

*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2017



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2017

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

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

Comitato Scientifico

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

Redazione a cura di RILES

Per il triennio 2016-2018

Massimo CERULO, Luca CORCHIA, Massimo PENDENZA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Nota per i collaboratori

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

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

Impaginazione: Pierpaolo Papini

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 11 | 2017

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

Copyright © 2017 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su www.morlacchilibri.com. 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/

Sommario

SAGGI

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

PREMIO DI DOTTORATO 2016

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

RECENSIONI

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

Abstract degli articoli 237

Notizie sui collaboratori di questo numero 243

DARIO CONSOLI

Le sfide della collaborazione a partire da una ridefinizione del sociale

1. Un terzo paradigma di descrizione del sociale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nel panorama odierno questo tentativo caratterizza ad esempio la proposta di Bruno Latour di sostituire la tradizionale “sociologia del sociale” con una sociologia della molteplicità delle associazioni [Latour 2002, 117-132], che trova una sua espressione nella cosiddetta *Actor-Network-Theory*. Peter Sloterdijk rintraccia in questa proposta un tentativo parallelo al suo di superare quelle dicotomie metafisiche che impediscono di comprendere e rifondare la partecipazione nei collettivi, come quella tra individuo e società o tra natura e cultura, a partire dalle quali, in particolare, si è strutturato il tema politico e morale della vita in comune. Ed è significativo che Sloterdijk e Latour riconoscano entrambi l’antenato dei loro progetti paralleli in Gabriel Tarde – il pensatore della società come imitazione, come dominio delle molteplici suggestioni reciproche². Latour, Sloterdijk e prima di loro Tarde ripetono a tal proposito lo stesso *Leitmotiv*: le spiegazioni sociologiche confondono quel che devono spiegare con la spiegazione.

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

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

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

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

2. Comunità e immunizzazione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. La cooperazione reattiva

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Interpretazioni del processo di civilizzazione

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. *Forme e abilità della collaborazione*

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

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

Una prima tipologia centrale è la collaborazione sul piano sociale, come capacità dialogica di incontro, convivenza e scambio con l'altro, solidarietà a livello locale e concreto, su un piano di rapporti orizzontale. Qui la collaborazione non viene esercitata come uno strumento strategico ma come fine in sé⁵. Questo tipo di collaborazione viene messa alla prova dall'incontro con il diverso, con l'estraneo, con il distante che entra a far parte del gruppo, con il nuovo arrivato, con il membro della comunità che tuttavia non è uguale in tutto e per tutto agli altri. È la prova dell'ibridazione, che distingue una collaborazione fondata su un gruppo fortemente identitario e omogeneizzato, quindi sul rispecchiamento di sé negli altri, dalla solidarietà verso l'altro in senso vero e proprio, che nasce dal movimento di uscita da sé e dallo sforzo di comprensione (e non di, improbabile, identificazione) del diverso da sé.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Riferimenti Bibliografici

CAILLÉ A.

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

CAMPBELL T.

2009, *Politica, immunità, vita. Il pensiero di Roberto Esposito nel dibattito filosofico contemporaneo*; introduzione a R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano, pp. 9-64.

DAVIDSON D.

1994, *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1984).

DERRIDA J.

2003, *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida* in G. Borradori (a cura di), *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Laterza, Roma-Bari, pp. 93-145.

ELIAS N.

1990, *Che cos'è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or.).

1996, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna (ed. or.).

GEHLEN A.

2010, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1950).

1994, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Tesi e risultati filosofici*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1964).

LATOUR B.

2002, *Gabriel Tarde and the End of the Social*, in P. Joyce (a cura di), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, London.

2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, New York.

LUHMANN N.

1996, *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie. Vortrag im Wiener Rathaus am 25. Mai 1995*, Picus, Wien.

MÜHLMANN H.

1996, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*, Springer, Wien-New York.

PULCINI E.

2009, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.

RORTY R.

1990, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, Laterza, Bari (ed. or. 1989).

SCHINKEL W., NOORDEGRAAF-EELENS L.

2011, *Peter Sloterdijk's Spherological Acrobatics: An Exercise in Introduction*, in Id. (a cura di), *In Medias Res. Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 7-28.

SIMMEL G.

1989, *Excursus sul problema: com'è possibile la società*, in Id., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 26-39 (ed. or. 1908).

SENNETT R.

2012, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2012).

SLOTERDIJK P.

2006, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma (ed. or. 2005).

2010, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano (ed. or. 2009).

2012, *Stress e libertà*, tr. it. di P. Perticari, Cortina, Milano (ed. or. 2011).

2014, trad. it. a cura di G. Bonaiuti, *Sfere II. Globi. Macrosferologia*, Cortina, Milano (ed. or. 1999).

2015, trad. it a cura di G. Bonaiuti, *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, Cortina, Milano (ed. or. 2004).

SPENGLER O.

1981, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano (ed. or. 1918-1922).

TAJFEL H.

2016, *Gruppi umani e categorie sociali*, Fabbri, Milano (ed. or. 1981).

TARDE G.

2012, *Le leggi dell'imitazione. Studio sociologico*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1890).