

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

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

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDŁOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2013-2015*

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

*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: Claudio Brancaleoni

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2015

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

Copyright © 2015 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/)

# Sommario

## PARTE MONOGRAFICA

### BISOGNO DI ESSERCI. NUOVE FORME DI AGGREGAZIONE E DI PARTECIPAZIONE SOCIALE (a cura di Gianmarco Navarini)

DANILO MARTUCCELLI

La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica 11

PAOLA REBUGHINI

Movimenti sociali e ricerca dell'emancipazione: ambivalenze di una love story 35

MASSIMO CERULO

Sfera pubblica, critica sociale e impegno civile. Forme di agire sociale  
tra emozioni e razionalità 61

CHIARA MORONI

Spazio Pubblico virtuale: nuove pratiche di partecipazione 79

## SAGGI

GIOVANNI BARBIERI

Comunità recintate e flussi globali 95

EMILIANO BEVILACQUA

La contraddizione tra individuo e società nella sociologia proudhoniana.  
Ragione, trasformazioni sociali e crescita soggettiva 123

LUCA DIOTALLEVI

Il “separatismo moderato” agli inizi del XXI secolo.

Una interpretazione e la sua ambiguità

137

#### LIBRI IN DISCUSSIONE

VINCENZO MELE

Monica Martinelli, *L'uomo intero. La lezione (inascoltata) di Georg Simmel*, il melangolo, Genova 2014; Georg Simmel, *Il problema della sociologia*, a cura di Luca Martignani e Davide Ruggeri, Mimesis, Milano 2014.

169

MAURO PIRAS

Laura Leonardi, *Introduzione a Dahrendorf*, Laterza, Roma-Bari 2014.

177

MATTEO BORTOLINI

Randall Collins, *Violenza. Un'analisi sociologica*, a cura di A. Orsini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

185

LEONARDO CEPPEA

Jürgen Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, a cura di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2015.

189

MARCO CHIUPPESI

Francesco Giacomantonio, *Sociologia dell'agire politico. Bauman, Habermas, Žižek*, Studium, Roma 2014.

197

ANTONIO MARTELLA

Marco Damiani, *La network analysis nelle scienze politiche. Presupposti teorici e applicazioni empiriche*, Morlacchi, Perugia 2014.

205

FRANCESCO GIACOMANTONIO

Onofrio Romano, *The Sociology of Knowledge in a Time of Crisis. Challenging the Phantom of Liberty*, Routledge, Londra 2014.

213

DANIELA MELFA

Chiara Sebastiani, *Una città una rivoluzione. Tunisi e la riconquista dello spazio pubblico*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2014.

219

\*\*\*

*Abstract degli articoli*

223

*Notizie sui collaboratori di questo numero*

229

*Elenco dei revisori permanenti*

233

DANILO MARTUCCELLI

## La partecipazione con riserva: al di qua del tema della critica

**I**n apparenza nulla è cambiato. I movimenti di protesta si moltiplicano, il fascino per i raduni collettivi è sempre presente, la vita associativa è sempre viva... E tuttavia si sta verificando un processo di trasformazione profondo e di lunga durata, che non lascia indenne il nostro rapporto con la dimensione collettiva. In questo mio testo, vorrei sostenere l'ipotesi che si stia sviluppando un sentimento di *partecipazione con riserva*, che starebbe caratterizzando il rapporto degli individui con la vita collettiva. Un cambiamento che sembra attraversare i diversi ambiti sociali. Tale sentimento permette di comprendere, su altre basi, le difficoltà che sorgono rispetto ai nuovi possibili temi della critica sociale [Crespi, Santambrogio 2013].

Il rapporto con la vita collettiva è profondamente segnato da un sentimento di diffusa diffidenza presente nei comportamenti altrettanto diffusi di partecipazione. La diffidenza e la partecipazione coabitano in modo permanente. Questa coppia mi sembra più generale e costante rispetto alla tensione tra la disillusione e l'impegno. Soprattutto essa permette di meglio comprendere che la disillusione non consegue necessariamente all'impegno, ma, al contrario, che essa può coincidere sin dall'inizio con quest'ultimo. La disillusione non è né una conseguenza tragica inevitabile, né un dramma che assale in modo inaspettato gli attori sociali. Essa è piuttosto un orizzonte consapevole dell'agire, che non impedisce necessariamente l'impegno. Ormai essa viene anticipata prima ancora di averla sperimentata. Gli individui hanno definitivamente perduto ogni ingenuità nella loro vita di gruppo. Ma le critiche rivolte affrettatamente all'egoismo o all'indi-

vidualismo non colpiscono il segno: tale diffidenza trova espressione anche – talvolta soprattutto – negli individui che si impegnano nei processi civici, sindacali o politici.

Si viene così a determinare una nuova relazione. Siamo presi nella vita collettiva e delusi da essa, talvolta quasi strutturalmente delusi, anche se pur sempre vi apparteniamo. In questo senso, né l’affermazione del carattere indissociabile dell’impegno e del disimpegno, né la tesi assai più tradizionale del ritiro nel privato degli individui, colgono in modo adeguato la struttura reale di questa esperienza. Il rapporto con la vita collettiva passa ormai attraverso una gestione senza crisi, un’ambivalenza vissuta come insuperabile [Tabboni 2006]. Gli individui si inseriscono nelle dinamiche collettive attraverso la doppia prospettiva di una partecipazione con riserva e di un impegno diffidente.

La partecipazione con riserva non è affatto una pura e semplice “chiusura nel privato” da parte degli individui. Siamo ormai consapevoli di quanto la nostra esistenza personale deve alla presenza, diretta e indiretta, degli altri. Nelle società contemporanee, la forte socializzazione della vita personale genera una forma particolare di solidarietà. Essa – come lo ha ben segnalato Durkheim più di un secolo fa – promuove di fatto una progressiva presa di coscienza dei vincoli che ci uniscono agli altri. Il concetto della chiusura nel privato non consente di cogliere tali trasformazioni. Partecipare attivamente, diffidando altrettanto attivamente, costituisce il nocciolo duro del nostro attuale atteggiamento verso la vita collettiva. Vorrei presentare qui di seguito alcuni aspetti di questo stato d’animo e delle sue conseguenze per la critica sociale, sotto la forma di un approccio globale, basandomi principalmente su vari studi che ho condotto soprattutto in Francia e in America Latina per diversi anni.

### *1. Implicazione e frustrazione*

In primissimo luogo, la partecipazione con riserva è ben visibile all’interno di una vasta serie di frustrazioni quotidiane nella vita sociale. Mi limito a indicarne tre: la cultura consumistica, la politica, il lavoro. Come ha evidenziato Durkheim [1995] meglio di chiunque altro, la cultura (le norme), assimilata attraverso la



socializzazione, era ciò che assicurava l'accordo tra le aspettative e le possibilità oggettive, ciò che, regolando soprattutto i desideri, permetteva agli individui di sfuggire al "male dell'infinito", che portava all'abisso dell'anomia. Tale concezione fa parte a tal punto dei presupposti comuni delle scienze sociali che è difficile avere un'opinione contraria. Tuttavia, la cultura ha progressivamente cessato di essere *soltanto* un fattore di integrazione; essa è diventata *anche*, persino *spesso*, un fattore attivo di scissione.

Come non rendersi conto della formidabile macchina di inadeguatezza strutturale che è diventato l'imperativo del consumo, che produce sistematicamente un'inflazione delle aspettative, avulse, prima o poi, dalle effettive capacità di cui godono gli attori? Il "male dell'infinito" è diventato un'esperienza ordinaria della modernità. La cultura genera desideri che, sfociando nelle domande negli individui, stabiliscono una distanza durevole rispetto alle strutture sociali, che sono incapaci di soddisfarle. Il processo di individuazione determina spesso la fissazione di un livello di esigenze, che le reali opportunità sociali impediscono di realizzare. In breve, la cultura appare come un potente fattore di dissociazione tra l'individuo e la società.

Ma, se la logica del mercato è la principale fonte di tale inflazione delle aspettative, essa non è la sola. La vita politica e l'ordine democratico sono ugualmente potenti produttori di sensi di frustrazione, tanto più duraturi poiché non si tratta, in nessun modo, di una disfunzione passeggera: la disillusione è un fattore strutturale indispensabile per la buona salute di una democrazia, dal momento che essa è, nella sua radice, costruita sull'alternanza tra maggioranza e opposizione. Ma questo aspetto positivo – e necessario – resta unito, come si vedrà, alle esperienze più frustranti.

Tuttavia è nel lavoro e nelle organizzazioni sociali che è soprattutto visibile tale logica. L'espansione della cultura di impresa e l'adesione, perlomeno ambivalente, dei salariati, assume qui una funzione di primaria importanza. Su questo punto, secondo alcuni studi comparativi, vi sarebbe una specificità culturale francese: la doppia eredità di una struttura amministrativa piramidale (non mobilitante o non basata sulla negoziazione) e di una tradizione di reticenza generalizzata verso il coinvolgimento organizzativo, accentuerebbe la presa di distanza nei confronti delle nuove forme di partecipazione manageriale. Molte inchieste

dimostrano che, in realtà, numerosi salariati aderiscono, almeno momentaneamente, alla cultura dell'impresa, o almeno fanno finta d'aderirvi. Il risultato ha due livelli. Da un lato, quando si osservano dall'esterno i comportamenti, non si può che avere l'impressione di una forte adesione degli individui alle culture organizzative. Dall'altro lato, quando li si interroga più approfonditamente, non si può che restare colpiti dalla forza e dalla costanza dei loro sentimenti di diffidenza e di disillusione, o dalla quantità dei loro stati d'animo.

Tale tensione è particolarmente viva presso alcuni delegati sindacali degli operai. Nella misura in cui l'adesione alla coscienza operaia diminuisce e la chiarezza della linea di netta opposizione tra gli operai e i loro dirigenti si indebolisce, i salariati più impegnati vivono, in modo accentuato, la tensione tra il loro attaccamento all'impresa e l'esigenza di lottare contro i loro superiori. A questo riguardo, giocano senza dubbio un ruolo rilevante sia il fatto che la disoccupazione è aumentata e dura più a lungo, sia le strategie poste in atto dalle direzioni per spostare i conflitti all'esterno (il vero avversario sarebbe la concorrenza economica), mentre i sindacati sono costretti, quasi in senso inverso, a riportare tali conflitti all'interno dell'impresa. Per i primi, è nei confronti del mercato e dei suoi diktat che bisogna riuscire ad aumentare, senza posa, la competitività. Per i secondi, che non negano tale problema, le divisioni e le ingiustizie all'interno dell'impresa sono troppo forti ed evidenti perché si possano trascurare. Ne consegue che gli individui si mobilitano e diffidano.

Inoltre, nel lavoro il sentimento di partecipazione con riserva si è, in questi ultimi decenni, intensificato, a causa del moltiplicarsi delle valutazioni e delle promesse individualizzate di carriera. Stranamente, è attraverso gli effetti negativi delle valutazioni che le organizzazioni aggravano talvolta la loro crisi di legittimità. Ne consegue che, nel mondo del lavoro, la partecipazione diffidente alimenta un'azione critica sui generis: essa passa attraverso la denuncia dell'inganno e delle fabulazioni del mondo [Martuccelli 2001; 2006]. Negli anni che verranno, è plausibile ipotizzare che assisteremo al rafforzamento di una nuova topica critica. Questa non sarà più essenzialmente basata sullo sfruttamento (come è il caso della critica sociale), né sull'alienazione (propria della critica estetica), e neppure verrà fatta in nome della giustizia sociale o in nome dell'autenticità personale [Boltanski, Chiapello 1999].

La prima, la critica sociale, ha bisogno di appoggiarsi sulla logica della responsabilità-causalità, della quale gli individui oggi percepiscono o sentono il doppio limite. La causalità degli eventi ha perso la sua seduzione immaginaria a seguito della crescente complessità delle interdipendenze gerarchizzate propria della globalizzazione. La denuncia delle responsabilità delle élite, indebolita dal processo di cui sopra, affonda nelle pieghe paludose della responsabilizzazione. La seconda, la critica estetica, incontra altre difficoltà. Essa poggiava sulla convinzione che, contro il sistema che ci distoglieva da noi stessi a favore di una falsa coscienza, occorresse contrapporre l'appello all'autenticità. Ma noi abbiamo vissuto la perversione dell'autenticità. Non tanto perché essa sarebbe stata recuperata dal sistema o perché non avrebbe più spazio in un universo totalmente amministrato, quanto perché, spesso in maniera subdola, nello strano equilibrio che è alla radice delle percezioni sociali, noi tendiamo a non credere più all'affermazione dell'autenticità, essendo divenuti sempre più sensibili ai suoi miraggi e alle sue falsità. La denuncia, nel lavoro, delle falsità delle valutazioni e delle ricompense, della doppia misura dovuta all'ipocrisia fondamentale di quel mondo, non costituisce ancora veramente una base critica e morale per il sentimento della partecipazione con riserva. La disillusione fa parte della condizione umana, ma in nessun'altra società storica essa è stata a tal punto prodotta e sostenuta in modo così strutturale. Si trascura una dimensione decisiva degli individui contemporanei, se si sottovaluta l'importanza di tale fenomeno: l'individuazione passa ormai attraverso una serie di processi strutturali di disillusione organizzata e sistematica.

## *2. Partecipazione e diffidenza verso lo Stato-providenza*

In secondo luogo, l'individuazione è oggi inseparabile dalle forme di intervento pubblico. Diventa, infatti, legittimo pensare che, al di fuori di tali politiche, il processo di individuazione non avrebbe potuto assumere le forme che presenta oggi. Contrariamente alla vulgata liberale, lo Stato-providenza non ha in nessun modo aperto la via alla dipendenza servile. Al contrario, sono spesso i diversi aiuti sociali a favorire, molto praticamente, in un gran numero di individui l'esperienza di una nuova particolare forma storica di individuazione [Esping-Andersen

1999]. Ciò spiega perché l'articolazione tra partecipazione e diffidenza sia, in questo contesto, così importante.

Nella narrazione che numerosi individui fanno della loro vita, una distinzione profonda, spesso enunciata come un'evidenza, separa i membri delle classi popolari e quelli delle classi medie [Martuccelli 2006]. I primi hanno, in qualche modo, una coscienza diretta e spontanea dell'azione dei pubblici poteri. Peraltro il loro consumo di beni collettivi non è necessariamente più socializzato di quello delle classi medie. La vera differenza risiede nella loro esperienza personalizzata di accesso ai beni pubblici e soprattutto nel ruolo, più o meno decisivo, che tale ricorso ha giocato, in un momento dato, nel loro percorso di vita. I racconti differiscono considerevolmente nei membri delle classi medie, per i quali il consumo di beni collettivi finanziati è spesso altrettanto rilevante (educazione, salute, trasporti, sicurezza ecc.), ma che non hanno, o hanno raramente, una coscienza o un'esperienza diretta personalizzata dell'aiuto sociale. Per le fasce popolari, la presenza delle politiche e dei diversi aiuti sociali colpisce per il loro carattere stra-ordinario (nelle testimonianze, tali aiuti appaiono come un ultimo – e decisivo – giubbotto di salvataggio) e, al tempo stesso, per la loro forte presenza ordinaria (la vita sociale quotidiana si svolge con la coscienza che essa viene irrigata e sostenuta da tali politiche).

Dall'organizzazione quotidiana della famiglia al diritto all'istruzione, passando per un consiglio per presentare un progetto o un aiuto per trovare un alloggio, e, beninteso, un soccorso ultimo in caso di un pericolo impellente, il ruolo della spesa pubblica è in Francia onnipresente nella vita delle persone [Arteaga, Martuccelli 2012]. Certo, questi aiuti possono prendere talvolta la forma di un volto compassionevole, ma a un dato momento (un funzionario ben disposto), possono anche assumere la forma di una serie senza fine di volti anonimi che, con la loro azione, strutturano la vita personale.

È in questo senso che si deve comprendere la solidarietà organica di cui parlava Durkheim, si tratta di un'esperienza diretta, consapevole e vissuta in prima persona. Ma la sua natura è particolare. A differenza dell'antica solidarietà familiare o di gruppo, l'aiuto pubblico, che lo si senta come un diritto o come uno stigma, si situa al di fuori di una logica di reciprocità virtuali e di debiti accumulati verso gli altri. Tale forma di sostegno è diventata un'aspirazione collettiva. D'altra par-

te, l'intero pensiero sociologico classico ha costantemente ribadito l'importanza decisiva del passaggio dalle nostre dipendenze reciproche a questa dipendenza verso la collettività, verso tutti e verso nessuno in particolare. Qui non si tratta affatto della semplice espansione di una logica di assistenza, ovvero della vecchia litania conservatrice incapace di riconoscere tutti i cambiamenti intervenuti a questo proposito da ormai quasi due secoli. L'individuo moderno ha scoperto – e assimilato – le virtù delle dipendenze anonime. La solidarietà ordinaria con gli sconosciuti è, come non sottolinearlo, una delle più formidabili conquiste della modernità. L'importanza delle politiche pubbliche nella vita di ciascuno di noi trasforma dunque le questioni legate alla redistribuzione e all'intervento pubblico in un episodio esistenziale. Nel caso del finanziamento dell'educazione, della salute, degli asili nido, delle pensioni si tratta della vita di ciascuno di noi. Ne consegue che lo Stato-provvidenza diventa oggetto di un vero scatenamento delle critiche.

Da parte dei “poveri” (di fatto, di un buon numero di persone che beneficiano dell'aiuto pubblico), la rilevanza di tali critiche è un'altra espressione della crescente sfiducia verso le organizzazioni sociali. L'aumento dei profitti e dei diritti ha prodotto anche qui – prima della crisi – un aumento generale delle attese. Ora, nella misura in cui tali attese vanno al di là delle possibilità reali e, di conseguenza, vengono attuati processi di selezione dei beneficiari, la presa di posizione di ciascun individuo nei confronti degli altri diventa fonte di gelosie e di frustrazioni. Coloro che si sentono dimenticati sono amaramente risentiti nei confronti dello Stato-provvidenza e coloro che in passato ne sono stati i principali beneficiari (spesso le classi medie) si sentono, a un certo momento, tanto più danneggiati quanto più altri sono beneficiati (e dunque salgono socialmente), o sono presi in carico (e dunque diminuiscono la fetta degli aiuti percepiti direttamente o indirettamente). Il fatto che lo sguardo sia centrato sulla propria situazione, nel confronto con quella degli altri, costituisce l'orizzonte principale della lettura circa lo Stato-provvidenza. Ciò che viene sistematicamente criticato non è affatto il rischio di un'invasione crescente nella vita personale, come è stato detto negli anni Settanta. Il principale rimprovero, in nome dell'uguaglianza e della giustizia sociale, riguarda il grado di disuguaglianza che lo Stato-provvidenza è accusato di mantenere e talvolta di aggravare.

La critica delle disuguaglianze sociali prodotte dal capitalismo non è scomparsa. Ma nella costruzione dei gruppi di riferimento, a partire dai quali viene giudicata la propria situazione, le posizioni differenziate prodotte dallo Stato-providenza sono maggiormente percepite e denunciate perché, in questo contesto, gli individui hanno il sentimento di un debito nei loro confronti. Essi hanno la sensazione che si tratti di una sottrazione di un diritto: la mancata concessione effettiva di qualcosa che è stato peraltro già loro politicamente concesso – in breve, un tipo di abuso. Il risentimento e la frustrazione verso gli altri rappresentano allora lo zoccolo duro della percezione di questa forma di diseguaglianza. Per alcuni, questo nutre il razzismo [Wieviorka 1992], per altri il disprezzo e l'amarrezza [Dubet, Martuccelli 1998]. D'altra parte, la denuncia degli indebiti benefici altrui si mescola spesso con la denuncia della disuguaglianza di trattamento di cui si è oggetto e con la critica delle forme di intervento pubblico. Le critiche sono diverse: la difficoltà di accumulare i redditi di trasferimento e i salari; la pesantezza, spesso percepita come cretinismo, dell'amministrazione; ma anche, il maltrattamento, personalizzato o istituzionale, di cui si è stati vittime.

Soffermiamoci sull'apparente ovvietà di tali critiche. Il loro significato principale non risiede affatto nella carica critica che esse rivolgono nei confronti delle istituzioni. A questo riguardo, si può, senza dubbio, accettare l'idea che la competenza tecnica non possiede tutti gli elementi di giudizio, e che, più ampiamente, accanto alle conoscenze degli esperti, è necessario attribuire sempre più rilevanza alle conoscenze ordinarie degli utenti e dei cittadini. D'altronde, tale realtà non deve far passare sotto silenzio i limiti evidenti, il semplicismo e la faciloneria delle "critiche ordinarie", talvolta così accentuate che finiscono per perdere ogni valore agli occhi degli esperti o dei responsabili politici – aggravando così, peraltro, il sentimento dei cittadini di non essere compresi né ascoltati.

Ieri, le sofferenze collettive erano spesso attribuite, dai più "umili", all'ignoranza di cui era oggetto la loro situazione da parte dei mandatari. Oggi, questo tipo di spiegazione è quasi totalmente assente. In compenso, viene sistematicamente espresso un sentimento di incomprendimento: per quale ragione non si risolve questo o quel problema, per quale ragione non veniamo maggiormente aiutati, per quale ragione non si fa questo o quello...? Tali interrogativi possono apparire risibili. Alcuni cittadini vi vedranno i limiti delle competenze democra-

tiche, sia sul piano conoscitivo che su quello pratico. Tuttavia, essi esprimono qualcosa d'importante. La sensazione che siamo entrati in un'era nella quale la problematica fondamentale non consiste più nel domandarsi ciò che si deve fare, ma piuttosto chi lo farà. Si tratta di una dimensione rilevante delle società attuali – l'impotenza volontaria dei moderni. Il fatto di vivere in un universo nel quale i problemi sociali permangono, a dispetto delle capacità pratiche, potenzialmente disponibili, di venir risolti da parte della collettività. Tale sentimento getta un'ombra, durevole e profonda, sulla fiducia riguardante "la" società, alimentando una diffusa diffidenza verso le formazioni collettive.

### *3. Impegno individuale e lotte collettive*

In terzo luogo, un'altra variante della partecipazione con riserva può essere colta dal lato della mobilitazione collettiva. L'impegno degli individui oscilla, senza sosta, tra l'adesione a valori e identità collettive e l'autenticità verso se stessi. Qualunque sia la fase della mobilitazione analizzata (presa di coscienza, costo personale, disillusione, trasformazione di sé...), essa viene sempre raccontata in prima persona. La vita personale è diventata la misura – il termometro – dell'impegno del militante.

La storia naturale del militante ha spesso una struttura narrativa uniforme. Tutto ha inizio con una presa di coscienza, che assume, il più delle volte, la forma di una scoperta più o meno brutale. Vi è spesso un prima e un dopo dell'evento fondatore. Ma, tra i due momenti temporali, sono soprattutto i militanti che sono cambiati. L'esperienza individuale fondante è più di una semplice legittimazione soggettiva della loro azione. Ai loro occhi, essa è una forma di conoscenza del mondo. Per molto tempo, la sociologia delle mobilitazioni ha mostrato fino a che punto l'impegno si inserisce nella socializzazione familiare; ma, nelle testimonianze dei militanti, se tale dimensione resta importante, è piuttosto l'esperienza personale dell'ingiustizia a essere sottolineata. La "novità" del processo risiede nella legittimità che l'esperienza diretta e personale dell'ingiustizia conferisce all'impegno collettivo.

Una volta che l'impegno si è affermato, gli individui si pongono il problema del suo limite e del suo costo soggettivo in termini di carriera e di strategia promozionale. Ma è soprattutto sul suo costo in termini di vita personale e familiare che essi si interrogano. La sincerità del loro impegno in una causa collettiva (il prezzo da pagare per i rischi e gli scompensi che esso comporta sono assunti apparentemente senza difficoltà), non deve interferire troppo pesantemente, o troppo a lungo, con la loro vita personale – una linea rossa che, come tutti sanno, rischia, in ogni momento, di venir oltrepassata. Pur in presenza di forti convinzioni, la valutazione del costo in termini personali costituisce un freno importante all'impegno. Un altro volto della partecipazione con riserva e della diffidenza.

In apparenza, tali atteggiamenti appaiono coerenti con una visione utilitarista dell'impegno. La cosa più importante sarebbe la capacità di dare forma a interessi intesi correttamente, attraverso strategie oscillanti tra una partecipazione effimera e la volontà di far pesare sugli altri il costo della mobilitazione. Ciò è in parte vero. Ma solamente in parte. La partecipazione con riserva è un'equazione che consente di equilibrare costi e benefici dell'impegno, in particolare nei termini di un'esplorazione e una scoperta di nuovi lati di sé. Vi è certamente qualcosa di equivoco in un impegno collettivo il cui principale risultato, o il principale interesse, sembra essere la realizzazione di sé. In effetti, su questo punto, è possibile pensare che ci troviamo, non tanto di fronte alla difficoltà di collegare l'individuale con il collettivo, quanto davanti a un processo nel quale l'equilibrio dell'equazione tende, in realtà, a pendere progressivamente a profitto dell'individuo. Il militante è più che mai un processo di formazione di sé.

Gli individui non tanto manifestano la volontà di trovare un equilibrio tra impegno e possibilità di disimpegno, quanto piuttosto il desiderio di conciliare l'impegno con l'auto-realizzazione nella vita privata, in un equilibrio durevole tra interessi e passioni [Martuccelli 2006; Sorj, Martuccelli 2008]. Si tratta qui di una manifestazione specifica dell'individualismo e della valorizzazione di elementi propriamente affettivi del legame sociale. Gli individui si rifiutano di perdere la loro individualità a favore di un agire di gruppo; vogliono restare loro stessi e, al contempo, mantenere il loro vincolo con gli altri. Tale atteggiamento è molto evidente nel momento della mobilitazione. Le azioni collettive conservano sempre un carattere festoso, ma sarebbe del tutto arrischiato affermare che,



oggi, la dimensione teatrale sia maggiore che nel passato. Tuttavia, nei momenti di mobilitazione, la collera va ormai naturalmente di pari passo con la gioia e il senso dell'umorismo, e, soprattutto, la volontà di impegnarsi in un progetto comune autorizza espressioni molteplici della singolarità personale nel rapporto con gli altri. Nelle manifestazioni, vi sono ancora quelli che sfilano dietro a uno striscione indicante la loro appartenenza istituzionale, ma vi sono anche molti che marciano in contro senso, al margine, in disordine ... E vi sono, beninteso, coloro che non sfilano per nulla. La singolarità esemplare degli uni, disinserita dagli altri, in disparte rispetto a questi ultimi, non è per questo meno comune: ogni volta si tratta di rendere conto di un atteggiamento vissuto come irrimediabilmente personale. All'interno dell'impegno con gli altri, occorre restare se stessi. Partecipazione e diffidenza.

Tale esperienza rende conto in parte del mantenimento, o del rinnovamento, delle mobilitazioni collettive, malgrado i dubbi crescenti che molti individui esprimono riguardo alla capacità dell'agire collettivo di cambiare l'ordine del mondo. Se il numero delle mobilitazioni collettive, negli anni, non è molto diminuito, tuttavia numerosi individui hanno ormai la sensazione di un deterioramento oggettivo delle loro capacità collettive di cambiare il corso degli eventi. L'amarezza e la sfiducia dovrebbero dunque giustificare il ritiro individuale. Ma, presso i militanti, questa constatazione ne richiama spesso una contraria, nel senso di un aumento della volontà di impegno, secondo uno sviluppo logico di cui essi manterranno sempre il controllo e il segreto. Di fatto, il rapporto con l'azione oscilla tra la generalizzazione della disillusione e la reticenza nei confronti del gruppo.

Malgrado ciò, gli ultimi decenni sono stati soprattutto testimoni di una forma specifica di disillusione. Lasciando da parte la fine dell'immaginario rivoluzionario, su cui torneremo, si tratta semplicemente di chiedersi se il mondo possa essere trasformato da una volontà che si è indebolita. Ieri, a fronte delle carenze e delle sconfitte multiple dell'azione collettiva, l'appello a un rafforzamento della volontà sembrava essere la migliore e la sola via di risposta possibile. Oggi, assistiamo invece alla perdita di questa fiducia. Tale cambiamento è molto più profondo che la semplice presa d'atto della fine di un ciclo di contestazione.

Ieri ancora, si pensava che il mondo fosse suscettibile di un cambiamento radicale partendo "dall'alto". Ormai, la perdita di fiducia in questa rappresentazio-

ne prometeica della storia invita a una serie di impegni locali, che promuovano un cambiamento “dal basso”. Di fatto, questa strategia sfocia talvolta in una vera trasformazione dell’idea stessa di impegno. È trasformando se stessi che si trasformerà il mondo. È facendo sbocciare gli allievi nelle scuole che diminuiranno gli insuccessi scolastici; è irrigando la vita sociale con i valori “materni” delle donne, che l’ordine sociale verrà sovvertito; è producendo il risveglio della sensibilità ecologica individuale che si assicurerà la sopravvivenza del pianeta ... Beninteso, nessuno ci crede totalmente. Ma si tratta, in fondo, di crederci almeno in parte.

Una conseguenza rilevante ed estrema è il fatto che, per alcuni, la vita personale diventa il luogo stranamente ristretto e, al tempo stesso, ampliato della lotta sociale. L’importante è cambiare la “propria” vita. Agire a livello personale è talvolta frutto di una disillusione radicale rispetto all’aziome collettiva; ma è anche l’espressione di un impegno radicale, quando l’individuo trasforma la sua vita personale – tutta la sua vita personale – in un terreno di lotta. In questa prospettiva, è assai probabile, quindi, che la vita sociale finisca con il conoscere un numero di militanti più elevato di quanto si potrebbe pensare. Certo si tratta di militanti solitari, ma anche solidali e consapevoli, e l’attività di contestazione diventa poco visibile perché prende la forma di un lavoro di esemplarità individuale. La coscienza femminista e i modi con i quali essa determina la vita personale è, da questo punto di vista, significativa: anche quando una donna non è impegnata in alcuna organizzazione collettiva, ella può viverci, e vivere la sua vita, attraverso un profondo impegno “militante”.

Certo si tratta di atteggiamenti limite, talvolta già sotto l’influenza di una rara rigidità ideologica e, in questo senso, piuttosto esempi eccezionali che casi paradigmatici. Tuttavia sarebbe errato di considerarli unicamente come espressioni di un’idiosincrasia individuale, o come un eccesso puramente casuale di militantisimo. Tali esempi permettono di comprendere come questi atteggiamenti siano vissuti dagli individui come facenti parte dell’impegno, tra il sentimento personale di ingiustizia (o di una mancanza di rispetto) e l’impegno collettivo, lungo traiettorie diverse, anche se non ne consegue alcuna mobilitazione generale. Il civismo ordinario, o una presa di parola, svolge talvolta una funzione suppletiva rispetto all’impegno collettivo. La posizione di questi “militanti” di nuovo tipo è la più scomoda possibile: essi decidono di affrontare individualmente, cioè nella

loro vita quotidiana, le sfide dell'ingiustizia o degli abusi collettivi, in maniera irrimediabilmente personale. Sotto l'apparente defezione rispetto alla collettività si rivela un'importante attività d'impegno individuale.

Attraverso tali modalità, è profondamente rimesso in questione il divario, in apparenza così chiaro, tra la tradizione repubblicana, che sottolineava il dovere dell'individuo di coinvolgere se stesso collettivamente a favore della società, e la tradizione liberale, che poneva anzitutto l'accento sull'importanza della libertà negativa e del desiderio di ritirarsi nella sfera privata. In effetti, per lungo tempo, vi era solo un numero assai limitato di strategie possibili. Anzitutto la logica ristretta della salvezza individuale. Poi la logica del ripiegamento, più o meno, comunitario e il ricorso all'aiuto reciproco. Infine, la partecipazione a un progetto collettivo ad alto investimento d'azione e di trasformazione sociale. Senza che queste logiche possano perfettamente sovrapporsi, è possibile ritrovarvi la triade di Albert Hirschman [1995]: *exit* (defezione individuale), *loyalty* (lealtà nei confronti del gruppo), *voice* (presa di parola collettiva). Malgrado la distinzione sia sempre valida, essa lascia nell'ombra un sentimento, ormai comune e attivamente presente qualunque sia la logica seguita: un profondo sentimento di diffidenza verso il collettivo, che tuttavia non riesce a escludere radicalmente certe forme di impegno e di partecipazione.

#### 4. *La crisi della coscienza storica*

In quarto luogo, la partecipazione con riserva viene anche evidenziata dal punto di vista delle trasformazioni presenti nella coscienza storica contemporanea [Hartog 2013]. A differenza che in passato, tale coscienza fatica ormai a porre in relazione senso e divenire. Se i nostri contemporanei, non pochi a seguito di una convenzione sociale, accordano una certa importanza storica a determinati avvenimenti (la caduta del comunismo; il '68; la "crisi" ...), essi sono spesso incapaci di ricostruirne il senso, pur riconoscendone la natura storica. Solo quando gli eventi vissuti individualmente riescono a inserirsi in un linguaggio collettivo, in grado di dettare il loro significato, la storia – e il cambiamento – acquistano senso. Attraverso ciò, gli attori si sentono protagonisti della storia. La scissione

tra senso e divenire genera, anche qui, al tempo stesso, un sentimento di partecipazione obbligatoria e una diffidenza di principio.

La coscienza storica è stata indissolubilmente legata al corso degli eventi e all'esistenza di un principio normativo dei fatti. Se il primo aspetto struttura la storicità umana (il fatto che l'azione si svolge nel tempo), il secondo segnala la specificità del divenire umano nella modernità. Gli esseri umani avevano la capacità di governare gli eventi, dal momento che erano i depositari e i maestri di una concezione prometeica della pratica. Poco importano le discussioni sollevate da tale concezione. La storia era il luogo di una speranza – talvolta di una certezza – all'interno di una effettiva regolazione, da parte degli attori, del divenire sociale. Senza dubbio, la storia avveniva in una situazione data, la cui genesi e la cui forma sfuggiva loro ampiamente, ma non per questo essa era meno percepita come il risultato dei loro disegni volontari. Tale progetto e la credenza indissolubile che lo ha accompagnato, si fondavano su due diversi principi: da un lato, una concezione volontarista e pienamente moderna della realtà sociale come opera umana; dall'altro lato, una fiducia nel senso della Storia in quanto versione appena laicizzata di un pensiero metafisico. Il progetto di fare la storia è stato considerato valido tanto nei discorsi intellettuali quanto nell'agire pratico, solo fintanto che questi due diversi principi hanno proceduto congiuntamente – fintanto che il senso è unito al movimento e lo ha formato. Inutile ricordare l'essenziale importanza del marxismo riguardo a tale rappresentazione della storia.

Al di là delle diatribe intellettuali, la fiducia nel senso della storia ha veramente determinato il modo di guardare la storia da parte degli individui e di considerare i loro vincoli con essa. Le situazioni erano tanto più inaccettabili quanto più erano colte attraverso il chiaro-scuro volontarista. Certo, in pratica, gli esseri umani non hanno fatto la storia in questo e in nessun altro periodo. In compenso, la hanno sperimentata in un modo specifico. Ciò che sistematicamente creava scandalo era la scoperta di elementi della vita sociale che resistevano all'impatto della volontà collettiva. Dalla povertà alle disuguaglianze nella scuola, passando per l'economia e la politica internazionale: ogni cosa era scandita a partire da quella fiducia, che ormai ci sembra veramente strana, soprattutto per la pretesa, più o meno illimitata, di intervenire negli avvenimenti. Le cose erano ingiuste perché in fondo erano inaccettabili, ed erano inaccettabili perché si aveva la certezza che

potevano essere cambiate. La storia e il cambiamento erano una questione di volontà. Tale eccezionale fiducia nella volontà umana ha conosciuto diverse incarnazioni. Beninteso, la rivoluzione, i diversi volti del soggetto storico, le immagini della potenza e della forza di decisione degli Stati, l'accumulazione del capitale e del potere dei grandi gruppi economici. In questa prospettiva, sono di preferenza i gruppi sociali, attraverso l'istituzione di autentici soggetti collettivi, che vengono ritenuti capaci di fare la storia. Ma gli individui non erano da meno, come dimostra il volontarismo creativo degli artisti moderni o la distruzione creativa dei capitani d'industria.

Noi oggi siamo totalmente al di fuori di questo spazio di intelligibilità. Si è venuta affermando la fine della fede nella possibilità di porre ordine nella storia – di riorganizzarla. All'ombra della crisi di tale presa di coscienza, si diffonde un nuovo tipo di sentimento collettivo di impotenza. L'avvenire non diventa necessariamente buio, ma in compenso, spesso, si libera da certi significati, e, sempre, dalle garanzie di tipo escatologico. L'avvenire è più un avatar, una peripezia, che un destino, esso è sottomesso a diverse contingenze e a molti rischi. La storia, sempre aperta alla creatività umana, non dipende più dal solo volere di quest'ultima.

Il rapporto con la storia prende atto del fatto che gli avvenimenti, per effetto di interdipendenze molteplici e gerarchizzate, non sono più sotto controllo. La nozione di rischio si diffonde e con essa l'idea di un cambiamento che non è più pilotato consapevolmente dagli esseri umani, ma governato dai continui effetti non voluti delle nostre azioni. Senza dubbio, tale realtà non è mai stata veramente ignorata (il capovolgimento dei nostri progetti dalla e nella storia), ma non era che un aspetto di essa e non, malgrado la frequenza delle smentite, il cuore della nostra visione storica. È a questo livello che ha avuto luogo il mutamento della rappresentazione. La storia non è più sotto il controllo e l'effettiva direzione, più o meno globale, di una classe o di un movimento sociale, ispirati da un progetto di società. La storia è vissuta come un processo continuo, non necessariamente privo di un disegno, ma in ogni caso come un misto di volontà e di incertezze, di programmi e di effetti non voluti, incontrollabili.

In questo contesto, il senso e il divenire entrano in collisione. Da un lato, la storia ha un senso confuso e opaco; dall'altro, il divenire della storia è detronizzato dall'accelerazione del ritmo e dall'urgenza che invadono il quotidiano [Rosa 2010].

Tuttavia, siamo lontani dall'affermare che la vita dei nostri contemporanei abbia perso ogni dimensione storica. Anche qui, in compenso, essa muta e si individualizza. Sotto l'impatto di un presente che non cessa di rafforzarsi, numerosi individui hanno la sensazione di vivere troppi avvenimenti, senza che nessuno di essi sia fondamentale. Talvolta, alcuni non hanno nemmeno il sentimento di aver vissuto un qualunque avvenimento importante. Essi sono allora colti da quella che si potrebbe definire una sorta di malinconia storica. La proliferazione disordinata degli eventi introduce a una storia la cui natura storica è per lo meno problematica [Martuccelli 2006; Affuso 2010]. Gli eventi, una volta trascorsi, si dissipano nell'aria, diventando così lontani, inattuali, talvolta persino inesistenti, dissolvendosi nel caos simbolico contemporaneo. Il fatto che l'insieme degli avvenimenti e dei cambiamenti che viviamo da anni ci sembrino anche lontani e inconsistenti, deriva non tanto dagli effetti propri di una società dello spettacolo, quanto dalla trasformazione del nostro rapporto con la storia. La spiegazione non deve essere cercata sotto il profilo delle immagini, bensì nella condizione moderna stessa. Si apre uno scarto tra l'esplosione dei ricordi e l'implosione della memoria. La storia appare come una pluralità di ricordi senza organizzazione del loro senso e senza direzione. Abbiamo una memoria vivace, il più delle volte soggettiva, talvolta collettiva, degli avvenimenti che abbiamo vissuto, ma abbiamo una rappresentazione della storia relativa agli avvenimenti del passato, che non ci permette più di "leggere" quelli da noi vissuti direttamente. La memoria dei grandi avvenimenti è sempre stata solidamente costituita sulla base della forte influenza delle convenzioni culturali di tipo ideologico.

Ormai, gli eventi non sembrano più generare tale tipo di omogeneità. E anche quando un evento segna in profondità una società, come il golpe del 1973 in Cile, nessuna interpretazione consensuale e generale prevale [Araujo, Martuccelli 2012]. Nessun racconto viene a sovrapporsi agli avvenimenti, nessuna memoria organizzata viene a costituirsi. Gli eventi restano ormai soggettivi. Anche se le testimonianze degli individui possono avere più di un punto in comune, anche se vengono espresse in linguaggi simili, esse restano testimonianze individuali, al di qua di una articolata interpretazione collettiva [Martuccelli, Svampa 1997]. Questa situazione spiega, al tempo stesso, il radicamento e l'evanescenza parziale degli eventi, a condizione di rovesciarne la percezione dominante. Il radicamento

è soggettivo, l'evanescenza collettiva. Più semplicemente, le persone dispongono di una sovrabbondanza di ricordi soggettivi e sono sprovviste di ogni memoria collettivamente organizzata. Il vissuto soggettivo resta un vissuto soggettivo e non arriva, se non difficilmente, a organizzarsi come un'esperienza storica o un'esperienza collettiva.

Da questa confusione del senso deriva un'importante conseguenza riguardo al divenire, quale secondo elemento della percezione della storia. Il divenire proveniva sempre "dall'alto", poiché la vita "dal basso" era come assorbita nell'immobilismo. Come mostra il famoso aneddoto riguardante Kant, l'avvenimento (nel caso la rivoluzione francese) appare come una perturbazione delle routine ordinarie (nel caso, la passeggiata quotidiana del filosofo a un'ora fissa). Gli individui vivevano in un mondo nel quale la storia andava veloce, troppo veloce, mentre la vita quotidiana andava lentamente, troppo lentamente. Progressivamente, con lo sviluppo della società industriale, la vita quotidiana è stata presa d'assalto e letteralmente sconvolta dall'irruzione, in particolare, di cambiamenti tecnici (dall'elettricità all'acqua potabile, dal telefono alla radio, dall'automobile alla guerra), ma tali cambiamenti erano percepiti secondo una logica rigorosamente discendente. I movimenti erano nella storia e il quotidiano non faceva che rifletterli. Senza dubbio, le nostre vite quotidiane continuano a essere sconvolte dagli effetti della terza rivoluzione industriale, ma ora il cambiamento viene "dal basso": noi viviamo un'accelerazione senza precedenti della vita quotidiana.

In questo contesto, non vi è stata tanto una decelerazione dei cambiamenti macrosociali, quanto una vertiginosa accelerazione del quotidiano. La vita degli individui è presa ormai in un'urgenza e un'eccitazione, le quali, per lo più, sono invece venute affievolendosi negli avvenimenti storici. La dittatura senza memoria dell'attualità non riesce a cancellare tale urgenza. È questa la seconda grande trasformazione della nostra coscienza storica: alla confusione del senso che circonda gli avvenimenti, viene ad aggiungersi il rovesciamento dell'esperienza del divenire e della velocità degli eventi. La storia, quello che ancora chiamiamo la storia, si è rallentata; e la vita quotidiana, ovvero ciò che sperimentiamo come ordinario e come routine, si è accelerata. Si è venuta così instaurando una particolare dinamica, tra la profusione di avvenimenti diversi e l'agitazione alla quale questi ultimi danno luogo, che trasforma il senso della durata e della ripetizione

nella quale tali avvenimenti si iscrivono. Ne deriva un'esperienza particolare del quotidiano sotto forma dell'alleanza specifica tra un presente sempre diverso e la sensazione, nell'urgenza [Aubert 2003], di un fondo immutabile. Sotto la pressione dell'urgenza, il quotidiano e l'accelerazione del ritmo di vita di cui è testimone, trasmettono un'eccitazione permanente, stancante e vuota, a fronte degli eventi della vita. Quest'ultima viene sentita come più rapida, ma tale rapidità accentua la vertigine di un senso che si nasconde. L'urgenza non è per l'appunto il divenire della storia, nessuno confonde i due livelli. Ma l'esperienza della storia ne risulta comunque sconvolta, quasi assistessimo a un sequestro del divenire da parte del quotidiano. La struttura dell'esperienza che ne consegue è del tutto inedita: la "grande" storia è una minaccia, opaca, in costante cambiamento ma senza movimento; la "piccola" vita di tutti i giorni è un'urgenza ambivalente, in movimento permanente ma senza cambiamento. Tale trasformazione aiuta a comprendere la crescente rilevanza del tempo presente come tempo storico.

È quasi un'evidenza: dopo aver valorizzato il passato e la sua eredità, poi il futuro e il progresso, il nostro orizzonte storico sta per fermarsi al presente. Il presente è sconcertante poiché è prigioniero di un'istantaneità, che, al limite, toglie ogni spessore alla temporalità. La quantità, in tempo reale, degli avvenimenti riempie il presente, ma, nel contempo, lo vanifica a ogni evento, che viene sentito solo come un momento di passaggio, più o meno breve, all'interno di un orizzonte che, per definizione, è sempre sull'orlo dell'esaurimento e del perpetuo rinnovamento. Aumentando il significato del presente, rendendo in qualche modo gli avvenimenti presenti più "storici" rispetto a quelli del passato, il rapporto con il senso della storia si modifica. Gli avvenimenti sono storici solo quando vengono sperimentati in quanto avvenimenti: ovvero, non lo sono veramente che nel momento stesso in cui li si vive, è solo allora che li si sente come storici. Tale esperienza sconcertante porterà alcuni a dire che non abbiamo una coscienza storica, che saremmo assorbiti nell'effimero e nell'istante. In realtà, è diventato difficile poter gerarchizzare gli avvenimenti storici. Tutti sono minacciati da una forte opacità del senso; tutti appaiono come troppo lenti e distanti, se confrontati con l'urgenza che si è impossessata della vita individuale. Sperimentiamo ormai, quasi inconsciamente, la storia a partire dal movimento quotidiano – l'urgenza – a fronte della quale i cambiamenti e le mutazioni sociali non possono fare che una ben pallida figura.



Presi nella tenaglia tra gli eventi storici, che diventano opachi e che rallentano a forza di moltiplicarsi, e una vita ordinaria, che si accelera in un'urgenza senza cambiamenti, la nostra coscienza storica vacilla. E, al suo seguito, vacilla anche il significato sociale che siamo in grado di accordare al cambiamento. Ne facciamo ormai l'esperienza ovunque, ma siamo incapaci di comprenderla. E tale opacità collettiva alimenta un'altra immagine della dialettica tra partecipazione e diffidenza: gli individui si sentono presi – e prigionieri – di una storia collettiva, diffidando, al tempo stesso, delle trasformazioni della storia in corso.

##### *5. L'ingiustizia al singolare*

Infine, in una lista che non è per nulla esaustiva, la partecipazione con riserva è anche visibile dal lato di certe esperienze di ingiustizia. Non vi è mobilitazione collettiva senza la capacità di istruire un insieme di lamentele individuali. È questa, d'altra parte, una delle più importanti dimensioni della politica e della capacità che essa trasmette di produrre un aumento di generalizzazioni. Ora, non poche esperienze di sofferenza sociale stentano a trovare le parole politiche per esprimersi. Beninteso, il divario che oppone “loro” e “noi” non è affatto scomparso dalla scena sociale, ma è ormai molto lontano dall'aver la forza evocativa che aveva in passato. Al suo posto, si precisa maggiormente, e di nuovo, l'opposizione tra il popolo e le élite. Basta far parlare gli individui per far ben presto apparire quanto sia vuoto questo linguaggio. Non si riesce a evitare la sensazione che tali forme di linguaggio servano soprattutto al rigetto di ogni discorso politico, attraverso un discorso politico che rigetta se stesso. Tale mancanza di linguaggio favorisce così, al tempo stesso, l'innesto e il rifiuto di tutte le retoriche, dal momento che ormai nessuna di esse sembra veramente riuscire ad aderire alle esperienze effettive. Il successo o il fallimento di tali innesti diventa una questione congiunturale: lo scarto può essere talmente profondo che più nessuna articolazione avrà un senso globale e durevole. Uno scarto che dà allora forma a un altro aspetto della partecipazione con riserva: la difficoltà – al limite l'impossibilità – di formulare un appello volto a rimediare collettivamente a un'ingiustizia.

Quando gli individui crescevano all'interno di una società organizzata e divisa in classi, essi ritrovavano quasi spontaneamente nell'opinione pubblica un punto di appoggio formidabile, poiché le analisi della vita sociale coincidevano, quasi naturalmente, con una coscienza politica, spesso fortemente predefinita, di destra o di sinistra. L'onnipresenza del conflitto forniva una leggibilità, pur schematica, della società divisa in due campi. L'affievolirsi di questo linguaggio politico (fenomeno ben più profondo che l'erosione delle identificazioni di parte o elettorali), trasforma profondamente la comprensione sociale della situazione.

La denuncia oscilla ormai tra la critica radicale di un sistema o delle sue disuguaglianze e un'accresciuta sensibilità per i gesti e gli atteggiamenti. Infatti, la percezione delle ingiustizie è spesso, non tanto centrata sui meccanismi sociali che le generano, quanto sui disagi vissuti. Ne consegue, come mostrano numerosi studi da una ventina d'anni, lo slittamento di una parte dei nostri linguaggi e delle nostre esperienze politiche verso un'interpretazione nettamente "psicologica". In pratica, sarebbe più esatto dire che ci troviamo di fronte a una personalizzazione dell'ingiustizia. Molte esperienze sono oggi vissute al di qua dei linguaggi politici codificati.

In questo senso, la crisi è più profonda di un semplice problema di rappresentazione politica. I disagi e le aspirazioni politiche non riescono più a esprimersi interamente in un linguaggio prestabilito e prendono la forma di spinte verso affetti collettivi, di strani bricolages ideologici, di una domanda di rispetto o di riconoscimento tanto globale quanto generica, nonché di implosioni silenziose [Crespi 2003]. Di fatto, gli individui non sanno più veramente come fare per trasformare le loro sofferenze personali in ingiustizie sociali. In questo contesto generale, la psicologia e la sua vulgata linguistica appaiono come un potente fattore di traduzione pubblica delle difficoltà personali. Ma se le parole come stress, depressione, ansia, assillo, perversità ... hanno, senza dubbio, una grande capacità espressiva, esse hanno, per il momento, un impatto politico assai debole. Le parole che hanno un senso per descrivere ciò che gli individui vivono come ingiustizie sono estranee al linguaggio legittimo di cui dispongono collettivamente per formulare le loro lamentele. Tuttavia, paradossalmente, il sentimento di ingiustizia, per quanto un po' afasico, non è diminuito, ma anzi si è considerevolmente ampliato. Il confine che separava l'ingiustizia sociale in senso stretto,

da altre forme di ingiustizia, diviene meno netto. Beninteso, molte ingiustizie restano sociali e politiche, ma, accanto ad esse, altre forme talvolta irriducibilmente personali vengono sempre più denunciate. La lettura più immediata delle ingiustizie del mondo sta persino cessando di essere politica per divenire esistenziale [Martuccelli 2006]. Temi lungamente evitati dal politico (la vita, la morte, il dolore, la procreazione, le disuguaglianze genetiche...) diventano progressivamente oggetto di dibattito pubblico. È come se il confine tra il collettivo e l'individuale, tra ciò che è proprio dell'azione politica e ciò che è dell'ordine della vita sociale al di fuori del campo politico fosse sul punto di un sisma. Una tensione che genera un'altra variante della dialettica tra partecipazione e diffidenza.

\* \* \*

La vita sociale ha bisogno di legittimità: di quel meccanismo sociale, simbolico e cognitivo che trasforma il potere in autorità e che ci fa concedere agli altri il diritto di esercitare un'azione su di noi. Ma essa presuppone anche una forma di adesione degli individui alla collettività. Un forte sentimento di appartenenza alla vita sociale è un requisito strutturale, tacito e preliminare, per gli eventuali conflitti di legittimità. È dal lato del fondamento di tale legittimità che oggi la terra trema. La diffidenza generalizzata si riflette evidentemente sulle istituzioni, ma non sono queste ultime che ne sono principalmente la fonte o il bersaglio, come suggerisce a torto la tesi della crisi di legittimità. Il cambiamento più significativo viene dal lato dell'atteggiamento comune verso la vita collettiva nel suo insieme.

Possiamo ipotizzare che stiamo assistendo al consolidamento di una particolare articolazione tra l'individuo e il gruppo, che sta trasformando la natura della critica sociale. Ormai la partecipazione con riserva si alterna alle lealtà diffidenti; le disillusioni dell'impegno coabitano con le reticenze dell'azione. Che ciò avvenga a causa dei numerosi processi di frustrazione culturale, politica o professionale; a causa delle critiche verso le politiche pubbliche, verso le forme di mobilitazione collettiva o la crisi della coscienza storica; o, ancora, a causa dell'aumento della personalizzazione del sentimento di ingiustizia, resta il fatto che ormai gli individui hanno un rapporto diverso con la dimensione collettiva.

Per dirlo in modo paradossale: gli individui finiscono con l'averne lo strano sentimento di essere *di fronte*, all'*esterno* o di essere *di più* della loro società. In quasi tutti gli ambiti, l'individuo ha ormai il sentimento che la collettività è indebolita. L'individuo, da un lato, finisce con il rafforzare la sua diffidenza verso le istituzioni e, dall'altro, si auto-persuade che lui è più "furbo" di esse. In base a una delle conclusioni più importanti degli studi sulla modernizzazione, condotti, dopo gli anni Cinquanta, sulle diverse forme politiche, culturali o religiose nei diversi continenti, si deve registrare il fatto che gli individui hanno il sentimento di essere di fronte alla loro società, di avere raggiunto un livello di individuazione superiore (quantomeno a livello delle loro aspirazioni) a quello che le istituzioni stesse permettono loro – sia nel Nord che nel Sud [Martuccelli 2010a e 2010b; Araujo, Martuccelli 2014]. In una sola e medesima dinamica, gli individui partecipano e, in maniera più o meno coatta, partecipano sempre di più, ma sono anche diffidenti, sempre più diffidenti verso la dimensione collettiva.

*Traduzione del francese di Franco Crespi*

### *Riferimenti bibliografici*

AFFUSO, O.

2010, *Il magazine della memoria*, Carocci, Roma.

ARTEAGA, C., MARTUCCELLI, D.

2012, *Neoliberalismo, corporativismo y experiencias posicionales. El caso de Chile y Francia*, Revista mexicana de sociología, 74, n. 2, abril-junio, pp. 275-302.

ARAUJO, K., MARTUCCELLI, D.

2012, *Desafíos comunes*, LOM Ediciones, Santiago (Chile), 2 vols.

2014, *Beyond Institutional Individualism. Agentic Individualism and Individuation Process in Chilean Society*, Current Sociology, January, vol. 62, n. 1, pp. 24-40.

AUBERT, N.

2003, *Le culte de l'urgence*, Flammarion, Paris.

BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E.

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

CRESPI, F.

2003, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.

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

2013, *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi Editore, Perugia.

DUBET, F., MARTUCCELLI, D.

1999, *Dans quelle société vivons-nous?*, Seuil, Paris.

DURKHEIM, E.

1995, *Les suicide* (1897), P.U.F., Paris.

ESPING-ANDERSEN, G.

1999, *Les trois mondes de l'État-providence*, P.U.F., Paris.

HARTOG, F.

2013, *Croire en l'histoire*, Flammarion, Paris.

HIRSHMAN, A.O.

1995, *Défection et prise de parole* (1970), Fayard, Paris.

MARTUCCELLI, D.

2001, *Domination ordinaires*, Balland, Paris.

2006, *Forgé par l'épreuve*, Armand Colin, Paris.

2010a, *Existen individuos en el Sur?*, LOM Ediciones, Santiago (Chile).

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

MARTUCCELLI, D., SVAMPA, M.

1997, *La plaza vacía*, Losada, Buenos Aires.

ROSA, H.

2010, *Accélération*, La Découverte, Paris.

SORJ, B., MARTUCCELLI, D.

2008 *The Latinamerican Challenge: Social Cohesion and Democracy*, Instituto FHC-The Edelstein Center, Sao Paulo.

TABBONI, S.

2006, *Lo straniero e l'altro*, Liguori, Napoli.

WIEVIORKA, M.,

1992, *La France raciste*, Seuil, Paris.