as arrogance and as squandering of what can give sustenance to a hundred human lives, and partly as the infamous illusion that his own unbridled extravagance and ceaseless, unproductive consumption is the condition of the other’s labour and therefore of his subsistence. He

---

19. To confront other aspects of this dimension, see in the quoted Spanish edition of the *Manuscripts* pages 145, 153, 154 and 195

regards the realisation of the essential powers of man only as the realisation of his own excesses, his whims and capricious, bizarre notions. This wealth which, on the other hand, again knows wealth as a mere means, as something that is good for nothing but to be annihilated and which is therefore at once slave and master, at once magnanimous and base, capricious, presumptuous, conceited, refined, cultured and witty – this wealth has not yet experienced wealth as an utterly alien power over itself: it sees in it, rather, only its own power, and (not) a wealth but enjoyment (is its final) aim.” (Marx, *Manuscripts*, 124, our emphasis)

*1.2 d. The centrality of sensations as a node for the understanding of the world<sup>20</sup>*

Sense perception (see Feuerbach) must be the basis of all science. Only when science starts out from sense perception in the dual form of sensuous consciousness and sensuous need – i.e., only when science starts out from nature – is it real science. The whole of history is a preparation, a development, for “man” to become the object of sensuous consciousness and for the needs of “man as man” to become [sensuous] needs. History itself is a real part of natural history and of nature’s becoming man. Natural science will, in time, subsume the science of man, just as the science of man will subsume natural science: there will be one science.

Man is the immediate object of natural science; for immediate sensuous nature for man is, immediately, human sense perception (an identical expression) in the form of the other man who is present in his sensuous immediacy for him. His own sense perception only exists as human sense perception for himself through the other man. But nature is the immediate object of the science of man. Man’s first object – man – is nature, sense perception; and the particular sensuous human powers, since they can find objective realization only in natural objects, can find self-knowledge only in the science of nature in general. The element of thought itself, the element of the vital expression of thought – language – is

---

20. To confront other aspects of this dimension, see in the quoted Spanish edition of the *Manuscripts* pages 151, 152 and 153



sensuous nature. The social reality of nature and human natural science or the natural science of man are identical expressions.” (Marx, *Manuscripts*, 79, our emphasis)

It is clear that from the same vision of subject, individuality and sensibility that we find in the *Manuscripts*, it is possible to identify the basic features to reconstruct Marx’s perspective on the interrelationships between bodies, emotions and society. To make this even more visible, we return to the conclusions we have drawn up to this point.

## 2. *An Ending for a New Beginning*

As we have been claiming in this paper, our main purpose has been to reveal the possibility for the construction of a sociology of the bodies and emotions, using Marx’s ideas as its starting point. To conclude, we state three approaches to what has been explored thus far, which from our perspective, provide the necessary argumentative guarantees for our initial proposal.

A first approach stems from the conceptual components found in the *Manuscripts*, and can be summarized as follows.

We find in the *Manuscripts* an idea of bodies and how these are made, together with the idea of the perception of those bodies. Therefore, there is a strong argument for the connection between senses, bodies and sociability, appealing to a social history of their interweaving and distances. The connection between senses and sociabilities in the relation between enjoyments and the configuration of objects and corporalities is also stated. The dialectic of co-constitution between the biological/physical and the social/human is also present; this provides a naturalistic/dialectical answer to the question about the primary/constituted character of sensations. The tensions between expropriated/alienated body, strengthened/stunted senses and sensibilities are given a fundamental role in capitalist structuring. In relation to this, the connections between human knowledge, sensibility and social practice are described, followed by a schematization of the central features of the existence of a political economy of morality. Human knowledge is claimed in the *Manuscripts* as the core activity of the humanization of the world,

making reference to passion as its basic movement. The processes of rejection and destitution of sensibilities as the axis of the processes of de-humanization are analyzed. A contingent and non-determinist perspective on the manifestation and specifications of bodies and emotions in the historical path is claimed. The cognitive-affective character of the interrelation between individuals, and the configuration of the social/individual and the individual/social is also proposed in this early text by Marx.

Thus, as claimed above, in his *Manuscripts*, Marx provides systematic statements about: 1. the relations between sensations and bodies; 2. the natural/constructed character of emotional “phenomena”; 3. the analysis of the connections between bodies, emotions, and the structuring of society, and; 4. the identification of the results of said connections in terms of pointing to the “prevailing” emotions in a given society.

A second approach is worthwhile considering as support for the existence of clear guidelines for the construction of a sociology of bodies and emotions: the presence in the *Manuscripts* of conceptualizations, and/or theoretical approaches to the basic themes/concepts of such a sociology.

#### *a) Senses, Sensations, and Sensibilities*

In the texts quoted here we find a conceptualization of emotions based on senses, emotions here understood as related to ideas of force, impulse, energy, and movement. Such as is claimed by Ahmed:

The word ‘emotion’ comes from Latin, *emovere*, referring to ‘to move, to move out’. So emotions are what move us. But emotions are also about attachments, about what connects us to this or that. The relationship between movement and attachment is instructive. What moves us, what makes us feel, is also that which holds us in place, or gives us a dwelling place. Emotion may function as a ‘contingent attachment’ to the world (see Sartre, 1996: 333, emphasis mine). The word ‘contingency’ has the same root in Latin as the word ‘contact’ (Latin: *contingere*: com-, with; *tangere*, to touch). Contingency is linked then to proximity, to getting close enough to touch another and to be moved by another. So what attaches us, what connects us to this or that place, or to this or that other, such that we cannot stay removed from this other, is also what moves us, or what affects us such that we are no longer in the same place. (Ahmed 23, highlight ours)

Indeed, the qualities of force in movement and the potentiality of approach in situations of co-presence are those to which Marx attributes human sensibilities as emotions:

In the same way, and for the same reasons, the senses of social man are different from those of non-social man. Only through the objectively unfolded wealth of human nature can the wealth of subjective human sensitivity – a musical ear, an eye for the beauty of form, in short, senses capable of human gratification – be either cultivated or created. For not only the five senses, but also the so-called spiritual senses, the practical senses (will, love, etc.), in a word, the human sense, the humanity of the senses – all these come into being only through the existence of their objects, through humanized nature. The cultivation of the five senses is the work of all previous history. Sense which is a prisoner of crude practical need has only a restricted sense. For a man who is starving, the human form of food does not exist, only its abstract form exists; it could just as well be present in its crudest form, and it would be hard to say how this way of eating differs from that of animals (Marx, *Manuscripts*, 78)

*b) Materiality of the Body and Body of Sensibility*

As we have claimed above, for Marx there is no body/emotion dichotomy, neither is there a thinking/being dichotomy, this brings him close to the logic of what is today called *embodiment*, or society made body; it also establishes a conjunction/separation between bodies/senses/sociabilities as the basis for his explanation of subjectivity:

Whenever real, corporeal man, man with his feet firmly on the solid ground, man exhaling and inhaling all the forces of nature, posits his real, objective essential powers as alien objects by his externalisation, it is not the act of positing which is the subject in this process: it is the subjectivity of objective essential powers, whose action, therefore, must also be something objective. (Marx, *Manuscripts*, 138)

The subject is an embodied being as the result of a history of construction as sociability, as the development of human senses and enjoyment.

*c) Passion/Enjoyment and Impotence/Pain*

The paradoxical structure of the political economy of morality taken as practices, which generates the imperative for the interactional categories of humans, is complex, but also (fundamentally), ruptured by passion as a basic emotion and locus of the battle of capitalist expropriation.

This passion is “opposed” to impotence, as we already mentioned above, and Scheff has recognized that:

In his early work, Marx made casual but brilliant remarks about emotions. For example, he named the emotions that accompany alienation (disconnect): feelings of “impotence” (shame) and “indignation” (anger) (Tucker 1978, pp. 133- 134). In a letter to Ruge in 1843 about German nationalism, he wrote: “...if a whole nation were to feel ashamed it would be like a lion recoiling in order to spring.” This latter statement, particularly, turned out to be prophetic of the fate of France, then Germany in the period 1871-1945 (Scheff 1994). (Scheff “Social-emotional world”, 350)

But, as we also already mentioned, for Marx “...passion is man’s essential power vigorously striving to attain its object” (Marx, *Manuscripts*, 103), and this passion is what is limited and “overcome” in alienation:

Firstly, the fact that labor is external to the worker – i.e., does not belong to his essential being; that he, therefore, does not confirm himself in his work, but denies himself, feels miserable and not happy, does not develop free mental and physical energy, but mortifies his flesh and ruins his mind. Hence, the worker feels himself only when he is not working; when he is working, he does not feel himself. He is at home when he is not working, and not at home when he is working. His labor is, therefore, not voluntary but forced, it is forced labor. It is, therefore, not the satisfaction of a need but a mere means to satisfy needs outside itself. Its alien character is clearly demonstrated by the fact that as soon as no physical or other compulsion exists, it is shunned like the plague. External labor, labor in which man alienates himself, is a labor of self-sacrifice, of mortification. Finally, the external character of labor for the worker is demonstrated by the fact that it belongs not to him but to another, and that in it he belongs not to himself but to another. Just as in religion the spontaneous activity of the human imagination, the human brain, and the human heart, detaches itself from the individual and reappears as the alien activity of a god or of a devil, so the activity of the worker is not his own spontaneous activity. It belongs to another, it is a loss of his self. (Marx, *Manuscripts*, 51)

For Marx, the senses (including “spiritual senses”) – their origin and development (and/or reduction) as capacities and dispositions of the subject inscribed in historical modifications of those senses and the human sensibilities, understood as the result of enjoyment as an activity facing their necessities as embodied beings and “moved” by passion as fundamental energy – are the key to the understanding of the whole edifice of the political economy of morality, and therefore society. In other words, they are a key to the understanding of the ways in which bodies, emotions, and society are connected.

A third approach that highlights the relevance of Marx’s ideas to the aims of this paper, is the epistemic rupture of the aporetic presentations of today’s sociology of bodies and emotions made possible by his perspective. In other words, we find in the 1844 Manuscripts, as in the rest of Marx’s writings, arguments in favor of an analysis of the connections between bodies, emotions and society that breach some of the central axes of the different models/perspectives of the “discipline” as irreconcilable perspectives.

According to Hochschild<sup>21</sup>, in the last century we witness the emergence of two great models for the study of emotions: the organic model (Darwin, James, Freud); and the interactional model (Dewey, Mills, Goffman). The first considers emotions basically as a biological process, whereas the second emphasizes them as a process of “gestation” and creations between subjects.

Similarly Kemper has argued for the breaking of dichotomies and claimed that: “In general, social constructionists hold that there is great plasticity to human emotions because emotions are largely disconnected from biology” (“Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions Source”, 337) and that; “The positivist approach, on the other hand, maintains an important link with biology and the physiological concomitants of emotion...” (Kemper, *Ídem*, 337)

---

21. Hochschild, A. R., *The Managed Heart. Commercialization on Human Feeling* (Twentieth Anniversary Edition, 2003).

For the purposes of identifying Marx's contribution to this field we have constructed<sup>22</sup> five models/perspectives:

- a. *Macro or Micro*: This dichotomy privileges the individual/subjective or the collective/social as the “space” and source of emotions.
- b. *Management or “Significance”*: The differences come about by understanding emotions as “experiential” processes managed by the subjects or as processes that mark/signify the experiences of the subjects.
- c. *Constructed or Biological*: One side emphasizes the physiological/organic character of emotions (and bodies), and the other the fact that they are the result of the processes of construction by individuals.
- d. *Basic Emotions or Emotions “as evaluations”*: The distance is established by either highlighting the existence of fundamental (anger, fear, happiness) emotions (linked to corporal reactions) or understanding emotions as the product of the subjects' appreciations of their surroundings.
- e. *Social Constructionist or Social Interactionist*: Interactionists claim that emotions “pass” through the processes of inter-relation between subjects, whereas constructionists uphold that emotions have a high cognitive content and are socially “elaborated” by individuals.

---

22. The construction of these models/perspectives is based on: Gross y Feldman Barrett (“Emotion Generation and Emotion Regulation”); Smith y Schenider (“Critiquing Models of Emotions”), Hochsild (*The Managed Heart*) and Kemper (“Social Constructionist”).

Chart 1 – Marx’s rupture of the classification criteria of contemporary perspectives

Models/ Perspectives	Marx’s Perspective in the Manuscripts
Macro or Micro	The definition of the senses as resulting from human existence and regulated by the political economy of morality dissolves the pair individual/society as an aporia.
Management or “Significance”	The connections between having the other as an object of enjoyment and the substitutions of material/sensible potentialities in, and through, money are a clear rupture of this pair.
Constructed or Biological	The fact that the formation of the five senses is the result of the eternal historical process deconstructs the aporetic situation between social and physiological construction as an explanation of sensations and emotions.
Basic Emotions or Emotions “as evaluations”	The statement on the relations between objects, needs, and human senses overruns this “epistemological pair”
Social Constructionist or Social Interactionist	The analyses of the constitution of the political economy of morality as “linking” practices of expropriation turned into moral imperatives breaches the aporia of these perspectives

Source: Own elaboration.

It becomes clear in the previous chart how Marx’s ideas as presented here, not only establish a set of clear guidelines for the construction of a sociology of bodies and emotions, but are also an important epistemic contribution to such a construction.

As suggested in this paper, these guidelines can be found, not only in the *Manuscripts*, but also in Marx’s *Doctoral Dissertation*, which explores the connections between bodies, sensations, and constitutions of the real and perceptions of the world and time, in *Capital*, where a more “productive” approach to fetishisms is proposed, and in the *Grundrisse*, in which the theory of alienation is “completed”.

Furthermore, the texts analyzed here, and the whole of Marx's work, from our perspective, provides a clear argument for understanding that the sociology of bodies and emotions casts a critical eye over the social. Such a critical eye, looking at society slantwise, finds in the connections between impression, perceptions, sensations, and emotions a key for the understanding of the dome of the structure of capital, and reveals the constructions of social fantasies and phantoms as one of the most important tasks of the capitalist system today.

A final jest should distend the tension between the central claims made in this paper, and the sceptic who rejects it: it has the tail of a lion, the mane of a lion, and roars like a lion; *Marx established the main milestones of a sociology of bodies and emotion as a social critique.*



*Bibliography*

AHMED, S.

(2004) "Collective Feelings. Or, The Impressions Left by Others", in *Theory, Culture & Society*, Vol. 21(2): 25–42. SAGE.

ARMON-JONES, C.

(1986) "The Thesis of Constructionism", in: Rom Harré (Ed.) *The Social Construction of Emotions*. New York: Oxford/Basil Blackwell.

BAUMAN, Z.

(1977) *Por uma sociologia critica. Um ensaio sobre senso comun e emancipação*. Rio de Janeiro: Zhar Editores.

BERICAT ALASTUEY, E.

(2000) "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología", *Papers N° 62* Barcelona, p.p. 145-176.

BLACKMAN, L. and FEATHERSTONE, M.

(2010) "Re-visioning Body & Society", *Body & Society*, Vol. 16(1): 1-5

CSORDAS, T.

(1994) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Reino Unido: Cambridge.

GROSS, J.J. and FELDMAN BARRETT, L.

(2011) "Emotion Generation and Emotion Regulation: One or Two Depends on Your Point of View", in *Emotion Review*, Vol. 3, No. 1 (January 2011) 8–16.

FEATHERSTONE, M.

(2010) "Body, Image and Affect in Consumer Culture", In *Body & Society*, Vol. 16(1): 193-221.

FLAM, H. and KING, D.

(2004) *Emotions and social movements*. London: Routledge.

HELLER, A.

(1976) *The Theory of Need in Marx*. New York: St. Martin's Press.

HOCHSCHILD, A.R.

(1990) "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research" in: T.D. Kemper (Ed.) *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. New York: University of New York Press.

(2003) *The Managed Heart. Commercialization on Human Feeling*. Twentieth Anniversary Edition.

HOLMES, M.

(2010) "The Emotionalization of Reflexivity", in *Sociology*, February Volume 44(1): 139–154.

ILLOUZ, E.

(2007) *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Madrid: Katz.

INGOLD, T.

(2000) *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London/NewYork: Routledge.

JASPER, J.M.

(2011) "Emotions and Social Movements Twenty Years of Theory and Research". In *Annual Review of Sociology*, Vol 37, Palo Alto (Pág. 285-303). Disponible en línea en: <http://ssrn.com/abstract=1886857> or doi: 10.1146/annurev-soc-081309-150015 Fecha de consulta: 15/09/2011.

KEMPER, T.D.

- (1981) "Social Constructionist and Positivist Approaches to the Sociology of Emotions Source", in *American Journal of Sociology*, Vol. 87, No. 2 (Sep.), pp. 336-362.
- (1987) "How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components". In *The American Journal of Sociology*, Vol. 93, No. 2. (Sep.), pp. 263-289.
- (1990) "Social Relations and Emotions: A Structural Approach in Research Agendas in the Sociology of Emotions", in Theodore D. Kemper. State University of New York Press, pp. 207-237.

LUNA ZAMORA, R.

- (2010) "La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales", en A. Scribano y P. Lisdero, *Sensibilidades en Juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET.

MARX, K.

- 1844, (1974) *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

MARX, K.

- 1844 (2000) *Economic & Philosophical Manuscripts of 1844*. First Published: 1932; First Published: Progress Publishers, Moscow 1959; Translated: by Martin Milligan from the German text, revised by Dirk J. Struik, contained in Marx/Engels, Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 3. Corrections were made of typographical errors and the author's obvious slips when preparing the Russian edition, 1956; Transcribed: in 2000 for marxists.org by Andy Blunden; Proofed: and corrected by Matthew Carmody, 2009. <https://www.marxists.org/archive/marx/index.htm>

MCCARTHY, D.E.

- (1994) "The social construction of emotions: new directions from culture theory" in *Social Perspectives on Emotion*, Volume 2, p.p. 267-279. JAI Press Inc.

SCRIBANO, A.

(2016) *La sociología de las emociones en Carlos Marx*, Editorial A Contracorriente, Raleigh, NC.

SCRIBANO, A.

(2012) “Sociología de los cuerpos/emociones”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, N°10. Año 4. Diciembre 2012-marzo de 2013. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 91-111.

SCHEFF, T.J.

(2006) *Mobilization and silence: emotional/relational dynamics*. Work. Pap., Univ. Calif. Santa Barbara. Sept. 26. Disponible en <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/main.php?id=44.html>.

(2011) “Social-emotional world: Mapping a continent”, *Current Sociology* 59(3) 347–361.

SMITH, N.J.

(2012) “Body issues: The political economy of male sex work”, In *Sexualities* 15(5/6) 586–603.

SMITH, H. AND SCHNEIDER, A.

(2009) “Critiquing Models of Emotions”, in *Sociological Methods & Research*, Volume 37 Number 4 May 2009 560-589.

JULIEN BERNARD

## Vers une théorie sociologique des émotions. Articuler les niveaux micro et macro-sociologiques<sup>1</sup>

Les émotions et les sentiments occupent une place fondamentale dans la vie individuelle et la vie sociale. Nous baignons en permanence dans un rapport affectif au monde social. Nous vivons la société en l'éprouvant sur un mode personnel. Une «affectivité implicative»<sup>2</sup>, qui ne suppose pas forcément d'engagement, mais qui exclue l'indifférence au social, oriente notre rapport au monde d'autant plus que la société se transforme. Cependant, malgré leur importance, les émotions et les sentiments peinent à trouver la place qui devrait leur revenir dans les théories sociologiques. Plusieurs «voies d'approche»<sup>3</sup> sont possibles, mais leur articulation pose encore problème.

Cet article propose un cheminement théorique pluraliste permettant d'avancer en direction d'une théorie sociologique des émotions. Il s'intéresse particulièrement aux médiations entre niveaux micro et macro-sociologiques, tant pour analyser les manières dont les institutions sociales affectent les individus, que pour appréhender la dynamique sociale dont les émotions peuvent être porteuses. Ce faisant, il propose un cadre explicatif d'inspiration constructiviste qui laisse une large place à la dimension relationnelle de la vie affective.

---

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

2. Martucelli, Danilo, «L'affectivité implicative et la vie en société», *Quaderni di Teoria Sociale*, 2016, n°1.

3. Bernard, Julien, «Les voies d'approche des émotions. Enjeux de définition et catégorisations», *Terrains / Théories*, n°2 [en ligne]

### 1. Corporéité et sensibilité

Dans le sens commun comme dans la littérature scientifique, le phénomène émotionnel est souvent circonscrit en prenant pour cadre d'analyse l'individu et son corps. L'émotion se caractérise en effet par un ensemble de sensations particulières, qui emplissent plus ou moins brusquement la conscience du sujet «ému». Ces sensations ne sont pas seulement physiques, comme la faim ou la soif. S'y ajoute un *qualia* «affectif», difficilement définissable, et que le langage ordinaire peine d'ailleurs à caractériser autrement que par des métaphores corporelles («j'en ai plein le dos», «sang chaud» / «sang froid»...), physiques ou chimiques (compression / décompression, ébullition, etc.) L'émotion, comme phénomène, se définirait alors comme la réaction et la résonance intérieure, à la fois physique et cognitive, à un stimulus particulier, une perception ou une pensée. Biologiquement, la résonance affective serait la conséquence de mouvements nerveux et hormonaux, relativement autonomes, que la science pourrait appréhender à partir d'indicateurs objectifs. Le niveau de stress, par exemple, serait mesurable à partir du taux de cortisol et de l'altération de la fréquence cardiaque.

Ce cadrage corps / individu est évidemment aussi celui des sciences psychologiques. Il convient cependant d'essayer de distinguer, ou, plus précisément, de situer au sein d'un même *continuum*, deux formes d'émotions, selon l'importance que l'on peut attribuer au filtre de l'interprétation individuelle de la perception ou de la pensée en cause dans l'émotion. Si certaines émotions se rapprochent de la réaction ou du réflexe, avec un enclenchement automatique de modifications physiologiques et d'actions corporelles (on crie dans mon dos et j'ai un mouvement de peur)<sup>4</sup>, d'autres, plus cognitives, peuvent en effet emprunter un chemin plus long (on me fait une blague, je la comprends et la trouve drôle).

Dans les émotions cognitives, ce que l'on perçoit, ou ce que l'on pense, ferait l'objet d'une forme d'analyse, bien que rapide, avant de provoquer une émotion. Une somme de micro-jugements – le comportement des autres *in situ*, la dimension de plaisir ou de déplaisir que m'apporte la nouveauté de la situation,

---

4. A moins de les intégrer dans l'explication du déroulement d'une séquence d'actions sociales, si toutefois cela s'avérait pertinent, ces émotions réflexes ne sont que peu intéressantes pour la sociologie, à la différence des émotions plus cognitives.

le rapport entre la situation perçue et mes désirs, croyances, objectifs, ou valeurs – entrerait en ligne de compte<sup>5</sup>. Notre évaluation immédiate s’associerait alors, pour former nos émotions, à la manière dont nous avons fait une synthèse inconsciente de nos expériences passées, notre tempérament calme ou impétueux, mélancolique ou joyeux, craintif ou aventurier, notre structure de personnalité. Ce niveau n’exclue pas, en vertu de l’absence de transparence à soi-même postulée par la psychanalyse, des ambivalences émotionnelles, des conflits cognitifs inconscients ou des jugements ambivalents sur nos propres émotions.

Sous l’angle psychologique, les émotions que nous vivons et les façons dont nous les comprenons sont constitutives de nos identités. Réciproquement, nos identités détermineraient nos émotions. Le mécanisme qui permet cette réciprocité entre émotions et identités tient probablement dans les effets d’entraînement entre émotions et *sentiments*. Comme pour la distinction émotion réflexe / émotion cognitive, la nuance est difficile à cerner, et sans doute peut-on situer émotions et sentiments dans une même continuité. Mais l’on peut toutefois facilement remarquer que, dans la gamme des phénomènes affectifs, les émotions se caractérisent par une temporalité marquée (elles ont un début et une fin), une relative labilité, et une certaine intensité, alors que les sentiments se caractérisent plutôt par une temporalité au long cours, une forme de stabilité, et une moindre intensité, ce qui en fait une part plus constante et consistante de nos identités<sup>6</sup>. De ce point de vue, il est intéressant de considérer la dynamique entre émotions et sentiments. D’un côté, les émotions construisent des sentiments – sans en être les facteurs exclusifs –, en «imprimant» ses sensations dans notre mémoire affective et en les associant avec les objets déclencheurs. C’est d’autant plus vrai lorsque ces émotions se répètent, notamment parce que l’individu est placé dans des conditions d’existence qui favorisent l’expérience de ces émotions. C’est ainsi, par exemple, que Pierre Bourdieu – sans avoir recours à des explications naturalistes – explique la «frustration» des classes populaires vis-à-vis de l’administration ou de l’école, qui deviendrait progressivement «structurale», à force d’échecs et de

---

5. Scherer, Klaus, et Rimé, Bernard (dir), *Les émotions*, Delachaux et Niestlé, 2002 [1989]

6. Le Breton, David, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Armand Colin, 1998

déceptions<sup>7</sup>. Inversement, les sentiments constitués prédisposent à des émotions *ad hoc*. Lorsque des sentiments de peur, de mépris ou de haine envers les étrangers sont ancrés dans les identités individuelles, des actes xénophobes peuvent plus facilement se manifester sous l'effet d'une émotion ou d'une désinhibition émotionnelle.

Les apports de la biologie et de la psychologie des émotions sont indéniables et nombreux. On ne peut ici que les esquisser, et espérer que le dialogue interdisciplinaire produise à l'avenir des intersections fécondes. Sans supposer que toutes les théories soient compatibles, il semble en effet que les différences d'approches entre biologie, psychologie et sciences sociales, soient fondamentalement des différences de *niveaux* d'analyse, qui ne s'excluent pas forcément l'un l'autre. Pour une théorie sociologique, il est ainsi sans doute nécessaire de prendre en compte la corporalité et l'individualité des affects, de comprendre les individus dans leurs sensibilités propres; il s'agit là d'une condition pour que les explications sociologiques ne se situent pas à un niveau de généralité qui négligerait la dimension sensible et incarnée des faits sociaux et de la dynamique sociale. Mais le niveau corporel et individuel ne peut suffire, à lui seul, à expliquer la vie émotionnelle.

## 2. *Le social au risque des émotions*

Expliquer seulement les émotions par les individus, reviendrait à concevoir la société comme une somme d'individus isolés, avec leur diversité de goûts et de dégoûts, affectés pour des raisons ou des causes qui leur seraient propres, ou affectés par un même objet mais de manière chaque fois singulière et incomparable. Cela reviendrait à dire que «cela dépend des gens», et ce relativisme subjectiviste dissoudrait toute possibilité de développement du projet sociologique, qui est de comprendre, pour le dire de manière large, la structuration et les tendances générales – y compris sensibles, sentimentales ou émotionnelles – d'une société.

Or, même s'il y a toujours une interprétation personnelle des objets déclencheurs d'émotions, l'émotion n'est pas d'une génération spontanée, elle ne surgit

---

7. Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997.



pas *ex nihilo*. Les causes ou les raisons qui la provoquent sont souvent liées à l'environnement social: le plus souvent, nous sommes affectés par «l'extérieur», ou, plus précisément, dans une relation avec le «social»<sup>8</sup>. Celui-ci étant par définition partagé, la correspondance entre émotion et situation peut facilement faire l'objet de discussion, de définition ou d'évaluations conjointes. Par ailleurs, notre interprétation «personnelle» d'un événement est souvent préformée par des influences sociales, des représentations, des croyances, des valeurs, avec lesquelles nous ne sommes pas nés. Si nous ne sommes pas toujours conscients des causes profondes de nos comportements, ce n'est pas seulement sous l'effet d'un inconscient intérieur strictement personnel, mais aussi par l'effet de causes extérieures, sociales, fortement intériorisées<sup>9</sup>.

Si l'émotion se situe donc dans l'interaction entre l'individu et le monde social, et que l'individu est le niveau sociologique le plus fin, l'émotion et l'individu ne peuvent se comprendre sans les situer dans des configurations sociales ou des réseaux d'interdépendance. C'est en effet en fonction de ceux-ci que les possibilités de l'expression émotionnelle sont orientées, activées, ou limitées. L'œuvre maîtresse de Norbert Elias sur Mozart<sup>10</sup> en est une parfaite illustration. Si, dans la seconde partie de sa carrière, Mozart composait sa musique en essayant d'y instiller ses émotions, afin de les traduire et de les transmettre, sa démarche, romantique avant l'heure, et la singularité de sa musique, se heurtèrent aux codes esthétiques des sociétés de cour de son époque, encore empreintes de classicisme; rejetée, sa musique ne put être diffusée comme il l'aurait souhaité. Et si sa personnalité peu soucieuse des convenances fut un temps tolérée, c'est bien parce qu'il n'était qu'un bourgeois naviguant au sein de la noblesse en raison de son talent; ses exigences et extravagances furent rapidement perçues comme déplacées venant d'un individu de rang inférieur, qui aurait dû se tenir au rôle de serviteur.

---

8. Il existe des cas d'émotions, comme certains cas d'angoisse, qui ne sont pas directement reliées à une dimension sociale. Ces émotions sont rares et parfois considérées comme pathologiques dans la mesure où elles ne peuvent pas être comprises ou justifiées en relation avec des objets compréhensibles par autrui. Par contre, les cas d'émotions, beaucoup plus nombreux, où l'émotion est à la fois autocentrée et vécue en solitaire, comme la honte par exemple, prennent leur sens d'une relation particulière au monde social.

9. Durkheim, Emile, *Le Suicide*, PUF, 2013 [1897].

10. Elias, Norbert, *Mozart, sociologie d'un génie*, Seuil, 1991.

Cet exemple montre que toute personnalité est tenue de composer avec l'état d'un système social. C'est dans ce cadre que se développent les approches interactionnistes, en analysant les émotions à partir des variables de rôles, de statuts, et de degré de pouvoir, dont disposent l'individu dans une configuration sociale. Erving Goffman<sup>11</sup>, par exemple, évoque les mécanismes par lesquels, dans une organisation hiérarchique, les émotions et sentiments des plus gradés sont davantage pris en compte et ménagés que ceux des subalternes, alors même que leur statut les protège plus facilement des situations où ils pourraient éprouver des émotions déshonorantes en perdant «la face». Michel Crozier<sup>12</sup>, dans un autre registre, considère que les émotions dans les organisations reflètent la dose de pouvoir dont on dispose et les jeux des acteurs cherchant à en obtenir davantage selon leurs marges de manœuvre. Candace Clark<sup>13</sup>, dans un registre à la fois interactionniste et stratégique, étudie les manœuvres comportementales, les «micropolitiques de l'émotion», par lesquels nous cherchons parfois à ne pas perdre notre place, ou à augmenter notre influence vis-à-vis d'autrui.

### 3. *Emotions et relations sociales*

Le niveau d'analyse de l'individu dans l'interaction sociale considère pleinement la singularité individuelle prise dans des cadres sociaux. Cependant, certains considèrent qu'un décentrement par rapport au niveau individuel peut être plus heuristique encore<sup>14</sup>. Ce décentrement serait de concevoir l'émotion comme un phénomène ontologiquement relationnel – et non individuel. Cela signifie non seulement que l'émotion n'existe pas indépendamment d'une relation au

---

11. Goffman, Erving, *Les rites d'interaction*, Minuit, 1974

12. Crozier, Michel, «Sentiments, organisations et systèmes», *Revue française de sociologie*, 1971

13. Clark, Candace, «Emotions and micropolitics in everyday life. Some patterns and paradoxes of 'place'», dans Kemper, Theodore, (dir.), *Research Agendas in Sociology of Emotions*, State University of New-York, 1990

14. Dumouchel, Paul, *Emotions. Essai sur le corps et le social*, Synthélabo, 1999. Laflamme, Simon, *Communication et émotion. Essai de microsociologie relationnelle*. L'Harmattan, 1995

monde, mais surtout qu'elle est une caractéristique de cette relation, bien davantage qu'une caractéristique d'une conscience émue: je ne suis pas en colère contre X; il y a de la colère entre X et moi. Ceci amène à préciser quelque peu ce qu'il se passe, ou ce qui passe, dans une interaction émotionnelle.

L'expression de sentiments et d'émotions nous permet de mieux nous connaître. Mais elle permet aussi à ceux qui en sont témoins, de comprendre, à un moment donné, notre relation à ce qui suscite l'émotion. L'expression émotionnelle suppose en effet une modification du visage, de la posture. Elle enclenche des comportements et des discours spécifiques. Elle signale, à soi et aux autres, notre position (un point de vue) ou notre positionnement (une prise de position). En montrant ce que l'on ressent, l'on permet à autrui de faire des inférences sur nos probables tendances à l'action (ou à l'inaction). En cela, l'émotion est un paramètre des situations sociales qu'il est nécessaire de prendre en compte dans toute coordination.

Cela dit, si nous pouvons considérer l'émotion d'autrui pour ajuster nos conduites, grâce à nos capacités de compréhension intellectuelle et empathique<sup>15</sup>, les expressions émotionnelles provoquent aussi souvent d'autres émotions chez ceux qui y assistent ou qui l'observent.

Ces émotions produites par l'émotion peuvent être de même nature. Par exemple, l'expression de tristesse peut provoquer la compassion, ce qui enclenche une forme de contagion de la tristesse. De même, dans le mécanisme de l'émotion collective, la mise en commun de sentiments similaires peut créer un état affectif proprement collectif, qui s'impose alors à tous, même à ceux dont le sentiment partagé au départ était peu intense, en poussant à une forme de synchronisation des états individuels<sup>16</sup>. Mais ces émotions peuvent aussi être de natures très différentes. Lorsque la colère des uns déclenche la peur des autres, que la satisfaction de certains provoque un sentiment d'injustice, ou que la peine suscite un malin plaisir, des sentiments multiples et contradictoires se déploient dans l'espace interactionnel et social, ce qui lui donne une plus grande complexité. Autant les sentiments partagés peuvent produire du lien social, autant les sentiments contradictoires peuvent le menacer. Dans les deux cas, l'augmentation de

---

15. Weber, Max, *Economie et société* Pocket, 2003 [1921]

16. Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 2013 [1912]

la «tension» ou de la «charge» émotionnelle produisent des effets sociaux qu'il est souvent difficile de prévoir.

Les actions «sous le coup» de l'émotion, dans une «cognition chaude», s'accompagnent en effet souvent d'une analyse sous-optimale de la situation, d'une recherche d'information imparfaite, en raison d'une «aversion à l'inaction»<sup>17</sup>, et d'une difficulté à reconsidérer ses désirs, ses valeurs ou ses croyances au regard des nouveaux éléments de la situation<sup>18</sup>. Même si la rationalité est toujours plus théorique que réelle, les actions émotionnelles peuvent être distinguées des «choix rationnels»; en tout cas, c'est ainsi que nous procédons quand nous jugeons de nos émotions et de celles des autres.

Les émotions ne sont pas toujours bonnes conseillères et nous les regrettons parfois. De ce constat empirique, les émotions sont discréditées par la plupart des philosophies, à travers le monde et l'histoire: être sage, c'est avoir de la tempérance. Traditionnellement, dans le sens commun comme chez les savants, l'émotion s'oppose à la Raison. Cette opposition perçue avec la «cognition froide» entraîne une déconsidération de l'émotion *en général*. Certes, certaines expressions d'émotions sont bienvenues, encouragées, voire prescrites dans certaines situations, précisément parce qu'un accord tacite sur leur convenance ou leur utilité est à l'œuvre dans ces situations. Mais, dans les situations plus incertaines, les conséquences des actions émotionnelles étant souvent à la fois imprévues et imprévisibles, l'émotion est souvent perçue comme une rupture dans «l'homéostasie sociale», et donc comme un *risque* pour l'ordre social. Ainsi les individus sont-ils amenés à se contrôler, en particulier dans l'espace public, à la fois pour des raisons sociales et individuelles – il s'agit que l'expression de leurs émotions ne leur soient nuisibles. C'est ce même «risque émotionnel» qui pousse à un «contrôle des autres», c'est-à-dire à une méfiance envers la provocation d'émotions chez autrui<sup>19</sup>. De ce point de vue, «vivre en société», ce serait être obligé de composer avec toutes les sensibilités, considérer les conséquences de ses émotions

---

17. Elster, Jon, «L'impact négatif des émotions sur la cognition», *Terrains / Théories*, n°2 [en ligne]

18. Livet, Pierre, *Emotions et rationalité morale*, PUF, 2002

19. Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, 1973

et de celles des autres, faire œuvre de régulation émotionnelle pour aller dans le sens du «processus de civilisation» théorisé par N. Elias.

#### *4. Règles et socialisation émotionnelles*

C'est en raison des risques qu'engendrent les émotions que s'instituent des normes émotionnelles. La sociologie des émotions, dans sa filiation allant de Durkheim à Hochschild, en passant par Goffman, n'a cessé d'interroger ces normes et les façons dont nous nous comportons vis-à-vis d'elles. Le concept peut englober une norme générale de contrôle (ou, ce qui est plus subtil, une norme d'expression maîtrisée des émotions<sup>20</sup>) et des règles de comportement plus localisées, en fonction des circonstances ou des milieux. Des émotions peuvent être proscrites: par exemple, on ne doit pas rire ou se disputer lors de funérailles, on ne doit pas être triste le jour de son mariage, on ne doit pas montrer sa peur quand on travaille dans la police, etc. D'autres peuvent être prescrites: être triste à des funérailles, être heureux à son mariage, etc. Ces règles semblent «tomber d'en haut». Elles ont l'air d'avoir toujours été «déjà là», en particulier dans les situations sociales organisées dans un cadrage cérémoniel ou rituel. Pour les adultes habitués aux comportements culturels d'une société, ces modèles affectifs paraissent souvent aller de soi. À l'instar des coutumes, nul ne sait quand et par qui elles ont été instaurées, et peu songent à les remettre en question. En cela, elles s'imposeraient aux individus comme ligne de conduite ou comme «script» comportemental.

Pour expliquer cet allant de soi, l'idée de socialisation des émotions est mobilisée pour désigner la manière dont les modèles affectifs font l'objet d'une intériorisation, voire d'une incorporation. Elle met l'accent sur le poids des parents, des adultes, mais aussi des groupes de pairs ou des médias, dans la constitution de l'identité,

---

20. Cette idée provient de N. Elias qui évoque la possibilité d'un «relâchement contrôlé des émotions», et développée par C. Wouters, qui en fait une caractéristique du régime émotionnel contemporain dans les sociétés occidentales. Elle suppose l'existence d'un flux cognitif sur l'émotion en train d'être ressentie et de s'exprimer, qui permettrait de la réguler «dans le feu de l'action». Cette maîtrise nous semble possible pour les émotions faibles et modérées, mais pas pour les plus intenses.

des façons d'être et des modes d'interprétation du monde social de l'individu, en particulier durant l'enfance.

Les modes explicatifs de ce formatage ou «dressage» émotionnel peuvent être assez mécaniques et s'apparentent parfois au behaviorisme. On peut penser simplement au fait que les enfants imitent les comportements de leurs parents, ceux-ci faisant office de modèles quasi exclusifs, et ce d'autant plus que l'attachement affectif enfants-parents réduit les possibilités de distanciation critique. Sans trop savoir pourquoi, mais en supposant qu'il doit bien y avoir une raison, les enfants tendraient à reproduire les goûts et dégoûts de leurs parents, à partager les mêmes peines et les mêmes joies, à associer les mêmes émotions aux mêmes objets déclencheurs.

La reproduction des schèmes affectifs se produit également par les effets du contrôle social. Les agents de socialisation sanctionnent, positivement ou négativement, les comportements émotionnels des enfants: «il ne faut pas pleurer parce que ton jouet est cassé, tu en as d'autres», ou «c'est normal d'être en colère contre ton petit frère qui a cassé ton jouet, mais tu ne dois pas le frapper pour autant». Plus encore, c'est précisément par des mécanismes affectifs, en particulier *via* la honte et la fierté<sup>21</sup>, que s'intègrent les normes émotionnelles: «tu devrais avoir honte d'avoir frappé ton petit frère» ou «je suis fier que n'aies pas tapé, et que tu sois venu nous en parler».

Imitation, contrôle et socialisation des émotions produisent progressivement une «évidence» des émotions adaptées et inadaptées en fonction des circonstances et des objets en cause. Dans sa version la plus forte, la construction sociale des émotions relèverait donc d'un déterminisme social, où les modèles de sensibilité des groupes auxquels nous appartenons s'imposent, s'intériorisent, s'incorporent, de manière assez inconsciente, à moins qu'ils imposent un travail émotionnel conscient<sup>22</sup>. Nous n'aurions pas le choix: nous devons mettre en correspondance nos sentiments avec ceux qui sont valorisés dans nos groupes d'appartenance.

---

21. Scheff, Thomas, «Socialization of Emotions: Pride and shame as causal agents» dans Kemper, T., (dir.), *Research Agendas in Sociology of Emotions*, State University of New-York, 1990

22. Hochschild, Arlie, *Le prix des sentiments. Au cœur du travail émotionnel*, La découverte, 2016 [1983]

Cette version forte a le mérite d'expliquer la formation des modèles de sensibilité stabilisés, qui se révèlent notamment par les statistiques.

### 5. *Interactions et sentiments collectifs*

La mise au jour de cette imposition «par le haut» ne doit cependant pas négliger les séries de *médiations* par lesquelles elle passe et qui se jouent au niveau interactionnel. D'abord, si le contrôle social des émotions peut certes être imposé par une discipline rigoureuse et par la peur, il est souvent plus efficace et pérenne lorsque ses raisons d'être sont verbalisées et justifiées. C'est en passant par la «raison» que les normes émotionnelles peuvent plus facilement être acceptées. Ainsi, pour suivre l'exemple des deux jeunes frères qui se disputent, il peut être utile de faire comprendre que se battre n'est pas la solution, car l'on institue sinon la loi du plus fort, et qu'on trouvera toujours plus fort que soi, et que le plus fort n'a pas forcément raison, etc. Convaincre des «bonnes raisons» d'avoir l'émotion, ou le contrôle émotionnel approprié, permet en outre de faire des socialisés de futurs socialisateurs.

Une autre médiation, qui suppose aussi un minimum de langage, concerne les réactions d'autrui à nos émotions. L'expression émotionnelle engage en effet des dynamiques particulières, du niveau le plus local (les situations) au plus global (les sociétés, lorsque, par exemple, des conflits sociaux, des catastrophes, ou la victoire de l'équipe nationale de football, occupent les espaces politiques et médiatiques). Entre les deux, la diffusion sociale des émotions dépasse souvent largement le premier cercle de la personne émue («X m'a dit ce qui était arrivé à Y, et ce qu'il a fait, tu te rends compte?»). Le partage social des émotions<sup>23</sup> engage des formes de réflexivités collectives à leur sujet.

Ces réactions aux émotions se situent sur un gradient allant de l'assentiment à la réprobation. Lorsque nous recevons des réactions positives à notre émotion, nous sommes confirmés dans le bien fondé de notre ressenti et de notre comportement. Notre sentiment semble compris et partagé. Au contraire, lorsque nous

---

23. Rimé, Bernard, *Le partage social des émotions*, PUF, 2005

recevons des réactions négatives, nous sommes obligés de nous justifier, d'exposer les raisons de nos émotions, quitte à quelque peu «rationaliser» notre action affective. Il s'agit alors d'adosser nos émotions à des arguments compréhensibles pour le plus grand nombre, par exemple à la faisant entrer dans des «régimes de justice»<sup>24</sup>, et à les exprimer assez adroitement ou assez modestement pour, au mieux, convaincre du bien-fondé de son sentiment, ou, au pire, ne pas subir une disqualification par le groupe.

Dans ces cas de «déviance émotionnelle»<sup>25</sup>, nous ressentons un décalage entre ce que nous devrions ressentir et ce que nous ressentons réellement. Ce décalage est à la base de la notion de «travail émotionnel», qui désigne l'effort déployé pour adapter son comportement aux règles «d'affichage» de la situation, voire pour modifier son état émotionnel dans un «jeu en profondeur»<sup>26</sup> afin de le faire correspondre aux attentes. Le travail émotionnel suppose alors une cognition sur l'émotion, c'est-à-dire un jugement, dans le courant de l'émotion, sur l'émotion qui se déploie en nous, qui permet d'en réprimer l'expression. Cela nous arrive souvent, au travail ou en famille, quand nous sentons que les conséquences de notre émotion risquent d'être préjudiciables.

Cependant, le travail émotionnel, ou le travail de «révision» de nos désirs, valeurs, ou croyances à la base de notre émotion, ne sont pas toujours possibles. Nous sommes en effet fortement attachés – affectivement parlant – à nos jugements. Cette impossibilité à réviser signale que l'émotion touche à une part profonde de notre identité et/ou de notre «rationalité morale»<sup>27</sup>. Comme dans la justification ou la rationalisation des actions affectives, émotion et cognition sont ici interpénétrées, et il serait illusoire de les distinguer purement et simplement<sup>28</sup>.

---

24. Boltanski, Luc, avec Schiltz, Marie-Ange et Darré, Yann, «La dénonciation», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.51, n°1, 1984

25. Thoits, P., «Emotional Deviance: Research Agendas», dans Kemper, T., (dir.), *Research Agendas in Sociology of Emotions*, State University of New-York, 1990

26. Hochschild, Arlie, *op.cit.*

27. Livet, Pierre, *op.cit.*

28. L'opposition raison/émotion, que nous avons évoquée *supra*, est une distinction formelle. Elle sert à organiser notre jugement des émotions. Certaines conduites sont plutôt émotionnelles, d'autres plutôt rationnelles. Il n'y a pas ici d'émotion ou de cognition à l'état pur. D'un côté, nos capacités d'interprétation, de réflexion ou d'anticipation produisent des jugements qui peuvent nous émouvoir. D'un autre, nos émotions mobilisent nos capacités



La réprobation de notre groupe d'appartenance et l'impossibilité de réprimer l'émotion provoquent un puissant conflit cognitif, comme on peut l'imaginer, par exemple, pour un jeune homosexuel dans une famille homophobe, ou pour un militant environnementaliste dans une famille climato-sceptique. Ces conflits peuvent être d'intensité variable, et ils dépendent de la nature de nos réseaux sociaux et de la fréquence des relations sociales. Il est plus facile de supporter, pour un militant cosmopolitique, le racisme ordinaire d'un grand oncle que l'on ne voit qu'aux grandes fêtes de famille, que celui de la majorité de ses collègues de travail. Ces conflits peuvent aussi être relativisés par notre appartenance à plusieurs cercles sociaux. Toutefois, la réprobation de nos sentiments dans un groupe peut, plus ou moins brusquement, nous conduire à trouver d'autres groupes plus compréhensifs. Certaines expériences émotionnelles peuvent alors enclencher des bifurcations biographiques.

Ainsi, qu'il s'agisse d'approbation ou de réprobation des émotions, peut se dégager une tendance commune à se regrouper dans des communautés d'individus partageant les mêmes opinions et sentiments. Il s'agit là de trouver une «énergie émotionnelle»<sup>29</sup> commune, cette force de fusion, ciment des collectifs, dans laquelle l'estime sociale, la «validation» de soi par les autres, est prépondérant. Ce sont ici les jugements de normalité des émotions, et leurs formes, qui peuvent être au cœur d'une analyse ethnographique.

## 6. *La concurrence des sentiments*

«Chaque famille mène une bataille» disait Margaret Mead<sup>30</sup>, au sujet de l'institution des sentiments familiaux et de la transmission de valeurs et donc de

---

cognitives, dans l'interprétation de la situation, la régulation émotionnelle, la compréhension actuelle et ultérieure de notre comportement, les jugements de valeur que l'on porte sur soi ou les autres, ou dans la verbalisation, la rationalisation ou la justification de notre conduite.

29. Collins, Randall, «Stratification, Emotional Energy and the Transient Emotions», dans Kemper, T., (dir.), *Research Agendas in Sociology of Emotions*, State University of New-York, 1990

30. Mead, Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Plon, 1969 [1955]

schèmes de sensibilités spécifiques. Il en va de même pour toute communauté ou groupe social. Eglises, associations, groupements d'intérêts, partis politiques... œuvrent à définir ce qui est bien, beau ou juste, en vertu de quoi certains sentiments sont valorisés alors que d'autres sont dévalorisés. A l'intérieur de ces grandes catégories, des valeurs communes serviront de traits d'union – dans le sport, par exemple, les valeurs du corps ou du respect de l'autre –, mais chaque sous-catégorie développera ses spécificités – valorisation du lien avec la nature dans la randonnée, ou de l'adrénaline dans la course automobile.

La socialisation émotionnelle n'est jamais homogène, du fait que les individus participent à divers mondes sociaux. Les discours de la famille ne sont pas toujours ceux du groupe de pairs, de l'école, ou de l'église, et chacun se construit au carrefour d'influences sociales très diverses. Mais certains schémas peuvent être plus homogènes et certaines influences complémentaires. Nous sommes donc amenés à essayer de comprendre comment se forment, de proche en proche, des sensibilités collectives partagées, et en quoi nous sommes, en vertu de nos propriétés sociales, plus enclins à en éprouver certaines plus que d'autres.

Les données produites par les statistiques nous obligent en effet à constater des corrélations significatives entre certaines propriétés sociales et certaines sensibilités. Pour ne donner que quelques exemples, l'on sait que les croyants sont moins disposés à abrégé la vie de patients atteints de maladie incurable et douloureuse que les non-croyants; que les jeunes trouvent plus facilement que les anciens des justifications au divorce quand un couple ne s'aime plus; que les indépendants considèrent plus souvent que les autres catégories socioprofessionnelles qu'il n'y a pas beaucoup d'injustice dans la société; que les électeurs de droite sont plus nombreux que la moyenne à considérer que la pauvreté provient de la paresse ou de la mauvaise volonté; que ceux qui sont favorables à la peine de mort sont des personnes plus âgées et moins instruites que la moyenne, et plus souvent défiantes envers le système démocratique<sup>31</sup>.

Cette hétérogénéité produit une concurrence des sentiments, tant au niveau individuel qu'au niveau des groupes sociaux<sup>32</sup>. Cette concurrence sentimentale

---

31. Pour tous les exemples, Brechon, Pierre et Tchernia, Jean-François. (dir.), *La France à travers ses valeurs*, Armand Colin, 2009

32. Bernard, Julien, *La concurrence des sentiments*, Métailié, 2017

se double souvent de divergences de valeurs ou d'intérêts. La conflictualité entre écologistes et industriels pollueurs, par exemple, se base sur une vision différente du «prix à payer» pour la croissance économique et l'emploi. En ce qui concerne le rôle des intérêts de classe, les luttes, négociations ou conflits ouverts entre patronats et syndicats sont un exemple classique. Dans ces luttes d'influence, les émotions ont un rôle majeur. C'est d'abord parce qu'une situation sociale me touche, qu'elle me choque moralement, ou qu'elle me fait craindre de perdre un avantage, que je peux me sentir poussé à m'engager. C'est ensuite parce que je rencontre d'autres personnes partageant mon émotion, déjà organisées en collectif ou non, qu'une énergie émotionnelle peut porter un mouvement. C'est enfin en organisant l'expression émotionnelle et en la diffusant, par des tracts, des représentations ou dans les médias, que le collectif cherche à consolider l'émotion de ses membres et à en attirer de nouveaux<sup>33</sup>.

Dans cette dimension fondamentale de la vie sociale qu'est la conflictualité des rapports sociaux, les relations interindividuelles jouent là-encore un rôle indéniab. Non seulement nous sommes plus facilement sensibilisés à une cause quand nous la rencontrons portée par des connaissances (qui nous «rallient» à la cause), mais nous y trouvons aussi un sens dans le partage des expériences de lutte, quand ce ne sont pas des rétributions concrètes (salarié d'association, décharge syndicale), des bénéfices secondaires ou symboliques (intégration sociale, estime des autres), ou le simple plaisir du partage d'émotions similaires.

### *7. Structuration et changements sociaux*

L'analyse sociologique des émotions nous amène donc à considérer en même temps deux lignes de force que nous avons esquissées dans ce développement. D'un côté, les émotions représentent un risque pour l'individu, le collectif ou la société. Elles traduisent un trouble, une perte de maîtrise de soi et des situations, tout en enclenchant une dynamique d'actions et de réactions assez imprévisible. L'ordre social suppose donc l'apprentissage d'un contrôle émotionnel et l'obser-

---

33. Traïni, Christophe, (dir.), *Emotions... mobilisation!*, Presses de Sciences Po, 2009

vance de règles de comportements. D'un autre, les émotions expriment des sentiments parfois fondamentaux pour notre identité individuelle et sociale. Elles sont l'objet d'un façonnage spécifique à nos groupes d'appartenance, et représentent à la fois un opérateur de lien social dans les groupes sociaux, et l'identité de ces groupes vis-à-vis des autres. L'hétérogénéité de la société et les socialisations différentielles des émotions produisent une société hétérogène affectivement et une concurrence de sentiments. Cette concurrence fonctionne comme carburant de la dynamique et parfois de la conflictualité sociale, les énergies émotionnelles étant alors force de fission.

Il faut alors envisager les sociétés comme structurées par une dialectique du contrôle et de l'expression. Autrement dit, les sociétés seraient traversées par deux systèmes de forces contradictoires, l'un tendant à la perpétuation d'un «ordre des choses», une reproduction des schèmes affectifs, un certain conservatisme, l'autre supposant le changement, le décalage, le désordre parfois. Dans ce système, structuration et changement sont comme les deux faces de la même pièce. Au niveau individuel comme à celui des groupes, faire avec la «concurrence des sentiments», c'est à la fois composer avec les sentiments des autres, et composer avec le décalage entre ce que nous ressentons et ce que nous pouvons exprimer. La dynamique du système social se situe donc dans le «jeu», au sens mécanique, entre exigence de contrôle et possibilité d'expression, ce jeu produisant d'ailleurs une énergie spécifique liée au refoulement émotionnel demandé par le maintien de l'ordre social. Si ce refoulement devient par trop insupportable, l'expression émotionnelle qui en découle – le «retour du refoulé» – peut n'en être que plus forte.

Traversées par des émotions et sentiments divergents ou contradictoires, les sociétés ne peuvent tenir qu'en se modifiant. Souvent, les sensibilités morales évoluent lentement. On peut penser par exemple à l'augmentation progressive de la tolérance envers l'homosexualité, ou à celle de la préoccupation environnementale. Les changements générationnels jouent probablement ici un grand rôle. Mais pour que ces changements soient possibles, il est aussi nécessaire que des différentes sensibilités en concurrence, certaines prennent le pas sur d'autres. Comme le suggère Durkheim, *«pour que ces transformations [du droit et de la morale] soient possibles, il faut que les sentiments collectifs qui sont à la base de la morale ne soient pas réfractaires au changement, par conséquent, n'aient qu'une*

*énergie modérée. S'ils étaient trop forts, ils ne seraient plus plastiques.*»<sup>34</sup> C'est dire ici que les forces de changement de sensibilités s'avèrent, à un moment donné, plus puissantes que les forces de reproduction. Les nouvelles sensibilités, ou le retour d'anciennes, deviennent alors plus légitimes que les sensibilités jusque là dominantes, et devenant plus légitimes, ceux qui les éprouvaient en silence peuvent plus facilement les exprimer, ce qui les renforce. De nombreux changements politiques peuvent probablement s'expliquer ainsi.

La théorie de la «construction sociale des émotions» doit donc intégrer ce caractère dynamique et historique des changements de régimes émotionnels, que William Reddy définit comme ce qui produit «les possibilités et les limites de l'expression»<sup>35</sup>. On pourrait pour ce faire s'inspirer du modèle de James Coleman pour relier les niveaux micro et macrosociologiques<sup>36</sup> en y ajoutant une dimension itérative propre à un constructivisme prenant en compte le changement des régimes émotionnels. D'abord, du macro au micro, l'état du système social affecte les individus, à travers toute une série de médiations que nous avons exposée. Ces affects les font penser. Ils puisent pour cela dans un «stock de connaissance» disponible, leur perception des sensibilités sociales dominantes, et partagent, discutent de leurs émotions. Ensuite, toujours au niveau micro, les affects provoquent des prises de position, parfois une mise en action individuelle, et l'agrégation des émotions individuelles peuvent donner lieu à des actions collectives. Enfin, en passant du micro au macro, ces actions peuvent modifier l'état du système social, l'équilibre ou le rapport de force des sensibilités, éventuellement créer de nouveaux régimes émotionnels. De manière permanente, nous sommes ainsi affectés par un monde en changement, à propos duquel nous réévaluons nos positions en nous référant à l'évolution du rapport de force entre les régimes émotionnels.

---

34. Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, *op.cit.* p.70.

35. Reddy, William, «Emotions et histoire contemporaine: esquisse d'une chronologie», dans Ambroise-Rendu, Anne-Claude, Demartini, Anne-Emmanuelle, Eck, Hélène et Edelman, Nicole. (dir), *Emotions contemporaines (19<sup>e</sup>-21<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014.

36. Exposé dans Foundations of Social Theory. Pour une introduction, cf. Steiner, Philippe, «Les Foundations de James Coleman, une introduction», *Revue française de sociologie*, 2003/2, vol.44.

### 8. *La société émotionnelle et l'individu*

En s'inspirant sur cette idée de dialectique expression / contrôle, et en s'interrogeant sur les tendances historiques générales qui reconfigurent le rapport individu – société, on peut essayer de poser les termes du débat concernant la condition affective de l'individu dans notre modernité. Marquée par l'individualisme et une solidarité plus organique que mécanique, la modernité serait marquée par une plus grande tolérance aux expressions émotionnelles, par opposition à une tradition plus soucieuse de contrôle social. Certains estiment qu'un tournant aurait eu lieu dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> S., en réaction au modèle bourgeois de la «tenué» qui culmine dans la figure du *gentleman* de la société victorienne. A une «introdétermination» succéderait une «extrodétermination»<sup>37</sup>, c'est-à-dire une construction identitaire moins basée sur des principes moraux rigides transmis par les parents et très tôt ancrés, que sur la recherche d'estime et de «popularité» dans le groupe de pairs. Cette façon de s'affirmer et de vouloir «être soi» parmi les siens supposerait à la fois une expression de soi plus spontanée, et le développement de nouvelles compétences relationnelles pour en maîtriser les effets. C'est l'idée d'une «informalisation» des conduites, proposée par Cas Wouters<sup>38</sup>, qui désigne la tendance à valoriser des comportements plus «naturels», moins guindés, moins cadré par les convenances, tout en restant tolérant et ouvert aux critiques des autres. Cette tendance (ou injonction) à être soi-même, à exprimer ses émotions tout en étant «cool» se manifeste particulièrement dans l'espace médiatique. Le changement des codes de communication des hommes politiques est ici particulièrement probant.

Invité à être lui-même tout en devenant maître en relations humaines, l'individu contemporain ne se trouve pas pour autant libéré de ses chaînes sociales. Car la société individualiste est précisément une «société individualiste de masse» selon la belle formule de Dominique Wolton<sup>39</sup>. «Être soi-même» pèse comme une

---

37. Riesman, David, *La foule solitaire*, Arthaud, 1964

38. Wouters, Cas, «Comment les processus de civilisation se sont-ils prolongés. De la seconde à la troisième nature», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 106, avril-juin 2010

39. Wolton, Dominique, «Les contradictions de l'espace public médiatisé», *Hermès*, 1992/1

nouvelle injonction sociale, tout comme pèse l'injonction à l'autonomie dans le monde du travail<sup>40</sup>. Les valorisations du développement personnel, de l'écoute et de la compréhension de ses émotions, de «l'intelligence émotionnelle», tout en situant l'individu au centre de son monde, l'exposent à une nouvelle contrainte sociale, celle précisément d'être singulier, original tout en étant parfaitement socialisé. De plus, si l'expression individuelle permise par les médias de masse, en particulier dans les talk shows et la télé-réalité, et par les réseaux sociaux, crée une profusion de modèles affectifs disponibles, ceux-ci sont soumis à délibération et à jugements<sup>41</sup>. Les normes sociales reviennent ainsi précisément là où on prônait une plus grande tolérance. Enfin, un dernier avatar de la dialectique expression / contrôle concerne peut-être ce paradoxe typiquement contemporain de la marchandisation des émotions par le capitalisme<sup>42</sup>, qui conduit à acheter des services perçus comme personnalisés, en vue de ressentir des émotions en première personne, et que l'on imagine volontiers comme uniques, pures ou authentiques. Or, toutes personnelles que sont la joie d'un enfant qui se voit offrir un anniversaire au Mac Donald's, ou le bien-être que l'on ressent après son cours de yoga, ces émotions n'en semblent pas moins socialement produites par un état du système social à un moment donné, et par un rapport à soi et au monde tout aussi socialement construit.

---

40. Ehrenberg, Alain, *La société du malaise*, Odile Jacob, 2010

41. Mehl, Dominique, «Le jeu avec le 'je'», *Communications*, vol.80, n°1, 2006

42. Illouz, Eva, *Les sentiments du capitalisme*, Seuil, 2006





VALÉRIE SACRISTE

## Vers une sociologie existentielle des objets<sup>1</sup>

Comment expliquer nos étranges relations au monde objectal? Pourquoi en effet autant d'attachement et d'investissement? Pourquoi en même temps tant de négligence et de tensions envers ces choses ontologiquement artefactuelles? Face à ce questionnement, nous faisons l'hypothèse que les objets se lestent dans la modernité d'un poids existentiel particulier en étant tout à la fois des supports et des sources d'épreuves pour les individus<sup>2</sup>.

Pour le démontrer, nous procéderons en trois mouvements. Tout d'abord nous nous centrerons sur l'expérience de la modernité pour mettre en saillance les problématisations aux tonalités existentielles qui entourent nos rapports subjectifs au monde objectal. Nous verrons ensuite, comment les objets peuvent constituer des supports d'épreuves pour, dans la dernière partie, envisager l'envers du miroir, en nous focalisant sur l'objet comme sources d'épreuves (voire de nouvelles épreuves).

---

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

2. Cet article repose sur une enquête de terrain qui a donné lieu à une première publication (Sacriste, 2018) et dont nous présentons ici la problématisation sociologique, dans une version abrégée.

*1. De l'expérience de la modernité à l'existence avec les objets*

Étudier les objets au prisme d'une perspective existentielle implique de les questionner en les rapportant aux épreuves que les individus doivent relever dans le cadre de la modernité. Que vivent-ils avec, contre, au travers des objets? Que leur apporte-t-ils (ou pas) face aux de la vie sociale et notamment dans la nouvelle période de la modernité? Dans cette optique, nous interrogeons le rapport aux objets à partir, non pas de ce qui est socialement institué, mais de ce qui est subjectivement vécu; non pas tant au niveau de leur consommation (Lipovetsky, 2006; Moati, 2016) qu'au niveau de leur investissement et de leur mobilisation, non pas face à des situations pragmatiques (Latour, 2006) mais face aux épreuves existentielles qu'impose la condition sociale moderne (Martuccelli, 2017). La focale est donc mise d'une part sur l'individu et ses épreuves, d'autre part sur les objets et leur expérience; le tout conceptuel (individu-épreuve-objets) étant questionné à partir du cadre de la modernité.

Si nous interrogeons le monde objectal à partir du cadre macro-historique, c'est que la présence des objets dans toutes les sociétés ne présume pas de facto que les individus aient les mêmes types de relations au monde objectal selon les espaces historiques. Comme l'écrit N. Elias, «chaque élément d'une configuration et ses propriétés ne sont ce qu'ils sont qu'en vertu de leur position et de leur fonction au sein d'une configuration» (1997: 81). Toutefois il faut considérer que la modernité est «ni un type sociétal («société industrielle» ou «informatique»), ni un modèle de changement («modernisation»), ni un mouvement culturel («modernisme»), ni une période historique (les «temps modernes»), ni un esprit intellectuel (les «Lumières») mais une expérience inédite» (Martuccelli, 2011: 23): celle tout à la fois d'une conquête – la liberté – (Taylor, 2015), et celle, par voie de conséquence, d'un malaise et d'une inquiétude, celle du monde et du soi.

## 2. La condition moderne

Comparativement aux sociétés traditionnelles, la modernité se fonde sur une économie du vivre ensemble où l'individu est considéré comme maître et souverain de son destin. Libéré des anciennes subordinations il n'en est pas toutefois plus « libre » car il est désormais en proie à des doutes et des épreuves existentielles qu'implique consécutivement ce monde désenchanté. Il n'y a plus de rôle protecteur. Le statut n'est plus transmis par le sang ou la naissance, mais acquis ou conquis et de surcroît, plus forcément à vie. De la sorte, l'identité devient incertaine. Rien ne la justifie *a priori*. De même les conventions qui le liaient à autrui deviennent plus mouvantes, autant que les questions existentielles (la vie, la mort, la souffrance, la maladie etc.) se posent sans trouver de réponses stables et certaines car désormais elles sont uniquement portées par le sens que les individus veulent bien leur donner. Une condition qui contraint l'individu à trouver *des médiations culturelles* (Crespi, 2014; 2015), des ressources, ou sinon des supports « pour parvenir à se tenir dans un monde qui ne le contient plus aussi fermement » (Martuccelli, 2002: 44).

Ces amortisseurs de la condition moderne sont nombreux et ont été mis en exergue peut le constater par les sociologues, des classiques aux plus contemporains: les supports. Toutefois on peut le constater: les supports mis en avant par les sociologues sont principalement et toujours des ressources de nature proprement sociale (Castel, 1995). Ils oublient largement les apports à ce niveau du monde objectal. C'est ainsi, notamment, mais parmi bien d'autres, qu'Anthony Giddens souligne la force de l'enjeu existentiel dans les sociétés post-traditionnelles en négligeant radicalement la portée des objets. En partant de l'effritement de formes traditionnelles de la confiance (relations de parenté, communautés locales, cosmologies religieuses, routinisation des pratiques...) il montre la nécessité dans la modernité pour les individus de trouver des sources alternatives de sécurité ontologique essentiellement du côté des relations sociales (relations pures, intimité, amitié) (Giddens, 1994). C'est dans l'individu lui-même, et dans ses seules capacités à nouer des liens et relations privilégiés avec quelques autrui significatifs que la condition moderne, dans ses inquiétudes, peut être sinon défiée, surmontée. Il ignore par là même le monde objectal. Du moins il oublie

qu'entre soi et les autres, il y a toujours des objets. Nul doute, il souligne le rôle de médiation de l'argent dans la vie sociale et la fonction des médias dans l'horizon expérientiel des identités pour les jeunes (Giddens, 1991). Mais il ne voit pas pour autant dans ces derniers des sources possibles de sécurité ontologique.

Or si Giddens est un cas paroxystique de ce type d'interprétation, il en est cependant de même pour la plupart des sociologues qui se sont intéressés à l'expérience de la modernité. Tout au plus les objets ont été considérés comme des prothèses identitaires ou des médiations de sociabilité. Ils ont été rarement appréhendés comme des supports d'existence et donc comme des soutiens permettant (voire produisant) une familiarité avec le monde. Rien d'étonnant que les analyses, des classiques à aujourd'hui, aient du coup très souvent pris une tournure et un pathos hautement tragique puisqu'ils n'ont pas pu voir comment malgré les incertitudes de la modernité, les individus agissaient et arrivaient, peu ou prou, à surmonter les épreuves de leur existence et ce sans forcément prendre des drogues, des solutions médicamenteuses (Ehrenberg, 1998) ou encore à se vouer à une consommation effrénée ou compulsive (Bauman, 2008).

C'est donc ici que nous effectuons un partage des eaux. Tout en nous plaçant explicitement dans le sillage d'une sociologie de l'expérience moderne, nous considérons que celle-ci est indissociable, et de plus en plus dans notre monde actuel, des rapports subjectifs avec le monde objectal. En l'espèce c'est dire que nous comprenons les objets comme des supports externes mobilisés par les individus pour affronter les épreuves de la vie quotidienne. Pour autant, il ne s'agit pas de tomber dans un panthéisme objectal. Les objets sont certes des supports mais en même temps ils s'avèrent aussi et d'autant plus dans la modernité contemporaine comme des entraves à notre existence, c'est à dire comme des sources eux-mêmes d'épreuves.

### *3. Les objets et les épreuves de l'existence*

Pour comprendre cette ambivalence des objets et plus largement la problématisation existentielle du monde objectal, nous mobilisons la notion d'épreuve en la comprenant non pas dans un sens pragmatique mais plutôt existentiel (Martuccelli, 2015). Rappelons-le: dans la conception pragmatique (Latour,

2006 ; Boltanski, Thevenot, 1991, Callon, 1986), l'épreuve est de l'ordre de l'expérimentation, du test, de la mise en pratique ou encore de l'évaluation et de la mise en jugement. Elle appelle à une sanction face à un problème situationnel (une controverse, un débat, un conflit entre des personnes, des humains/non humains) qui s'achève dans la réussite, le blocage ou l'échec.

Il en va tout autrement dans une conception à tonalité plus existentielle, L'épreuve est ici un outil analytique, connecteur du macro et micro, qui renvoie à «*des défis historiques socialement produits, inégalement distribués, que les individus sont contraints d'affronter*» dans la modernité (Martuccelli, 2006: 12). Elle n'est donc pas une expérimentation face à laquelle se déclenche une sanction, mais une expérience sociale du monde, de soi, des autres (Dubet, 1994). Une expérience qui est produite par les mécanismes sociaux et vécu, diversement, (et donc singulièrement), mais inexorablement par tous les individus dans une configuration historique donnée. En ce sens les épreuves sont toujours des expériences aux significations et aux répercussions marquantes dans la construction biographique de l'individu. Elles ne renvoient pas cependant, comme le sens commun du terme en français le suggère, à une expérience forcément angoissante, négative, tragique. Elles affectent certes l'individu. Toutefois elles peuvent être vécues sur le mode du challenge, du jeu, de l'aventure et se révéler, après leur résolution, comme libératrices ou émancipatrices. En ce sens si elles s'imposent à tous les individus, en étant structurelles et transversales aux différentes positions sociales, elles demeurent toutefois inégales selon les ressources et les types de supports que les individus peuvent (ou non) mobiliser pour les défier.

Ces épreuves peuvent être de divers types. Elles peuvent être liées à des dimensions incontournables de la condition humaine (la vie, l'amour, le bonheur, la souffrance, la maladie, la mort), émaner des contraintes institutionnelles (l'école, le travail, la conjugalité, la famille, la religion, la politique, l'État), des rapports sociaux (question de genre, d'âge, d'origine ethnique, religieuse, de positions économiques). Elles peuvent être dues également – et plus largement – aux injonctions structurelles et donc être liées aux normes et contraintes dominantes d'une époque (culte de l'urgence, de la performance, de la visibilité, de la singularité etc.). C'est donc face à *ces épreuves*, indissociablement tout à la fois historiques, sociales et existentielles, que nous considérons que les objets sont, dans l'expé-

rience actuelle de la modernité, des supports et des entraves d'un nouveau genre. D'un côté, ils permettent aux individus de «*se tenir face au monde*» (Martuccelli, 2002: 76) et sont investis ou mobilisés comme une *infrastructure* plus ou moins personnalisée pour affronter les diverses épreuves de la vie sociale. D'un autre côté, ils sont, eux-mêmes et en eux-mêmes, une source croissante de nouvelles épreuves, générant des tensions en raison de leur obligation dans notre société de les maîtriser. En d'autres termes, les objets sont porteurs d'une expérience d'ambivalence indépassable: ils sont, souvent, simultanément ou successivement, investis et ressentis comme des supports et des entraves de notre vie.

#### 4. *Les objets comme supports d'existence*

Que faut-il comprendre par cette notion de support d'existence? Nous entendons par là: «des moyens matériels ou symboliques, proches ou lointains, conscients ou inconscients, activement structurés ou passivement subis, toujours réels dans leurs effets, et sans lesquels, à proprement parler, il (l'individu) ne subsisterait guère» (Martuccelli, 2002: 64). Dans cette définition, un support n'implique donc pas la possession de ressources (Castel, 2001) ou encore de capitaux (Bourdieu, 1979) mais bien plutôt une façon d'investir des choses, de les mobiliser et d'en faire (ou non) usage. Tous les individus sont donc ici compris comme étant dotés de supports et donc comme ayant la capacité d'agir face aux épreuves de l'existence. Ce qui ne signifie pas que tous les individus ont les mêmes objets, ni qu'ils les mobilisent de la même manière, ni même encore que les objets-supports soient de même type. Certains objets peuvent être des supports invisibles, stigmatisants, avouables, pathologiques; ils peuvent être publics, privés, banals, ordinaires, sacrés ou profanes. Ils apportent dans tous les cas quelque chose à l'individu face à ses épreuves. En l'occurrence: ils sont, face à l'*ek-sistere*, des producteurs actifs de familiarité mondaine.

A cet égard il est possible de différencier entre diverses formes des supports (entre autres: stabilisation, fossilisation, assurance, évocation, lien...), mais afin de rester dans les limites de cet article, nous nous limiterons à présenter trois d'entre elles.

### 5. *Objet-stabilisateur*

Comme leur nominalisation l'indique, les objets-stabilisateurs fixent les individus, les intègrent, les enracinent dans un environnement, un lieu, des gestes, des routines. Ils donnent donc des assises dans un monde moderne où les repères spatiaux, temporels, sociaux et culturels sont flous et évanescents et où le dehors apparaît non plus seulement menaçant mais désormais risqués (Beck, 2001), ponctuée d'imprévues, d'urgence, d'insécurité (réelles ou fantasmées) (Aubert, 2003). En ce sens, leur principale caractéristique est leur capacité à nous transmettre une certaine *familiarité* avec le monde et en même temps à nous sédimenter à celui-ci en nous donnant le sentiment d'appartenir à un espace circonscrit culturellement, socialement mais aussi singulièrement par la personnalisation de nos objets-lieux.

Parmi ces objets stabilisateurs, on retrouve les infrastructures publiques. Arrière plans de nos vies sociales, elles ne constituent pas seulement notre environnement, elles fonctionnent aussi comme des boussoles d'orientation et de géolocalisation spatio-temporel. Dans les villes, ce sont les panneaux de signalisation, les affiches publicitaires, les enseignes des boutiques, les stations de métro. Ces infrastructures fonctionnent comme des balises dans la société (et sur les sites d'itinéraires d'internet) comme pour les individus. Dans chaque culture, elles sont standardisées mais c'est bien justement leur standardisation qui donne une familiarité irremplaçable avec le monde. Rien d'étonnant d'ailleurs, que ce soit la rupture de cette forme de familiarité habituelle avec notre environnement qui ait conduit Freud à élaborer la notion du sentiment d'inquiétante étrangeté.

Les infrastructures publiques ne sont pas toutefois les seules à produire l'arrière-plan de notre familiarité objectale. Les objets quotidiens, d'utilisation fréquente et familière, de la cafetière, au bol, à la brosse à dent, au canapé, au lit, structurent aussi notre routine. Chaque objet a en effet une place, exposé ou rangé dans un endroit; il est là, attend, circule ou pas, en étant prescrit ou proscrit de certains lieux ou mobiliers à l'instar du linge ou des casseroles (Kaufmann, 1992, 1997). Cette production de routines (Giddens, 1987) faites de dispositions incorporées nous dicte certes la trame et l'ordre pratique de nos vies (Kaufmann, 2001). Mais pas seulement. Elle donne aussi le sentiment aux individus (aux

femmes en particuliers) de dominer par cette prise et maîtrise des choses domestiques «le monde». Ainsi à la différence des infrastructures objectales de type public qui sont porteurs de repères dans leur familiarité standardisée, avec les objets familiers nous sommes devant une véritable infrastructure objectale personnalisée qui nous enchâsse dans le monde, via la gestion et par là, la domination d'un monde à soi.

Entre ces deux extrêmes, des objets-publics et des objets-privés, on trouve tout un ensemble d'objets dont la fonction – souvent implicite, toujours à l'arrière-plan – est justement de nous enraciner en nous abritant et en nous sécurisant dans un ici. Etre un homme écrit Bachelard (2005), c'est d'abord habiter. Mais si «l'habiter» est un trait de la condition humaine, il n'en demeure pas moins qu'il prend une autre tonalité existentielle dans la modernité contemporaine où les questions sécuritaires sont omniprésentes et les peurs, la violence, les bruits, sont de plus en plus perçus comme effrayants et épuisants. Dans cette dimension, on retrouve évidemment mais pas seulement et toujours les «maisons». Plus largement ce sont «les objets abris», «les objets cocons» à l'instar des chambres (Glévarec, 2009), l'intérieur des voitures, «de son bureau à soi», le garage ou l'appentis pour les bricoleurs, la cave pour les amateurs de vin. Autant d'espaces qui ne sont pas de simples logements mais des «chez soi» et donc des lieux et des espaces que l'on ne possède pas toujours juridiquement mais que l'on s'est symboliquement approprié. Ces objets-abris, cocons font que *l'ek-sistere*, l'être en dehors, définit par un manque ou une séparation radicale, trouve un palliatif – ni une aliénation, ni de la mauvaise foi – dans la construction d'un territoire à soi. Multiforme, cet ensemble d'objets ancre l'individu, le pose quelque part, le sécurise, le protège, marquant et délimitant «l'ici» de l'ailleurs, l'extérieur de l'intérieur, le collectif du privé, le familial, de l'intimité. Les murs, les portes, les clefs, les fenêtres, les rideaux, les alarmes, sont ainsi autant d'éléments et d'infrastructures qui apportent un ancrage sécuritaire. Un ancrage qui n'est pas forcément un havre de paix mais où l'individu se sent au moins pris par une familiarité tranquillisante car les objets opèrent une séparation entre la tension du monde extérieur et la tranquillité de l'intérieur. On comprendra dès lors pourquoi autant d'individus aspirent à acheter un logement et/ou sinon s'emploie toujours à l'aménager, le bricoler, le décorer. C'est une question non pas seulement de toit, mais de «chez



soi» (Serfaty, 2003). Dans le même sillage, on comprendra pourquoi beaucoup d'individus attachent de l'importance à avoir un bureau à soi et regrettent à ce titre les bureaux mutualisés ou en libre-service. Le bureau à soi est un abri repli en cas de tension. Un abri que l'on a en plus souvent tendance à investir de ses objets: ce sont des plantes, des photos des enfants, des livres, une affiche. Des objets qui font que le lieu de travail est un prolongement du foyer ou un espace à soi, approprié, marqué de son empreinte; dans les deux cas, un territoire extérieur «humanisé».

## 6. *Objet-rassurance*

Les objets sont aussi des supports de rassurance. Ils nous permettent d'affronter, résister, contourner, fuir les inquiétudes du monde. Dans la large palette de ces types d'objets, on retrouve évidemment (mais pas seulement) les objets-doudous. Des objets qui sont des enveloppes structurelles permettant de contenir et de calmer le manque, l'absence de quelqu'un ou encore de quelque chose. C'est pourquoi, ce sont des objets l'on ne quitte pas ou alors qui nous suivent partout, que l'on caresse, triture, lustre. Des objets intimes (Dassié, 2014); des objets aussi personnes pour reprendre la notion de Heinich (1993) c'est à dire des objets qui agissent pour l'individu (enfant-adulte) comme des personnes et à qui on concède une affection et un caractère d'insubstituabilité au point de se sentir dépendant d'eux parce qu'ils protègent et apaisent.

Les peluches jouent évidemment ce rôle. Par leur texture, douce, agréable au toucher et leur odeur (la sienne), elle confère un côté apaisant. En même temps, leurs caractéristiques favorisent la personnification (la peluche a une tête, des bras, un nom, un sexe et parfois une voix). Elles permettent également un contact et une proximité physique et ainsi de les serrer, de se confier, de se blottir, pleurer dans «leurs bras». Elles sont par là même des enveloppes de protection de l'enfant. Elles l'ont toujours été. Toutefois aujourd'hui, elles ne le sont plus seulement. L'inflexion de la théorie de Winnicott (2010) dans la société actuelle est à ce titre à souligner. Pour le psychanalyste, le doudou en tant qu'objet transitionnel n'avait qu'une temporalité limitée; il était considéré comme un sas pro-

tecteur pendant un laps de temps plus ou moins précis, dont la vocation était de permettre et de faciliter la prise de distance de l'enfant vis-à-vis des parents (de la mère, en particulier). Or, si cette dimension propre à l'enfance est toujours et encore bien réelle, nous assistons aujourd'hui, plus ou moins sournoisement, à une double transformation. D'une part, à une extension temporelle du doudou. Les objets-doudous ne se confinent plus à l'espace de l'enfance. Ils se généralisent à tous les âges: un aspect bien visible dans l'importance des peluches chez certains jeunes adultes qui les gardent, les «déménagent» avec eux, ou encore en achètent une fois qu'ils sont «chez eux» (Sacriste, 2018). D'autre part, on assiste à une multiplication des supports transitionnels. Ce sont non pas seulement les peluches mais aussi les sacs à main, les sacoches (Heinich, 2017; Kaufmann, 2014), le couteau suisse, sans oublier la voiture, le téléphone portable (Jauréguiberry, 2003). Par là même, il n'est plus vraiment ou seulement question de «transition» voire d'évolution entre différents états vitaux. Désormais, il s'agit bien plutôt de les considérer comme des supports durablement mobilisés par les individus pour surmonter leur vulnérabilité et donc leur fragilité face aux injonctions sociales.

Il en est de même des objets porte-bonheur ou des objets talisman: qui parfois religieux, le plus souvent subjectivement sacralisés, sont des objets de toute sorte que l'on porte en général sur soi ou que l'on emporte avec soi lors d'enjeux importants (des examens, des compétitions, des entretiens de recrutement). Ces objets ont certes un statut étrange et complexe dans des sociétés désenchantées: car les individus croient à leurs vertus bénéfiques sans y croire tout en aimant y croire. Ces objets ont souvent été conceptualisés et disqualifiés comme étant des fétiches, sources d'aliénation et ainsi de régression ou de dépossession de soi. Or en la matière, on n'a guère prêté attention à l'importance que ces objets revêtent au niveau de la rassurance existentielle. Non seulement ils donnent un sentiment de protection mais ils donnent aussi, à la différence de l'objet doudou, de la force symbolique pour «surmonter» les épreuves. C'est pourquoi, ces objets porte-bonheur, souvent jugés futiles au regard de la rationalisation du monde s'imposent en réalité comme de réels et sérieux supports de confiance en soi. Par eux, comme l'analysait Durkheim à propos des objets sacrés, l'individu «aborde le monde avec confiance et avec le sentiment d'une énergie accrue» (2007: 316-317). Autrement dit,

les objets porte-bonheur fonctionnent comme les objets sacrés d'une culture ou d'une société séculière. Et c'est l'individu qui choisit ses petits dieux.

Dans un autre genre, on retrouve parmi les objets rassurants aussi les objets connectés et notamment les *wearable techs*, toutes ces technologies que l'on porte sur soi: des montres intelligentes, aux bracelets de fitness, en passant par les podomètres qui mesurent le rythme cardiaque, le nombre de pas, d'heures de sommeil, de l'énergie dépensée au travail, lors de son jogging, ou encore du stress accumulé tout au long de la journée. Des objets *smarts* (Martel, 2015) que l'on utilise pour objectiver, ses comportements dans un souci de bien-être, de maintien, de prévention ou d'amélioration de l'état de sa santé. Des objets dans tous les cas de figure d'autocontrôle et d'auto-rassurance qui comme les objets porte-bonheurs aident à surmonter les épreuves, mais à la différence des précédents, dans l'affrontement et la compétition.

Si l'auto-contrôle est de mise dans notre société, il est toutefois souvent difficile de tenir quand les pressions et les frustrations s'accumulent. Et c'est là qu'entre alors en jeu les objets-choses qui sont rassurantes car exutoires et libérateurs. Ce sont des objets catharsis, régulateur des désirs, des pulsions, support de défoulement ou de compensation. C'est le stylo que l'on mâchouille fréquemment, les murs que l'on cogne par colère – parfois! –, les assiettes que certains cassent lors des disputes conjugales, les boules anti-stress que l'on tripote, sans oublier évidemment la voiture dont la conduite défoule dans le plaisir de rouler autant qu'elle demeure un défouloir dans ses accélérations nerveuses ou encore dans l'explosion d'injures qu'elles peuvent provoquer. Chaque fois, y compris par la violence dont il est le destinataire, l'objet-catharsis est le dépôt ultime des frustrations et des pressions sociales. On se venge sur lui. Objets ainsi d'épuration des troubles affectifs, ce sont des supports qui permettent de libérer autant que de réprimer les émotions que la modernité contraint d'apprivoiser et de domestiquer au nom de la maîtrise de soi (Elias, 1976).

## 7. *Objet-lien*

Tout aussi important: les objets-lien. Médiation indispensable de nos relations aux autres, ils *sont* aussi plus significativement la relation sociale elle-même. Car si c'est par eux que nous entrons en relation avec les autres c'est aussi et de plus en plus par eux que nous exprimons nos rapports aux autres (notre affection, notre amour, notre tristesse, notre reconnaissance, nos colères). Ils en sont même devenus aujourd'hui l'abrégé indispensable. Remplaçant bien souvent les mots, ce sont des traducteurs et médiateurs de nos affects.

Nos pratiques de consommation, le démontrent. Que ce soit les courses quotidiennes ou le shopping, la consommation n'est pas un acte placé comme le souligne Miller (2012) sous le règne de la fascination de la marchandise (Baudrillard, 1970). C'est d'abord une action produite pour autrui. On achète pour les autres, avec ou sans les autres, mais toujours avec le souci constant de l'autre. En ce sens l'acte d'achat doit être considéré comme un acte, pour reprendre les termes de l'anthropologue, «d'amour» (Miller, 1998). Cet acte s'exprime par l'achat de marchandises pour la famille en général et pour chacun de ses membres en particulier. La personne qui fait les courses négocie en effet toujours entre les ressources économiques, les besoins collectifs du ménage, les diversités des goûts de chacun des membres et éventuellement avec les valeurs qui lui semblent primordiales à respecter ou à dispenser (produits bio, sains, responsables, made in France), le tout en veillant à ne pas spolier le plaisir des uns ou des autres. Si l'acte d'amour manifesté par les objets achetés (ou encore cuisinés) est patent chez les femmes, il est aussi présent quand ce sont les hommes qui font les courses (Sacriste, 2018). Par ce biais, ils manifestent, non pas seulement, leur participation à la production domestique, mais aussi leur attention pour leur conjointe: ils les délestent d'une tâche qu'elles déclarent ne pas apprécier.

Des courses, aux cadeaux, il n'y a qu'un pas. Comme l'a démontré Marcel Mauss (1950) les cadeaux sont des médiations du lien social qui à travers le potlatch visent par leur abondance ou leur luxe à affirmer son pouvoir sur autrui, dans le cas de la Kula, à signifier sa confiance dans l'autre. Toutefois aujourd'hui, ils participent aussi à manifester l'expression des sentiments personnels (Caplow, 1986). Ils ne sont donc pas uniquement des médiations sociales mais des mé-

diums de nos affects (au sens de Mc Luhan): des biens communicationnels qui expriment tout autant qu'ils produisent et traduisent selon leur «valeur» notre relation à autrui. D'où l'importance des cadeaux dans nos relations aux autres et des multiples occasions créées par les individus (et bien exploitées par le marketing) pour s'en offrir. Chaque épreuve-défi est en effet dans notre société ponctuée de cadeaux de gratification ou d'encouragement pour les épreuves réussies ou à venir. Par là même, l'objet-cadeau exprime et objective l'attention et le souci à l'autre. Il s'agit donc d'offrir un cadeau mais qui est susceptible de plaire à autrui. Le lien par le don s'est dans notre société, à la fois, "affectualisé" et singularisé. Comme le souligne Caplow (1986), le cadeau «*doit faire la démonstration que le donateur connaît intimement les goûts du receveur*».

Si l'objet-course ou cadeau demeure un médium de notre affectivité, le monde objectal est plus largement le médium de nos émotions. Des dimensions, peu ou prou, explorées dans le domaine de la mort par les sciences sociales au travers des objets du deuil (les objets funéraires, les vêtements, les chrysanthèmes), le patrimoine objectal donné, transmis, hérité (Gotman, 2010) ou encore le prisme des objets mémoires (Muxel 1986; Dassié, 2009). En revanche, cette importance du monde objectal a été peu exploré par les sociologues de l'amour ou de la conjugalité qui eux, ce sont dans ces domaines, surtout centrés et enfermés dans l'étude des relations intersubjectives. Pourtant l'amour contemporain, bien au-delà des modalités du choix du conjoint ou du partenaire, bien au-delà aussi des questions de la solidité des liens entre les personnes, des formes de sexualités, est *toujours* – sinon de plus en plus – un formidable domaine de ritualisation objectale. Qu'il s'agisse du bouquet de fleur, des bougies, de la Saint Valentin, de la bague bien sûr, de la robe de mariée, sans oublier le logement (le premier en particulier), les meubles et les équipements ménagers achetés ensemble et le cadeau réparateur (médium de paix)... Bref, la vie amoureuse et conjugale est marquée et scandée par la présence et souvent l'abondance des objets. Il en est de même avec la vie sexuelle qui est, de plus en plus supportée par le monde objectal comme le rend visible le roman et le film *50 nuances de Grey* (Sacriste, 2018). Bien entendu, tout n'est pas nouveau dans ce registre, mais les changements n'en sont pas moins hautement significatifs car l'amour qui s'était construit en dehors du monde marchand («vivre d'amour et d'eau fraîche» dit le proverbe) est désormais envahit par

les objets et ne peut – le plus souvent – se concevoir dans la relation des uns aux autres précisément sans ces derniers. Nul doute, on doit y voir un effet de la logique capitaliste. Mais pas seulement. Derrière ce phénomène s’exprime aussi nos difficultés relationnelles à l’autre. Quelles proximités et distances faut-il adopter face à autrui? Comment gérer ses affects? Comment parler, aimer, agir? Les objets sont ainsi des supports qui traduisent ce que l’on a du mal à verbaliser et sont bien mobilisés dans ce dessein par les individus. Ils apparaissent, au fur et à mesure que les relations intersubjectives se complexifient, que les rôles sociaux – sans nullement disparaître – encadrent de moins en moins nos échanges, notamment intimes, comme des médiums qui construisent nos relations.

#### 8. *Les objets comme entrave et problématisation du monde*

Si les objets nous enracinent au monde, nous lient à une histoire – la nôtre –, nous protègent, nous rassurent, nous ensorcellent dans nos relations aux autres, ils ont toutefois aussi un tout autre visage. Ils peuvent aussi être eux-mêmes et par eux-mêmes source d’épreuves. En ce sens, la familiarité avec laquelle ils enveloppent nos relations au monde, aux autres, à soi se renverse dans un processus d’étrangeté et donc de défamiliarisation. Une dimension qui a pris des proportions et des formes toutes nouvelles dans la modernité contemporaine où les objets sont de plus en plus devenus des entraves d’action au point d’entraîner un dessaisissement existentiel. Là encore, afin de rester dans les limites de cet article, nous nous limiterons à présenter 3 dimensions parmi d’autres.

#### 9. *Les objets et leur maîtrise*

C’est un truisme: les objets sont indissociables de l’hominisation. Au point que l’*homo faber* a été explicitement reconnu comme un type et une étape spécifique dans l’évolution vers l’*homo sapiens* (Warnier, 1999). Une dimension «existentielle» qui pour être incontournable mérite d’être toutefois rappelée: nous

sommes ce que nous avons fabriqué. Prolixe sur ce sujet, les sciences sociales se sont toutefois moins penchées sur ce qu'impliquait cette culture matérielle sur un plan individuel à savoir, pour reprendre Crespi (2015), un pragmatisme existentiel. Or si nous vivons dans un monde d'objets, nous devons savoir les maîtriser, et plus encore, pour reprendre la sociologie des usages, nous devons nous les approprier.

Le point apparaîtra trivial: il est pourtant essentiel car si nos existences sont indissociables de ce que nous pouvons faire avec les objets – leur prise, maîtrise et appropriation sont en cela inéluctables. C'est parce que je peux les prendre (au-delà donc de la question de la possession proprement dite), que je les maîtrise (ce qui ne veut pas dire que je les utilise ou que je fais des choses forcément avec eux) et enfin parce que je me suis approprié ces choses que les objets peuvent pour l'individu avoir une dimension existentielle. En effet par leur prise, j'y ai accès, je les comprends. Par leur maîtrise, j'ai les compétences ou les ressources pour les faire fonctionner. Par leur appropriation, je les utilise en les faisant miens.

Cette dimension inéluctable de notre rapport aux objets dans la modernité implique en amont évidemment un minimum de maîtrise cognitive et technique et donc de savoir et savoir-faire. Face à notre monde grouillant d'objet et à sa jungle, c'est dire combien nous devons apprendre, assimiler, gérer, négocier, mémoriser un nombre inestimable d'informations, de compétences, de règles et de conventions sur les objets pour qu'ils puissent entrer dans nos routines du quotidien (Norman, 1993). Si nous ne les remarquons pas, c'est qu'une partie du savoir objectal, nous est transmis et donné culturellement et sans que nous en ayons conscience. Cet aspect souligné de nombreuses fois, et en premier lieu par Halbwachs (1997), a été rappelé ensuite et notamment par Berger et Luckmann (2006) lorsqu'ils soulignaient l'importance dans les sociétés modernes d'un stock de connaissances comme un élément majeur de notre expérience de la vie sociale. Or cet aspect est essentiel pour comprendre notre rapport à la société, aux institutions, aux autres mais il l'est tout autant pour appréhender notre relation au monde objectal. Car c'est bien ce stock de connaissances cognitive et technique sur les objets qui nous surplombe et qui rend décodable et familier le monde objectal. Nous ne sommes pas surpris par les couteaux, les brosses à dent, le sèche-cheveux, ni même désormais par la voiture, le téléphone, la Nespresso.

Nous n'en connaissons pas de fait la grammaire technique, mais nous les reconnaissons parce que nous avons intériorisé ce qu'ils sont dans leur forme, leur dispositif, leurs lieux et ce qu'ils impliquent dans leurs modalités technico-pratique pour les faire fonctionner.

Si nous les reconnaissons comme «naturels», nous en avons aussi acquis la maîtrise par socialisation. Celle-ci peut être liée à un processus d'intériorisation progressive des compétences techniques et cognitives. Elle peut aussi être liée à un processus volontaire et explicite d'apprentissage qu'imposent certains objets: les ordinateurs, le téléphone, la voiture. Tous ces objets impliquent indéniablement une acquisition et assimilation qui ne peut se faire simplement par la seule acquisition de règles, de normes, ou par le truchement de l'imitation des pairs. On n'apprend pas à conduire une voiture «comme ça». Il faut une éducation à son code, à son langage (ses bruits, ses silences) et évidemment à sa technique mobile pour apprendre à la faire rouler. En ce sens, la maîtrise des objets implique une «incorporation, non pas de l'objet, *puisque l'objet reste extérieur au corps du sujet, mais de sa dynamique, qui elle est intériorisée par la prise que le sujet exerce sur l'objet*» (Warnier, 1999: 11) Cette prise se réalise par tous les points de contacts avec le corps mais aussi avec l'esprit (Tisseron, 1999).

A cette socialisation au monde objectal s'ajoute une intériorisation de leur fonctionnement par l'usage et donc par l'appropriation personnelle de l'objet (Certeau, 1990). Dans ce cas-là, on passe des règles et des méthodes collectives à ses petites tactiques et ses recettes personnelles pour le faire fonctionner. On ajuste ainsi les fonctions prescrites de la voiture à ses usages effectifs.

Tout ceci peut sembler banal – il l'est –. Toutefois ce qui a profondément changé depuis ces dernières décennies (et nous y reviendrons), ce n'est pas tant le nombre d'objets inventés (Alter, 2015) que la vitesse à laquelle les techniques et les dispositifs naissent, évoluent, se transforment, périssent, renaissent tout en se réactualisant ou en se modifiant radicalement. Or sans aucun doute cette logique d'invention et d'innovation incessante permet d'amplifier notre efficacité, nos sens, notre puissance, notre intelligence, nos modalités d'action (Norman, 1993; Boullier, 2016). Tout ceci est vrai et constitue une source d'utopie ou de dystopie, marquant les débats entre technophiles ou technophobes. Mais là aussi, en se centrant sur ces aspects performateurs des objets, on risque de passer à côté,



encore une fois, sur les aspects proprement existentiels indissociablement liés à la maîtrise objectale et aux transformations qui se sont produites à cet égard depuis quelques décennies. Les romans contemporains (sans oublier les humoristes) depuis le dernier quart du vingtième-siècle le montrent de nombreuses façons et en bien des points: les pannes, les mésusages, les agacements, la non possession ou le non usage des objets compliquent bien la vie de leur personnage au point d'être des entraves de leur action. C'est dire qu'au moment même où le monde objectal est devenu, comme on l'a vu dans le point précédent, un support d'existence décisif, ce même monde des objets n'a cessé de son côté de se complexifier au point de devenir une source d'épreuves et d'inquiétantes entraves pratiques dans notre vie quotidienne.

#### *10. Objet: agacement et complication*

Sources d'épreuves, les objets le sont en étant source d'abord d'agacement et donc d'énervement au quotidien. Ce sont ici en général, les objets ordinaires sur qui «on compte» et auxquels on ne fait pas toujours vraiment attention et qui un jour ne remplissent plus leur fonction de délestage existentiel, devenant du coup à leur tour une charge mentale. Ce sont les lacets qui craquent, les parapluies qui se retournent, les agrafeuses qui mâchent le papier; les lunettes, les clefs, la télécommande de la TV qui disparaissent. Ici l'objet n'est plus là à porter de main, il se dérobe, «refuse» de coopérer.

Les objets sont alors source d'agacement en raison des tensions qu'ils produisent dans les couples, les familles, les relations aux autres. Ce sont les chaussettes de monsieur qui traînent et qui agacent madame mais qu'elle ramassera «se sentant obliger» de le faire par effet d'incorporation d'habitudes (Kaufmann, 1992). Ce sont aussi dans un autre genre les cadeaux dont nous avons parlé plus haut. Qu'offrir à l'autre pour qu'il se sente aimé? Que faire du cadeau indésiré? Sur ce point, la biographie des objets indésirés est large: soit ils sont gardés et planqués dans un placard, ou mis au rancard dans la cave, soit échangés, soit donnés, troqués ou vendus sur eBay. Dans ce dernier cas, on brise un tabou et on s'expose à la rupture, à l'isolement, au sentiment de honte ou de culpabilité. Du

moins en théorie car la plupart du temps le donneur n'en sait rien. Et pour cause. On ne peut pas avouer son agacement par peur de se désaffilier.

Si l'objet cadeau peut être problématique, il en va de même de certains autres objet-lien ou encore des objets de stabilisation qui peuvent devenir les uns comme les autres des objets-chaines. L'objet enferme alors l'individu dans ses routines, dans son identité, ou encore dans sa relation à l'autre. Ce sont les objets-lien sentimentaux qui deviennent problématiques en cas de disputes, de séparations, de disparition. Ce qui exprimait l'attachement à l'autre devient le miroir de ce qui n'existe plus. Ils n'incarnent plus l'amour, la chaleur, le bonheur mais le contraire: la peine, la douleur, voire l'hostilité. De supports, ils passent au rang des sources d'épreuves.

Si les objets sont source d'agacement, ils sont également source de complications. Entre les deux, les différences sont moins tenues que l'on pourrait le penser de prime abord. Les agacements sont liés à nos routines, nos habitudes, nos affects, en fait, à leur perturbation, largement dû à une négligence de notre part ou d'un proche (d'où les récriminations, les colères, les vexations qu'ils suscitent). Les complications, au contraire, sont le produit plus ou moins direct sur nos vies de la complexification industrielle croissante des objets. Ils renvoient aux pannes, aux erreurs, ratages qu'imposent les objets dans leur fonction ou innovation sociotechnique. Ici, nous sommes donc dans la résistance des objets (une résistance qui peut se transformer comme on le verra dans la dernière dimension en dictature objectale). Ce sont les tickets de métro démagnétisés, les billets de trains que le composteur ne veut pas systématiquement reconnaître et valider, la carte bancaire qui tout d'un coup devient muette, les modes d'emplois, trop long, trop compliqués, les meubles en Kit qui, très pratiques dans leurs concepts, demeurent toujours très compliqués dans leur montage. Ce sont aussi les messages de nos systèmes d'exploitation qui implique non seulement la maîtrise de l'anglais mais en plus des termes technologiques.

Compliqués, les objets le sont aussi dans leur usage en raison de leurs petites innovations permanentes. Des innovations, technologiquement plus performantes, mais qui n'impliquent pas forcément plus de simplicité en termes d'usage. Hier avoir une télé, consistait à l'acheter, la brancher et appuyer sur un bouton. Aujourd'hui, elle impose toute une série de câbles et de manipulations

et de connaissance de «son jargon» pour la faire fonctionner. Même la télécommande, qui hier était source de liberté par son zapping, est devenue compliquée en raison de ses touches (parfois tactiles, parfois non) et de ses multiples fonctions (regarder la TV en live, en replay, en streaming, enregistrer, jouer...). En outre, elle a fâcheuse manie de disparaître tout le temps. Elle est donc autant objet d'agacement que de complication.

Bref, les objets sont de plus en plus compliqués au quotidien. Un rapport ordinaire au monde objectal dont il faut vraiment mesurer l'importance tant il implique un nouvel état existentiel: désormais, nous vivons dans un monde, où la maîtrise ordinaire du monde est *indissociable* des anxiétés liées aux agacements et complications tout aussi ordinaires des objets.

### *11. L'asservissement objectal*

Avec ce dernier cas de figure, nous nous confrontons aux modalités d'asservissement des objets. Le thème n'est pas nouveau. Depuis le 19<sup>e</sup> siècle au travers des romans, *Frankenstein*, notamment, les objets ont suscités des peurs et été explicitement théorisés, comme pouvant se détourner et s'opposer aux humains. Toutefois, ici encore, la modernité contemporaine nous confronte à un autre ordre de réalité. Pour la première fois, il est vraiment question d'un asservissement objectal. Sur ce registre, impossible de minimiser l'impact produit par la révolution numérique (Rieffel, 2014). Comme certains critiques ont pu le signaler, jamais la dépendance de l'humanité envers une seule technique n'a été aussi grande. Désormais tout passe par Internet et désormais les individus sont bel et bien obligés de se plier, *strictement* et *scrupuleusement*, aux consignes-contraintes des plateformes numériques – à défaut de quoi le «système» ne fonctionne pas.

Plus encore: nous sommes de plus en plus confrontés à des environnements sociotechniques automatisés (Lianos & Douglas, 2001) qui prennent le contrôle de nos actions sans même nous en formuler la demande ou attendre une réaction: ce sont les correcteurs d'orthographe qui se joue du sens que l'on veut donner aux mots; les mises à jour contrainte de la date, de l'heure de nos équipements, celles de nos logiciels, sans quoi, évidemment, l'ordinateur ne peut plus fonc-

tionner. On retrouve aussi les objets *smart*, ces objets connectés, dits intelligents, qui «agissent» à notre insu – dans notre «ombre» informatique, invisibles à notre conscience et qui nous localisent, nous tracent, échangent, monnaient nos données personnelles avec des humains ou entre eux, dans des domaines aussi variés que la domotique, la sécurité, la santé, le bien-être. Autant de techniques qui se répandent et avec lesquelles nous sommes sommés d’être en interaction sans pour autant communiquer avec elles. Histoire d’une automatisation de contrôle qui transforme «*radicalement le registre culturel des sociétés dans lesquelles, ils (ces environnements sociotechniques automatisés) fonctionnent en introduisant des contextes d’interaction qui excluent la négociation*» (Lianos & Douglas, 2001). Le système est binaire: «vous mettez votre ticket ou pas»; «vous appuyez sur la touche étoile ou non». Pas question d’expliquer. Avec ses dispositifs, on est obligé de se soumettre, on est agi plus que l’on agit. De même, il n’est plus question de personnes, mais uniquement d’usagers «efficaces».

A ces réalités désormais ordinaires, s’ajoute, entouré parfois d’un fort sentiment d’inquiétude morale, l’attente de l’arrivée des robots présentés comme nouveaux barbares ou alors sauveurs de nos temps modernes. La fiction s’est fortement emparée là aussi de ce thème, participant à créer une nouvelle grande peur ou espoir autour d’une profonde remise en question de la frontière entre les humains et objets. Or, il est évident que, sans tomber dans des exagérations inutiles, il s’agit bel et bien d’une nouvelle frontière dans nos relations de maîtrise et d’asservissement objectal. Les robots ménagers aspiraient à libérer la femme et ont indéniablement participé à son émancipation. Nombre de cybernéticiens aspire à l’heure actuelle à ce que les robots androïdes libèrent les individus de leur solitude et combent leur besoin affectif (Turkle, 2015). L’interaction robot/personnes âgés montre ainsi qu’elle contribue à diminuer la sensation de solitude car se crée un vrai rapport affectif entre les protagonistes. Autant de phénomènes qui à travers les robots, mais aussi l’automatisation de contrôle, les dépendances au numérique entraînent des questionnements non seulement sur la dynamique d’interdépendance qui relie les individus entre eux mais aussi sur la réification des individus au sens où l’entend Honneth (2007): une restriction de l’attention et de la reconnaissance portée à soi, aux autres, au monde.

### *Conclusion*

En négligeant l'infrastructure ordinaire de nos existences et la familiarité incontournable des objets dans celle-ci, la sociologie s'est enlisée dans un regard pathétique incapable de rendre justice à la nature de nos supports et de nos épreuves existentielles dans la modernité. Les sociologues ont eu raison dans les questions métaphysiques qu'ils ont abordées mais ils ont eu tort dans les problèmes sociologiques qu'ils ont ignorés. Comme le souligne Berman (2018), la modernité est bien porteuse d'inquiétude et de malaise, mais – il n'empêche – les individus «ont traversé ce maelstrom depuis près de 500 ans». C'est contre cet oubli sur le vécu de l'expérience de la modernité que s'est constitué et doit être compris la problématisation existentielle des objets que nous avons ici présenté.

Une problématisation qui repose sur la construction des objets comme tout à la fois des supports et sources d'épreuves résultant de la rencontre de deux séries de phénomènes en tension. Le premier tient à l'expérience de la modernité contemporaine qui est le théâtre d'un grand nombre d'épreuves en raison de son mouvement incessant de détraditionnalisation mais aussi en raison de ces injonctions sociales, qui, aujourd'hui, sont de plus en plus contradictoires et de moins en moins cadrées et contrecarrées par les institutions. Dans ce cadre, les objets apparaissent comme des supports d'existence incontournables permettant de faire face à des épreuves de plus en plus perçues et vécues comme étant, sinon invivables, de plus en plus, éprouvées comme étant éreintantes, désolantes et/ou inquiétantes.

Le second phénomène en tension avec le premier apparaît comme une conséquence plus ou moins directe des transformations survenues dans le monde objectal lui-même depuis quelques décennies – à commencer par l'accélération quotidienne de l'innovation au niveau de nos objets quotidiens, leur complexité croissante et en même temps leur obsolescence de plus en plus rapide. Les objets deviennent de plus en plus, avec une force inouïe par rapport à un passé proche, des véritables sources d'épreuves. Source d'une maîtrise et donc d'une appropriation de plus en plus difficile et épuisante, source d'agacement et de complications, source de déprise mais aussi de plus en plus d'asservissement au dispositif technique qui entraîne une forme de dessaisissement existentiel. Par là même

la familiarisation qu'apportent les objets se transforme en défamiliarisation. De supports, ils passent au rang des entraves, ne soutenant plus les individus, mais les pliant à relever les défis de leur propre univers de contraintes.

Tableau 1: Résumé des dimensions des objets existentiels

	Support d'épreuves Des leviers et des amortisseurs soutien de l'existence Familiarisation	Source d'épreuves Des exigences et des contraintes qui entravent l'existence Défamiliarisation
L'objet existentiel	Objet de stabilisation	Objet de maîtrise
	Objet fossilisation	Objet d'agacement
	Objet de rassurance	Objet complication
	Objet d'évasion	Objet de déprise
	Objet lien	Objet d'asservissement

*Bibliographie*

ALTER, N.

2010 *L'innovation ordinaire*, Paris, PUF.

APPADURAI, A.

1986 *The Social Life of Things*, New York, Cambridge University Press.

AUBERT, N.

2003 *Le culte de l'urgence*, Paris, Flammarion.

BACHELARD, G.

2005 *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.

BAUDRILLARD, J.

1970 *La société de consommation*, Paris, Gallimard.

BAUMAN, Z.

2008 *S'acheter une vie*, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon.

BECK, U.

2001 *La société du risque*, Paris, Aubier.

BERGER, P., LUCKMANN, T.

2006 *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

BERMAN, M.

2018 *Tout ce qui est solide, se volatilise*, Paris, Entremonde.

BOLTANSKI, L., THEVENOT, L.

1991 *De la justification, les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BOULLIER, D.

2016 *Sociologie du numérique*, Paris, Armand Colin,

BOURDIEU, P.

1979 *La distinction*, Paris, Minuit.

CALLON, M.

1986 «Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques dans la Baie de Saint-Brieuc», *L'Année sociologique*, n° 36.

CAPLOW, T.

1986 «Les cadeaux de Noël à Middletown ou: comment faire respecter une règle sans pression apparente», *Dialogue*, 1er trimestre: 43-6.

CASTEL R., Haroche C.

2001 *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Fayard.

CASTEL, R.

1995 *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard.

CERTEAU, M. DE

1990, *L'invention du quotidien*, tome 1: Arts de faire, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 1990.

CRESPI, F.

2014 *La maladie de l'absolu*, Paris, Mimésis.

2015 *Pragmatisme existentiel*, Perugia, Morlacchi.

DASSIE, V.

2010 *Objets d'affection. Une ethnologie de l'intime*, Paris, éditions CTHS.

2014 «Les doudous d'enfants au prisme des objets d'affection des adultes», in: *L'art d'accommoder embryons, fœtus et bébés*, Toulouse, ERES.

DUBET, F.

1994 *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.

DURKHEIM, E.

2007 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CNRS.



EHRENBERG, A.

1991 *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy.

1998 *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.

ELIAS, N.

1976, *La Civilisation des mœurs*, Paris, Agora.

ELIAS, N., SCOTSON J.

1997 *Les logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard.

GIDDENS, A.

1991 *Modernity and Self-Identity*, Stanford, Stanford University Press.

1994 *Les Conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.

GLEVAREC, H.

2010 «Les trois âges de la «culture de la chambre», *Ethnologie française*, vol. XL, n° 1, p. 19-30.

GOTMAN, A.

2010 *L'héritage*, Paris, PUF.

GUILLARD V.

2014 *Boulimie d'objets: l'être et l'avoir dans nos sociétés*, Bruxelles, De Boeck.

HALBWACHS, M.

1997 *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

HEINICH, N.

1993 «Les objets-personnes: fétiches, reliques et œuvres d'art», *Sociologie de l'art*, n° 6, pp. 25-55.

2017 *Des valeurs*, Paris, Gallimard.

JAUREGUBERRY, F.

2003 *Les branchés du portable*, Paris, PUF.

2014 «La déconnexion aux technologies de la communication», *Réseaux*, 4. n° 186.

KAUFMANN, J-C.

1992 *La trame conjugale*, Paris, Nathan.

1997 *Le cœur à l'ouvrage*, Paris, Armand Colin.

2001 *Ego*, Paris, Nathan.

2002 *Premier matin*, Paris, Armand Colin.

2014 *Le sac*, Paris, Lattes.

KOPYTOFF, I.

1986 «The cultural biography of things: commoditization as process», in APPADURAI, A. (éd.), *The social life of things*, New York, Cambridge University Press, pp.64-94.

LATOUR B.

2006 *Changer de société, refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte.

LIANOS, M., DOUGLAS, M.

2001 «Danger et régression du Contrôle Social: Des Valeurs aux processus». *Déviance et société*, Vol. 25,(2), pp.147-164.

LIPOVETSKY, G.

2009 *Le bonheur paradoxal*, Paris, Gallimard.

MARTEL, F.

2015 *Smart*, Paris, Flammarion.

MARTUCELLI, D.

2002 *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard.

2006 *Forgé par l'épreuve*, Paris, Armand Colin.

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

2011 «Une sociologie de l'existence est-elle possible?», *SociologieS*, octobre.

2015 «Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie», *Sociologie*, n° 1, vol. 6, p. 43-60.

2017 *La condition sociale moderne*, Paris, Gallimard.

MILLER, D.

1987 *Material Culture and Mass Consumption*, Blackwell, Oxford.

1998 *A Theory of Shopping*. Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1998.

MOATI, P.

2016 *La Société malade de l'hyperconsommation*, Paris, Odile Jacob.

MOLES, A., ROHMER, É.

1977, *Psychologie de l'espace*, Paris, Casterman.

MUXEL, A

1996 *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan.

NORMAN, D.

1993 «Les artefacts cognitifs», *Raisons pratiques*, n° 4.

RIEFFEL, R.

2014 *Révolution numérique, révolution culturelle?*, Paris, Gallimard.

ROSA, H.

2010 *Accélération*, Paris, La Découverte.

SACRISTE, V.

2018 *Nos vies, nos objets*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Septentrion.

SERFATY-GARZON, P.

2003 *Chez soi, les territoires de l'intimité*, Paris, Armand Colin.

SINGLY, F. (DE)

2003 *Les uns avec les autres*, Paris, Armand Colin.

2017 *Double Je*, Paris, Armand Colin.

TAYLOR, C.

2015 *Le malaise de la modernité*, Paris, Ed. du CERF.

TISSERON, S.

1999 *Comment l'esprit vient aux objets*, Paris, Aubier.

TURKLE, S.

2015 *Seuls ensemble Paris*, L'Échappée.

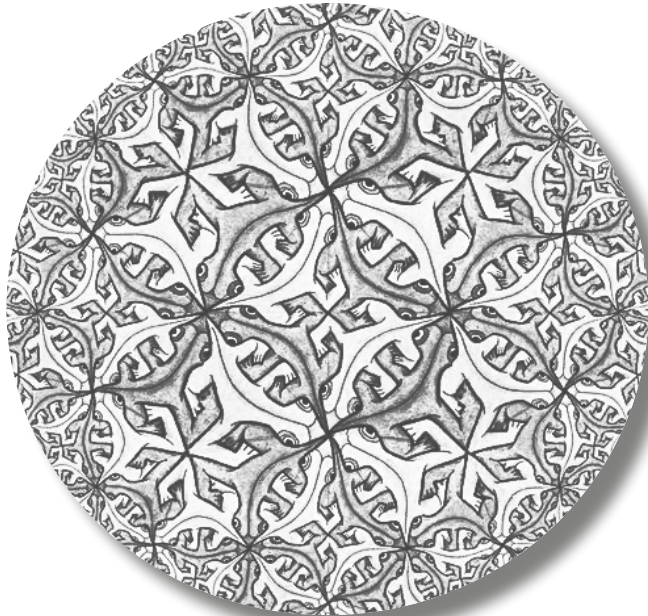
WARNIER, J-P.

1999 *Construire la culture matérielle*, Paris, PUF.

WINNICOTT, D.

2010 *Les objets transitionnels*, Paris, Payot.

NOTA CRITICA





FRANCO CRESPI

Danilo Martuccelli, *La condition sociale de la modernité*, Gallimard, Paris, 2017

Dopo le grandi analisi sulla società contemporanea da lui svolte in *Forgé par l'épreuve* (A. Colin, Paris 2006) e *La société singulariste* (A. Colin, Paris 2010), Danilo Martuccelli pubblica ora il risultato di una riflessione teorica e storica, fondata sulle ricerche empiriche da lui condotte lungo più di dieci anni, soprattutto in Francia e in vari paesi dell'America Latina, in una vasta opera di più di settecento pagine sull'attuale condizione sociale della modernità. Si tratta di una analisi estremamente dettagliata e puntuale delle principali caratteristiche che hanno assunto oggi i rapporti sociali e, in particolare, l'esperienza vissuta attualmente dall'individuo nel suo modo di rappresentarsi e relazionarsi nei confronti della vita collettiva. Non è certo possibile dare qui un resoconto adeguato dell'intera complessità delle rilevazioni dell'Autore, che si sviluppano oltre tutto anche nel riferimento a una sterminata bibliografia (39 pagine), comprensiva di tutti i più importanti contributi della letteratura sociologica internazionale del presente e del passato. Mi limiterò quindi soltanto a indicare le grandi linee delle ricche e stimolanti osservazioni contenute in queste pagine quale invito a una lettura più approfondita del testo, che considero essenziale per la comprensione di tutta una serie di aspetti dei processi in atto nelle società contemporanee.

Il punto di partenza dell'analisi di Martuccelli è costituito dalle categorie, tra loro interrelate, della *singularità* e della *vita in comune*, da lui già chiarite in *La société singulariste* e in altri scritti.

Secondo Martuccelli, l'inadeguatezza di molte delle attuali interpretazioni sociologiche, tendenzialmente appiattite sulla rilevazione statistica e su aspetti puramente tecnologici, è dovuta alla mancata percezione delle profonde trasformazioni intervenute nei modi in cui oggi trovano espressione sia l'esperienza individuale, sia quella del vivere insieme che possono essere meglio comprese soltanto in una prospettiva propriamente esistenziale.

Rispetto alla prima modernità nella quale l'individuo tendeva a percepire se stesso come centro autonomo, indipendente dalle strutture del sistema politico ed economico-sociale, nella modernità attuale l'individuo è molto più consapevole della propria vulnerabilità e precarietà, nonché dei vincoli che lo uniscono agli altri, della sua inevitabile dipendenza dalle strutture e dalle istituzioni della vita sociale. In tale contesto, caratterizzato dalla "fine della totalità" (un concetto che l'A. chiarisce ulteriormente lungo tutta la sua argomentazione), l'immagine della società non viene più costruita su rappresentazioni di tipo ideologico, ma piuttosto su considerazioni di tipo pratico, derivanti dai diversi condizionamenti di una realtà plurima e frammentata, caratterizzata da continui cambiamenti. La società viene percepita sulla base dell'esperienza vissuta dell'essere in comune con altri, rispetto alla quale tuttavia l'individuo tiene costantemente a rivendicare una altrettanto importante esperienza vissuta della sua singolarità. Tale inoggettivabile singolarità, che vanifica, almeno in parte, l'idea di una identità di tipo universalistico, può essere riferita a qualunque carattere distintivo, secondo scelte riguardanti lo stile di vita, le abitudini consumistiche, le preferenze sessuali e via dicendo, secondo una grande varietà di modelli culturali a disposizione che al massimo possono creare appartenenze di gruppo o di categoria. In ogni caso, predomina l'esperienza vissuta a livello biografico-individuale.

L'attuale condizione sociale è quindi caratterizzata dalla tensione tra due ordini differenti. Da un lato, l'individuo è preso come non mai dalla vita sociale, dall'altro lato, egli è colpito dall'assoluta distanza rispetto ad essa della sua singolarità, in una situazione nella quale coinvolgimento ed estraneità sono strettamente uniti, segnando la fine dell'idea tradizionale di una integrazione unanime di tipo comunitario e contrattuale, aprendo a un nuovo modo di stare insieme.

I diversi aspetti delle nuove forme dell'esperienza societaria e le loro conseguenze vengono minuziosamente analizzati dall'A. nei successivi capitoli del libro, che tenterò brevemente di illustrare qui di seguito.



### 1. *L'affettività implicativa (L'affectivité implicative)*

Con questo termine viene indicata la diffusa tonalità affettiva nella quale, oggi, ciascun individuo, che lo voglia o no, che partecipi attivamente o meno, si trova personalmente implicato, a causa dei diversi eventi che si manifestano nella vita sociale. L'affettività emotiva, legata a tale inevitabile coinvolgimento, è caratterizzata da un diffuso “senso di esilio” senza la possibilità di evadere. L'appartenenza sociale viene piuttosto vissuta come un *patire* (p. 86). Al limite, tale appartenenza viene sentita come causa di un “*soffocamento del sé*” derivante dall'ambiente delle grandi metropoli urbane e dalle organizzazioni sovranazionali della produzione, della finanza, della distribuzione e dei nuovi mezzi di comunicazione digitale. Il sociale viene vissuto a partire da una dimensione personale. Ad esempio, il diffuso disincanto rispetto alla politica, non esclude il fatto di sentirsi implicati in essa: “il personale non è politico ma è piuttosto il politico che è personale” (p. 101). L'azione politica è molto meno riferita alla classe e molto di più considerata a livello del singolo individuo. Le difficoltà ordinarie della vita quotidiana vengono vissute a livello individuale piuttosto che come problema collettivo. Gli aspetti qualitativi della vita del singolo individuo assumono una rilevanza primaria e i sentimenti di ingiustizia, esclusione, emarginazione trovano espressione in forme di aggressività e in scelte politiche dettate soprattutto dall'emotività legata al momento particolare e non a riferimenti ideologici a carattere generale. La solidarietà con gli altri nasce a partire dal proprio ambiente ristretto e da relazioni personali. Il riferimento in questi casi è maggiormente di tipo morale che non a principi di tipo giuridico. I diversi populismi sembrano considerare reale solo quello che il popolo sente (cfr. p. 137), in un contesto nel quale singolarità individuale e azione collettiva appaiono intimamente connesse. Le stesse affermazioni a favore del multiculturalismo sembrano dare luogo a opposizioni identitarie di natura emotiva, attraverso l'imposizione di singolarità a carattere strumentale che di fatto tendono a sacrificare la singolarità in nome di una omogeneità di tipo particolaristico.

## 2. *La mobilitazione generalizzata*

Il diffuso sentimento individuale di estraneità nei confronti del mondo sociale e della stessa condizione esistenziale viene al tempo stesso investito dalla mobilitazione generalizzata che caratterizza l'attuale situazione sociale, invadendo tutti gli aspetti della vita. La politica, il mondo del lavoro, il mercato, la vita della famiglia, la scuola, le istituzioni sanitarie, i sindacati, le forme del consumismo, le organizzazioni del tempo libero, le cure del corpo, lo sport, sono tutte dimensioni che concorrono a determinare una mobilitazione generalizzata della vita di ciascun individuo, sottoposta oltre tutto a una accentuata accelerazione del tempo. Indipendentemente dal grado della loro effettiva partecipazione e dalla loro tendenza a prendere le distanze dalla vita collettiva, gli individui sono confrontati senza tregua dalla realtà sociale e costretti a muoversi all'interno di strutture organizzative economico-consumistiche e assistenziali che, al limite, provocano un senso di angoscia. In questo contesto, il progetto reattivo di una vita singolare diventa altamente problematico.

## 3. *Il coordinamento delle azioni*

Il problema dell'integrazione sociale è sempre stato presente nella sociologia e, in tempi recenti, è stato per lo più inteso in termini di integrazione sistemica. Oggi invece si tende a concepirla come "modalità del coordinamento delle condotte nel funzionamento della vita in comune" (p. 232). Di fatto si tratta di coordinare, attraverso una pluralità di forme, le diverse singolarità, passando da un tipo di integrazione prevalentemente normativo a un modello di interdipendenza tra diverse forme di azione in comune. In questo contesto, l'accento non è posto, come in passato, sui *valori condivisi*, bensì su legami concreti caratterizzati dalla tensione tra dimensione impersonale e singolarità, ovvero su una integrazione che l'A. definisce *morfologica*, in quanto fondata sui mezzi socio-tecnici che consentono un alto grado di differenziazione. Si tratta, infatti, di meccanismi di aggregazione di azioni individuali aventi motivazioni diverse. Il coordinamento

non è fondato su un accordo consensuale, ma sull'articolazione di una pluralità di reti e dispositivi tecnici. A partire da tali presupposti, l'A. analizza una serie di nuovi dispositivi di coordinazione anche in riferimento a numerose interpretazioni di sociologi contemporanei.

#### 4. *Le esperienze delle posizioni (Les expériences positionnelles)*

In questo capitolo vengono analizzati i nuovi modi attraverso i quali trovano oggi espressione le percezioni delle diversità di posizione e di status degli attori sociali. Le differenze, anche in questo caso, non tanto vengono riferite alle diverse classi sociali, quanto a variazioni interpersonali all'interno di una stessa categoria.

Se ovviamente la base delle differenziazioni è pur sempre connessa alla disuguaglianza di accesso alle risorse del sistema economico capitalistico, oggi divengono rilevanti anche le differenze di tipo personale come, ad esempio, quelle derivanti dalla diversità delle *capabilities*. All'interno della dinamica singolarità-vita in comune, l'esperienza delle diverse posizioni rinvia a un sentire sociale particolare, alle maniere in cui, attraverso la sua singolare posizione, un individuo si sente diversamente esposto al mondo. Non si tratta quindi di una semplice identificazione statistica o di una specifica coscienza politica, bensì anche di una singolare esperienza esistenziale.

Martuccelli, con particolare riferimento alla società francese, distingue quattro aspetti riguardo a tale esperienza: a) strutture della disuguaglianza proprie del sistema capitalistico; b) prezzo pagato dall'individuo a causa della sua posizione sociale; c) inquietudini relative al proprio status sociale; d) modalità particolari che si manifestano nelle forme sociali di individuazione.

Le disuguaglianze non sono soltanto legate al lavoro, ma anche alle funzioni di protezione del Welfare State relativamente indipendenti dalla mera logica del profitto.

Se nella prima modernità un operaio poteva percepire la propria posizione in riferimento all'appartenenza di classe, oggi l'individuo la percepisce come una sua situazione singolare esposta a una serie di rischi (disoccupazione, difficoltà di carriera ecc.) propri di un concreto contesto storico-esistenziale.

Malgrado la globalizzazione, le cui conseguenze sono certamente presenti, le disuguaglianze presentano profonde differenze a seconda delle situazioni nazionali.

### 5. *L'agone dell'uguaglianza (L'agonie de l'égalité)*

L'A. precisa che intende usare il termine *agonie* nel suo significato originario di *agone*, di lotta, quindi qui si parla di lotta per l'uguaglianza.

Nell'attuale condizione sociale della modernità, l'uguaglianza è il risultato di una scelta politica e viene intesa come ciò che si realizza attraverso le interazioni personali come uguaglianza tra individui disuguali. Fino a che punto è possibile stabilire un'uguaglianza *orizzontale* malgrado le disuguaglianze di tipo economico o di potere? Oggi per lo più sembra che l'uguaglianza nasca da sentimenti comuni di subire torti e ingiustizie, di essere esclusi, nonché dalla rabbia che ciò comporta. L'uguaglianza viene pensata come parità oggettiva delle opportunità. L'immagine di un contrapposizione "eroica" (Arendt) nei confronti di una modernità sottomessa alla banalità del quotidiano e alla mediocrità del benessere materiale è entrata in crisi, lasciando il posto semmai a un diverso tipo di eroismo, quello dell'autenticità e dell'intensità della propria vita, della propria auto-realizzazione, che si ispira a valori diversi da quelli del mercato. Ovvero valori fondati sull'immagine di una vita "interessante" e non interessata.

Il tema dell'uguaglianza si trova confrontato a una serie di sfide, come quelle rappresentate dall'asimmetria del potere, dalla comparazione competitiva e dall'emulazione. Nella dinamica tra singolarità e vita in comune, la tensione verso l'uguaglianza viene vissuta nell'ambivalenza tra libertà e vincoli di fraternità, tra la dimensione normativa dell'uguaglianza e la complessità del suo perseguimento.

A questo proposito, l'A. distingue tra due figure contrapposte proprie dell'agone relativo alla eguaglianza: le posizioni *anti-moderne*, che mettono in questione il principio stesso dell'uguaglianza e le posizioni *contro-moderne*, che sottolineano le gravi restrizioni e gli ostacoli attualmente presenti nei confronti dell'uguaglianza.

## 6. *Matrici narrative*

In questo capitolo vengono analizzate le particolari forme culturali della società attuale, caratterizzate da una grande disseminazione di versioni diverse, derivanti da una pluralità di centri e di mezzi di produzione culturale. Diversi sono i regimi di enunciazione e di narrazione attraverso i quali gli individui pervengono a rappresentazioni relativamente comuni, che mediano il loro rapporto con il mondo naturale e sociale.

In base a dati raccolti soprattutto in Francia tra il 2005 e il 2015, l'A. sottolinea come oggi le forme culturali esprimano situazioni di disorientamento, inquietudine e disagio, consacrando la "fine della totalità", ovvero di una rappresentazione della realtà sociale di tipo organico e unitario. La stampa, la radio, televisione, internet, contribuiscono a creare una pluralità di ambiti di significato diversi attraverso un flusso ininterrotto di immagini, racconti, rappresentazioni eterogenei.

Gli "ambiti di messa in verità" tra cui figura in primis la scienza, hanno segnato la fine dell'idea di Progresso e di un Ordine cosmico immutabile, sottolineando la frammentazione del sapere, l'incidenza del caso, i fenomeni di discontinuità e di caos. Le stesse scienze sociali tendono a mostrare la precarietà degli ordini istituzionali e a creare incertezze circa la Verità.

Altre fonti di tipo filosofico o letterario-narrativo, quali ambiti di creazione di eventi, di conflitti, di messa alla prova accentuano la dimensione critica e la presenza di sfide. Malgrado la loro differenza nei fini e nei mezzi, tutte le forme narrative, raccontando storie e stabilendo correlazioni tra eventi, sottolineano la contingenza del mondo, descritto soprattutto come un continuo succedersi di prove da affrontare. Dopo la fine dell'idea di progresso e delle prospettive totalizzanti dei grandi racconti, tali forme costituiscono la matrice culturale comune della società contemporanea nella quale si ritrovano le singolarità individuali, senza che vengano proposte soluzioni definitive o garantite risposte.

Senza mai essere messo in questione, l'orizzonte della messa alla prova del mondo, della società, degli altri e di se stessi, costituisce un ambito di intelligibilità per gli individui sia per la loro singolarità che per la loro vita in comune. Essi hanno imparato, con o senza rassegnazione, a vivere nella contingenza e anche

nell'impossibilità di dare una vera organizzazione a tutto il chiasso e il furore del mondo (cfr. p. 544).

### 7. *La geo-modernità*

In questo ultimo capitolo, Martuccelli prende in considerazione, in un mondo caratterizzato dall'interdipendenza di tutte le sue componenti, l'influenza della dimensione geografica sull'attuale condizione sociale della modernità. Nella prima modernità, l'idea di progresso e di uno sviluppo lineare omogeneo aveva portato a pensare la modernità come un processo unitario segnato da una necessaria convergenza di tutti i paesi lungo le linee affermatesi in quelli maggiormente sviluppati. Se oggi è possibile cogliere, a livello internazionale, alcuni modelli comuni nelle aspirazioni e nel perseguimento del benessere, dei consumi e di un certo stile di vita, occorre anche constatare che l'ipotesi della grande convergenza non ha avuto luogo. A seconda dei vari contesti nazionali e delle aree geografiche, sono apparse forme di modernità molto diverse da quella inizialmente affermatasi in Occidente. Per la prima volta la modernità occidentale si trova confrontata da modernità *altre* e non semplicemente da situazioni di non-modernità o di "ritardo". Le distinzioni spaziali Nord/Sud; Est/Ovest; Oriente/Occidente influenzano l'esperienza della modernità. Malgrado la globalizzazione, oggi si va prendendo coscienza che la modernità possa conoscere esiti imprevisti. Il sentimento di superiorità che aveva caratterizzato l'Occidente è entrato in crisi.

Anche in questo caso si ripresenta la dicotomia singolarità-vita in comune: da un lato, il mondo appare sempre più confrontato da problemi comuni, come ad esempio quello ambientale, dall'altro le diverse modernità manifestano la loro singolarità. Le grandi certezze della sociologia dell'Ottocento e del Novecento, quali la secolarizzazione, il trionfo della democrazia, la superiorità dell'etica individualistica derivante dal protestantesimo, sono state rimesse in discussione.

Nelle conclusioni, Martuccelli sottolinea i caratteri della condizione sociale attuale risultanti dalla sua vasta analisi, chiedendosi quale possa essere l'avvenire della modernità. Una forma di civiltà inizialmente molto sicura di se stessa e una società ormai carica di inquietudini circa la propria identità e priva delle

certezze che l'avevano storicamente sostenuta, nonché costretta a una continua revisione critica.

Mai come ora gli attacchi degli anti e contro-moderni sono stati tanto vigorosi, ma malgrado ciò “la modernità resta attiva” (p. 608).

Trovo con piacere conferma dell'ipotesi, da me fatta anni fa, circa l'uscita della modernità dalla fase di “onnipotenza infantile”, nella constatazione di Martuccelli che la modernità “percepisce ormai se stessa come mortale: di fatto è forse la prima civiltà a prendere pienamente coscienza della sua finitezza” (*ivi*).

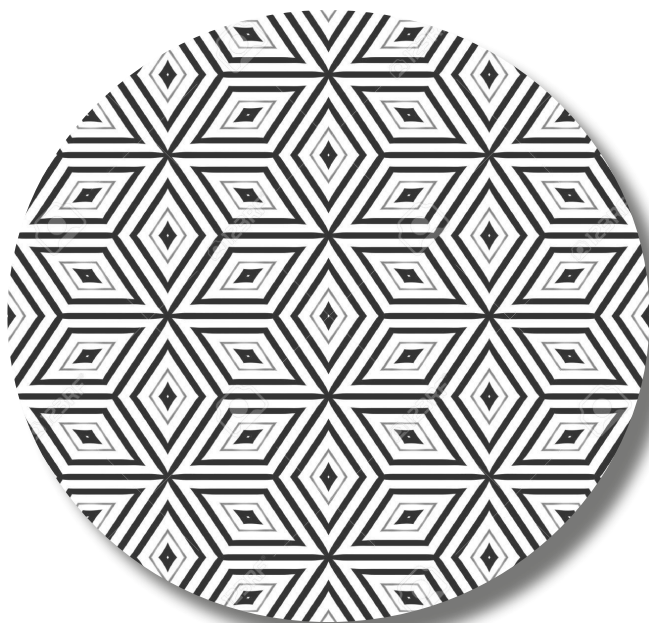
Un altro punto fondamentale di incontro con Martuccelli è la sua analisi della “fine della Totalità”, ovvero della fine della proiezione in un senso necessario della Storia proprio delle diverse forme di un aldilà utopico. In questo contesto, privo di rappresentazioni ideologiche totalizzanti, sembra farsi strada una maggiore attenzione pragmatica alla comune situazione esistenziale di tutti gli essere umani. In effetti, tutta la complessa analisi di Martuccelli porta a considerare l'esperienza sociale nei termini del vissuto quotidiano dei singoli individui nelle loro concrete esigenze di auto-realizzazione e di riconoscimento reciproco nel loro rapporto con gli altri.

Il mio tentativo di render conto di questo libro è necessariamente riduttivo, ma spero almeno di essere riuscito, anche se in maniera molto schematica, a indicare le grandi linee di un percorso teorico e di ricerca la cui ricchezza di notazioni e di riferimenti è senza pari.





## RECENSIONI





ANDREA BORGHINI

*Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, a cura di Emanuela Susca, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017, 235 pp.

**N**egli ultimi anni, le pubblicazioni sull'opera di Pierre Bourdieu si sono fatte sempre più numerose, arricchendo, con preziosi contributi, la conoscenza della figura del sociologo del Béarn e dando nuovo impulso all'applicazione dei suoi strumenti mediatori e dei concetti base della sua professione di sociologo. Sappiamo come Bourdieu fosse allergico ad ogni dualismo nelle scienze sociali, sia che riguardasse la presunta dicotomia teoria-prassi («la ricerca senza teoria è cieca e la teoria senza ricerca è vuota»), sia quella tra sociologia e storia («la separazione tra sociologia e storia mi pare disastrosa e totalmente priva di giustificazione epistemologica: ogni sociologia deve essere storica e ogni storia sociologica») o, infine, tra struttura e azione («il principale ostacolo al progresso della conoscenza scientifica, almeno nelle scienze sociali, sono i professori. Per insegnare hanno bisogno di opposizioni semplici. I dualismi allora sono molto comodi [...]. C'è tutta una serie di falsi dibattiti morti e sepolti – come quello su interno/esterno, o su quantitativo/qualitativo – che esistono solo perché i professori ne hanno bisogno per vivere, perché questo permette loro di preparare degli schemi per corsi e temi») e come la sociologia fosse per lui una disciplina in grado di sovvertire il senso comune, sollevando il velo dell'*ordre établi* e smascherando il dominio simbolico, in tutte le sue forme. Una prospettiva scientifica così dirompente, che si è sempre coniugata con una coerente filosofia di vita, dagli esordi in Algeria fino alla partecipazione alle lotte politiche degli ultimi anni, insieme agli operai che protestavano contro la globalizzazione neoliberista,

non poteva passare inosservata nella comunità scientifica e difatti Bourdieu è da anni uno dei sociologi più citati al mondo, visceralmente amato o ferocemente criticato. Con Bourdieu bisogna fare comunque i conti e la sua sociologia è un continuo stimolo per nuovi interrogativi e ricerche.

Il testo curato da Emanuela Susca, che raccoglie i contributi di una giornata di studi tenutasi a Urbino nel 2012, coglie appieno gli elementi di fondo del profilo di Bourdieu e si inserisce coerentemente nel dibattito sul modo con cui utilizzarlo, rispecchiando, nella varietà dei temi discussi dagli autori, l'ampiezza e la molteplicità di interessi che hanno segnato la carriera intellettuale del sociologo francese: la scuola, l'educazione, il rapporto con la filosofia, le forme di capitale, l'applicabilità più o meno ampia dei suoi *open concepts*, sono temi affrontati con il medesimo rigore metodologico e ampiezza di orizzonti e ci consegnano un vivace panorama delle molteplici linee di ricerca, teorica ed empirica, che si ispirano all'opera di Bourdieu; nonché hanno il pregio di mettere in luce il modo con cui egli è studiato e utilizzato nel contesto italiano, attraverso il contributo delle voci che hanno spesso legato la loro notorietà anche allo studio dell'opera del sociologo francese.

Se differenti sono i temi toccati dal testo, si possono comunque individuare alcuni tratti che accomunano i diversi saggi. Indubbiamente il tema della cultura è centrale ed è attraverso di esso e le sue differenti declinazioni e prospettive – dal capitale culturale al ruolo delle istituzioni educative, dall'inconscio scolastico al rapporto con i classici del pensiero – che gli autori sviluppano un dialogo immaginario con Bourdieu, e con le sue opere principali, da *I delfini* a *La Distinzione*, da *La Riproduzione* a *Homo Academicus*, facendo emergere angoli visuali nuovi e applicazioni inedite dei suoi concetti mediatori. Ad esempio, è dalla cultura e dalla distinzione tra sociologo culturale e sociologo della cultura che prende le mosse la riflessione di Marco Santoro. Il suo lavoro ricostruisce la parabola intellettuale di Bourdieu, i motivi del successo che ne hanno fatto ormai un sociologo globale, collocato all'intersezione di molti campi di studio, ed in particolare della sociologia culturale, di cui Bourdieu è considerato in qualche modo il fondatore: «si può affermare» sostiene Santoro «che se esistono fenomeni come la sociologia culturale e i sociologi culturali, ciò è dovuto in grande parte all'influenza di Bourdieu e ai suoi studi sugli usi sociali della fotografia, sulla produzione di

letteratura, sulla moda, sulla percezione dell'arte, sul gusto, sullo sport, e molti altri "oggetti" solo apparentemente minori». Prosegue Santoro: «l'agenda della sociologia culturale include così tanti argomenti studiati da Bourdieu e così tanti concetti da lui sviluppati (capitale culturale, campo culturale, pratiche, potere simbolico...), che potremmo persino dire che la sociologia culturale non esisterebbe senza i suoi contributi o che, quanto meno, essa sarebbe molto diversa da come la conosciamo oggi» (p. 39).

Nel suo contributo Santoro, oltre a spiegare i motivi del successo di Bourdieu, riconducibili, tra le altre cose, sia ad una strategia di imprenditorialità culturale, costruita attorno al lavoro di un gruppo nutrito di allievi e studiosi, sparsi per il mondo, in grado di operare con politiche accademiche e culturali molto efficaci, sia al fatto che egli ha intersecato nella propria vita alcune svolte (*turn*) fondamentali nelle scienze sociali, guadagnando nel tempo una postura intellettuale autonoma e carismatica, mette in guardia da un *misunderstanding* frequente di cui soffre la vulgata bourdesiana: Bourdieu sociologo che analizza brillantemente la riproduzione sociale ma la cui riflessione appare più debole quando si confronta con il tema del mutamento sociale. Si tratta di una critica diffusa, che altri autori del testo al centro di questa recensione si affrettano a smontare. Da parte sua, Santoro sottolinea come pochi altri sociologi fossero in possesso di una profonda cognizione della temporalità e come l'approccio genetico all'analisi sociale, quindi storico e temporalizzato, fosse fondamentale e continuamente richiamato da parte di Bourdieu. Da qui la sostanziale debolezza di tale critica.

Forse una lettura autenticamente bourdesiana di Bourdieu renderebbe giustizia alla sua postura intellettuale, una lettura che, ancora una volta, cerchi di andare oltre semplicistiche dicotomie e metta in luce la complessità e la raffinatezza concettuale dell'approccio bourdesiano. Su questa strada si muove il saggio di Emanuela Susca la quale, trattando il tema della scuola, appunta il proprio interesse sull'inconscio scolastico e universitario e avvicina Bourdieu a Durkheim. La curatrice parte dall'intrinseca ambivalenza delle strutture cognitive che sono, al tempo stesso, l'orizzonte di azione della violenza simbolica e il tramite per l'universalizzazione della ragione, un'ambivalenza che costituisce il *core* concettuale del contributo della Susca, la quale, prendendo ad esame alcune delle opere classiche di Bourdieu sul tema (*I Delfini, La Riproduzione, La Distinzione*) analizza

sia i fattori di conservazione sociale insiti nella scuola, sia i motivi per alimentare la speranza di una sovversione cognitiva. Essi sono sostanzialmente dati dalla relativa separatezza del mondo scolastico rispetto al mondo vero, dove invece domina il pensiero economico. Con le parole della Susca: «stiamo parlando di quell'ambivalenza che fa dei campi scolastici e accademici luoghi di inculcamento e riproduzione del dominio ma anche territori virtuosi perché sottratti – almeno in parte e in linea di principio – alla logica del mercato e del profitto e impegnati – almeno come ragion d'essere – in un'opera di allargamento o universalizzazione dell'universale» (p. 57). Un'ambivalenza fondata sulla constatazione che «l'universale che rafforza il dominio [...] è insomma l'altra faccia sempre potenzialmente presente di un universale progressivo e inclusivo che, estendendo i diritti e le opportunità, offre reali possibilità di emancipazione e riconoscimento ma sollecita anche a un lavoro continuo di allargamento e inveroamento» (p. 59). E un'ambivalenza il cui fondamento va ricercato, secondo la Susca, nella natura delle categorie logiche, alla base cioè di quel conformismo logico e insieme morale, senza il quale il pensiero sarebbe *impensabile* e dunque sarebbe impossibile anche il sovvertimento cognitivo, ma che, al tempo stesso, in quanto *sinolo* di conformismo logico e morale, costituisce l'origine del dominio simbolico. Ed è al centro di tale ambivalenza che Bourdieu incontra Durkheim. Come spezzare il conformismo morale senza intaccare quello logico? Secondo la Susca, Bourdieu condividerebbe l'idea durkheimiana dell'origine sociale delle categorie, ma radicalizzerebbe tale intuizione sostenendo che «se la società di Durkheim salva l'uomo, quella di Bourdieu salva e dannava, salva qualcuno perché dannava qualcun altro» (p. 63). Ancora, non si può non vedere che le forme di classificazione adottate da Durkheim – che ragiona sulla religione nell'opera *Le Forme elementari della vita religiosa* – sono forme di dominazione e che la sociologia della conoscenza è al tempo stesso una sociologia politica, una sociologia della dominazione simbolica. Bourdieu è dunque in sintonia con Durkheim circa i rischi *estorsivi* delle categorie, anche se tende ad accentuare l'aspetto politico della gnoseologia durkheimiana. Una sintonia che ritroviamo anche in merito alla possibile via d'uscita. Secondo la Susca, infatti, Durkheim era convinto che il processo di universalizzazione seguirà con intensità anche maggiore nella contemporaneità, epoca nella quale la *vita internazionale* porterà con sé pratiche sociali in grado di

generare credenze e idee universalizzanti. Dal canto suo Bourdieu, ritenendo che le categorie logiche «sociali alla nascita, dunque pur sempre relative e contingenti» abbiano progressivamente subito un processo di emancipazione dalle proprie origini e siano divenute «più teoricamente “vere” perché meno particolari e più universali» (p. 67), indica, nella progressività dell’universale tale via di uscita. Un progetto che rimane però fragile, Bourdieu ne è consapevole, tanto è vero che lavora a mettere in guardia dal fatto che esso non si rovesci nell’avanzata di uno pseudo-universale aggressivo, che finisce con il cancellare le peculiarità per meglio sottometterle al giogo del dominio. Proprio ciò che è accaduto con la rivoluzione francese, il cui universalismo, tramutatosi in nazionalismo deteriore, ha dato vita a opposte tendenze: il cosmopolitismo alla Kant e il nazionalismo reazionario alla Herder. Ecco allora, tornando alla scuola e all’università, che per ovviare al rischio del nazionalismo metodologico l’indicazione bourdeusiana è quella di portare avanti studi comparati e porre in dialogo tra loro le discipline e, forse ancor di più, le rispettive tradizioni nazionali per de-etnicizzare il pensiero e debanalizzarlo.

Su di una linea che, senza mai prescindere dai testi e da una loro lettura filologicamente scrupolosa, valorizza alcuni concetti chiave di Bourdieu e al tempo stesso va oltre Bourdieu, si collocano i saggi successivi, a partire da quelli di Mirella Giannini, Massimo Cerulo, Fabrizio Pappalardo, Marco Pitzalis e Massimo Pendenza, impegnati, a partire da alcuni concetti base di Bourdieu, a esplorare nuove linee di ricerca in molteplici direzioni. Se infatti la Giannini affronta *Homo Academicus* come fulcro dell’analisi del ruolo emancipante della conoscenza sociologica e viva testimonianza della traiettoria biografica e accademica di Bourdieu, il passo successivo compiuto dall’autrice del saggio è quello di andare oltre Bourdieu, analizzando il ruolo della donna, in relazione alla *libido* accademica tipica dell’uomo. L’Università è luogo di investimento libidico proprio dell’uomo, ma l’esclusione a cui la donna è sottoposta in tale ambiente non si rivela essere elemento del tutto negativo: la donna, infatti, in quanto esclusa dal potere tipicamente maschile nell’Università, può, in virtù della propria marginalità nel campo, rivelare la capacità di operare una trasformazione del campo stesso: «possiamo supporre che, per la “distanza” riconosciuta come connaturata al genere, le donne accademiche riescano non solo ad essere meno “dominate” ma

anche ad essere in grado di “disvelare” le strategie di misconoscimento del dominio simbolico, dal momento che questo opera facilmente se c’è stretto raccordo tra habitus e campo accademico e se si ha un sentimento di “fede” nei rapporti con l’istituzione» (p. 123).

Massimo Cerulo, dopo aver presentato la nozione di campo politico, offre un esempio concreto, attraverso una ricerca empirica da lui coordinata, del senso di appartenenza al campo politico che *va pensato*, seguendo le indicazioni di Bourdieu, *senza pensarlo politicamente*: «Osservare e “vivere” la quotidianità di soggetti che fanno politica di professione può essere la giusta chiave per dimostrare empiricamente le teorie del sociologo francese e, nello stesso tempo, per descrivere dal campo le caratteristiche dello stesso e degli individui che ne fanno parte» (p. 135). L’indagine dimostra come il campo sia strutturato e strutturante e che, a fronte dell’autoreferenzialità denunciata, tutti coloro che hanno a che fare con esso, faticano a mettere in atto strumenti emancipativi che consentano di modificare le regole del campo.

Alla sociologia giuridica e al tema dello Stato è dedicato il lavoro di Fabrizio Pappalardo, il quale parte da una ricostruzione della teoria di Bourdieu e della nozione di Stato per dimostrare come l’approccio bourdieusiano, che è al tempo stesso teoria e metodo di ricerca, offre allo scienziato sociale un più generale quadro sociologico che evita, all’analisi socio-giuridica, l’autoreferenzialità. Ciò è possibile perché il campo giuridico, ancorché unico e univoco, deve essere inteso come un qualcosa che è costruito attraverso un’interazione storica con gli altri campi sociali individuati dallo studioso.

Marco Pitzalis applica alle scuole e alle sue riforme i concetti, opportunamente rivisitati, di riproduzione sociale e di capitale culturale: ad esempio, attraverso una riconsiderazione del significato di capitale culturale, ben diverso dal concetto di capitale umano utilizzato dalla *Rational Choice Theory*, e di scuola intesa come campo fondato sulla complicità – insieme di conflitto e integrazione – l’autore dimostra, oltre a smentire una presunta difficoltà di Bourdieu a misurarsi con il mutamento sociale, come la posta in gioco delle riforme della scuola, ad esempio di quella italiana, «era (ed è), infatti, quella di espandere e diversificare l’istituzione scolastica e la sua presa sul mondo sociale conservando gli obiettivi principali (*enjeux*) della selezione sociale e della socializzazione» (p. 175).



Infine, Massimo Pendenza analizza e valorizza il ruolo del capitale sociale nella riuscita scolastica, seppur in una funzione ancillare rispetto al capitale economico e culturale che rimangono centrali. Egli teorizza l'esistenza di due tipologie di capitale sociale: il primo inteso come 'patrimonio di relazioni' – cosiddetto 'reticolare' – il secondo visto come 'pratica individuale collettivamente incorporata' – il cosiddetto capitale sociale 'incorporato'. Si tratta, sostiene l'autore, di valorizzare questa nozione, trascurata, nella sua geografia di interessi, da Bourdieu, ma che è in grado di farci comprendere ulteriormente i modi con cui si rafforzano le scelte diseguali in campo scolastico.

Da queste ricostruzioni emerge il ritratto di un Bourdieu in grado di offrire una pluralità di strumenti interpretativi del mondo sociale, flessibili e al tempo stesso rigorosi, dotati, come ricordava Santoro nel saggio iniziale, di *affordance*, di fungibilità e adattabilità.

Discorso a parte merita il saggio di Marco Sgattoni su Pascal e Montaigne, che mette in luce la sensibilità di Bourdieu per la filosofia, suo campo scientifico di esordio, ancorché contrastato, nel rapporto, mediato attraverso Pascal, tra Bourdieu e Montaigne, accomunati dalla critica al razionalismo occidentale e alla filosofia che ad esso si ispira. Nel pensiero di Bourdieu risuonerebbe Montaigne anche se non chiaramente esplicitato, un misconoscimento tipico del sociologo francese (basti pensare ai debiti solo relativamente riconosciuti con il nostro Gramsci). Afferma Sgattoni: «se è vero che Montaigne resta ancora oggi come perseguitato dal proprio stereotipo – un filosofo solitario, un eremita quasi, chiuso nella propria torre e circondato soltanto dei suoi libri –, sembra impossibile pensare che simili pregiudizi possano aver tradito uno studioso tanto avveduto come Bourdieu. Resta comunque l'idea di una sintonia incompiuta, e non solo per quel che riguarda la *pars destruens*: il riconoscimento della miseria umana, l'illusione della giustizia e della libertà, l'assenza (scettica) di verità assolute» (p. 83).

Gli ultimi due saggi, che possono evidentemente essere letti in continuità tra di loro, affrontano il modo in cui il concetto di *habitus* viene applicato al sapere pedagogico. Nei loro contributi Massimo Baldacci e Berta Martini mettono in evidenza come il concetto di *habitus* appaia particolarmente fecondo per spiegare il problema pedagogico del sostrato formativo in quanto, come argomenta Baldacci «le posizioni di Bourdieu sono molto rilevanti per la problematica del

sostrato formativo, esse hanno il pregio di connettere esplicitamente il costruito dell'habitus con la trasmissione culturale, ossia col processo sul quale sopravviene l'educazione: attraverso l'habitus l'individuo è nel mondo sociale, e il mondo sociale è dentro di lui» (p. 202). Un concetto, quello di habitus, che può essere accostato a concetti analoghi di altri autori classici, di altre discipline, come Dewey o Bateson, e dunque in grado di ampliare così il proprio potere euristico.

Nel secondo contributo, l'habitus è utilizzato per risolvere la questione della pedagogia dei saperi (ossia di quella parte della Pedagogia che rivolge la propria attenzione al rapporto tra saperi – intesi come sistemi organizzati di conoscenze – ed educazione) consentendo tra l'altro di mettere in evidenza come «l'acquisizione di un sapere» che può essere «ricondotta alla capacità di saper pensare e saper agire in un modo dominio-specifico, ovvero la capacità di fronteggiare situazioni o risolvere problemi che si danno in quel dominio» (p. 216) richiami direttamente la nozione di habitus come «disposizioni interne durevoli e trasferibili» che si affinano nell'esperienza prolungata di regole del gioco specifiche a un determinato ambito. Una nozione, quella di habitus, che, in prospettiva pedagogica, offre prospettive euristiche particolarmente ricche.

In conclusione, il testo suggerisce una prospettiva ampia, approfondita e stimolante per tenere viva l'eredità intellettuale di Bourdieu, offrendo l'immagine di una comunità scientifica che lavora utilizzando i concetti lasciati in eredità dal sociologo francese, anche per andare oltre Bourdieu, superando dicotomie classiche, stereotipi, letture parziali; interpretando al meglio l'insofferenza del maestro per gli steccati disciplinari e contribuendo così, anche attraverso critiche mirate, a non ipostatizzare la sua figura ma a metterne in evidenza gli indubbi pregi come alcuni limiti. In sintesi, dal testo emerge il ritratto di un Bourdieu prezioso, perché, afferma la curatrice del volume, guarda al mondo tra ciò che è e «ciò che *ancora* non è» (p. 16).

LIDIA LO SCHIAVO

Andrea Spreafico, *Tracce di sé e pratiche sociali. Un campo di applicazione per una sociologia situata e visuale delle interazioni incarnate*, Roma, Armando, 2016, 208 pp.

Il discorso sociologico è chiamato a collocarsi contestualmente sul piano epistemico, metodologico, ontologico; lungo tali assi tematici si snodano infatti le argomentazioni del volume di Andrea Spreafico, che si configura in realtà come una tappa ulteriore di un “ragionare critico” su identità, soggettività, caratteri e sviluppi dell’approccio etnometodologico, e, in questo volume, articolazioni possibili delle tecniche di sociologia visuale. L’orizzonte postmoderno, post-convenzionale, post-empirista definisce la cornice epistemica in cui il testo di colloca. In realtà, lo snodarsi di tali “svolte” epistemiche se da una parte costituisce ormai patrimonio consolidato del discorso sociologico contemporaneo, qui annuncia un passaggio ulteriore individuando, appunto, una svolta “visuale”, “iconica” (Spreafico, Ciampi, Pentimalli, Sacchetti, *Introduzione. Sociologia, immagini e ricerca visuale*, in «SocietàMutamentoPolitica», VII, 14, 2016, pp. 5-23). Nel prosieguo del volume, la descrizione dei metodi di indagine teorico-empirica nell’ambito della sociologia visuale restituisce il senso di questo passaggio e del suo prender forma nell’ambito delle “pratiche sociali che sovrintendono alla significazione delle immagini”, in un contesto sociale attraversato dalla imponente “visualizzazione” della nostra cultura (Caniglia, *Etnometodologia della quotidiana significatività del vedere*, in «SocietàMutamentoPolitica», VII, 14, 2016, pp. 25-549).

La definizione del concetto di identità chiarisce sin dalle prime battute del testo la direzione e l’itinerario critico di lungo periodo al centro dell’indagine;

l'autore in particolare chiarisce come il lettore abbia davanti a sé un “secondo tomo” che riarticola in senso empirico il filo teorico di tale itinerario; la seconda mossa analitica strettamente connessa alla prima, consiste nel ricondurre questo percorso alla tradizione di ricerca etnometodologica, considerata quale “svolta pratica alla fenomenologia sociale” (Caniglia, A. Spreafico, *L'etnometodologia: una “filosofia naturale”*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 11, 2011, p. 14).

Su queste basi, esplicita l'autore, il libro prova a rispondere alla domanda: in cosa consiste l'identità, in cosa consiste il “sé”? Si tratta, argomenta l'autore, di una categoria sociale centrale nel discorso sociologico (dai classici della sociologia al dibattito filosofico contemporaneo, dall'interazionismo simbolico alla fenomenologia, al costruttivismo) alla quale tuttavia non corrisponde necessariamente nulla di “reale”, quantomeno se la si intende nel modo prevalente: come “qualcosa [...] che preesiste alle interazioni sociali” (Spreafico, 2016, p. 14), ossia come categoria descrittiva a priori legata “a schemi analitico-concettuali decisi dagli studiosi per provare a dare senso a ciò che osservano” (p. 15). Al contrario, argomenta l'autore, essa va più opportunamente intesa come l'esito di processi di “presentazione del sé” nei contesti di interazione umana “multimodale”.

Proprio la centralità dei concetti di interazione e intersoggettività, fornisce le coordinate interpretative di questo lavoro. Una definizione questa, che suggerisce immediatamente i riferimenti principali dell'indagine critica dell'autore, l'etnometodologia da Garfinkel a Sacks, l'approccio drammaturgico di Goffman, quindi gli sviluppi della sociologia visuale. Rispetto a questa, spiega l'autore, non si tratta tuttavia di istituire una priorità della “visualità” rispetto alla dimensione linguistica dell'interazione, perché anzi sono proprio le premesse costitutive della “svolta iconica” nell'ambito dei linguaggi sociologici contemporanei, ad allontanarsi risolutamente da questo esito; semmai è urgente far comprendere come si sia configurata una “convergenza” tra le due dimensioni. Proprio il richiamo a questa convergenza costituisce, a nostro avviso, il pregio teorico maggiore del lavoro seminale di Spreafico, collocandolo in modo autorevole nel dibattito epistemologico contemporaneo. La linea di confine, di separatezza tra segno e simbolo, significato e significante, immagine e testo, è una caratteristica ‘epistemica’ tutta occidentale; il binarismo costitutivo del *logos* occidentale, come ha chiarito esemplarmente la critica femminista, in questo caso si riproduce nella separazio-

ne tra oralità e scrittura, parola e immagine. Una separatezza che studiosi come Jean-Jack Glassner hanno contestato restituendo una pagina fondamentale nella storia del linguaggio che Spreafico mette a tema, anche ricostruendo il legame tra interazione e “inter-corporeità” (e qui il referente forte per il nostro autore, come vedremo è Merleau-Ponty). Glassner mostra come il rito paleo-babilonense del sacrificio rituale e della “lettura” dei segni del corpo della vittima sacrificale trasformi le forme corporee esterne ed interne in lingua parlata dalla divinità. “[...] Abbiamo a che fare con una scrittura, con un corpo scritto, con un linguaggio visuale in cui degli oggetti come i segni-presagi impressi dagli dei-scrittori divengono un testo leggibile [...]” (p. 41).

“Parole del corpo”, “gesti simbolici” (Spreafico, *Su alcune forme dell'agire visuale*, in «SocietàMutamentoPolitica», VII, 14, 2016, pp. 175-198), emergono attraverso un “approccio integrato che coinvolga sia la sfera visuale che quella del linguaggio [in grado di offrire] un modo più ricco di esplorare la molteplicità e la complessità che sta alla base dell'esperienza umana” (Sacchetti, *La ricerca visuale riflessiva tra produzione e ricezione: spunti dell'approccio culturale*, in «SocietàMutamentoPolitica», VII, 14, 2016, pp. 57-78). Una convergenza già, sia pure in parte, tracciata nell'ambito dello strutturalismo con Roland Barthes che ha guardato alle immagini come sistemi di segni, e problematizzato l'indeterminatezza e la polisemia dell'“infinito gioco dei significati” linguistici. In questo senso, è utile “notare il confine fluttuante tra immagine e scrittura: le immagini sono forme iconiche che vanno dalla comunicazione visiva al linguaggio verbale fino alle forme simboliche (cfr. Toti, *I fatti sociali come 'icone'. Per una epistemologia della visualità*, in «Sociologia», XLIII, 1, 2009, pp. 51-63); anche per questo le immagini non definiscono un universo semiotico a parte, ma pongono gli stessi interrogativi semiotici posti dal linguaggio verbale; non si tratta di pensare alle immagini come testi altri, radicalmente diversi” (Spreafico, 2016, pp. 45-46).

Il riferimento a Merleau-Ponty prende le mosse dalla contestazione dello “psichismo”, ossia dell'idea che vi sia una “visione dall'interno” separata e separabile dal mondo esterno. Il riferimento all'implicazione reciproca tra visibile e invisibile traduce nel lessico del filosofo francese i termini di un'ontologia relazionale e incarnata del rapporto tra soggetto ed oggetto, tra mondo e soggetto: “La perce-

zione collega l'uomo con il mondo, il corpo è l'apertura al mondo, ogni uomo è un corpo che percepisce e si muove nel mondo, un mondo con cui è in indissolubile relazione" (p. 57). Se il corpo "è carnalmente imparentato con il mondo", è la dimensione della "intercorporeità" a restituire con più forza la tesi sostenuta nel testo che guarda quindi in questo passaggio alla "corporeità dell'esperienza". Esseri nel mondo, esseri del mondo, "intrecci intercorporei" di "sé" incarnati nel mondo, colti attraverso l'immagine, la dimensione estetica, esperienziale prima ancora che dal linguaggio, questi gli elementi della riflessione dell'autore in questo passaggio. Allora, le "tracce" del sé, ossia "parole, gesti, posture, abiti", emergono dalla consistenza sensibile dell'apparenza. Con questo termine si intende la sostanza estetica del sociale, la declinazione "intersoggettiva" del gusto, la sfera sociale percepita come "sensorio" sociale. Si esprime così un "programma filosofico" teso a superare il "pregiudizio romantico" contro l'apparenza in difesa della natura più autentica, intima, segreta della psiche umana; quando non v'è invece altra natura che quella "sociale" "sensibile" che appartiene alla intersoggettività e alla relazione (Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, il Mulino 2012). Simmel, Marcell Mauss, Bateson, Lefort completano il quadro di questa visione incarnata, sensibile, esperienziale della "soggettività". Una sequenza di tessere, di riferimenti teorici sostiene sul piano epistemico il percorso analitico che abbiamo sin qui restituito. Così ad esempio si discute della critica al concetto di identità in Pizzorno che con particolare radicalità, argomenta l'autore, ha sostenuto come l'identità sia una realizzazione sociale pratica, dal momento che ciascuno di noi è "indossator[e] per gli altri di identità ricevute" (Spreafico, 2016, p. 21), mentre "l'autenticità stessa non è nulla più che una maschera" (Pizzorno, *Sulla maschera*, ed. or. 1952, il Mulino, 2008, p. 13). La "pratica sociale del gusto" ed il desiderio di "distinzione" nella critica marxiana di Bourdieu, come il "romanticismo moralistico" anti-estetico di Rousseau, accanto alla critica foucaultiana della soggettività e delle tecnologie del sé (Cfr. Galzaniga, a cura di, *Foucault oggi*, Feltrinelli, 2008), danno forma all'analisi critico-epistemologica dell'autore.

L'approccio drammaturgico di Goffman, lo studio delle "presentazioni del sé" in cui consistono le "tracce" dell'identità, l'incessante "gioco interattivo di identificazioni e dis-identificazioni" che vi prende forma (Spreafico, 2016, p.

50), accanto alle premesse teoriche e metodologiche dell'etnometodologia, sostengono il passaggio successivo, esemplificativo delle esperienze di ricerca di sociologia visuale. Il doppio movimento che sostiene la strategia narrativa del nostro autore, ovvero dalle premesse epistemologiche a quelle metodologiche e ritorno, gli permette ora di precisare come sia possibile pensare ad una "concezione interazionale ed incarnata dell'identità, al cui interno viene delineato un approccio multidimensionale all'identità in interazione che descrive l'azione sociale come (crf. Greco, Mondada, Renaud, a cura di, *Identitiés en interaction*, Lambert-Lucas, 2014) "organizzata localmente e collettivamente dai partecipanti, in un modo che da un lato si adatta al contesto e così facendo al contempo lo rinnova (secondo il principio di 'riflessività' in etnometodologia [...]) e dell'altro costruisce la propria intellegibilità in maniera situata" (Spreafico, 2016, p. 128). Si tratta di un agire situato quindi immerso in contesti specifici; la dimensione culturale delle diverse "pratiche attraverso le quali il linguaggio è mobilitato per produrre delle identità nelle interazioni" (*Ibidem*), ne mette in luce le specificità, mentre la dimensione "multimodale" mette l'accento sul fatto che la costituzione dell'identità nell'interazione si fonda non solo sull'impiego sequenziale di risorse linguistiche (come grammatica, lessico, prosodia) ma anche sulla mobilitazione di risorse corporee in un senso più ampio (come gesti, sguardi, mimica facciale, posture, movimenti, posizioni corporee nello spazio ed in relazione agli altri partecipanti all'attività in corso). L'integrazione multimodale di tali risorse permette la realizzazione e la pertinenza di certe "identità" all'interno di certi formati di partecipazione" (p. 131). In altre parole, questa impostazione mette da parte "la visione mentalistica, psicologizzante ed intenzionalistica dell'identità"; l'identità non è presupposta ma è il "risultato di un lavoro pratico linguistico corporeo", relazionale. Nel senso dell'etnometodologia di Goodwin, la costruzione dell'identità è come un progetto in corso creato durante la "conversazione"; qui emerge il riferimento a Sacks che della "anima empirico-naturalistica" dell'etnometodologia è espressione emblematica. Alcuni *caveat* metodologici completano l'analisi in riferimento al carattere non neutro dei dispositivi tecnici o, ad esempio, alle decisioni dei ricercatori nel disporre le videoregistrazioni dell'interazione situata con dispositivi fissi o mobili. Si pone ad esempio, il problema del consenso informato alla videoregistrazione da parte dei "soggetti" della ricerca, come anche quello

della scelta delle inquadrature. Più in generale, l'esplorazione delle pratiche di ricerca di sociologia visuale in diversi campi, dalla scoperta dello "sguardo" professionale nella costruzione delle identità di ruolo ai "laboratori di emodinamica" è parte di un numero monografico sul tema (cfr. Spreafico, Ciampi, Pentimalli, Sacchetti, cit.).

Un ultimo passaggio utile a nostro avviso alla ricezione di questo testo ci riporta ad una sintetica mappatura del dibattito contemporaneo intorno al concetto di identità. Come vettori in un campo di forze si collocano la decostruzione della soggettività nell'orizzonte post-moderno, che definisce il perimetro di ogni possibile ragionamento; quindi, soggettività ed emancipazioni possibili costituiscono una seconda dimensione, più problematica a fronte dell'attenuarsi dello statuto normativo di soggettività e critica sociale (in questo senso, l'"inoggettivabilità" del soggetto si pone come limite rispetto ai processi sia pure societari di costruzione dell'identità); il terzo polo, declinato come "biopolitica affermativa" articola la svolta ontologica naturalistica, immaginando il superamento della separazione tra natura e cultura, e articolando la critica sullo stesso piano ontologico dei processi sociali (Bazzicalupo, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, 2012).



PAOLO COSTA

*Amor sacro e amor profano. Di alcune forme ed esperienze dell'amore contemporaneo*, a cura di Olimpia Affuso e Ercole Giap Parini, Cosenza, Pellegrini, 2017, 235 pp.

**C**hi ha i titoli nella comunità scientifica per parlare con cognizione di causa di «amore»?

A pensarci bene, questa è una domanda insidiosa. Da un lato, infatti, le scienze rappresentano la risposta istituzionale escogitata nell'età moderna per rispondere al bisogno degli esseri umani di chiarirsi le idee su questioni importanti della loro vita quotidiana. Perché esistono il giorno e la notte? Come nascono i bambini? Su che cosa si basa il valore del denaro? Gli uomini sono animali sociali? C'è qualcosa dopo la morte? Direi che tra queste domande ha sicuramente pieno diritto di cittadinanza anche quella che ha dato il titolo a una celebre raccolta di racconti di Raymond Carver: «Di cosa parliamo quando parliamo d'amore?»

Eppure c'è un riserbo ben noto a porre l'amore al centro di un'indagine scientifica. Il motivo di questo riserbo è ovvio: la scienza presuppone uno sguardo distaccato e spassionato sul proprio oggetto di studio, mentre – come ha notato Jonathan Lear in *Love and Its Place in Nature* – «l'amore non è qualcosa che può essere apprezzato dall'esterno. L'attività stessa che ci consente di arrivare a comprendere l'amore è a sua volta uno sviluppo, un'unificazione, un atto di amore».

Un'affermazione del genere, però, ha un retrogusto sentimentale e, se c'è un difetto contro cui occorre mettere in guardia i neofiti in qualsiasi campo, questo è proprio il sentimentalismo. Non c'è peccato d'ingenuità peggiore in cui si possa

cadere. È una lezione che si impara a proprie spese molto presto. E il solo nominare l'amore, in effetti, suona come un invito al sentimentalismo. Di un simile pudore metodologico anche chi scrive ha fatto esperienza diretta negli anni del liceo quando, in un impeto di idealismo giovanile, il mio sé adolescenziale ha avuto la pessima idea di domandare timidamente a un'agguerrita psicoanalista invitata a tenere una lezione magistrale di fronte a una platea sterminata di *teen-ager* annoiati che fine facesse l'amore nella sua prospettiva. Mal me ne incolse. Quel giorno ho imparato che un'alzata di sopracciglio può avere l'effetto di un uragano. «Eh, già, l'amore...». E dalla risata generale ho capito che credere ingenuamente nell'esistenza dell'amore è roba da allocchi.

La morale della favola è riassunta alla perfezione da Don Draper, il geniale pubblicitario protagonista della serie TV *Mad Man*, nella memorabile puntata pilota del ciclo: «Oh, intendi l'amore – si rivolge sarcastico Draper alla sua deuteragonista Rachel Menken – vuoi dire quella folgorazione nel cuore per cui non riesci più a mangiare, a lavorare e devi correre subito a sposarti e mettere al mondo dei bambini? Il motivo per cui non l'hai mai provato è perché non esiste. Ciò che tu chiami amore è stato inventato da persone come me per vendere collant. Ne sono più che certo. Si nasce soli, si muore soli e questo mondo ti getta addosso un po' di regole solo per farti dimenticare questi fatti. Ma io non me ne dimentico mai. Vivo come se non ci fosse domani, perché non c'è nessun domani».

Detto ciò, quella cosa che le persone, sfidando il ridicolo, continuano a chiamare «amore», esiste pur sempre come un fatto sociale ingombrante e questo legittima i vari *social scientists* a farne un oggetto di studio in una vantaggiosa condizione di sospensione degli impegni ontologici. Senza definire con precisione che cosa sia l'amore, infatti, sociologi e sociologhe di ogni scuola e orientamento possono sempre chiedersi, senza timore di apparire degli sprovveduti, quali significati (nuovi o antichi, condivisi o plurali, imposti dall'alto o prodotti dal basso, liberi o adattivi) abbia oggi l'atto di amare e i gesti e sentimenti che lo accompagnano per chi lo pratica nelle sue mille varianti (erotico, platonico, agapico, parentale, di patria, cosmico, fraterno, prudente, egotico, supererogatorio, stereotipato, anticonvenzionale, sano, patologico, moderno, antiquato, autentico, mimetico, istintivo, riflessivo, ecc.).

Una volta vinte le resistenze perfezionistiche del Super-Io teorico, le cose si fanno allora interessanti e complicate. Di fronte ai ricercatori si spalancano infatti praterie sterminate che, a seconda dei casi, possono galvanizzare o inibire l'immaginazione intellettuale. Per entrambi i motivi – rilevanza e complessità – una conversazione a più voci rappresenta il *setting* investigativo migliore per affrontare il tema. Parlo di «conversazione» non a caso, perché molti dei contributi raccolti da Olimpia Affuso ed Ercole Giap Parini nel volume al centro di questa recensione hanno un timbro personale e i loro autori hanno scelto deliberatamente di offrirsi al lettore come voci non disincarnate e, di conseguenza, come amanti (almeno potenziali). (D'altra parte, ogni scrittore – come ha notato *en passant* il romanziere inglese Jonathan Coe in un'intervista concessa nel 2006 a Philip Tew – assomiglia a un corteggiatore impegnato a stendere un'impeccabile lettera d'amore che poi infilerà a notte fonda sotto la porta del proprio lettore prima di fuggire a gambe levate.) Abbiamo a che fare qui, però, con amanti riflessivi e sofisticati che, pur partendo dalla propria esperienza, si sono posti come obiettivo principale quello di costruire modelli interpretativi affidabili, benché sgravati dalla pretesa di rendere pienamente giustizia alla natura fluida e pre-logica dell'amore, visto come un «principio» o una «energia vitale» indomabile e, in ultima istanza, irrapresentabile (pp. 15, 23, 36).

I saggi raccolti nel volume esemplificano in proporzioni e con stili diversi la tensione tra forma e vissuto a cui si fa riferimento nel sottotitolo dello stesso. Nel suo contributo, per esempio, Paolo Jedlowski sceglie di prendere la parola anzitutto come testimone diretto del terremoto nelle relazioni uomo-donna provocato prima dalla rivoluzione sessuale e poi dal femminismo a partire dagli anni Sessanta del Novecento. A questa storia ben nota egli affianca poi un modello interpretativo tacito in cui ciò che conta è soprattutto il simultaneo effetto di potenziamento (derivante dal contatto con le parti più profonde e vitali di sé) e depotenziamento della soggettività (causato dal trascendimento di sé e dall'apertura all'altro) di cui gli individui fanno esperienza quando amano intensamente persone, cose o idee.

Nella sua elegante ricerca del tempo perduto, Vanessa Roghi amalgama invece rimemorazione autobiografica e teoria critica in una rappresentazione degli anni Settanta come il decennio chiave della «storia culturale dell'amore in Italia» (p.

63), dove il vecchio e il nuovo si sono dati battaglia lasciando intravedere futuri possibili radicalmente diversi.

Cirus Rinaldi, nel suo saggio *“Amici, amanti, amori”*. *Copioni omosessuali e relazioni romantiche tra normalizzazione e resistenza all’ordine eteronormativo*, tiene sullo sfondo l’esperienza comune oggi dello sbiadire del confine che separa amicizie e relazioni amorose per mostrare la fecondità della teoria dei «sexual scripts» nel chiarire, in uno spirito schiettamente antipositivista, l’origine non naturale e il carattere non essenzialista degli scenari culturali e delle mappe cognitive sulla cui base le persone costruiscono e interpretano le loro relazioni affettive.

Nel suo contributo Olimpia Affuso prende invece spunto dalla qualità eccedente dei genuini sentimenti d’amore per gettare uno sguardo sulla matrice non necessariamente «profana» di tale eccesso, della capacità, cioè, dello slancio amoroso di trascendere persino il desiderio e la sua urgenza di possedere l’oggetto bramato. In particolare, proprio perché oggi l’amore per la maggioranza delle persone «ha assunto il valore di una specie di *religione della contemporaneità*» (p. 101), diventa ancora più urgente porre la questione del carattere agapico – ovvero non soggettocentrico, non retributivo, appunto «sacrale» – dei legami sociali, soprattutto nella loro fase sorgiva.

In *Per uno studio sociologico dell’amore: Beck, Simmel e le emozioni* anche Massimo Cerulo fa partire le sue riflessioni dalla constatazione del carattere secolarmente consacrato delle passioni amorose ai nostri giorni: «di fatto – come si legge a p. 141 – l’amore è diventato un’esperienza incantata in un mondo globalmente disincantato». Per rendere ragione del paradosso, la sua chiave interpretativa, pur debitrice nei confronti delle riflessioni di Ulrich Beck, fa piuttosto leva sulla sensibilità simmeliana per l’ambivalenza strutturale della condizione moderna, con la sua tragica scissione tra vita e individualità storica.

Tra gli autori soltanto Fedele Paolo, il cui saggio è collocato strategicamente in coda al volume, cede alla tentazione di fornire al lettore un quadro sinottico della situazione «circa il rapporto fra amore e società moderna». La sua tesi principale poggia sull’intuizione del carattere antisistemico (in senso sociologico) dell’amore romantico. Prendendo le distanze sia dalle tesi nostalgiche di Bauman sull’amore «liquido» sia dal determinismo ottimistico di Anthony Giddens, Paolo enfatizza il carattere autonomo e interstiziale di quella forma speciale di amore

che è l'amore romantico. Nello specifico, nelle condizioni di vita moderne l'amore è l'unico mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato che parla all'individuo nella sua unicità e globalità e, proprio per questo, riesce ad arrivare dove il denaro, il potere e nemmeno la verità riescono a spingersi. In questo senso, «in una società che si svincola dall'individuo, che lascia l'individuo a sé, che lo include solo parzialmente in ambiti funzionali, che non riesce più a garantire nessun supporto alla realizzazione piena del sé, l'amore appare allora come l'unica ancora di salvezza dove ognuno di noi può realizzare se stesso, reperire la propria identità profonda al di là di quella declinata nel ruolo» (p. 213).

Questo è solo un campione parziale della varietà di punti di vista sull'esperienza amorosa con cui il lettore è invitato a misurarsi dai curatori di *Amor sacro e amor profano*. Ma, per tornare al quesito da cui ha preso le mosse questa recensione, quanto ci aiuta una riflessione sociologica di questo tipo a capire meglio di cosa parliamo quando parliamo d'amore?

L'impressione è che il contributo alla comprensione sia, tutto sommato, inferiore alle attese proprio perché alcune questioni teoriche cruciali sono spinte sullo sfondo dell'indagine dalla scelta degli autori di non tematizzare esplicitamente gli impegni ontologici che pure sembrano costituire una dotazione pre-tematica comune. Nelle ultime righe di questa recensione vorrei provare a mettere concisamente a fuoco questa *Liebesanschauung* e segnalare alcune piste investigative che si rendono visibili una volta adottata questa prospettiva.

Molti, se non tutti gli autori ospitati nel volume, lasciano intendere che considerano l'amore una capacità umana *sui generis*, anzitutto perché essa eccede lo spettro delle motivazioni umane ordinarie. L'amore, in quest'ottica, appare come una forma di trascendenza o metamorfosi del sé e delle relazioni sociali ordinarie, non solo perché si manifesta sotto forma di un impulso dissipativo e antiutilitaristico, ma soprattutto per la sua stupefacente forza autorigenerativa. L'amore, per usare una similitudine efficace fornita dalle scienze della vita, è come una cellula staminale, dotata di una capacità trasformativa e riparativa stupefacente.

Le immagini e metafore biologiche aiutano, però, solo in parte. Quello che colpisce nella passione amorosa in tutte le sue forme è infatti piuttosto il ponte che essa getta con quel nucleo di valori, impegni, attaccamenti personali, che sono in grado di trasformare l'esistenza, di cui per lunghi periodi gli individui

sperimentano soltanto l'andamento inerziale, in una faccenda tremendamente seria. È questo urto con l'evidenza soggettiva e l'intensità affettiva che conferisce all'amore in tutte le sue forme un carattere allo stesso tempo rivelatorio e disturbante. L'individuo che ama fa in effetti un'esperienza inedita della porosità dei confini del sé che lo potenzia e depotenzia simultaneamente.

L'amore si rende riconoscibile, dunque, in generale come il potere (nella duplice accezione di capacità e potenzialità) di creare un legame speciale con l'alterità ed è, in questo senso, allo stesso tempo indeterminato e destabilizzante. Come tale, è esposto per definizione sia a un conflitto di interpretazioni sia a una competizione tra forme diverse di realizzazione autentica della sua forza generatrice. La dialettica tra amor sacro e amor profano, tra eros celeste e terrestre, tra cura di sé e fraternità, tra amore romantico e oblativo (agape), tra la passione per il finito e la tensione verso l'ideale, è connaturata alla sbalorditiva capacità autorigenativa dell'amore e, specularmente, del bisogno umano di essere amati. Detto altrimenti, la sua poliedricità non è l'*explanandum*, ma l'*explanans*. Amore si dice in molti modi, ma la sua plurivocità, anziché condurre a uno stato di pace, è fonte di una rivalità ermeneutica e pratica dalle conseguenze significative.

Questa concezione minimale, ma non innocua, dell'amore rappresenta una sfida per la riflessione sociologica non tanto per la sua (modesta) pretesa universalistica, quanto piuttosto per la resistenza che essa oppone a usi troppo disinvolti di macroteorie rassicuranti basate su problematici concetti di processo come razionalizzazione, disincanto o differenziazione funzionale. Detto più chiaramente, ciò che ci preme spiegare quando accettiamo di parlare senza remore di amore è proprio la qualità indeterminata, eccedente, creativa dell'agire umano rispetto a ogni meccanismo di fissazione del suo significato. In questo senso, indulgendo in un'affermazione apodittica che evoca più di quanto non spieghi, si potrebbe dire che la conversazione intrecciata con coraggio dagli autori di *Amor sacro e amor profano* è in effetti soltanto l'ennesimo piccolo contributo all'investigazione millenaria attorno alla natura e al senso della libertà umana.

LUCA CORCHIA

Cristopher Cepernich, *Le campagne elettorali al tempo della networked politics*, Roma-Bari, Laterza, 2017, 170 pp.

Tra i prodotti della comunità sociologica italiana degli ultimi anni, il libro di Cristopher Cepernich – docente del Dipartimento di Culture, Politica e Società e direttore dell’Osservatorio sulla Comunicazione politica e pubblica all’Università di Torino – si segnala tra i migliori esempi di analisi della comunicazione politica nel quadro delle trasformazioni della sfera pubblica. L’uso crescente dei social network da parte di partiti, candidati e pubblici ha condotto a un aumento esponenziale della letteratura sul nesso tra politica e nuovi media alla luce del paradigma delle reti. Del resto, la questione è divenuta focale anche nella rappresentazione del circuito politico e degli agenti di intermediazione, i giornalisti professionisti e i media outlet, sino alle «stravaganti “tirate” autopromozionali di professionisti e consulenti della comunicazione» e al «tritacarne dei chiacchieroni socievoli» del web 3.0 (p. V). L’obiettivo ambizioso in cui riesce l’Autore è di assumere la *networked politics* come *experimentum crucis* in cui mettere alla prova il *corpus* di analisi sull’agire comunicativo degli attori politici, in particolare durante le campagne elettorali, un punto di osservazione privilegiato per comprendere la sfera della politica. Lo spettro dei argomenti trattati spazia dall’infrastrutturazione *high-tech* della comunicazione elettorale, ai mutamenti della *media logic*, sino alla revisione del concetto di opinione pubblica, la cui configurazione frammentata, policentrica e rimediatizzata lascia emergere differenti pubblici a cui la professione politica si rivolge per ritrovare coinvolgimento e interazione.

*Le campagne elettorali al tempo della networked politics* si compone di cinque capitoli, il cui sviluppo argomentativo viene descritto nell'introduzione, a partire dall'indicazione dell'oggetto di ricerca: «Questo libro nasce con l'intenzione di definire lo stato evolutivo delle campagne elettorali nelle democrazie avanzate con l'affermarsi del paradigma della *Network Society*, che trasforma dalle fondamenta la società, il sistema politico e quello dei media» (*Ibidem*). L'indagine è condotta attraverso una minuziosa e sistematica ricostruzione delle ricerche empiriche e riflessioni teoriche sulla post-mediatizzazione del sistema politico presenti nella vasta documentazione internazionale, soprattutto e inevitabilmente negli Stati Uniti – tradizionale laboratorio di strategie organizzative e comunicative delle campagne elettorali – e in misura minore e frammentaria più recentemente nei Paesi europei e in Italia. Il volume si snoda in un percorso che, dal livello macro-sociale delle campagne elettorali, giunge all'analisi particolareggiata delle dinamiche relazionali e organizzative con cui i partiti politici si contendono la ricerca del consenso. Gli argomenti affrontati restituiscono la complessa metamorfosi in corso, con la periodizzazione delle fasi di sviluppo della *networked politics*; le condizioni di diffusione che influenzano la propensione all'uso social network; le caratteristiche delle campagne elettorali condotte con i social media; il contenuto dei messaggi, in particolar modo gli stili comunicativi; le conseguenze sul successo nelle elezioni, sulla popolarità dei candidati e partiti, sulla capacità di generare influenza: e gli effetti di ascolto, tribuna, interazione, mobilitazione, *agenda setting* e *framing*. Il *campaigning* viene inserito, quindi, nel contesto delle trasformazioni organizzative del sistema politico-istituzionale e di quello mediale, dei processi di ibridazione tra pratiche vecchie e nuove di consumo mediale e della reintermediazione attraverso il ruolo dei legami forti offline su cui radicare i contatti dei social network: «Si assiste così al rilancio di forme di partecipazione e di comunicazione erroneamente date per finite, basate sul contatto diretto – come il porta-a-porta – e sulla relazione di prossimità: la comunicazione interpersonale torna ad essere considerata un medium da strutturare come parte del dispositivo e da integrare a forme di management relazionale: per esempio alle *communities* territoriali di militanti, *supporters* e *influencers*» (p. VI). A partire da queste evidenze empiriche, Cepernich presenta l'ipotesi di ricerca originale che orienta le riflessioni teoriche, ossia che la *networked politics* abbia inaugurato «una fase



nuova e diversa delle campagne elettorali nelle democrazie mature a mediatizzazione avanzata. Una fase che definiamo post-mediale e che si fonda sul recupero del fattore umano come spina dorsale delle campagne elettorali» (p. VII). Senza anticiparne le conclusioni, ricostruiamo gli argomenti con cui l'Autore introduce e giustifica l'ipotesi sulla comunicazione politica post-mediale.

Il punto iniziale è la riflessione, per un verso, sul rapido mutamento degli ecosistemi mediali, in cui la produzione e il consumo generano nuove ibridazioni tra logiche mediali analogiche e digitali, per altro verso, sull'impatto della digitalizzazione e dell'interconnessione sulle forme organizzative, le funzioni e le modalità operative della politica – non solo sulla comunicazione. Cepernich si pone così nell'orizzonte sociologico del problema, ben oltre le rilevazioni della *media research* e le strategie e tattiche dei consulenti elettorali, e lascia trapelare il riferimento al valore che muove la ricerca: «riflettere sulla crisi delle forme tradizionali della partecipazione politica e sulle modalità attraverso le quali rinnovarne i repertori, riconnettendo i cittadini alla democrazia e all'interesse per la dimensione pubblica della vita quotidiana» (p. 3). Il declino della partecipazione politica sottintende un complesso insieme di fenomeni di rarefazione della sfera pubblica, dalla destrutturazione dei partiti alla scomparsa della militanza, dall'assenza di una concezione sovraordinata alle politiche e agli interventi al degrado del discorso politico. Il dato di fatto è un generalizzato impoverimento di capitale culturale e sociale. Tra le principali concause all'origine della crisi, il sociologo della comunicazione, nel solco degli studi di Mazzoleni, Hjarvard, Strömbäck, Esser et al., pone in primo piano la “mediatizzazione della politica”, cioè «la pervasiva importanza che i media hanno assunto all'interno del campo politico. Soprattutto la televisione. [...] Per lungo tempo i partiti hanno assecondato questa tendenza, anziché arginarla. Per esempio, hanno progressivamente smantellato le politiche di radicamento territoriale e disinvestito sulla relazione diretta con gli elettori, preferendo la più comoda e redditizia scorciatoia della mediazione televisiva ai più faticosi comizi e alla vita di sezione» (p. 4). Un'opportunità ma anche una necessità data la natura normativa di ogni *media logic* che vincola i contenuti diffusi alla “grammatica” delle forme mediali, condensando in modelli ideal-tipici dei nuovi “stili” comunicativi polarizzati su posizioni distinguibili e personalizzate sul modello della *celebrity politics*. In tale quadro, gli attori politici realizzarono

che la competizione elettorale spostata nei canali *broadcast* richiedeva il ricorso a consulenze specialistiche per l'acquisizione di conoscenze e tecniche di "marketing politico". Un processo accelerato dalla nuova offerta televisiva del modello *narrowcast* che ha frammentato il consumo mediale e differenziato i pubblici-elettori. Il sistema delle relazioni tra media e politica cristallizzato sulla logica di mediatizzazione si sta, però, riconfigurando per effetto delle trasformazioni indotte dal paradigma della società delle reti. I professionisti della comunicazione, demoscopia, marketing e *news management* continuano ad essere protagonisti, ma ora in una stretta connessione con il potenziale interattivo del web. La *networked politics* si riferisce a una politica post-mediale che «tende a strutturarsi su base reticolare e connettiva» in una sorta di «autocomunicazione di massa» (Castells, *Communication Power*, 2009) che promuove la prospettiva *actor-centric* (Schulz, *Mediatization and New Media*, 2014).

Le campagne elettorali sono il "dispositivo" sul quale l'impatto delle trasformazioni sul campo politico è più evidente. Con quali conseguenze? Per rispondere alla domanda, Cepernich introduce la distinzione sostanziale tra la campagna elettorale online e la nuova fase delle campagne digitali. Mentre la prima è connotata dalla sola dimensione dell'uso di Internet, la seconda si identifica con il riferimento alla "comunicazione *one-to-one*" della relazione interpersonale che si manifesta attraverso le nuove tecnologie e Internet ma non si riduce al *medium*: «La campagna digitale è dunque la campagna delle reti, che si determinerebbe a seguito dell'insorgere nel campo delle relazioni media/politica di processi di individualizzazione post-mediale della comunicazione, di forza uguale e contraria a quelli della mediatizzazione» (p. 4). Le campagne per le elezioni presidenziali negli Stati Uniti, da quelle antesignane di Barack Obama del 2008 e 2012 all'ultima di Donald Trump del 2016, rappresentano un caso esemplificativo, in cui al di là di un uso del web come "medium di campagna", si sono riscontrati: «un approccio analitico e scientifico alla decisione e alla definizione dell'impianto strategico; l'infrastrutturazione online dell'azione online e offline dei sostenitori e dei militanti; il ricorso alla comunicazione relazionale di tipo *uno-a-uno* e *molto-a-molti* spinta dai *personal media*, che implica il recupero del contatto diretto – di *interconnessione*, se si preferisce – tra candidati ed elettori» (*Ibidem*). Seppure in scala ridotta e con minore professionalità, possiamo assimilarvi la campagna

del movimento *En marche!* di Emanuel Macron e la conquista della leadership del Partito laburista britannico da parte di Jeremy Corbyn. È però alla luce del caso americano che Cepernich illustra come la centralità assunta dall'individuo cittadino-elettore nella fase dell'auto-mediatizzazione abbia modificato i repertori comunicativi e organizzativi della politica. Nel contesto più ampio della "disintermediazione", in cui gli attori politici cercano di "saltare" la mediazione giornalistica per aprire un canale diretto con gli elettori, la struttura reticolare della comunicazione politica si centralizza attorno a pochi utenti – i nuovi *Gatekeepers* (Vaccari e Valeriani, *Follow the leader!*, 2013) – che esercitano un'influenza selettiva nella salienza delle informazioni condivise online e, viceversa, sulla viralità nei social media di contenuti *broadcast*. Vi è, infatti, una compresenza tra logica di auto-mediatizzazione dei media connettivi (i social network) e personali (i *device* mobili) e logica di mediatizzazione dei media tradizionali che Andrew Chadwick ha definito "ibridazione mediale" (*The Hybrid Media System*, 2013). Un secondo aspetto più specifico riguarda il ricorso alle *big data analytics* per campagne elettorali condotte con strategie *data-driven* di analisi e previsione sui segmenti di elettorato più mobilitabili e "convertibili", ottimizzando così la distribuzione delle risorse e l'efficacia della comunicazione politica. Si assiste a una straordinaria opportunità di utilizzare gli algoritmi di diffusione nel contesto della "logica di network", in cui la visibilità dei contenuti dipende dall'estensione della rete di contatti e dalle predisposizioni degli utenti ad apprezzare e condividere i messaggi, sino a renderli "virali". Per altro verso, viene in primo piano il ruolo delle *corporations* di Internet, con i rischi tangibili e già accertati del controllo sul flusso di informazioni, la profilazione degli utenti a fini commerciali, etc.. Cepernich avverte che è «la più alta concentrazione di potere (post)mediatico della storia moderna, dalla quale dipendono tanto gli attori dei media quanto quelli della politica» (p. 13).

Di fronte alla novità delle campagne digitali, l'intento pratico dell'Autore emerge nuovamente nella scelta di analizzare quei filoni di ricerca sperimentale in grado di stimolare il coinvolgimento e ricostituire tra gli attori «una comunicazione effettiva, ossia un rapporto umano a due vie, uno scambio», volendo ricordare il Ferrarotti di *La sociologia come partecipazione* (1961). Con il degradare della fase di una mediatizzazione pervasiva e unidirezionale, la politica tende

a strutturarsi intorno a reticoli organizzativi e comunicativi, fondati dal ruolo dell'individuo quale "nodo attivo" – il "fattore umano" – e sui «legami sociali di prossimità attraverso il contatto diretto nelle comunità territoriali» (p. 20), [...] intorno al piccolo gruppo [...] all'interno di luoghi circoscritti – materiali o immateriali che siano: le cerchie amicali su Facebook, i quartieri, il territorio o semplicemente l'amichevole compagnia degli avventori occasionali della vineria preferita nell'ora dell'aperitivo» (p. 22). La rete e i personal media digitali sono la fonte di una ritrovata interattività (Boccia Artieri, *Stati di connessione*, 2012) che trova espressioni civiche e, specularmente, ordinano una ristrutturazione delle organizzazioni politiche.

I capitoli centrali del libro approfondiscono queste tre grandi questioni.

Nel secondo, "Comunicare è organizzare", Cepernich delinea gli effetti più rilevanti della digitalizzazione e della interconnessione sul piano organizzativo della partecipazione, in particolare nelle campagne elettorali, colmando il "peccato originale di parzialità" nel modo in cui gli esperti hanno analizzato le implicazioni sulla politica: «Dal principio, infatti, l'interesse per le trasformazioni indotte dalla digitalizzazione si è concentrato in massima parte sulle *forme* e sui *processi della comunicazione*. Per qualche ragione, l'interesse si è concentrato sui risvolti linguistici ed espressivi, sulle strategie, i discorsi e le retoriche; gli stili, l'estetica e i *restyling* dei contenuti. Un'attenzione insufficiente è stata rivolta, invece, alle conseguenze della digitalizzazione sulle *infrastrutture* e sulle *architetture organizzative della politica*» (p. 24). Uno dei meriti del volume pubblicato da Laterza è quello di aver tematizzato la relazione tra il "comunicare" e l'"organizzare" nella duplice interdipendenza tra "altre" infrastrutture organizzative e "altri" modelli comunicativi: per un verso, l'infrastrutturazione online, la sostituzione della "pianificazione" con il "coordinamento", la connettività orizzontale dei *networked publics*, la diffusione di modelli *netroots*, forme di *membership* leggere e flessibili; per altro verso, le comunicazioni politiche online, attraverso i canali dei social network, chat, messaggistica, blog, e-mail, etc. e la realizzazione di eventi pubblici di alta visibilità e impatto emozionale. Tutti fattori che rendono possibili molteplici forme di coinvolgimento dei militanti, dei volontari e dei sostenitori e di mobilitazione degli elettori, online e offline. Nella ristrutturazione del *campaigning* vi è poi il fattore emergente di una "re-intermediazione"

in grado di rimettere fiducia nel circuito della comunicazione poiché centra sul ruolo del cittadino-elettore, in quanto “leader molecolare”, “influencer” o “hub”. Come rimarca Cepernich, «Questo capitale fiduciario oggi si trova in minima parte nelle disponibilità degli attori politici, di più ma non abbastanza negli intermediari informativi, mentre lo è in grado maggiore nel reticolo dei rapporti sociali al quale tutti, diversamente gli uni dagli altri, siamo quotidianamente connessi. Nella *networked politics*, la *networked communication* si struttura in forma di riconnessione tra gli individui che assurgono a leader delle rispettive cerchie sociali. Individui che si parlano, si consigliano, esprimono convinzioni, conversano. [...] Non sorprende allora che la campagna digitale dispieghi strutture tecnologiche ingenti al fine di arruolare, coordinare e gestire la comunicazione interpersonale, trasformandola in medium di campagna su vasta scala» (p. 45). E, a ben ragione, è ribadita la rilevanza del modello *two step flow of communication* di Katz e Lazarsfeld (1955) nella strutturazione delle campagne elettorali. La centralità delle reti nel campo politico implica anche nuove forme azione collettiva nell’ottica dell’“effetto MoveOn” (Karpf, 2012) e ibridazioni tra i partiti e i movimenti, come nel caso del Movimento 5 Stelle. Il libro ripercorre questi aspetti nell’analisi delle elezioni presidenziali americane – “il contesto di frontiera e il punto di riferimento obbligato” –, da quelle del 1992 vinte da Bill Clinton sino a quelle del 2016 col successo di Trump, da cui emerge che se i media restano il più potente veicolo di comunicazione, il web è il più efficace strumento per l’organizzazione dell’azione offline.

Alla luce del repertorio di esperienze e dati, il terzo capitolo definisce le caratteristiche basilari e le modalità operative del *campaigning* nell’era della *networked politics*: «scientifica nel metodo, *data-driven*, o quantomeno *data-oriented*, nell’approccio, *high-tech* nella infrastruttura, *professionalizzata* e *specializzata* nei ruoli e nelle funzioni, *microtargettizzata* nelle strategie di comunicazione, *partecipativa* e *high-tech grassroots* [...] nell’impianto di base» (p. 53). Le parole chiave “coinvolgere”, “mobilitare” e “dialogare” racchiudono l’orizzonte di senso in cui Cepernich interpreta i mutamenti della comunicazione politica e svolge attività di ricerca e di sociologia applicata, rispettivamente nei due esempi dello *shadowing* nella campagna elettorale per la rielezione di Virginio Brivio alla carica di sindaco di Lecco, dal 1° marzo al 15 giugno 2015, e dell’esperimento di *public*

*sociology* per la rielezione mancata di Piero Fassino a sindaco di Torino, dal 15 gennaio al 20 giugno 2016.

La comunicazione politica dell'era della logica post-mediale ha di fronte la sfida di stimolare il coinvolgimento diretto di un elettorato chiuso nel privatismo familistico-professionale, disinteressato alla cosa pubblica, moralmente apatico ma umorale, infedele, mosso da condotte di tipo reattivo e tendenzialmente interessato ai temi che lo riguardano nel quotidiano. Una sfida ciclopica, converrà l'Autore, il quale però – in sintonia con le acquisizioni scientifiche della comparazione internazionale – percorre la strada di rivitalizzare i microcosmi individuali, le cerchie relazionali e le comunità territoriali, rimettendo al centro il “fattore umano” e i legami del mondo vissuto.

I capitoli quarto e quinto, dunque, si prefiggono l'intento di dimostrare l'efficacia di questa specie di “ritorno al futuro”, esaminando due strategie ben rodiate nelle elezioni americane. Da un lato, le tecniche di GOTV (*get out to vote* – “fuori il voto!”) per mobilitare attivamente i volontari e i militanti e «andare a prendersi i voti sul campo uno ad uno, cittadino per cittadino, elettore per elettore» (p. 92), soprattutto quelli degli “astensionisti intermittenti”, attraverso delle comunicazioni dirette (telefonate, porta-a-porta, e-mail, messaggistica, etc.). Dall'altro lato, l'istituzione del *ground game*, cioè l'azione coordinata sul campo per rendere operativo «l'assemblaggio di diverse componenti integrate nel quadro di un agire strategico» (p. 119). Si tratta di componenti politiche e professionali – logica decisionale, approccio scientifico, focalizzazione delle priorità, competenze specialistiche, cultura del dato, *civic engagement*, *grassroots marketing*, *community organizing* digitale, etc. – richieste agli attori impegnati nel supporto ai candidati e nella ri-mobilitazione dell'elettorato potenziale: dagli staff ai consulenti, dai militanti e volontari di partito ai soggetti collettivi associativi e territoriali. In una formula sintetica – «la spina dorsale di una campagna digitale è oggi il mettere insieme persone che approfondono il loro impegno nel condurla» (p. 143).

Da qui la conclusione, coerente alle ipotesi di ricerca per cui ciò che accomuna gli elementi che compongono il «denso catalogo delle innovazioni prodotte dalla digitalizzazione e dalla reticolazione delle campagne elettorali [...] è la reintroduzione della centralità del fattore umano all'interno dei dispositivi di campagna e, di conseguenza, dei processi democratici (p. 147).

## *Abstract degli articoli*

### **Julien Bernard**

*Vers une théorie sociologique des émotions. Articuler les niveaux micro et macro-sociologiques*

Cet article propose un cheminement théorique pluraliste permettant de situer le cadre potentiel d'une sociologie des émotions. Il s'intéresse particulièrement à l'articulation des niveaux micro et macro-sociologique, tant pour analyser les manières dont les institutions sociales affectent les individus, que pour appréhender la dynamique sociale dont les émotions peuvent être porteuses. Ce faisant, il propose un cadre explicatif d'inspiration constructiviste qui laisse une large place à la dimension relationnelle de la vie affective.

*Mots-clés*

Emotions, corporeité, sensibilité

### **Luca Guizzardi**

*Nostro figlio. La maternità surrogata tra dono, diritto e contratto*

Il dibattito sulla maternità surrogata, fin dalle sue origini, ha alimentato la propria complessità, anziché giungere a delle proposizioni certe e univoche sulla sua bontà o sulla sua disumanità. La contrapposizione tra commercial *surrogacy* e *voluntary surrogacy*, in realtà, si maschera dietro la credenza secondo cui il pagamento di denaro è sempre mercificazione e asservimento del corpo della donna o dietro la credenza dell'automatismo del dono che rende la *surrogacy* una buona pratica; tale contrapposizione dev'essere superata per giungere a una diversa vi-

sione della maternità surrogata. L'articolo, partendo dal primo dibattito articolato sulla *surrogacy* ospitato su una rivista americana nel 1988 e analizzando altri studi più recenti, suggerisce di applicare l'epistemologia del contratto relazionale di Macneil e la teoria del diritto policontesturale di Teubner per comprendere meglio la dimensione (del) sociale insita nella pratica della maternità surrogata.

*Parole chiave*

Maternità surrogata, contratto relazionale, dono

**Emiliana Mangone**

*Pitirim A. Sorokin il teorico della sociologia integrale*

La conoscenza e i saperi sociologici sono fondamentali per una concreta ed efficace lettura dei fenomeni sociali. Il problema, tuttavia, è riuscire a costruire e a mantenere significative correlazioni tra il pensiero sociologico e l'autonomia dalle altre scienze senza però andare a negare una necessaria integrazione e interdipendenza disciplinare. La necessità di riflettere sulla sociologia della conoscenza è motivata dal fatto che questa lettura ha permesso di evidenziare come la conoscenza non è altro che la costruzione della realtà, una realtà multidimensionale e multiforme. La prima configurazione di conoscenza cui fanno ricorso gli uomini nel loro agire quotidiano, infatti, è costituita dall'idea che gli individui si sono costruite del mondo o dei mondi di vita (rappresentazioni sociali). Far riferimento all'Integralismo di Sorokin ha permesso di evidenziare come molti dei concetti ed elementi presentati per il passato sono ancora attuali o atualizzabili per la comprensione di come la conoscenza oggi possa influenzare la costruzione della realtà, ma allo stesso tempo lo sviluppo delle società, e la stessa relazione tra gli individui, la conoscenza e la società. È auspicabile, dunque, che una teoria integrale della conoscenza si sviluppi e diventi conoscenza riflessiva in grado di promuovere la costruzione dei collegamenti negli ambienti di vita dei soggetti e tra i soggetti. Non rinnegando l'autonomia della singole discipline delle scienze sociali (sociologia, psicologia, antropologia, etc.), ma abbandonando l'eccesso di autoreferenzialità che fa assolvere tutta la conoscenza entro i propri quadri di riferimento e paradigmi.



*Parole chiave*

Conoscenza, sociologia, Sorokin

**Eleonora Piromalli**

*Axel Honneth critico dell'economia capitalistica: da Redistribuzione o riconoscimento (2003) a L'idea di socialismo (2015)*

Nel saggio viene esaminato l'itinerario che, in relazione al tema dell'economia capitalistica, il teorico del riconoscimento Axel Honneth percorre a partire da *Redistribuzione e riconoscimento* (2003), passando per *Il diritto della libertà* (2011), fino a *L'idea di socialismo* (2015). La convinzione che guida Honneth in tutte queste opere è che vada imposta una regolazione normativa alla sfera economica, caratterizzata da dinamiche sistemiche potenzialmente dannose per il tessuto sociale; ma tanto le immagini di fondo del capitalismo quanto le misure di regolazione che andrebbero adottate vengono, in ognuno dei volumi che esamineremo, tracciate da Honneth in maniera differente. Si passa quindi dall'imposizione di vincoli giuridici finalizzati a tutelare il «mondo della vita» dalle dinamiche sistemiche del capitalismo (*Redistribuzione o riconoscimento*), all'idea di riforme che conducano a una sorta di capitalismo etico (ne *Il diritto della libertà*), giungendo infine alla prospettiva di un completo superamento del capitalismo nella direzione di un socialismo di mercato (*L'idea di socialismo*). Nell'analizzare le diverse concezioni della sfera economica proposte da Honneth, così come le critiche che egli di volta in volta rivolge al sistema capitalistico, ne metteremo in luce le logiche interne, i punti di forza ma anche le limitazioni, dedicando particolare attenzione, nel paragrafo finale dell'articolo, al volume *L'idea di socialismo*, recentemente pubblicato in traduzione italiana.

*Parole chiave*

Axel Honneth, capitalismo, riconoscimento.

**Davide Ruggieri**

*La costituzione dell'oggetto sociale nella forma della relazione: un tentativo di rileggere Pierre Bourdieu attraverso Georg Simmel*

Il presente saggio mette a confronto la proposta teorica di due autori classici della sociologia, Georg Simmel e Pierre Bourdieu, e lo fa ruotando attorno alla nozione centrale di “relazione”. Nei due autori essa assume un significato differente (“reciprocità” in Simmel e “struttura strutturante/strutturata” in Bourdieu) e contribuisce alla fondazione dello studio dei fenomeni sociali sotto l’ormai consolidata categoria della “sociologia relazionale”. Pur non citandolo direttamente, Bourdieu ha molto in comune con il sociologo berlinese, in particolare nell’analisi di alcuni oggetti sociologici: dalla dimensione interattiva del sociale e dalla configurazione relazionale dello “spazio sociale” alle indagini sul gusto estetico, dalla centralità del rapporto tra oggettività e soggettività fino alla dimensione della vita individuale (stile di vita) nella modernità. Questi aspetti sono presi in esame attraverso una comparazione sistematica e una rigorosa ricognizione testuale. Ciò che certamente separa i due sociologi è la dimensione “pratica” che assume la disciplina sociologica in quanto scienza *engagée*, e questa attitudine è evidente e porta a esiti paradigmatici differenti. Se la scienza sociale per Bourdieu assume i tratti di un’arte marziale, che mira alla liberazione dalle catene dell’ingabbiamento (relazionale), in Simmel l’approccio sociologico è sempre mirato al “comprendere” (se si vuole in un senso storicistico), che non condanna né assolve, ma che semplicemente pone la relazione al centro di una nuova metafisica del sociale.

*Parole chiave*

Simmel, Bourdieu, sociologia relazionale

**Valérie Sacriste**

*Vers une sociologie existentielle des objets*

L’article fait l’hypothèse que les objets se lèvent dans la modernité contemporaine d’un poids existentiel particulier en étant tout à la fois des supports et des sources d’épreuves pour les individus. Pour le démontrer, l’article se décline en

trois mouvements. Une fois présenté brièvement l'expérience de la modernité pour mettre en saillance les problématisations aux tonalités existentielles qui entourent les rapports subjectifs au monde objectal, il aborde les manières dont les objets constituent des supports d'épreuves (en privilégiant trois dimensions: stabilisation, rassurance, lien) mais aussi des sources d'épreuves (sous la forme des maîtrises, des agacements ou complications, des asservissements objectaux). Les objets, longtemps négligés par l'analyse sociologique au seul profit des dimensions intersubjectives, sont désormais porteurs d'une expérience d'ambivalence indépasseable et indispensable pour comprendre la condition moderne.

*Mots-clés*

Objets, existence, modernité

**Adrià Scribano**

*Sociology of Bodies/Emotions: The Perspective of Karl Marx*

The aim of this paper is to show the possibility of finding in Marx's writings clear indications for the construction of a sociology of bodies and emotions. Several strategies can be proposed for doing this: in this paper I chose a close reading and interpretation of the 1844 *Manuscripts* as a textual corpus which allows us to underpin one among many possible systematizations.

In order to reach this systematization, we have selected the following argumentative strategies: a) we start by reviewing and summarizing the basic conceptual elements of the *Manuscripts* which allow us to reconstruct Marx's sociology of bodies and emotions and, b) we conclude by presenting three successive approaches to the objective of this paper.

More than a century and a half ago, Karl Marx perceived that capitalism is based on the commodification of desire "in-and-through" the use of "others" as an object of our enjoyment. He saw clearly: a) that the senses (hearing, tasting, touching, seeing, smelling, etc.) were a battlefield for capitalist exploitation, b) that sensibilities, from greed to waste, were the pillars of the political economy of morality, c) that the emotions of anger, joy, and contempt were inscribed in the

material conditions of existence, and d) that the constitution of the bodies, from their nutrition to their gratification, was an essential part of the capitalist system.

*Key Words*

Bodies, Emotions, Marx

**Cesare Silla**

*Il nesso tra problematica del Menschentum e approccio genealogico nell'opera di Max Weber: da I lavoratori agricoli tedeschi a L'etica protestante*

Il saggio intende mostrare come la problematica weberiana relativa allo sviluppo del *Menschentum* dentro gli ordinamenti del capitalismo meccanizzato emerga come preoccupazione centrale già nei primi scritti del Weber cosiddetto “giovanile”, ma si definisca compiutamente solo nelle ultime pagine de *L'etica protestante* (EP). In EP, Weber applica al materiale di ricerca l'impostazione metodologica sviluppata nel saggio su *L'«oggettività»*, riguardante la qualificazione della scienza sociale come scienza di realtà che, attraverso un'analisi storico-genetica, identifica le condizioni di possibilità dell'emergere nel passato dei fenomeni sociali dotati di significatività culturale (*Kulturbedeutung*) nel presente. Questo approccio può essere qualificato come genealogico poiché permise a Weber di indagare in maniera scientificamente legittima e culturalmente significativa la problematica che muoveva la sua interrogazione sociologica relativa al tipo umano a cui ogni ordinamento sociale offre le migliori possibilità di diventare predominante. Dall'intreccio tra problematica e approccio metodologico emerge una modalità dell'interrogazione che era orientata a comprendere se, e in che misura, la formazione di una personalità matura e la possibilità di una condotta di vita (*Lebensführung*) significativa fossero ostacolate o rese vane dallo sviluppo del capitalismo e dalla burocrazia come forze di spersonalizzazione delle relazioni sociali. Esercitare questo tipo di modalità dell'interrogazione sociologica oggi sembra essere esercizio non solo possibile ma anche attuale alla luce delle trasformazioni sociali del presente.

*Parole chiave*

Max Weber, genealogia, Menschentum

**Lorenzo Viviani**

*Sacralizzazione del popolo e politica della disintermediazione. La sfida populista alla liberal-democrazia*

L'articolo affronta la crisi della democrazia rappresentativa e l'emergere del populismo come indicatore della mancata ridefinizione del legame tra istituzioni e società dopo il superamento della democrazia dei partiti. Di fronte al cambiamento delle basi sociali delle democrazie occidentali, la politica appare in ritardo nel proporre una riarticolazione della rappresentanza, con la conseguente delegittimazione della classe politica e dei partiti. Nel processo di indebolimento delle identità collettive, il populismo si presenta come un fenomeno politico che sfida le democrazie liberali in nome della rivendicazione di un recupero della sovranità del popolo. L'articolo affronta criticamente le modalità con cui il populismo, attraverso l'azione strategica dei suoi leader, si accredita come forza salvifica che opera una "sacralizzazione" del popolo come comunità politica "pura" contrapposta all'establishment "corrotto". Rispetto alle prospettive di analisi mainstream sul populismo, l'articolo si propone di ricondurre tale fenomeno alla trasformazione del rapporto tra modernizzazione e democratizzazione. In questo senso il populismo viene ricondotto alla tensione (costante) fra i due pilastri di cui si compone la democrazia, quella procedurale e quella ideale, e viene analizzato nella sua natura di "illiberalismo democratico" dal carattere al tempo stesso anti-elitista e anti-pluralista rispetto alle forme della rappresentanza politica liberal-democratica.

*Parole chiave*

Populismo, democrazia, disintermediazione



## *Notizie sui collaboratori di questo numero*

**Julien Bernard** est maître de conférences en sociologie et chargé des conférences à l'Université Paris-Nanterre (Jbernard@parisnanterre.fr). Son dernier livre est *La Concurrence des sentiments. Une sociologie des émotions* (Métailié, 2017).

**Luca Guizzardi** è ricercatore confermato in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso il dipartimento 'Scienze per la qualità della vita', Università di Bologna. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Al di là di vecchie e nuove distinzioni di genere: la famiglia (r)esiste*, in I. Théry, *Il genere del dono: origini e alleanze dell'essere-persona* (Angeli 2017) (luca.guizzardi@unibo.it).

**Emiliana Mangone** è professore associato di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università degli Studi di Salerno, e associata all'IRPPS-CNR di Roma. È Direttore dell'International Centre for Studies and Research-ICSR Mediterranean Knowledge. Tra le sue pubblicazioni recenti: (con E. Pece), *Communication et incommunication en Europe: l'exemple de la représentation des migrants*, Hermès, 77, 2017; (con M. Hadhri), *Intercultural Complexity of the Southern Mediterranean: Arab-Mediterranean Perceptions and Outlooks*, in «Journal of Mediterranean Knowledge», 1(2), 2016. E-mail: emangone@unisa.it

**Eleonora Piromalli** è assegnista di ricerca in Filosofia politica presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza". Ha pubblicato le monografie *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento* (Mimesis 2012); *Michael Mann: le fonti del potere sociale* (Mimesis 2016).

**Davide Ruggieri** (PhD in Sociologia) è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Bologna. Svolge le sue ricerche nell'ambito della storia del pensiero sociologico. Gli interessi di ricerca sono rivolti in particolare al pensiero di Georg Simmel, alla Teoria Critica e alla sociologia relazionale. Attualmente i suoi studi sono incentrati sul tema del rapporto tra cultura e individualizzazione nei processi sociali. Ha svolto attività archivistica e di ricerca presso le Università di Mainz, Frankfurt am Main, Bielefeld e Monaco di Baviera. Autore di numerose pubblicazioni, ha partecipato a diversi convegni scientifici nazionali e internazionali.

**Valérie Sacriste**, maître de conférences à l'université Paris V, René Descartes – Sorbonne, enseigne la sociologie des techniques de communication de masse du L2 au M1 dans le Département de sciences sociales. Elle travaille sur les phénomènes de communication de masse et plus particulièrement sur la question de la publicité dans l'espace de la modernité. Son dernier livre est *Nos vies, nos objets: Enquête sur la vie quotidienne* (Septrenion 2018).

**Adrián Scribano** es Doctor en Filosofía (UBA). Es Investigador Principal del CONICET, director del «Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social» (CIECS-CONICET-UNC), del «Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos» (IIGG-UBA). También dirige la Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES) y el Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES).

**Cesare Silla** è assegnista di ricerca in Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche e Sociali dell'Università Cattolica di Milano, dove insegna Istituzioni di sociologia e Sociologia delle religioni; da diversi anni collabora con il centro di ricerca ARC nella medesima Università. Concentratosi in particolare sulla teoria sociologica e la sociologia storica, il suo lavoro è centrato sullo studio del legame tra “spirito” della modernità e “spirito” del capitalismo, realizzato sulla base di una rilettura in chiave genealogica del pensiero di Max Weber. Tra le pubblicazioni recenti: *The Rise of Consumer Capitalism in America, 1880-1930*, (Routledge 2018).



**Lorenzo Viviani** è professore associato di Sociologia politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa. Le sue principali pubblicazioni riguardano i partiti politici, la leadership, la democrazia e il populismo. Fra le pubblicazioni più recenti si segnalano: *A Political Sociology of Populism and Leadership*, in «Società Mutamento Politica», 2017; *Dai partiti della New Politics ai partiti anti-establishment*, in *Rivista di Politica*, 2017; *Sociologia dei partiti. Leader e organizzazioni politiche nelle società contemporanee* (Carocci 2015) (lorenzo.viviani@unipi.it).



## *Elenco dei revisori permanenti*

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)



## *Avvertenze per Curatori e Autori*

### *Linee guida della Rivista*

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzazione un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

### *Processo di valutazione*

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

*Indicazioni del Comitato scientifico*

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: [ambrogio.santambrogio@unipg.it](mailto:ambrogio.santambrogio@unipg.it); oppure a [redazioneQTS@gmail.com](mailto:redazioneQTS@gmail.com).

I libri di cui si propone una recensione devono essere inviati a: Luca Corchia, c/o Dipartimento di Scienze Politiche, via Serafini, 3, 56126, Pisa.

*Norme di redazione*

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (15 righe circa)
- 3 parole chiave.

I testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: saggi 20/25; dibattito 6/7; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

*Citazioni*

Per le citazioni da libri o riviste

*Nel testo:*

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

*In bibliografia:*

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

*Riferimenti bibliografici*

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

### *Virgolette*

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

### *La forma. Termini stranieri*

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

### *Citazioni*

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili



per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

#### *Altre note e avvertenze grafiche*

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

#### *Abbreviazioni*

- pagina seguente: s.;
- pagine seguenti: ss.;
- foglio-i: f.- ff.
- carta-e: c.- cc.
- recto: *r*
- verso: *v*
- volume-i: vol.- voll.
- capitolo-i: cap.- capp.
- tomo-i: t.- tt.
- numero: n.





