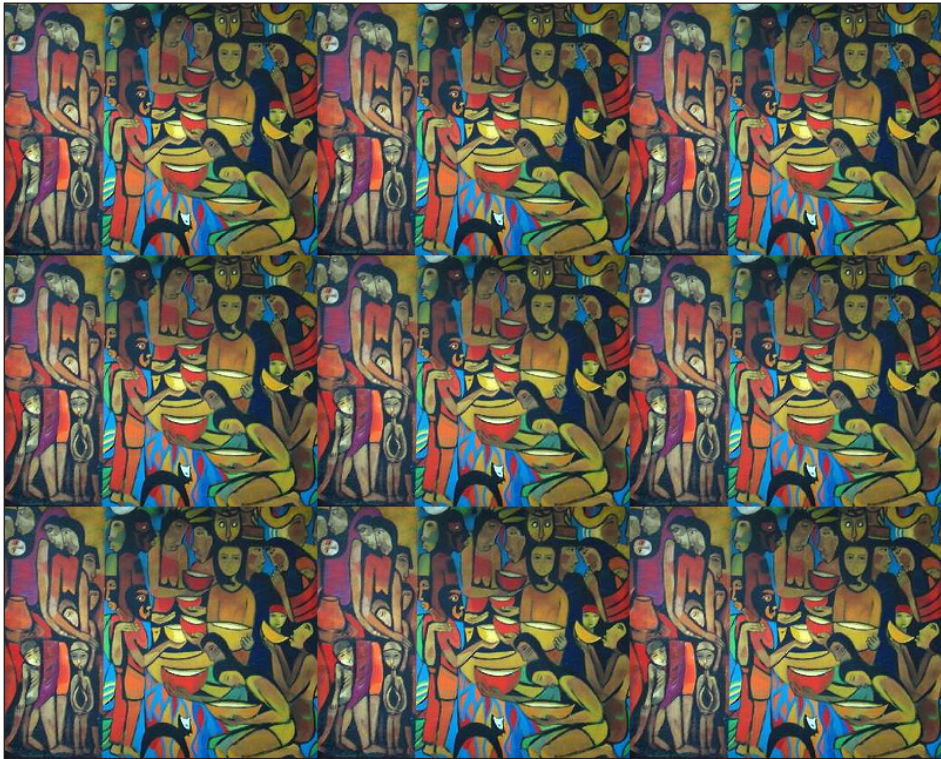


*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2016



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2016

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 2016-2018

Ambrogio SANTAMBROGIO, Massimo PENDENZA, Luca CORCHIA, Massimo CERULO

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. 2 | 2016

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

Copyright © 2016 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/

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2016

Sommario

SAGGI

STEFANO BA'
Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia con speciale riferimento alla letteratura
anglo-sassone 11

LORENZO BRUNI
Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica 39

I SEMINARI RILES – SEMINARIO DEL 2015 PROSPETTIVE DI TEORIA SOCIALE DOPO IL POST-MODERNO

ALESSANDRO FERRARA
La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno 65

MIRELLA GIANNINI
Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato 97

MAURIZIO GHISLENI
Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società
di massa della conoscenza 125

MASSIMO PENDENZA
Prospettive cosmopolite in sociologia. Narrare una storia diversa dal cosmopolitismo,
praticare l'umanità 151

LIBRI IN DISCUSSIONE

- FRANCO CRESPI
Note a margine del testo di M. Heidegger “Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI)” e “1938/1939 (Riflessioni VII-XI)”, Bompiani, Milano 2015-2016 175
- GABRIELLA PAOLUCCI
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d’agir, Paris, 2015, 740 pp. 185
- FABRIZIO DENUNZIO
Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d’agir, Paris, 2015, 740 pp. 191

INTERVISTA

- LUCA CORCHIA
Jürgen Habermas: una biografia intellettuale, intervista a Stefan Müller-Doohm 197

RECENSIONI

- FILIPPO BOCCIOLESI
Zygmunt Bauman, *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia?*, Erickson, Milano, 2015 221
- ROBERTO PERINI
Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo, 2015 225

<i>Abstract degli articoli</i>	231
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	235
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	239
<i>Note per Curatori e Autori</i>	241

SAGGI



STEFANO BA'

Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia con speciale riferimento alla letteratura anglo-sassone

1. Introduzione

Perché Teoria Critica e nesso lavoro-famiglia? Dopo la Grande Recessione e le politiche di Austerità bisogna chiedersi come queste due importanti aree della vita sociale siano affette da tensioni e conflitti e, in maniera specifica, come questi due ambiti siano in procinto di essere riorganizzati nelle pratiche quotidiane.

Il nesso lavoro-famiglia è anche conosciuto come 'conciliazione lavoro-famiglia' (*work-life balance*) e nella letteratura anglo-sassone è spesso oggetto di studi quantitativi, ispirati all'epistemologia positivista, di frequente orientati a scopi amministrativi. L'approccio anglo-sassone, che esercita influenza anche nel contesto europeo, privilegia come chiavi di lettura il tempo cronometrico e l'energia che i genitori spendono nel lavoro o nella famiglia; come in un gioco a somma zero, x quantità di tempo e y quantità di energia vengono spesi o nella sfera lavorativa o in quella domestica, in maniera reciprocamente esclusiva. I legami affettivi sviluppati all'interno di queste due sfere non vengono pienamente presi in considerazione, né tantomeno la maniera in cui i loro contenuti affettivi e simbolici possano venir distorti dai prerequisiti dell'economia contemporanea. La stessa etichetta di 'riconciliazione' suggerisce come l'aspetto privilegiato sia quello del riuscito (o meno) adattamento della vita di famiglia al lavoro.

Usare la Teoria Critica, come formulata dalla prima generazione della Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno e Benjamin) significa analizzare come concetti quali lavoro e famiglia, siano usati acriticamente in tale letteratura e significa illuminare come – nella società capitalista – le attività umane lavorative e familiari siano ingabbiate e ridotte a cose. Significa inoltre individuare meccanismi economici impersonali che condizionano le attività quotidiane delle persone, ma anche come tali meccanismi siano resistiti proprio nello svolgimento ordinario della vita di famiglia e di lavoro. Meccanismi impersonali, che distorcono la sfera intima e le attività lavorative, qui sono centrali: vedremo come il capitalismo sia il meccanismo che distorce forme di vita, principalmente nel lavoro, ma anche nella famiglia. Però le dinamiche del capitalismo non vengono considerate come le strutture agenti: il capitale non è il soggetto. Si è convinti che dopo la Grande Recessione ci sia bisogno di un più radicale approccio a tali questioni, siccome conflitti e distorsioni nella vita sociale stanno diventando più visibili.

In questo articolo, la tensione tra capitalismo e forme contemporanee di famiglia verrà esplorata attraverso il concetto di 'doppia natura' di lavoro e vita familiare, in quanto entrambe implicano dimensioni astratte e sensuali dell'attività umana – in special modo sarà qui importante considerare il concetto di 'lavoro astratto'. Vediamo meglio di che cosa si tratta. Qui per doppia natura, del lavoro come della famiglia, si intende che tali aree di attività umana siano caratterizzate da una forma che è socialmente determinata, e che tale forma ha forza omologante, ma che allo stesso tempo accoglie attività e pratiche umane che hanno forza costitutiva, che in qualche modo rimandano al di là della forma. Natura costituita e natura costituente di tali forme di vita sociale coesistono, e questo è tanto più visibile nelle due aree qui prese in considerazione, proprio perché queste sono basilari per la totalità sociale. Quindi nella famiglia si hanno sia aspetti istituzionali, definiti attraverso la legge e i costumi, che impongono pratiche omologanti, ma si hanno anche attività 'spontanee' che costituiscono modi diversi dello stare assieme, di rispettarsi e crescere la prole. Tale doppia natura è visibile soprattutto nel campo del lavoro: qui lo si intende sia come attività umana volta ad un fine, il 'fare' di Holloway [2002], sia come 'lavoro astratto', il lavoro nella sua qualità di mezzo di scambio. Per 'lavoro astratto' qui si intende come l'attività umana sia quantificata all'interno del capitalismo al fine di scambiare una prestazione per-

sonale per un salario. Tale meccanismo quantificante tende a obliterare le qualità dell'attività umana, così come quella dell'individuo stesso, fino a valutarne solo l'aspetto della scambiabilità dello stesso, uno scambio che – nelle condizioni ottimali – garantisce profitto alla classe capitalista. Qui, i punti di riferimento teorici per comprendere tale doppia natura sono sia la forza negativa della coscienza [Crespi 1999] sia la dialettica forma-contenuto che non si risolve mai in una conciliazione [Adorno 2004].

Il presente articolo dunque si ripropone di individuare i termini del conflitto che sottostanno all'articolazione di lavoro e famiglia. Questi sono rappresentati esattamente dalla tensione tra lavoro astratto e particolarità della vita di famiglia, in altre parole: tra l'ordine sociale e l'omogeneità che il capitalismo tende a regolare attraverso l'uso del lavoro umano, e la maniera in cui madri e padri tendono a costruire un ordine simbolico attraverso le attività domestiche quotidiane, inclusa l'interazione caotica e vitale con i bambini. Il conflitto tra lavoro e famiglia (*work-family conflict*) non si riferisce solo ad una moda giornalistica o sociologica, ma ad una crisi nel processo di riproduzione sociale del capitalismo: la relazione delle donne con il mondo del lavoro retribuito genera una serie di conflitti che non sono circoscritti alla sfera domestica, ma sono anche legati alla trasformazione del posto di lavoro. Più in generale, il conflitto tra lavoro e famiglia sarà connesso alla resistenza intorno all'integrazione sociale degli individui in un ordine capitalista che tende a mercificare e spossessare le attività umane e i loro frutti [MacInnes 2008; Davies 2001]. La particolarità della vita di famiglia è quindi vista come costitutiva di vita materiale (la vita dei figli) e di senso (il linguaggio familiare che dà i nomi alle cose), dotata di una relativa autonomia rispetto al sistema sociale globale.

Il resto dell'articolo è strutturato in questo modo: nel paragrafo 1 si applicano concetti, ispirati alla Teoria Critica, al campo di studi su lavoro-famiglia. Nel paragrafo 2 si esplorano alcune delle dinamiche storiche che hanno portato alla formazione delle così dette 'sfera pubblica' e 'sfera privata'. Nel paragrafo 3 si esamina criticamente la letteratura su lavoro-famiglia, mettendo in rilievo il contrasto tra lavoro astratto e particolarità della vita familiare. Nel paragrafo 4, attraverso l'importante lavoro di Hochschild, si analizza il concetto di 'cultura delle emozioni', chiedendosi se questa permetta il formarsi di soggettività o piuttosto faciliti l'integrazione degli individui nella normalità dei rapporti di scambio.

2. Lavoro e famiglia tra astrazione e particolarità

In questo paragrafo consideriamo le categorie lavoro e famiglia come espressioni dell'attività umana: l'individuo diventa persona in tali ambiti, costituendoli in interazione con altre persone, ma crucialmente, tali relazioni sociali avvengono all'interno della forma sociale caratterizzata dal 'valore di scambio'. Seguendo la tradizione marxista, per valore di scambio qui si intende il valore monetario che un oggetto assume attraverso il proprio percorso all'interno dei meccanismi di mercato [Bonefeld 2014]. Tale valore è diverso dal valore d'uso in quanto la merce viene astratta dalle proprie particolarità materiali, viene resa omogenea e quantificabile perché solo così può essere scambiata nel mercato contro una data quantità di denaro. Il meccanismo del valore di scambio è fondamentale per la società capitalista e finisce per caratterizzare non solo le merci, ma anche gli agenti della produzione, gli agenti del mercato, le loro azioni e la loro vita [Adorno 1976]. La scambiabilità totale, che caratterizza la fase ultima del capitalismo, è quella che tende a reificare le azioni delle persone e le persone stesse [Tischler 2006; Holloway 2010]. Il valore di scambio e la sembianza di cose che assumono le relazioni sociali è qui importante, in quanto la realtà sociale è sì costituita dalle persone, ma la forma sociale che assumono tali relazioni viene profondamente condizionata dalla forma-valore delle cose prodotte, così come dalle attività umane che entrano in tale produzione. Non è semplicemente come dire che, una volta che la realtà sociale viene costituita dagli esseri umani, attraverso la forma dello scambio, tale realtà viene congelata, trasformata in cosa così da contenere le persone in una gabbia. Con Adorno intendiamo le dinamiche tra processi di reificazione e le attività umane spontanee come una dialettica che non si risolve mai [Bonefeld 2014].

Nel nostro caso, lavoro e famiglia sono quindi campi costituiti, ma la loro costituzione avviene all'interno della tensione tra lavoro astratto, in quanto forza di integrazione, e la particolarità della vita familiare, che riflette aspetti della vita privata in discontinuità con le norme generali della famiglia in quanto istituzione. Invece, la letteratura su conciliazione lavoro-famiglia [Berg *et al.* 2003; Goldsmith 1989; Halpern, Murphy 2005; Peper *et al.* 2005; Vander Lippe 2007; Voydanoff 2001] considera questi ambiti come pure etichette e non interessan-

dosi della formazione di questi concetti, finisce con il non indagare nemmeno le forze sociali operanti in questi campi. Tale letteratura finisce oltretutto con il sottoscrivere un punto di vista tipicamente neo-liberista, che considera gli individui come ‘attori razionali’ capaci di adottare strategie volte alla massimizzazione del loro tempo ed energia utili. Anche approcci più sociologici [Crompton 2006; Lewis 2003] intendono il capitalismo come forza strutturante, tralasciando come i soggetti umani producano forme di famiglia e di lavoro e attraverso quali relazioni sociali.

Infatti la famiglia non è semplicemente ‘costruita socialmente’, come vuole la corrente principale della sociologia anglo-sassone, piuttosto: essa è soggetta all’integrazione sociale, la quale è parte di un più ampio ed essenziale fenomeno della tendenza della società capitalista all’integrazione dei vari ambiti sociali [Adorno 1976]. Secondo Adorno [ivi], nel tardo capitalismo non si ha più la differenziazione dei vari ambiti sociali, che si aveva nella fase classica del capitalismo liberale, e il meccanismo di astrazione dalle particolarità è diretto verso gli individui, così assorbendo differenze e producendo uniformità attraverso l’oggettività dello scambio [Holloway 2010; Tischler 2006]. In questo senso Holloway [ivi] parla di tendenza alla ‘sintesi sociale’. Se si segue Adorno [2004] e si considera il valore di scambio come il principale meccanismo sociale del capitalismo, allora si devono vedere gli individui concreti, i soggetti, come intrappolati in questo meccanismo di misurazione sociale. Da un punto di vista teoretico questo è cruciale, poiché lavoro e famiglia sono espressioni di soggettività: la maniera in cui le persone, a differenti livelli di classe, genere e appartenenza culturale danno forma al contenuto della propria vita. Ma la dialettica tra forma e contenuto significa che le espressioni delle soggettività sono contrastate oltre che costituite. Soggettività è dunque centrale nel capire il nesso lavoro-famiglia evitando di reificare tali ambiti, cioè prendendoli come momenti di un’attività umana sì congelata, ma viva allo stesso tempo. Tali momenti rappresentano appunto il vivo ‘fare’ delle attività umane [Holloway 2002], il loro lato concreto e sensibile, i quali però sono costantemente presi in forme di relazioni sociali costituite e stabilite. Una volta inquadrata la questione in tale maniera, il nesso tra lavoro e famiglia diviene il luogo ove le attività umane particolari entrano in collisione con forme costituite per trovare spazi di autonomia, piuttosto che spazi di conciliazione. In quanto

entità reificate, lavoro e famiglia troveranno sempre spazi di conciliazione: ci sarà sempre un ammontare x di tempo per il lavoro e un ammontare y (quello che rimane) per la famiglia. La conciliazione che si vuole ottenere tra tali due ambiti non tiene conto che la formazione di soggettività avviene attraverso conflitti operanti tra lavoro astratto, come elemento di sintesi sociale, e la particolarità della vita familiare, come forza di resistenza. Vediamo precisamente come.

Forme astratte di relazioni sociali sono riprodotte all'interno delle famiglie perché, stanti le condizioni del capitalismo, i suoi membri sono necessariamente coinvolti nella forma astratta del lavoro [Holloway 2010]. Di nuovo, il lavoro astratto viene visto come forma sociale, in quanto il fare umano viene inserito nel processo di scambio e messo in condizione di produrre valore. Nell'ambito familiare si dà perlomeno uno dei genitori che intraprende attività lavorativa remunerata. I genitori che vengono intervistati sulla questione della conciliazione lavoro-famiglia spesso dicono che «è tutta questione di soldi» [Ba 2011]. Il lavoro astratto stravolge il fare delle famiglie: la necessità del salario e del lavoro che esso implica, spesso risulta nello spezzarsi dei modi di vita familiari [Brannen 2005; Richardson 2006], trasformandoli in *routine* deformate, che si sovrappongono al contenuto sempre più frammentato della vita domestica e lavorativa. In tale campo di studi, la soggettività deve essere ricercata nella particolarità delle forme familiari, particolarità che deriva dalla conflittualità con le forme costituite dal lavoro astratto. Se da una parte la tendenza alla sintesi sociale imposta dal lavoro astratto favorisce ciò che appare come frammentario, dall'altra la particolarità delle varie forme familiari nega tale tendenza omogenizzante.

Particolarità si riferisce alla doppia natura della vita familiare, per cui un peculiare contenuto della famiglia, o una sua peculiare soggettività, non è un prodotto casuale della sintesi sociale, ma il risultato di conflitti. Se si concentra l'attenzione sulla particolarità della vita familiare, vi si trova un 'eccesso' [Tischler 2009], non riducibile alle forme sociali prodotte dal lavoro astratto e dal meccanismo di scambio. La particolarità di crescere bambini, legarsi con essi, creare linguaggio (verbale e non verbale), giocare e dare un rituale alla propria vita familiare, al fine di dare un senso allo stare assieme, la particolarità di tali momenti non riguarda solo la spontaneità di forme di vita, rappresentano anche eccessi nella superficie dell'ordine intessuto dalla sintesi capitalista. La maniera in cui soggettività e par-

particolarità sono configurati in termini teorici ed empirici costituisce la differenza tra Teoria Critica e teoria tradizionale [Bonefeld 2014]. Il nesso lavoro-famiglia deve essere iscritto nella dialettica che segue la doppia natura di lavoro e famiglia. Particolarità è sempre prodotta attraverso e contro le forme astratte di vita: essa incarna differenti temporalità e può addirittura prefigurare realtà non ancora esistenti [Tomba 2014, 359].

Qui, la forma della famiglia viene associata ad una sorta di particolarità che sfugge alla logica di astrazione (o 'integrazione' in termini adorniani), una particolarità che è ancora sostanziata da forme non standardizzate di vita, legami pre-linguistici, negando così la logica del valore di scambio del capitalismo [Holloway 2010; Tischler 2006]. Con tale forma, viene dato risalto alla conflittualità, rintracciabile nelle pratiche quotidiane delle famiglie, semplici *routine* quotidiane che possono contrastare la sintesi sociale: una 'oggettività negativa' quindi che rivela la costruzione sociale-universale delle identità come 'legislazione e repressione' [Tischler 2009]. I legami in sé non sono liberatori, ma una Teoria Critica della famiglia si opporrebbe alla favola di una assenza di legami pre-sociali e pre-familiari, o alla possibilità di un attore collettivo (ad esempio lo stato) che li costruisca in un modo meno autoritario. Quando pone come centrale il concetto di 'costruzione sociale', la sociologia anglo-sassone intende pur sempre che *qualcosa* venga costruito socialmente, essi invocano una concezione positiva della totalità sociale: identità vengono poste, costituite univocamente. L'approccio adottato qui è invece in linea con la svolta negativa nella teoria sociale [Adorno 2004] e nel pensiero fenomenologico più avanzato [Crespi 1999]. Le identità sono negate dal basso, proprio lì dove i processi costitutivi vengono arrestati, congelati e espropriati. 'Costruzione sociale' come immaginata dai sociologi anglo-sassoni è in realtà la sintesi sociale, distruzione sociale [Holloway 2010, 52]. L'espressione delle attività concrete e sensibili nell'ambito familiare, come nell'ambito lavorativo, diventa una forma del fare [Holloway 2002], che ricostituisce le relazioni sociali e che rappresenta la crisi della forma capitalista dell'universalità.

3. Lavoro e famiglia come sfere separate

In questo paragrafo si esamina l'emergere e il formalizzarsi dell'idea di lavoro e famiglia come sfere separate dell'attività umana e come l'introduzione dei concetti 'lavoro astratto' e 'particolarità della famiglia' aiuti ad esplicitare la loro traiettoria storica. Nelle società caratterizzate dal capitalismo, la separazione di lavoro e ambiente domestico come paradigma generale per la comprensione della vita sociale è solitamente connessa a Parsons, la cui teoria mira a connettere concettualmente la famiglia alle funzioni di socializzazione utili alla società industriale. Attraverso la socializzazione, la famiglia viene funzionalmente integrata all'interno del più ampio sistema sociale [Harris 1983]. In quanto le obbligazioni e la solidarietà di parentela sono ristrette alla coppia coniugale e alla loro prole, Parsons sostiene che la famiglia nucleare diventa una unità di base, strutturalmente isolata [Parsons, Bales 1955]. Quindi suppone che, libera dai più ampi legami di parentela, la famiglia coniugale non inneschi meccanismi di solidarietà tra parenti tali da poter ostacolare l'universalismo della società industriale. L'analisi funzionalista vede la famiglia nucleare come il modello che meglio si adattata all'ordine della società industriale [Harris 1969] e suggerisce che ne rappresenti la formazione tipico-ideale, con il marito che lavora, il cui ruolo all'interno della famiglia e della società viene detto 'strumentale', e la moglie che si prende cura della casa e dei figli, il cui ruolo è inteso come 'affettivo' [Parsons, Bales 1955, 23]. L'approccio parsoniano è stato quindi legato all'ideologia delle sfere separate, per cui la divisione sociale del lavoro vedrebbe 'naturalmente' assegnata la sfera riproduttiva alle donne e la sfera produttiva agli uomini [Crompton 2006].

La Teoria Critica è invece sempre stata scettica circa la separazione della sfera privata dalla sfera economica. Nel capitalismo, la strutturazione della sfera nella quale la produzione e scambio di merce prende luogo non può essere isolata dal resto della società [Zaretsky 1976]. La separazione tra lavoro e famiglia è una forma congelata di vita sociale: è vera e ideologica nello stesso tempo. Vale la pena qui fare una breve digressione storica, per analizzare i legami tra soggettività, dinamiche del capitalismo e nesso lavoro-famiglia.

Vita interiore, individualità e ricerca di senso personale, storicamente riservati alle classi dominanti, divennero alla fine del XX secolo dinamiche interne anche

alle famiglie operaie: «la famiglia divenne lo spazio principale nella società in cui l'io individuale poteva essere valorizzato per quello che era in sé» [Zaretsky 1976, 31]. Zaretsky [2004] chiarisce che questi tratti della famiglia (vita interiore, individualismo ecc.) furono sviluppati dal modello 'classico' della famiglia borghese [Poster 1978], ma per essere poi ripresi dalle classi lavoratrici, proprio quando la società capitalistica strutturò il posto di lavoro come spazio fisico separato. Una volta diversificato lo spazio per la produzione e la sua valorizzazione, venne anche a diversificarsi lo spazio per forme familiari operaie. La separazione tra famiglia e lavoro è rilevante per la Teoria Critica, perché riflette da un lato la formazione della soggettività e dall'altro i meccanismi del capitalismo: valorizzazione e lavoro astratto. Ma come sono connessi le emozioni dell'interiorità – contenuto chiave della soggettività legata alla famiglia – e lo sviluppo del capitalismo?

La vita personale, in quanto caratterizzata dal sorgere di una soggettività divorziata dalla divisione sociale del lavoro, ha rappresentato un evento storico. L'io borghese, identificato come maschile, viene inteso come inerentemente instabile, sempre in scissione con gli altri: con la società, con la comunità locale, con i membri della stessa classe, con la propria famiglia e con la propria sposa, fino ad entrare in rottura con sé stesso [Horkheimer, Adorno 1977]. Mentre l'individualità proletaria agli inizi del XX secolo è vista come capace di costruire solidarietà, così come di generare 'competizione' tra i sessi all'interno della stessa sfera familiare, piuttosto che facilitarne l'armoniosa relazione [Benjamin 1983, 65]. Così, l'intrecciarsi di lavoro astratto, famiglia, vita interiore e differenze di classe ha creato dimensioni conflittuali nelle quali forme di soggettività sono emerse; le soggettività, così come formate all'interno della famiglia, erano (e sono) al tempo stesso centrali e marginali nelle lotte di classe generalizzate che caratterizzano la società capitalista. Tramite la generalizzazione del lavoro salariato e lo sviluppo della modernità borghese, la famiglia diventò un 'retaggio feudale' [Beck 1992, 104], ma all'interno della quale l'individuo poté essere coltivato [Horkheimer, Adorno 1966]. Il modello di vita interiore che emergeva nella famiglia, legato alla dimensione intima dei sentimenti e della riflessione personale, era legato alla divisione del lavoro, ma anche sconnesso dall'immediatezza dei suoi compiti [Hawes, Hiner 2010] e in ultimo sconnesso dalla sintesi sociale operata dalla società capitalista. La soggettività capace di negare la valenza del meccanismo di

scambio tipico del capitalismo, e con esso il lavoro astratto come forma universale di lavoro, cresceva all'interno di questa sfera privata artificiale, senza che però la dimensione più intima fosse completamente condizionata da tale genesi.

Il punto principale qui è che la separazione del lavoro sociale dalla vita strettamente personale era (ed è) legata alla doppia natura di entrambi. L'illusione di una vita personale e familiare autonoma, non assorbita dai meccanismi della valorizzazione capitalistica, era un'illusione parzialmente fondata su un luogo fisico differente: la fabbrica e l'ufficio da un lato, e dall'altro il luogo appartato dalla razionalità strumentale, la casa che divenne «rifugio in un mondo senza cuore» [Lasch 1996]. «Come ogni ideologia, l'ideologia della famiglia non fu semplicemente menzogna» [Horkheimer, Adorno 1966, 156]. La Teoria Critica concettualizza il capitalismo come una forza irrazionale, capace di produrre forme di vita personale che rafforzano e simultaneamente minacciano l'ordine sociale; come hanno suggerito Horkheimer e Adorno [ivi, 154], la famiglia borghese in principio non può esistere: non può diventare una forma universale.

Storicamente, gli elementi intimi della famiglia borghese furono sempre contraddittoriamente intrecciati con il «principio apparentemente razionale dell'individualismo» [ivi, 162], strutturalmente connesso con il principio dello scambio e preteso come universalmente valido. La dimensione intima del modello personale, delle emozioni propriamente individuali, venne a costituire la particolarità della famiglia, in aperta contraddizione con le forze omologanti della sintesi capitalistica [Gordon 1988]. Questa contraddizione rese (e ancora rende) la famiglia un luogo ove l'individuo poteva trovare un pur precario rifugio dalle esigenze più dirette della società di mercato, in altre parole: la famiglia era in grado di mediare le esigenze di riproduzione della società capitalistica, anche se la famiglia operaia era ovviamente più esposta a tali contraddizioni [Young 2009].

La famiglia è stata dunque socialmente definita come il luogo della formazione della personalità, ma la soggettività non venne (né viene) semplicemente 'prodotta' [Perrot 1990], così come la famiglia non è solo un costrutto sociale. La mediazione delle esigenze della sfera pubblica e della soggezione al lavoro astratto, successe (e succede) attraverso un 'impossibile' intreccio di autorità e disciplina del genitore da un lato e amore e cura degli stessi dall'altro. Tale instabilità garantisce ancora la stabilità della famiglia, in quanto la particolarità delle sue forme è

connessa al tentativo delle classi operaie e medie di resistere l'omologazione del lavoro astratto [Hawes, Hiner 2010]. Questa particolarità delle famiglie ha avuto la possibilità storica di negare l'aspetto generale della 'famiglia' come strumento solamente votato alla disciplina da imporre ai propri membri. Questo è forse il motivo per cui stiamo assistendo ad un cambiamento che va dalla mediazione tra sfera pubblica e privata all'integrazione di quest'ultima nella sintesi sociale, di cui il capitalismo ha bisogno per assicurarsi consenso ed obbedienza. Di ciò, ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

4. Lavoro, famiglia e soggettività: da mediazione ad integrazione

In questo paragrafo si esamina come la vita di famiglia stia potenzialmente diventando meno centrale nella mediazione tra i requisiti del sistema capitalista e la sfera privata. La letteratura sull'articolazione di famiglia e lavoro verrà dunque analizzata su come le trasformazioni strutturali del mondo capitalista del lavoro siano intrecciate ai cambiamenti dell'intimità e alla formazione delle soggettività. Il lavoro viene considerato da parte della letteratura specialista come formativo di identità individuali, ma attraverso l'analisi del lavoro astratto si cercherà di esporre come la particolarità della vita familiare ne entri in conflitto.

All'inizio dell'era neo-liberista, Habermas ha postulato una crescente divisione tra i 'mondi della vita' delle famiglie e la sfera sociale del lavoro, osservando come i mondi della vita tendano a venir meno alla loro funzione di mediazione degli 'imperativi' del sistema economico ed amministrativo [Habermas 1984, 388]. Venti anni dopo, Arlie Hochschild registra come la vita di famiglia stia diventando meno centrale per i processi di socializzazione [2003, 143]. Infatti c'è una convergenza nello stabilire che, se le famiglie rimangono pur sempre centrali per la creazione di strutture della personalità [Donati 2006], le tendenze che privatizzano le attività quotidiane dei genitori inquadrano sempre più la personalità umana semplicemente come 'capitale umano' [Edgar 2004; Brannen, 2005; Laureau, 2011]. Il possibile passaggio delle famiglie da mediatrici dei requisiti della modernità capitalista alla integrazione delle stesse nella totalità sociale può essere visto nell'opera di Beck e Beck-Gernsheim [1995]. Il capitalismo tenta di

codificare i propri principi organizzativi secondo un vocabolario comune, che suppone una comunicabilità immediata e pratica degli eventi della sfera personale e anche il linguaggio privato assume il tono del linguaggio degli affari, in quanto relazioni e sentimenti devono essere misurabili e disponibili a scrutinio [ivi].

In tale quadro, propongono un concetto cruciale, quello di «crescita e sviluppo personale» [ivi, 43] che si riferisce alla storia affettiva, intima dell'individuo e della coppia, ma che lontano dall'essere un puro affare privato di singoli coinvolti in relazioni intime, rappresenta anche il modo in cui la società di mercato promuove i propri valori, il proprio linguaggio operativo. Seguendo Holloway, questi percorsi di relazioni possono essere visti come connessi all'identità 'positiva' che i membri adulti della famiglia formano e sviluppano. Infatti, Beck e Beck-Gernsheim suggeriscono che esista una corrispondenza tra la personalità di una biografia ideale, progressiva, con la sua particolare enfasi su sviluppo personale e comunicazione, con l'ideale di personalità flessibile e perfettamente compatibile con il mercato del lavoro. Queste non sono semplicemente speculazioni: studi su famiglie in quanto riproduttrici delle 'componenti intellettuali, culturali e relazionali' della forza lavoro [Silva, Smart 1999, 6; Parcel, Hendrix 2014] fanno emergere i legami tra la formazione di personalità e le esigenze di flessibilità del capitalismo post-fordista (o neo-liberista). Le Teoria Critica lega dunque la formazione dell'identità, favorita dalle biografie che si incentrano su 'sviluppo' e 'crescita personale', ai valori trasformativi delle nuove modalità di lavoro. Comunque, mentre nel loro testo Beck e Beck-Gernsheim mostrano segni di disagio per la comunanza di sviluppo della personalità e valori della società di mercato, altri studi sembrano meno preoccupati a riguardo. Infatti, alcuni considerano tali valori addirittura utili alla vita sociale, «in particolare per migliorare le relazioni familiari e garantire più appropriati modelli egalitari tra i generi» [Castells 1996, 267].

La letteratura sul nesso lavoro-famiglia esplora le modalità di interazione tra 'strutture' psicologiche e organizzazioni del lavoro post-fordiste, basandosi sul presupposto che il lavoro funga da catalizzatore per lo sviluppo personale degli adulti [Bronfenbrenner 1989; Crouter 1994; Hoare 2006]. Il concetto centrale di questo approccio è quello degli «imperativi strutturali del lavoro» [Crouter 1994, 20], che sono definiti dalla natura dei compiti di un certo settore lavo-

rativo e dalla connessa capacità psicologica di svolgerli. Questi studi quindi individuano e celebrano i tratti post-fordisti dell'organizzazione lavorativa basata sulla 'conoscenza' e ritengono che possieda «valori di ricompensa intrinseca» [Bronfenbrenner 1989, 21]. Attraverso l'apparente passaggio storico dal lavoro manuale a quello basato sulla conoscenza e attraverso la supposta centralità della 'comunicazione' nel sistema economico, tali valori di ricompensa intrinseca vengono pensati come influenti non solo sulla psicologia degli adulti, ma anche formanti parametri cognitivi e culturali di riferimento generale. Tuttavia, una analisi critica di questi elementi suggerisce che non si tratta semplicemente di meccanismi di organizzazione capitalistica della società, che posizionano gruppi familiari nel proprio tessuto, assicurando la riproduzione sociale di una forza lavoro in sintonia con le esigenze tecniche del nuovo modo di produzione. Piuttosto, è l'integrazione della soggettività nella sfera sociale, l'astrazione della personalità in qualcosa di positivo, spendibile, che fa sì che le soggettività possano essere compatibili con tali requisiti e inclini a considerarli come qualcosa di naturale.

La produzione di soggettività all'interno del quadro del capitalismo neo-liberista viene discussa in termini di 'identità' e 'identità di lavoro' e ci sono studi nell'area anglo-sassone che sottolineano la forza costitutiva di tale ristrutturazione del lavoro in termini quasi celebrativi. Tratti del lavoro del capitalismo neo-liberista, come 'dedizione intensa' o 'pratiche di gestione di alta qualità' sembrano indurre un fenomeno di internalizzazione: il lavoratore così identificato sentirebbe la necessità di migliorare le proprie prestazioni semplicemente a causa dei valori di ricompensa intrinseca proprie delle mansioni a cui è impiegato. In tale quadro, un lavoro può essere intrinsecamente interessante e socievole, e la letteratura specializzata ci assicura che può diventare un «importante fonte di status e identità» [Gambles *et al.* 2006, 51; Lewis 2003, 348]. Thompson e Bunderson [2001] offrono un modello teorico sofisticato per comprendere come le 'fonti di identità' vadano ad influenzare il nesso lavoro-famiglia. Sostengono giustamente che la metafora del 'bilanciamento' tra lavoro e famiglia riduce le 'priorità umane a merci intercambiabili' e che una metafora più appropriata sarebbe quella di concepire il tempo come 'contenitore' di senso [ivi, 20-21]. Nelle loro intenzioni c'è la necessità di considerare la natura delle attività domestiche e del lavoro come fondanti per il senso, ma il problema è che la natura di queste

attività non sono fisse, bensì condizionate dall'astrazione capitalista. In questo caso è evidente come anche l'approccio costruzionista anglo-sassone mostri gravi limiti nel comprendere la natura dialettica del lavoro astratto e delle attività quotidiane particolari. Nel loro modello teorico, il fattore essenziale si riduce al come e quando il tempo richiesto da una sfera della vita sia «affermativo o discrepante rispetto all'identità» [ivi, 35], e a tali combinazioni viene associata una gerarchia di importanza che le identità assumono nella vita della persona. Mentre è giusto sottolineare come il tempo incarni senso e identità e che non sia semplicemente un'entità neutra, tuttavia pensare che senso e identità associate a lavoro e famiglia possano informare l'esperienza di conflittualità tra tali ambiti significa non catturare la duplice natura di famiglia e lavoro.

Già prima della Grande Recessione l'emergere del lavoro flessibile e la tendenza generale verso la de-standardizzazione delle modalità di lavoro aveva aumentato precarietà e insicurezza nell'occupazione e per molti settori prodotto il declino di un percorso stabile di carriera [Crompton 2006; Gallino 2007; Rubery *et al.* 2005]. Nella riflessione di Sennett [1998], l'erosione dei modelli temporali standard, ma soprattutto l'organizzazione neo-liberista del lavoro viene vista come intimamente connessa alle relazioni sociali dominanti che causano la 'corrosione del carattere' degli individui contemporanei. La de-standardizzazione del lavoro produce la frammentazione delle esperienze di vita e va nella direzione opposta a quella di un vita composta [Sennett 1998, 43]. Sennett ha in mente le condizioni stabilite dal capitalismo neo-liberista e vede la vita affettiva e le relazioni interpersonali costantemente incanalate attraverso percorsi individualizzanti, costringendo così le persone a condurre una vita frammentata: opzioni e cambiamenti significano semplicemente andare alla deriva [ivi, 30]. Sennett vede la formazione di «identità lavorative deboli» [ivi, 71] come risultato della de-standardizzazione del lavoro e quindi delle strategie capitaliste di profitto a breve termine. La sua analisi però non prende in considerazione il modo in cui le lotte contro la de-standardizzazione dei rapporti di lavoro siano anche costitutive delle relazioni sociali. Dal punto di vista del nesso lavoro-famiglia, Sennett [2006] indica un importante concatenamento di fattori: l'ultima tornata di ristrutturazioni del mondo del lavoro distrugge forme sociali di vita che erano il risultato di lotte di classe. Queste forme costituite di vita familiare possono aver rappresentato

una forma alienata di vivere insieme, ma queste forme erano vitali per le classi studiate da Sennett. Pratiche lavorative in se stesse non costituiscono soggettività; soggettività è anche e soprattutto negazione di identità costituite, incluse le 'identità lavorative'.

Oggi l'articolazione lavoro-famiglia riguarda soprattutto come il capitalismo cerchi di riposizionare la relazione sociale tra soggettività e lavoro, dal momento che le forme familiari sono tendenzialmente escluse dalla mediazione sociale. L'ideologia della 'crescita e sviluppo personale' indica la tendenziale formazione di identità 'positive'. Ma se ci sono identità 'positive' promosse da questa articolazione lavoro-famiglia, ne esistono anche forme specifiche di affettività? Come stanno emergendo queste affettività all'interno di famiglie che sono messe a lato dall'integrazione sociale?

5. *'Cultura delle emozioni' e nesso lavoro-famiglia*

L'investigazione sociologica delle emozioni va in direzione contraria all'interpretazione neo-liberista della conciliazione lavoro-famiglia, che in tale campo vede preferenze e comportamenti basati su scelte individuali da parte di attori supposti razionali. Le ricerche più critiche esplorano le dinamiche interne al lavoro e alla famiglia e le considerano *routine*, rituali privati ed emozioni [Brannen 2005; Rossi 2006]. La de-standardizzazione del lavoro indirizza le persone a creare la loro tempistica di lavoro e la privatizzazione della conciliazione lavoro-famiglia aumenta la disconnessione dei genitori dalle 'esperienze collettive e condivise del tempo', causando il degradare dei 'rituali familiari' [Brannen 2005, 117]. Tale letteratura specializzata, mostrando un interesse ravvicinato alle dinamiche interiori della vita familiare, compie un'importante distinzione tra le nozioni di tempo economicistico e non economicistico. Il conflitto tra queste due temporalità viene inteso nel senso di una invasione della temporalità economicistica nei modi e tempi della vita privata [ivi, 118; Duncan 2005, 66].

Il conflitto tra la nozione economicistica del tempo con altre temporalità viene concepito come scontro di 'culture delle emozioni' (*emotional cultures*) da Hochschild [1996], che ricerca in maniera dettagliata la dimensione interiore e

culturale dell'articolazione tra lavoro e famiglia. La cultura delle emozioni viene definita: «un insieme di riti [e] convinzioni sui sentimenti [...] che inducono una messa a fuoco delle emozioni, e persino un senso del 'sacro' [...] favorendo dei legami sociali rispetto ad altri [...] selezionando e ri-selezionando relazioni in nucleo o periferia della vita familiare» [ivi, 20].

Le culture delle emozioni possono essere intese come forme attraverso le quali le soggettività si esprimono allo scopo di stabilire relazioni all'interno del lavoro e della famiglia. Tale cultura opera come processo: membri della famiglia possono utilizzare la cultura delle emozioni familiare al lavoro e viceversa, operando così una inversione dei legami affettivi: si può trovare un ambiente familiare al lavoro e/o si può trovare un ambiente lavorativo a casa (si pensi al lavoro domestico delle madri) [ibidem]. La ricerca di Hochschild [1996; 1997; 2003] sembra mostrare che la particolarità della vita di famiglia è creata dai propri membri attraverso forme costituite e ingabbiata dall'organizzazione capitalistica dell'economia. Anche l'etnografia di famiglia e lavoro rivela l'interpenetrazione tra senso, rituali e *routine* tra tali due ambiti [Darrah 2006; Marcus 1990; Richardson 2006], asserendo che aspetti dell'economia neo-liberista siano connessi alla socializzazione delle classi medio-alte, una socializzazione legata al luogo di lavoro e alla stima di sé che i membri di tale classe ricavano dal fatto di essere in un ambiente di lavoro dinamico e coinvolgente. In effetti, la 'esperienza positiva' del lavoro è direttamente connessa ad un alto livello manageriale [Henninger, Papouschek 2008; Mac Innes 2008; Schieman, Young 2010]. C'è dunque una chiara indicazione di come le culture delle emozioni siano legate alle classi sociali.

È importante sottolineare che l'integrazione della cultura delle emozioni in forme costituite (di famiglia e di lavoro) è spiegata da Hochschild in termini di assorbimento della mediazione culturale della famiglia nella dinamica del capitalismo neo-liberista. Hochschild sostiene che si hanno differenti dinamiche per differenti livelli di classe: per la classe medio-alta, la vita di famiglia diviene meno centrale nelle strutture dell'interiorità e delle emozioni, mentre la sfera del lavoro sociale sta assumendo le funzioni di un sistema intimamente gratificante. La cultura delle emozioni come concetto indica modi di formazione della soggettività, modi legati alle classi, ma anche a forme costituite di intimità. Hochschild però non è chiara su come le classi siano incorporate nel nesso lavoro-famiglia: non

è chiaro come la ‘piacevolezza’ e la ‘familiarità’ del posto di lavoro per le classi medio-alte possano essere anche percepiti come caratterizzati da ‘ritmi veloci’ e come d’altro canto i genitori, presi da tale totalizzante organizzazione, possano ancora trovare a casa «fasce di tempo protetto, meno orientato agli intensi ritmi del lavoro» [1997, 51]. Ma ancor più, a Hochschild sfugge un importante elemento che emerge dalla relazione tra cultura delle emozioni e classe, individuato da altri studi: il potere relativo alla classe [Ba’ 2014]. Il potere non è solo intrinseco alle risorse materiali usate per riconciliare lavoro e famiglia, ma è connesso anche a risorse simboliche, cioè: alla posizione privilegiata di sentire le proprie capacità lavorative come appaganti e determinanti per la propria identità personale. Il lavoro emerge sia come occupazione privilegiata e personalmente coinvolgente, sia come posizione di potere nella cultura delle emozioni della classe manageriale.

Questi studi giustamente suggeriscono che forme di vita familiare, ma anche la forma di vita intima delle emozioni, siano in procinto di essere astratte dal loro contesto materiale, nello stesso modo in cui le temporalità sono coinvolte in un processo di omogeneizzazione con il tempo del lavoro astratto. La mediazione culturale della forma-famiglia, il senso del ‘sacro’ che accompagna i legami umani più speciali, sono minacciati dalle ultime forme di riproduzione sociale del capitalismo. Sicuramente la sostanza sociale che coordina lavoro e famiglia è connessa con il lavoro astratto e con la maniera in cui la particolarità umana viene subordinata al processo di valorizzazione del capitalismo, però tali processi non sono la forza guida di come il nesso lavoro famiglia si stia configurando. La conflittualità che si sprigiona all’interno delle forme costituite di lavoro astratto e famiglia e la negatività della coscienza [Crespi 1978] sono le forze che spiegano soggettività e costituzione di legami sociali. È la mancanza di questo quadro di riferimento che causa le carenze delle analisi di Hochschild, nascondendo come soggettività ed emozioni siano effettivamente legate a relazioni sociali che prendono la forma di cose, sia nella sfera sociale (ristrutturazione neo-liberista del lavoro) che in quella privata (disuguaglianze di genere nel lavoro di cura domestico).

La ricompensa simbolica per la classe medio-alta nei termini di una pre-fabbricata identità legata allo status della professione e di una artificiale socievolezza del posto di lavoro sembra essere uno dei pilastri delle politiche della conciliazione lavoro-famiglia, così come progettate dall’immaginazione neo-liberista.

Comunque, dopo la Grande Recessione e le politiche di Austerità, tali caratteristiche sono sempre più il segno di privilegio di classe [Inchieste Repubblica, 2014; ISTAT 2012], piuttosto che di una trasformazione strutturale dell'intimità legata al luogo del lavoro, nella stessa maniera in cui l'intimità della sfera domestica è sempre più minacciata da mancanza di autonomia temporale, vista la pressione del lavoro, o da mancanza di autonomia finanziaria, visti i processi di precarizzazione dello stesso. Alla fine, la definizione cultura delle emozioni presenta una contraddizione in termini: le emozioni sono in rapporto dialettico con la cultura e possono essere meglio viste come espressione della particolarità della vita familiare, con i suoi elementi sensuali. Particolarità che resiste la riconfigurazione di forme di vita sia nella sfera pubblica che in quella privata: il capitalismo non può essere concepito in termini astratti, come un fantasma che trasforma le relazioni sociali, senza opposizione e creatività dal 'basso'. L'ordine non si compie semplicemente in virtù di un piano, è soprattutto il risultato di lotte e conflitti di classi subordinate, che intagliano spazi di autonomia e di aiuto reciproco. Per esempio, un'atmosfera amichevolmente intima nel luogo di lavoro non deriva solo dalla gestione capitalista della sfera pubblica, ma è anche il risultato della lotta delle donne contro la burocrazia a dominio maschile [Federici 2004].

*6. Conclusioni: Soggettività resistenti o culture emozionali asservite?*¹

L'applicazione della Teoria Critica aiuta a chiarificare fenomeni propri del nesso lavoro-famiglia, supera l'astratta particolarità che l'approccio della letteratura specialistica dà ai fatti, mentre mostra i legami con le tendenze storiche del capitalismo e i conflitti che le caratterizzano. Categorie della letteratura specialistica come 'scelta', 'tempo' ed 'energia' riflettono la concezione delle priorità umane come cose vuote e intercambiabili; in tale modello gli individui sono ridotti ad abili calcolatori il cui comportamento è astrattamente razionale. Al contrario, questo articolo ha mostrato come le intime dinamiche della sfera privata siano dislocate e assor-

1. Si ringrazia l'anonima/o critico della prima stesura dell'articolo per aver suggerito tale titolo alle conclusioni.

bite dalle dinamiche della ‘sintesi sociale’ capitalista [Holloway 2010]. In questo articolo il nesso lavoro-famiglia ruota attorno al concetto di lavoro astratto, visto come meccanismo chiave del capitalismo e della sua tendenza a introdurre il valore di scambio in ogni dimensione umana [Adorno 2004]. Da lì, si sono analizzate le tendenze omogeneizzanti che intessono le forme familiari nel tessuto della società di mercato. Proprio perché la Teoria Critica sottolinea che il lavoro astratto è il nostro prodotto, le contraddizioni intrinseche alle tendenze capitaliste sono rese intelleggibili. La sintesi sociale qui viene vista connessa ad un cambiamento di funzioni: l’articolo analizza come la funzione di mediazione della famiglia, una mediazione che ha permesso ai suoi membri di stare al riparo dalle necessità immediate del mercato, abbia perso la sua centralità. Se le famiglie sono ancora il luogo di formazione della personalità, di uno spazio che permette ai soggetti di svilupparsi individualmente, l’autonomia di questo spazio è però minacciato dai requisiti del capitalismo di mercato.

La soggettività consente la spiegazione dell’articolazione lavoro-famiglia riferendosi a persone in carne ed ossa. In maniera più precisa, permette l’investigazione di come le qualità personali possano essere in procinto di essere integrate nella sintesi sociale del capitalismo. Il fenomeno della soggettività viene collegato al compimento della vita personale, così come trova pieno sviluppo nella sfera privata, ma la configurazione sociale del lavoro astratto viene qui compresa nel senso della crescente integrazione di quei contenuti intimi. In questo articolo si è analizzato come le biografie personali siano sempre più coerenti con la figura del lavoratore ‘ideale’ proiettata dal capitalismo neo-liberista, come se effettivamente la dimensione personale possa essere integrata nelle relazioni sociali caratteristiche del mercato. Questo non accade però senza conflitti o lotte. La particolarità della famiglia viene vista come centrale, nel senso che la materiale particolarità delle attività delle famiglie sta in contrasto dialettico con la sintesi sociale determinata dal lavoro astratto.

La particolarità della vita familiare nega la tendenza all’integrazione dei contenuti intimi della sfera privata nelle forme ‘positive’ della vita sociale. Abbiamo visto come rituali e abitudini intime, che stanno perdendo la loro supremazia nella mediazione di soggettività e lavoro astratto, sono ancora utilizzati per caratterizzare le diverse temporalità, specie quella scollegata dalla omogeneizzazione capitalista. All’interno del nesso lavoro-famiglia, il tipo di ‘lavoratore ideale’ viene creato attra-

verso quella 'cultura delle emozioni' che è intimamente legata alla sintesi sociale e al lavoro astratto, ma che entra in conflitto con la particolarità di forme familiari. Il lato interiore della vita familiare, con le sue *routine* e la rilevanza simbolica delle interazioni quotidiane, sono giustamente viste come in procinto di essere assorbite dalla sintesi sociale, ma la particolarità delle forme di famiglia, la creatività e la conflittualità quotidiana che sono capaci di generare, sono intese dalla Teoria Critica come centrali nella loro possibilità di negare le culture delle emozioni. A tale riguardo, si sottolineano la recrudescenza di disparità di classe anche in questo campo, dato l'assalto neo-liberista all'autonomia nel lavoro e delle conseguenti pressioni finanziarie e temporali sull'ambito domestico.

Quindi, soggettività resistenti o culture emozionali asservite? Con Holloway crediamo che il processo del 'lavoro astratto', cioè delle attività umane che vengono assorbite nei meccanismi di scambio, e il processo di socializzazione più in generale siano indistinguibili sotto il capitalismo. Quindi le culture emozionali asservite sono fondamentali per la socializzazione di soggettività. Questo chiaramente crea un problema teorico riguardo alla possibilità di resistenza dal basso alle dinamiche del capitalismo. Ma l'analisi della vita familiare ci dice anche che tali *routine*, rituali ed emozioni della sfera domestica sono sempre create dal basso, ed estraggono il proprio senso dalle attività quotidiane. Non è certo come tali contraddizioni trovino sbocchi in tale panorama sociale, comunque sembra del tutto possibile che le contraddizioni che il capitalismo crea, materiali e simboliche, vadano ad esacerbarsi in un futuro prossimo, caratterizzato di nuovo dalla pressione di estrarre profitto dal lavoro vivo e dalla conseguente precarizzazione dello stesso. È quindi possibile che pressioni materiali da una parte ed esigenze simboliche dall'altra creino le condizioni per un cambio di culture emotive, questa volta meno condizionate dalle esigenze di socializzazione dall'alto e più dirette all'aiuto reciproco dal basso.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, T.W.

1976, *Scritti Sociologici*, Einaudi, Torino (ed. or. 1972).

2000, *Introduction to Sociology*, Polity Press, Cambridge (ed. or. 1993).

2004, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino (ed. or. 1966).

BA', S.

2011, *Symbolic boundaries: integration and separation of work and family life*, Community, Work and Family, vol. 14, n. 3, pp. 317-334.

2014, *A great job and a family: work narratives and the work and family interaction*, Community, Work and Family, vol. 17, n. 1, pp. 43-59.

BAILYN, L.

1993, *Breaking the mould: women, men and time in the new corporate world*, Macmillan, New York.

BECK U.,

1992, *Risk Society*, Sage, London (ed. or. 1986).

BECK U., BECK-GERNSHEIM, E.

1995, *The Normal Chaos of Love*, Polity Press, Cambridge.

BENJAMIN, W.

1983, *Strada a senso unico*, Einaudi, Torino 1983 (ed. or. 1928).

BERG, P., KALLEBERG, A.L., APPELBAUM, E.

2003, *Balancing work and family: the role of high commitment environments*, Industrial relations, Vol. 42, n. 2, pp. 168-187.

BONEFELD, W.

2009, *Emancipatory praxis and conceptuality in Adorno*, in J. Holloway, F. Matamoros, S. Tischler, (a cura di), *Negativity and revolution, Adorno and political activism*, Pluto Press, London, pp.122-150.

2014, *Critical Theory and the critique of political economy*, Bloomsbury, London.

BRANNEN, J

2005, *Time and the negotiation of work-family boundaries: autonomy or illusion?*, Time & Society, vol. 14, n. 1.

BRONFENBRENNER, U.

1989, *Ecology systems theory*, in G. Whitehurst, (a cura di) *Annals of child development*, vol. 6, pp. 185-246.

CASTELLS, M.

1996, *The rise of network society*, Blackwell, Oxford.

CRESPI, F.

1978, *Esistenza e simbolico*, Feltrinelli, Milano.

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

CROMPTON, R.

2006, *Employment and the family*, Cambridge University Press, Cambridge.

CROUTER, A.

1994, *Processes linking families and work*, in R. Parke, S. Kellam, (a cura di) *Exploring family relationship with other social context*, LEA, Hove.

DARRAH, C.N.

2006, *Ethnography of working families*, in M. Pitt-Catsoupes, E. Kossek, S. Sweet, (a cura di), *Work and family handbook*, L. Erlbaum Associates Inc, New Jersey.

DAVIES, A.

2001, Rev. of *Shaping Women's Work: Gender, Employment and Information Technology* by J. Webster, *Capital & Class*, Vol. 25 n. 74, pp. 179-180.

DONATI, P.

2006, *Manuale di sociologia della famiglia*, Laterza, Roma-Bari.

DUNCAN, S.

2005, *Mothering, class and rationality*, in *The Sociological Review*, vol. 53, n. 1, pp. 50-76.

EDGAR, D.

2004, *Globalisation and Western bias in family sociology*, in J. Scott, J. Treas, M. Richard, (a cura di), *The Blackwell companion to the sociology of families*, Blackwell, Oxford.

FEDERICI, F.

2004, *Caliban and the Witch: Women, the body and primitive Accumulation*, New York, Autonomedia.

GALLINO, L.

2007, *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari.

GAMBLES, R., LEWIS, S., RAPOPORT, R.

2006, *The myth of work-life balance*, J. Wiley and Sons Ltd, Chichester.

GOLDSMITH, E.B. (a cura di)

1989, *Work and family*, California, Sage.

GORDON, L.

1988, *Heroes of their own lives: the politics and history of family violence, Boston 1880-1960*, New York.

HABERMAS, J.

1984, *The theory of communicative action*, Vol. II, Polity Press, Cambridge.

HALPERN, D.F., MURPHY, S.E., (a cura di)

2005, *From work-family balance to work-family interaction*, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah.

HARRIS, C.C.

1969, *The family*, Allen & Unwin, London.

1983, *The family and industrial society*, Allen & Unwin, London.

HAWES, J.M., HINER R.N., (a cura di)

2010, *A cultural history of childhood and family in the modern age* (vol. 6), Berg Publisher, Oxford.

HENNINGER A., PAPOUSCHEK, U.

2008, *Occupation matters – Blurring work life boundaries in mobile care and the media industry*, in C. Warhurst, D. Eikhof, A. Haunschild, (a cura di), *Work less, live more?*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 153-172.

HOARE, C.

2006, *Work as the catalyst of reciprocal adult development and learning: identity and personality*, in C. Hoare, (a cura di) *Handbook of Adult Development and Learning*, Oxford University Press, New York, pp. 196-218.

HOCHSCHILD, A.R.

1996, *The emotional geography of work and family life*, in L. Morris, E.S. Lyon, (a cura di), *Gender relations in private and public*, Macmillan, Basingstoke, pp. 45-64.

1997, *The Time Bind*, Henry Holt Co., New York.

2003, *The commercialisation of intimate life*, University of California Press, Berkeley.

HOLLOWAY, J.

2002, *Change the world without taking power*, Pluto Press, London.

2009, *Why Adorno?*, in J. Holloway, F. Matamoros, S. Tischler, (a cura di), *Negativity and revolution, Adorno and political activism*, Pluto Press, London, pp. 12-17.

2010, *Crack Capitalism*, Pluto Press, New York.

HORKHEIMER, M., ADORNO, T.W.

1966, *Lezioni di Sociologia*, Einaudi, Torino.

1977, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino (ed. or. 1947).

INCHIESTE REPUBBLICA

15 settembre 2014, *L'Infanzia cancellata dalla crisi*. http://inchieste.repubblica.it/it/repubblica/rep-it/2014/09/15/news/poveri_e_bambini-95413120/

ISTAT

2012, *Rapporto annuale 2012*, capitolo 4 – Disuguaglianze, http://www.istat.it/it/files/2012/05/Capitolo_4.pdf

LASCH, C.

1996, *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, Bompiani, Milano (ed. or. 1977).

LAUREAU, A.

2011, *Unequal childhoods: Class, Race and Family Life*, University of California Press, Berkley.

LEWIS, S.

2003, *The integration of paid work and the rest of life. Is post-industrial work the new leisure?*, in *Leisure Studies*, vol. 22, n. 4, pp 375-394.

MACINNES, J.

2008, *Work-life balance: three terms in search of a definition*, in C. Warhurst, D. Eikhof, A. Haunschild, (a cura di), *Work less, live more?*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 44-61.

MARCUS, G.E.

1990, *Once more into the breach between economic and cultural analysis*, in A. Friedland, B. Robertson, (a cura di), *Beyond the marketplace*, DeGruyter, New York.

PARCEL, T., HENDRIX, J.

2014, *Family transmission of social and cultural capital*, in J. Treas, J. Scott, M. Richards, (a cura di), *The Sociology of families*, Wiley Blackwell.

PARSONS, T., BALES, R.

1955, *Family, socialization and interaction process*, The Free Press, Glencoe.

PEPER, B., VAN DOORNE, A., DEN DULK, L, (a cura di)

2005, *Flexible working and organisational change: the integration of work and personal life*, Cheltenham: Edward Elgar.

PERROT, M.

1990, *A history of private life*, vol. 4, *From the fires of revolution to the great war*, Cambridges, Mass.

POSTER, M.

1978, *Critical theory of the family*, Continuum, New York.

RICHARDSON, P.

2006, *Anthropology of the workplace and the family*, in M. Pitt-Catsouphes, E. Kossek, S. Sweet, *Work and family handbook*, L. Erlbaum Associates Inc, New Jersey.

ROSSI, G.

2006, *Work and family between idealism and reality*, in G. Rossi (a cura di), *Reconciling work and family*, Franco Angeli, Milano, pp. 59-100.

RUBERY, J. GRIMSHAW, D, BEYON, H.

2005, *Working time, industrial relations and the employment relationship*, Time & Society, vol. 14, n. 1.

SCHIEMAN, S., YOUNG, M.

2010, *The Demands of Creative Work: Implications for the Stress in the Work-Family Interface*, Social Science Research, vol. 39, n. 2, pp. 246-259.

SENNETT, R.

1998, *The corrosion of character*, Norton, London.

2006, *The culture of the new capitalism*, Yale University Press, Yale.

SILVA, E., SMART, C.

1999, *The new practices and politics of family life*, in E. Silva, C. Smart (a cura di), *The new family?* Sage, London.

THOMPSON, J., BUNDERSON, S.

2001, *Work-nonwork conflict and the phenomenology of time*, Work and Occupations, vol. 28, n. 1.

TISCHLER, S.

2006, *Valor de uso y política*, Bajo el Volcán, vol. 6, n. 10, pp. 185-195.

2009, *Adorno: the conceptual prison of the subject, political fetishism and class struggle*, in J. HOLLOWAY, F. MATAMOROS, S. TISCHLER (a cura di), *Negativity and revolution, Adorno and political activism*, Pluto Press, London, pp. 103-121.

TOMBA, M.

2014, *Clash of temporalities*, The South Atlantic Quarterly, vol. 113, n. 2, pp. 353-366.

VANDER LIPPE, T.

2007, *Dutch workers and time pressure: household and workplace characteristics*, Work, Employment and Society, vol. 21, n. 4, pp. 693-711.

VOYDANOFF, P.

2001, *Conceptualising community in the context of work and family*, in Community, Work and Family, vol. 4, n. 2, pp. 221-242.

WARHURST, C., EIKHOF D., HAUNSCHILD, A.

2008, *Out of balance or just out of bound?*, in C. Warhurst, D. Eikhof, A. Haunschild (a cura di), *Work less, live more?*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp 1-21.

YOUNG, J.

2009, *The Re-housing of the Scottish Working Class 1774-2008*, Clydeside Press, Glasgow.

ZARETSKY, E.

1976, *Capitalism, the family and personal life*, Pluto Press, London.

2004, *Secrets of the soul: a social and cultural history of psychoanalysis*, Vintage Books, New York.

LORENZO BRUNI

Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica

1. Introduzione

Il fine di questo saggio è quello di delineare una possibile strada di accesso sociologico allo studio della vergogna, la quale mostri una sua caratterizzazione in termini di originalità. In questo lavoro si cercherà di sviluppare una particolare struttura argomentativa orientata a sostenere un'ipotesi teorica intorno alla vergogna in quanto emozione sociale. L'ipotesi teorica che si proporrà interesserà fondamentalmente la differenziazione concettuale tra quella che verrà definita *vergogna del me* e quella che verrà definita *vergogna dell'io*. La proposta che si avvanzerà ruoterà principalmente intorno al recupero interpretativo della teoria sociale di George Herbert Mead. In particolare, essa guarderà in maniera privilegiata alla distinzione meadiana tra le due componenti del *Sé, me e io*.

Restituata in estrema sintesi, la tesi di fondo che si intende qui sviluppare riguarda la duplice matrice di significatività che si lega all'emersione della vergogna: socialmente oggettivata e soggettiva, o di risoggettivazione. Tale distinzione, come si vedrà, è però esemplificativa, poiché la stessa significatività soggettiva è sempre immersa – senza seppure coincidere con essa – in una significatività intersoggettivamente costituita.

Sulla vergogna, come ben noto, esiste una sconfinata bibliografia, che attraversa in maniera trasversale molteplici ambiti della conoscenza, dalla filosofia alla psicologia, dall'estetica alle neuroscienze. In filosofia, solo a titolo di esempio, sembra imprescindibile il riferimento ai più recenti lavori sul tema di

Martha Nussbaum e Slavoj Žižek [cfr. Nussbaum 2005, Žižek 2009]. In ambito sociologico, collocata all'interno dell'alveo della sociologia delle emozioni [cfr. Hochschild 1975, 1979; Illouz 2007, Turnaturi 1995, Cerulo 2009, Iagulli 2011], la riflessione più recente sulla vergogna è stata sviluppata in maniera sistematica soprattutto da Thomas Scheff e Gabriella Turnaturi.

Thomas Scheff ha dedicato parte consistente della sua complessiva produzione scientifica allo studio dell'emozione della vergogna, riflessione che tuttora conduce instancabilmente. Il sociologo statunitense ricostruisce un'interessante ed utile rassegna di posizioni sociologiche relative all'emozione in questione, facendo ampio riferimento ai classici, anche se non mancano i riferimenti ad autori e ad ambiti di altra natura disciplinare. Il nucleo fondamentale della tesi di Scheff è che la vergogna costituisca una forma di minaccia del *social bond*, del legame sociale. Proprio in quanto potenziale minaccia del legame sociale – a parere di Scheff – la vergogna non può essere concettualmente disgiunta da ambiti emozionali o semi-emozionali ad essa affini. Scheff propone dunque una dilatazione semantica della vergogna, giustificata proprio in virtù della sua forte connotazione in termini sociali. Il sociologo statunitense definisce allora la vergogna come una famiglia allargata di emozioni che ricomprende numerose varianti, dall'imbarazzo alla mortificazione, dallo svilimento all'umiliazione [cfr. Scheff 2000, 2003].

Gabriella Turnaturi si è concentrata, in una monografia di recente pubblicazione, sull'emozione della vergogna attingendo ad una ampia pluralità di fonti: letteratura, cinema, cronaca, avvenimenti politici, interviste. La sociologa italiana sottolinea la dimensione marcatamente sociale della vergogna e ne tratteggia la metamorfosi all'interno degli attuali contesti socio-culturali. Due sono le tesi principali proposte da Turnaturi. *In primis* la studiosa suggerisce che i mutamenti nella fenomenologia di questa emozione siano da ascrivere principalmente alla crisi del legame sociale, all'indebolimento del vincolo di fiducia reciproca che tiene insieme le società democratiche. La seconda tesi sostenuta da Turnaturi, a differenza della prima, è di carattere normativo: una società decente, dice Turnaturi con una espressione che richiama il lavoro del filosofo Margalit [cfr. Margalit 1998], è quella in cui la vergogna non 'precipita' inevitabilmente nell'umiliazione, ma si trasforma in una spinta propulsiva al cambiamento e al miglioramento.

Chi si vergogna potrebbe condividere questa emozione con tutti coloro i quali abbiano subito la medesima mortificazione. In questi termini, una condivisione emozionale potrebbe stabilire una nuova forma di legame sociale solidale. Una vergogna condivisa, una cultura emozionale della vergogna, per Turnaturi, può essere il presupposto per dare vita a nuove forme di agire collettivo. Il «buon uso della vergogna» stabilisce la riconnessione di questa emozione con la sfera pubblica, in vista di un possibile mutamento del tessuto sociale [cfr. Turnaturi 2012, cap. IV].

Questo saggio non ambisce a delineare una teoria generale della vergogna, ma intende inquadrarla all'interno di una particolare cornice intersoggettiva. Si ritiene, in particolare, che la declinazione dell'intersoggettività fornita dalla teoria sociale di Mead, intesa come concreta interazione sociale tra sé che si *co-determinano*, rappresenti il riferimento più efficace al fine di restituire la duplice matrice di significatività che innerva l'emozione sociale della vergogna. La distinzione meadiana tra *me* e *io*, tra già socialmente oggettivato e prospettive sempre aperte di risoggettivazione, farà dunque da sfondo alla distinzione tra *vergogna del me* e *vergogna dell'io*. In particolare, si vedrà che il rapporto tra le due forme di vergogna è traducibile in un'ottica squisitamente sociale come relazione aperta e dialettica tra costitutività sociale della soggettività e possibilità sociali di risoggettivazione.

2. *L'inestricabile rapporto tra socialità e soggettività. 'Me' e 'io' nella teoria sociale di G.H. Mead.*

Mead avvia la Parte Terza di *Mente, Sé e società* occupandosi dei presupposti della nascita del *Sé*. La teoria sociale del *Sé* proposta da Mead stabilisce che la genesi e lo sviluppo del *Sé* avvengono all'interno di un processo sociale. Mead è chiaro e perentorio – tracciando le sue tesi, già prima di argomentarle – nello stabilire che «è impossibile concepire un sé che sorga fuori dall'esperienza sociale» [Mead 2010, 198]. Il problema fondamentale che viene posto è relativo allo statuto della coscienza di sé: come può un individuo fuoriuscire da sé così da poter diventare oggetto a se stesso? La risposta avanzata da Mead non può

che essere fornita facendo riferimento all'attività sociale nella quale l'individuo è immerso. Non vi è coscienza che preceda l'attività sociale. La coscienza di sé non sarebbe tale «se l'individuo non si ponesse all'interno del medesimo campo dell'esperienza dei sé individuali in stretta connessione con i quali egli agisce in ogni data situazione sociale» [ivi, 195]. L'individuo non fa esperienza di sé e del mondo in maniera immediata, ma «solo in quanto egli prima diventa oggetto a se stesso proprio come gli altri individui sono per lui, o per la sua esperienza, oggetti; e diventa oggetto a sé stesso solo assumendo gli atteggiamenti che nei suoi confronti tengono gli altri individui che con lui convivono all'interno di uno stesso ambiente sociale» [ivi, 196].

Gli aspetti legati all'assunzione del ruolo dell'altro all'interno della riflessione sulla costituzione dei significati troveranno un esito ulteriore nella più ampia concezione intersoggettivistica della socialità proposta da Mead. Il pragmatista sottolinea la necessaria importanza del processo di assunzione del punto di vista dell'altro in quanto condizione di possibilità della costituzione dei significati sociali e della costituzione del *Sé*, ovvero della riflessività. Il passaggio che sancisce il superamento della mera percezione in favore di un pensiero riflessivo è pienamente sociale: la riflessività si istituisce come rottura dell'immediatezza irriflessiva tipica della reazione fisiologica allo stimolo. La peculiarità della concezione sociale della mente e del pensiero proposta da Mead si situa all'interno della dinamica del *role-taking*, il processo interattivo di assunzione dell'atteggiamento dell'altro, inteso sia come singolo individuo che come progressiva estensione del riferimento alla totalità sociale.

Gli aspetti dinamici del legame che esiste tra individuo e dimensione sociale, formazione della personalità e socializzazione, sono affrontati nella teoria sociale di Mead attraverso due concetti, *me* e *io*. Se ci si limitasse a quanto fin qui riportato a proposito del pensiero di Mead, potrebbe sembrare che la dinamica sociale si risolva in un processo bloccato alla costituzione, rispettivamente, del *Sé* e delle istituzioni sociali. Sembrerebbe cioè che, una volta costituite, le istituzioni di significato da una parte e l'individualità autocosciente dall'altra, si fissino in maniera stabile e immutabile. Il legame tra significati condivisi e individualità si mantiene invece aperto in un processo dinamico di mutamento, che interessa il rapporto dialettico tra le due componenti del *Sé*.

Come visto, l'autocoscienza si definisce come auto-oggettivazione che deriva dalla relazione tra individuo e mondo, dove tale relazione è costitutiva della riflessività autocosciente. L'autocoscienza socialmente costituitasi consente di orientare l'agire nel mondo mediante un'oggettivazione che è già l'esito della relazione con il mondo stesso, mediata dall'assunzione dell'atteggiamento altrui nei propri confronti. Tale auto-oggettivazione, però, non è definitiva, data una volta per tutte, stabile e non soggetta a mutamento. L'agire dell'individuo, ormai costituitosi e in quanto tale dotato di autocoscienza, non è interamente stabilito dal carattere costringente che l'esterno sociale esercita sul processo di costituzione del *Sé*, ma ricomprende a tutti gli effetti una componente creativa e produttiva, una interpretazione che è assunzione riflessiva di fattori oggettivati e costringenti.

Per questa ragione il *Sé* meadiano non è definitivamente oggettivato – un *Sé* il cui statuto sia limitato al processo sociale di sua costituzione – ma è continuamente aperto, portatore di una capacità creativa all'interno della dialettica inevitabilmente sociale di risoggettivazione. Il carattere socialmente costituito del *Sé* è sempre accompagnato da una capacità creativa di produzione e riproduzione di soggettività. Tale capacità creativa non può però che transitare attraverso il tessuto sociale come sua stessa condizione di possibilità. Non sembra in effetti nemmeno possibile stabilire un primato gerarchico tra le due dimensioni, quella sociale e quella individuale, laddove l'una non esclude affatto l'altra ed entrambe sono implicate nel processo di mutamento di ciascuna: il sociale come risorsa necessaria di risoggettivazione, la soggettività come fonte imprescindibile di mutamento sociale. L'individualità è tale in sé ed è tale in quanto sociale, come esito della relazionalità cooperativa. La differenziazione individuale prevede l'intervento dell'autocoscienza, la quale si costituisce e riscostituisce socialmente. L'individualità è però definita anche dalla componente che il pragmatista definisce *io*, potenzialità di identità non ancora oggettivata, la quale non può che giungere ad oggettivarsi mediante la relazione sociale stessa.

Ci si concentrerà ora sulla distinzione meadiana tra *me* e *io*, proprio al fine di fare luce su questi due ambiti del *Sé* – dai quali muoveremo per avanzare la proposta di una comprensione sociologica dell'emozione della vergogna – senza preoccuparci di problematizzarli troppo in profondità, limitandoci a chiarirne la portata in vista del nostro fine particolare. Il processo sociale del *role-taking*,

centrale nella teoria sociale del *Sé* proposta da Mead, non si risolve in una mera identificazione meccanica con il punto di vista dell'altro, ma stabilisce una dinamica di partecipazione, cioè di condivisione attiva di prospettiva. Il fare proprio l'atteggiamento altrui nei nostri confronti non rinvia ad una semplice adesione ad indicazioni che ci provengono dal mondo sociale; esso coinvolge una dimensione che supera la semplice unidirezionalità meccanica e deterministica dell'adattamento identificativo e chiama in causa un momento interattivo e cooperativo, nel quale è sempre contemplata la possibilità della risposta all'atteggiamento altrui [cfr. La Torre 1994]. Una dinamica nella quale – si badi bene: questa è una nostra interpretazione, forse eccessivamente caricata di una portata normativa che all'interno del pensiero meadiano è necessario affrontare problematicamente [cfr. Habermas 1991] – il fare proprio l'atteggiamento altrui guarda inevitabilmente ad un atteggiamento altrui che faccia proprio il nostro. La teoria di Mead, ci sembra di poter dire, è a tutti gli effetti una teoria del legame sociale, dove il possibile dualismo tra *Sé* e società viene riassorbito, come indica lo stesso Mead, all'interno della proposta di una società di *Sé*, dove il *Sé* si arricchisce nella relazione sociale e la socialità trova nei molteplici *Sé* fonte di un suo costante mutamento. Scrive appunto il pragmatista: «una società di altri sé individuali che assumono nei confronti di se stessi l'atteggiamento dell'altro» [Mead 2010, 234].

Mead fa riferimento ai concetti di *me* e *io* proprio per dare conto di questa particolare dinamica di circolarità tra costituzione e ricostituzione del soggetto e dimensione intersoggettiva. Il *Sé*, per essere tale, deve farsi oggetto per se stesso, ma il soggetto di tale oggetto è esso stesso un elemento inaggrabile della relazione: il soggetto non è determinato fino a che non si trasformi in un oggetto, ma al fine dell'oggettivazione del soggetto è necessario che esso transiti attraverso il processo sociale come suo presupposto (costitutivo e) ricostitutivo. Il *me* è oggettivazione oggettivata, mentre l'*io* è il soggetto del *me* non ancora oggettivato, il quale necessita della relazione sociale per approdare a nuova oggettivazione. Il *me*, tra le due componenti, sembra sollevare minori criticità e problemi: essa rappresenta una determinazione cognitiva legata alla assunzione generalizzata delle aspettative sociali riflesse dall'atteggiamento altrui nei nostri confronti. Il *me* è in qualche modo assunzione presso sé del processo sociale oggettivato. L'*io* è invece il soggetto dell'azione, ma in quanto tale non può mai apparire – nel senso di de-

linearsi come determinata oggettivazione – mentre l'azione è in corso, altrimenti si risolverebbe in un oggetto piuttosto che in un soggetto.

«Il me richiede un certo tipo di io in relazione agli obblighi che la condotta stessa determina, ma l'io è sempre qualcosa di diverso da ciò che la situazione richiede. Così sussiste sempre la distinzione suddetta tra l'io e il me. L'io nello stesso tempo fa nascere il me e risponde ad esso. Presi insieme essi costituiscono una personalità quale si presenta nell'esperienza sociale» [Mead 2010, 242]. L'*io* è sia una base biologica pre-intenzionale antecedente l'emersione sociale del *Sé*, sia una componente pienamente intenzionale di risoggettivazione di un *Sè* provvisoriamente oggettivato in un *me*. Suggestiva ambivalenza, apparentemente carica di contraddittorietà, essa – secondo l'interpretazione che qui si propone – non fa altro che confermare la inestricabilità del rapporto tra socialità e individualità, nel senso in cui una individualità fattuale pre-intenzionale acquisisce coscienza di sé nel processo sociale di soggettivazione, ma l'oggettivazione di tale soggettivazione non esaurisce in sé la ricchezza del possibile. Il possibile stesso si mantiene aperto come orizzonte, come *io* appunto. L'*io* però – per approdare a nuova oggettivazione, anch'essa sempre provvisoria – necessita del processo sociale stesso all'interno del quale inevitabilmente si situa, contribuendo a trasformarlo nel trasformarsi. L'*io*, in questo senso, è allora la risposta che l'individuo dà all'atteggiamento che gli altri assumono nei suoi confronti, nel momento in cui assume un atteggiamento nei confronti di costoro. L'*io* è risposta soggettiva al già oggettivato socialmente.

Il *me* si fissa come oggettivazione di sé in seguito all'assunzione degli atteggiamenti altrui generalizzati; l'*io* è la possibilità soggettiva di reagire agli stessi atteggiamenti. Presupposto del *Sé*, l'apertura all'alterità definisce la genesi del *me* – l'immagine di sé così come ci è rimandata dall'occhio dell'altro. Il *me* fissato intersoggettivamente è esso stesso in balia dell'alterità per quanto concerne le possibilità di suo superamento in un *me* diverso dal *me* precedente. L'*io* costituisce proprio lo scarto tra il primo *me* oggettivato e il *me* successivo, o rioggettivato: esso si configura quindi come l'elemento soggettivo del processo di rioggettivazione, che potremmo definire, al tempo stesso, di risoggettivazione sociale.

Non vogliamo qui dilungarci ulteriormente sulla problematizzazione delle due componenti del *Sé*, riservandoci di ritornarvi affrontandole all'interno della particolare proposta che si avvanzerà. In ogni caso, il nucleo concettuale del

legame dialettico tra *me* e *io* – intorno al quale ruoterà la distinzione tra *vergogna del me* e *vergogna dell'io* – si situa proprio in un rapporto aperto e circolare tra soggettività e socialità. Il punto sociologicamente fondamentale della teoria meadiana del *me* e dell'*io* è che la portata creativa propria dell'*io* non è mai da vedere come riaffermazione di una componente solipsistica della soggettività, quanto come una tensione verso l'affermazione di una libertà soggettiva che non potrebbe essere tale se non fosse sempre necessariamente intrecciata ad un *me*, al tessuto sociale. Come dice lo stesso Mead, l'*io* è sempre *io* di un *me*: l'*io* è libertà, in quanto legato costitutivamente al tessuto sociale; tessuto che l'*io* stesso è chiamato, al medesimo tempo, a riconoscere e trascendere. Lo svolgimento possibile della soggettività non è separato dalla, o contrapposto alla, società.

L'*io* traccia, in definitiva, un percorso della soggettività aperto, precario; possibile, ma non certo. Una transizione, appunto, intesa come processo sociale di continua realizzazione della libertà. L'*io* è dunque una doppia possibilità, non una necessità. Possibilità che non si schiacci sul *me* vigente; possibilità che, emergendo, si realizzi socialmente. L'*io* potrebbe schiacciarsi sul *me*, aderire ad esso, così come potrebbe darsi ed emergere, veicolando innovazione sociale. Da qui in avanti si discuterà dell'*io* in termini di possibilità.

3. La 'vergogna del me'

Come abbiamo visto, la teoria di Mead consente di affrontare i diversi stadi di costituzione della coscienza sociale. In un primo momento vi è una situazione non ancora pienamente intenzionale che vede un *ego* relazionato ad un *alter*, all'interno di una relazione non consapevole, di immediatezza (non-mediata) percettiva; in un secondo momento, l'assunzione dell'atteggiamento altrui consente l'emersione della dimensione simbolico-linguistica e dell'autocoscienza; in un terzo momento, il *Sé* si configura sia come spontaneità irriflessa che può aderire o meno alla situazione sociale, sia come oggettivazione tipizzata sulla base dell'assunzione della totalità delle prospettive altrui generalizzate. Possiamo stabilire che il *me* meadiano faccia riferimento, in modo particolare, a questo secondo livello del terzo momento: guardarsi attraverso l'occhio dell'*altro generalizzato*.

Quella che si vuole qui definire *vergogna del me* può essere allora intesa in un duplice senso. In un primo senso, potrebbe essere intesa come una vergogna pre-riflessiva, legata al processo di costituzione della coscienza e dunque una vergogna che sarebbe *non-ancora-pienamente-tale*, in quanto *non-ancora-intenzionale* e dunque *non-ancora-emozionale*. La *vergogna del me* sarebbe qui da intendere come costituzione di sé nell'apertura allo sguardo altrui. Ma se prima dello sguardo altrui il soggetto non esiste in quanto coscienza, tale dinamica di esposizione è una dinamica pre-emozionale; o meglio potrebbe segnare una *vergogna del me* da intendere come esposizione allo sguardo altrui contestualmente alla costituzione dell'autocoscienza. Ma non è di questa possibile declinazione della *vergogna del me* che vogliamo qui occuparci. In un senso pienamente intenzionale, invece, la *vergogna del me* indica una vergogna sociologicamente rilevante: oggettivata, esteriorizzata, socializzata. La prima declinazione della *vergogna del me* si situerebbe quindi nel vedere l'essere guardati, dove l'essere guardati – o meglio il guardare (reciproco) che dà vita al vedere – è il presupposto logico e sociale del vedere e del vedersi (l'autocoscienza come emergente nell'interazione), anche se, appunto, non si può stabilire un essere guardati come dimensione meramente passiva che preceda ontologicamente il vedere e il vedersi, i quali sono tali in quanto immersi in una processualità relazionale. La soggettività si realizza attraverso lo sguardo altrui, ma è nel realizzarsi – e dunque oggettivandosi – che può guardare l'essere guardato e nel realizzarsi, lo stesso realizzarsi, contempla la possibilità di tornare sullo sguardo altrui guardandolo a sua volta.

Ci concentreremo ora, in maniera prevalente, sul tentativo di definizione della *vergogna del me* intesa nel secondo senso proposto. Il *me*, in questi termini, è sia relazionalità costitutiva, sia prima determinazione identitaria: è oggettivazione che si realizza necessariamente nell'interazione intersoggettiva senza esaurire le possibilità di risoggettivazione. In Mead, il decentramento da una posizione di autoreferenzialità solipsistica pre-coscienziale mediante l'assunzione dell'atteggiamento altrui di soggetti significativi progressivamente generalizzati si lega alla creazione di una comunità di cooperazione sociale. Come già chiarito, in Mead l'individuo è tale non malgrado la componente sociale, ma è soltanto nella misura in cui è sociale che può dispiegare i propri margini di autonomia e realizzazione. In questo senso il *me* costituisce sia la relazionalità che consente l'oggetti-

vazione che lo stesso *me* rappresenta, sia l'*altro generalizzato*, ovvero la garanzia della persistenza della società al livello individuale, sotto forma di comunità di significati istituzionalizzati. Il tessuto sociale e le istituzioni, definite dall'intreccio di prospettive reciprocamente in relazione, prevedono una certa forma di stabilizzazione che consenta la coordinazione della vita sociale.

Dopo la tragedia di Lampedusa del 3 ottobre 2013 – nella quale, a seguito dell'incendio di uno scafo proveniente dal Nord Africa con a bordo centinaia di migranti, sono decedute circa duecento persone – sia il Papa che il Presidente della Repubblica hanno invocato la vergogna, senza specificare però quali fossero i soggetti e soprattutto l'oggetto di tale vergogna. Questa invocazione della vergogna senza soggetti e senza oggetto ci aiuta a comprendere la connotazione della *vergogna del me* e quali sono i suoi caratteri salienti. Evidentemente, nella invocazione di Napolitano e di Papa Francesco, i soggetti della vergogna sono diretta conseguenza della individuazione del suo oggetto: il *chi* si dovrebbe vergognare in rapporto al *che cosa* di cui ci si dovrebbe vergognare. Possiamo provare a pensare che l'oggetto mancante necessario affinché si possa configurare un richiamo ad una vergogna collettiva sia l'oggettività cognitiva – cioè la credenza o il pensare – che, non solo la morte in mare a seguito di naufragio di migranti sia un evento terribile che tocca le nostre coscienze e sensibilità, ma anche che evidentemente ci siano dei soggetti che non hanno fatto tutto il possibile affinché tale evento potesse non verificarsi. La vergogna in rapporto a tale evento drammatico si può configurare sulla base di una credenza che investa tutti coloro i quali condividono il pensiero che un evento simile sia una tragedia umana e che in esso siano coinvolti, nella invocazione dell'emozione della vergogna, tutti coloro i quali non abbiano fatto il possibile affinché la si potesse evitare. L'esortazione del Papa – *vergognatevi!* – definisce un *chi* della vergogna in relazione al *che cosa* della vergogna stessa, un soggetto della vergogna dedotto dal suo oggetto. Il *che cosa* della vergogna invocata è qui indubbiamente legato ad un nucleo di significatività che emerge mediante una costruzione socio-morale. Vogliamo qui impiegare il termine morale proprio così come è inteso da Mead, in un senso squisitamente sociale. Morale è il *me* inteso come socialità costitutiva, come reciprocità ed apertura all'*altro*. Scrive Mead: «è come esseri sociali che noi siamo esseri morali» [Mead 2010, 370]. È in quanto partecipazione attiva e cooperativa alla costituzione in-

tersoggettiva della significatività sociale, e adesione ad essa, che emerge la moralità. Essa si sviluppa come assunzione reciproca dello sguardo altrui ed è in qualche modo una morale *pre-fondativa*, dove la reciprocità sociale non si afferma come fondamento legato ad una sorta di criterio metafisico, ad un principio esterno e stabile, ma rintraccia la fonte di validità nel suo carattere performativo, dove la stessa reciprocità dell'interazione è costitutiva della soggettività.

La connotazione morale del sociale in Mead ci consente di inquadrare la *vergogna del me* all'interno del riferimento ad un tessuto non solo sociale, ma anche morale. O meglio, un tessuto morale in quanto sociale. In questa direzione la *vergogna del me* mostra alcune affinità con quanto scritto da Karl Jaspers in *La questione della colpa*, il noto volume nel quale il filosofo affronta la 'grande colpa' collettiva della Germania del dopoguerra. Jaspers distingue quattro tipologie di colpa. La colpa criminale, legata alla trasgressione della leggi positive; la colpa politica, che riguarda le azioni riferibili innanzitutto a uomini di Stato; la colpa morale, che riguarda la responsabilità individuale; la colpa metafisica [cfr. Jaspers 1996]. La riflessione di Jaspers su questa ultima forma di colpa ci consente la breve comparazione tra il pensiero del filosofo tedesco e la definizione teorica della *vergogna del me* che stiamo qui cercando di mettere a punto. La colpa metafisica che Jaspers delinea sembra avere interessanti punti di sintonia con la *vergogna del me*. La colpa metafisica consiste nella violazione di quel vincolo, definito da Jaspers *incondizionato*, che lega gli uomini l'un con l'altro e che vuole «che si viva insieme o non si viva affatto» [Jaspers 1996, 23]. La colpa metafisica costituisce una violazione dell'interdipendenza che lega tutti gli uomini. Certo, in Jaspers tale interdipendenza non è situata, come in Mead, all'interno di una teoria sociale, ma permane a livello di riflessione etica e metafisica. In un altro passaggio le parole di Jaspers ci riportano all'idea secondo la quale la vergogna si intreccia ad una dimensione moralmente connotata. Scrive Jaspers: «Chi non ha messo a repentaglio la propria vita per impedire il massacro degli altri, ma è rimasto senza fare nulla, si sente anche lui colpevole [...] Il fatto che un uomo è ancora in vita, quando sono accadute delle cose di tal genere, costituisce per lui una colpa incancellabile» [ivi, 22]. Un'ulteriore suggestione pare essere appropriata ed interessante: la colpa metafisica è necessaria, così come la *vergogna del me* è oggettiva e sociale: per Jaspers essa comporta la necessità inevitabile di dirsi colpevoli, investe

necessariamente coloro i quali abbiano violato il vincolo sociale fondamentale. La colpa è una sorta di vergogna collettiva che deriva dalla violazione di un significato sociale, morale al tempo stesso, originario.

Come abbiamo visto, la stessa invocazione della vergogna da parte di Papa Francesco già richiamata riannoda la dimensione sociale e morale. Con il caso della invocazione della vergogna da parte del Papa si deduce un *chi* della vergogna in relazione al *che cosa* della vergogna stessa. Proprio in questi termini proponiamo di inquadrare la *vergogna del me*: una vergogna oggettivata ed esteriorizzata. Essa è la vergogna legata alla stabilizzazione necessaria, seppur provvisoria e sempre aperta, di significati e credenze. La *vergogna del me* è una vergogna che pende prevalentemente verso il lato di un sociale *già oggettivato*. La *vergogna del me* è squisitamente sociale allorché essa si manifesterà oggettivamente nelle medesime forme nei confronti del medesimo comportamento, indipendentemente da chi lo metta in atto. Nel caso in cui qualcuno organizzi una truffa a danno dei più, la reazione della società sarà la medesima chiunque compia l'illecito, astruendo dalle qualità e specificità individuali. Per questa ragione possiamo definirla una vergogna oggettiva. Si può nutrire un ampio margine di certezza circa quella che sarà la reazione generalizzata dell'occhio astratto della comunità sociale rispetto ad un comportamento come quello appena menzionato. Pensiamo, ad esempio, per quanto riguarda una possibile declinazione della *vergogna del me* legata alla violazione delle aspettative nei confronti del ruolo sociale, alla vergogna riflessa dall'occhio dell'*altro generalizzato* relativa al comportamento di un medico che, seppure non in servizio, non si fermi in soccorso di un uomo ferito lungo la strada a seguito di un incidente automobilistico. È necessario che un nucleo di norme si stabilizzi affinché la vita in comune possa avvenire, così come è necessario che determinate aspettative di ruolo vengano soddisfatte affinché la società possa funzionare: in questi termini la *vergogna del me* è un'emozione cognitiva necessaria e inaggirabile al fine del mantenimento di un certo livello di coordinazione della vita sociale.

Questa prima declinazione della vergogna rappresenta dunque una spia della violazione di significati condivisi e di aspettative reciproche. La *vergogna del me* è definibile come la vergogna che concerne le possibilità di mantenimento dell'ordine sociale. Essa si mostra come una vergogna necessaria, in quanto concerne

sia la garanzia del mantenimento di prevedibilità dell'agire sociale, sia la tutela dell'esistenza di criteri oggettivi e formalizzati nella reazione a singoli comportamenti individuali. In questo senso la *vergogna del me* costituisce una minaccia al legame sociale. La forma di vergogna in questione può però anche indicare una cristallizzazione di significatività che sia in qualche modo entrata in contraddizione con il proprio presupposto di validazione intersoggettiva. In questo caso le norme sociali potrebbero entrare in progressiva contraddizione con prospettive di realizzazione soggettiva e con aspettative normative nei confronti della società, nei confronti del *già socialmente oggettivato*: proprio in questi termini affronteremo la *vergogna dell'io*.

4. La 'vergogna dell'io'

La *vergogna del me* si situa ad un livello fortemente connotato in termini di *già socialmente oggettivato*, dove tale oggettività ha, come visto, una genesi necessariamente intersoggettiva. Il *già socialmente oggettivato* non esaurisce però in sé la dimensione sociale della vergogna, ma ne enfatizza il lato dell'oggettivazione vigente. La *vergogna dell'io*, in questo senso, rappresenta la dimensione soggettiva della vergogna, la quale è però di piena pertinenza sociologica in quanto la soggettività è sempre necessariamente sociale, sia in 'entrata' – il soggetto è socialmente costituito –, sia in 'uscita' – la risoggettivazione è un processo esso stesso sociale.

Definita in estrema sintesi, la *vergogna dell'io* indica una compressione delle risorse intersoggettive di mutamento del *già socialmente oggettivato*. L'*io* è necessariamente legato ad un *me*, ma è irriducibile ad esso; c'è un'eccedenza dell'*io* rispetto a quanto già vigente nell'ordine sociale (*me*) ed è in una tale eccedenza che non incontra più le risorse intersoggettive della propria fioritura a darsi la *vergogna dell'io*. In questo caso la vergogna dell'io consiste proprio nel blocco delle possibilità sociali di ricollocarsi in una oggettivazione cognitiva, un *me*, che sia adeguata alle aspettative di risoggettivazione sociale. L'*io* è una possibilità, una apertura; è un qualcosa che non si mostra nell'esperienza del soggetto finché non incontri un riscontro sociale nell'atteggiamento altrui. Solo così potrà fare

ingresso nell'esperienza dell'individuo. Per questo motivo nel fallimento sociale dell'espressione potenziale dell'*io*, la potenzialità stessa dell'*io* tende a sfumare progressivamente, fino al rischio di una sua totale compressione. Nel darsi della *vergogna dell'io*, l'*io* non trova una relazione sociale all'interno della quale ciò che si ritiene significativo in rapporto alla realizzazione di sé possa trovare una fioritura e una possibilità di accrescimento in un nuovo *me*. Il vuoto che l'*io* ambisce a colmare per poter fiorire socialmente, per potersi fissare in una oggettivazione (*me*) che per configurarsi come tale deve essere socialmente riconosciuta, si allarga piuttosto che riempirsi, fino al rischio del *non-senso*, il rischio di un completo prosciugamento delle risorse sociali (*me*) dell'autocomprensione (*me* di un *io* di un *me*) legata alla valorizzazione sociale della propria significatività (*io* di un *me*). La vergogna assume la forma di una violazione nel momento in cui l'*io* non ha più le risorse sociali, intersoggettive e riconoscitive, per incontrare un *me* che sia *non-identico* al *me* precedente e che, al tempo stesso, garantisca la continuità esistenziale dell'identità. Per questo motivo il tentativo di definizione della *vergogna dell'io* non può che intrecciarsi ad una riflessione più strettamente centrata sul riconoscimento sociale. Il riferimento alla dinamica del riconoscimento sociale ci consente di tracciare una piena continuità con l'impianto intersoggettivistico meadiano, enfatizzando i nodi relativi alla portata normativa o meno del pensiero del pragmatista. Il riferimento ad alcune problematizzazioni intorno al tema del riconoscimento consentirà di inquadrare l'intersoggettività in termini più pienamente normativi, normatività che in Mead non appare sistematicamente evidente, per quanto – a nostro parere – certamente apprezzabile.

Come visto con Mead, minare la costitutività del tessuto di significati condivisi significa compromettere la possibilità di pensare a sé come un individuo sociale: significa intaccare un *ethos* inteso come dimora e culla delle possibilità stesse del mutamento della società e dell'individuo. Il concetto di *ethos* è estraneo alla teorizzazione meadiana ed indica un lessico hegeliano. Eppure la riflessione sull'*ethos* riconoscitivo hegeliano ripresa dal filosofo italiano Lucio Cortella sembra mostrare – questa l'interpretazione che si vuole qui proporre – notevoli affinità con l'impianto fondamentale della teoria sociale di Mead. Ci sembra quindi operazione utile e legittima provare ad enfatizzare la portata normativa

delle concezioni intersoggettivistiche di Mead alla luce di una particolare rilettura dell'*ethos* riconoscitivo hegeliano.

Abbiamo fin qui visto come gli ordini di significato e le istituzioni sociali sono 'posti' dai soggetti stessi che, all'interno del processo sociale, acquisiscono intersoggettivamente autocoscienza; abbiamo anche visto come, al tempo stesso, gli stessi significati e istituzioni si 'impongono' sui soggetti stessi (oggettività). Secondo il filosofo Lucio Cortella, la relazionalità originaria – quella che abbiamo visto essere in Mead l'esperienza del riconoscimento di noi stessi negli altri, senza transitare per la quale «non possiamo capire noi stessi se non in quanto riconosciamo l'altro nel suo rapporto con noi» [Mead 2010, 260] – rappresenta un *ethos* inaggrabile, per cui «noi non siamo solo i prodotti dell'altro, ma il risultato di una eticità, la quale viene così a configurarsi come la nostra terra d'origine, la nostra vera patria» [Cortella 2008, 85]. Condividendo con Mead la medesima radice hegeliana, Cortella suggerisce come senza tale *ethos* riconoscitivo originario «non si sarebbe costituita la nostra identità e dunque il tratto più caratteristico della nostra specificità umana»; per questo motivo, si tratta «di una normatività che abbiamo dovuto necessariamente rispettare perché si formasse la nostra individualità autocosciente e capace di libertà». Tale *ethos* rappresenta un tessuto nel quale siamo immersi ben prima di ogni nostro dovere morale. L'*ethos* di cui parla Cortella in termini apertamente hegeliani ha a che fare con le nostre inclinazioni, disposizioni pratiche, abitudini: «esso è qualcosa che ci troviamo alle spalle ben prima di diventare un dovere morale» [ivi, 86]. Tale *ethos* ci ha già da sempre costituiti in quanto individui dotati di autocoscienza ed in quanto tale non richiede una fondazione ulteriore, una giustificazione. Esso è costitutivo della nostra libertà. Nel momento in cui all'interno dell'*ethos* nel quale ci siamo formati emerge la possibilità della nostra libera decisione, che però presuppone quell'*ethos*, si sancisce il passaggio da *ethos* ad etica. Il tessuto che sta alle nostre spalle «può portare alla luce solo i principi fondamentali, lasciando invece al confronto argomentativo la decisione sulle norme morali» [ivi, 87]. Facendo riferimento alla *Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Cortella sostiene che la reciprocità della relazione di riconoscimento intesa come *ethos* non è il prodotto di una scelta morale dei soggetti coinvolti nella relazione, ma è da essi subita. Essa si impone come una logica oggettiva indipendente dalle loro volontà

e ad essa si adegua per costituirsi come autocoscienza, come *Sé* direbbe Mead. La normatività dell'*ethos* hegeliano, riformulata da Cortella, è una *normatività pre-fondativa*, dove la reciprocità del riconoscimento non è validata da un criterio ulteriore esterno alla stessa reciprocità. Per Cortella ciò che ad Hegel appare solo come una logica oggettiva del riconoscimento – il riconoscimento non coincide né con la fase attiva del riconoscere né con quella passiva dell'essere riconosciuto, quanto piuttosto con una logica relazionale oggettiva – è a tutti gli effetti un'*etica*. Proprio in questa dimensione si situa la genesi della normatività riconoscitiva: «le nostre fondamentali intuizioni morali – dice il filosofo – non sono qualcosa di innato, ma vengono apprese proprio da quell'originario rapporto che ci lega agli altri» [Cortella 2011, 226].

Ciò che Cortella vuole dire è che non possiamo permetterci, in quanto soggetti, di negare l'*ethos* che ci ha costituito, poiché tale negazione coinciderebbe con la negazione – in qualche modo impossibile – della nostra stessa umanità e identità. In virtù della relazionalità originaria acquisiamo consapevolezza della nostra autonomia soggettiva. Così lo stesso processo di risoggettivazione non può che attraversare il tessuto intersoggettivo. La soggettivazione come processo richiama sempre la dipendenza con l'*altro*, l'emancipazione e l'autonomia si intrecciano alla impossibilità di liberarsi dalla relazione con l'*alterità*.

Ci sembra che la riflessione filosofica qui proposta mostri evidenti affinità con l'impianto meadiano¹ e dunque ci aiuti a delineare in maniera ancora più chiara cosa si vuole intendere con *vergogna dell'io*, nel momento in cui la si è definita come compressione delle possibilità intersoggettive di riappropriazione del *già oggettivato*. L'*io* sussiste sempre in relazione ad un *me*: così le possibilità di risoggettivazione non possono che riguardare la soggettività autocosciente che si

1. In questo confronto tra la rilettura dell'*ethos* hegeliano proposta da Cortella e la teoria intersoggettivistica dell'autocoscienza di Mead si sono voluti soprattutto enfatizzare – a rischio di incorrere in una forzatura interpretativa – i possibili punti di contatto tra le due posizioni, in vista dello svolgimento della particolare argomentazione proposta. Si vuole qui chiarire che il fine del confronto avanzato non è quello di proporre una riduttiva, e in definitiva non corretta, interpretazione meadiana della rilettura proposta da Cortella. Le due posizioni, infatti, insieme a possibili affinità concettuali presentano una irriducibile differenza: la riflessione circa l'*ethos* avanzata da Cortella ha una natura ontologica, mentre la teoria dell'autocoscienza di Mead ha una natura sociale.

è intersoggettivamente costituita e che necessita della intersoggettività stessa per continuare a ricostituirsi in forme sempre aperte ed inedite. La dialettica tra *me* e *io* ci riporta alla adesione a qualcosa che ci ha già da sempre costituito – «quel terreno originario in cui abbiamo appreso l'idea di obbligazione, quella di dignità e di vulnerabilità dell'altro» [Cortella 2008, 87] – e, al tempo stesso, a prospettare margini di libertà per poter incidere sull'esistente facendo proprio, come condizione di possibilità di azione e limite dell'azione stessa, l'*ethos* originario che ci ha costituiti. Per questo motivo non possiamo, come singoli, pretendere di rimuovere le relazioni e i significati che costituiscono la nostra dimora originaria in quanto individui umani.

La libertà dell'*io*, per tornare al lessico meadiano, è una libertà che è tale in quanto libertà sociale – all'interno di un *ethos*, appunto. All'interno di significati sociali condivisi. È evidente che tale libertà si blocca nel momento in cui le istituzioni cessano di assumere il punto di vista dell'altro che ha assunto il punto di vista delle istituzioni. Un'istituzione «consiste non nella cieca osservanza di regole e routine, bensì nella loro ri-attualizzazione che le fa proprie» [Jaeggi 2009, 533], scrive la filosofa sociale Rahel Jaeggi. L'*io* non può che essere *io* di un *me*, ma è tale proprio in rapporto alla possibilità di appropriarsi di significati e istituzioni, di farli propri in quanto da essi riconosciuto. Qui troviamo la traduzione sociologica del passaggio filosofico di Cortella menzionato poco sopra: l'*io* non può che attraversare il *me* (relazionalità riconoscitiva costitutiva) per poter realizzare sé stesso, ma l'*io* è anche lo scarto da ciò che si è in rapporto a ciò che si potrebbe essere in relazione agli altri. L'*io*, che è già *io* di un *me*, non può che riattualizzare l'autorealizzazione attraverso la relazione con gli altri, all'interno della relazionalità riconoscitiva costitutiva nella quale si è già formato. Per distanziarmi da ciò che sono non posso che attraversare la relazionalità riconoscitiva: posso aspirare a diventare qualcosa di diverso da ciò che sono (*io* di un *me*) e non posso che farlo in relazione ad un orizzonte non illimitato di possibilità, ma appunto all'interno di un terreno già dato da quell'*ethos* nel quale sono stato costituito in quanto identità riflessiva. Come ha scritto Carlo Sini a proposito del pensiero di Mead, «l'*io* non potrebbe essere libertà, se il *me* non lo vincolasse ad una comunità intersoggettiva dalla quale egli ricava la propria dignità e la propria essenzialità di persona» [Sini 1972, 143].

Come abbiamo visto, la *vergogna dell'io* nasce proprio in virtù dell'esistenza di un *me*: se si contemplasse un *io* definitivamente svincolato dal *me*, un *io* illimitatamente indeterminato, la vergogna nemmeno si darebbe. Ciò che abbiamo provato a mostrare – soprattutto con l'ausilio di Mead, ma anche con il richiamo all'*ethos* hegeliano in Cortella – è che senza il vincolo a norme sociali non vi è alcuna libertà, alcuna possibilità di risoggettivazione. La *vergogna dell'io* non è ambizione di svincolarsi dal tessuto intersoggettivo che ci ha costituito, ma segnala l'andamento di un processo di sua riappropriazione in forme sempre aperte. L'omologazione, la determinatezza, l'identificazione – come visto con la *vergogna del me* – sono tutti momenti necessari e inaggrabili della vita in comune: la questione diventa, piuttosto, come stiamo vedendo in riferimento alla *vergogna dell'io*, quella relativa alle possibilità soggettive di suo mutamento e trasformazione.

Rispetto al quadro brevemente descritto in questi ultimi passaggi, l'idea di riconoscimento che si intreccia alla *vergogna dell'io* è fortemente performativa. Un riconoscimento che crei e ricrei soggettività, ma che sia inevitabilmente ancorato ad un tessuto intersoggettivo originario. In questi termini la *vergogna dell'io* ha a che fare con un misconoscimento, che non si inverte però nella negazione di *ciò che si è*, di una identità data, quanto piuttosto rappresenta la violazione delle possibilità di affermare socialmente nuove prospettive di realizzazione di sé. La *vergogna dell'io* non è la violazione di una oggettivazione, altrimenti dovremmo parlare di *vergogna del me*, ma è violazione delle possibilità che il vuoto che l'*io* costituisce si possa socialmente riempire. In questo senso, l'idea di riconoscimento che si lega alla *vergogna dell'io* è in parte anche in discontinuità con alcune teorie del riconoscimento positive [cfr. Jaeggi 2014], come ad esempio la teoria di Axel Honneth. Per Honneth il riconoscimento è prevalentemente una ratifica dell'identità, una conferma di ciò che si è, mediante relazioni di amore, diritti e solidarietà sociale [cfr. Honneth 2002]. La teoria del riconoscimento di Honneth, come suggeriscono Ranchio e Gregoratto, si situa all'interno di un processo di conferma di cornici normative già date [Gregoratto-Ranchio 2013, 165]. La vergogna dell'io si intreccia invece ad un riconoscimento decisamente performativo, nel senso in cui esso guarda non tanto all'inclusione dentro una normatività identitaria già data e stabilita (un *me* meadiano stabilizzato), quanto piuttosto è l'intersoggettività

riconoscitiva che diviene la condizione di possibilità di realizzazione dell'*io*, di una inedita riconfigurazione dell'identità tutta da realizzare. Facciamo un esempio piuttosto chiaro e banale. Stando alla teoria del riconoscimento di Honneth, l'essere donna' è un'identità data e codificata; esiste come *me*, potremmo dire. Il riconoscimento honnethiano è rivolto al riconoscimento di quella stessa identità, mediante diritti e solidarietà, ma permanendo all'interno della stessa determinazione di significato: potrei ambire al riconoscimento di 'essere donna', ma non alla sua messa in discussione in quanto determinazione identitaria. Il mancato riconoscimento legato alla *vergogna dell'io* non è il misconoscimento rispetto al *già dato*, quanto il blocco delle possibilità che il *non ancora vigente* si realizzi. Realizzazione che avvenga non svincolandosi illusoriamente dalle norme sociali, ma per mezzo di uno stesso legame riconoscitivo, che diventa legame performativo in quanto produce nuova identità, sempre necessaria e sempre provvisoria [cfr. Crespi 1999]. Per tornare all'esempio, la *vergogna dell'io* potrebbe emergere non in quanto non si venga 'riconosciuti come donna' rispetto alla identificazione e ai significati sociali esistenti e prevalenti, così come rispetto al complesso di diritti acquisiti da lotte per il riconoscimento precedentemente svolte, ma rispetto ad aspettative soggettive di inedita riconfigurazione dell'essere donna' tutta da realizzare; da realizzare socialmente. Ciò avverrebbe però eccedendo l'esistente, forzando le cornici normative date dai *me* vigenti, aspirando a ché tale apertura al possibile possa realizzarsi socialmente. Coloro i quali si sottraggono alle codificazioni intersoggettive date (*me*) non vi si sottraggono in vista di una illusoria *a-sociale* rivendicazione di libertà indeterminata, ma per poter essere riconosciuti a loro volta attraverso nuove significazioni, le quali sono la stessa posta in palio delle dinamiche riconoscitive. L'*io*, come apertura all'inedito, può realizzarsi soltanto mediante un legame riconoscitivo che veicoli il vuoto che l'*io* 'è' in una pienezza, una densità sociale. La *vergogna del me* in questo caso accompagnerebbe i 'tipici' processi di discriminazione legati all'essere donna', quali il *machismo*, ad esempio. La *vergogna dell'io*, invece, emergerebbe come blocco delle risorse riconoscitive indispensabili per poter accedere ad una definizione dell'essere donna' ancora inedita, che non coincida con il *già socialmente oggettivato* e che sia prossima quanto più possibile a chi *vogliamo essere* [cfr. Ferrara 1998].

Se pensiamo ad un altro esempio, il fenomeno sociale del lavoro gratuito – ovvero quel complesso di attività produttive non retribuite, o minimamente retribuite [cfr. Bascetta 2015] – consente di focalizzarci ulteriormente sulla distinzione concettuale *vergogna del me-vergogna dell'io*. In relazione a tale contesto sociale sembra non si possa parlare di emersione di *vergogna del me*. Non si dà una *vergogna del me*, una vergogna relativa al significato condiviso – o a quello dominante, ad esempio nel contesto del neo-liberismo – di lavoratore o di individuo intraprendente. Dimorare presso l'oggettivazione 'lavoratore', indipendentemente dalla assenza di retribuzione o dalla precarietà temporale dell'attività svolta, consente di aderire socialmente ad una identificazione condivisa. Così, per esempio, non dovrò giustificare socialmente il fatto di essere un fannullone. Al tempo stesso, però, il fatto che non si dia una *vergogna del me* non esclude che si dia invece una *vergogna dell'io*. L'oggettivazione in questione, per quanto mi fornisca una necessaria esistenza sociale, potrebbe risultermi angusta; potrebbe costringere ad una compressione dell'*io*. Potrei ambire non di certo a svincolarmi definitivamente dall'oggettivazione di lavoratore, ma aspirare a risignificarla in modalità che siano più prossime alle prospettive di autorealizzazione. Se è vero, ad esempio, che lavorare gratis per 'Expo' mi consente di aggirare, per le ragioni sopra accennate, una manifestazione di *vergogna del me*, questo non esclude che si dia *vergogna dell'io*, intesa non come adesione a significati vigenti e dominanti, ma come blocco delle possibilità di riappropriarsene in vista di un loro mutamento. Potrebbe non darsi una particolare manifestazione di vergogna, aderendo ad una identificazione sociale di lavoratore, ma ci si potrebbe al tempo stesso vergognare – mediante una forma di umiliazione che si avverte di subire – di non poter dare socialmente seguito alla possibilità di progettare un futuro, di svolgere con continuità biografica un'attività che sia fonte di autorealizzazione e così via. È certo rilevante, come anticipato, il lato simbolico *già oggettivato* dell'identità garantito dal *me* vigente, ma esso potrebbe entrare dialetticamente in contraddizione con l'*io*, nel caso in cui quella determinazione simbolica non consentisse, ad esempio, di poter accedere al pagamento di un mutuo, di poter sviluppare un progetto di vita con la persona che si ama, di potersi ammalare disponendo comunque di certe tutele.

La vergogna dell'io viene così ribadita come forma di vergogna legata al blocco di ciò che ancora non siamo e che ambisce a superare in una oggettivazione inedita e ancora non data ciò che attualmente non siamo nelle condizioni di poter essere. Ciò può avvenire soltanto ricollocandosi nuovamente all'interno di una negoziazione intersoggettiva dei significati e cioè in una *lotta per il riconoscimento*, un conflitto collettivo e comune, che coinvolga molteplici *io* di un *me* e che abbia come fine non il riconoscimento del già esistente – il riconoscimento non inteso come ratifica dell'identità: essere riconosciuto come precario, come lavoratore gratuito, etc. – ma l'apertura ad una identità inedita, ancora da esplorare, solo immaginabile e tutta da realizzare socialmente. Coerentemente con l'impianto fin qui sviluppato, l'*io* della vergogna dell'*io* è allora proprio la posta in gioco della lotta: è una sospensione attiva, una sospensione *rivolta* a qualcosa che reclama possibilità di realizzazione; è un vuoto che ambisce a *ri-colmarsi*. L'esito del processo che la *vergogna dell'io* delinea è in definitiva aperto ed incerto, restituito di volta in volta alla concretezza empirica delle relazioni sociali all'interno delle quali essa si situa: un esito di emancipazione o un esito regressivo di ipostatizzazione dell'oggettivazione oppressiva, fino al prosciugamento sociale delle risorse di risoggettivazione e di autocomprensione.

5. Conclusioni

La distinzione tra *vergogna del me* e *vergogna dell'io* ci mostra, in definitiva, la forma dialettica di tale emozione sociale. Da una parte, essa ha a che fare con un tessuto sociale e relazionale costitutivo, con un vincolo sociale che traccia un limite alla disponibilità emozionale individuale. D'altra parte, essa è spia della violazione di condizioni di autorealizzazione, che non può essere superata attraverso un ripiegamento sullo psicologico, ma che deve necessariamente trovare una ricollocazione all'interno della gamma del possibile sociale. La vergogna si muove tra l'oggettività sociale e ciò che è interiore ed esistenzialmente significativo, inteso come articolazione aperta – ma non illimitata – di qualcosa che ci è *già familiare*. Essa ha a che fare con la necessità dell'ordine sociale e ci segnala, al tempo stesso, di alcune distorsioni patologiche di quest'ultimo.

Vergogna del me e vergogna dell'io non sono momenti separati e slegati, ma dialetticamente intrecciati: così come non vi è un *io* separato da un *me*, così non vi è un esterno cognitivamente oggettivo contrapposto ad un interiorità esistenzialmente significativa. Così come nell'emergere della vergogna non si pone una netta alternativa tra una illimitata e spesso strategica costruzione soggettiva e una mera ricognizione oggettiva di un universo esterno già dato, le sue manifestazioni oscillano dialetticamente tra la vergogna che più si avvicina alla *vergogna del me* e la vergogna che più si avvicina alla *vergogna dell'io*. Per questo motivo, si ritiene più corretto parlare di un processo dialettico tra *vergogna del me* e *vergogna dell'io* piuttosto che di una semplice contrapposizione tra i due momenti: dinamica dialettica che riguarda le possibilità di riarticolare (*io*) ciò che ci è *già* in qualche modo familiare (*me*).

La dialettica *vergogna del me-vergogna dell'io* segnala così di chi siamo in rapporto agli altri e di chi non siamo più nelle condizioni di poter essere: indica chi siamo in relazione ad un limite, così come indica il blocco del processo sociale di riappropriazione soggettiva del limite stesso.

Riferimenti bibliografici

BASCETTA, M. (a cura di)

2015, *Economia politica della promessa*, Il manifesto-manifestolibri, Roma.

CERULO, M.

2009, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma.

CORTELLA, L.

2008, *Riconoscimento normativo. Da Honneth a Hegel e oltre*, Quaderni di teoria sociale, 8, pp. 15-32.

2011, *L'etica della democrazia. Attualità della 'Filosofia del diritto' di Hegel*, Marietti 1821, Genova-Milano.

CRESPI, F.

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

FERRARA, A.

1998, *Autenticità riflessiva*, Feltrinelli, Milano.

GREGORATTO, F., RANCHIO, F.

2013, *Il dolore del determinato. Seconda natura e riconoscimento tra Hegel, Honneth e Butler*, La società degli individui, 46, pp. 155-168.

HABERMAS, J.

1991, *Individuazione tramite socializzazione: sulla teoria della soggettività di G.H. Mead*, in J. Habermas, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1988).

HOCHSCHILD, A. R.

1975, *The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities*, in M. Millman, R. Kanter, (a cura di), *Another voice. Feminist perspectives on social life and social science*, Garden City, New York.

1979, *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, *American Journal of Sociology*, 85.

HONNETH, A.

2002, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1992).

IAGULLI, P.

2011, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.

ILLOUZ, E.

2007, *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2007).

JAEGGI, R.

2009, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus, Frankfurt en Mein.

2014, *Riconoscimento e dominio. Sul rapporto tra teorie dell'intersoggettività positive e negative*, in F. Gregoratto, F. Ranchio, (a cura di), *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine.

Jaspers, K.

1996, *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina Editore, Milano (ed. or. 1965).

LA TORRE, M. A.

1994, *L'io comunitario nel pensiero di G.H. Mead*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma.

MARGALIT, A.

1998, *La società decente*, Guerini e Associati, Milano (ed. or. 1996).

MEAD, G. H.

2010, *Mente, sé e società*, Giunti Editore, Firenze-Milano (ed or. 1966).

NUSSBAUM, M.

2005, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma (ed or. 2004).

SINI, C.

1972, *Il pragmatismo americano*, Laterza, Bari-Roma.

TURNATURI, G.

1995, *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano.

2012, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano.

ZIZEK, S.

2009, *Politica della vergogna*, Nottetempo, Roma (ed. or. 2007).

I SEMINARI RILES – SEMINARIO DEL 2015
PROSPETTIVE DI TEORIA SOCIALE DOPO IL POST-MODERNO



ALESSANDRO FERRARA

La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno

Ci troviamo nella situazione un po' paradossale di constatare il tramonto del "postmoderno" proprio nel momento in cui il "post-moderno" ci appare come l'orizzonte in cui siamo immersi. Il paradosso si chiarisce se ricorriamo a una distinzione e ad un artificio ortografico. Comincerò col caratterizzare il "post-moderno" col trattino, perché è da lì che trae origine l'altro "postmoderno", quello senza trattino e tutto unito.

Il primo, il "post-moderno col trattino", è un orizzonte filosofico che comincia a profilarsi circa un secolo fa ed entro il quale siamo pienamente immersi, sia pure con insofferenza di molti. Esiste e lotta con noi, nonostante molti si comportino come se fosse una "fata morgana" prodotta dalle mode filosofiche. Il secondo, il "postmoderno tutto unito e senza trattino", è il nome di una dottrina filosofica nata a cavallo degli anni '70 e '80 del secolo scorso, e che ha avuto vita breve, sconfitta e condannata all'irrelevanza dagli attacchi di molti avversari e, come vedremo, anche dai suoi stessi limiti interni. Quindi nelle prime due parti di questo saggio proverò a caratterizzare questi due "post moderni" ed il loro rapporto. Nella parte conclusiva, infine, proverò a ipotizzare quali implicazioni questo quadro di fondo comporta per la teoria sociale.

1. Che cosa è l'orizzonte post-moderno?

Cominciamo col chiarire il senso in cui ho utilizzato il termine "orizzonte filosofico". Di orizzonte si parla spesso dentro un quadro di riferimento feno-

menologico ed ermeneutico – Gadamer ha contribuito alla diffusione di questo termine, tramite la fortuna del suo concetto di “fusione di orizzonti” – e il mio utilizzo di questo termine segnala un debito verso questo quadro di riferimento. Anche noi filosofi e teorici della società abbiamo un nostro mondo della vita. Certo abitiamo in una “provincia finita del significato”, dove si può dubitare della propria esistenza, immaginare di essere ridotti a un cervello a bagno in una soluzione che lo tiene in vita, provare a essere un pipistrello o avere gli occhi coperti da un velo di ignoranza, però questo specialismo della nostra provincia non deve occultarci il fatto che la nostra separatezza dal “comune senso comune” dà luogo a un senso comune tutto particolare – anche nel nostro caso equivalente a cose che tutti danno per scontate e possono assumere che gli altri diano per scontate.

Si può dire qualcosa, argomentare a favore di una tesi, in quanto si parte da presupposti, alcuni dei quali esplicitamente tematizzati, altri dati per scontati. I filosofi più originali sono quelli che vedono come problematico proprio qualcosa che era parte della *Lebenswelt* filosofica comune, che tutti vedevano come scontato, che neppure era visibile come presupposto. Heidegger rende problematico un concetto di Essere che per oltre due millenni i filosofi avevano dato per scontato senza neppure accorgersene. Ora, un *orizzonte filosofico* è una sezione trasversale di questa *Lebenswelt* sottesa alla pratica filosofica e sempre immersa in un processo trasformativo. È qualcosa di più vasto di una tradizione o una dottrina o una scuola. È uno spazio simbolico entro cui convivono una pluralità di tradizioni, dottrine e scuole.

La modernità è, fra le altre cose, anche un orizzonte filosofico. Il suo *ubi consistam* filosofico – diverso da ciò che la caratterizza come fenomeno sociale, politico, culturale – è la distanza dall’idea, propria invece dell’orizzonte classico o antico, secondo cui la validità di norme e proposizioni intorno agli ordinamenti istituzionali poggiava sulla loro capacità di riflettere un ordine oggettivo iscritto nel mondo. Quando l’ordine del cosmo forniva i fondamenti, anche la ragione veniva intesa come *oggettiva*, ossia come Logos. La sua oggettività si riproduceva a cascata per tutte le varie branche del sapere. La fisica era lo “specchio della natura” in senso ontologicamente forte. L’etica forniva prescrizioni per la vita buona a partire da intuizioni sulla natura umana e queste prescrizioni non avevano uno statuto diverso da quello di proposizioni vere. La filosofia politica

traduceva queste intuizioni in indicazioni riguardo all'ordinamento istituzionale maggiormente in grado di promuovere la virtù fra i cittadini e il loro buon vivere insieme. Platone e i suoi avversari sofisti, Aristotele e gli stoici, per non parlare dei presocratici, esprimevano diverse posizioni, ma sempre entro questo orizzonte.

La rottura associata con la modernità si determinò quando, a partire dal XVII secolo, la base della conoscenza vera e delle norme giuste veniva ad essere ora identificata con il loro soddisfare i requisiti della razionalità di un soggetto umano ideale. Questi requisiti, spesso condensati sotto forma di “metodo” o di “categorie” o di regole dell'inferenza logica, non venivano più concepiti come attributi dell'essere, ma piuttosto come qualità proprie del *soggetto*. Per la prima volta, la razionalità della ragione veniva ad essere intesa come una qualità intrinsecamente e totalmente umana, il cui portatore è un soggetto astratto e ideale, “insito” in ciascun individuo umano concreto (Descartes, Kant) oppure come un “macro-soggetto” al quale tutti gli esseri umani appartengono in quanto individui (*Geist* in Hegel, la specie umana in Marx). Un orizzonte è dunque uno spazio in cui possono convivere tradizioni, scuole e dottrine le più diverse, le quali però hanno in comune, ovvero “si muovono entro”, uno spazio teorico delimitato da postulati condivisi: la concepibilità di un ordine del mondo, la universalità delle strutture della soggettività, ovvero la costitutività di forme linguistiche intrinsecamente plurali nei confronti della soggettività. Dottrine rivali come quella parmenidea ed eraclitea, il deontologismo kantiano e il consequenzialismo utilitarista, il post-modernismo di Lyotard e il liberalismo politico rawlsiano si muovono entro orizzonti riconoscibili come tali.

Dunque in cosa consiste la rottura fra la modernità e il suo “post”? Inizio col ripercorre alcune tappe significative del formarsi di un orizzonte oltre-moderno. L'orizzonte moderno è già oltrepassato quando Wittgenstein, nella proposizione 5.6.2 del *Tractatus*, afferma: “Che il mondo è il *mio* mondo si mostra in ciò, che i limiti del linguaggio (del solo linguaggio che io comprendo) significano i limiti del *mio* mondo”. Qui Wittgenstein nega che noi possiamo pensare il mondo indipendentemente dalla mediazione di un linguaggio. E poiché la pluralità dei linguaggi esiste dal tempo di Babele, non vi è modo di sfuggire alla conseguenza che i diversi limiti dei mondi pensabili hanno a che fare con la diversità dei linguaggi in cui e mediante cui li pensiamo [Wittgenstein 1968, 63]. Egualmente,

l'orizzonte moderno è messo in questione nel § 217 delle *Ricerche filosofiche*, dove Wittgenstein afferma che i nostri tentativi di rendere conto di cosa significhi seguire una regola dopo un certo punto si scontrano con uno strato geologico profondo, uno “strato di roccia” – la pura fatticità di una forma di vita – contro cui la vanga della riflessione filosofica si piega impotente e deve arrestarsi. Nuovamente, non vi è modo di evitare la conseguenza che la normatività di una regola e la fatticità della forma di vita donde essa trae origine formano un tutt'uno inscindibile e che, come argomenterà Hilary Putnam mezzo secolo più tardi, la distinzione tra fatti e valori, lo iato incolmabile che separa “*is*” e “*ought*”, “*Sein*” e “*Sollen*” vada ripensata da cima a fondo [Wittgenstein 1974, 113]¹.

Nuovamente, l'orizzonte moderno viene radicalmente sovvertito quando Quine, in *Due dogmi dell'empirismo*, denuncia l'inconsistenza di quella colonna portante della filosofia tanto “idealista” quanto “realista”, sia “razionalista” sia “empirista”, che è la distinzione fra quanto è vero in virtù dei fatti e quanto è vero “analiticamente”, “a priori”, senza alcun bisogno di controllare come stanno le cose nel mondo (ad esempio, che ogni scapolo è un uomo non sposato). La distinzione crolla, secondo Quine, quando riflettiamo sul fatto che la pretesa qualità definitoria, “analitica”, “a priori” del rapporto fra “essere scapolo” ed “essere non sposato” è in ultima analisi, proprio come il wittgensteiniano “seguire una regola”, inseparabile dall'empiricissimo “uso linguistico” di una comunità linguistica concreta, quale è registrato professionalmente dal lessicografo nelle definizioni del dizionario [cfr. Quine 1963, 24].

Risultati simili venivano anche da altre tradizioni. Pensiamo, ad esempio, alle riflessioni di Max Weber intorno al nesso di conoscenza e valori. Non occorre invocare una tesi metafisica intorno all'infinità degli elementi che costituiscono il nostro oggetto di conoscenza. Basta solo ammettere che un qualunque oggetto, naturale o culturale, racchiude in sé molti più elementi costitutivi di quanti possiamo aspirare ad esaminarne nel corso della nostra esistenza finita di soggetti conoscenti. È la nostra finitezza che ci impone di adottare una prospettiva e di selezionare, entro il numero esorbitante di aspetti conoscibili, quegli elementi che vale la pena conoscere più da vicino, altrimenti non conosceremmo mai nulla.

1. In un lessico diverso, una tesi simile è stata recentemente difesa con forza da Putnam [cfr. Putnam 2004].

Una mappa di un continente, grande quanto il continente stesso, e che dunque non lascia fuori nulla, sarebbe totalmente inutile. Il punto è che la selezione di ciò che è importante conoscere e ciò che si può lasciare da parte è un atto che non può essere giustificato in puramente termini cognitivi, nei termini di un'*adaequatio intellectus et rei* che ovviamente non può ancora avere avuto luogo. Al contrario, solo sulla base di una pre-comprensione ermeneutica riguardo al “valere la pena di essere conosciuto” da parte dell’oggetto – una pre-comprensione di cui non necessariamente dobbiamo avere consapevolezza – diventa possibile parlare di verità in un senso non soggettivistico [cfr. Weber 1974, 84-85].

Allo stesso modo, per Heidegger la verità come conoscenza *di qualcosa*, nel senso più ristretto di *adaequatio*, può aver luogo soltanto sullo sfondo di un più profondo contatto con la verità come *alétheia* o disvelamento del mondo. A partire da *Essere e tempo*, e attraverso la *Introduzione alla metafisica* [cfr. Heidegger 1990, 194-195] la “non-latenza” o non-esser-nascosto che è *l'alétheia* originaria viene successivamente a ridursi a una limitata verità come “giustezza”. Così nel disvelamento operato dall’opera d’arte, nella *Lichtung* che improvvisamente dirada l’opacità, appare una verità che è la condizione di possibilità del nostro parlare di verità. Come scriverà in *Tempo ed essere*, “l’Aletheia, la non-ascosità (*Unverborgenheit*) pensata come *Lichtung* dove si dispiega la presenza (*Anwesenheit*) non è ancora la verità (*Wahrheit*)”: ma questo essere “non-ancora” da parte dell’*alétheia* non significa essere *meno* della verità, anzi forse significa essere qualcosa *di più*, in quanto “soltanto essa concede la verità come *adaequatio* e *certitudo*, poiché non può darsi presenza e presentificazione fuori dal dominio della *Lichtung*” [Heidegger 1998, 84].

Questo mutamento di orizzonte, che è stato chiamato *Linguistic Turn*, non riguarda soltanto il momento della verità, epistemico o cognitivo. Riguarda anche la sfera pratica nel senso più ampio. “Barbari” e “selvaggi” sono i nomi con cui l’alterità è stata concettualizzata rispettivamente nell’orizzonte classico e in quello moderno. L’altro è colui a cui manca qualcosa per essere noi. E questo sguardo è durato fino al Novecento. Pensiamo all’ambivalenza della figura di Max Weber. Per un verso la sua riflessione metodologica si muove entro premesse che già anticipano il tema della dipendenza della nostra conoscenza da qualcosa che non è conoscenza (non il linguaggio, ma le nostre disposizioni assiologiche); per

l'altro, il grande affresco della razionalizzazione delle culture religiose, tracciato nei suoi *Aufsätze für Religionssoziologie*, muove dalla famosa domanda di apertura della “*Einleitung*”, che mi consentirete di tradurre liberamente nella formula “Come mai gli altri non sono mai potuti giungere al nostro livello di sviluppo della razionalità?”. Era il 1904. Nemmeno trenta anni dopo, nel 1931, a margine della sua copia del *Ramo d'oro* di Frazer, Wittgenstein, totalmente infastidito dal modo etnocentrico con cui Frazer classifica come inferiori, meno razionali, meno sviluppate, più primitive, le popolazioni oggetto del suo sguardo antropologico, scrive: “Frazer è molto più selvaggio dei selvaggi che descrive”. In quei tre decenni scarsi è mutato un mondo, un orizzonte filosofico nuovo è emerso, condensato in quella nota di Wittgenstein ed espressione di un pensiero inaccessibile ai mondi filosofici pensabili da Kant e Hegel.

Da quel momento nasce il post-moderno come orizzonte pratico, in cui l'altro è eguale nella sua diversità, non è *diverso da me*, bensì *diverso come me*, ovvero diverso da me come io lo sono da lui. Siamo la prima epoca della storia che, diversamente dalla modernità e dal mondo antico, guarda ad ogni essere umano vivente sulla terra come dotato di una “eguale dignità” e titolare dei medesimi “diritti umani”, la prima epoca della storia che ha bandito dal proprio lessico ogni riferimento a razze, etnie ed altri soggetti collettivi come portatori di una disuguaglianza di condizione. Persino il termine “disabile”, pur legato a una condizione oggettiva, è stato bandito dal nostro lessico pubblicamente presentabile e sostituito con la locuzione “diversamente abile”, in omaggio a questo mutamento di orizzonte.

Per concludere questa prima parte, possiamo definire l'orizzonte post-moderno come la condivisione, da parte di concezioni filosofiche proprie del XX e XXI secolo, di tre presupposti fra loro collegati: 1) l'impossibilità di intrattenere un rapporto cognitivo o pratico con il mondo naturale, sociale e interno il quale non sia mediato da un *frame of meaning*, ovvero un quadro di significati cristallizzato nel lessico di un linguaggio naturale, il quale conferisce ordine all'altrimenti caotico affastellarsi e fluire di sensazioni elementari e ne media l'aggregazione in percezioni più complesse; 2) l'esistenza simultanea di una pluralità di *frames of meaning* (variamente chiamati, dalle tradizioni dell'orizzonte post-moderno, paradigmi, giochi linguistici, universi simbolici, tradizioni, episteme, culture,

schemi concettuali, programmi scientifici, culture morali, ecc) e la loro non gerarchizzabilità in ordini di priorità; 3) l'inesistenza di un metalinguaggio naturale in cui tale pluralità possa essere integralmente tradotta e risolta, nonché l'impossibilità di una inter-traduzione diretta dei lessici gli uni negli altri *senza perdita apprezzabile di significato*.

Questo orizzonte post-moderno ha generato varie ricadute sul versante della teoria sociale e politica, accanto a correnti filosofiche che dell'orizzonte post-moderno hanno fatto la loro bandiera o che, pur non richiamandosi direttamente (come il post-strutturalismo e il decostruzionismo), vi sono immerse. Le une e le altre possono conoscere alterne vicende e al limite diventare invisibili, ma il loro cedere il passo ad altri programmi teorici lascia intatti i tratti distintivi del post-moderno in quanto orizzonte.

A tutt'oggi, infatti, nessuno ha fornito un'argomentazione convincente per affermare, contro Wittgenstein, che possiamo guadagnarci una conoscenza del mondo elaborata, e non solo immediatamente sensibile, indipendentemente dai quadri semantici di un linguaggio. Nessuno ha spiegato come si possa accertare se una regola sia stata seguita indipendentemente dal riferirsi a una prassi inclusa in una forma di vita. Nessuno ha, dopo Quine, ri-tracciato con precisione la linea che separa ciò che è vero in virtù di uno stato del mondo da ciò che è vero in virtù del significato dei termini con cui lo descriviamo. Nessuno è riuscito ad argomentare, contro Weber, che si dia conoscenza senza un momento selettivo in cui si isola ciò che riteniamo importante conoscere in un oggetto.

Dunque può esistere un "post" della modernità in quanto la premessa moderna per cui il riscontro con la realtà non-interpretata, i fatti, sarebbe il banco di prova delle nostre conoscenze – e può esserlo in quanto la costituzione del soggetto, vuoi trascendentale (Kant), vuoi per meccanismi psicologici di associazione, memoria e identità (Locke, Hume), vuoi per autoriflessione dialettica (Hegel) *prescinde* dal potere costitutivo del linguaggio – ha ceduto il passo a una nuova premessa di fondo secondo la quale senza la mediazione di sistemi simbolici diversi e fra loro non perfettamente compatibili non possiamo più conoscere, per dirla con Kant, non solo le "cose in sé", ma neppure i "fenomeni". La verità e la giustizia entrano ora in uno scomodo rapporto con questi universi di significato, condannandoci a una faticosa ricerca di una terra di mezzo fra il ripiegare sull'o-

rizzonte moderno (come il neo-naturalismo o il nuovo realismo implicitamente fanno) e il rassegnarci alla riedizione postmoderna dello scetticismo convenzionalista per cui verità e giustizia sono tali “relativamente a un contesto”. Il proceduralismo habermasiano, l’universalismo iterativo di Walzer, e il mio tentativo di sviluppare un esemplarismo giudiziaria sono vie alternative per cercare questa terra di mezzo.

2. *I postmodernismi filosofici e le loro difficoltà*

Da queste premesse dell’orizzonte post-moderno si sono sviluppate dottrine filosofiche che oggi appaiono avere pressoché esaurito la loro capacità di suscitare interesse. Tralascio di entrare nel merito del postmodernismo come corrente estetica, architettonica, figurativa. Fra le tante forme di postmodernismo filosofico,² parallele alle varietà di idealismo, di fenomenologia, di ermeneutica, isolerei qui tre versioni principali: la versione lyotardiana, a cui dobbiamo il conio del termine; la versione rortyana a sfondo wittgensteiniano; e quella del pensiero debole italiano.

La versione di Lyotard, considerata dall’ottica di oltre un trentennio dopo, ci appare come una grande narrazione che ha per oggetto la celebrata fine delle grandi narrazioni [Lyotard 1981; 1987].

Il postmoderno assume una coloritura cognitiva nelle pagine de *La condizione postmoderna*. La scienza ha sempre avuto bisogno di giustificare la propria autorità, lo statuto di verità della proprie proposizioni, e questo “discorso di legittimazione” è sempre stato offerto dalla filosofia. Nell’orizzonte illuminista, la legittimazione della verità procede dalla “possibile unanimità degli spiriti razionali”, con una ricaduta anche pratico-morale, come sosteneva Condorcet. La conoscenza vera è uno strumento efficace “per un fine etico-politico buono, la pace universale” [ivi, 6]. Nell’ultimo terzo del XX secolo, invece, questo quadro collaudato ha ceduto: “Semplificando al massimo”, scriveva Lyotard, “possiamo

2. Per versioni del postmodernismo più direttamente collegate alla sociologia della cultura, cfr. Jencks 1986; Jameson 1989; Harvey 1999; Lash 1998.

considerare ‘postmoderna’ l’incredulità nei confronti delle metanarrazioni”, ovvero quelle costruzioni filosofiche che legittimano il valore della verità epistemica in un racconto con al suo centro il progresso insieme cognitivo e morale” [*ibidem*]. Queste costruzioni filosofiche prendono la forma di un sapere *narrativo* il quale racconta perché chi enuncia una tesi *ha buon titolo a farlo*. E il succedersi di “culture narrative” – Illuminismo, *Sturm und Drang*, idealismo tedesco, scuola storica francese – secondo Lyotard “coincide con l’emancipazione delle borghesie dalle autorità tradizionali” [ivi, 56]. La legittimazione del sapere prende la forma di una risposta che, come in ogni narrazione, consiste “nella declinazione di un nome di eroe” [ivi, 56-57]. Nel nostro tempo moderno “il nome dell’eroe è il nome del popolo, il segno della legittimità è il consenso popolare, il modo della produzione normativa è la deliberazione” [ivi, 57]. Ora, la cifra di questa narrazione è l’idea di progresso, ovvero quel “movimento in ragione del quale si suppone che si accumulino il sapere, movimento che viene però esteso al nuovo soggetto socio-politico” [*ibidem*]. Questo grande racconto, in cui il popolo, vuoi come nazione vuoi come umanità è insieme “eroe della conoscenza” ed “eroe della libertà” è ciò che entra in crisi, nell’età postmoderna, sia nella sua versione di “racconto speculativo” sia nella sua versione di “racconto emancipativo” [ivi, 69].

I motivi di questa crisi sono ricondotti da Lyotard al trionfo tecnologico successivo alla seconda guerra mondiale, “che ha posto l’accento sui mezzi piuttosto che sui fini dell’azione” e al “rinnovato sviluppo del capitalismo liberale avanzato dopo la sua ritirata protetta dal keynesismo fra gli anni 1930-60, rinnovamento che ha liquidato l’alternativa comunista e valorizzato il godimento individuale dei beni e dei servizi” [*ibidem*]. Il quadro che ne emerge non riesce a ricomporre un’unità del discorso della conoscenza. Nessuno parla tutte le lingue delle varie scienze, “queste non ammettono un metalinguaggio universale” [ivi, 74], e quando dalla domanda intrascientifica “che vale il tuo argomento, che vale la tua prova?” si giunge “alla domanda delle domande, vale a dire alla metadomanda o domanda della legittimità: *che vale il tuo ‘che vale?’*” [ivi, 99-100]. Le risposte latitano. Lyotard attacca la soluzione habermasiana della validazione discorsiva come una idealistica ricerca di un inattuabile consenso universale [cfr. ivi, 118-119], ottenibile a dispetto della pluralità irriducibile di giochi linguistici. Il cerchio della legittimazione del sapere è in ultima analisi non più chiudibile.

Un analogo senso della cesura che intercorre fra l'epoca moderna, in cui il sapere scientifico è ancora concepibile come uno "specchio della natura", e l'epoca post-moderna si trova nel pensiero di Richard Rorty. *La filosofia e lo specchio della natura* viene pubblicato a un anno di distanza da *La condizione postmoderna*, nel 1980. Il discorso filosofico è attraversato, secondo il quadro delineato da Rorty, da una frattura fondamentale tra filosofia *sistematica* e filosofia *edificante* [cfr. Rorty 1986, cap. VIII]. La filosofia *edificante* – esemplificata al meglio da Dewey, Heidegger e Wittgenstein – si basa su una diffidenza verso l'idea stessa di quadro di riferimento ultimo e parte dall'assunto che tutti i quadri di riferimento con cui organizziamo i significati sono *inventati* e non *scoperti*. Non rispecchiano alcuna realtà antecedente all'interpretazione, ma piuttosto rappresentano delle indicazioni di massima che ci orientano nelle nostre transazioni con il mondo. La nozione di una prospettiva "ultima" è altrettanto insensata, da questa visuale, quanto l'idea di un'unica maniera valida di rapportarsi al mondo o di un accesso privilegiato alla realtà delle cose per come esse sono. La filosofia *edificante* ci invita invece ad accettare la pluralità delle prospettive, dei vocabolari, dei paradigmi e degli schemi concettuali, a rinunciare ad ogni desiderio di riportare questa pluralità ad unità, e ad apprendere a convivere con l'incommensurabilità. Inoltre, mentre la filosofia *sistematica* mira a sussumere la pluralità sotto l'unità, la filosofia *edificante* mira a tradurre l'uno nell'altro i vari vocabolari che incontra. Infine, mentre l'approccio sistematico considera l'attività filosofica come un'attività di *problem-solving*, l'approccio *edificante* considera la filosofia una conversazione che si estende nei secoli intorno a temi di interesse comune. E una conversazione, è superfluo notarlo, non ha un "telos" o una "logica" intrinseca.

In *La filosofia dopo la filosofia (Contingency, Irony and Solidarity, 1989)* questo quadro viene arricchito da una nuova distinzione. Tra coloro che hanno abbandonato la ricerca di quadri di riferimento ultimi si possono identificare due tipi fondamentali di temperamento filosofico: "gli autori come Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger e Nabokov sono utili in quanto modelli, esempi di perfezione individuale – di vita autonoma che si è creata da sé. Gli autori come Marx, Mill, Dewey, Habermas e Rawls sono, più che dei modelli, dei concittadini. Il loro impegno è sociale, è il tentativo di rendere le nostre istituzioni e pratiche più giuste e meno crudeli" [cfr. Rorty 1990, 2].

In questa nuova distinzione proposta da Rorty un ruolo centrale è ricoperto dall'idea che la ricerca della "perfezione privata" o autenticità da un lato, e la ricerca di una nozione universalistica e "pubblica" di giustizia dall'altro, coesistono l'una accanto all'altra. Come deve essere abbandonata l'idea di una *opposizione* tra questi due tipi di impresa, così va abbandonata la speranza di una loro *riconciliazione* e di una posizione filosofica complessiva che possa includere entrambi i momenti. La filosofia *edificante* prende adesso il nome di filosofia *ironica*: suo cultore è colui che "1. nutre continuamente profondi dubbi sul suo attuale vocabolario decisivo perché è stato colpito da altri vocabolari, vocabolari decisivi per persone o libri che ha conosciuto; 2. è consapevole del fatto che i suoi dubbi non possono essere né confermati né sciolti da argomenti formulati nel suo attuale vocabolario; 3. nel caso che filosofeggi sulla sua situazione, non ritiene che il proprio vocabolario sia più vicino alla verità di altri, in contatto con una autorità esterna" [ivi, 89]. In conclusione, per Rorty la scomparsa di ogni interrogativo intorno ai fondamenti della giustizia e della verità non sarebbe una perdita, ma al contrario rappresenterebbe un "grande balzo in avanti" – espressione assai poco ironica e performativamente contraddittoria quanto lo è la lyotardiana fine delle grandi narrazioni quale snodo di una narrazione ancora più comprensiva.

Ma come mutano i vocabolari? Dal fatto che la verità non è "scoperta" ma è una nostra creazione non dovremmo, secondo Rorty, trarre la conclusione che non esiste alcuna verità o che tutti i vocabolari sono ugualmente validi. Mutamenti culturali della portata della transizione dalla fisica aristotelica alla fisica newtoniana, dal pensiero metafisico tardo-scolastico alla filosofia del soggetto cartesiana e kantiana, o dal giusnaturalismo antico alle moderne teorie contrattualistiche, non possono essere intesi né come l'esito di prove o argomentazioni definitive né essere considerati il risultato di una decisione "soggettiva". Stanno in una terra di mezzo: "Non fu in base a qualche osservazione al telescopio, o a qualunque altra cosa, che si decise che la terra non era al centro dell'universo, che il comportamento macroscopico poteva essere spiegato a partire dal moto microstrutturale, o che la predizione e il controllo dovevano essere l'obiettivo principale dell'indagine teorica scientifica. Quel che accadde fu, piuttosto, che dopo un centinaio di anni di confusione inconcludente gli europei si ritrovarono a parlare in un modo che dava per scontate queste tesi tra loro collegate" [cfr. ivi, 13].

Questa concezione accentua chiaramente il ruolo della *contingenza* nel dar forma ai vocabolari e alle visioni del mondo. Rimane meno chiaro, però, in che cosa consisterebbe la *non arbitrarietà* di questi processi. Rorty sostiene che “Il guaio delle argomentazioni contro l’uso di un vocabolario familiare e di veneranda età è che si pretende che esse siano formulate nei termini di quello stesso vocabolario. Si pretende che dimostrino che gli elementi centrali di quel vocabolario sono “autocontraddittori” o che si “decostruiscono”. Ma una cosa del genere non può *mai* essere dimostrata” [cfr. *ivi*, 16].

Fra l’idea di una dimostrazione della superiorità di un vocabolario e il farne una questione di scelta soggettiva si stende un limbo filosofico di cui Rorty non riesce a darci una mappa chiara: “la filosofia più interessante non è quasi mai quella che esamina i pro e i contro di una tesi ma quella, di solito, che rappresenta, implicitamente o esplicitamente, la competizione tra un vocabolario accettato che è diventato una seccatura e un vocabolario nuovo, non ancora completamente articolato, che promette vagamente grandi cose” [cfr. *ibidem*]. Questa affermazione contiene però una serie di problemi. Che cosa significa per un vocabolario diventare una seccatura? Come può un vocabolario influenzare la vita di coloro che pensano e parlano dal suo interno? Che cosa può promettere un vocabolario ai suoi possibili sostenitori? E se i vocabolari sono soltanto “maniere abituali di descrivere il mondo” e non possono essere sostituiti da nient’altro se non da nuove “abitudini della mente”, perché cambiarli?

Nella misura in cui ciò che intende affermare è semplicemente che non vi può essere un test conclusivo, un esperimento cruciale fra due paradigmi, Rorty ha ragione. Se però il suo intento è di suggerire che cercando nuovi modi di esprimere ciò che potrebbe essere espresso soltanto in modo insoddisfacente all’interno del nostro vocabolario abituale, noi inconsapevolmente ci immettiamo in un nuovo vocabolario soltanto per scoprire più tardi di esserci bruciati i ponti alle nostre spalle, la sua posizione perde di plausibilità. In generale una persona cui capitasse di riallineare il proprio vocabolario in questo modo la considereremmo una persona peculiarmente incapace di assumersi la responsabilità delle sue credenze ed azioni. Come un equivalente filosofico di Madame Bovary, l’attore rortyano si caratterizza per l’incapacità di rendersi conto della direzione verso cui un certo schema di condotta o pensiero lo sta conducendo.

Prendiamo il caso di un immigrato in una nuova cultura. È difficile isolare un singolo momento in cui la persona “decide” di lasciare la vecchia cultura e abbracciare la nuova. È egualmente difficile però pensare alla inculturazione come a un processo lineare e graduale. Supponiamo che un immigrato dopo dieci anni sia così integrato da considerare la cultura ospitante come la propria. Certamente questo processo non può essere ridotto a un singolo atto di decisione in cui i pro e i contro delle due culture vengono soppesati gli uni contro gli altri in un “confronto finale” che assomiglia ad un “esperimento cruciale” nella epistemologia pre-kuhniana. Ma consideriamo le implicazioni a cui Rorty si vincola. Vi sarebbe una continua accumulazione, tacita e graduale, di piccoli cambiamenti – un giorno la persona scopre il piacere di un certo condimento per l’insalata, un altro giorno si rende conto dei vantaggi della puntualità, un altro giorno ancora inizia a divertirsi alle battute di spirito locale – fino alla constatazione, verso la fine dei dieci anni, che un grande cambiamento ha avuto luogo. Adesso la persona avverte come gradita la prospettiva di sposare una persona del luogo e stabilirsi nel paese per sempre. Tuttavia vi è qualcosa di strano nell’idea che la persona non assuma *mai* alcuna responsabilità attiva in questa trasformazione.

Sembra ragionevole affermare che alcuni passaggi del processo di trasformazione sono più importanti di altri, nel senso che contribuiscono maggiormente all’esito finale. Nel caso dell’emigrante, potremmo dire che l’iniziare a socializzare con persone del posto è più importante dell’adattarsi alla maniera locale di fare il caffè o che comprendere le battute di spirito del luogo è più importante che non l’imparare le procedure burocratiche per ottenere una patente. Nella caratterizzazione di Rorty, capita alla persona di cominciare dall’apprezzare un certo modo di fare il caffè, poi un certo tipo di umorismo, infine un certo modo di stare insieme, e che questi cambiamenti portino a una graduale dissociazione della persona dalla sua vecchia cultura. Ma questa descrizione si adatta soltanto al caso fortunato di una transizione *non tragica* da un vocabolario all’altro, in cui il nuovo guadagna terreno senza mai venire a un confronto con il vecchio, e verso la fine del processo il vecchio è soltanto un guscio vuoto da liquidarsi in modo indolore e senza tentennamenti. Tuttavia questo è ben lungi dall’essere il caso più comune, men che mai il *solo* caso possibile, come Rorty tende a far credere.

Più spesso le transizioni da un vocabolario all'altro assumono la forma di processi costellati da crisi, in cui eventi esterni forzano gli attori a prendere decisioni non facili e a rigettare attivamente uno dei vocabolari rivali. Inoltre, nel caso delle identità collettive un sottoinsieme dei membri della comunità (si tratti di una comunità scientifica, politica o professionale) di solito ha qualcosa da perdere nella soppressione del vecchio vocabolario. E dunque la tensione, il confronto e la scelta tragica tendono ad essere la norma piuttosto che l'eccezione. Tuttavia anche nel caso, niente affatto tipico, di una transizione indolore da un vocabolario all'altro, la nozione intuitiva di *agency* responsabile richiede che l'attore in qualche momento, quando l'equilibrio complessivo delle appartenenze o della fedeltà sta incominciando a vacillare o quando un qualche elemento importante della transizione sta avendo luogo – per esempio quando il bisogno di stare insieme a persone della propria cultura nativa comincia ad affievolirsi – assuma il controllo del processo, o almeno si chieda se è disposta ad accettare le modifiche alla propria identità che prevedibilmente ne seguiranno. Affermare ciò vuol dire però recuperare in qualche modo la nozione di *scelta*. Ci ritroviamo allora di fronte la domanda che Rorty ha cercato di evitare: che cosa costituisce una *buona* scelta quando si tratta di cambiare un vocabolario?

Dentro un quadro non fondazionalistico, ci chiederemo non se e in che misura una scelta soddisfi qualche criterio esterno di razionalità, ma se e in quale misura un modello di condotta, o una soluzione politica, soddisfi la normatività interna di una identità.³ L'impossibilità di tradurre esaustivamente un vocabolario nell'altro cessa allora di essere un ostacolo all'universalità del giudizio. Infatti non abbiamo più da tradurre un vocabolario nell'altro, ma semplicemente da valutare il grado di auto-congruenza di una identità. Naturalmente il tipo di universalismo che possiamo ottenere è allora un universalismo *esemplare* piuttosto che metodologicamente cogente, *singolare* piuttosto che generalizzante, e non suscettibile di dimostrazione. Una scelta migliore, dal punto di vista di questo tipo di universalismo, non è una scelta che si conforma a qualche standard esterno all'individuo o al gruppo che ha di fronte il dilemma, ma semplicemente la scelta che è suscettibile di condurre all'autorealizzazione più compiuta della identità in questione.

3. Sulla nozione di "normatività interna di un'identità" cfr. Ferrara 2012.

Riassumendo, resta l'impressione che la posizione di Rorty sia inficiata da una ambiguità fondamentale. Mentre critica tutte le nozioni universalistiche di validità, allo stesso tempo Rorty chiaramente raccomanda la sua concezione pragmatista della verità e della giustizia non come espressione del suo gusto privato in materia di teorie filosofiche, ma come *migliore* di qualsiasi altra, senza essere in grado di specificare come si debba intendere tale "essere migliore" [cfr. Crespi 1990, 219-30]. Inoltre, la sua posizione diventa sempre più vulnerabile nella misura in cui ha acquistata spessore contenutistico. Uno dei punti forti di *Filosofia e lo specchio della Natura* era la sua capacità di resistere a una obiezione riflessiva. L'elogio della filosofia edificante rispetto a quella sistematica e la stessa concezione della filosofia come conversazione dell'umanità potevano essere intese – coerentemente con l'ispirazione antifondazionalista del libro – come la proposta di Rorty di imprimere una certa svolta a tale conversazione o, in un senso ancora più debole, come un bell'esempio di che cosa si può fare durante il proprio turno nella conversazione. Invece, con l'inclusione di tesi più sostanziali riguardo al Sé, alle dinamiche del mutamento culturale e alla legittimità delle istituzioni politiche, la filosofia di Rorty perde molta di quella leggerezza autoreferenziale. Quando si esprime in una chiave positiva piuttosto che critica, Rorty ci offre un'utopia in cui l'atteggiamento ironico *diventa universale*. Nonostante la sua avversione verso la concezione *Whiggish* della storia, egli non è in condizione di negare che, dal suo punto di vista, l'abbandono di ogni indagine sulla natura della verità e della giustizia conterebbe in qualche modo come *progresso*. Egualmente come progresso conta il crescente livello di solidarietà umana che Rorty associa con la nascita della società liberale [cfr. Rorty 1990]. Nonostante il suo voler liquidare gli approcci etici e politici basati su una visione privilegiata del bene, nella sua teoria del mutamento dei vocabolari Rorty presuppone una concezione non negoziabile o "ultima" del bene per una società. Il bene per una società è il tenere separate la ricerca privata della autenticità e il perseguimento pubblico della giustizia, mentre il bene per una persona consiste nel lasciarsi andare alla deriva fra i vocabolari senza mai farsi carico di atti di scelta consapevole. Infine, nonostante il suo tentativo di liquidare ogni teoria basata su un preteso accesso a una realtà non interpretata, Rorty si vincola alla proposizione che il Sé è privo di centro e che, conseguentemente, ogni teoria che lo ritrae come unitario, centrato o armonico è semplicemente errata, nel senso della teoria della verità come cor-

rispondenza. Quando queste posizioni provengono dal campione dell'ironia non può che sorgere il sospetto che l'ironia sia diventata un affare terribilmente serio.

Parecchi di questi temi ricorrono nella filosofia di Vattimo. Il saggio che apre la raccolta *Il pensiero debole* traccia le linee programmatiche del postmodernismo italiano. Annoda il progetto a due capisaldi: l'annuncio della morte di Dio, che secondo Nietzsche doveva riempire "i prossimi secoli della nostra storia" e l'oltrepassamento della metafisica occidentale dell'Essere da parte di Heidegger. Soprattutto in riferimento a quest'ultimo, "aprire il discorso sulla differenza dell'essere dagli enti, quella che si chiama la differenza ontologica, conduce alla fine molto più lontano di quanto Heidegger stesso non si aspettasse" [Vattimo-Rovatti 1983, 19]. Se l'essere *non* è, ma ciò che è sono piuttosto gli enti, questo significa che proprio dell'essere è piuttosto *accadere*. E da qui nasce il programma di un'ontologia debole:

Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità: l'essere non è ma accade. [...] Ricordare l'essere vuol dire ricordare questa caducità; il pensiero della verità non è il pensiero che "fonda", come pensa la metafisica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che fa l'essere, opera uno *sfondamento*. Sia il contenuto [...] sia la forma del pensiero della *Verwindung* – una legittimazione che non si appella alla struttura dell'essere e nemmeno a una legge della storia, ma a una "presa d'atto", dunque in qualche senso ancora storicistica – sono modi in cui il pensiero debole assume e prosegue l'eredità della dialettica coniugandola con la differenza. Se però è così sembra che il pensiero che si sforza di pensare l'essere in questi termini sia debole anche d'un'altra debolezza: la mancanza di un autentico progetto proprio, il puro ripercorrimento parassitario di ciò che è già stato pensato, con un proposito sostanzialmente edificante ed estetico: il rivivere il passato come passato unicamente allo scopo di goderne in una sorta di degustazione antiquariale [ivi, 23].

Dalla prospettiva di Vattimo questo ricollocamento del pensiero in un rapporto di ripercorrimento del passato dell'Essere porta in primo piano la dimensione ermeneutica: "se l'essere non è ma si tramanda, il pensiero dell'essere non sarà altro che ri-pensamento di ciò che è stato detto e pensato" [ivi, 24]. E ancora: "Ciò che apre l'orizzonte della verità, l'ambito in cui verifiche e falsificazioni di proposizioni divengono possibili, è la *Ueber-lieferung*, il *Ge-schick*. In tal modo,

però, il rispetto per le procedure attraverso cui il vero si raggiunge e si consolida nei vari linguaggi della ragione, e per la natura procedurale del vero stesso, non è imposto in nome di una qualche fondatezza ontologica di questi linguaggi [...], né in nome della possibilità di riportare tali procedure a una struttura normativa di base (come nel caso del “kantismo semiotico” di Apel), ma solo in virtù di una *pietas* nei confronti di ciò che abbiamo ricevuto in eredità. Le regole dei giochi linguistici non si impongono né in nome di una loro dimostrata funzionalità [...] né in nome di una loro fondabilità in una qualche meta-regola di tipo trascendentale, che sia il “funzionamento naturale” della ragione, ma solo in nome di quell’irriducibile sentimento di rispetto per i monumenti, che ci parlano insieme di caducità e di durata della tras-missione” [ivi, 25].

Questo sentimento di *pietas* non è *uno*, ma è di volta in volta diverso nella storia: nel gettare ponti fra queste diversità consiste “il divenire della verità”, come frutto di operazioni persuasive – ovvero di quell’ermeneutica “che, in Heidegger, è diventata sinonimo stesso di filosofia” [*ibidem*].

La debolezza del pensiero, per cui la verità è interpretazione, gli sottrae quella “sovranità che rivendicava il pensiero metafisico nei confronti della prassi” [ivi, 27]. Ma un pensiero così concepito non avrà come esito un’“accettazione dell’esistente e dei suoi ordini dati”, nonché una “diminuita forza progettuale”? [*ibidem*] Vattimo risponde negativamente. Il “patrimonio tramandato non è un insieme unitario”. Nei suoi interstizi abitano “tracce”, ovvero “elementi che non sono divenuti mondo, le rovine accumulate dalla storia dei vincitori ai piedi dell’angelo di Klee; è la pietà per queste rovine l’unico vero movente della rivoluzione, più che ogni progetto altrimenti legittimato in nome di qualche diritto naturale o di qualche corso necessario della storia” [ivi, 27-28].

Concludendo questa sezione, si può comprendere perché il postmodernismo filosofico appaia oggi un’opzione appannata. Quattro motivi concorrono al suo tramonto. I primi due hanno a che fare con il fuoco incrociato di cui il postmodernismo è stato vittima, a partire dalla fine degli anni ’90. Primo, per gli autori legati alle correnti decostruzioniste della filosofia francese – Derrida e Nancy in particolare – la teoria lyotardiana del *dissidio* o *diffèrend* [cfr. Lyotard 1983], e ancora di più la sua tesi sulla crisi delle tradizionali legittimazioni filosofiche dei saperi scientifici, dipendono da opposizioni tradizionali cui viene accordata una dubbia credibilità invece di “decostruirle”. Eguale diffidenza susciterebbero, da

un’ottica decostruzionista radicale, la fiducia di Vattimo nell’ermeneutica o le dicotomie rortyane fra sistematicità ed edificazione o ironia, per non parlare del suo prendere per buona, senza beneficio di decostruzione, la dicotomia pubblico/privato. Secondo, il “cambio di stagione”, alla fine del XX secolo, collegato al dinamismo del paradigma neurobiologico, che ha esteso la sua influenza ben oltre le neuroscienze e contribuito alle fortune del cosiddetto “nuovo realismo”, ha gettato ombra sulla tesi postmodernista della inaggrabilità del momento interpretativo e della “incommensurabilità”, soprattutto nella versione di Lyotard. In terzo luogo, anche il clima post-11-settembre ha contribuito non poco ad alimentare la sensazione, sul versante politico, dell’urgenza di un rinserrare le fila, rispetto a cui le tonalità di leggerezza e disimpegno proprie del postmodernismo contribuivano a far chiedere a tanti se il suo tempo non fosse esaurito. In ultimo, l’effetto Hirschman, se interpretato in combinazione con la teoria simmeliana della moda, può contribuire a spiegare il tramonto del postmodernismo come dottrina filosofica. Il meccanismo di uniformità, saturazione e bisogno di distinzione, proprio della moda, può essere combinato con l’idea hirschmaniana di un’alternanza ciclica tra stili di vita più privatistici e più orientati alla dimensione pubblica, su base di reattività generazionale [cfr. Hirschman 2003].

Absit iniuria verbis: la filosofia partecipa del meccanismo della moda, in quanto non può ridursi a *problem-solving*. Generazioni filosofiche cresciute nel culturalismo di quella che Vattimo chiamava *koiné ermeneutica*, ovvero nel solco di un postmodernismo filosofico momentaneamente egemone, hanno reagito a questa saturazione sviluppando interesse per programmi di ricerca con tratti antagonisti, riconducibili a un neo-naturalismo, senza che alcuno dei grandi quesiti posti dall’apertura dell’orizzonte post-moderno avesse trovato risposta. In fondo, l’aspetto più negativo del postmodernismo filosofico è quello di aver declinato l’orizzonte post-moderno soltanto in chiave di critica antifondazionalista, senza mai offrire una credibile riformulazione in positivo delle pretese di validità legate alla verità e alla giustizia.⁴ L’effetto generazionale di saturazione è così giunto

4. In realtà i tentativi di elaborare nuove forme di normativismo non fondazionalista sono stati tanti: i più illustri sono il proceduralismo habermasiano e la versione rawlsiana centrata sull’equilibrio riflessivo, ma segnalano anche l’“universalismo reiterativo” di Walzer, l’“universalismo di percorso” di Todorov, l’universalismo della differenza (Marramao), quello esemplarista (Ferrara) e l’idea di potere intrinseco come capacità di gestire la tensione fra aper-

in anticipo, investendo la *pars destruens* del postmodernismo, rischiando così di sminuire e lasciare corrodere anche il passaggio di orizzonte che alla svolta linguistica è connesso. Pochi rimpiangeranno il postmodernismo filosofico, ma la possibile scomparsa della consapevolezza di una rottura neo-assiale legata al primo novecento è uno sviluppo filosofico molto più problematico.

3. *Il post-moderno e la teoria sociale*

In conclusione, il tramonto dei postmodernismi ha trascinato con sé anche l'orizzonte post-moderno aperto dal *Linguistic Turn*? La risposta è negativa. Da un lato, sono rimaste aperte e irrisolte tutte le questioni da esso aperte. Dall'altro lato, il *Linguistic Turn* vive oggi non tanto nella pubblicistica filosofica di natura generale ma piuttosto sta acquistando spessore e radicamento tramite il suo incarnarsi in grandi programmi di ricerca che ne incorporano gli assunti. Ne cito solo tre. Primo, il programma di ricerca delle “modernità multiple” e il suo rimpiazzare quello della modernizzazione. Secondo, il paradigma del multiculturalismo o interculturalità che subentra agli studi sull'integrazione sociale, e in terzo luogo i paradigmi del “post-secolare”, della “de-secolarizzazione” e dell’“età secolare” che rimpiazzano quello della secolarizzazione. Questi tre grandi filoni di ricerca, tutti con sviluppi significativi a partire dalla fine del secolo XX, hanno al loro centro presupposti fondamentali dell'orizzonte post-moderno, hanno aperto nuovi e significativi passaggi, al volgere del millennio, e producono mutamenti in tradizioni di ricerca sociologica già consolidate.

Teoria della modernizzazione e paradigma delle modernità multiple sono perfettamente esemplificativi del passaggio di orizzonte fra moderno e post-moderno. Dal seno di una “grande narrazione”, egemonica negli anni 60, la quale raccontava la transizione da società tradizionale a società moderna – con riferimento alle *pattern variables* parsoniane ascrizione-acquisizione, specificità-diffusione, affettività-neutralità affettiva, particolarismo-universalismo, interesse

tura del senso e chiusura della mediazione simbolica (Crespi) [cfr. Walzer 1990; Marramao 2003; Ferrara 2008; Crespi 1989].

collettivo-interesse privato – si è sviluppato dapprima un programma neo-weberiano comparativo, stimolato da S. Eisenstadt [cfr. Eisenstadt 1968] ancora volto a rintracciare “equivalenti funzionali” del puritanesimo in una varietà di contesti extra-occidentali (la religione Tokugawa nel Giappone Meiji, alcune tradizioni minori dell’Islam presenti nel Nord Africa, l’Induismo nella versione di Gandhi, i Santri dell’isola di Giava e innumerevoli altri esempi). L’accentuazione era ancora sul perché alcuni Paesi siano andati più avanti verso il modello unico “economia moderna e società”, e la spiegazione era in termini del potenziale trasformativo proprio dell’*etica economica* (*Wirtschaftsethik*) diffusa all’interno di vari filoni religiosi. Negli anni 60 si trattava ancora di una questione di modernizzazione “più veloce” o “più lenta”. Da questa prospettiva comparativa, le culture religiose erano esaminate da Eisenstadt in termini del loro potenziale per produrre risultati simili a quelli attribuiti all’influenza dal Puritanesimo – per esempio in termini di potenziale capacità di contribuire a una razionalizzazione della cultura, della vita sociale e della condotta di vita individuale⁵.

Quarant’anni più tardi, nel decennio 2000-2010, questo programma di ricerca della “modernizzazione comparativa” subisce un mutamento radicale. L’attenzione si focalizza adesso non tanto sulla *convergenza* verso una forma di vita che ha origine ed è esemplificata dall’Occidente, ma piuttosto sui percorsi evolutivi alternativi che vengono seguiti da società radicate in contesti culturali, religiosi e di civiltà diversi da quello occidentale e sul fatto che esse elaborano una loro *specifica* forma di differenziazione strutturale, di urbanizzazione, di autonomizzazione del mercato, e di sostituzione dello status con il contratto. Sottesa al

5. Questa linea di ricerca è esemplificata dalla ricostruzione, operata da Wolfgang Schluchter, della ‘storia evolutiva’ di Weber e più in particolare dalla matrice implicita di indicatori di razionalizzazione (estensione della classe di destinatari dell’imperativo morale, complessità dell’oggetto di regolazione morale, riflessività della coscienza morale individuale, fonte della normatività per i comandi morali) che Schluchter rintraccia dietro la successione, ipotizzata da Weber, di un’etica magica ancora incantata, l’etica delle norme propria dell’età assiale, la moderna etica di principio (il nuovo salto quantico nella razionalizzazione inaugurato dal Protestantesimo), l’etica della responsabilità [cfr. Schluchter 1981].

paradigma delle *modernità multiple* è l'idea che modernizzarsi e occidentalizzarsi sono due cose ben diverse⁶.

Come hanno sottolineato Eisenstadt, Riedel e Sachsenmaier, gli approcci precedenti alla modernizzazione si basavano sul presupposto forte che le trasformazioni strutturali tipiche di una società moderna avrebbero dato spontaneamente luogo a una “concezione del mondo secolare razionale” e a un diffuso individualismo atomistico. Gli approcci attuali formulati lungo le linee del paradigma delle modernità multiple, invece, abbandonano questa prospettiva, decostruiscono l'unità “ideologizzata” propria della forma occidentale di modernità, sottolineano la variabilità dei modelli strutturali moderni fra le due sponde dell'Oceano Atlantico e tra il Nord e il Sud d'Europa e soprattutto pongono l'accento sul fatto che, con buona pace di Fukuyama, “benché la modernità si sia diffusa in tutto il mondo, non ha dato luogo a un modello istituzionale unico, né a una singola civiltà moderna” [Riedel, Sachsenmaier, Eisenstadt 2002, 4]. Piuttosto, la modernità ha “influenzato lo sviluppo di diverse civiltà moderne o almeno *diversi* modelli di civiltà, cioè di società che condividono alcune caratteristiche, ma si sono sviluppate attraverso dinamiche ideologiche e istituzionali diverse” [*ibidem*].

Ciò che è divenuto oggetto di attacco nel decennio dal 2000 al 2010 è l'idea stessa che quando si tratti di concepire e istituzionalizzare schemi moderni di associazione e vita politica l'Occidente possa legittimamente “ricorrere a risorse interne proprie mentre gli altri devono essere ispirati solamente da variabili esterne” [ivi, 58].

Il tentativo di de-occidentalizzare la nozione di modernità ha condotto a riaffermarsi di un interesse per la nozione di età assiale. Il termine si riferisce a un salto quantico, concentrato temporalmente rispetto al ritmo della evoluzione della specie, e che si produce simultaneamente in diversi contesti di civiltà. Un

6. Superfluo ricordare che l'ideologia ha la sua inerzia. La spinta originale occidente-centrica della teoria della modernizzazione sopravvive negli anni '80 e '90 sia sotto la rubrica della “fine della storia”, approccio sviluppato da Francis Fukuyama sulla scia del 1989, in realtà una affermazione da ‘missione compiuta’ che porta ad affermare il consolidamento finale di unica e sola versione di modernità socio-politica. È anche presente nell'idea di Samuel Huntington secondo cui tale trionfo non sarà esente da conflitti e risulterà in uno scontro di civiltà [cfr. Fukuyama, 1992; Huntington 1997].

salto di qualità nella riflessività dell'organizzazione sociale – cioè un incremento di riflessività che consiste nell'“aprirsi di una pluralità di prospettive potenzialmente universali in contrasto con il particolarismo di modalità più arcaiche di pensiero, l'aprirsi di una distinzione deontologica tra livelli superiori e inferiori della realtà, e una subordinazione normativa del livello inferiore a quello superiore” [Arnason 2005, 2]. Questa accresciuta riflessività a sua volta genera nuove dimensioni di *agency* e di consapevolezza della storicità delle azioni e delle istituzioni umane [cfr. Wittrock 2005, 67].

Già Max Weber notò per primo, negli scritti su Induismo e Buddismo all'interno degli *Aufsätze für Religionssoziologie*, che in India si sviluppò una riflessione filosofica sulla natura e sulla religione nel VII secolo prima di Cristo, una riflessione che sarebbe stata accompagnata entro l'arco di alcuni secoli dalla parallela nascita del Confucianesimo, della filosofia greca e della profezia giudaica. Per quanto causalmente indipendenti, queste svolte importanti dell'evoluzione culturale hanno posto le premesse per il superamento delle concezioni del mondo magiche, animistiche e mitiche e hanno generato percorsi diversi ma convergenti in direzione di una vita sociale differenziata e maggiormente riflessiva. Successivamente Jaspers, nel suo *Origine e fine della storia*, formulò l'idea di un'età assiale come “fenomeno spirituale totale”⁷. Nel tentativo di decentrare la visione occidentale della storia universale che da Agostino a Hegel era stata centrata “su un asse di progresso cristiano o post cristiano”, Jaspers concepì il “processo spirituale” dell'età assiale come il sorgere “di un quadro di riferimento comune per l'autocomprensione storica di tutti i popoli” [Arnason 2005, 27], un “quadro di riferimento comune” costituito dalla esperienza dell'assoluto “nelle profondità del sé e nella lucidità della trascendenza” [Jaspers 1953, 8]. Allo stesso tempo la narrazione assiale è intrisa di diversità. Come nell'universalismo reiterativo, associato da Walzer alla profezia di Amos, ciascuna svolta assiale genera un percorso storico suo proprio: per cui l'età assiale costituisce il paradigma all'interno del quale pensare una molteplicità di modernità, in linea di principio una per ciascuna delle civiltà in cui si è prodotta la svolta assiale. In breve, il programma di ricerca delle modernità multiple incorpora dentro una teoria sociologica l'intuizione post-moderna secondo cui l'alterità dell'altro va misurata su un piano

7. In questa sede seguo la ricostruzione di Arnason [cfr. Arnason 2005, 19-45].

che non assume più le forme occidentali come parametro di riferimento: diverso *come me*, piuttosto che *da me*.

Uno sviluppo simile è riscontrabile nella transizione da paradigmi integrazionistici nella sociologia delle relazioni etniche a un paradigma dell'interculturalità o del multiculturalismo. Anche qui il lavoro della faglia sismica post-moderna è chiaramente visibile. Il tema del multiculturalismo, lanciato dallo storico saggio di Taylor del 1992 "La politica del riconoscimento", cui è seguita una autorevole risposta di Habermas ("Lotte per il riconoscimento nello stato democratico di diritto") [cfr. Taylor 1992, 25-74], ha ricevuto una sua sistematizzazione entro un quadro liberale ne *La cittadinanza multiculturale* di Kymlick [cfr. Kymlicka 1995], poi nei primi anni del nuovo secolo ha conosciuto importanti ri-declinazioni all'interno di prospettive come quella democratico-deliberativa di Seyla Benhabib, quella dell'interculturalità, dei *postcolonial studies*, dei *cultural studies* [cfr. Benhabib 2002; Bhabha 1994; Todorov 1994; Fraser, Honneth 2003], e ha infine dato luogo a nuove originali versioni, per esempio quella legata alle "multicultural jurisdictions" e al "multiculturalismo senza cultura" [cfr. Shachar 2001; Phillips 2007].

Il punto interessante per noi è che la multi-etnicità, intesa come compresenza di gruppi umani di cultura diversa all'interno dello stesso spazio sociopolitico, è sempre esistita. Esisteva diversità di cultura prima che nascesse il moderno concetto di cultura come insieme condiviso di credenze, modelli normativi e memoria collettiva e prima che nascesse lo Stato moderno. Esisteva multi-etnicità nella polis come nell'impero, nell'unità feudale come nella città-stato. E nel sistema contemporaneo degli Stati, se pensiamo che esistono 193 Stati sovrani ma 6000 idiomi ci rendiamo conto che non esiste spazio politico "domestico" in cui non si dia convivenza di gruppi etnici diversi. E tuttavia si parla di multiculturalismo e interculturalità solo da un quarto di secolo. Il motivo risiede non nella novità dei fatti empirici, ma nella mutata percezione di questi stessi fatti, come effetto dell'affermarsi di un orizzonte post-moderno.

Si pensi alla domanda "Come devono essere regolati i rapporti fra gruppi etnico-culturali diversi all'interno dello stesso spazio politico?". Storicamente, la risposta più diffusa è stata: secondo i rapporti di forza, i quali fanno sì che più aspetti della cultura di maggioranza trovino recepimento nel diritto di quanto

non accada per aspetti propri delle altre culture compresenti. Dunque abbiamo una cultura egemone, che pone i suoi appartenenti su un piano di continuità culturale fra modelli etici consolidati e contenuti del diritto, e varie culture minoritarie i cui appartenenti vivono, in quanto cittadini, una situazione di disallineamento: diversamente dai cittadini *mainstream*, devono assumere modelli di condotta che non sono i propri se desiderano essere buoni cittadini. Così è accaduto al tempo della formazione degli stati nazione moderni: così è accaduto quando la cultura bianca protestante WASP si è imposta al resto degli Stati Uniti, quando la cultura inglese si è imposta come egemone rispetto a quelle scozzese, gallese, irlandese nella formazione del Regno Unito, la cultura parigina si è imposta su quelle della provincia francese, in Italia quella del Piemonte prima e del Nord successivamente si sono imposte al resto del Paese, e in Spagna quella castigliana si è imposta come egemone su quelle catalana e basca. Possiamo prendere questo processo, che ha portato alla nascita degli Stati-nazione e poi delle democrazie entro cui viviamo, a modello per la società del futuro?

Noi non possiamo, compatibilmente con le nostre intuizioni sulla natura di un ordinamento democratico basato su un patto costituzionale fra liberi ed eguali, concepire come accettabile una situazione in cui fra le culture presenti in una società ne esista una egemonica, la quale monopolizza l'ambito pubblico, iscrive spezzoni della sua sostanza etica nel diritto e attraverso il diritto impone tali intuizioni etiche a tutti con la forza delle sanzioni legali, e inoltre usa la sfera pubblica per distribuire simboli e attestazioni di disvalore a tutte le altre culture. Da questo disagio è nata l'idea, formulata per la prima volta nel saggio di Taylor, di costruire, sulla falsariga dell'idea di eguaglianza della persona di fronte al diritto, uno spazio politico democratico in cui alle culture compresenti, e alle persone ad esse appartenenti, si assicuri "eguale dignità" o "eguale rispetto", pur senza spingersi sullo scivoloso terreno dell'affermazione di un loro "eguale valore".

Non possiamo entrare nei dibattiti intorno alla possibilità di giurisdizioni multiple, agli effetti di balcanizzazione della società attribuiti alle misure di ispirazione multiculturale, agli effetti conservatori che queste avrebbero sui gruppi egemoni all'interno delle culture minoritarie oggetto di protezione. Mi limito soltanto a sottolineare che questa mutata sensibilità, che ha impresso un accento del tutto nuovo allo studio sociologico delle relazioni interetniche, è uno degli

indicatori importanti degli effetti dell'orizzonte post-moderno. L'esplosione della problematica multiculturalista negli anni 90 non è figlio di processi migratori e tensioni interetniche che sono sempre esistite, ma di una lenta accumulazione di esercizi di decentramento culturale, in cui dal wittgensteiniano “Frazer è molto più selvaggio dei selvaggi che descrive” si è passati – attraverso una sociolinguistica come quella di Labov che rifiuta di attribuire patenti di valore ai codici linguistici del “nonstandard English”, attraverso una antipsichiatria che guardava alla schizofrenia come modalità psichica altra, alla ricostruzione foucaultiana del “discorso della follia”, e mille altri consimili esercizi – al decentramento della prospettiva egemone e a una riconsiderazione della “eguale dignità” di forme simboliche socialmente periferiche.

Infine, un altro dei grandi racconti moderni, quello della secolarizzazione, è oggi in frantumi. A una fioritura di studi sociologici che contestano il dato empirico della asserita riduzione di peso del fenomeno religioso nella vita sociale fanno riscontro due importanti sviluppi teorici, che evidenziano un rapporto profondo con gli assunti dell'orizzonte post-moderno. Il primo è il concetto habermasiano di ragione e società post-secolare, il secondo è costituito dalle tesi di Taylor sulla età secolare.

Dopo il 1989 e il venir meno della Guerra Fredda come asse principale della polarizzazione politica sul piano globale, la fede religiosa e l'affiliazione alle comunità religiose sono ridiventate un fattore di aggregazione identitaria e di identificazione popolare, una chiave per comprendere la propria collocazione politica nel mondo, in una maniera che antecedentemente al 1989 era offuscata dalla identificazione con uno dei due sistemi socio-economici rivali ovvero con la ricerca di una mitica “terza via”. Sempre più ci si comprende, come già fu in passato, come appartenenti in primo luogo a una civiltà ancorata a determinate radici religiose. Inoltre, fra le grandi narrazioni di cui la fine del secolo XX ha segnato la crisi vi è quella che va sotto il nome di *secolarizzazione*. Sociologi come Peter Berger, José Casanova e Adam Seligman ci hanno messo in guardia sui processi di de-secolarizzazione in corso, sul “riemergere” di un bisogno del sacro che in realtà non era mai scomparso del tutto, oltre che sulla centralità che le tematiche e i simboli religiosi stanno assumendo nella vita di un numero sempre crescente di individui e di gruppi [cfr. Berger 1999; Casanova 1994; Seligman 2000]. Al

pari dell'idea di un cammino unico verso la “modernizzazione”, altrettanti dubbi sono venuti addensandosi sulla concezione per cui al modernizzarsi di una società “corrisponderebbe” un ritrarsi del fenomeno religioso dalla dimensione pubblica a quella privata, uno specializzarsi dei gruppi religiosi e una perdita di ogni loro funzione al di là della condivisione e riproduzione di forme rituali. Nella teoria classica della secolarizzazione, tale graduale prosciugarsi del contributo funzionale delle comunità religiose alla vita sociale non poteva non essere il preludio ad una scomparsa del fenomeno religioso *tout court*. Alla fine, una società compiutamente moderna sarebbe stata una società in cui ogni dimensione di trascendenza sarebbe stata non solo esclusa dall'ambito pubblico ma anche resa tutto sommato marginale in quello privato.

Questi due mutamenti, il cui impatto è stato moltiplicato dal loro operare *congiuntamente* e nella medesima fase storica, pongono domande e sollecitano riflessioni in tutte le discipline, filosofiche e sociali, che hanno ad oggetto l'agire sociale e politico. Tramite il suo concetto di società post-secolare e di ragione post-secolare Habermas ha elaborato una importante proposta teorica. Per un verso, la ragione filosofica opera una rinuncia: non dovrà più considerarsi l'unica dispensatrice di attestati di razionalità alle altre formazioni di senso, inclusa la religione. E inoltre alla religione è attribuita una sfera di senso, cui essa attinge con il suo proprio linguaggio, la quale non è immediatamente né totalmente traducibile nel linguaggio della ragione secolare. Ma, per l'altro verso, società post-secolare significa una società in cui la voce pubblica delle fedi è ascoltata con rispetto e in cui l'onere asimmetrico che insiste sui cittadini di fede non in grado di tradurre i propri orientamenti politici nel linguaggio accessibile a tutti della ragione laica dovrà essere compensato a carico di tutta la collettività [cfr. Habermas 2006, 33-41]. Società post-secolare significa anche società in cui è in atto un duplice processo di apprendimento fra ragione laica e coscienza religiosa. In questa idea habermasiana della società post-secolare troviamo riflessa quell'intuizione “post-moderna” che stentava a permeare altri aspetti dell'opera habermasiana. Laddove il “discorso” ha spesso assunto il ruolo di uno speciale gioco linguistico, in grado di colmare il divario e commensurare tutti gli altri giochi linguistici, nell'immagine di una società post-secolare è riflessa l'idea che non si dà gioco linguistico sovraordinato agli altri e il divario fra riflessione secolare e

coscienza religiosa è colmabile soltanto attraverso un'opera di traduzione che non comporta mai la riduzione dei contenuti dell'una ai presupposti dell'altra.

Infine, Charles Taylor nel suo *L'età secolare* ha introdotto un concetto nuovo di secolarità, che ha generato programmi di ricerca in sociologia della religione volti a ricostruire modalità distinte di secolarizzazione nelle grandi religioni storiche. Taylor non parte da interrogativi del tipo “Come devono essere le istituzioni in una comunità politica laica?”, né pone la questione chiedendosi se “la capacità della religione di influenzare le intenzioni, l'impegno, la fedeltà degli individui e i loro network sociali sia andata scemando nel corso del tempo” oppure se “il numero di persone che crede in Dio sia diminuito”. Al contrario, parte da un interrogativo che scaturisce direttamente dall'esperienza vissuta: “Cosa si prova a credere? Come è vivere da credente o da non credente?”.

Sintetizzando, si può affermare che in questo terzo significato il secolarizzarsi consiste nel passaggio “da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una società in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana fra le altre” [Taylor 2009, 14]. Se assumiamo come punto di vista il ritrarsi della religione, gli Stati Uniti appaiono una società meno secolare rispetto alla Francia o alla Germania; al contrario, dalla prospettiva di Taylor l'America non può essere considerata meno secolare di questi paesi. Se si prende come criterio la frequentazione dei luoghi di culto, allora la frequentazione delle chiese negli Stati Uniti si avvicina molto alla frequentazione delle moschee in Pakistan e in Giordania, eppure in questi paesi la fede viene vissuta in modo completamente diverso. Partendo da questa nozione tayloriana di società secolare, quindi, credenti e non credenti, teismo e ateismo non vengono considerati in termini cognitivi, come *teorie antagoniste*, bensì come *modi diversi di essere nel mondo*, di vivere la propria vita. Il mondo non ancora secolarizzato è un luogo in cui tutti, non il singolo individuo, danno per scontato che la fonte del valore, del significato e della ricchezza si trovi al di fuori della portata dell'uomo, in qualcosa di trascendente. Importante non è solo che la percentuale di credenti nel 1500 fosse superiore rispetto a quella del 2000; quel che conta è che l'esperienza soggettiva della fede ha subito un mutamento radicale: da ordinamento incontestato, accettato da ciascun individuo in modo istintivo, irriflessivo, si è trasformata in una delle tante alternative possibili, a nessuna delle quali può esse-

re accordato uno status privilegiato all'interno della società. Il credente è dunque condannato a considerare la propria fede come una tra altre opzioni; ovviamente può continuare a credere, ma questa esperienza non può più essere vissuta in modo irriflessivo, ingenuo, come avveniva nelle società non secolarizzate. Può continuare a credere, ma dovrà vivere la sua fede entro quella che Taylor chiama la "cornice immanente" (*the immanent frame*), ovvero entro un orizzonte culturale che identifica la buona vita con la realizzazione, nel massimo di carica utopica, di un mondo giusto, in cui vi sia giustizia e libertà per tutti. È evidente come qui l'orizzonte post-moderno si riflette in una percezione della irriducibile singolarità delle forme di vita quali complessi organizzati di giochi linguistici e pratiche: una forma di vita pre-secolarizzata produce esperienze che non sono immediatamente commensurabili con quelle di chi vive nella forma di vita segnata dalla cornice immanente.

Concludendo, i postmodernismi sono caduti vittima per un verso della loro stessa incapacità di proiettare una progettualità filosofica che andasse oltre la litania neo-scettica sui limiti del fondazionalismo moderno – che fortuna avrebbe avuto la filosofia trascendentale se Kant avesse solo sviluppato un brillante saggio sulle antinomie in cui incorre la ragione quando pretende di accedere alle cose in sé, senza però mai sviluppare l'impalcatura trascendentale relativa alle forme, alle categorie, all'appercezione, all'"Io penso"? – e, per l'altro verso, sono caduti vittima dell'effetto di saturazione prodotto dalla loro stessa egemonia culturalista durante alcuni decenni. Ma l'orizzonte post-moderno ha trasformato nel profondo i quadri di riferimento della modernità, ha sollevato quesiti che ancora non trovano risposta e acquista spessore tramite il suo incarnarsi in programmi di ricerca di teoria sociale e politica che ne riflettono gli assunti. I postmodernismi sono come l'acqua del fiume in cui non ci si può bagnare due volte, ma il *Linguistic Turn* ha spostato il letto del fiume su cui dobbiamo, filosoficamente, navigare.

Riferimenti bibliografici

Arnason, J. P.

2005, *The Axial Agenda Its Interpreters*, in J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt and B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden-Boston.

Benhabib, S.

2002, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton (tr. it. *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna 2005).

Berger, P.

1999, *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington.

Bhabha, H.

1994, *The Location of Culture*, Routledge, Londra-New York (tr.it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001).

Casanova, J.

1994, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago (tr. it., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000).

Crespi, F.

1989, *Azione sociale e potere*, il Mulino, Bologna.

1990, *Ironia e politica*, MicroMega, 1.

Eisenstadt, S.

1968, *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Basic Books, New York.

Ferrara, A.

2008, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano.

2012, *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau*, in G. M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Franco Angeli, Milano.

Fraser, N., Honneth, A.

2003, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Londra (tr. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007).

Fukuyama, F.

1992, *The End of History and the Last Man*, Avon, New York.

Habermas, J.

2006, *La religione nella sfera pubblica*, in J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.

Harvey, D.

1999, *La condizione postmoderna*, Bruno Mondadori, Milano.

Heidegger, M.

1990, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano.

1998, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli.

Hirschman, A. O.

2003, *Felicità privata e felicità pubblica*, il Mulino, Bologna.

HUNTINGTON, S.

1997, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.

JAMESON, F.

1989, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano.

JENCKS, CH.

1986, *What is Post-Modernism?*, Routledge, Londra-New York.

Kymlicka, W.

1995 *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford. (tr. it. *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999).

LASH, S.

1998, *Modernismo e postmodernismo. I mutamenti culturali nelle società complesse*, Armando, Roma.

LYOTARD, J. F.

1981, *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano (1979).

1983, *Le Différend* (trad. it. Alessandro Serra, *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli, 1985).

1987, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano.

MARRAMAO, G.

2003, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Boringhieri, Torino.

PHILLIPS, A.

2007, *Multiculturalism Without Culture*, Princeton University Press, Princeton.

PUTNAM, H.

2004, *Fatto-valore. Fine di una dicotomia*, Fazi, Roma (2002).

QUINE, W. O.

1963, *From a Logical Point of View*, Harper, New York.

RIEDEL, J., SACHSENMEIER, D., EISENSTADT, S. (a cura di)

2002 *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and other Interpretations*, Brill, Leiden-Boston.

RORTY, R.

1986, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano.

1990, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

SELIGMAN, A.B.

2000, *Modernity's Wager*, Princeton University Press, Princeton (tr. it. *La scommessa della modernità*, a cura di M. Bortolini e M. Rosati, Meltemi, Roma 2002).

SCHLUCHTER, W.

1981, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, University of California Press, Berkeley.

SHACHAR, A.

2001, *Multicultural Jurisdictions. Cultural Differences and Human Rights*, Cambridge University Press, Cambridge.

TAYLOR, C.

1992, *The Politics of Recognition*, in C. Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton (tr. it. *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano).

2009, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano.

TODOROV, T.

1989, *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Parigi (tr. it. *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991).

VATTIMO, G., ROVATTI, P. A. (A CURA DI)

1983, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

WALZER, M.

1990 "Two Kinds of Universalism", in *Nation and Universe. The Tanner Lectures on Human Values*, University of Utah Press, Salt Lake City (tr. it. "Due specie di universalismo", *MicroMega*, 1, 1991, pp. 127-45).

WEBER, M.

1974, *Il metodo delle scienze storico sociali*, Einaudi, Torino (1922).

WITTGENSTEIN, L.

1968, *Tractatus Logico-Philosophicus*, in L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino (1961).

1974, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino (1963).

WITTROCK, B.

2005, *The Meaning of the Axial Age*, in J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (a cura di), *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden-Boston.

MIRELLA GIANNINI

Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato

1. Presentazione: la questione della precarietà

In questi ultimi tempi si è costituita una notevole mole di studi sulla precarietà nel mondo contemporaneo, e, come sempre avviene, gli approcci si differenziano proiettando differenti implicazioni sociali e politiche. Ci sembra che ora s'imponga una riflessione epistemologica che cerchi di cogliere le radici sociali della precarietà, di individuare le molteplici esperienze dei soggetti che vivono in condizioni precarie. Oggi, la precarietà appare come la caratteristica della nostra società, un fatto sociale totale, nel senso di Marcel Mauss. La questione riguarda il lavoro precario che, con la sua irregolarità, informalità, intermittenza, atipicità, frantuma e destabilizza la vita stessa dei soggetti. In effetti, il lavoro investe tutti gli aspetti della vita quotidiana perché, nella modernità, non solo è stato sovraccaricato di significati, di status e identitari, ma ha costituito il fondamento di tutto l'ordine sociale.

1.1. La precarietà nel capitalismo neoliberista

La precarietà contemporanea segna l'uscita dalla società industriale, relativamente stabile, perché fondata sul lavoro salariato, con tutele e sicurezze sociali che lo Stato ha garantito, un lavoro standardizzato che, standardizzando anche le esperienze e le pratiche della vita quotidiana, le ha rese prevedibili. Poi, il lavoro è

diventato flessibile, un lavoro, che, teoricamente, ha oscillato tra moltiplicazione e riduzione estrema delle opportunità, ma che ha finito per identificarsi con la seconda situazione problematica, oscurando le situazioni che si trovano in quel continuum che va da un polo all'altro della coppia "dilemmatica" flessibilità/ precarietà [Toscano 2007, 19]. Perciò, la precarietà definisce indifferentemente la mancanza di opportunità di lavoro, ma anche il posto o il contratto di chi un lavoro ce l'ha. E si diffonde inglobando non solo sempre nuovi lavori, ma nuove fasce sociali nelle posizioni che fino ad ora erano state ritenute marginali nel mercato del lavoro. Poiché riguarda in particolare i giovani e prescinde dalle posizioni lavorative e sociali, appare precaria tutta la nuova generazione, contrapposta com'è a quella generazione stabile nel lavoro e nella vita dell'epoca precedente.

La précarité est aujourd'hui partout!, la precarietà oggi è dappertutto!, così Bourdieu [1997] intitola uno dei suoi interventi con cui mette in guardia contro l'invasione del neoliberismo che porta con sé la precarietà. Qui dimostra come le strategie di precarizzazione abbiano origine nel momento in cui s'introduce la flessibilità nel mercato del lavoro e nell'impresa. La *flexploitation* indica questo processo innescato nello spazio della produzione da strategie gestionali che fanno ricorso a modelli razionali per manipolare i lavoratori e metterli in concorrenza per il lavoro, una concorrenza che distrugge la solidarietà. In questo modo, si ottengono obbedienza e sottomissione, non solo nei comportamenti, ma anche in quella disposizione ad agire, l'*habitus* nei termini bourdieusiani, ed è proprio questa la condizione di uno sfruttamento sempre più legittimato. L'insicurezza che si crea nel campo del lavoro si trasforma in insicurezza soggettiva generalizzata a tutti i lavoratori, anche a quelli che non sono ancora toccati.

Per Bourdieu, quindi, questa precarietà diffusa, spesso rappresentata dalla retorica pubblica come effetto fatale, quasi naturale conseguenza dell'espansione economica, in realtà dipende da un modo nuovo di dominio del capitalismo, che sembra simile a quello selvaggio delle origini, ma che, di fatto, non ha precedenti. Complice quel neoliberismo che, da utopia del mercato perfetto, è diventato programma politico, e anche riferimento valoriale di chi domina i rapporti economici, aggiungendo così alla loro forza quella simbolica dell'istituzione politica. Nell'ottica dell'antropologia storica, economica e culturale, Bourdieu [2003] mostra come si è giunti al neoliberismo, ovvero partendo dall'industrialismo, quando gli individui erano stati sollecitati a conformarsi al modello di compor-

tamento e alle disposizioni ad agire dell'*homo œconomicus*, soprattutto alla sua capacità di proiettarsi nel futuro, condizione di tutte le condotte razionali, a cominciare dal calcolo. Nella fase capitalistica attuale, i comportamenti e le disposizioni si lasciano imbrigliate nel presente, si impedisce la preveggenza del futuro, si attacca proprio la stessa aspirazione al futuro. Alla precarietà, quindi, si aggancia, un po' per tutti, la paura di non farcela da soli e la diffidenza verso gli altri, il malessere che determina una fatica di vivere, la perdita di prospettiva.

Anche Sennett [1998] ha parlato di corrosione del carattere come conseguenza sulle persone del nuovo capitalismo, ma per Bourdieu è come dire che diventa difficile ricostruire il senso della propria esistenza all'interno delle dinamiche economiche e politiche dominanti, così come ricomporre l'equilibrio tra la dimensione soggettiva e quella collettiva. Bourdieu ha già mostrato queste difficoltà nel passaggio dalle relazioni culturali ed economiche precapitalistiche a quelle del capitalismo industriale, dove è dominante e pervasiva la logica razionale e monetaria, fatta di calcolo e previsioni. L'ha fatto quando ha osservato gli algerini emigrati in Francia, alla fine del colonialismo. Ora, da analista della società del capitalismo neoliberista, ci consegna un'epistemologia della precarietà che individua nella specifica forma storica del dominio economico e politico i fondamenti delle sue dimensioni sociali, materiali e culturali.

1.2. Epistemologia delle precarietà e implicazioni sociali e politiche

In questo nostro scritto, approfondiremo i termini epistemologici che ci sembrano più appropriati alla comprensione della precarietà contemporanea. Richiameremo le analisi che occupano la scena sociologica e cercheremo di dimostrare le differenze nell'approccio e nel paradigma di riferimento. Il corollario comune è che la precarietà sia strettamente connessa alla natura del capitalismo neoliberista, anche se non meccanicamente, declinandosi diversamente in diverse situazioni. L'obiettivo è non solo di raccontare le condizioni sociali dei soggetti coinvolti nei processi di precarizzazione, ma anche come quelle condizioni riescano a definirli e a mobilitarli nelle nuove forme di opposizione, di resistenza e di contrasto al dominio capitalista.

La tesi che vogliamo sostenere parte, quindi, dalla critica a quelle analisi che si pongono sulla scia di un marxismo ortodosso e che non intendono abbandonare

il paradigma salariale; e anche a quelle che prefigurano una società post-salariale, partendo dai luoghi della precarietà soggettivata, fonti di valore per il nuovo capitalismo. Sosteniamo che, nel primo caso, la categoria della relazione economica salariale non possa avere validità analitica per una società che ha cambiato il riferimento normativo, che l'elezione esclusiva del lavoro salariato e garantito a luogo di emancipazione e mobilitazione si scontra con un fatto storico e un limite teorico. Il fatto storico è l'affievolimento delle mobilitazioni antagoniste al capitalismo; il limite teorico è che, relegando la dimensione precaria del lavoro a uno stato marginale e temporaneo, si occlude la possibilità di individuare qui le forme d'innovazione sociale e di resistenza all'invasione neoliberista. Nel secondo caso, rientrano le analisi che sviluppano la categoria marxiana della liberazione dai vincoli del capitalismo. In queste, in realtà, si allarga la relazione salariale a tutta la società, individuandola come luogo di produzione e fonte di valore per le nuove forme di capitalismo, cognitivo, cognitivo-relazionale, bio-politico, mentre cambia l'essenza antropologica del lavoratore salariato, e anche subordinato e sfruttato, in lavoratore precario, sfruttato fino all'autosfruttamento. Il dibattito promuove la rivendicazione del riconoscimento della precarietà soggettivata attraverso una forma di mobilitazione performativa. Il limite teorico e politico è che sembra coinvolgere soprattutto i giovani del lavoro cognitivo e creativo, quei soggetti consapevoli e pronti a prefigurare una società post-salariale.

La nostra tesi è invece che la precarietà contemporanea non rappresenta solo il declino del lavoro salariato e dell'ordine sociale su questo regolato e organizzato, ma è il fulcro di un assetto della società completamente inedito. Questo richiede di andare oltre il marxismo, di abbandonare quindi quel *sophisme économiciste* che ci fa sopravvalutare l'economico rispetto al sociale, e di leggere, con la lente di Polanyi, gli effetti delle istituzioni del capitalismo neoliberista e dei processi di precarizzazione sui microcosmi sociali. Bourdieu ci è apparso il sociologo che rappresenta meglio questo tipo di approccio. Perciò, abbiamo indugiato sulle sue analisi e abbiamo cercato di mostrare come il suo paradigma antropologico, dello strutturalismo costruttivista, permetta di individuare, nella società precarizzata, contro-movimenti di resistenza alla dominazione simbolica del capitalismo neoliberista, che, ora, assume un'espressione paradigmatica. Questi contro-movimenti sono occultati nel privato, sono silenziosi anche perché i soggetti sono per lo più

inconsapevoli. Bourdieu assegna ai sociologi il compito di renderli consapevoli e, quindi, in grado di agire politicamente per emanciparsi dalla precarietà indotta dal capitalismo neoliberista. Su questo, più che di terminare, proponiamo di aprire, anche se in prospettiva, una riflessione con chi si occupa di sociologia della precarietà.

2. La precarietà con Marx: il paradigma salariale e il progetto di liberazione dal capitalismo neoliberista

Non c'è dubbio che il sistema capitalistico sia più solido di quanto pensasse Marx, tanto da dominare nel tempo trasformandosi e trasformando i modi di lavorare e i modi di vivere. Per i sociologi marxisti, la precarietà è l'effetto della trasformazione del capitalismo nella sua forma attuale, dove continua a prevalere la logica economica della relazione salariale. Per alcuni, il declino del lavoratore salariato e, quindi, il declino del principio regolatore dell'ordine economico e sociale che questo raffigurava non comportano un cambio di paradigma, ma solo nuove contraddizioni da superare. La precarietà dimora nelle situazioni marginalizzate che il capitalismo lascia sempre più sguarnite di lavoro stabile e di tutele. Per altri sociologi, invece, il nuovo capitalismo è cognitivo, sfrutta la conoscenza e l'immaterialità fluida del nuovo lavoro, e anche la cooperazione e la socialità delle reti di conoscenza, tutto quello che è soggettivo e che è, quindi, per natura, precario. E proprio il riconoscimento di questa precarietà soggettivata diventa la condizione per entrare in una società post-salariale, liberata dai vincoli del lavoro salariato.

2.1. Il paradigma salariale e la precarietà al margine

Un dibattito francese sulla precarietà ha reso evidente che i seguaci dell'ortodossia marxiana colgono solo le evoluzioni interne alla relazione di dominio del capitale sul lavoro salariato. Questa è l'ottica di Pierre Rolle [2004], per il quale in quest'epoca non c'è un vero cambio di paradigma, anche se tutto appare più complesso. Ne deriva, quindi, che è ancora valido il paradigma salariale della

società regolata sul lavoro nella grande industria manifatturiera in crescita, con contratto permanente nel tempo e con un datore di lavoro generalmente unico, nell'epoca in cui hanno operato insieme l'economia industriale e la politica dello Stato sociale. L'epoca, cioè, in cui questo lavoro salariato, benché mercificato, subordinato e controllato, ha costituito la base per la conquista della protezione dei lavoratori nelle condizioni d'insicurezza sociale, riproducendosi nella società come il lavoro stabile del capofamiglia, generalmente maschio. Un'intera generazione ha potuto così investire nel futuro e ha potuto avere sogni e aspirazioni. In altri termini, riconosciuto, socialmente e istituzionalmente, come base dell'ordine economico, sociale e politico, il lavoro salariato è stato legittimato come centrale nella società, e i lavoratori salariati sono stati riconosciuti come soggetti sociali protagonisti dell'ordine raggiunto nella società e nelle istituzioni.

Tutte le attività differenti dal lavoro salariato sono state considerate marginali, come quelle flessibili, atipiche, informali, o addirittura sono state invisibili, come i lavori di cura delle donne o quelli gratuiti del vicinato o del volontariato. Il margine è apparso come un luogo temporaneo perché l'obiettivo politico e istituzionale era l'integrazione nel lavoro salariato e nelle sue protezioni, centrale nel mondo economico e nella più larga società. Anche se spesso il margine si è rivelato una trappola, perché la lontananza sociale dall'area lavorativa salariale e protetta si trasforma in una barriera difficile da superare, difficile persino da aspirare a superare. Oggi, però, le condizioni marginali si allargano a dismisura e il margine si riempie di esperienze molteplici e eterogenee in uguali condizioni di lavoro e di vita. Allora, proprio problematizzare il margine come il luogo della precarietà contemporanea ha portato a discutere sulla validità del paradigma salariale per la società contemporanea.

Così, nel dibattito provocato da Mircea Vultur [2010], che ha parlato della *précarité* come un *concept fantôme*, un concetto del passato, Henri Eckert [2010], della scuola marxista, ha risposto analizzando la precarietà come conseguenza dell'espansione dello sfruttamento del capitalismo neoliberista sulle condizioni lavorative e sociali protette, ereditate dalla fase precedente. In altri termini, per lui, l'aumento della flessibilità del lavoro, quella che ha superato i confini delle organizzazioni dei posti di lavoro per proiettarsi in tutto il mercato del lavoro, ha comportato situazioni d'insicurezza sociale legate all'instabilità del posto di lavoro e alla mancanza di garanzie connesse. Nella sua analisi, s'intravede una zona

grigia tra il centro e la periferia, che il processo di proletarizzazione o degradazione del lavoro frantuma e rende variegata, e dove ci sono lavoratori rigettati alla periferia o precari che non riescono a beneficiare delle condizioni economiche e sociali del lavoro salariato.

2.2. La scomparsa dell'antagonismo della classe salariata

In questo dibattito sulla validità del paradigma economicistico e salariale, è venuta fuori quell'apparente ambivalenza, comunque già individuata da Castel [1995; 2003], per cui, specie nell'epoca del capitalismo industriale, da un lato, il lavoro salariato, subordinato, monotono e sfruttato è una conquista e diventa fonte di riconoscimento sociale e istituzionale dei soggetti; dall'altro, lo stesso lavoro è contestato perché non lascia spazio alle dimensioni antropologiche, come l'autonomia soggettiva e la creatività artigiana. Quest'ambivalenza rende più evidente il limite di un approccio marxista, che confina le dimensioni antropologiche nella relazione economica del lavoro salariato e che vede qui il luogo esclusivo dello sfruttamento, ma anche dell'emancipazione umana, il luogo originale della lotta di classe, vittoriosa sul capitalismo e sulle sue strategie di crescente precarizzazione. Nelle situazioni marginali e periferiche, la precarietà è per l'appunto lontana dalle condizioni originali della lotta di classe, perciò quasi estranea.

Invero, già dalla lettura della società salariale fatta da Burawoy [1979], alla fine di quegli anni della complicità tra Stato sociale e capitalismo industriale, era stato evidente che nella relazione salariale del processo di produzione le strategie gestionali rendevano più raffinato lo sfruttamento del lavoro e valorizzavano le dimensioni dell'*homo oeconomicus*, cioè i suoi aspetti di razionalità, mascolinità, tipiche di un capofamiglia che è in grado di trarre tutta una serie di vantaggi economici e sociali dal lavoro stabile. Il capitalismo egemone e mistificatorio, in senso gramsciano, sembrava aver ammortizzato la lotta di classe e l'antagonismo dei lavoratori si sarebbe spostato nella società, perseguendo la correttezza delle regole del gioco della produzione come obiettivo di lotta politica. Il paradigma salariale, però, anche per Burawoy, restava integro nella sua caratteristica di gioco economico e razionale.

2.3. *Il capitalismo cognitivo e la precarietà soggettivata*

Ancora oggi, questo paradigma non sembra affondare neanche di fronte alla crescita di lavori non-salariati e relativamente autonomi, flessibili e creativi, che fondano la condizione precaria. Succede solo che si considera come la relazione salariale, dal suo luogo elettivo nella produzione, si sia allargata alla società più larga, mentre la logica di sfruttamento, tanto raffinato da portare all'autosfruttamento, investe le dimensioni antropologiche sperimentate e vissute nel sociale. Perciò, si assiste al declino del lavoro salariato, ma si allarga la capacità del lavoro, divenuto precario, di promuovere l'antagonismo al dominio capitalista neoliberrista. Questa è l'ottica in cui si pongono le analisi che sembrano tradurre direttamente nelle attuali configurazioni economiche e sociali il progetto marxiano di liberazione dal dominio capitalista.

Analizzando il lavoro salariato e mercificato, Marx e Engels avevano trovato che, proprio nella relazione salariale, i lavoratori potevano acquisire quel sapere e quella versatilità che avrebbero prodotto un sapere sociale generale, primo passo, questo, verso il progetto di emancipazione dallo sfruttamento del capitalismo, e anzi verso la libertà. Oggi, questo sapere è il *General Intellect*, è la conoscenza di una moltitudine di soggetti, la principale fonte di valore del capitalismo. Dopo il capitalismo industriale, fondato sull'accumulazione, sull'espansione concorrenziale e sullo sfruttamento del lavoro fisico, ora è il turno del capitalismo cognitivo. In questo, Moulier Boutang [2007] vede una nuova grande trasformazione, come aveva fatto Karl Polanyi in precedenza, e formula le tesi che diventano riferimenti ineludibili per l'approccio che descrive il nuovo capitalismo globalizzato e la società fragile e smarrita, dove la precarietà è ontologizzata.

Il capitalismo domina attraverso la struttura reticolare delle nuove tecnologie, estrae valore dal lavoro diventato nomade, perché dislocato tra spazio di lavoro e spazio di vita, da tutte le facoltà umane, cerebrali e anche sentimentali e anche dalle attività relazionali e cooperative che producono l'intelletto generale. Perciò, Vanni Codeluppi [2008], Andrea Fumagalli e Cristina Morini [Fumagalli 2011, 2013; Morini 2012] lo definiscono bio-capitalismo cognitivo o anche bio-capitalismo cognitivo-relazionale. Christian Marazzi [2005], ancora più radicale, lo definisce capitalismo bio-politico, perché, rendendo l'umano una macchina cognitiva produttiva, la metamorfosi capitalistica si dirige verso il modello antro-

pogenetico, cioè di produzione dell'uomo attraverso l'uomo. Tuttavia, in questo quadro è possibile un percorso di libertà di questo soggetto sfruttato e precarizzato, che questi autori tracciano.

Il percorso parte dall'esigenza di riconoscimento di quelle capacità cognitive, relazionali e cooperative, che sono messe in campo nelle esperienze quotidiane del lavoro e della vita, e ha l'esito nella possibilità di fare un lavoro scelto, autonomo e libero dalla relazione salariale. In questo senso, il bio-reddito, il reddito di esistenza, è un investimento nell'autonomia del vivente dal modo di produzione storicamente determinato. I modi antagonistici a questo capitalismo onnivoro si emancipano, così, dalla lotta di classe tradizionale a una lotta di classe post-salariale e tendono a ricostruire i tessuti di soggettività. Questa rivoluzione è fatta dai nuovi soggetti della società a rete, liberati dalla precarietà reddituale, consapevoli delle possibilità di affrancarsi dai modi capitalistici di lavorare, di consumare e di vivere, attivi e pronti ad approdare a un'autonomia in grado di cambiare i valori sociali in direzione del *commonfare*, il *welfare* del comune.

2.4. *La resistenza performativa dei precari consapevoli*

In effetti, alcuni nuovi soggetti si raccontano attraverso l'esperienza italiana di *San Precario*, che ha costituito un episodio di consapevolezza critica della precarietà del lavoro immateriale che trasferisce i luoghi di produzione nelle sfere della comunicazione, della conoscenza, degli affetti e dei desideri. Si è mobilitato un immaginario simbolico, si sono realizzate forme di "attivismo performativo", per portare la stessa consapevolezza nella sfera pubblica [Bruni, Murgia 2007]. Sporadicamente, questo tipo di lotte ha occupato *spaces of appearance*, che, secondo la foucaultiana Butler [2004, 2008], sono quegli spazi pubblici materiali e insieme performativi.

Molti altri nuovi soggetti si raccontano nelle mappe della precarietà [Murgia, Armano 2012, 2014], che si presentano come vere e proprie mappe della soggettività. In queste mappe si rivelano itinerari sociali esistenziali e si descrivono le rappresentazioni della precarietà. Qui, la generazione precaria mostra il suo senso d'insicurezza e di smarrimento, e il gioco, sul piano emotivo, tra immedesimazione, realizzazione, creatività e passione, da un lato, e, dall'altro, autosfruttamento,

depauperamento delle conoscenze, privazione della voce pubblica, un complesso rapporto tra visibilità e invisibilità in rete.

Sono eterogenee le condizioni precarie, ma appare una comune consapevolezza dei precari del rischio di scivolare in situazioni marginali, di riduzione di risorse economiche e di status sociale. Questo sembra poter sfociare nella prospettiva rivoluzionaria del *Precariat* di Standing [2011, 2014], questa nuova classe politica *in-the-making*, portatrice di diritti universali, capace di esprimere una politica segnata da equità e solidarietà sociale, una sorta di *Occupy Precarity* [dal titolo di Sharm 2013]. La lotta politica si rivela, però, abbastanza difficoltosa se è vero, come dice Marazzi [2002], che il capitalismo contemporaneo finisce per “metabolizzare” le rivoluzioni, e come Boltansky e Chiapello [1999] fanno notare, che lo spirito del nuovo capitalismo, incorporato e performato in dispositivi normativi e organizzativi, sopravvive perché ha assorbito le critiche anticapitaliste trasformandole in fattori di cambiamento, sia quelle sociali, rivolte alle inuguaglianze e allo sfruttamento, sia le critiche definite artistiche, rivolte alla routine e alla subordinazione.

In effetti, fino ad ora il dominio del capitalismo contemporaneo non ha avuto né forti scosse né durature contestazioni per gli effetti di sofferenza sui soggetti che vivono la precarietà lavorativa e sociale. Eppure, osservando meglio proprio dentro il sociale, possono essere rintracciate inedite forme di resistenza e anche di contrasto alla logica economica neoliberista. L'approccio alla precarietà, però, è diverso perché si dirige non solo verso il riconoscimento sociale dei soggetti precarizzati, ma verso i comportamenti e i sentimenti di chi è nelle situazioni di precarietà economica e sociale [Paugam 1991, Bresson 2007]. Già da qualche tempo Cingolani [1986, 2005, 2012] ha colto la manifestazione sociale della precarietà, andando oltre la dimensione economica e contrattuale, mettendosi così nella prospettiva bourdieusiana, quella che vede la precarietà economica investire la dimensione sociale, anzi l'esistenza stessa degli individui, e imporre loro l'insicurezza declinata al presente e anche al futuro.

3. La precarietà oltre Marx: il paradigma del dominio simbolico del neoliberismo e la resistenza dignitosa

Recentemente, nelle scienze sociali, sta acquistando rilevanza l'approccio che intende abbandonare quel *sophisme économiciste* di cui ha parlato Karl Polanyi [1977], per rappresentare il capitalismo contemporaneo come qualcosa che si estende tanto da investire, culturalmente e politicamente, tutte le istituzioni della società. Anche quest'approccio parte da Marx, come ha fatto Nancy Fraser [2014], la quale, scavando *behind* Marx, tra i suoi concetti di dominio dell'economia sulle relazioni sociali e anche tra le sue ipotesi di emancipazione umana, approda alla teoria polanyiana e alla concettualizzazione del capitalismo come un *institutionalized social order*. In verità s'inserisce nel solco tracciato da Bourdieu, che, da erede di Durkheim e di Weber, nelle analisi delle strutture sociali dell'economia va oltre Marx e la sua sopravvalutazione dell'economico [Lebaron 2003]. Notoriamente, Bourdieu si richiama a Polanyi per analizzare il capitalismo come una manifestazione dell'economia emersa da specifiche condizioni sociali di possibilità.

3.1. Il liberismo istituzionalizzato come paradigma sociale

Per Bourdieu [2000], infatti, la particolare categoria di pratiche economiche, o le particolari dimensioni della singola pratica economica, non è dissociabile dall'ordine sociale nel quale ogni pratica è immersa, un termine che riprende letteralmente da Polanyi. Perciò, solo l'indagine sui microcosmi sociali e la conoscenza della multidimensionalità delle pratiche permettono la costruzione di modelli che possono rendere conto delle azioni e delle istituzioni economiche specifiche di un'epoca. Ancora da Polanyi, Bourdieu parte per mostrare che gli agenti dominanti nel campo economico, di concerto con quelli dominanti nel campo politico, mettono in atto strategie che investono tutti gli aspetti sociali e culturali. Le sue analisi dei meccanismi del dominio simbolico dello Stato neoliberista, inteso come centro di riproduzione culturale e di misconoscimento, dimostrano qui l'origine delle strategie di precarizzazione.

La matrice di queste analisi è, quindi, quella consegnata da Karl Polanyi [1944], che ha parlato della grande trasformazione come la soglia oltre la quale il capitalismo assume la forma moderna e si configura lo specifico rapporto tra economia e società. Oltre Marx, che non vide l'eccezionalità della società in cui domina l'economia, Polanyi vede il lavoro come un'attività umana che si accompagna alla vita stessa e, come Mauss, elegge a fulcro dell'analisi il legame sociale e gli attacchi che subisce nel tempo, mentre, come Weber, considera le istituzioni capitaliste come vettori di significati atti a orientare preferenze e valori delle relazioni sociali [Cangiani 2008]. Egli ha rappresentato il liberismo delle origini, intrinsecamente selvaggio e predatorio, perché ha lasciato che lo spirito mercantile penetrasse nella sfera economica, quella sostanziale, relativa, cioè, agli aspetti materiali dell'esistenza sociale. Così il mercato del lavoro è stato creato fittiziamente, e poi il lavoro si è degradato, non tanto perché è stato possibile sfruttarlo, ma perché attraverso il processo economico si sono distrutte le istituzioni nelle quali si ritrovavano le sue dimensioni materiali e culturali.

Il liberismo è, allora e soprattutto, una cultura istituzionalizzata che, dalle origini, finisce per distruggere, attraverso i processi economici, i legami organici dell'uomo con la natura e con la società, e dà impulso a un'organizzazione sociale fatta di uomini che perseguono i propri interessi egoistici. È il paradigma antropologico dell'*homo œconomicus*, egoista e razionale, anche questo, quindi, una finzione creata dal capitalismo, perché nella realtà un uomo, oltre a motivazioni materiali, come la fame e il profitto, ha motivazioni ideali, come l'onore, il senso del dovere, e altre ancora bollate come irrazionali. Polanyi ha raccontato l'avvento della società industrializzata e quella fase del capitalismo che ha *disembedded* l'economico dal sociale, l'ha reso dominante nella cultura delle istituzioni, fino all'epoca dello Stato sociale con gli interventi pubblici nello sviluppo economico e sociale e con il raggiungimento della piena occupazione, una fase di cui egli stesso è stato testimone.

Poiché le forme storiche delle istituzioni e i paradigmi antropologici sono contingenti, e le trasformazioni seguono una logica pendolare, ci sono contro-movimenti di libertà irriducibile alla sola sfera economica, contro-movimenti che si oppongono alla logica espansiva del mercato nella società e che sono rintracciabili nell'organizzazione sociale. Questo è successo con lo Stato sociale, che ha rappresentato un compromesso tra gli interessi antagonisti di capitale e

lavoro, anche se poi non è uscito dalla logica dell'organizzazione capitalistica di mercato e ha continuato a controllare che i rapporti sociali restassero subordinati all'economia formale, cioè all'allocazione delle risorse per fini istituzionalizzati, e che nelle istituzioni il pregiudizio economicistico restasse ancora culturalmente dominante.

3.2. Il dominio simbolico del capitalismo neoliberista e le strategie di precarizzazione

L'eredità di Polanyi consiste, allora, nei paradigmi culturali e antropologici per comprendere la forma istituzionalizzata del capitalismo neoliberista, ma anche la logica contingente e pendolare delle trasformazioni capitaliste, sotto la spinta di contro-movimenti che si originano nel sociale. Bourdieu coglie questa suggestione, anche se il suo quadro concettuale è più complesso di quello polanyiano, in quanto la storia delle istituzioni, questa storia collettiva, è incorporata nelle storie individuali, che costituiscono le condizioni materiali e culturali di accesso alle possibilità in una determinata struttura sociale e economica. La genesi delle istituzioni dell'economia e della politica, che ora rappresentano il capitalismo neoliberista, si lega, quindi, alla genesi dell'*habitus* degli individui che, rispetto alle trasformazioni economiche e al cambiamento di valori, agiscono generando pratiche, in conformità o in dissonanza.

Per affrontare il nesso tra capitalismo neoliberista e precarietà, Bourdieu fa notare che questa nuova forma del capitalismo si è diffusa nel mondo intero, come sistema economico immerso nel sistema culturale legato alle strutture materiali e cognitive dell'ordine sociale particolare. È stato possibile assicurare una libertà quasi totale alle strategie economiche del capitalismo perché si è ridotta l'operatività dei meccanismi di regolazione politica dell'economia, quelli dello Stato sociale, e si è favorita la *deregulation* del mercato [Bourdieu 1997]. Il modello neoliberista poggia su postulati, che sono quindi: l'economia, come campo separato e autonomo; il mercato, come strumento organizzativo democratico; lo Stato dal ruolo molto ridotto, come garante delle sicurezze sociali e dell'uguaglianza delle possibilità; la flessibilità, come motore dell'efficienza e della produttività economica; l'insicurezza sociale, come principio di organizzazione collettiva [Bourdieu, Wacquant 1988].

Per Bourdieu, l'istituzione al cuore di questa trasformazione è lo Stato, anzi fra tutte le caratteristiche della società contemporanea in cui l'ordine economico è immerso, la più importante è la sua forma statutale. Lo Stato è il luogo di unificazione dello spazio economico, culturale e simbolico, una fonte importante di strategie di riproduzione delle gerarchie sociali basate sulla disuguale distribuzione dei vari tipi di capitale, economico, sociale e culturale, oltre che di costruzione della struttura dei rapporti di forza nel mondo del lavoro, attraverso la definizione di regole del gioco economico. Lo Stato esercita il suo dominio soprattutto sul piano simbolico, coinvolgendo gli individui con strategie di misconoscimento, più subdole delle strategie visibili del dominio. Come si sa, il misconoscimento [Bourdieu, Vacquant 1992, 169], come la mistificazione per Gramsci, è una forma d'inganno che passa attraverso l'egemonia della cultura dei dominanti, e la riproduce ottenendo la legittimazione dei dominati.

Nel processo innescato dal capitalismo neoliberista, infatti, gli individui si trovano spossessati dei vecchi valori e delle vecchie pratiche, alla cui regolarità si erano abituati, e si trovano proiettati in un gioco economico per cui non sono attrezzati [Bourdieu 2000]. Nell'ottica bourdieusiana, sono individui che comunque cercano di reagire ragionevolmente alle esigenze e alle urgenze che si presentano, spinti dall'*habitus* economico costruito storicamente e anche dall'*illusio*, cioè quella fede nei valori della posta in gioco o del gioco stesso, quell'interesse morale, quell'implicazione per cui si investe nel gioco [Bourdieu 1982, 47 e ss.; 1994, 151-152,]

Così il potere politico, complice del potere economico, con le sue strategie di misconoscimento, cerca di coinvolgere questi individui che, in un mondo così trasformato, si trovano a rimuovere o delegare disposizioni e attese, trasmesse da valori e pratiche a cui sono stati socializzati, per acquisire il nuovo *habitus* economico. Bourdieu rileva che spesso quest'acquisizione comporta più di un semplice adattamento, esige una vera e propria conversione che trasforma il significato del lavoro, le abitudini temporali, le strategie sociali di riproduzione, una conversione di tutto l'*esprit* necessario per rompere con l'universo dei presupposti profondamente incorporati che avevano portato a pensare come naturali le azioni e le pratiche economiche conosciute [Bourdieu 2003, 82-83].

Infatti, sulla traiettoria umana operano le istituzioni sociali, come la scuola, dove può rompersi quella rigidità di corrispondenze sociali e culturali tra genera-

zioni, o come le istituzioni economiche e del lavoro, dove succedono conversioni e riconversioni dei tipi di capitale, economico, sociale, culturale simbolico, già costituiti come dote originaria per muoversi nel mondo. È un ordine sociale e istituzionale dove opera il dominio simbolico del capitalismo neoliberista, nella sua specifica forma statale, ed è anche un complesso apparato relazionale che ruota intorno all'agente sociale ed economico, che, per Bourdieu [1990], rappresenta quel microcosmo sociale in cui sono completamente immerse le sue pratiche economiche.

3.3. L'adattamento alla precarietà nei microcosmi sociali

La connessione tra i postulati del nuovo modello capitalista, soprattutto tra la flessibilità, come criterio di produttività economica, e l'insicurezza, come principio di strutturazione delle relazioni nella società, si traduce, quindi, nei tanti microcosmi sociali che raccontano la precarietà. Bourdieu ha messo in scena la sofferenza tipica dell'ordine sociale contemporaneo, la grande *Misère* che ha moltiplicato gli spazi sociali dove si sono sviluppate, mai così tante, diverse forme di piccole miserie [Bourdieu 1993].

Nel mosaico delle esperienze, la precarietà, nelle sue varie dimensioni, passa attraverso il racconto di un giovane operaio francese con contratto interinale, che esplicitamente la percepisce come condizione profondamente diversa da quella della precedente generazione, di lavoratori, di sindacalisti, di politici, di cui rifiuta la comune visione conflittuale del mondo. L'aspirazione alla protezione dall'arbitrio dei datori di lavoro, e non dalla disoccupazione, che ha imparato a integrare nel suo orizzonte sociale, la proiezione dell'immagine non negativa della sua traiettoria sociale e lavorativa nonostante la dequalificazione continua con una serie di piccoli insuccessi che lo obbligano all'umiltà, questo gli sembra nell'ordine delle cose [Beaud 1993, 541-568].

Qui l'analisi bourdieusiana fa notare quella sorta di adattamento a una situazione sulla quale il soggetto non ha alcuna presa, ma che per difendere la sua dignità conserva l'illusione di appropriarsi della sua storia e si preoccupa di rendere più vivibile la propria situazione sopprimendo gli aspetti più insopportabili. L'adattamento passa attraverso un linguaggio non collettivo e unificante di tipo politico, fuori da una prospettiva eversiva, anche se l'opposizione violenta nei

confronti dei vecchi della politica è la forma della rivolta contro un ordine sociale che esclude questi intrappolati nella precarietà.

Non si discostano da quanto qui richiamato, i racconti di giovani precari italiani [Giannini 2014; De Feo, Minervini 2014; Murgia Armano 2012, 2014], in particolare quelli con scarsità di risorse economiche e culturali, che sono già socializzati alla percezione del lavoro e della vita quotidiana come un destino di precarietà. Anche questi, pur cercando di mantenere la propria dignità, mostrano di percepire la precarietà del proprio percorso come se fosse conseguenza di propri limiti. La dignità sembra essere sostenuta da una speranza piuttosto che da un progetto, che spesso finisce per cercare nei tradizionali ruoli di genere, sociali e famigliari, trasmessi anche culturalmente dalla generazione precedente, quell'ombrello aperto a protezione di una rischiosa gestione della propria biografia lavorativa. Tuttavia, poiché il lavoro precario, con i suoi tempi e i suoi redditi irregolari, coinvolge uomini e donne, succede che le giovani coppie cercano di integrare questi tempi e questi redditi e finiscono per raggiungere una solidarietà che spesso riequilibra le relazioni di genere.

A differenza di questi precari a forte rischio di esclusione sociale, quelli che hanno una discreta dose di capitale economico, sociale e culturale, che comunque è in via di depauperamento, percepiscono il lavoro come un mezzo d'indipendenza e, nei settori professionalmente qualificati o artistici, un mezzo espressivo delle loro inclinazioni e delle loro passioni. Anche essi cercano solidarietà nella coppia e negli amici, quando cercano di integrare tempi, redditi, o di organizzare luoghi di lavoro e di vita con compagni o amici, associando quindi ai percorsi precari l'amore o l'amicizia. Alcuni sembrano costruire i propri percorsi, assumendosi il rischio e rifiutando i valori della generazione precedente, la monotonia, il disciplinamento, l'obbedienza, quei valori che le istituzioni della fase capitalistica industriale e dello Stato sociale avevano richiesto in cambio della prevedibilità. Ma anche loro traggono risorse economiche e affettive da questa generazione, perché quasi tutti i giovani, indifferentemente, coinvolgono le famiglie di origine nell'organizzazione del tempo, del denaro e degli spazi privati. Comunque tutti, se nel presente mettono in atto queste strategie di solidarietà, rispetto al futuro difficilmente formulano progetti, imbrigliando nel limitato orizzonte temporale del lavoro anche il loro statuto sociale e il loro rapporto sentimentale.

3.4. *La resistenza inedita dei precari inconsapevoli*

Nelle analisi qui riportate, i soggetti appaiono meno consapevoli della condizione precaria come generata dal capitalismo neoliberista, mentre l'adattamento alle nuove condizioni di lavoro e di vita quotidiana sembra tradursi in una sorta d'interiorizzazione della precarietà istituzionalizzata. In questo senso, si può dire che i giovani d'oggi sono totalmente precarizzati. La *precarizzazione*, in quest'accezione, parafrasa il termine *ouvriérisation* o *usinisation*, che Bourdieu [1984/2002, 252-253] ha usato parafrasando, a sua volta, *asilisation*, un concetto fondamentale con cui Goffman [1961] analizza i percorsi degli internati psichiatrici e i loro adattamenti alla cultura istituzionale. Tale concetto indica un processo, assimilazione di culture istituzionali, ma anche di appropriazione di spazi organizzati e logiche di condotta, quasi una lotta di resistenza per mantenere spazi di dignità.

E Bourdieu ha reso operativo questo concetto di *précarisation*, pur non esplicitandolo, quando, nella *Misère du monde* [1993], insieme ai suoi collaboratori, ha messo in scena i soggetti della precarietà e i loro racconti di sofferenza, soggetti che sembrano convertiti alla visione neoliberista o che sembrano accettare l'ordine delle cose, come l'*intérimaire*, su riportato. Anche nei racconti dei giovani italiani, usando lo stesso concetto di precarizzazione, abbiamo potuto vedere come questi mettano in atto simili strategie di adattamento alla precarietà della vita lavorativa e della vita quotidiana. Abbiamo anche visto che per questi, come per il precario francese, l'elemento abbastanza comune è il rifiuto delle caratteristiche di subordinazione e di sfruttamento di quel lavoro salariato, cui la vecchia generazione, totalmente operaizzata, per usare la terminologia di Bourdieu, si era ben adattata.

In realtà, i genitori operaizzati avevano potuto godere di tutele sociali, quelle retribuzioni e tutele che allora scambiate con il lavoro sfruttato, ora permettono quel sostegno parentale, economico e affettivo, alle forme di resistenza dignitosa dei figli precari. Ovviamente, il fatto di sottrarsi all'*ouvriérisation* o *usinisation* non significa che la nuova generazione precarizzata non aspiri alla continuità di reddito o alle tutele. È diversa la modalità con cui le rivendicano, è diversa rispetto alle tradizionali azioni collettive, alle vecchie forme di azioni conflittuali, alla vecchia politica.

Insomma, se la precarizzazione si rappresenta come una sorta di rimozione del futuro, rispetto al presente, la solidarietà, da collante dell'azione collettiva e rivendicativa di tutele legate al lavoro della precedente generazione, si trasforma in solidarietà tra individui, familiare e amicale, la sola con cui si possono sperimentare resistenze alla discontinuità economica, all'intermittenza di lavoro e di reddito, all'insicurezza sociale. Si può dire che nell'attuale società dove tutto è precario, questo tutto sembra tenersi insieme grazie a sentimenti e virtù private che finiscono per porsi in una logica sociale diversa da quella che vorrebbe la cultura istituzionalizzata dello Stato neoliberista.

Molti giovani precarizzati sembrano opporre relazioni sociali basate sulla solidarietà al principio di competitività individualistica, persino il riequilibrio di genere rispetto al principio di neutralità, o, che è quasi lo stesso, la valorizzazione del sociale rispetto all'economico. Sembra che costruiscano, anche se inconsapevolmente, dei microcosmi sociali, dove le pratiche economiche si presentano connesse alle relazioni sociali in modo inedito, dove proprio la connessione tra il lavoro e la vita quotidiana sembra in grado di produrre resistenza dignitosa, persino contrasto al dominio economico e politico dei presupposti culturali del capitalismo neoliberista.

4. Conclusioni: i precari e i sociologi

Andando oltre Marx e applicando le ipotesi di Polanyi attraverso Bourdieu, abbiamo notato che è nei microcosmi sociali, dove i giovani fanno esperienza della precarietà del lavoro e della vita, che si può rintracciare quel contro-movimento che si pone in una logica di resistenza e di contrasto all'espansione del capitalismo neoliberista e all'insicurezza che porta con sé. Sembra, quasi, che si stia assistendo ad una rivoluzione passiva, nel senso che il Gramsci di *Americanismo e fordismo* aveva dato a questa formula, quando segnalava un processo di trasformazione inedito, quasi una mutazione antropologica, che si consumava passivamente senza che i suoi protagonisti fossero consapevoli della svolta in corso e di essere registi della stessa.

4.1. *La consapevolezza dei meccanismi del dominio e della precarizzazione*

Invero, questo contro-movimento, che Polanyi preconizzava come trasversale nella società, sembra invece distinguersi al proprio interno per capitale economico e culturale. È sembrato evidente quando abbiamo osservato le manifestazioni sociali dei precari consapevoli del dominio del capitalismo neoliberista. Invece, a differenza di Polanyi, che non sembra aver mai formulato una teoria del dominio [Fraser 2014; Kalleberg 2011; Ching Kwan, Kofman 2012], Bourdieu non solo mette al centro della sua analisi il dominio simbolico, ma anche offre gli strumenti per discutere sulla consapevolezza. Pensiamo che questa sia un'importante questione per un'analisi antropologica della precarizzazione in questo momento di transizione, in cui i giovani sembrano pionieri di un nuovo mondo, vivono con regole non sperimentate, non sembrano in grado di comprendere le esperienze vissute dalla generazione precedente e si orientano a vista in questo mondo che riduce le certezze, anzi la prevedibilità del futuro. Lo sostiene anche Maria Grazia Ricci [2007, 971-999], che mostra bene come nel presente sembra che aumenti il ventaglio di possibilità lavorative e sociali, in cui esprimersi e agire in forme inedite, ma poi quest'ampiezza di modelli di espressione e di azione comporta la disponibilità di mezzi materiali, culturali e intellettuali. Il problema è che, in una società individualizzata, la ragione per la quale qualcuno possiede i mezzi e altri no tende ad essere individuata negli individui stessi. Questo rende ancora più difficile la consapevolezza di come operano i meccanismi sociali e istituzionali.

È proprio quello che emerge da tutte le analisi dei soggetti precari, laddove quelli con disponibilità di alti livelli di capitale economico e culturale soggettivizzano la precarietà e si mobilitano consapevolmente per il riconoscimento di queste soggettività. Sono, per esempio, i giovani di *San Precario*, che, con l'attivismo performativo, tendono a liberarsi dai modi di produzione del capitalismo e ad avviarsi verso la conquistata autonomia. Quei precari che, invece, non hanno alti livelli di capitale economico e culturale e che, per di più, vivono in condizioni sociali dove le possibilità lavorative sono molto limitate, si adattano alla precarietà, la interiorizzano. Inconsapevolmente, essi realizzano quelle forme silenziose e dignitose di resistenza e di contrasto che si basano sulla riformulazione delle relazioni familiari, generazionali, di genere, con solidarietà e sentimenti. Su quei soggetti ancora più inconsapevoli dei meccanismi sociali del potere economico e

culturale del capitalismo e del neoliberismo, Bourdieu concentra la sua attenzione e indirizza il compito della sociologia e del sociologo.

4.2. Il compito della sociologia della precarietà

La sociologia ha nella sua natura il compito di osservare le esperienze in molteplici condizioni di lavoro e di vita, con diverse culture e complessi progetti. Ha raffinato gli strumenti per osservare le esperienze proprio nelle situazioni marginalizzate come portatrici di opposizione e perciò d'innovazione sociale. Ricordiamo Park, che, per primo, aveva parlato di uomo marginale, non solo come possibile deviante perché sottratto al controllo sociale, ma anche come portatore di opposizione e di innovazione sociale. E Simmel, per il quale l'osservazione dalla situazione periferica è lo sguardo strabico e distante dal centro, perciò in grado di precorrere l'innovazione. E la femminista nera americana bell hooks, che ha elogiato il margine perché è l'esperienza del margine sola a permettere la costruzione di un'identità positiva che si alimenta delle molteplici condizioni di vita e delle relative produzioni culturali.

Oggi, il compito sembra più arduo, perché il mondo appare senza margini mentre il potere agisce simbolicamente, perché il mondo appare senza politica mentre la cultura del nuovo capitalismo è pervasiva e agisce spossessando e convertendo alla logica neoliberista e individualista i dominati, specialmente quelli socialmente più deboli. Ed è debole anche l'opposizione politica a questa forma di capitalismo che genera condizioni precarie, una debolezza che per Bourdieu [1993, 1450-1454] risiede nel fatto che i partiti e i sindacati usano categorie vecchiotte per comprendere il sociale, sono incapaci di capire le attese e le speranze diffuse, perché queste sembrano emergere dal privato e, quindi, sono legittimamente escluse dal dibattito politico. Perciò Bourdieu, come Polanyi, si concentra piuttosto sull'attacco del liberismo alla sostanza umana della vita sociale e al senso umano di appartenenza a un gruppo sociale e culturale, mentre considera poco i sindacati [Béraud 2015, 323-339] e lancia critiche alle politiche istituzionalizzate, quelle dominanti e anche quelle di opposizione. La sua "attitudine anti-istituzionale", come testimoniata da Wacquant [2005, 17-35], appare rafforzata quando accusa gli organismi internazionali, che pretendono di rendere universale

l'economia neo-liberista dettando ai governi, in modo diretto o indiretto, i loro principi di "governabilità" [Bourdieu 2000, 27, 253-259].

Nell'ottica antropologica polanyiana, come si è visto, l'ipotesi dell'opposizione politica risiede nella nascita di un movimento che non solo avrebbe combattuto contro l'insicurezza del mercato, ma avrebbe costituito un punto di partenza per realizzare il sogno di esperienze vissute in situazioni comunitarie. Nancy Fraser [2013, 227-241] sembra seguire questa pista, quando, disvelando le asimmetrie economiche e sociali e introducendo l'emancipazione dei soggetti dominati dal liberalismo, cosa che Polanyi non ha fatto, mette in prospettiva il nuovo movimento del femminismo solidale. L'obiettivo è la costruzione di una società solidale, dove l'economicismo non è dominante, dove non è più centrale il lavoro di scambio, ma le attività che producono valore d'uso, tra cui il lavoro di cura. Le sue critiche alla statalizzazione e al fondamentalismo del libero mercato, agli attuali approdi del capitalismo del lavoro precario sfociano in proposte di alleanza tra movimento femminista e politiche di protezione sociale. Fraser propone la partecipazione paritaria nelle istituzioni rappresentative per vincolare il nuovo capitalismo a finalità di giustizia e per realizzare un modello di *Caregiver* universale.

Anche Bourdieu ritiene "non irragionevole" attendersi il progressivo emergere di forze politiche mondiali capaci di controllare le forze economiche dominanti e di "subordinarle a fini realmente universali" [Bourdieu 2000, 259]. Egli volge lo sguardo verso i nuovi *mouvements sociaux* che stanno aparendo sulla scena mondiale, ma non pensa all'esito istituzionale di questi movimenti. È ai sociologi che pensa e al loro ruolo possibile, quello di *promoteurs* dell'unione di queste diverse forze sociali che cercano di resistere al dominio della forma neoliberista del capitalismo mondiale [Bourdieu, 95-101,108; 2000a]. Così, Bourdieu dimostra la sua grande sfiducia nelle istituzioni politiche, anche in quelle di opposizione, e, al contrario, ancora una volta, la sua immensa fiducia negli scienziati sociali. Infatti, per lui, i sociologi possono incidere sulla consapevolezza del dominio neoliberista facendo in modo che chi soffre per la miseria del mondo scopra la possibilità d'imputare la sua sofferenza a cause sociali e di sentirsi discolpato, e conosca la verità misconosciuta dell'origine sociale della sfortuna. I sociologi possono aiutare a scoprire perché la politica non protegge le persone contro il

pericolo che interiorizzino la visione neoliberista che cerca di naturalizzare le vite precarie, e come invece le stesse persone possono essere in grado di utilizzare pienamente i margini di manovra lasciati alla libertà, cioè di agire politicamente [Giannini 2013, 2015].

Gabriella Paolucci [2014] ci ricorda che, a differenza di Marx, per il quale la realizzazione della sua filosofia è mediata dalla *praxis*, Bourdieu attribuisce una priorità ontologica alla ragione sociologica rispetto alla pratica politica. Evidentemente, in questa nostra società in cui *la précarité est partout*, Bourdieu assegna ai sociologi l'importante compito di critica e, quindi, di azione politica, perché solo attraverso la conoscenza sociologica si è capaci di svelare i meccanismi di dominio e, quindi, di sovvertire l'ordine sociale. Un privilegio dei sociologi, quelli liberi ben inteso, che, pascalianamente, “guardano al mondo anche se si sentono nel mondo” [Bourdieu 1984/2002, 72].

Riferimenti bibliografici

BEAUD, S.

1993, *Le rêve de l'intérimaire*, in P. Bourdieu (sous la direction de), *La misère du monde*, Seuil, Paris.

BÉRAUD, S.

2015, *Sur la pertinence heuristique du concept de champ syndical*, in M. Quijoux (sous la direction de), *Bourdieu et le travail*, PUR, Rennes.

BOLTANSKY, L., CHIAPELLO, E.

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

BOURDIEU, P.

1982, *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris.

1984-2002, *Questions de sociologie*, Minuit, Paris.

- 1993, (sous la direction de) *La misère du monde*, Seuil, Paris.
- 1994, *Raisons Pratiques. Sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris.
- 1997, *Le champ économique*”, Actes, 119, Économie et économistes, pp. 48-66.
- 1998, *La précarité est aujourd'hui partout, Le néo-libéralisme, utopie (en voie de réalisation) d'une exploitation sans limites*”, in *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion neo-liberale*, Liber Raison d'agir, Paris.
- 2000, *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris
- 2000a, *Misère du Monde et Mouvements sociaux, Entretien e Préface* à Schmitt B., Spadoni P., *Les Sentiers de la Colère. 105472km à pied contr le chômage*, L'Esprit Frappeur, Paris.
- 2003, *La fabrique de l'habitus économique*, Actes, 150, *Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu*, pp. 79-90.

BOURDIEU, P., WACQUANT, L.

- 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 1998, *Les ruses de la raison impérialiste*, Actes, 121-2, pp. 109 -118.

BRESSON, M.

- 2007, *Sociologie de la précarité*, Armand Colin, Paris.

BRUNI, A., MURGIA, A.

- 2007, *“Atipici o flessibili? San Precario salvaci tu!”*, *Sociologia del lavoro*, n. 105, pp. 64-75.

BURAWOY, M.

- 1979, *Manufacturing Consent. Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, the University of Chicago Press, Chicago.
- 2011, *La domination est-elle si profonde? Au-delà de Bourdieu et de Gramsci*, *Actuel Marx* 50, pp.166-190.

BUTLER, J.

- 2004, *Precarious life: The Powers of Morning and Violence*, Verso, London.
- 2008, *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza*, *Kainos*, n. 8, <http://www.kainos-portale.com>

CANGIANI, M., MAUCOURANT, J. (SOUS LA DIRECTION DE)
2008, *Essays de Karl Polanyi*, Seuil, Paris.

CASTEL, R.
1995, *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Éditions Fayard, Paris.
2003, *L'insécurité sociale. Qu'est ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris.

CHING LEE, K., KOFMAN, Y.
2012, *The Politics of Precarity: Views beyond the United States*, *Work and Occupations* 39, 4, pp. 388-408.

CINGOLANI, P.
1986, *L'exil du précaire. Récit de vies en marge du travail*, Méridiens Klincksieck, Paris.
2005, *La précarité*, PUF, Paris.
2007, *Le travail précaire est-il nouveau ? Esquisse d'une rétrospection des points de vue engagés*, papier présenté au 11^e Journées Internationales de Sociologie du Travail, Londres, 20-21 juin.

CODELUPPI, V.
2008, *Il biocapitalismo, lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino.

DE FEO A., MINERVINI D.
2014, *Las trayectorias intermitentes de los nuevos profesionales*, in A. Giglia, A. Miranda, coordinadoras, *Precariedad urbana y lazos sociales. Una mirada comparativa entre México e Italia*, Juan Pablos Editor, México, pp. 245-277.

ECKERT H.,
2010, *Précarité, dites-vous?*, *SociologieS, Débats, La précarité*, <http://sociologies.revues.org/3285>.

FRASER N.,
2013, *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neo-liberal Crisis*, Verso, London, Brooklyn, NY.

2014, *Behind Marx's Hidden Abode. For an Expanded Conception of Capitalism*, New Left Review 86, pp. 55-72.

FUMAGALLI A.,

2013, *Cognitive Biocapitalism, the Precarity Trap, and Basic Income: Post-Crisis Perspectives*, in García Agustín Óscar, Ydesen Christian (eds.), *Post-Crisis Perspectives: The Common and its Powers*, Peter Lang, New York

2011, *La condizione precaria come paradigma bio-politico*, in F. Chicchi, E. Leonardi (a cura di), *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*, Ombre Corte, Verona, pp. 63-79.

FUMAGALLI A., MORINI C.

2009, *La vita messa a lavoro: verso una teoria del lavoro-vita. Il caso del valore affetto*, Sociologia del lavoro, vol. 115, pp. 94-117.

GIANNINI, M.

2013, *Giocare Svelare Agire. Pierre Bourdieu e l'impegno critico della sociologia*, paper presentato al Seminario Internazionale *Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu*, Cagliari 6-7 juin 2013, in via di pubblicazione presso le edizioni Mimesis, Milano.

2014, *Las trampas de los trabajos flexibles*, in A. Giglia, A. Miranda (coordinadoras), *Precariedad urbana y lazos sociales. Una mirada comparativa entre México e Italia*, Juan Pablos Editor México, pp. 217-244.

2017, *Scienza e libido nel campo accademico. Riflessioni intorno allo "sguardo antropocentrico" di Pierre Bourdieu*, in E. Susca (a cura di), *Pierre Bourdieu, il mondo dell'uomo, i campi del sapere*, Orthotes Editrice, di prossima pubblicazione.

GOFFMAN, E.

1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books, New York.

KALLEBERG, A.

2011, *Good jobs, Bad Jobs: The Rise of Polarized and Precarious Employment Systems in the United States, 1970s-2000s*, Russel Sage Foundation, New York.

LEBARON, F.,

2003, *La sociologie de Pierre Bourdieu face aux sciences économiques*, Socio/Logos, éditions de l'Institut de Sociologie Expérimentale.

MARAZZI C.,

2002, *Il denaro che parla*, *Inoltre*, a. V, n. 6, pp. 9-19, nota 1 p. 18.

2005, *Capitalismo digitale e modello antropogenetico di produzione*, in J. L. Laville, C. Marazzi, La Rosa, F. Chicchi, *Reinventare il lavoro*, sapere 2000 edizioni multimediali, Roma, pp. 107-148.

MAUSS, M.

1923, *Essai sur le don*, *Année sociologique*.

MORINI, C.

2012, *La cognizione dell'impermanenza. Il lavoro a tempo indeterminato paradigma della precarietà contemporanea*, Quaderni di San Precario, n. 3.

MOULIER BOUTANG Y.,

2007, *Le capitalisme cognitif: La nouvelle Grande Transformation*, Édition Amsterdam, Paris.

MURGIA, A.

2010, *Dalla precarietà lavorativa alla precarietà sociale*, Emil, Bologna.

MURGIA, A., ARMANO, E.

2012, *Mappe della precarietà. Spazi rappresentazioni esperienze e critica delle politiche del lavoro che cambia* vol. I e Armano Murgia, *Mappe della Precarietà. Knowledge workers, creatività, saperi e dispositivi di soggettivazione*, vol. II, Emil, Bologna.

2014, a cura di, *Generazione precaria. Nuovi lavori e processi di soggettivazione*, Emil, Bologna.

PAOLUCCI, G.

2014, *Book Review Focus on Pierre Bourdieu*, 304 *Sociologica*, 3.

PAUGAM, S.

1991, *La disqualification sociale, essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, Paris.

POLANYI, K.

1944, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Farrar & Rinehart, New York.

1977, *The Economistic Fallacy*, Review Fernand Braudel Center, vol. 1, 1, pp. 9-18 (anche 1 cap di *The Livelihood of Man*, curato da Harry W. Pearson, Academic Press, NY, San Francisco, Londra 1977, anche in *Bullettin du MAUSS* n. 18, 1986, trad. A. Deville, anche, con il titolo rivisto, *Le sophisme économiciste*, Revue du Mauss 2007/1, 29, pp.63-79, cui si è aggiunto il capitolo secondo dello stesso libro *Les deux sens du mot économique, The two meanings of economic*).

1997, *Un modello antropologico dell'economia*, Inchiesta n.117, luglio dicembre.

2013, *Per un nuovo occidente*, Scritti 1919-1958, in particolare lo scritto del 1950-1952, pp. 188-189.

RICCI, M. G.

2007, *Flessibilità e memoria il doppio volto della contemporaneità*, in Toscano, *cit.*, pp. 971- 999

ROLLE, P.

2004, *Les savoirs salariés. Essai sur quelques théories du capitalisme cognitif*, L'Homme et la société, 2004/2, 152/153, pp. 163-182.

SENNETT, R.

1998, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton Press, New York.

SHARM, S. F.

2013, *Occupy Precarity*, Theory & Event, 16, 1.

STANDING, G.

2011, *The Precariat, The New Dangerous Class*, Bloomsbury Academic, London & New York.

2014, *A Precariat Charter. From Denizens to Citizens*, Bloomsbury Academic, London & New York.

TOSCANO, M. A. (A CURA DI)

2007, *Homo instabilis. Sociologia della precarietà*, Jaca Book, Milano.

VULTUR, M.

2010, *La précarité: un «concept fantôme» dans la réalité mouvante du monde du travail*, SociologieS, *Débats, La précarité*, <http://sociologies.revues.org/3287>.

WACQUANT, L. (A CURA DI)

2005, *Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica*, ombre corte, Verona.

MAURIZIO GHISLENI

Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società di massa della conoscenza¹

“Our lives [...] are guided by largely unwritten social norms which prescribe the sorts of behaviour appropriate in a given situation”.

Cillian McBride, *Recognition*, [2013, 5].

Le società contemporanee sono da tempo coinvolte in un'imponente e per certi aspetti inedita tecnologizzazione delle proprie culture quotidiane. La diffusione su larga scala delle microtecnologie è fra gli aspetti che più stanno modificando i criteri di organizzazione della vita collettiva. Oltre che come aggregato di individui, le società vanno viste anche nei termini di un eterogeneo insieme di *sistemi di relazioni*.² Non solo perciò la menzionata tecnologizzazione modifica le modalità d'interazione³ dentro tali “sistemi”, ma anche la più generale

1. Desidero ringraziare Paola Rebughini per aver letto una prima versione, peraltro assai diversa, di questo saggio. Ringrazio Enzo Colombo e Walter Privitera per i loro suggerimenti a una versione più recente. Alcuni degli argomenti qui discussi sono stati presentati in un seminario tenutosi a Perugia nel giugno 2015: ringrazio i partecipanti a tale incontro per i loro commenti. I limiti del presente lavoro dipendono unicamente da me.

2. Il termine “sistema” viene qui utilizzato senza alcuna connotazione organico-funzionalista, ma solo per indicare un insieme di relazioni fra loro interconnesse.

3. In questo saggio usiamo come termini fra loro interscambiabili “interazioni” e “relazioni”, così come “azione” e “pratiche sociali”.

struttura dell'*ordine sociale*. L'ipotesi che intendiamo presentare è che in virtù di tale tecnologizzazione si sia progressivamente entrati in una *società di massa della conoscenza*, una società nella quale si ripropone all'attenzione del dibattito sociologico anche un suo classico tema quale la questione dei *due problemi* dell'ordine: di *come* cioè le *norme fattuali* e le *norme giuridiche* concorrono a regolare i rapporti sociali. Il saggio che presentiamo intende affrontare tale argomento; si propone di analizzare come nella società di massa della conoscenza mutino gli intrecci fra gli elementi dell'ordine *de facto* e quelli *de jure*.

Il saggio è composto da sette paragrafi. Nel primo torniamo sul tema della società di massa della conoscenza (§ 1). Nel secondo proponiamo di suddividere i saperi sociali in *mutual knowledge* e *common sense* (§ 2). Nei due successivi paragrafi entriamo nel merito prima dello statuto delle norme e della normatività (§ 3) e poi di quello che è tuttora il più influente approccio sociologico sotto questo profilo: la tradizione di pensiero rappresentata dall'opera di Émile Durkheim e Talcott Parsons (§ 4). Date le nostre riserve nei confronti di tale orientamento, nel quinto paragrafo proveremo a riformulare il tema dei "due problemi" dell'ordine nei termini di un *modello analitico* basato sulla distinzione fra un *Livello I* o *first order* e un *Livello II* o *second order* (§ 5). L'obiettivo di tale modello è quello di ri-legittimare l'importanza sociologica della *normatività informale*. Nel sesto paragrafo cerchiamo di mostrare come i cambiamenti indotti dai saperi tecnico-scientifici al Livello I siano tali da aprire la strada anche a una *globalizzazione* che potremmo definire *metodologica e/o informale* (§ 6). Seguono da ultimo alcune rapide annotazioni conclusive (§ 7).

1. Tecnologia, vita quotidiana e società di massa della conoscenza

Si è appena detto che a seguito della tecnologizzazione delle culture quotidiane le società contemporanee tendono a trasformarsi in società di massa della conoscenza. Rimanendo alle società occidentali del secondo dopoguerra, qui la tecnologia ha svolto un ruolo fondamentale prima attraverso la diffusione su larga scala di oggetti e/o macchine quali gli elettrodomestici, l'automobile, gli orologi, la radio, la televisione, i telefoni fissi, ecc., e poi tramite le innovazioni dovute alla microelettronica. Eventi che oggi consideriamo ordinari, quali prelie-

vi di denaro attraverso il bancomat, acquisti tramite le carte di credito, messaggi lasciati in segreteria telefonica, o prenotazioni telematiche di biglietti aerei rappresentano modalità di interazione che diversamente sarebbero impensabili senza la menzionata ridefinizione tecnico-scientifica delle attività giornaliere.

Il punto qui sul tappeto è che l'implementazione delle macchine e degli oggetti di tale tecnologia, modificando il mondo-ambiente delle attività correnti, muta al tempo stesso anche lo statuto sociologico di tali macchine, che non possono più considerarsi per così dire esterne alle dinamiche sociali.⁴ Va aggiunto che in tali macchine e/o oggetti si riflette una tecnologia che viene generalmente definita "*intellectual technology*". Tramite tale espressione si intende sottolineare il fatto che per il suo utilizzo si richiede anche da parte dell'individuo comune l'assimilazione del sottostante "sapere *teorico*" [Bell 1999, 20]. In virtù di tale tecnologia, si ha una sorta di *astrattizzazione intellettualistica* della vita collettiva che comporta modalità così "*astratte*" di approccio alla realtà da richiedere un approccio non meno "*intellettuale all'azione*" stessa [Gras 1993/1997, 177-178, corsivi nostri].

Questo è il motivo che ci spinge a parlare appunto di "società di massa della conoscenza".⁵ In primo luogo perché la diffusione dei saperi astratto-intellettuali dell'*intellectual technology* segnano un'ulteriore tappa nel processo di "artificializzazione" della vita sociale [cfr. Popitz 1995/1996]. E in secondo luogo, perché tale astrattizzazione non è in fondo che una *ri-materializzazione* su nuove basi della stessa vita sociale. Sarebbe infatti sbagliato pensare che a seguito della menzionata tecnologizzazione si affermi una cultura post-materiale tale da "smaterializzare" i rapporti sociali. Sarebbe sbagliato perché se da un lato non è chiaro cosa questo voglia dire, dall'altro c'è che l'*intellectual technology* cambia solo, più semplicemente, le modalità pratico-cognitive di organizzazione delle interdipendenze fra gli individui – e quindi il modo in cui ci si relaziona nelle proprie attività giorno dopo giorno.

4. Nell'ampia letteratura relativa al rapporto fra la tecnologia e gli oggetti materiali, ci limitiamo a segnalare Conein, Dodier, Thévenot [1993]; Popitz [1995/1996]; Belloni, Rampazi [1996]; Knorr Cetina [1997; 1999]; Latour [2006]; Feenberg [2010].

5. Benché nella letteratura sociologica vi sia la tendenza a utilizzare nello stesso identico significato "società dell'informazione" e "società della conoscenza", in questo contesto preferiamo la seconda dizione. Per ulteriori approfondimenti al riguardo, cfr. Lyon [1988/1991]; Giddens [1990/1994]; Stehr [1994]; Mandich [1996]; Kumar [1995/2000].

Detto in modo leggermente diverso, se oggi si può acquistare una bicicletta pagando indifferentemente con denaro contante oppure con il denaro “virtuale” della carta di credito, in queste due opzioni si manifestano anche due diverse modalità dell’ordine sociale. *L’intellectual technology* è infatti il volano di una *tecnologizzazione intellettualistica* della vita sociale che trasforma di fatto anche il modo in cui si coordinano le azioni dei singoli individui – così che trasformandosi il *frame* entro il quale si svolgono tali relazioni, cambiano anche i sottostanti saperi pratico-cognitivi.⁶

2. *La cultura di base: mutual knowledge e common sense*

Quest’ultima considerazione ci introduce al tema delle *culture di base* delle società. Si sa che in sociologia si è soliti intendere per “culture di base” il “pensiero del senso comune”: l’insieme dei “modelli” di comportamento “socialmente approvati” in termini di “leggi, regole, regolamenti, costumi, abitudini, ecc.” [Schütz 1971/1979, 26, 298]. Nelle culture di base, si ha quello stock di saperi che costituiscono i “presupposti taciti” a partire dai quali si svolgono le attività più ordinarie [Jedlowski 2008, 19]. Si tratta degli atteggiamenti e dei modi di pensare che definiscono il “mondo familiare” dato per scontato della corrente vita sociale [Geertz 1983/1988, 115], quelle “rappresentazioni sociali” che fanno da “sfondo simbolico” alle nostre azioni più abitudinarie [Santambrogio 2006, 137, 171].

Ma se per un verso non c’è qui nulla da eccepire a tali concezioni, si converrà nondimeno sull’uso troppo estensivo di tale categoria. Si va infatti – come si è appena ricordato – dalle leggi alle abitudini, dai regolamenti ai costumi. Ma queste sono situazioni differenti: aggregarle genericamente sotto un’unica categoria occulta di fatto i loro diversi modi di operare [cfr. Boltanski 2009/2014, 87] – mentre questo è un aspetto che non andrebbe rimosso, ma valutato attentamente.

Per dipanare la matassa, può esser utile richiamare la suggestiva distinzione fra *mutual knowledge* e *common sense* suggerita da Anthony Giddens. Nell’ottica

6. Per più specifici approfondimenti, cfr. Marzo [2012]; Ghisleni [2014a]; Braidotti [2013/2014].

di Giddens, il *common sense* si riferisce “alle *credenze proposizionali* implicate nella conduzione delle attività quotidiane”. Egli non ritiene tuttavia che il *common sense* sia assimilabile a una conoscenza vera e propria; è da considerarsi piuttosto come una “credenza fallibile”, diversamente dal *mutual knowledge*, che ha invece a che vedere con quei saperi su “come andare avanti [*how go on*] nelle forme di vita”. Sono infatti questi ultimi saperi quelli che in pratica definiscono la “condizione necessaria dell’accesso a descrizioni valide dell’attività sociale” [Giddens 1984/1990, 327, 362, corsivo nostro; cfr. anche 1979, 250-253].⁷

Sebbene queste considerazioni non entrino troppo nel merito delle questioni che esse stesse sollevano, esse hanno comunque il pregio di cogliere il punto fondamentale: che mentre il *mutual knowledge* coincide con lo stock di saperi che hanno a che vedere con le modalità delle attività giorno dopo giorno, il *common sense* si riferisce a quei saperi che sono in sé espressione di specifici valori etici. Il *common sense* equivale alle “credenze proposizionali” (*propositional beliefs*); il *mutual knowledge* ai saperi pratici che ci consentono di agire in modo competente nelle più diverse situazioni della vita ordinaria (*how go on*).

Si può esemplificare tale logica osservando che i saperi di cui si fa uso quando si preleva al bancomat sono differenti dai saperi a cui si ricorre quando si prende una decisione quale quella di sposarsi. Nel primo caso, la “fattibilità” del prelievo al bancomat dipende dall’abilità con cui ciascun individuo riesce a utilizzare i *saperi metodologici* qui impliciti – da come digitare il pin a come scegliere la somma di denaro. Nel secondo caso, l’azione di sposarsi attiene alla sfera dei valori, e apre a una sequenza di altre azioni non meno condizionate sotto il profilo morale – da quale regime matrimoniale, se civile o religioso, al tipo di cerimonia.

Più in specifico, i “saperi metodologici” incarnano le conoscenze pratico-cognitive che condizionano gli atteggiamenti più immediati della vita ordinaria. Si tratta di pratiche che se da un lato prescindono dal riferimento a valori morali in

7. Nella traduzione italiana de *La costituzione della società*, il testo di Giddens dal quale ricaviamo le citazioni sopra riportate, *mutual knowlede* viene tradotto con “conoscenza reciproca”. In questo saggio, abbiamo tuttavia mantenuto la dizione originale perché la sua traduzione in “conoscenza reciproca” ci sembra perdere parte della sua efficacia esplicativa – specie dal punto di vista del nostro tema.

senso stretto, dall'altro incarnano un sapere che in quanto tale è da considerarsi reciproco (*mutual knowledge*) perché si presume che anche gli altri agiscano nei termini dei nostri stessi saperi pratico-simbolici.

Nell'evento "sposarsi" – viceversa – abbiamo un'azione che rispecchia date posizioni valoriali. Si può parlare in questo caso di comportamenti condizionati dal *common sense*. E se il *common sense* equivale a quella *sezione* della cultura di base che attiene all'etica, la fenomenologia delle relative azioni permette di risalire alle sottostanti credenze – compresi i *conflitti ideologici* fra i differenti sistemi morali e/o concezioni della vita presenti in una data società (cfr. Fig. 1).⁸

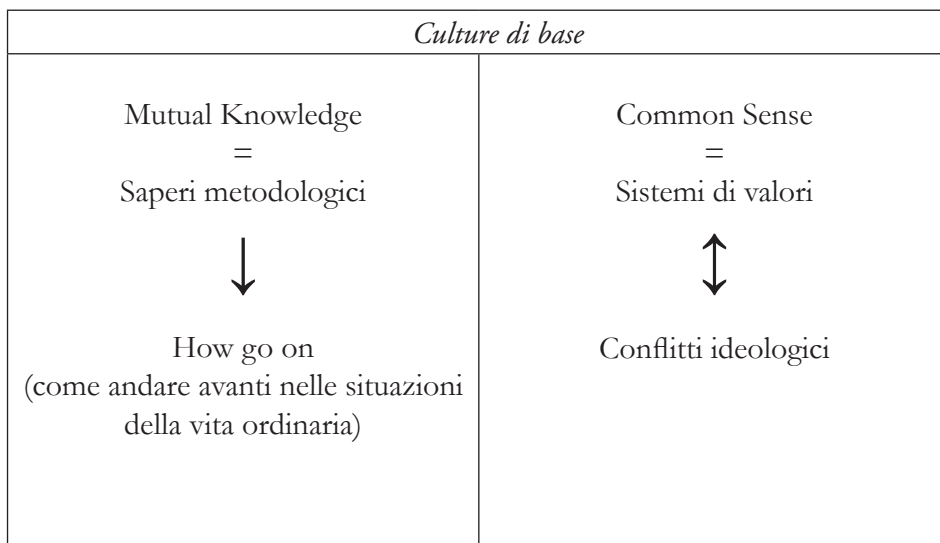


Fig. 1. Schema idealtipico delle culture di base di una società.

8. Il fatto che sia all'interno del *common sense* che si manifestano i conflitti ideologico-valoriali è un aspetto posto in luce, fra gli altri, da Antonio Gramsci, uno dei principali analisti del "senso comune", quando rileva che tale sistema di pensiero non è né "una concezione unica" né "identica nel tempo e nello spazio" [Gramsci 1991a, 153].

3. Relazioni, norme e normatività

Spingendo più avanti tale ragionamento, i saperi metodologici del *mutual knowledge* veicolano una classe di azioni che potremmo definire *strumentali*. Queste sono azioni che fungono da “premessa a”: il prelievo al bancomat non è il fine dell’azione in sé, quanto una *pre-condizione* per altre attività – dall’acquisto di una bicicletta a quello di una giacca.

Una simile accezione dei saperi metodologici richiama alla mente anche le “istruzioni per l’uso” di George von Wright. Sebbene la sua trattazione al riguardo non vada oltre occasionali accenni, sul piano evocativo appare tuttavia evidente l’aria di famiglia fra la sua nozione di “istruzioni per l’uso” e la nostra accezione dei saperi metodologici.⁹ Nei pochi accenni di von Wright, c’è peraltro un punto per noi fondamentale: allorché si afferma che benché sia poco “abituale chiamare ‘norme’ le istruzioni per l’uso [...] tuttavia, non esiteremmo a qualificarle come ‘normative’” [von Wright 1963/1989, 37).

L’importanza di tale asserzione risiede nel fatto che i saperi metodologici e/o le istruzioni per l’uso alle quali ci stiamo qui riferendo (e che come sappiamo sono i saperi della tecnoscienza) poggiano su norme per lo più informali. Naturalmente, non è un dettaglio da poco poiché ripropone all’attenzione l’ampio campo delle pratiche sociali legate alla normatività informale. Una normatività – vale aggiungere – che si manifesta diversamente a seconda che si riferisca alle *relazioni dirette* o a quelle *indirette*.

Si sa che nelle relazioni dirette gli individui interagiscono a partire dalla loro compresenza spazio-temporale. L’ordine sociale – in questo caso – è frutto di quanto avviene nelle dinamiche della simultaneità faccia a faccia. Si pensi alle regole del traffico pedonale, ai turni di parola durante le conversazioni o agli stratagemmi di *bon ton* che si utilizzano per non perdere la faccia o non farla perderla ai propri interlocutori. In tutti questi casi, l’osservazione visiva delle proprie e delle altrui pratiche è l’elemento attraverso cui si mediano le interazioni *step by step* [cfr. ad es. Goffman 1971/2008; 1983/1998; Garfinkel 1967; Picard 1995/1997].¹⁰

9. Nella parte restante di questo saggio, useremo indifferentemente e nella stessa accezione “saperi metodologici” e “istruzioni per l’uso”.

10. È qui che possiamo collocare anche la “rivoluzione microsociologica” – per l’enfasi da questa posta sulle pratiche di fatto [cfr. Ghisleni 2004b].

Si sa viceversa che le relazioni indirette risultano contraddistinte dalla delocalizzazione spazio-temporale degli individui: si interagisce non in termini di compresenza, ma nell'*assenza* della fisicità dei corpi. Il prelievo al bancomat o gli acquisti telematici di biglietti aerei esemplificano tale logica: qui non c'è alcuna interazione *face to face* con chi lavora in tali *blocchi socio-tecnologici* – il “sistema bancario” e il “sistema dei trasporti aerei”. L'interazione diretta viene sostituita da un'interazione indiretta che è mediata dalle macchine della tecnologia. Sono queste macchine che rendono possibili molte delle interazioni in assenza dei soggetti. Un'assenza che è tuttavia diciamo temporanea, nel senso che se pure i blocchi socio-tecnologici attorno ai quali si organizza la nostra realtà ordinaria vedono i reciproci condizionamenti fra individui e macchine, nessuna procedura di prelievo al bancomat è tuttavia pensabile se non a partire dalle pratiche di ideazione, progettazione e controllo svolte dall'uomo in carne ed ossa.¹¹

Stiamo insistendo su questo punto dal momento che la nostra ipotesi – come si sa – è che con l'attuale tecnologizzazione delle culture quotidiane si stia ridefinendo parte della stessa struttura dell'ordine sociale. La diffusione in particolare delle relazioni indirette rappresenta una *novità storica* che, rimescolando i rapporti fra l'ordine *de facto* e l'ordine *de jure*, pone all'ordine del giorno anche l'esigenza di tornare sullo statuto di ciò che sono le norme e di come queste operano nella realtà della vita corrente.¹²

Ai fini di tale discussione, vale richiamare quanto scrive al riguardo Erving Goffman: “Una norma sociale è quel *tipo di guida all'azione* che è sostenuta da *sanzioni sociali*, *negative* quando penalizzano le infrazioni, *positive* quando ricompensano l'obbedienza esemplare” [Goffman 1971/2008, 83, corsivi nostri]. Sebbene questa sia una definizione tutt'altro che originale, proprio per questo ci permette alcune fondamentali precisazioni:

1. che le norme sono “guide” per l'azione in termini di sanzioni “positive” e/o “negative”;

11. Per ulteriori approfondimenti su questi temi, cfr. Ghisleni [2004a, 66-67; 2014a].

12. Nella sterminata letteratura sulle norme, sociologica e non, ci limitiamo a segnalare Morris [1956]; Gibbs [1965]; Raz [1975]; Ferrari Gianfranco [1982]; Searle [1955/1995]; Elster [1989/1995; 2007/2010]; Habermas [1992/1996; 2012/2015]; Ferrari Vincenzo [1996]; Coleman [1990/2005]; Turner [2010]; Sayer [2009]; Korsgaard [1996/2014]; Rositi [2014]; Ghisleni [2014b; 2014c].

2. che le norme sono entità culturali diciamo intersoggettive;
3. che le norme possono essere anche informali.

Si noti infatti che nella sua definizione Goffman non accenna alla dimensione giuridica.¹³ Il che è una presa di posizione tanto più interessante perché può aiutarci a riconsiderare in modo più puntuale le dinamiche costitutive dell'ordine fattuale – che come vedremo hanno un particolare significato nel contesto della società di massa della conoscenza. Quest'ultima è infatti una società nella quale le innovazioni tecnologiche incidono in primo luogo proprio sul piano della normatività informale.

Tornando al tema dei vincoli della normatività informale, un contributo ad affrontare l'argomento viene anche dalla riflessione di Peter Berger e Thomas Luckmann relativa all'istituzionalizzazione delle norme.

Nella loro ottica, l'esistenza delle società dipende dalla capacità che queste hanno di organizzare i comportamenti dei propri membri nei termini di un qualche "ordine". Le norme assolvono proprio a tale funzione: svolgono un ruolo di "direzione" e "stabilità" perché equivalgono a "modelli prestabiliti" di azione, "schemi" che diventano "fissi" per via della loro "abituazione" [Berger, Luckmann 1966/1969, 80-85].

Naturalmente, qui la categoria chiave è quella di abituazione. L'idea è che sia in virtù della reiterazione spazio-temporale dei comportamenti che prendono corpo le norme, norme che in tal modo diventano perciò anche elementi di "controllo sociale". Ma un controllo sociale che a detta di Berger e Luckmann non necessariamente si manifesta in termini di legge. La legge è da considerarsi non più di un "*meccanismo addizionale*" di controllo che interviene solo quando "i processi di istituzionalizzazione non raggiungono il pieno successo": è solo allora che può presentarsi l'esigenza di un'azione diciamo più stringente [Berger, Luckmann 1966/1969, 80-85, corsivo nostro].

Il che è esattamente quanto emerge anche dal ragionamento di Goffman: ovvero, che la forza prescrittiva delle norme non coincide di per sé con la normatività giuridica; le norme possono assolvere altrettanto bene alla loro funzione di regolazione dei comportamenti anche se non risultano codificate giuridicamente.

13. Non è irragionevole pensare a Goffman come a uno studioso delle norme informali. Per un'interpretazione leggermente diversa, cfr. Rawls [1987].

4. I due problemi dell'ordine, Durkheim e Parsons

Nel dibattito sociologico, la questione del ruolo della normatività informale viene generalmente affrontata dal lato dell'*efficacia* delle sanzioni negative. In più approcci, si ritiene che le sanzioni negative delle norme informali siano meno vincolanti che non quelle delle norme giuridiche. Il che è notoriamente anche la posizione sostenuta da Durkheim e Parsons. Nel caso di Durkheim, egli è dell'avviso che "il *diritto* e la *morale* costituiscono l'insieme dei vincoli che ci legano tra di noi e alla società, che fanno della massa degli individui un aggregato unitario e coerente" [Durkheim 1893/1977, 389, corsivi nostri]. Si noti che la coesione sociale viene qui subordinata all'azione *congiunta* della "morale" e della "legge". Il riferimento congiunto alla morale e alla legge non è tuttavia incidentale per la semplice ragione che per Durkheim l'ordine sociale è l'esito di un processo diciamo a due *step*.

In primo luogo, serve che i membri di una società condividano un medesimo insieme di credenze. Solo che, in secondo luogo, è necessario che le proposizioni di tale sistema etico diventino anche norme giuridiche. È dall'ordinamento giuridico che *in ultima istanza* dipende l'ordine sociale. Perché se Durkheim non nega che anche le norme informali, che per lui sono rappresentate *in primis* dai "costumi", svolgano un proprio ruolo ai fini dell'ordine, queste norme non vengono però ritenute di grande efficacia per via della volatilità delle proprie sanzioni negative. Così, se la vita sociale, per riprodursi nel tempo, presume che questa si stabilizzi in una qualche "forma definita", le norme informali dei costumi vengono giudicate a bassa forza di vincolo perché "*mancano di importanza* e di *continuità*", dando luogo a eventi che ai fini dell'ordine debbono considerarsi "*del tutto secondari*" [Durkheim 1893/1977, 86-87, corsivi nostri].

Né diversa è la posizione di Parsons. Anche in questo caso, vale la logica dei due *step*: uno *interno* e uno *esterno*. L'esistenza di un comune sistema di valori ultimi da interiorizzarsi ne è la preconditione interna. Ma accanto a questa serve che tale sistema si trasponga anche in specifiche norme giuridiche esterne [Parsons 1937/1986; 1969/1975]. Più ancora del vincolo interno, per cui i valori collettivi devono trasformarsi in doveri morali interiorizzati, per Parsons è *in fondo* il vincolo esterno a costituire l'effettivo elemento di integrazione. Non

solo, ma se Parsons distingue fra un “*ordine normativo*” e un “*ordine fattuale*”, la questione, a suo dire, è che nessuna società può risultare stabile “senza l’effettivo funzionamento di taluni elementi normativi” – elementi che egli identifica per l’appunto con l’azione delle norme giuridiche [Parsons 1937/1986, 131-132, corsivi nostri].

Vale richiamare al riguardo il noto esempio dello stesso Parsons: “I soldati dovrebbero obbedire agli ordini dei loro comandanti” [Parsons 1937/1986, 114]. Il carattere paradigmatico di tale esempio risiede nel fatto che è qui all’opera proprio la logica dei due menzionati *step*. Primo *step*, è possibile che i soldati eseguano gli ordini ricevuti in quanto hanno interiorizzato il dovere morale per cui si deve ubbidire agli ordini dei propri superiori. Ma più di questo, ai fini dell’ordine conta il secondo *step*. Si sa che i rapporti fra i soldati sono regolati dal codice *giuridico* militare. Così, se un soldato semplice, o anche un graduato, si rifiutasse di eseguire gli ordini ricevuti, si commetterebbe un *reato*: quello di insubordinazione.

La logica è chiara: il dovere morale all’ubbidienza rappresenta un *propositional belief* (*common sense*) che assume il carattere anche di un vero e proprio *dovere giuridico*. L’idea di Parsons è che l’“ordinamento normativo generale” di una società coincida con l’ordinamento giuridico, e che sia perciò quest’ultimo ad armonizzare fra di loro sia i comportamenti dei singoli individui sia le logiche di funzionamento dei vari sottosistemi sociali – da quello economico a quello politico [Parsons 1969/1975, 69].¹⁴

5. I due livelli della realtà sociale

Il primato così attribuito alle norme giuridiche, quale elemento di coesione sociale, si presta però a più obiezioni. Giddens ha rilevato ad esempio che se le leggi “sono, notoriamente, tra i tipi più fortemente sanzionati di *regola sociale* e,

14. Naturalmente, c’è poi la questione se la conformità a un modello di comportamento equivalga *ipso facto* all’adesione ai suoi contenuti etici. Questa posizione, sostenuta in particolare da Parsons, è stata però oggetto di accese discussioni. In questo contesto, ci limitiamo a segnalare due classici saggi al riguardo: Wrong [1961] e Dawe [1970].

nelle società moderne, hanno dei gradi di retribuzione *formalmente stabiliti* [...] sarebbe [tuttavia] un *grave errore* sottovalutare la forza delle *sanzioni informali* su tutta una varietà di pratiche quotidiane” [Giddens 1984/1990, 25, corsivi nostri]. Si noti che il *leitmotif* presente nel brano di Giddens riguarda proprio il ruolo delle sanzioni negative. In generale, se le sanzioni negative sono implicite nell’esistenza stessa delle norme, dal momento che prescrivendo dati atteggiamenti le norme abilitano e disincentivano a un tempo (cfr. la definizione di Goffman § 3), un conto tuttavia è che tali sanzioni intervengano a sanzionare un “reato”, altra cosa che agiscono nei confronti di un’infrazione di altra natura. Nell’esempio del bancomat, se si pretende di prelevare usando il martello, si commette un reato trattandosi di un atteggiamento vietato dalla legge; se invece non si sa come digitare il proprio pin, anche in questo caso vi è una sanzione negativa (il non prelievo), ma tale sanzione non deriva da un’infrazione nei confronti della legge.

Perciò, mentre il reato presuppone che i comportamenti siano normalizzati in termini giuridici, anche l’inosservanza delle prescrizioni legate alle norme informali costituisce un’infrazione, dal momento che per definizione le norme implicano delle obbligazioni, ma non si può qui parlare di reato dato che tale formalizzazione non presenta lo status di “legge” (cfr. Tab. 1).

<i>Norme</i>	<i>Relazioni/Interazioni</i>	<i>Obbligazioni</i>	<i>Sanzioni negative</i>
<i>De facto</i>	Formalmente informali	Formalmente informali	Sì → ma non reati
<i>De jure</i>	Formalmente codificate giuridicamente	Formalizzate giuridicamente	Sì → reati

Tab. 1. Fenomenologia delle norme.

Per evitare equivoci, con questo non si intende negare che norme *de facto* e norme *de jure* agiscono diversamente. Occorre piuttosto prendere atto sia della loro simultanea presenza all’interno delle varie situazioni sociali, sia che tanto l’ordine *de facto* quanto quello *de jure* concorrono a strutturare, in pari misura, il più generale

ordine delle interazioni quotidiane. Il che può sembrare un'osservazione talmente scontata da risultare banale. Ma è talmente banale che David Lockwood, in un suo noto articolo del 1956, ha dovuto ribadire con forza che “ogni situazione sociale consiste di un *ordine normativo* [...] e anche di un *ordine fattuale* [...]. Entrambi sono ‘dati’ per gli individui; entrambi sono parte del mondo sociale esterno e vincolante” [Lockwood 1956, 139-140, corsivi nostri; cfr. anche 1992]. Da qui, l’idea che si possa parlare di “due nozioni di ‘struttura sociale’, entrambe caratterizzate da ‘esteriorità’ e ‘obblighi’, una *de jure*, l’altra *de facto*” [Lockwood 1956, 138].

E in effetti la necessità di tornare sui “due problemi” dell’ordine deriva, oltre che dalle trasformazioni legate all’avvento della società di massa della conoscenza, anche dall’esigenza di prendere sul serio il fatto che la vita sociale si struttura attorno a norme *de facto* e *de jure*. In primo luogo perché è pura accademia pensare che dato un reato, ne consegua automaticamente la sanzione – può capitare di parcheggiare in divieto di sosta senza per questo prendere la multa.¹⁵ E in secondo luogo perché vi sono più logiche di cooperazione – e quindi più modi di manifestarsi delle obbligazioni e delle sanzioni negative.

L’implicita conseguenza di quanto stiamo dicendo è che si può suddividere l’ordine sociale in un *Livello I* o *first order* e in un *Livello II* o *second order*.¹⁶ Il Livello I si riferisce a quei profili delle relazioni sociali che risultano condizionati dai saperi metodologici del *mutual knowledge*; le norme sono qui formalizzate informalmente. Il Livello II si riferisce alle relazioni condizionate dalle norme giuridiche; in tali norme abbiamo i *propositional beliefs* che egemonizzano il *common sense*.

Le azioni al Livello I equivalgono alle azioni strumentali, azioni che si coordinano fra di loro in virtù del *principio dell’utilità pratica*. Nell’esempio del bancomat, i saperi metodologici grazie ai quali si procede alle operazioni di prelievo rappresentano istruzioni per l’uso che risultano in sé normative benché non siano codificate giuridicamente. Se non ci si attenesse alle relative obbligazioni, non si potrebbe prelevare. E questa – come sappiamo – è una sanzione negativa. Ogni attore ha perciò *buone ragioni pratiche* per attenersi alle *obbligazioni procedurali* qui

15. Si pensi anche alle prescrizioni dei reati.

16. Sul dibattito relativo ai livelli dell’organizzazione sociale, cfr. Wallace [1988]; Prendergast [2005]; Latour [2006]. Va da sé il carattere idealtipico di questa nostra discussione.

previste. In questo caso, come precisa anche Goffman, non c'è alcuna condivisione etica di quanto accade, ma semmai un “consenso operativo” rispetto a come definire le situazioni e a come agire di conseguenza [Goffman 1959/1969; cfr. anche 1971/2008].¹⁷

Al Livello II, la cooperazione è invece condizionata dalle norme giuridiche. L'esempio di Parsons relativo ai soldati (§ 4) rispecchia perfettamente la logica della cooperazione a questo Livello: se non è da escludere, come si diceva, che i soldati eseguano gli ordini ricevuti perché hanno interiorizzato tale dovere (vincolo interno), rimane tuttavia che qualora ciò non accada si commette un “reato” (vincolo esterno). Vi è quindi una coercizione giuridica la cui legittimità dipende dal fatto che la cooperazione si fonda su una giuridificazione delle norme stesse.

Inoltre, se le “disposizioni di legge” rappresentano sia un “sistema di sapere” sia un “sistema d'azione” condizionato da specifici “*orientamenti di valore*” [Habermas 1992/1996, 99-100],¹⁸ il reato, probabilmente proprio per questo, è però qualcosa di più di una semplice inadempienza nei confronti di date prescrizioni; è *anche* un fatto morale: “un atto che offende certi sentimenti collettivi” [Durkheim 1895/1979, 74]. Vale a dire che le norme giuridiche sono interpretabili nei termini di “proposizioni credenziali” (*propositional beliefs*) perché espressione di dati orientamenti etico-morali.

Infine, va detto che il *common sense* derivabile dalle norme giuridiche non è necessariamente in sé omogeneo. Poiché in ogni società abbiamo più sistemi etico-morali, e questi possono essere fra loro in opposizione, sia le norme giuridiche sia il conseguente *common sense* possono presentare proposizioni credenziali fra loro contraddittorie. E se questo è quanto di solito accade, occorre prendere atto che il fondamento della cooperazione al Livello II risiede nell'egemonia che alcuni gruppi o classi sociali, o anche sistemi culturali, politici, religiosi, ecc., riescono ad esercitare su altri gruppi e/o sistemi culturali; egemonia che si manifesta attraverso l'esercizio dell'*autorità*, che è la facoltà di prendere decisioni in termini di potere legittimo: di produrre cioè le norme (cfr. Tab. 2).¹⁹

17. Vale qui anche la nozione di Laurent Thévenot '*l'action-qui-convient*' [Thévenot 1990].

18. Hans Kelsen rileva che “ogni proposizione giuridica deve necessariamente stabilire un obbligo giuridico, ma può stabilire anche una autorizzazione” [Kelsen 1934/1984, 84].

19. Va annotato che un autore quale ad esempio Ralf Dahrendorf colloca proprio qui il conflitto sociale: rispetto al controllo dell'autorità – della capacità di definire i contenuti delle

<i>Livelli della realtà sociale</i>	<i>Norme</i>	<i>Modalità dei vincoli</i>	<i>Principio di cooperazione</i>	<i>Cooperazione</i>	<i>Saperi sociali e/o culture di base</i>
Livello I ↓ <i>first order</i>	<i>De facto</i>	Obbligazioni formalizzate informalmente	Utilità pratica ↓ Consenso operativo ↓ Buone ragioni pratiche	Cooperazione di fatto	Mutual Knowledge = saperi metodologici ↓ istruzioni per l'uso
Livello II ↓ <i>second order</i>	<i>De jure</i>	Obbligazioni giuridiche	Coercizione giuridica	Cooperazione giuridica	Common sense = valori ↓ interiorizzati e/o imposti ↓ egemonia politica

Tab. 2. Quadro riassuntivo delle proprietà del Livello I e II.

6. Il Livello I e la globalizzazione metodologica

Ora, se l'obiettivo di tale modello analitico è quello di rivalutare il ruolo delle dinamiche della normatività informale, questa è una precisazione tanto più importante se torniamo proprio alla società di massa della conoscenza. Sappiamo

leggi [cfr. Dahrendorf 1971/1988; 1989]. Questo anche perché, come precisa Gramsci, "Il diritto non esprime tutta la società" [Gramsci 1991b, 169].

che l'*intellectual technology* trasforma le pratiche ordinarie tramite l'abituazione di nuove procedure. Ma in questo modo cambiano anche le sottostanti norme sociali, e in *primis* quelle informali, che di per sé sono più esposte ai cambiamenti che non le norme giuridiche (cfr. Fig. 2).

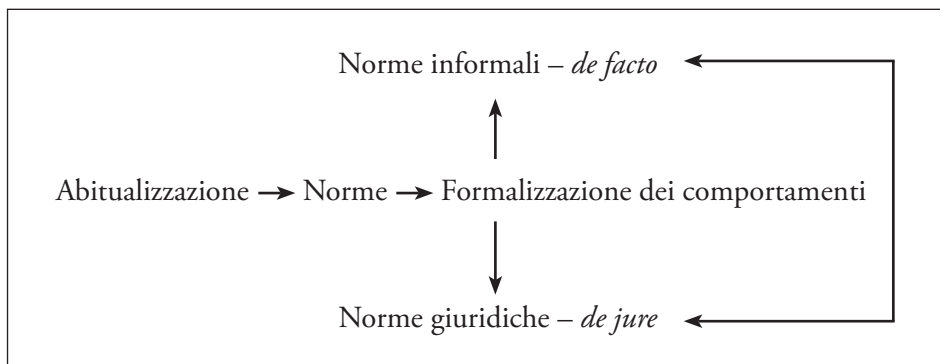


Fig. 2. Rappresentazione semplificata del processo di formalizzazione delle norme

Un'implicita controprova di quanto appena detto è nel modo stesso in cui l'*intellectual technology* sta modificando il rapporto

1. al tempo;
2. allo spazio;
3. e alle pratiche del corpo.

In virtù di tale tecnologia, si nota infatti che “i luoghi vengono svuotati del proprio significato culturale, storico e geografico e reintegrati in *reti funzionali* [...] inducendo uno *spazio dei flussi* che sostituisce lo *spazio dei luoghi*. Il tempo viene cancellato nel nuovo sistema di comunicazione, nel momento in cui passato, presente e futuro possono essere programmati per interagire reciprocamente [...]. Lo *spazio dei flussi* e il *tempo senza tempo* sono le *fondazioni materiali* di una *nuova cultura*” [Castells 2000/2002, 434, corsivi in parte nostri].

Si immagini di aver necessità di una somma di denaro in contanti. Si hanno oggi almeno due possibilità: la prima consiste nell'andare a prelevare direttamente nella propria filiale interagendo faccia a faccia con il cassiere (relazioni dirette); la seconda consiste nel prelevare tramite il bancomat (interazioni indirette). È evidente

che a seconda della procedura adottata, cambierà anche la fenomenologia dell'ordine sociale. Perché mentre nel primo caso si agisce nel solco di un'organizzazione diciamo rigida del tempo e dello spazio, lo sportello bancario ha un proprio orario di apertura e di chiusura, così come il prelievo può esser fatto solo in dati luoghi fisici (le agenzie della propria società bancaria), tale discorso non vale invece nel secondo caso, dove le azioni si sottraggono di fatto ai vincoli del tempo e dello spazio: si può infatti prelevare 24 ore su 24, così come tale operazione può esser eseguita dove si vuole – purché vi sia un bancomat.

In quest'ultimo caso, le macchine e i dispositivi pratico-simbolici dell'*intellectual technology* trasformano la struttura di questo segmento della vita sociale (il “sistema bancario”) esattamente nel senso

1. di un *tempo senza tempo*;
2. di uno *spazio di flussi*;
3. e di pratiche del corpo che sono in termini di *relazioni indirette*.

Ma se le procedure di prelievo al bancomat sono ovunque le stesse, questo comporta un'ulteriore conseguenza: che si entri in una sorta di globalizzazione planetaria degli stili di vita. L'idea è che con i saperi dell'*intellectual technology* si avvii un processo di unificazione del mondo tale da superare in parte le stesse barriere spazio-temporali.

Si immagini quest'altra situazione: è noto che dal soggiorno di casa propria (poniamo in Italia) si può oggi prenotare via telematica (magari attraverso l'accesso a internet dalla propria televisione) un biglietto aereo della Compagnia Z (diversa dall'Alitalia) che fra cinque mesi ci porti da Sydney (Australia) a New Delhi (India), pagando tramite una carta di credito. In sé, benché questo sia un “evento” tecnicamente complesso, la sua “possibilità” risiede nel fatto che i saperi metodologici dell'*intellectual technology* spesso standardizzano i comportamenti a ogni grado e latitudine. Solo che così facendo, la generalizzazione di tali saperi determina anche una più generale “globalizzazione metodologica e/o informale” della vita sociale, che supera di fatto i confini territoriali dei singoli Stati-Nazione tramite una loro *deterritorializzazione intellettualistica*. Il *mutual knowledge* dell'*intellectual technology* porta infatti a stili di vita che deterritorializzano le pratiche sociali pur lasciando gli individui dentro spazi e tempi diciamo *locali*.²⁰

20. Su alcuni di questi temi, cfr. Giddens [1999/2000]; Callari Galli [2004]; Held, McGrew [2004]; Mouzelis [2008]; Elliot, Urry [2010/2013]; Hibou [2012]; Kalekin-

E queste sono possibilità – vale ribadire – che si manifestano in primo luogo proprio al Livello I. Benché molte pratiche legate all’*intellectual technology* non siano formalizzate giuridicamente, inducono nondimeno alla cooperazione perché gli individui hanno buone ragioni pratiche per agire in sintonia con quanto da queste previsto, aprendo così la strada a forme di cooperazione che sono più in termini di consenso operativo (*mutual knowledge*) che non in termini di condivisione di valori etici (*common sense*).

7. Conclusioni

Nel corso di questo saggio si è ripetutamente sottolineato che le odierne innovazioni tecnico-scientifiche pongono le premesse sia per la proliferazione delle relazioni indirette sia per il passaggio a una società di massa della conoscenza. Entrambi questi aspetti rappresentano una novità storica che possiamo difficilmente descrivere e comprendere stando alla griglia analitica elaborata da Durkheim e Parsons. Se non altro perché la società di massa della conoscenza si configura come un sistema di organizzazione delle pratiche fortemente condizionato dalla normatività informale. È a questo livello che la tecnologizzazione delle culture quotidiane ri-materializza in primo luogo la vita sociale, riarticolarlo così le stesse intersezioni fra l’ordine *de facto* (Livello I) e l’ordine *de jure* (Livello II).

Ma proprio perché le trasformazioni indotte dall’*intellectual technology* avvengono in primo luogo al Livello I, l’interpretazione di tali tendenze si rivela più difficile di quanto non si possa supporre. C’è qui in effetti uno strano paradosso: che tali innovazioni agiscono sulle culture quotidiane tramite processi che, quantomeno inizialmente, rimangono in parte sottotraccia. Accadono, ma diventano “fenomeni sociali” solo in un secondo tempo. Viviamo in società del fai-da-te telematico che gli utenti subiscono, più che promuovere, nel senso che le situazioni cambiano, proprio a partire dalle realtà più contingenti della vita quotidiana, senza che ce se ne renda conto. Vale in questo caso – paradossalmente – quanto Jean-Paul Sartre, nel suo romanzo *La nausea*, fa dire al suo principale protagonista: “Niente è cambiato, e tuttavia tutto esiste in un’altra maniera” [Sartre 1948/2003, 72].

Ora, se la sociologia, che è un saper *ex post*, intende cimentarsi con tale puzzle, deve affidarsi a un *formalismo analitico* che muova dalle “figurazioni” prodotte dalle nuove possibilità d’interazione; deve provare a ricomporre tali “geroglifici”²¹ dentro un quadro più generale. E questa, come è ovvio, è un’operazione tutt’altro che facile. Fra l’altro, perché occorre accostarsi all’analisi delle società muovendo dal presupposto che queste sono *multidimensionali* – articolate in molteplici campi e/o situazioni. Se torniamo ad esempio alla nostra stessa nozione di “società di massa della conoscenza”, questa è una *categoria analitica* che serve solo a qualificare i cambiamenti nell’ordine delle interazioni dovuti all’*intellectual technology*. Perché se guardiamo invece a questi cambiamenti dal lato della struttura economica, vale qui quanto rileva Manuel Castells, ovvero che queste sono tecnologie che pur rinnovando le “infrastrutture” sociali sono e rimangono comunque dentro una logica “capitalistica” [Castells 2000/2015, 12].

Accostarsi all’analisi delle società in termini multidimensionali non è perciò solo un auspicio, è un obbligo. Non altro perché se la società esiste, il nostro lavoro è capire cosa questo voglia dire.

Riferimenti bibliografici

BELL, D.

1999, *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York.

BELLONI, C. M., RAMPAZI M. (A CURA DI)

1996, *Luoghi e reti. Tempo, spazio, lavoro nell’era della comunicazione telematica*, Rubettino, Soveria Mannelli.

BERGER, P. L., LUCKMANN, T.

1966/1969, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna.

21. Riprendiamo la metafora delle “figurazioni” da Norbert Elias [1990], mentre quella dei “geroglifici” da Karl Marx [1867/2006, 54].

BOLTANSKI, L.

2009/2014, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.

BRAIDOTTI, R.

2013/2014, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma.

CALLARI GALLI, M.

2004, *Cultura e contemporaneità. Nuovi scenari per un concetto 'compromesso'*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 1, a. XLV, pp. 21-36.

CASTELLS, M.

2000/2002, *La nascita della società in rete*, Egea, Milano.

2000/2005, *La tecnologia informatica e il capitalismo globale*, in W. Hutton, A. Giddens (a cura di), *Sull'orlo di una crisi. Vivere nel capitalismo globale*, Asterios, Trieste.

COLEMAN, J. S.

1990/2005, *Fondamenti di teoria sociale*, il Mulino, Bologna.

CONEIN, B., DODIER, N., THÉVENOT, L. (A CURA DI)

1993, *Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

DAHRENDORF, R.

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

1988/1989, *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica della libertà*, Laterza, Bari.

DAWE, A.

1970, *The Two Sociologies*, The British Journal of Sociology, n. 2, a. 21, pp. 207-218.

DURKHEIM, É.

1893/1977, *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano.

1895/1979, *Le regole del metodo sociologico*, Comunità, Milano.

ELIAS, N.

1990, *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Torino.

ELLIOTT, A., URRY, J.

2010/2013, *Vite mobili*, il Mulino, Bologna.

ELSTER, J.

1995, *Il cemento della società. Uno studio sull'ordine sociale*, il Mulino, Bologna.

2007/2010, *La spiegazione del comportamento sociale*, il Mulino, Bologna.

FEENBERG, A.

2010, *Between Reason and Experience. Essays in Technology and Modernity*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

FERRARI, G.

1982, *Questioni normative e sociologia*, Franco Angeli, Milano.

FERRARI, V.

1996, *Norme e sanzioni sociali*, in 'Enciclopedia delle Scienze Sociali', vol. VI, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 252-268.

GARFINKEL, H.

1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

GEERTZ, C.

1983/1988, *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.

GHISLENI, M.

2004a, *Sociologia della quotidianità. Il vissuto giornaliero*, Carocci, Roma.

2004b, *Vita quotidiana e 'mondo naturale'. La sociologia e i suoi mutamenti scientifici*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 4, pp. 101-120.

2014a, *Presenza, assenza e delocalizzazione: le interazioni indirette e la disaggregazione spazio-temporale*, Rassegna Italiana di Sociologia, n. 3, a. LV, pp. 527-552.

2014b, *Norme, regole*, in W. Brandani, S. Tramma (a cura di), *Dizionario del lavoro educativo*, Carocci, Roma, pp. 239-242.

2014c, *Riproduzione sociale*, in W. Brandani, S. Tramma (a cura di), *Dizionario del lavoro educativo*, Carocci, Roma, pp. 304-309.

GIBBS, P. J.

1965, *Norms: The Problem of Definition and Classification*, American Journal of Sociology, n. 5, a. 70, pp. 586-594.

GIDDENS, A.

1979, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Macmillan, London.

1984/1990, *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Comunità, Milano.

1990/1994, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.

1999/2000, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna.

GOFFMAN, E.

1959/1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.

1971/2008, *Relazioni in pubblico. Microstudi sull'ordine pubblico*, Raffaello Cortina, Milano.

1983/1998, *L'ordine dell'interazione*, Armando, Roma.

GRAMSCI, A.

1991a, *Quaderni dal carcere. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma.

1991b, *Quaderni dal carcere. Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma.

GRAS, A.

1993/1997, *Nella rete tecnologica. La società dei macrosistemi*, Utet, Torino.

HABERMAS, J.

1992/1996, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini, Milano.

2012/2015, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Bari.

HELD, D., MCGREW, A.

2004, *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*, Polity Press, Cambridge.

HIBOU, B.

2012, *La Bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, La Decouverte, Paris.

JEDLOWSKI, P.

2008, *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Carocci, Roma.

KALEKIN-FISHMAN, D.

2012, *From Modernity to Globality: The Route within Sociology*, in D. Kalekin-Fishman, A. Denis (a cura di), *The Shape of Sociology for the 21st Century. Tradition and Renewal*, Sage, London, pp. 42-60.

KELSEN, H.

1934/1984, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino.

KHATCHADOURIAN, H.

1977, *Institutions, Practices and Moral Rules*, Mind, n. 344, a. 86, pp. 479-496.

KNORR CETINA, K.

1997, *Sociality with Objects. Social Relations in Postsocial Knowledge Societies*, Theory, Culture & Society, n. 4, a. 14, pp. 1-30.

1999, *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

KORSGAARD, C. M.

1996/2014, *Le origini della normatività*, Edizioni ETS, Pisa.

KUMAR, K.

1995/2000, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, Einaudi, Torino.

LATOUR, B.

2006, *Changer de société. Refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris.

LYON, D.

1988/1991, *La società dell'informazione*, il Mulino, Bologna.

LOCKWOOD, D.

1956, *Some Remarks on 'The Social System'*, *British Journal of Sociology*, n. 2, a. 7, pp. 134-146.

1992, *Solidarity and Schism. 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology*, Clarendon Press, Oxford.

MANDICH, G.

1996, *Spazio tempo. Prospettive sociologiche*, FrancoAngeli, Milano.

MARX, K.

1867/2006, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma.

MARZO, P. L.

2012, *La natura tecnica del tempo. L'epoca del post-umano tra storia e vita quotidiana*, Mimesis, Milano.

MCBRIDE, C.

2013, *Recognition*, Polity Press, Cambridge.

MORRIS, R. T.

1956, *A Typology of Norms*, *American Sociological Review*, n. 5, a. 21, pp. 610-613.

MOUZELIS, N. P.

2008, *Modern and Postmodern Social Theorizing. Bridging the Divide*, Cambridge University Press, Cambridge.

PARSONS, T.

1937/1986, *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.

1969/1975, *Sistema politico e struttura sociale*, Giuffré, Milano.

PICARD, D.

1995/1997, *I rituali del saper vivere*, Editori Riuniti, Roma.

POPITZ, H.

1995/1996, *Verso una società artificiale*, Editori Riuniti, Roma.

PRENDERGAST, C.

2005, *Levels of Social Structure*, in G. Ritzer (a cura di), *Encyclopedia of Social Theory*, Sage, London, pp. 441-443.

RAWLS, A. W.

1987, *The Interaction Order sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory*, *Sociological Theory*, n. 2, a. 5, pp. 136-149.

RAZ, J.

1975, *Practical Reason and Norms*, Hutchinson, London.

ROSITI, F.

2014, *I valori e le regole. I termini della teoria sociologica*, Liguori, Napoli.

SAYER, A.

2009, *Understanding Lay Normativity*, in S. Moog, R. Stones (a cura di), *Nature, Social Relations and Human Needs. Essays in Honour of Ted Benton*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 128-145.

SANTAMBROGIO, A.

2006, *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*, Laterza, Bari.

SARTRE, J-P.

1948/2003, *La nausea*, La Repubblica, Roma.

SCHÜTZ, A.

1971/1979, *Saggi sociologici*, Utet, Torino.

SEARLE, J. R.

1955/1995, *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino.

STEHR, N.

1994, *Knowledge Societies*, Sage, London.

SZTOMPKA, P.

2012, *On Inter-human Space: Toward a Third Sociology*, in D. Kalekin-Fishman, A. Denis (a cura di), *The Shape of Sociology for the 21st Century. Tradition and Renewal*, Sage, London, pp. 26-41.

THÉVENOT, L.

1990, *L'action qui convient*, in P. Pharo, L. Quéré (a cura di), *Les formes de l'action. Sémantique et sociologie*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, pp. 39-69.

TURNER, S. P.

2010, *Explaining the Normative*, Polity Press, Cambridge.

WALLACE, W. L.

1988, *Toward a Disciplinary Matrix in Sociology*, in N. J. Smelser (a cura di), *Handbook of Sociology*, Sage, London, pp. 23-76.

WRIGHT, G. H. VON

1963/1989, *Norma e azione. Un'analisi logica*, il Mulino, Bologna.

WRONG, D. H.

1961, *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, *American Sociological Review*, n. 1, a. 26, pp. 183-193.

MASSIMO PENDENZA

Prospettive cosmopolite in sociologia.

Narrare una storia diversa del cosmopolitismo, praticare l'umanità

La narrazione standard dello sviluppo storico del cosmopolitismo identifica normalmente la nascita di questo pensiero nella scuola cinica e stoica greca, ne osserva prima lo sviluppo e l'applicazione nell'antica Roma e, dopo il lungo salto nel XVIII secolo, per opera di Kant – identificato come il più grande filosofo cosmopolita illuminista –, ne legittima prima il declino, nel XIX secolo sotto il peso del nazionalismo, poi la rinascita, dopo la Seconda Guerra Mondiale, grazie a filosofi politici e morali o a istituzioni globali come le Nazioni Unite e l'Unione europea. La storia si chiude nei nostri giorni con l'ultima ondata di studi cosmopoliti fiorita in ogni campo intellettuale dopo la fine dell'equilibrio mondiale bipolare. In altre parole, la storia del cosmopolitismo è normalmente raccontata con questa scansione: Grecia, Roma, illuminismo, secondo dopoguerra, giorni nostri [Inglis 2014; Fine, Cohen 2002]. Si tratta ovviamente di una storia 'vera', inattaccabile, che tuttavia nulla dovrebbe togliere a possibili integrazioni (ad esempio a quelle per le quali la narrazione standard appare troppo eurocentrica). La nostra tesi è che invece questi confini possano essere allargati fino ad includere la tradizione sociologica, o almeno parte di essa. Noi riteniamo infatti che nei classici di questa disciplina si possano ritracciare elementi di una sociologia del cosmopolitismo – per quanto articolata in quattro diverse forme: *liberale* (Tönnies e Marx), *patriottico* o *nazionale* (Durkheim), *internazionale* (Durkheim) e *relazionale* (Simmel) – il cui apporto può contribuire

ad arricchire il già corposo materiale storico di questo antico pensiero e ad aiutare ad assemblare la visione del cosmopolitismo del futuro.

Proposito di questo articolo è fornire elementi a sostegno di una prospettiva cosmopolita in sociologia. Tale scopo sarà raggiunto mostrando: a. che la sociologia classica possa essere incorporata nel solco del pensiero cosmopolita (quindi sostenendo implicitamente la tesi che una diversa narrazione di quest'ultimo è possibile) (parag. 1); b. che l'utilizzo di alcune nozioni provenienti da questa sociologia possa contribuire a ridefinire il 'cosmopolitismo' mediante la semplice constatazione che, per operare effettivamente, esso deve potersi radicare nel concreto *milieu* di vita delle persone (parag. 2 e 3). Per questo secondo obiettivo abbiamo introdotto la nozione di *cosmopolitismo sociale*.

1. Incorporare la sociologia classica nella narrativa cosmopolita

Il cosmopolitismo di Tönnies e Marx è legato allo sviluppo del capitalismo ed è di chiara radice illuminista. Il loro è un cosmopolitismo *liberale*, perché legato allo spirito dinamico delle forze del capitalismo ed emancipative nei confronti dell'*ancien régime*. I due autori sono accumulati dal rilevare l'esistenza di una progressiva 'cultura globale comune e cosmopolita' in atto, razionalizzante ed universalistica, veicolata dalla classe dei *commercianti* per Tönnies, da quella dei *borghesi* per Marx.

Per Tönnies, i commercianti sono espressione di un tipo coscienza – che si sviluppa con la *Gesellschaft* e da egli definita *Kürwille* (*volontà arbitraria*)¹ – decontestualizzante e corrosiva di tutti i confini del mondo, culturali e geografici, che farebbe di loro, secondo questo classico del pensiero sociologico, anche la classe sociale più rivoluzionaria della storia umana. Una classe che per Tönnies costituisce la quintessenza del cosmopolitismo: libera da ogni legame costituito, pronta ad edificare sempre nuovi rapporti in vista dei profitti attesi e portatrice di uno spirito innovatore, che trova nella metropoli il suo terreno di espansione

1. L'altra, com'è noto, è la *Wesenwille* (*volontà essenziale*), tipica invece della *Gemeinschaft* [Tönnies 2011].

più fertile. Tönnies la ritiene internazionale per natura, non legata a nessuna patria; singolarmente presi, i suoi membri – afferma – sono considerati stranieri anche quando non lo sono [Tönnies 2011, 185]. Dallo spirito di questa classe, la *Kürwille*, e dalla forma di associazione che gli corrisponde, la *Gesellschaft*, per Tönnies consegue poi quel tipo di società e di produzione che è il capitalismo. Un tipo di società che, diversamente da Marx, dipende da un tratto non materiale, ma culturale (la *Kürwille*), oltre che dall'azione di una classe, i commercianti, da Marx disconosciuta nel suo ruolo rivoluzionario.

È infatti noto che per Marx la classe cosmopolita sia invece quella borghese. Lo ricorda innanzitutto nel *Manifesto del Partito Comunista*, dove parla di ruolo «sommamente» rivoluzionario di questa classe e dove si afferma che «con lo sfruttamento del mercato mondiale la *borghesia* ha dato un'impronta *cosmopolitica* alla produzione e al consumo di tutti i paesi» [Marx, Engels 1998, 10, *corsivo aggiunto*). Marx lo ribadisce – forse con più vigore – in una serie di articoli redatti tra il 10 giugno e il 22 luglio del 1853 per il *New York Daily Tribune*, dedicati al ruolo degli inglesi in India. In questo contesto, egli mostra grande fiducia nell'azione civilizzatrice della borghesia inglese nei confronti delle società pre-capitalistiche, tanto da scrivere che: «l'Inghilterra [la borghesia, NdA] in India ha una doppia missione da compiere; una distruttiva e l'altra rigeneratrice – demolire l'antica società asiatica, e gettare le basi materiali della società occidentale in Asia» [Marx, Engels 1976, 112]. Marx affida alla borghesia un 'compito progressivo', di sviluppo e di crescita, la cui natura aperta e universalizzante avrebbe dovuto dissolvere la tradizione e i confini degli stati-nazione. Come già per Tönnies, il suo 'cosmopolitismo' assume allora due significati: di rottura dei rapporti sociali di tipo tradizionale e di modernizzazione e universalizzazione delle forme di vita, con carattere di 'cultura globale'. Marx riconosce gli esiti nefasti che il capitalismo lascia dietro di sé, ma giudica anche favorevolmente il modo in cui l'era borghese annienterà le civiltà premoderne sulla via per la rivoluzione e il comunismo. Egli sembra cioè porsi a metà strada fra una palese ammirazione e un severo giudizio critico nei confronti del ruolo universalizzante della classe borghese. Da una parte, gli riconosce il merito di aver unificato il genere umano costruendo un mercato mondiale e ponendo le basi al cosmopolitismo; dall'altro, non può disconoscere che la realtà economico-sociale creata dalla borghesia è di tipo di-

namico, nel senso che può esistere solo attraverso una continua rivoluzione, e – possiamo aggiungere – distruzione. Si tratta, com'è evidente, di una chiara idea di come sia possibile lo sviluppo delle forze produttive del proletariato e del ruolo di apripista della borghesia.²

In Durkheim vediamo all'opera due accezioni di cosmopolitismo, uno che opera dall'alto e l'altro che agisce invece dal basso [Pendenza e Inglis, 2015]. Nel primo caso, si tratta di un cosmopolitismo che si realizza dentro i confini nazionali e riguardoso dell'individuo: per questo, l'abbiamo definito *patriottico* o *nazionale* [Pendenza 2015a]. Durkheim ne sintetizza il senso con l'espressione prima di 'patriottismo mondiale' [Durkheim 2016, 156], poi di *patriotisme spiritualisé* [Durkheim 1977², 552]. La seconda accezione ha a che fare con la formazione di ciò che Inglis [2015, 23] definisce 'cultura morale globale', ovvero quel particolare sistema di credenze che – per Durkheim – esercita un'autorità che si estende al di là di uno specifico gruppo territorialmente definito. L'espressione di '*internazionale*' è ciò che forse meglio descrive questo tipo di cosmopolitismo. Sebbene le due accezioni di cosmopolitismo siano molto diverse tra loro, entrambe condividono tuttavia il fatto di una dialettica tra il livello nazionale e quello dell'umanità, assente sia in Tönnies che in Marx.

Il cosmopolitismo *patriottico* è da Durkheim sviluppato a partire dalle *Lezioni di sociologia* [2016], ambito in cui si descrive il concetto, apparentemente contraddittorio, di 'patriottismo mondiale' [Turner 1992; Dubreucq 2004; Inglis 2011; Larouche 2012; Pendenza 2014a; 2014b; 2015a; 2015c]. Questo non si riferisce, come la terminologia potrebbe lasciar trasparire, ad un'affiliazione ad uno Stato mondiale, da Durkheim mai preconizzato se non in un futuro assai lontano a venire. Al contrario, esso allude ad un *sentimento*, allo stesso tempo nazionale e cosmopolita, rispettoso dell'autonomia dell'individuo e di quella delle altre comunità nazionali. Per Durkheim, è noto, solo le società organizzate producono morale, perché disciplinano, regolamentano, sanzionano. Quando le prime sono disorganizzate, la tendenza è l'anarchia e l'anomia morale. Ne consegue che un sentimento nazionale troppo debole, causato dall'approssimarsi della società globale, è per lui da considerare come pericoloso perché lega poco gli individui e

2. Nel *Discorso sulla questione del libero scambio*, Marx afferma che «il sistema della libertà di commercio affretta la rivoluzione sociale» [1992, 25].

li espone ad una possibile disgregazione sociale. Come pericoloso è però anche l'opposto. Un sentimento troppo nazionalista è infatti valutato da Durkheim altrettanto grave perché può, ad esempio, impedire una pur auspicabile convivenza umana e tra le nazioni.³ La sua speranza è che si possa invece realizzare l'equilibrio tra i due sentimenti del patriottismo e del cosmopolitismo, o, come dirà in un passo spesso citato delle *Lezioni*, che si possa concretizzare una situazione in cui sia possibile «che l'ideale nazionale si confonda con l'ideale umano» [Durkheim 2010, 155]. È questa una situazione, spiega, in cui ogni Stato, ciascuno con le proprie forze, si fa carico dell'ideale generale contribuendo a far sparire ogni «contraddizione fra la morale nazionale e la morale umana» e rendendo «il patriottismo [...] una piccola parte del cosmopolitismo» [ivi, 156].

Una seconda accezione del concetto di cosmopolitismo in Durkheim trova invece fondamento in specifiche parti de *La divisione del lavoro sociale* [1999] e de *Le forme elementari della vita religiosa* [2005]. In entrambi i testi ritroviamo infatti pagine relative allo sviluppo di una cultura morale inter-nazionale, ovvero cosmopolita. Nel primo dei due volumi, Durkheim accenna ad esempio alla possibilità che la solidarietà organica possa rappresentare una condizione realizzabile non solo all'interno di particolari società, ma anche tra loro, fino ad abbracciare oltre a quelle vicine, potenzialmente e nel tempo, anche il 'mondo intero' [Durkheim 1999, 279]. Un'espansione globale inizialmente solo di tipo 'materiale', relativa cioè allo scambio e al consumo di beni, poi anche di natura 'ideale' o culturale, la quale è 'vita collettiva', ovvero un sistema comune di valori, che incorpora 'gli elementi non-contrattuali' degli accordi economici esistenti tra le unità partecipanti e genera regole che, a loro volta, guidano le interazioni reciproche tra le unità e le azioni condotte dagli individui. Forzando un po' la terminologia durkheimiana, ciò che si produce a livello mondiale, conseguenza della inter-dipendenza nazionale, è una cultura regolativa comune di tipo cosmopolita. La stessa, che ne *Le forme* viene da Durkheim ricondotta nell'ambito della

3. In questo caso abbiamo il 'patriottismo aggressivo', come lo chiama lui, tema affrontato in un piccolo opuscolo sulla prima guerra mondiale intitolato *La Germania al di sopra di tutto. Il pensiero tedesco e la guerra*, uscito contemporaneamente in più lingue e con il quale spiega ad un pubblico internazionale le responsabilità tedesche nelle cause della guerra [Durkheim 1915].

discussione sulla religione e sulle capacità espansive di questa [Inglis 2015, 36].⁴ Qui il cosmopolitismo culturale è tradotto sia con il concetto di ‘universalismo religioso’ delle popolazioni australiane sia con quello – che poi è la stessa cosa – di culto di dèi internazionali (*dieux internationaux*) [Durkheim 2005, 348]. Durkheim si riferisce a questa internazionalità come derivante dall’accrescersi della compenetrazione tra gruppi distinti a livello di inter-connettività sociale, causata soprattutto dai matrimoni, come pure da ‘rudimentali’ commerci e scambi di vario genere. Si tratta, è evidente, dello stesso processo già descritto ne *La divisione del lavoro sociale*, solo che ne *Le forme* viene tratteggiato come processo ‘primitivo’. Esso corrisponde al costituirsi di quella cultura morale mondiale, cosmopolita, fatta di compenetrazione tra gruppi, sempre più ampia e complessa, in grado di mescolare elementi e simboli sempre più provenienti da tradizioni religiose e culturali diverse. Una cultura, da noi contraddistinta con l’espressione di *cosmopolitismo internazionale*, perché diversamente da quello *patriottico* non è una scintilla del cosmopolitismo che si instilla nel sentimento nazionale, ma un processo che si propaga dal basso per vie interattive e liminali.

Infine, Simmel. Anche in questo autore troviamo due accezioni di cosmopolitismo. La prima fa riferimento ad un cosmopolitismo di natura socio-psicologica, associato alla familiarità con gli estranei, tipico della vita urbana e per nulla connesso alle organizzazioni politiche [Sennett 2002; Turner 2002]. Si tratta di un cosmopolitismo che troviamo espresso soprattutto nel classico lavoro su *Le metropoli e la vita dello spirito* [1995], caratterizzato dall’atteggiamento *blasé* e da quel ‘disincanto emozionale profondo’ dal mondo, che è un po’ tipico dell’uomo delle grandi città secondo Simmel. L’altra accezione di cosmopolitismo è invece strutturale e deriva dalla natura ambivalente del rapporto con l’altro. È un cosmopolitismo assai diverso dal primo, connesso alla quotidiana relazione con lo straniero. Ed è anche il cosmopolitismo che ci interessa di più: noi lo abbiamo definito *relazionale*. La concezione della relazione cosmopolita simmeliana ha come punto di partenza la convinzione che «l’uomo è un essere che distingue» [ivi, 36]. Simmel la ritiene la condizione normale di esistenza dell’uomo nella modernità, più evidente nella vita delle metropoli – caratterizzata da una «intensificazione

4. Le parti del libro in cui queste idee sono trattate sono il Capitolo 9 del Libro ii e le Conclusioni generali al testo.

della vita nervosa, prodotta dal rapido e interrotto avvicinarsi di impressioni esteriori e interiori» [*Ibidem*] – meno in quella dei piccoli centri. Questa idea ha delle implicazioni sociologiche, e corrisponde a ciò che Simmel ritiene essere il fondo della socializzazione umana, la costituzione del rapporto cosmopolitico con l'altro. Interpretando il suo pensiero, si può azzardare l'ipotesi che la relazione cosmopolita – secondo Simmel – sta nella possibilità di accettare, o perfino apprezzare, questa differenza. Il fondamento di tale convincimento risiede nella considerazione che l'altro possa essere osservato e giudicato come distinto dal suo *essere solo sociale*, che significa soprattutto capacità per l'individuo di *trascendere i confini* del gruppo [Truc 2005; Cotesta 2008]. Un processo bene rappresentato – da un punto di vista formale – nella sua nota 'legge' sullo sviluppo dell'individualità, dispiegata in forma estesa nel capitolo dieci della *Grosse Soziologie* [1998], intitolato *L'allargamento del gruppo e lo sviluppo dell'individualità*. Secondo questa legge, una persona sarà tanto più indifferenziata e insieme vincolata quanto più il suo gruppo è altamente differenziato, piccolo e delimitato; viceversa, un individuo sarà tanto più differenziato, libero e la sua personalità affermata quanto più il suo gruppo è indifferenziato, esteso e dai contorni sfumati.⁵ In tal senso, l'allargamento della cerchia sarebbe alla base della formazione dell'autonomia individuale, nonché della sua libertà e singolarità. Un risultato tanto più vero – si evincerebbe dal testo – quanto più questa cerchia tende a coincidere con il massimo di espansione, ovvero l'umanità. L'uomo per Simmel è contemporaneamente un essere che si riconosce nel sociale, nel gruppo, e del quale è anche il prodotto, ma anche un essere che *trascende* il proprio gruppo e la società per tendere verso l'umanità. Esso è animato dalla voglia di andare oltre il gruppo per realizzare sé stesso, ma trova che anche gli altri fanno altrettanto. Solo superando i confini del gruppo egli può quindi pensare di costituirsi come qualcosa di unico rispetto agli elementi comuni che lo caratterizzano stando entro quel gruppo. La tensione verso l'esterno, verso il gruppo più ampio possibile, lo induce infatti a sbarazzarsi di quell'essere sociale che solo, però, gli dà una definizione di fronte agli altri.

5. Ciò deriva dal fatto che lo sviluppo umano, per Simmel, implica la considerazione che «in ogni uomo sussist[a], *ceteris paribus*, quasi una proporzione inalterabile tra l'individuale e il sociale, che cambia soltanto di forma» [Simmel 1998, 606].

2. *Strumenti e risorse per la sociologia cosmopolita contemporanea*

Oltre che offrire suggerimenti per la rivisitazione del pensiero cosmopolita, le riflessioni dei classici del pensiero sociologico forniscono preziose indicazioni per lo sviluppo di risorse concettuali e metodologiche a fondazione di una *sociologia cosmopolita* finalizzata alla lettura delle dinamiche sociali effetto dei processi di interdipendenza mondiali. Come da qui a poco cercheremo di mostrare, i loro argomenti sono addirittura indispensabili per accreditare la tesi di una diversa articolazione concettuale tra ‘universalismo’ e ‘cosmopolitismo’ e del perché sia necessario radicare quest’ultimo nel sociale e nel concreto *milieu* di vita delle persone. Cosa questo significhi e perché il cosmopolitismo e l’universalismo debbano essere reconsiderati come non mutualmente sovrapponibili, sono solo alcuni degli interrogativi sollevati nel nostro lavoro. Per far fronte a queste domande, abbiamo coniato la nozione di *cosmopolitismo sociale* [Pendenza 2015b]. In essa è incorporata l’idea che l’uomo universale vive comunque radicato, e ne ha bisogno, nella sfera delle relazioni concrete della sua esistenza quotidiana. Ragionando in tal senso, il cosmopolitismo sociale prende di conseguenza le distanze dall’interpretazione classica di cosmopolitismo, fatta propria anche dal pensiero ‘liberale’, che considera la solidarietà e l’appartenenza ad un luogo specifico come un problema per lo sviluppo del genere umano. Esso nutre cioè dubbi sulla bontà di quell’antica tradizione di pensiero cosmopolita che ha sempre inteso negare la legittimità del particolare/locale e che ha contribuito ad alimentare il carattere di esclusività veicolato dal cosmopolitismo occidentale.

Sebbene con qualche eccezione, il cosmopolitismo è stato infatti sempre presentato come l’alfiere della lotta dell’‘universale’ nei confronti del ‘particolare’, dell’espressione degli interessi dell’umanità contro quelli delle comunità locali. Detto diversamente, il cosmopolitismo ha sempre considerato il ‘particolare’ – sia dal punto di vista epistemologico che culturale – un ostacolo alla costituzione di una grande comunità umana e universale e al pieno dispiegamento della ragione. Diogene, uno dei fondatori del cosmopolitismo classico, ripudiava ad esempio la definizione di sé come determinata da un’origine locale o da una particolare affiliazione, piuttosto la collocava ad una sua aspirazione universale. Con tale accezione, la relazione sociale non ha avuto bisogno di passare per l’appartenen-

za specifica ad una concreto *milieu* storico, così come nulla è importato, per il progresso e lo sviluppo, il concreto spazio sociale sui cui questi ultimi andavano ad innestarsi. Perfino il moderno stato nazionale, il quale – dicono i cosmopoliti liberali – si regge sul principio della libertà di autodeterminazione in qualunque luogo del mondo, non ha avuto bisogno dell'elemento etnico nazionale se non come appendice del potere statale. Il risultato è stato un'enfasi verso i valori della solidarietà universale, che tutto accoglie purché staccata da ogni radice sociale, e una sottovalutazione dell'elemento particolare, nazionale o locale, che invece fissa l'esistenza ad una concreta realtà storico-culturale. Una contrapposizione oggi messa invece in seria discussione da tanti intellettuali cosmopoliti (*new cosmopolitans*), per i quali una riconciliazione non solo è possibile, ma è addirittura sentita come necessaria [Cheah, Robbins 1998; Pollock *et alii* 2000; Hollinger 2001; Turner 2002; Calhoun 2003a; Fine 2003; Mazlish 2005; Delanty 2006].

Questa tensione tra la dimensione 'universale' del cosmopolitismo e il 'locale' ha costretto il cosmopolitismo a fare i conti con sé stesso aprendo di fatto una crepa al suo interno. L'esito è stata una netta divaricazione in due posizioni: (a) da una parte, coloro che continuano a propendere per una versione tradizionale, astratta e *liberale* del cosmopolitismo, per i quali vale ancora il rifiuto del 'sociale' e di tutto ciò che è locale; (b) dall'altra, quelli che invece sostengono una versione moderata del cosmopolitismo, che noi preferiamo denominare *sociale*, per i quali invece è opportuna un'apertura al particolare *milieu* sociale, come aspetto situato dell'universale, consapevoli del fatto, per usare una vivida espressione di Clifford Geertz, che «l'habitat naturale del pensiero umano è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città» [1987, 86].

Sebbene le due versioni del cosmopolitismo abbiano in comune il fatto di pensare all'individuo come ad un cittadino del mondo che concede fedeltà alla comunità mondiale degli esseri umani [Sheffler 1999, 258], tra i due partiti la differenza non può che essere netta. Mentre per la versione *liberale* la 'diversità' è un problema, per quella *sociale* è invece un 'fatto' con cui bisogna fare i conti. Se per i cosmopoliti liberali il mondo può essere unificato senza il bisogno di ancoraggi in culture particolari (semmai solo in quella occidentale) e il concreto *milieu* locale è considerato un ostacolo alla solidarietà universale, per i fautori del cosmopolitismo sociale l'unità può essere viceversa realizzata solo dando impor-

tanza a coloro con i quali si è intimamente connessi e con cui si condivide la quotidiana (anche immaginata) solidarietà. Entrambi condividono il sospetto per la chiusura: laddove però per la versione liberale del cosmopolitismo questa è per lo più temuta, per quella sociale essa è solo una necessità contingente e provvisoria per intime e solidali relazioni [Hollinger 2001, 239]. Inoltre, per il *cosmopolitismo sociale* ha senso rivitalizzare la tensione tra i suoi ideali costitutivi, relazionandoli, ritenendo importante recuperare la dimensione del ‘locale’ – più spesso declinato come ‘nazionale’ – *senza con ciò mancare al suo carattere universale*. Il cosmopolitismo sociale, diversamente da quello *liberale*, rifiuta cioè la logica da codice binario, ritenuta inadeguata a comprendere una realtà in cui ogni singola cosa è legata a tutte le altre, e legittima invece il gioco dinamico dei due poli perché li ritiene entrambi imprescindibili per il pensiero cosmopolita contemporaneo.⁶

Espressioni del cosmopolitismo liberale si ritrovano in quasi, se non tutti, gli ambiti conoscitivi. In campo etico/normativo si può ad esempio citare la nozione di ‘parzialità cosmopolita’ di Marta Nussbaum [1995, 22]; mentre in quello politologico ci sono i casi di David Held e Daniele Archibugi [1995; Held 1999] e di Jürgen Habermas [1990], rispettivamente con la proposta di ‘democrazia cosmopolita’ e di ‘patriottismo costituzionale’.⁷ In ambito sociologico, e limitatamente ai classici, questa versione estrema del cosmopolitismo è chiaramente rappresentata da Marx e Tönnies. Senza ripetere cose già dette, è sufficiente solo far notare come entrambi sottolineino la natura universalizzante del cosmopolitismo, stigmatizzando le appartenenze locali e accusandole di chiusura, arretratezza, violenza. Marx, ad esempio, disprezzava il nazionalismo e il patriottismo, perché le considerava delle forze reazionarie in tutte le società, forze contrarie ai veri interessi cosmopolitici dei ‘lavoratori del mondo’. Nei suoi testi è anche

6. Dal punto di vista gnoseologico, tale coesistenza e reciprocità tra gli elementi corrisponderebbe a quanto John Dewey ha indicato con il termine *trans-azione*. Questa forma di conoscenza si configura infatti come un’indagine in cui gli eventi vengono continuamente riconsiderati e ri-determinati secondo il crescere dell’indagine stessa, differendo dall’*auto-azione* e soprattutto dalla *inter-azione* nelle quali gli eventi vengono invece contrapposti come dati già costituiti [Dewey and Bentley 1974, 144]. In sociologia, il transazionalismo deweyiano ha dato origine al manifesto della sociologia relazionale [Emirbayer 1997]. Beck, dal canto suo, parla di logica del ‘sia... sia’ contrapposta a quella dell’”aut... aut” [Beck 2005, 46].

7. Questi punti sono meglio sviluppati in Pendenza [2015b].

possibile cogliere un'insofferenza di fondo per il carattere particolare e ristretto di ogni 'cultura locale', che sembra associare a ciò che lui chiama «idiotismo della vita rurale» [Marx, Engels 1998, 11]. Sulla stessa linea Tönnies, il quale ritiene la *Gesellschaft* la società del futuro che, grazie alla specifica inclinazione della classe dei commercianti (*Kürwille*), rompe con i confini nazionali, distrugge le tradizioni locali e opera da volano al sistema di produzione capitalista mondiale.

3. *Il perché del 'sociale' nel cosmopolitismo: praticare l'umanità*

Entrando più nei dettagli della nozione di *cosmopolitismo sociale*, considereremo prima il modo in cui alcuni sociologi contemporanei – dentro il *frame* del cosmopolitismo – hanno inteso rimodulare la versione liberale del cosmopolitismo introducendovi elementi riconducibili alla sfera relazionale dei soggetti; successivamente, riconsiderando il cosmopolitismo di Durkheim e Simmel per rintracciarvi – noi crediamo – spunti teorici originari del *cosmopolitismo sociale*.

Il primo dei sociologi preso in considerazione è Anthony Appiah. Per questo studioso, profondamente liberale, la lealtà verso la patria non è in contrasto con quella nei confronti dell'umanità, per cui non c'è incompatibilità sentimentale e di appartenenza tra cosmopoliti e patrioti [Appiah 1995, 29]. Particolarmente interessante è la sua figura del 'patriota cosmopolita' – espressione della sua versione 'radicata' del cosmopolitismo [Appiah 1997, 618]. Tale figura si fonda sulla distinzione tra Stato e nazione. Ciò che Appiah fa infatti notare è che se è vero che la nazione è (potrebbe essere) qualcosa di moralmente arbitrario, lo stesso non può dirsi per lo Stato. Questo, infatti, non è considerato un'entità astratta, ma una comunità politica che regola la vita dei cittadini e che dispone di una natura morale, tale per cui deve sempre giustificare la regolazione che promuove e impone. Per quanto poi non disconosca della nazione un possibile radicamento con elementi del passato, non la ritiene un dato 'naturale', quanto piuttosto una 'comunità immaginata', un costrutto culturale che aspira a un'espressione politica. Ne ammette l'importanza per coloro che vi si riconoscono come suoi membri, solo che, questa la sua opinione, le nazioni non dovrebbero mai essere intese come luoghi in cui si convive solo con chi ha le nostre stesse origini, quan-

to piuttosto come luoghi culturali in cui si condividono legami di obbligatorietà, speciali certo, ma non esclusivi. Da buon liberale qual è, Appiah reinterpreta in sostanza l'autonomia individuale come libertà di scegliere il proprio piano di vita e di decidere non tanto *cosa* si voglia, bensì *chi* si voglia essere, all'interno di una visione in cui l'individualità è concepita come la capacità di essere autori di se stessi, di scegliere il proprio piano di vita, assumendo un'identità sociale o nazionale. Ed è in tal senso che rilancia l'evidenza di una compatibilità tra gli ideali del cosmopolitismo e quelli del patriottismo [ivi, 622].

La versione radicata del liberalismo cosmopolita proposta da Appiah è in parte rigettata da Calhoun, per il quale l'etnicità non può essere *essenzialmente* una scelta di identificazione. Cosa che, tra l'altro, negherebbe per lui l'onnipresenza dell'ascrizione e della discriminazione come determinante delle identità sociali. L'identificazione, in altre parole, «nega la realtà del sociale» [Calhoun 2007, 8], mentre, spiega, è impossibile non appartenere a qualcosa, ad un gruppo, ad una relazione, o ad una cultura. Calhoun ritiene l'idea di individuo nel discorso liberale troppo astratta e allo stesso tempo troppo flebile per poter essere una risorsa ai fini della scelta razionale di appartenenza. Così che, per lui, il cosmopolitismo della visione liberale finisce per esprimere troppo l'illusione di una fuga dalle costrizioni delle determinanti sociali verso un regno della libertà immaginata senza limiti [*Ibidem.*]. Da qui le sue tante aporie. Innanzitutto, e questo è il suo primo problema, perché non si può scegliere un'appartenenza senza che le determinanti identitarie agiscano per ostacolare o per influenzare la scelta di identificazione: l'appartenenza a reti di persone particolaristiche può infatti giocare un ruolo decisivo ai fini di una connessione con reti più aperte e legate all'umanità in generale. Anche le disuguaglianze sociali sono un ostacolo alla scelta delle appartenenze. E questo è il suo secondo problema. Il capitale culturale e quello economico possono infatti rappresentare un ostacolo alla costituzione di una mentalità cosmopolita, che – per certi versi – rimane ancora una possibilità elitaria, di pochi fortunati viaggiatori, per quanto viaggiare non è sufficiente per essere dei cosmopoliti [Calhoun 2003b]. Un terzo problema, infine, è che tale visione – che enfatizza la visione liberale di individuo piuttosto che quella sociale – nega ogni idea di responsabilità sociale, nega cioè il fatto di sentirsi in colpa o orgogliosi di qualcosa che viene compiuta dal gruppo [Calhoun 2008, 443-444].

Le osservazioni di Calhoun dimostrano in sostanza come il sociale sia parte costitutiva del cosmopolitismo e come il primo non possa essere rimosso senza con ciò minare la stessa realtà empirica del cosmopolitismo. Noi però vogliamo offrire un ulteriore contributo alla riflessione alla discussione e mostrare due diversi processi con cui la coesistenza tra il sociale e il cosmopolitismo possa, per noi, realizzarsi. Processi entrambi espressione di un cosmopolitismo che non si nutre di un'*idea astratta di umanità* quanto piuttosto di una sua *messa in pratica*. Ciò servirà a dimostrare empiricamente come il cosmopolitismo per funzionare abbia bisogno di essere incarnato nel 'sociale' e come quest'ultimo debba essere considerato come *coesistente e costitutivo* del cosmopolitismo stesso. Desumiamo tali processi dalle riflessioni sul cosmopolitismo di Durkheim e Simmel, dalle quali – si dimostra – che il cosmopolitismo si concretizza attraverso il 'sociale' per due vie distinte: *a*) per il tramite del 'nazionale' (una delle forme empiriche del 'sociale') oppure *b*) attraverso una trascendenza, senza dissolvimento, dal sociale stesso. Tali processi – fondati sull'idea che solo dalla 'dialettica senza sintesi' tra i due poli del sociale e del cosmopolitico, del particolare e dell'universale, è possibile un concreto tipo di relazione che è allo stesso tempo di apertura e di chiusura verso l'altro – rappresenta il nocciolo della nostra idea di *cosmopolitismo sociale*. Tali vie si ritrovano entrambe in Durkheim, nelle forme del 'patriottismo spiritualizzato' (prima via) e del 'cosmopolitismo internazionale' (seconda via). Quest'ultima tuttavia meglio tradotta da Simmel con quel meccanismo teorico-formale (per quanto ricondotto ad un livello più micro) desunto dal processo di *trascendenza dalle frontiere* del gruppo, messa in atto dall'individuo in vista della sua specificità. Il primo dei due processi realizza il cosmopolitismo sociale dall'alto, il secondo dal basso.

Ciò che Durkheim valorizza con la nozione di 'patriottismo spiritualizzato', abbiamo visto, è la pacifica coesistenza del cosmopolitismo con lo stato-nazione, da lui considerato una forma moderna e razionale di organizzazione socio-politica. Egli è cioè dell'avviso che l'attaccamento allo Stato (e con esso il patriottismo) sia giustificabile solo se permeato da un impegno universalistico nei confronti dell'umanità nel suo insieme. La conseguenza è un'idea di cosmopolitismo allineata ad un sentimento morale che necessita di un'espressione concreta all'interno degli Stati-nazione e che non pretende di cancellare ogni sentimento di carattere

nazionale. Durkheim considera l'umanità e lo stato-nazione entrambi indispensabili, in quanto ugualmente funzionali e legittimati a contenere e a sostenere la dignità dell'uomo. Non ravvede contrasto fra loro, anzi li ritiene entrambi indifendibili se presi isolatamente, e niente affatto in contraddizione. Cosa che, secondo noi, contribuisce ancor di più a rendere 'radicata' (oltre che attuale) la sua concezione del cosmopolitismo e a distinguerla da quella liberale. Il suo cosmopolitismo è 'sociale' perché la nozione di umanità è considerata troppo astratta per poter contribuire a dare forza al legame sociale nella vita di tutti i giorni. Convinto infatti che gli individui vivano concretamente le loro relazioni quotidiane, per lui la nozione di umanità non è abbastanza forte per creare le fonti *sociali* della moralità. Anche per questo considera lo Stato-nazione come la più importante forma socio-politica della modernità. Una forma associativa, la cui forza morale deve tuttavia essere controbilanciata da una uguale e contraria, quella cosmopolita, per non rischiare di scivolare in derive sciovinistiche. Il risultato è un gioco dinamico di pesi e contrappesi, dove da una parte c'è la vita sociale moderna che richiede la creazione di un legame basato su di un riferimento concreto e accessibile (*e la patrie* – afferma Durkheim – è il livello concreto più elevato di sviluppo) e dall'altra c'è l'umanità, che, nel caso venga meno, può aprire le porte ad un nazionalismo sciovinista invece che ad un patriottismo aperto.

L'altro processo del cosmopolitismo sociale è quello che passa da una progressiva superamento dei riferimenti culturali, morali e cognitivi propri di un gruppo, ben descritto da Durkheim nel caso dell'universalismo religioso dei nativi australiani, ma meglio reso da Simmel, *da un punto di vista formale e ad un livello più micro-relazionale*, con la sua 'legge' dell'individualità e con l'idea che alla base della dinamica sociale dell'uomo vi sia l'irriducibilità di quest'ultimo ad un essere sociale o collettivo. Per Simmel, il fatto che l'uomo è un essere mai completamente dentro e comunque mai completamente fuori – che denota il secondo dei suoi apriori [1998, 33] – diventa la condizione, per usare le vivide parole di Cotesta [2008, 224], per un «ponte gettato verso gli altri» e che lo dota di una certa disposizione cosmopolita. La 'legge' dello sviluppo umano – quale esito della *trascendenza* dei confini del gruppo e della dinamica tra individualità, gruppo e umanità – diviene in sostanza la base della formazione dell'atteggiamento cosmopolita dell'individuo e dunque, secondo noi, della nozione stessa di

cosmopolitismo sociale. In altre parole, Simmel è convinto che il gruppo sia allo stesso tempo condizione di possibilità dell'uomo e suo limite. Per questo, afferma, l'uomo cerca di *trascenderlo* in direzione di uno più ampio. Questa dualità dinamica determina il carattere universale e allo stesso tempo singolare dell'individuo [Simmel 1998, 220]. Se da una parte abbiamo l'elemento sociale – il gruppo, la cerchia, la formazione intermedia – che è condizione di possibilità della sua esistenza, dall'altra è anche vero che lo stesso impedisce all'uomo di progredire verso la propria singolarità, trattenendolo.⁸ L'esito è una tensione che l'uomo sente come necessità per sviluppare il senso pieno della sua singolarità e della sua universalità, ovvero ciò che è comune a tutti. Questo è allora il tratto del suo cosmopolitismo sociale, che è 'sociale' proprio perché si realizza per mezzo e grazie alla dinamica senza fine della trascendenza dall'essere sociale dell'individuo. La sociologia cosmopolita di Simmel considera l'umanità il termine di paragone rispetto al quale l'individuo è chiamato a valutare la sua appartenenza a forme particolari di associazione, trascendendo i confini – questo il punto di maggior interesse per noi – su cui queste ultime inevitabilmente poggiano.

4. Conclusioni

Questo articolo si è proposto di individuare elementi a favore di una sociologia cosmopolita meglio adatta, secondo noi, ad interpretare un mondo transnazionale e ormai unificato. Esso ha inteso raggiungere questo proposito mediante due obiettivi, collegati tra loro: sollecitando innanzitutto una riconsiderazione della narrazione standard del pensiero cosmopolita classico proponendo di inserirvi la sociologia cosmopolita di alcuni dei padri fondatori della disciplina; utilizzando questo apporto in funzione di una riformulazione del 'cosmopolitismo' che includa, oltre alla dimensione 'universale', anche quella 'particolare' delle appartenenze locali. Finora, il cosmopolitismo ha sempre omesso ogni riflessione sul modo in cui le persone vivono e costruiscono concretamente le relazioni

8. Da questo punto di vista, il caso della *società segreta* è per Simmel un evidente esempio di come il sociale possa essere di ostacolo al pieno dispiegamento delle potenzialità umane [Simmel 1998, 330].

sociali, come creano i loro giudizi, collettivamente, e come costruiscono i loro rapporti con gli altri. A questa idea classica di cosmopolitismo abbiamo ritenuto opportuno contrapporre la nozione di *cosmopolitismo sociale*, capace di cogliere meglio – secondo noi – la realtà empirica del cosmopolitismo. Il cosmopolitismo sociale contrappone a una visione della relazione astratta e neutrale una situata, radicata in quella imprescindibilità del legame sociale grazie al quale esistiamo come soggetti, e che non possiamo in nessun caso mettere tra parentesi. All'individualismo monadico liberale esso risponde con la consapevolezza del carattere costitutivo che il nesso sociale, e il tessuto normativo di cui questo è fatto, ha per le personalità individuali. Si tratta di un *cosmopolitismo piantato per terra*, radicato nei luoghi e nelle tradizioni, bene tradotto – secondo noi – dalla nozione di 'patriottismo aperto o spiritualizzato' di Durkheim e da quella di trascendenza dei confini proposta da Simmel. Lontano dall'essere una lealtà a un valore universale che dà spessore e rende unico e irripetibile il rapporto con il proprio paese, il patriottismo cosmopolita di Durkheim è un sentimento di appartenenza che trova fondamento nei valori cosmopoliti improntati alla dignità umana che ogni nazione, come una scintilla dell'umanità, può e deve realizzare nel proprio piccolo. Esso ha i tratti di un cosmopolitismo *top down*, perché calato sullo stato nazionale, diverso da quello simmeliano, che invece si costituisce per fasi successive (e formalizza un processo che già Durkheim descrive attraverso l'inter-nazionalizzazione della religione). Per Simmel il cosmopolitismo è 'sociale' perché per lui quest'ultimo è una 'formazione intermedia', particolare forma di agglomerazione e di stabilizzazione dell'azione reciproca, che è condizione di possibilità di un suo superamento verso l'orizzonte più esteso dell'umanità. Simmel ha in mente i fenomeni di spostamento di confine e di espansione della società. Per lui, la società è sempre una forma contingente di azioni reciproche, le quali hanno il potere di fare e disfare le frontiere del gruppo nel solo ed unico orizzonte che perdura: l'umanità. Ad ogni modo, per entrambi vale l'idea che il cosmopolitismo come condizione di esistenza non può coincidere con una situazione e un pensiero astratto, lontano dalla realtà, ma con uno che si intreccia continuamente con la trama dell'esistenza quotidiana, senza che per questo essa debba rinunciare però alla sua tensione verso l'universalismo e a ciò che è comune a tutto il genere umano.

Riferimenti bibliografici

APPIAH, A. K.

1995, *Dal villaggio allo Stato Mondo*, in M. C. Nussbaum, G. E. Rusconi, M. Viroli, (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Reser, Milano, pp. 29-33 (ed. or. 1994).

1997, *Cosmopolitan Patriots*, *Critical Inquiry*, 23, 3, pp. 617-639.

ARCHIBUGI, D. AND HELD. D., (EDS.),

1995, *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for A New World Order*, Polity Press, Cambridge.

BECK, U.

2005, *Lo sguardo cosmopolita*, Carocci, Roma, (ed. or. 2004).

CALHOUN, C.

2003a, «Belonging» in the *Cosmopolitan Imaginary*, *Ethnicities*, 3, 4, pp. 531-568.

2003b, *The Class Consciousness of Frequent Travelers: Towards a Critique of Actual Existing Cosmopolitanism*, *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, pp. 869-897.

2007, *Nations Matter*, Routledge, London and New York.

2008, *Cosmopolitan and nationalism*, *Nations and Nationalism*, 14, 3, pp. 427-448.

CHEAH P., ROBBINS B., (EDS.),

1998, *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*, University of Minneapolis, Minneapolis.

COTESTA, V.

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

DELANTY, G.

2006, *Nationalism and Cosmopolitanism: The Paradox of Modernity*, in G. Delanty, K. Kumar, (eds.), *Handbook of Nation and Nationalism*, Sage, London, Thousand Oaks, New Delhi, pp. 357-368.

DEWEY, J., BENTLEY, A. F.

1974, *Conoscenza e transazione*, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. 1946).

DUBREUCQ, E.

2004, *Figures du cosmopolitisme: Durkheim ou Bergson?*, in H. V. Hubert, (dir.), *Citoyen du monde: Enjeux, responsabilités, concepts*, L'Harmattan, Paris, pp. 75-93.

DURKHEIM, É.

1915, *La Germania al di sopra di tutto. Il pensiero tedesco e la guerra*, Armand Colin, Paris (versione italiana).

1977², *L'educazione morale*, utet, Torino (ed. or. 1925).

1999, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1893/1902²).

2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma (ed. or. 1912).

2016, *Lezioni di sociologia. Per una società politica giusta*, Orthotes, Napoli-Salerno (ed. or. 1950).

EMIRBAYER, M.

1997, *Manifesto for a Relational Sociology*, American Journal of Sociology, 103, 2, pp. 281-317.

FINE, R.

2003, *Taking the 'Ism' out of Cosmopolitanism. An Essay in Reconstruction*, European Journal of Social Theory, 6, 4, pp. 451-470.

FINE, R., COHEN, R.

2002, *Four cosmopolitan moments*, in S. Vertovec and R. Cohen, (eds.), *Conceiving cosmopolitanism: theory, context, and practice*, Oxford University Press, Oxford, pp. 137-162.

GEERTZ, C.

1987, *Interpretazioni di culture*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1973).

HABERMAS, J.

1990, *La rivoluzione in corso*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1990).

Held, D.

1999, *Democrazia e ordine globale*, Asterios, Trieste (ed. or. 1995).

Hollinger, D. A.

2001, *Not Universalists, Not Pluralists: The New Cosmopolitanism Find Their Own Way*, *Constellations*, 8, 2, pp. 236-248.

INGLIS, D.

2011, *A Durkheimian Account of Globalization: The Construction of Global Moral Culture*, *Durkheimian Studies*, 17, 1, pp. 103-120.

2014, *Cosmopolitan's Multiple Histories: Going Beyond Conventional Understandings of the Genesis of Cosmopolitan Thought*, *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, pp. 89-119.

2015, *La rappresentazione durkheimiana della globalizzazione. La costruzione di una cultura morale globale*, in M. Pendenza, D. Inglis, (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia, pp. 21-52.

LAROCHE, J-M.

2012, *Le cosmopolitisme chez Émile Durkheim: une idée morale, un fait social*, *Sociologie et Sociétés*, 44, 1, pp. 81-10.

MARX, K.

1992 *Discorso sulla questione del libero scambio*, in Id., *Libero scambio ed economia nazionale*, Editori Riuniti, Roma (ed. or. 1848).

MARX, K., ENGELS, F.

1976, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1853).

1998, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino (ed. or. 1848).

MAZLISH, B.

2005, *The Global and the Local*, *Current Sociology*, 53, 1, pp. 93-111.

NUSSBAUM, M. C.

1995, *Educare cittadini del mondo*, in M. C. Nussbaum, G. E. Rusconi, M. Viroli, (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Reser, Milano, pp. 21-28 (ed. or. 1994).

PENDENZA, M.

2014a, «*Merging the National with the Human Ideal*». *Émile Durkheim on Nationalism and Cosmopolitanism*, in M. Pendenza, (ed.), *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism*, Brill, Leiden and Boston, pp. 155-181.

2014b, *Sociologia del cosmopolitismo e canone classico. Un legame tutt'altro che controverso*, *Quaderni di Teoria Sociale*, 14, pp. 121-160.

2015a, *Sul patriottismo cosmopolita di Émile Durkheim*, in M. Pendenza, D. Inglis, (a cura di), *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia, pp. 97-130.

2015b, *Radicare il cosmopolitismo. La nozione di «cosmopolitismo sociale»*, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, pp. 265-287.

2015c, *Cosmopolitan nuances in classical sociology: Reshaping conceptual frameworks*, *Journal of Classical Sociology*, 15, 4, pp. 361-376.

PENDENZA, M. E INGLIS, D. (A CURA)

2015, *Durkheim cosmopolita*, Morlacchi Editore, Perugia.

POLLOCK, S., BHABHA, H. K., BRECKENRIDGE, C. A., CHAKRABARTY, D.

2000, *Cosmopolitanism*, *Public Culture*, 12, 3, pp. 577-589.

ROBBINS, B.

1998, *Introduction Part I: Actually Existing Cosmopolitanism*, in P. Cheah, B. Robbins, (eds.), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, pp. 1-19.

Sennett, R.

2002, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1998).

SHEFFLER, S.

1999, *Conceptions of Cosmopolitanism*, *Utilitas*, 11, 3, pp. 255-276.

SIMMEL, G.

1995, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, Roma (ed. or. 1903).

1998 *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1908).

TÖNNIES, F.

2011, *Comunità e società*, Editori Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1887).

TRUC, G.

2005, *Simmel, sociologue du cosmopolitisme*, *Tumultes*, 1, pp. 49-77.

TURNER, B.

1992, *Preface to the Second Edition*, in É. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, Routledge, London, 1992, pp. xiii-xlii.

2002, *Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism*, *Theory, Culture & Society*, 19, 1-2, pp. 45-63.

LIBRI IN DISCUSSIONE



FRANCO CRESPI

Note a margine del testo di M. Heidegger *Quaderni neri – 1931/1938 (Riflessioni II-VI) e 1938/1939 (Riflessioni VII-XI)*, Bompiani, Milano 2015-2016

Perché ho due 'G' nel mio cognome? Per quale altro motivo se non per il fatto che io riconosco ciò che conta: Güte, bontà (che non è compassione); Geduld, pazienza (vale a dire suprema volontà).

Heidegger, *Quaderni neri. Riflessioni e cenni IV*, n. 221

La filosofia heideggeriana verrà, se mai ci sia qualcosa del genere, sempre solo rappresentata dagli altri, vale a dire ridotta a un punto fermo e calpestata fino all'annientamento.

Heidegger, *Quaderni neri. Riflessioni e cenni III*, n. 179

Queste note sono il risultato della reazione spontanea di un lettore privo di particolari pretese di tipo filosofico, a fronte di un testo nel quale trovano espressione, in modo diretto e libero da eccessive preoccupazioni di redazione formale, i nodi essenziali della riflessione di un grande filosofo e le questioni che egli ripetutamente si poneva con grande fervore e appassionato impegno, in modo quasi ossessivo. Ovviamente qui potrò prenderne brevemente in considerazione solo alcuni aspetti.

La mia lettura delle opere di Heidegger perdura ormai da moltissimi anni e, in particolare, gli sono grato per l'influenza che *Essere e tempo* ha avuto sul concetto

di “esistenza”, che è alla base della mia teoria dell’agire sociale. Malgrado il fatto, come si deduce anche dai *Quaderni neri*, che Heidegger avrebbe successivamente denunciato come un *fraintendimento* ogni tentativo di interpretarla in una prospettiva di tipo “esistenziale”, continuo a ritenere estremamente valida quella sua prima analisi. *Essere e tempo* ha infatti radicalmente trasformato il concetto della centralità del soggetto auto-costituito, mostrando il suo essere gettato e il suo coinvolgimento in quanto essere-nel-mondo preso nella cura con le cose e nel con-essere con gli altri. Sottolineando l’intimo rapporto tra agire e conoscere, il primo Heidegger ha posto in evidenza le tonalità affettive della situazione esistenziale, aperta al rapporto estatico con l’Essere. Ciò rendeva anche possibile un criterio di *autenticità*, contrapposto alla chiacchiera del Sì e fondato sulla consapevolezza dell’essere-per-la-morte, del carattere temporale e finito dell’esistenza stessa.

Vi è tuttavia anche un’altra ragione che mi ha portato a scrivere queste note, ovvero l’indignazione per la maniera scandalistica e riduttiva con la quale, con un incomprensibile accanimento, la stampa internazionale ha per lo più presentato il testo dei *Quaderni neri*, cercando in essi unicamente la riprova del presunto antisemitismo di Heidegger e della sua incondizionata adesione al nazional-socialismo. Come ha osservato un attento recensore inglese dei primi quattordici quaderni, i passi riguardanti l’ebraismo, su complessive 1200 pagine, ammontano a “meno di due pagine” [Bishop 2014]. Non intendo sostenere che Heidegger fosse totalmente immune da stereotipi e pregiudizi, ma, in ogni caso, questo aspetto, legato a condizionamenti di tipo storico-biografico, appare del tutto irrilevante a fronte dell’importanza e della complessità delle riflessioni contenute nel testo.

Va inoltre osservato che numerosissimi sono i passi nei quali il filosofo esprime la sua critica radicale nei confronti della modernità, la sua denuncia del cristianesimo, della metafisica, della scienza, del razionalismo, della tecnica, della preminenza dei valori legati al calcolo di tipo utilitaristico e via dicendo. È in questo contesto che va collocata anche la sua critica nei confronti dell’ebraismo, in quanto una delle componenti tra le altre della *macchinazione* imperante nella modernità. Tale critica, come quella del cristianesimo, non ha nessuna connotazione razziale, ma è di tipo storico-filosofico, nel costante riferimento alla storia dell’Essere. L’aspetto della “assenza di suolo” dell’ebraismo corrisponde all’assenza di ogni radicamento che, secondo Heidegger, caratterizza tutta l’organizzazione

tecnico-produttiva della modernità. L'ebraismo, con il cristianesimo culturale, la metafisica e la tecnica è semplicemente uno degli elementi facenti parte della decadenza dell'intero mondo, privo di fondamenti, risultante da una cultura essenzialmente costruita a partire dall'*oblio dell'Essere*. Nella sua critica a qualsiasi tipo di dogmatismo, cui peraltro riconosce una "forza singolare", Heidegger denuncia la tendenza a considerare come il *nemico* "i 'pagani' e i 'senza Dio', oppure gli ebrei e i comunisti" [II, n. 46, p. 428].

In effetti, nelle 1280 pagine di cui è composta la traduzione italiana dei due volumi relativi ai *Quaderni* degli anni 1931-38, 1938-1939, non ho trovato una sola riga che riflettesse un qualunque pregiudizio razziale. Accanto alla denuncia di ogni interpretazione biologica e antropologica dell'esser-ci, Heidegger scrive: "I molti che adesso parlano della 'razza' [...] mettono se stessi nel ridicolo" [I, n. 151, p. 228]. Lo stesso concetto di razza viene da lui considerato come facente parte della "totalità di ciò che è superficiale" [I, n. 70, p. 602]. Inoltre, egli lamenta che il problematico orientamento antropologico già superato in *Essere e tempo* sia stato "ripreso e riempito di un altro contenuto, quello razziale-nazional-socialistico" [I, n. 191, p. 249]. In un altro passo, Heidegger afferma: "Tutto il 'sangue', tutta la 'razza', ogni 'carattere nazionale' è inutile e solo un decorso cieco" a fronte del vibrare "in un azzardo dell'essere" [II, n. 59, p. 448]. L'idea più volte enunciata della superiorità del popolo tedesco non è fondata su elementi razziali, ma sulla tradizione storica della filosofia tedesca che, secondo Heidegger, configura una particolare vocazione, un destino, che egli spera possa condurre, nel ricordo delle origini della filosofia greca, al nuovo inizio del pensiero dell'Essere.

Nei due volumi qui considerati sono inoltre molto numerosi i giudizi negativi nei confronti del nazional-socialismo, ma prima di renderne brevemente conto, vorrei formulare un'ipotesi sulle ragioni che hanno condotto Heidegger a dare, in un primo tempo, la sua adesione a tale movimento. Credo, infatti, che, nelle pagine relative agli anni 1931-1939, sia possibile cogliere il sofferto itinerario che va dalla *Kehre*, dalla svolta rispetto a *Essere e tempo*, ai sei mesi del Rettorato e infine alla definitiva perdita delle speranze inizialmente riposte nel nuovo processo politico sorto in Germania. I passi relativi a *Essere e tempo* mostrano la presa di distanza del filosofo rispetto a quelle sue prime posizioni. Appare già in atto la *svolta*, che poi troverà una delle sue più chiare espressioni nella conferenza *Die*

Kehre, pronunciata nel periodo tra la fine del 1949 e l'inizio del 1950 e pubblicata solo nel 1962.

Essere e tempo, pubblicato nel 1927, pur andando, secondo il suo autore, nella giusta direzione, viene tuttavia giudicato inadeguato rispetto ai “compiti” che egli ora si pone. Quel testo dovrebbe essere riscritto in una nuova versione: ma non c'è tempo per questo, bensì occorre elaborare “con maggiore urgenza” la questione dell'Essere prima posta “solo parzialmente” [cfr. I, n. 55 p. 30]. Se in quell'opera veniva per la prima volta preparata la domanda sulla fondazione dell'esser-ci, “l'esser-ci e la sua fondazione sono pretesi dall'altro inizio della filosofia, dal domandare della sua domanda fondamentale sulla verità dell'Essere”, ovvero una filosofia che prescindere “da tutte le rappresentazioni invalse finora”, relative all'essere come “semplice presenza, alla realtà, all'esistenza come *existentia*” [I, n. 244, p. 370]. In questo contesto, ciò che Heidegger sembra soprattutto detestare è l'interpretazione di *Essere e tempo* come “filosofia esistenziale” al modo di Jasper (e in seguito, forse ancor più, a quello di Sartre). Occorre quindi spostarsi da una visione ancora “naturale” verso “la suprema volontà tesa verso l'Essere” [I, n. 39, p. 433].

Si tratta del totale capovolgimento poi chiaramente espresso nella conferenza *Die Kehre*: “pareva finora che ‘sguardo dentro a ciò che è’ significasse soltanto uno sguardo che noi altri uomini gettiamo su ciò che è [...]. Ora però tutto si è capovolto. ‘Sguardo dentro a’ non designa il nostro sguardo sull'ente, lo ‘sguardo dentro a’ come folgore è l'evento della costellazione della svolta nell'essenza dell'essere” [Heidegger 1962, p. 25]. L'evento dell'Essere non dipende dalla nostra capacità di pensare ciò che finora è rimasto impensato e che in sé rimane impensabile, ma da un accadere storico che possiamo soltanto auspicare.

Nel riferimento al “primo inizio” del pensiero greco (Anassimandro, Eraclito, Parmenide) occorre predisporre a “ciò che è totalmente altro nel secondo inizio” [I, n. 42, p. 435]. Acquista qui una preminenza il *domandare*, dal momento che niente può fare l'esser-ci per provocare l'evento dell'Essere, se non porsi in vigile attesa, se non prestare attenzione alla situazione storica del suo oblio. Il dire della filosofia “deve diventare lo scaturire dell'Essere [...]. *La parola e la sua configurazione* sono per la filosofia – tanto più per quella che supera la metafisica come ciò che è posto in superficie – l'evento dell'Essere stesso, l'Essere

in quanto evento” [I, n. 172, p. 676]. L’Essere “non si lascia mai rilevare, e da nessun ambito dell’*ente*, e per nulla si lascia dedurre in base alle leggi e ai procedimenti del *pensiero*” [I, n. 177, p. 680].

L’evento del secondo inizio si configura pertanto come una totale trasformazione del nostro modo di pensare e di vivere, che non può venire programmata, ma verso la quale possiamo tendere mediante la consapevolezza del carattere inadeguato degli strumenti concettuali finora a nostra disposizione, nonché della mancanza prodotta dall’imposizione imperante del calcolo razionale e della tecnica nell’epoca della modernità. Il domandare e il linguaggio della poesia possono nondimeno mostrare il baluginare di tale possibilità essenziale per la nostra salvezza. È in questo contesto che credo possa venir compresa sia la prima adesione di Heidegger al movimento nazional-socialista, sia il suo successivo atteggiamento dopo il fallimento del periodo di Rettorato, conclusosi il 28 aprile del 1934.

All’inizio degli anni Trenta, il nazional-socialismo ben poteva apparire come un “inizio totalmente altro”, una nuova via contrapposta sia al comunismo sovietico sia al capitalismo liberista, che segnava la rinascita dello spirito tedesco, in quanto espressione della sua più specifica vocazione. Tale movimento politico poteva quindi venir percepito da Heidegger, nella prospettiva avveniristica dell’evento dell’Essere, come l’annuncio storico di un nuovo “inizio”, come l’apertura di una nuova possibilità alternativa, malgrado ne rilevasse elementi di “volgarità” e anche indipendentemente (o forse proprio a causa) delle sue manifestazioni violente: “in maniera puramente ‘metafisica’ (vale a dire conforme alla storia dell’Essere), io, negli anni 1930-1934 ho considerato il nazional-socialismo come la possibilità di un passaggio in un altro inizio e gli ho dato questa interpretazione” [II, n. 53, p. 536].

Heidegger precisa, a questo proposito, che “nel suo modo della grandezza” il nazional-socialismo ha segnato ben più profondamente del fascismo “il compimento della modernità” [ivi]. Un compimento, nel senso della fine, che Heidegger perseguiva e auspicava in attesa del decisivo evento dell’Essere. Come dimostra il *Discorso di Rettorato*, tenuto verso la fine del 1933, sembra che, in un primo tempo, Heidegger abbia pensato di poter influenzare il movimento, orientandolo nel senso delle sue ideali aspettative. Ben presto, dopo

solo sei mesi di rettorato, egli si è tuttavia reso conto del carattere illusorio di tale speranza, riconoscendo il suo errore: “Il grande errore di questo discorso sta certamente nel fatto che in esso si assume che nello spazio dell’università tedesca vi sia ancora una stirpe segreta di domandanti, che in esso ancora si spera che costoro si facciano condurre al lavoro dell’interiore trasformazione” [I, n. 257 p. 377].

Accanto al riconoscimento del fallimento di tali speranze, si moltiplicano le critiche al nazional-socialismo, la cui “chiassosa enfasi” posta sul nuovo comporta “il rischio di separarsi dalla grande tradizione e di smarrirsi tra mediocrità e goffaggine [cfr. I, n. 84, p. 246]. Sottolineando la tendenza ad accettare senza riserve le forze distruttive della modernità, Heidegger si chiede: “E se i tedeschi con una simile abnegazione di sé cadessero nella trappola più nascosta e micidiale che sia mai stata loro tesa?” [I, n. 138, p. 654]. E, ancora, egli osserva che “il *nazionalsocialismo* non è una verità fatta e finita, eterna, caduta dal cielo – preso in questo senso non può trasformarsi che in aberrazione e follia [...] in quanto formazione in divenire dovrà esso stesso farsi da parte” [I, n. 26, p. 150-151]. Dopo il fallimento del Rettorato e la delusione nei confronti del nazionalsocialismo, viene sempre più ripetutamente sottolineata la *solitudine* del pensatore, il suo isolamento e la latenza delle più autentiche istanze di ricerca della verità. Si consolida l’immagine della vocazione dei sapienti come gli unici che “portano con sé l’esserci in quanto tale” e che Heidegger paragona suggestivamente ad “alberi solitari, radicati nel terreno, il cui compito è semplicemente levarsi nel cielo e che, nella struttura delle radici che si aggrappano penetrando nel terreno, preservano il terreno dalla frana” [I, n. 136, p. 222].

Tuttavia, la prospettiva dell’evento dell’Essere non viene meno: quanto più grande il disastro e quanto maggiore il pericolo, tanto più può sorgere, dalle rovine della modernità, il nuovo inizio. Non a caso, Heidegger citerà il verso di Hölderlin: *Ma dove è il pericolo, cresce / anche ciò che salva*. È un’attesa che caratterizza tragicamente la sua intera esperienza, come testimonia la nota affermazione, verso la fine della sua vita, “Solo un Dio ci può salvare”. Questo spiega anche perché Heidegger non abbia mai espresso ufficialmente un giudizio negativo nei confronti del nazismo. Come risulta dalla lettera del 1948 a Marcuse, egli non voleva seguire l’esempio di tutti quei tedeschi che dopo

la guerra avevano preso le distanze dal regime che avevano di fatto sostenuto. Inoltre, il suo atteggiamento appare dettato da una sorta di fatalismo, rispetto al quale ogni presa di posizione avrebbe suonato come qualcosa di convenzionale, una sorta di facile presunzione appartenente alla *chiacchiera* dalla quale era sempre rifuggito. Cercare di comprendere tale atteggiamento non vuol dire volerlo giustificare.

Il riconoscimento del suo errore riguardo ai sei mesi del Rettorato, è al contrario chiaramente espresso: “Io sono alla fine di un *anno fallito*”. E, tuttavia, anche a questo proposito, si manifesta quello che ho prima indicato come “fatalismo”: “Un anno fallito, un anno perduto – se il *fallire* non fosse la forma suprema dell’esperienza umana, quella in cui noi troviamo le forze mondiali in azione nella loro spietata efficacia e impariamo a fiutare il loro gioco e il loro posizionamento [...]. Resta una sola cosa da fare: mostrare ciò che è reale contro il mascheramento, e ciò significa compiere una dissoluzione in base alla configurantesi volontà dell’assolutamente altro” [I, n. 112, p. 212- 214].

In effetti, Heidegger porterà avanti la *sola cosa da fare* in tutte le sue opere successive, nelle quali il riferimento all’Essere gioca soprattutto come limite del nostro sapere, come attenzione all’essenza delle cose e alla bellezza dell’ambiente rurale suggerita dalle poesie di Hölderlin [cfr. II, n. 26, p. 381]. Nella grande complessità e ricchezza delle sue diverse analisi rimane costante, accanto alla denuncia dell’imperante razionalismo della tecnica, la ricerca della verità nel suo nascondimento. Come mostrano i saggi contenuti in *Holzwege* (1950), la vocazione del *Dasein* appare sempre più quella di fare emergere l’essere delle cose senza sottoporle ad alcuna strumentalizzazione, secondo i concetti che verranno poi proposti di *Gelassenheit*, del tranquillo “lasciar essere” e di *Lichtung*, della radura luminosa, dello spazio silenzioso nel quale l’Essere può rivelarsi.

L’aspetto più sconcertante delle riflessioni contenute nei *Quaderni*, come del resto nelle diverse opere di Heidegger, è che la sua proposta non è soltanto rivolta a promuovere un nuovo modo di pensare, ma è anche ripetutamente l’annuncio ossessivo di un nuovo evento dell’Essere nella storia dell’umanità, che dovrebbe totalmente trasformare il nostro sguardo sul mondo e sul senso della nostra vita: “L’essenza dell’uomo scaturisce ora dispiegandosi essenzialmente dall’Essere e tale dispiegarsi essenziale è storia originaria – perché scatu-

rente dall'evento stesso" [II, n. 33, p. 209]. Tale evento non può essere previsto, "non se ne possono calcolare in anticipo le conseguenze e gli effetti del suo corso [...]. La fondazione della verità dell'Essere è senza scopo perché qualsiasi scopo e ogni posizione di obiettivi riduce l'essenziale dispiegarsi dell'Essere a un mezzo" [ivi]. Si tratta pertanto di un evento che, se sembra dato per certo, non si può sapere *quando* avverrà. Un evento che, nel suo carattere *necessario* e *abissale*, rimane assolutamente indeterminato, anche se, come tale, sostituirà ogni concezione finora derivante dall'ente considerato come "semplice presenza", con la verità che ha la sua origine nell'Essere stesso, in quanto *folgorazione appropriante* l'esser-ci.

L'attesa dell'evento dell'Essere permette, come si è visto, la denuncia di tutte le rappresentazioni, le "visioni del mondo", le filosofie, i racconti storiografici, le interpretazioni antropologiche e psicologiche come determinazioni produttive della *malaessenza* (*Unwesen*) dell'uomo, in quanto falsate dalla centralità attribuitagli quale *animale razionale* o *animale storiografico*, come centro dell'universo nella sua natura calcolante, produttiva del dominio della tecnica. L'evento dell'Essere, nonostante il suo carattere imprevedibile e talvolta drammatico, dovrebbe portare a una forma di vita più *contemplativa*, maggiormente legata alla terra, liberata dal dominio del fare. In ogni caso, tale evento rimane misterioso, come dimostra, tra l'altro, l'opera forse più controversa e enigmatica di Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, *Considerazioni filosofiche (dell'Evento)*, scritta nel periodo 1936-38, ma, non a caso, pubblicata postuma solo nel 1989. Al di là della validità critica delle numerose analisi filosofiche di Heidegger, come, ad esempio, quella da lui dedicata a Nietzsche, l'imprevedibilità dell'evento dell'Essere spiega il carattere oracolare e esoterico che, con l'andare del tempo, tendono ad assumere molti suoi testi.

Le contrapposte interpretazioni *errate* del pensiero heideggeriano riflettono l'ambiguità tra l'assoluta indeterminatezza dell'Essere e l'affermazione dell'altrettanto assoluta sua rilevanza: l'indeterminatezza ha favorito la filosofia dell'assurdo e il decisionismo di Sartre; la rilevanza ha reso possibili le versioni "cattoliche", tendenti a interpretare l'Essere come una nuova versione di Dio. Heidegger critica giustamente la centralità attribuita al soggetto autocosciente, ma il riferimento alla soggettività resta fatalmente implicito nella sua riflessio-

ne. Credo che l'Essere, sul quale ovviamente la filosofia può sempre fare le sue prove, rimanga come tale necessariamente un concetto astratto qualora non lo si consideri nel riferimento all'esistenza, ovvero come ciò che, nel suo *darsi, dà il senso*. Come l'Essere, il senso è assolutamente indicibile: ogni *significato* è, alla lettera, *non-senso*. Ma il senso è anche ciò che ci comprende, nel quale siamo e viviamo senza mai comprenderlo compiutamente. Tutte le forme di determinazione espresse attraverso il linguaggio (rappresentazioni, interpretazioni, modelli di comportamento ecc.) costituiscono delle approssimazioni *riduttive della complessità del senso vissuto*, più o meno adeguate, più o meno positive o distruttive. In ogni caso, le determinazioni non esauriscono mai il senso, ma ciò non comporta che siano necessariamente false. Il nostro rapporto con il senso non può ovviamente prescindere dalla dinamica dell'autocoscienza, nella sua costante oscillazione e ambivalenza tra *differenziazione e identificazione*.

Coerentemente con i criteri da lui posti, Heidegger scrive: “Una cosa è autocoscienza in quanto sapere che domanda dell'essenza conservata e della sua storia. Un'altra cosa è autocoscienza in quanto rifiuto di qualsiasi dignità di domanda in base alla presunzione della completa sicurezza e del proprio ruolo determinante in ogni pianificazione e presa di posizione” [II, n. 32, p. 509]. Tale distinzione appare valida sulla base di un giudizio “etico” a favore dell'apertura all'indeterminato della domanda. Tuttavia i due momenti, tra la capacità dell'apertura trascendentale e il bisogno di assicurazione nell'assolutizzazione della determinatezza, vanno considerati come i poli contrapposti entro i quali oscilla costantemente la dinamica dell'autocoscienza. È solo nel riferimento all'esistenza e al senso che sembra possa venir compreso quel potenziamento-approfondimento (sempre limitato e relativo) dell'esperienza umana che Heidegger attribuiva all'evento dell'Essere. Il tentativo di pensare l'Essere a partire dall'Essere stesso, indipendentemente dall'ente, si rivela impossibile, sfociando inevitabilmente in una qualche forma di misticismo esoterico. Altro è riconoscere i limiti invalicabili del pensiero, prestando attenzione e rispetto verso ciò che lo trascende, ovvero il *senso* nel quale viviamo senza mai poter interamente comprenderlo [cfr. Crespi 2014].

In ogni caso, le riflessioni contenute nei *Quaderni* costituiscono un'impresionante rassegna delle numerose distorsioni derivanti dalla cultura dominante

nella modernità e post-modernità. Distorsioni di cui oggi siamo ben consapevoli. L'esortazione di Heidegger a rivolgere l'attenzione alla verità dell'Essere potrebbe forse trovare una nuova rispondenza nel nostro mondo alle prese con i pressanti problemi dello squilibrio ambientale, con i disastri prodotti dal mercato finanziario e la necessità di porre un limite allo sviluppo.

Riferimenti bibliografici

BISHOP, P.

2014, *Think Being*, Time Litterary Supplement, July 15, p. 10.

CRESPI, F.

2014, *Speranza nel senso ultimo*, La società degli individui, n. 51, pp. 127-138.

HEIDEGGER, M.

1927, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen.

1962, *La svolta*, il melangolo, Genova.

1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt am Main.

GABRIELLA PAOLUCCI

Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp.

Il 28 aprile 1982, a pochi giorni di distanza dalla sua lezione inaugurale (*Leçon sur la leçon*, 1982), Pierre Bourdieu inizia l'insegnamento al *Collège de France*, dove resterà per quasi venti anni, fino al 2001. Di questi suoi corsi ne sono già stati pubblicati tre: quello dell'ultimo anno, dedicato alla scienza, uscito già nel 2001 in una versione rivista dallo stesso autore, e i due apparsi dopo la morte, *Sur l'État* (2012) e *Manet* (2013). Adesso, grazie alla cura di Patrick Champagne, Julien Duval e Franck Poupeau, possiamo disporre anche delle lezioni che Bourdieu ha dedicato alla *Sociologie générale* nei primi due anni di permanenza al Collège. I corsi tenuti nei successivi tre anni, sempre sotto lo stesso titolo, usciranno a breve.

È utile ricordare che l'insegnamento al *Collège* prende avvio a pochi anni di distanza dalla pubblicazione de *La Distinction* (1979), libro che ha consacrato Bourdieu come uno dei sociologi più importanti del panorama internazionale, la cui eco è ben presente nelle lezioni di *Sociologie générale*, così come avviene, del resto, anche per *Le Sens Pratique* (1980) e per *Ce que parler veut dire* (1982). D'altra parte, proprio nel periodo in cui inizia l'insegnamento al *Collège*, Bourdieu sta lavorando alla costruzione della teoria dei campi, che sarà sistematizzata nel volume *Les règles de l'art* (1992), e sta preparando per la pubblicazione di quell'esercizio di auto-riflessività sul mondo accademico, che da

tempo attende nel cassetto, che è *Homo Academicus* (1984). I corsi di *Sociologie générale* si situano dunque in un momento di grande fecondità e di particolare importanza del percorso bourdieusiano, circostanza, questa, di cui le lezioni risentono in modo evidente. Le stesse condizioni di fruizione dell'insegnamento sembrano esserne toccate, se è vero, come raccontano i curatori del volume, che fin dalla prima lezione gli ascoltatori sono così numerosi che il grande anfiteatro del *Collège* non riesce a contenerli e «si deve aprire una seconda sala dove le lezioni vengono trasmesse in video, situazione che sarà permanente, poiché l'interesse che il pubblico manifesterà per gli *exposés* di Bourdieu non si attenuerà mai» (p. 698).

Il titolo che lo stesso Bourdieu ha scelto per questi corsi – *Sociologie générale*, appunto – potrebbe stupire chi ha una certa dimestichezza con la postura anti-teoricista e antisistemica del sociologo francese (Paolucci, 2011). Ma se pensiamo che la sociologia fa la sua prima comparsa nelle aule della più prestigiosa istituzione culturale di Francia proprio con l'insegnamento di Bourdieu, possiamo ipotizzare che egli acconsenta a contravvenire a una delle sue più radicate idiosincrasie allo scopo di porre le basi necessarie per legittimare la collocazione della disciplina nell'universo scientifico, mostrando come anche la scienza sociale possa dotarsi di uno statuto rigoroso, cosa che all'epoca non viene ancora pienamente riconosciuta, soprattutto in istituzioni quali il *Collège de France*.

La lettura di questo primo volume sembra confermare una tale ipotesi fin dalle prime pagine. La scelta di adottare un registro non ampolloso ma dotato anzi di un certo «coefficiente di modestia», non impedisce infatti a Bourdieu di dedicare il primo anno di corso agli aspetti meta-teorici della disciplina, che si intersecano costantemente con l'esposizione «dei lineamenti fondamentali di ciò che [ha] cercato di fare» come sociologo (p. 11). Così, nel susseguirsi delle lezioni, l'«assiomatizzazione del [proprio] lavoro di ricerca» e l'analisi delle relazioni che sussistono «tra i concetti fondamentali e la struttura delle relazioni che li uniscono» (p. 11) si intreccia con la trattazione delle questioni fondamentali dell'epistemologia bourdieusiana. Già da qui è possibile vedere come il gesto del Bourdieu insegnante non si configuri né come la mera trasmissione di un sapere chiuso, di un corpo di conoscenze «completato e finito», né come una sorta di ripetizione di quanto Bourdieu è andato costruendo negli anni precedenti in

termini di ricerca e di teoria sociologica. Non si tratta in alcun modo, in altre parole, di una semplice riedizione de *Il senso pratico*, de *La Distinction*, o degli studi sulle istituzioni educative e sulla fruizione culturale che hanno preceduto la nomina al *Collège*. Per un sociologo come Bourdieu, che attribuisce al *modus operandi* un rilievo di primo piano, l'insegnamento è, al contrario, un'ottima occasione per tornare su oggetti già frequentati con un registro nuovo, capace di mostrare *in vivo* il funzionamento delle operazioni di ricerca e di evidenziare al contempo come i problemi di natura meta-teorica siano di fondamentale importanza per una scienza che pretenda rigore e autonomia. Ciò che Bourdieu intende porre all'attenzione in questi suoi primi corsi non è dunque un pacchetto di saperi pre-costituiti, ma «un modo di pensare, una maniera di porre delle questioni» (p. 51). Questioni di natura metodologica ed epistemologica che la sociologia non può non affrontare se intende assumere lo statuto scientifico che le compete e se non vuole indulgere in un «*lasser-faire* epistemologico, com'è sovente quello dei burocrati della ricerca o del positivismo iper-empirista, [che] è, sotto il profilo scientifico, quasi sempre infecondo, e, sotto il profilo politico, complice dell'ordine sociale» (p. 81). Non c'è altra strada, per le scienze sociali, che avere la piena consapevolezza della natura delle proprie operazioni conoscitive e dei rischi che esse comportano, sia in termini di efficacia che in termini di posizionamento nei confronti del mondo sociale.

È dunque con lo spirito auto-riflessivo che ben conosciamo, che Bourdieu dedica le prime lezioni del corso alla teoria della pratica scientifica e all'analisi delle operazioni fondamentali della ricerca sociologica, a cominciare dalla classificazione e dalla nominazione, al centro delle prime bellissime pagine del libro. Alcuni dei concetti chiave della cassetta degli attrezzi sono invece trattati nel secondo anno, quando l'uditorio avrà ben chiaro quali sono i problemi epistemologici che derivano dal fatto che il soggetto conoscente – il sociologo – ha la specificità di essere immerso nel mondo sociale di cui s'incarica di dire la «verità». Solo allora sarà possibile pervenire alla disamina dell'«oggetto proprio della sociologia», che non sono degli oggetti statici, ma dei soggetti ben vivi, che agiscono, pensano e parlano. È qui che fanno la loro prima comparsa le nozioni di *habitus*, campo e capitale.

Dalle prime pagine del volume fino alle ultime lezioni ci troviamo dunque immersi nei temi cruciali dello spirito scientifico bourdieusiano: la relazione tra il soggetto scientifico e il suo oggetto, la specificità delle operazioni di classificazione e di nominazione di una scienza che si occupa di «oggetti che classificano essi stessi», le operazioni di ricerca come «atti di costituzione» della realtà, le condizioni di possibilità di un discorso scientifico di portata universale e la critica all'universo scolastico, il problema della costruzione della «verità» sul mondo sociale, lo statuto ontologico dei concetti che servono a nominare il mondo sociale («un concetto è una posizione nello spazio»), la necessità di trascendere la falsa antinomia soggettivismo/oggettivismo, azione/struttura. Chi ha dimestichezza con l'opera bourdieusiana non mancherà di riconoscere in questa schematica elencazione i tratti caratteristici di una battaglia che, da *Le sens pratique* fino alle *Méditations pascaliennes*, Bourdieu non ha mai cessato di condurre contro tutti gli approcci che, non interrogandosi sullo statuto epistemologico delle pratiche conoscitive che adottano e delle nozioni che utilizzano per «nominare il mondo sociale», finiscono per arrendersi inconsapevolmente all'evidenza dossica del linguaggio ordinario. Una resa che rischia di diventare abdicazione agli interessi sociali inconsapevoli investiti negli atti più elementari della ricerca. Per questi motivi la scienza sociale deve inglobare nella teoria del mondo sociale una «teoria dell'effetto di teoria» che, contribuendo a imporre un modo legittimo di vedere il mondo sociale, contribuisce al tempo stesso alla realtà di questo mondo.

Questioni assai note a chi frequenta l'opera bourdieusiana, così come sono noti i bersagli polemici contro i quali Bourdieu lancia i suoi strali, che qui tornano puntualmente. Così come sono presenti, e non potrebbe essere altrimenti, alcuni dei punti di riferimento più importanti: Durkheim, Wittgenstein, Weber, Marx, Bachelard, Benveniste, ed anche, un po' inaspettatamente, David Laing. Una delle particolarità di questi primi due corsi di *Sociologie générale* non risiede perciò tanto nella possibilità di trovarvi tratti sconosciuti o inediti, quanto nel fatto che portano alla luce le relazioni che sussistono tra le diverse ricerche e i molteplici aspetti di un'opera che la lettura dei singoli libri, fatta eventualmente in momenti diversi, impedisce di cogliere pienamente.

Riferimenti bibliografici

BOURDIEU, P.

1979, *La Distinction. Critique social du jugement*, Minuit, Paris.

1980, *Le Sens Pratique*, Paris, Minuit.

1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.

1982, *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris.

1984, *Homo Academicus*, Minuit, Paris.

1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris.

1997, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris.

2001, *Science de la science et réflexivité. Cours al Collège de France 2000-2001*, Seuil/
Raison d'agir, Paris.

2012, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Seuil, Paris.

2013, *Manet. Une révolution symbolique*, Seuil, Paris.

PAOLUCCI, G.

2011, *Introduzione a Bourdieu*, Laterza, Bari-Roma.

FABRIZIO DENUNZIO

Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, a cura di Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau, Marie-Christine Rivière, Éditions du Seuil/Raisons d'agir, Paris, 2015, 740 pp.

Mentre in Francia la pubblicazione dei corsi tenuti da Pierre Bourdieu al Collège de France procede con sicurezza, qui in Italia, la corrispondente impresa editoriale, partita con la traduzione dell'ultimo corso svolto dal sociologo nella prestigiosa istituzione dal 2000 al 2001, quel *Science de la science et réflexivité* [Bourdieu 2003] rivisto in forma di libro dall'autore stesso poco prima di morire, sembra al momento essersi arenata su *Sullo Stato* [Bourdieu 2013], ossia sul solo primo (1989-1990) dei tre anni complessivi di corso dedicati all'argomento (1989-1992).

Questo *Sociologie générale*, la cui edizione è stata curata da Patrick Champagne, Julien Duval, Franck Poupeau e Marie-Christine Rivière, e nel quale vengono "registrate" le primissime lezioni al Collège tenute da un Bourdieu fresco di nomina, avvenuta proprio nel 1981, si aggiunge agli altri cicli di corsi rispettivamente raccolti, dopo la morte del sociologo, nei volumi *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992* (2012) e *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000* (2013). Quindi, sebbene ultimo in ordine di apparizione editoriale, *Sociologie générale* è il primo "testimone" didattico dell'insegnamento di Bourdieu al Collège.

Fare il punto sull'intero volume sarebbe impresa ardua, per sintetizzarlo si potrebbe ricorrere alla metafora del testo "strabico", ossia di un libro che

guarda contemporaneamente in due direzioni diverse: al passato (remoto) e al futuro (semplice). Con questo si direbbe che se da un lato *Sociologie générale* presenta i risultati ventennali della ricerca bourdieusiana (in grosso modo da *Sociologie de l'Algérie* del 1958 a *Il senso pratico* del 1980) dall'altro ne anticipa quelli immediatamente successivi (si pensi a *Homo academicus* del 1984).

Se la fissazione del punto è ardua, un'operazione più flessibile in sede di recensione del testo potrebbe risultare il tratteggio di un "segmento". Con questo s'intende la determinazione di un tema comune che ha come suoi estremi lezioni tenute in giorni diversi. Il tema, naturalmente, non può essere dettato che dal nostro presente, nello specifico, da uno dei fenomeni che sta segnando profondamente la società europea: l'uso delle frontiere. Questo non solo a fronte dei flussi migratori "esterni" prodotti dallo sconvolgimento dell'equilibrio nell'aria medio-orientale in seguito agli eventi dell'11 settembre, ma anche, più in particolare, rispetto a forme d'intolleranza epistemologica "interne" al campo scientifico, acuitesi queste, nel caso italiano, a partire dalla riforma Gelmini. Secondo l'adagio bourdieusiano, le cose sociali esistono sempre due volte: la prima nell'oggettività statisticamente misurabile del mondo strumentale, la seconda in quella "immateriale" dell'attività cognitiva dell'agente sociale. Le frontiere non sono esentate dal vivere questa doppia esistenza.

In *Sociologie générale*, il tema ha come suoi estremi la lezione del 2 giugno 1982 e quella del 30 novembre dello stesso anno. Nella prima occorrenza, Bourdieu "incontra" la frontiera procedendo lungo la riflessione sulla classificazione e sulla relativa lotta simbolica che si scatena per impossessarsene. Protagonisti del conflitto sono i gruppi e la definizione della loro identità sociale. In questo caso classificare significa delimitare i confini identitari di gruppi, regioni, nazioni. Per dare concretezza al suo ragionamento e dimostrare quanto ogni creazione di frontiera sia un'operazione arbitraria – al pari di quella compiuta dai re arcaici i quali, per fare sorgere le loro città, tracciavano una linea di confine facendo così apparire d'improvviso una discontinuità lì dove c'era il continuo – ma che al contempo, per fondarsi, abbia bisogno di indicatori oggettivi che ne misconoscano l'arbitrarietà e ne sanciscano la "naturalità", Bourdieu si rifà, tra gli altri esempi, a quello "geopolitico" del confine tra Francia e Svizzera. Sebbene al di là di esso non ci sia nessuna discontinuità pae-

saggistica e che geograficamente il territorio franco-svizzero rimanga sostanzialmente continuo, scienza (geografica) e politica (nazionale) si impegnano «per fare coincidere le frontiere sociali, cioè arbitrarie, con una frontiera naturale» (p. 128), cercano di “naturalizzare la frontiera” (*Ibidem*), di fare apparire come cosa di natura ciò che è pura decisione arbitraria umana, in modo da tenere distinti, a livello della rappresentazione simbolica, i cittadini francesi da quelli svizzeri, la nazione della Francia da quella della Svizzera.

Nella seconda occorrenza, la lezione del 30 novembre, la riflessione sulla frontiera passa dalla sua esistenza oggettiva “duramente” iscritta nelle leggi che regolano i confini tra nazioni, a quella soggettiva di un agente particolarmente qualificato come lo scienziato sociale impegnato nell’apposizione di precisi perimetri disciplinari. Come il primo incontro nasceva all’interno di uno dei problemi fondamentali della “sociologia generale” di Bourdieu, la classificazione, allo stesso modo anche questo secondo cade in uno dei suoi concetti portanti, quello di campo. Se nel primo caso la frontiera era giuridica, nel secondo è strettamente scientifica. L’esempio addotto ci riporta direttamente alle origini della sociologia francese a quando cioè Durkheim al pari dei coloni americani, lottava alla frontiera delle altre discipline (psicologia e filosofia) per strappare ad esse la frontiera del campo sociologico: «Durkheim era sempre nel Far West» (p. 483). Sebbene Bourdieu sia consapevole della differenza di natura che passa tra le frontiere giuridiche e quelle scientifiche, per quanto riconosca l’utilità delle seconde soprattutto per ciò che concerne l’attività di ricerca, chiede di guardarsi bene dal fare di queste ultime «delle specie di linee di divisione» (*Ibidem*), “dure” come quelle stabilite dalle leggi.

Frontiere nazionali e frontiere di campo scientifico. Il modo in cui il neoliberalismo gestisce tali confini tanto in termini di politiche migratorie quanto in quelle di riforme universitarie, non solo conferma uno dei tratti tipici della modernità, ossia il progressivo impoverimento di tutte le “esperienze della soglia” [Benjamin 2002, p. 555] oramai affidate alla sorveglianza di gendarmi che controllano la titolarità dei diritti d’ingresso, ma rende terribilmente attuali le conclusioni a cui arriva Bourdieu. Come, purtroppo, il mondo sociale di oggi assomiglia a quello “narrato” nel 1993 da *La miseria del mondo*, così lo stato ordinario delle frontiere nazionali e di quelle disciplinari coincide perfetta-

mente con la diagnosi fattane da Bourdieu in conclusione della lezione del 30 novembre 1982: “Non è la frontiera che [...] interessa, ma l’ordine nel campo: per mantenerlo bisogna imporre delle frontiere” (p. 487).

Il vantaggio che si ottiene dal tracciare il “segmento” frontiera all’interno della vastissima *Sociologie générale* è quello di verificarne uno degli assunti critici portanti, ossia che, come a suo tempo Gramsci comprese (1975, 708), «le strutture di dominazione devono essere da qualche parte nell’invisibile» (p. 551).

Riferimenti bibliografici

BENJAMIN, W.

1927-1940, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino, 2002.

BOURDIEU, P.

2001, *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France 2000-2001*, Feltrinelli, Milano, 2003.

2012, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Volume 1 (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano, 2013.

GRAMSCI, A.

1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

INTERVISTA



LUCA CORCHIA

Jürgen Habermas: una biografia intellettuale. Intervista a Stefan Müller-Doohm

Stefan Müller-Doohm (1942-) ha studiato sociologia, scienza politica e psicologica all'Università Johann Wolfgang Goethe di Frankfurt am Main. Tra i suoi docenti universitari figurano Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Manfred Teschner, Jürgen Habermas, Iring Fetscher, Alexander Mitscherlich e Horst-Eberhard Richter. Dopo un breve periodo all'Università di Marburg, nel 1972, ha conseguito il dottorato di ricerca all'Università di Gießen, con Helge Pross, discutendo una tesi su "Medienindustrie und Demokratie". Due anni dopo, ottiene la cattedra di sociologia all'Università di Oldenburg, dove è professore emerito, dal 2007. I suoi interessi scientifici riguardano la teoria sociologica, le relazioni sociali e i processi comunicativi e culturali. È stato direttore del *Deutsches Forschungsgemeinschaft-Projekt* (DFG) "Ideenpolitische Kontroversen im diskursiven Raum publizistischer Öffentlichkeit. Eine Diskursanalyse intellektueller Interventionen in überregionalen Qualitätszeitungen", dal quale sono scaturiti la monumentale biografia intellettuale su Adorno (2003), una curatela sulla critica adorniana (2008), uno studio introduttivo ad Habermas (2008) e un lavoro collettaneo sulla sociologia degli intellettuali in 20 ritratti. Dal 2010 al 2014, ha prodotto un'imponente ricostruzione dell'itinerario intellettuale di Habermas¹, che qui discuteremo, selezionando gli aspetti più rilevanti per i "Quaderni di Teoria Sociale".

1. Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas: A Biographie*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2014, pp. 784.

1. *Sul modus operandi*

Lei ha condotto un'approfondita ricerca sulla vita e l'opera di Habermas. In Italia, abbiamo potuto leggere quella su Adorno, pubblicata da Carocci, nel 2003. Ci racconta gli aspetti metodologici su come si scrive una biografia intellettuale? Quali sono le fonti? Come vengono ricercate, selezionate e come si affronta la scrittura? E che cosa ha implicato redigere una biografia di un personaggio vivente?

Vorrei cominciare con una nota personale, prima di rispondere alla sua domanda. Sono nato a Francoforte e, per me, è stata una fortunata coincidenza aver potuto studiare all'Università di questa città, all'inizio degli anni Sessanta. Due personalità speciali hanno esercitato, sia come maestri accademici che come intellettuali pubblici, un'influenza indelebile su di me e molti altri della mia generazione: Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas.

Le leggendarie lezioni di Adorno sull'"Ontologia e dialettica" [*Ontologie und Dialektik*] o "La dottrina della storia e della libertà" [*Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*] erano dei riti iniziatici [*Initiationsrituale*], attraverso cui si diveniva protagonisti della dialettica negativa; o meglio, si tentava di diventarlo. Determinanti per il mio modo di pensare furono gli interventi giornalistici di Adorno e le dichiarazioni pubbliche su temi quali l'"Educazione dopo Auschwitz" [*Erziehung nach Auschwitz*] o "Che cosa significa: rielaborazione del passato" [*Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*].

Le lezioni e i seminari di Habermas – dal 1964 successore di Max Horkheimer alla cattedra di filosofia e sociologia –, ad esempio sui "Problemi di un'antropologia filosofica" [*Probleme einer philosophischen Anthropologie*] o i "Problemi di sociologia politica" [*Probleme der politischen Soziologie*], furono anch'esse grandi sfide spirituali. Per seguire quelle lezioni era necessaria la più alta concentrazione e i seminari richiedevano un enorme compito di analisi delle fonti letterarie, filosofiche e scientifiche. Per l'orientamento politico della mia generazione, furono molto significativi i diversi articoli di Habermas sulla "Democratizzazione della università" [*Demokratisierung der Hochschule*] o "La Repubblica federale – una monarchia elettiva?" [*Die Bundesrepublik – eine Wahlmonarchie?*], che egli pubblicava nei giornali e nelle riviste. Degno di nota, inoltre, è che Habermas,

in quel periodo, non evitava alcuna discussione sui temi politici più “scottanti”. Allo stesso modo, egli riusciva a sopportare le critiche più “aspre” rivoltegli; ma lui stesso non era parco di spirito polemico.

Ora, veniamo alla domanda sulla ricerca biografica.

La ricerca biografica, soprattutto, se svolta su personaggi ancora viventi, è una questione complessa, a volte delicata. Per avere successo, il biografo deve, in primo luogo, riuscire a mantenere un equilibrio tra distanza e prossimità. La distanza si ottiene dall’attenersi rigorosamente alle fonti esistenti e valutando ogni interpretazione avendone alla mano il *corpus*. Le fonti sono per lo più documenti, come l’epistolario, le interviste, le prese di posizione pubbliche sui *media*, a cui si aggiungono le testimonianze di contemporanei, ma anche i documenti video e fotografici; in breve, tutte le tracce tangibili di una storia di vita. Nel caso di Adorno e Habermas, naturalmente, la ricerca, che si è estesa per lungo tempo, pone l’opera in primo piano: i loro numerosi scritti di filosofia e teoria sociale. Nelle mie biografie intellettuali su Adorno (2003) e Habermas (2014), gli scritti dei due studiosi dovevano essere interpretati da un punto di vista particolare: cercare di scoprire quali fossero i contenuti delle loro opere che testimoniavano, apertamente o segretamente, l’intreccio tra la storia personale della loro vita e il contesto della storia, a loro contemporanea.

Ciò che mi affascina della ricerca biografica è, soprattutto, la possibilità di studiare, condensata in una vita intellettuale, la dialettica tra individuo e società. In fin dei conti, sin dagli arbori, questo è l’approccio sociologico. Con le biografie di Adorno e Habermas mi si presentava l’occasione di scoprire in che modo una persona, vivendo in un contesto assieme ad altri, possa diventare un individuo, un famoso filosofo o sociologo e un intellettuale pubblico che, solo confrontandosi di continuo con e nel proprio tempo, riesce a sviluppare quelle unicità e particolarità che emergono nelle biografie individuali.

Sul piano metodologico, inoltre, quando scrissi la biografia su Adorno esisteva già un archivio ordinato, anche se era disponibile solo una minima parte delle fonti. In questo senso, era necessario svolgere un lavoro esplorativo che fu possibile solo grazie all’aiuto di un gruppo di giovani collaboratori interessati alla materia. Affrontando la biografia di Habermas, invece, ho potuto fare affidamento sulla sua disponibilità: mi ha permesso di visionare un’ampia corrispondenza,

lunga sei decenni, a quel tempo conservata nella sua casa privata a Starnberg. Ho, quindi, avuto la grande fortuna di beneficiare della generosità e fiducia di Habermas e di sua moglie, nonostante fossero abbastanza scettici rispetto all'intento di rendere "oggetto di ricerca" parte della loro vita. Ciononostante, mi hanno permesso di esaminare molte corrispondenze private, in ordine cronologico, e si sono mostrati sempre disponibili a rispondere alle numerose domande che un biografo curioso non poteva non rivolgergli.

Una cosa non la nascondo: alla ricerca e alla scrittura biografica è intrinseco un momento di indiscrezione. Il biografo non può fare a meno di includere e oggettivare anche la vita privata. Deve decidere quali momenti di vita possono essere tralasciati e se sia il caso o meno riempire le lacune con proprie interpretazioni. In questo senso, il biografo non si discosta poi tanto dal romanziere. Per impadronirsi di una storia di vita con le sue cesure e le sue contraddizioni, il biografo finge di essere cieco come il protagonista principale del romanzo di Max Frisch *Mein Name sei Gantenbein* ["Il mio nome sia Gantenbein"] che, come sappiamo, utilizza la formula "Mi immagino che ...". Quando si scrive una biografia, è necessario acquisire anche questo atteggiamento ipotetico perché la questione da risolvere è, fondamentalmente, quella di scoprire la vera storia della storia. A tale scopo occorre esser disposti a procedere attraverso degli esperimenti di pensiero. Tuttavia, rispetto allo scrittore, il biografo di un intellettuale ha il vantaggio di poter fare riferimento – come ho già accennato – a un *corpus* di fonti che orientano e guidano la narrazione.

2. *Sull'itinerario intellettuale di Jürgen Habermas*

2.1. *Adolescenza*

Vorrei iniziare seguendo un ordine cronologico. In diverse interviste, Habermas ha raffigurato la storia della mentalità tedesca attraverso l'immagine di un "movimento a onde", il cui punto di partenza è costituito dalla "radicale paralisi" e dallo "spossestamento" in cui si trovò atterrita la popolazione dopo la disfatta bellica, con l'impossibilità di definire l'identità collettiva sulla continuità di una tradizione pregiudicata

dall'esperienza dei campi di concentramento. Egli raccontava il ricordo di quella esperienza collettiva, con lo sguardo di un "ragazzo ancora piuttosto introverso", in una piccola cittadina del Massiccio renano, parlando di "un profondo choc e della normalità quotidiana assolutamente disintegrata". Per altro verso, Habermas ha sempre mantenuto una riservatezza sugli aspetti biografici che non abbiano un'immediata rilevanza storica. Nella sua ricerca, Lei ha raccolto documenti e testimonianze su quel periodo dell'adolescenza? Quali effetti duraturi sono rintracciabili nell'opera matura e nelle scelte della vita adulta?

Lei hai ragione. Habermas non ama parlare di sé stesso e, certo, non della sua vita personale; tuttavia, è aperto alla discussione sia sulle proprie idee e interpretazioni filologiche sia sulla sua esperienza della storia tedesca più recente. A tale riguardo, per lui, vale l'assunto che sia del tutto impossibile non prendere posizione sulle rivelazioni dei crimini del regime nazista. Egli ha ripetutamente criticato la Restaurazione del dopoguerra, in cui la rimozione del passato andava di pari passo con l'anti-comunismo e una mentalità autoritaria. È una cosa straordinaria che Habermas, già da studente all'Università di Bonn, fu così coraggioso da criticare, nel 1953, sulla rinomata *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, il luminare Martin Heidegger, a causa dei silenzi sul proprio coinvolgimento nel "Terzo Reich". All'atteggiamento reticente del filosofo dell'ontologia fondamentale [*Fundamentalontologen*], sul periodo tra le camicie marroni, il giovane Habermas – richiamandosi alla "vigilanza della critica pubblica" [*Wächterschaft der öffentlichen Kritik*] – contrapponeva la richiesta di scoprire i (mis)fatti del passato e di riconoscere le proprie colpe.

Personalmente, Habermas ha vissuto la guerra come una liberazione. Quando, a sedici anni, egli ascoltò le informazioni radiofoniche sul processo di Norimberga contro i 24 principali criminali di guerra e, al cinema, vide i primi documentari sui campi di concentramento, rimase profondamente scioccato di aver vissuto in un sistema criminale. Egli ha confessato che proprio questo sconcerto di fronte agli abissi della propria storia e la consapevolezza della disumanità del nazismo e dei suoi crimini contro l'umanità concorsero a fargli scegliere lo studio della filosofia e della teoria sociale, piuttosto che la medicina, verso cui aveva rivolto le prime aspirazioni di carriera. Era convinto che in Germania fosse necessario

un rinnovamento spirituale e morale e che il Paese potesse essere ricostruito solo nello spirito della democrazia. Nella prolusione per il conferimento del Premio Kyoto – 2004, egli ha detto che, già allora – così come ancora oggi, – democrazia era una “parola magica” [*Zauberwort*], avendo in mente non tanto il liberalismo anglosassone, bensì la tradizione del razionalismo giuridico, con le sue promesse di emancipazione.

2.2. Formazione

Habermas ricorda spesso che, durante il periodo della formazione, mentre nella società tedesca era in opera quel percorso di reeducation-polity alla democrazia e ai diritti umani, nelle Università tedesche, era ancora forte l’influsso dei “cattivi maestri” alla Martin Heidegger – “un irresponsabile, in politica un imbecille”. Persino i suoi relatori della tesi di laurea, Rothacker e Becker, era stati coinvolti con il regime nazista. In tale periodo si consolida la sua diffidenza verso quell’autocomprensione impolitica, ma per lo più collaborazionista, delle élites intellettuali e il rifiuto istintivo del “chiacchierio antiumanista” con radici neoconservatrici. Per contro, Habermas rimarca l’importanza di figure “illese”, dai tratti “intellettualmente salvifici”, quali Adorno, Horkheimer, Löwith e la Arendt. Nella concezione habermasiana, ogni prospettiva filosofica ha un contenuto intrinsecamente politico. Qual è il debito teoretico e pratico di Habermas verso questi “maestri”?

Così come altri pensatori, anche Habermas sta sulle spalle di giganti. Ciononostante, durante i suoi studi di filosofia a Gottinga, Zurigo e Bonn, come ricorda egli stesso, retrospettivamente, non ha incontrato nessun gigante tra i suoi insegnanti universitari (Erich Rothacker, Oskar Becker). Soltanto il modo di fare filosofia di Karl-Otto Apel lo affascinò talmente tanto che, già durante il periodo di studi a Bonn, tra i due si sviluppò un’amicizia. In particolare, il primo interesse di Apel verso le diverse correnti della filosofia del linguaggio ha influenzato in modo decisivo lo sviluppo teorico di Habermas.

Il primo docente universitario che egli ammirò, senza riserve, fu Theodor W. Adorno. Dopo aver ottenuto il dottorato con la tesi su Schelling e una breve

occupazione come giornalista culturale, nel 1956, fu lui a chiamarlo all'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte. Habermas era affascinato da come Adorno cercasse di sviluppare, a partire da una tradizione marxista, una teoria dialettica della società contemporanea. Per Habermas, Adorno incarnò anche il modello dell'intellettuale che pubblicamente prende la parola, esprimendosi in modo critico sulle questioni politiche, sociali e culturali. Sempre nel 1956, Habermas incontrò Herbert Marcuse, in occasione delle due lezioni che egli tenne al convegno organizzato a Francoforte, per i cento anni della nascita di Freud. Il modo di combinare Marx e Heidegger e l'interpretazione non convenzionale della psicanalisi – che Marcuse aveva pubblicato, l'anno prima, nel libro *Eros e Civiltà* (1955) – gli suscitò una viva impressione.

2.3. La “Scuola di Francoforte”

Consideriamo meglio gli anni all'Istituto di ricerca sociale di Francoforte. Nel 1956, Habermas viene chiamato come assistente di Adorno all'Università Johann Wolfgang Goethe. Sino alla “cacciata” da parte di Horkheimer, nel 1958, Habermas collaborerà anche alle principali ricerche empiriche. A Francoforte, tornerà solo nel 1964, sino al 1972, assumendo proprio la cattedra di filosofia e sociologia lasciata da Horkheimer, e poi, ancora, dal 1983 al 1994, come professore di filosofia. Anche per questo radicamento, la critica lo ha considerato il rappresentante ufficiale di una seconda generazione della “Scuola di Francoforte”, anche se lo stesso Habermas ha dichiarato più volte i cruciali motivi filosofici e politici del dissenso verso i “maestri” e una perplessità sulla stessa etichetta “Scuola di Francoforte”, dopo la ricostituzione dell'Istituto nel 1952. In che cosa era simile e in che cosa era diversa la posizione teorica e pratica di Habermas, già negli anni Sessanta, ossia prima della “svolta comunicativa”? Condivide l'idea che Habermas si allontani da Adorno e Horkheimer proprio nella misura in cui egli recupera il programma di ricerca della “prima teoria critica”, nel senso di una teoria sociale interdisciplinare, che si pone, per un verso, il problema dei fondamenti della conoscenza, per altro verso, quello del rapporto tra la teoria e la prassi?

Per lo sviluppo del pensiero di Habermas, il confronto con Marx e Freud è stato pionieristico, come mostra il libro *Erkenntnis und Interesse*, pubblicato nel 1968. Tuttavia, per lui, è importante che un pensatore sia aperto alle diverse correnti e scuole di pensiero e lavori a una loro ricezione ricostruttiva: cioè, occorre appropriarsi dei diversi paradigmi teorici – filosofici e sociali –, al fine di svilupparli ulteriormente nel quadro di una propria problematica. Personalmente, questo percorso lo ha condotto alla teoria filosofica e sociologica della ragione comunicativa, che è il cuore del pensiero di Habermas, frutto di una serie di influenze ma tuttavia a sé stante e, dunque, originale.

Per questo approccio metodico, non è vero, come viene ripetutamente affermato, che Habermas è il maggiore rappresentante di una “seconda generazione” della teoria critica, in continuità con la Scuola di Francoforte. Al più tardi, dalle Christian Gauss Lectures – svolte nell’ambito di un visiting professor all’Università di Princeton, tra il febbraio e il marzo del 1971, Habermas ha maturato una concezione autonoma di teoria comunicativa della società, che si considera alternativa e non una trasformazione della teoria critica francofortese. Ciononostante, Habermas è, senza dubbio, un pensatore che appartiene alla tradizione critica e la cui teoria trova applicazione nella prassi sociale. Al mutamento paradigmatico che lui compie dalla “categoria della coscienza” [*Kategorie Bewusstsein*] alla “categoria del linguaggio” [*Kategorie Sprache*] vi è collegato, da un lato, il compito critico di scoprire i meccanismi sociali che impediscono che il dispiegamento dei contenuti della ragione nella comunicazione quotidiana, dall’altro lato, il tentativo di ricostruire il fondamento stesso della critica – che non è altro che la razionalità – nel processo evolutivo di apprendimento. A tale proposito la sua tesi è che la razionalità si sviluppi attraverso la pratica di “comprensione intersoggettiva” [*intersubjektive Verständigung*], nella forma di argomentazioni che avanzano buone ragioni.

Che cos’è quindi la critica? La critica, secondo Habermas, non è qualcosa di ordine superiore ma una linea di condotta [*Handlungsweise*], che appartiene al campo dell’intersoggettività mediata linguisticamente [*sprachvermittelter Intersubjektivität*], se raggiunge la riflessività. In sintesi, con le parole di Habermas, la critica scopre e comprova discorsivamente, la tensione tra la “validità sociale” [*soziale Geltung*] e la “validità ideale” [*Gültigkeit*] della normatività.

2.4. Il movimento del Sessantotto

Sul finire degli anni Sessanta molti studiosi pensarono che il movimento studentesco potesse incarnare il modello di un nuovo soggetto auto-organizzato spontaneamente. Habermas, invece, che aveva contestato alla filosofia della storia la validità del concetto di “macrosoggetto”, espresse, subito, nei confronti della protesta studentesca un giudizio duro – il noto “fascismo di sinistra” –, per quanto, poi, egli maturò riflessioni più articolate sulla sua funzione storica di liberazione della parola e concreto superamento del passato nella sfera pubblica e privata. Allora, Lei era lì, studente di sociologia a Francoforte e partecipe di quelle movimentate assemblee. Retrospectivamente, il dissenso tra Habermas e la sinistra antagonista del Sessantotto può essere emblematico di modi diversi di intendere la teoria critica? C'è un legame con la questione dell'eredità adorniana degli anni Ottanta?

In primo luogo, va detto che, allora, per Habermas, la protesta studentesca – giunta sulla scia di numerose crisi politiche (in particolare, ricordo, la Spiegel-Affäre, le leggi di emergenza e la guerra del Vietnam) – era l'espressione necessaria e nuova di una legittima consapevolezza democratica e un impegno profuso nella partecipazione politica. A mio avviso, né la tanto spesso citata accusa di “fascismo di sinistra” [*Linksfaschismus*] né la critica di mero “azionismo” [*Aktionismus*], rivolte al movimento del '68, sono campate in aria. Però, esse rimandano al tentativo di intervenire, dal punto di vista del partecipante, sugli aspetti più problematici e forieri di pericoli dell'extra-parlamentarismo.

Se ho capito bene, il radicalismo di alcuni gruppi militanti di sinistra (i maioisti, leninisti, etc.) non si alimentò, certo, del “negativismo” [*Negativismus*] intrinseco alla critica sociale di Adorno e, ancora meno dello “scetticismo” [*Skeptizismus*] di Horkheimer, quanto, piuttosto, della teoria rivoluzionaria [*Revolutionstheorie*] di Marcuse, almeno tra i più dogmatici della sinistra. I due teoremi della “tolleranza repressiva” [*repressiven Toleranz*] e dei “gruppi emarginati quali nuovo soggetto storico” [*Marginalisierten als neues historisches Subjekt*] hanno, certamente, giocato un ruolo fondamentale nel movimento.

Nella polemica di quegli anni, contro Marcuse, Habermas poneva l'attenzione sulla constatazione, empiricamente suffragata, che la situazione sociale

dell'Europa occidentale non poteva in alcun modo essere considerata rivoluzionaria. Inoltre, egli insisteva sull'idea che non vi era alcuna alternativa alla democrazia parlamentare, anche se il divario tra le norme costituzionali e la realtà istituzionale era del tutto evidente. Andare sino in fondo a questa discrepanza, per lui, è “il” compito essenziale della teoria critica della società.

Come già indicato, la mia tesi è che non esista una “Scuola di Francoforte”, nel senso di una struttura unitaria o di un paradigma alla Thomas Kuhn. Naturalmente, si possono trovare delle affinità tra Horkheimer, Adorno e Habermas – che notoriamente appartiene a una generazione differente e deriva da un *milieu* diverso. Ciascuno dei tre rappresenta una storia di vita e di pensiero molto singolare, assieme a un personalissimo stile ed *habitus* filosofico.

Nel '68, da parte della mia generazione, ci fu una grande accoglienza di Marx – il marxismo in genere – e di Freud; una recezione, di sicuro, stimolata dalla lettura degli scritti di Horkheimer, Adorno e Marcuse. Tuttavia, non vi fu nessuna unitarietà di pensiero. A tale riguardo, voglio ricordare che vi erano differenze significative tra i vari gruppi extraparlamentari e l'influenza politica di Adorno o Habermas non dovrebbe essere sopravvalutata troppo. Ad esempio, Rudi Dutschke, uno dei leader del *Berliner Sozialistischer Studentenbund* (SDS), simpatizzava più per Ernst Bloch che per gli studiosi francofortesi.

Quanto è importante la teoria critica oggi? Io sono del parere che la *Dialettica negativa* (1966) di Adorno non sia interessante solo per la storia delle idee. In questo *Opus Magnum* vi sono delle figure di pensiero a cui possiamo ricollegarci, come quella dell'esperienza non riduttiva [*unreduzierter Erfahrung*] nel *medium* della riflessione o quella di una critica epistemologica della ragione che procede per costellazioni. Al contrario, la costruzione sottostante di filosofia della storia – con il riferimento al totalizzante “contesto di accecamento” [*Verblendungszusammenhangs*] della società di massa – risulta obsoleta. La ragione comunicativa di Habermas e la filosofia del linguaggio offrono un nuovo inizio che serba un grande potenziale. Ad esempio, questi stimoli sono, attualmente, seguiti all'Università di Francoforte, dove filosofi come Rainer Forst, Axel Honneth, Christoph Menke e Martin Seel si occupano, in modo innovativo, di tematiche habermasiane ma anche adorniane.

3. Sul programma di ricerca

3.1. Habermas prima di Habermas

Dalla prolusione “Conoscenza e interesse”, che Habermas svolse nel 1965, in occasione della nomina a professore ordinario di filosofia e sociologia all’Università di Francoforte, sino ai libri “Logica delle scienze sociali” (1967) e “Conoscenza e interesse” (1968), confrontandosi con le principali correnti filosofiche e sociologiche, egli cercava una fondazione degli apriori dell’esperienza conoscitiva, pratica ed espressiva. E tuttavia, quel “programma di ricerca”, come scriverà in seguito, “girava a vuoto”. Secondo Lei, quali sono le linee di continuità – se ci sono – con la riflessione matura, tutta improntata dalla scoperta delle “scienze ricostruttive”?

Nello sviluppo del pensiero teorico di Habermas – filosofico e sociale – ci sono sia fratture che continuità vistose. In questo breve documento non posso fornirne una rappresentazione dettagliata. Sommariamente, ci sono tre fasi.

Dopo l’abbandono di Martin Heidegger e il confronto con gli scritti del giovane Marx, Habermas attraversa una *prima fase*, in cui vi è in primo piano l’idea di una filosofia della storia, empiricamente fondata e con intenti pratici. In questo periodo, nel contesto dell’analisi sociale giocano un ruolo di rilievo il problema di una razionalità strumentale [*Zweckrationalität*] che si è resa autonoma e il concetto di reificazione universale [*universaler Verdinglichung*], quale aspetto necessario allo scambio della merce, nonché il metodo dialettico della critica dell’ideologia [*Ideologiekritik*]. Habermas ha, poi, ammesso che si trattava di prospettive e convinzioni che non erano state pienamente meditate.

Nella *seconda fase*, Habermas avverte il bisogno di stabilire più profondamente le basi normative della teoria critica sociale. In *Erkenntnis und Interesse* (1968), egli tenta, così, di sviluppare radicalmente una “critica della conoscenza” [*Erkenntniskritik*] come “teoria della società” [*Gesellschaftstheorie*]. Con questa svolta sociologica della epistemologia, il metodo della critica si concretizza attraverso il concetto di “auto-riflessione” [*Selbstreflexion*]. Per meglio dire, Habermas pratica una critica che ricostruisca gli interessi conoscitivi che stanno alla base delle scienze in quanto “condizioni quasi-trascendentali”.

Nella *terza fase*, quella della “svolta linguistica”, il linguaggio si presenta, in primo piano, come una meta-istituzione della socialità. Habermas definisce le condizioni della razionalità attraverso i criteri fondamentali del discorso comunicativo non distorto [*verständigungsorientierten Rede frei*] e il fuoco prospettico normativo [*normative Fluchtpunkt*] della critica è, ora, un’entità astratta che Habermas evince dal modello di oppressione degli interessi generalizzabili [*verallgemeinerbarer Interessen*]. Se gli interessi siano o meno generalizzabili deve mostrarsi nei processi di giustificazione [*Rechtfertigungsverfahren*] (i discorsi). Da lì, egli approda a una teoria la cui pretesa critica risulta dalla differenza tra la “validità sociale” e la “validità ideale” della normatività. Precisiamo che l’oggetto della critica non è affatto un sorta di anticipazione di forme ideali di vita: essa si limita a ricostruire le condizioni che rendono possibile la criticabilità [*Kritisierbarkeit*] – che si situano nella prassi quotidiana.

Attualmente, la posizione epistemologica di Habermas si orienta verso un “naturalismo debole” [*schwache Naturalismus*] o “realismo senza rappresentazione” [*Realismus ohne Repräsentation*]. È vero che i fatti sono fatti, ma secondo lui essi si dischiudono e possono essere assimilati linguisticamente solo nel *medium* del linguaggio. Per lo sviluppo del linguaggio sono, d’altra parte, determinanti i fattori evolutivi inerenti ai processi storici di apprendimento.

3.2. Il Max Planck di Starnberg e la teoria generale della società

Nel 1971, Habermas assunse la co-direzione del MPIL (Istituto Max-Planck per l’indagine sulle condizioni di vita del mondo tecnico scientifico) a Starnberg nell’Alta Baviera. Vi rimarrà per dieci anni, maturando importantissime acquisizioni dal lavoro interdisciplinare di numerosi gruppi di ricerca nei campi delle scienze sociali, della storia e della filosofia. Si ha l’impressione che egli fosse convinto che soltanto in quel contesto, più scientifico e meno accademico, potesse approfondire quel programma di scienza ricostruttiva, che aveva iniziato appena a impostare nei due anni precedenti. Secondo Lei, quando e come nasce quella “svolta” che lo porterà a elaborare una complessa “teoria generale della società”, che lo colloca accanto ai grandi classici del pensiero sociologico? Quali sono, a suo parere, gli aspetti innovativi della prospettiva habermasiana?

Sono d'accordo con lei a metà. Habermas è stato, per dieci anni, direttore del neonato *Max Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen*, insieme al fisico e filosofo Carl Friedrich von Weizsäcker. In quel periodo la questione che lo ha occupato è stata se ha senso costruire una teoria sul tardo capitalismo, seguendo il programma di materialismo interdisciplinare proposto da Max Horkheimer nel 1931. Ne è una prova il libro *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* del 1973. Tuttavia, egli seguì una propria strada, come emerge chiaramente nel libro *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* del 1976. Qui, Habermas dimostra che la distinzione tra il “lavoro” [*Arbeit*] e l’“interazione” [*Interaktion*] va seguita anche sul piano della teoria dell'evoluzione [*evolutionären Entwicklungstheorie*] e cerca di dimostrare la “logica interna” [*Eigenlogik*] delle fasi di sviluppo cognitivo e morale. Di conseguenza, egli prese distanza dal primato delle forze produttive, che Marx aveva identificato come il fattore chiave del progresso sociale. Oltre alle teorie ontogenetiche di Jean Piaget e Lawrence Kohlberg, si confronta l'analisi delle competenze linguistiche di John L. Austin, Noam Chomsky e John Searle. Egli, ora, distingue sempre più nettamente la critica prodotta dall'auto-riflessione [*Kritik als Selbstreflexion*] del soggetto e la critica derivata dalla ricostruzione razionale [*Kritik als rationale Rekonstruktion*] di contesti pragmatico-trascendentali. La ricostruzione razionale si riferisce alla conoscenza implicita e intuitiva che guida i soggetti nelle loro azioni pratiche. La finalità della procedura ricostruttiva *ex-post* è quella di rendere visibile il sistema di regolazione di un ordine simbolico, che è responsabile della riproduzione di senso e di significati nella convivenza sociale.

3.3. Habermas e i classici

Marx, Weber, Durkheim, Piaget e Parsons. Come potremmo riassumere la loro “connessione concettuale non banale” nella teoria di Habermas?

L'interesse di Habermas si rivolge a una teoria generale della modernità che concettualmente, come sapete, descrive come unità di mondo vitale [*Lebenswelt*] e sistemi sociali [*Sozialsysteme*]. Per arrivare a questa teoria, egli recupera delle categorie già presenti. Per quanto riguarda il mondo vitale, Habermas estende la

teoria del mondo della vita di Edmund Husserl, mentre per la categoria di sistemi sociali, come sfere autoregolate dai media del denaro e del potere, egli si riferisce a Talcott Parsons. Da Max Weber accetta, in forma riveduta, la tipologia delle azioni (affettive, tradizionali, razionali rispetto al valore e razionali rispetto allo scopo), ma differenzia più nettamente tra un coordinamento dell'azione mediante gli interessi [*Handlungskordinierung durch Interessenlage*] e un coordinamento dell'azione mediante un accordo normativo [*Handlungskordinierung durch normatives Einverständnis*]. La tesi diagnostica del tempo di Weber, come perdita di senso e libertà, viene riformulata in una teoria dell'impovertimento culturale nella riproduzione simbolica. Sulla scorta degli studi di Émile Durkheim, Habermas ha sviluppato la sua teoria del sacro. Altri riferimenti importanti sono Piaget e Kohlberg, che hanno ispirato la sua teoria dei processi di apprendimento cognitivi e normativi, con il parallelismo tra lo schema degli stadi ontogenetici e quello della filogenesi della specie umana. Come si può evincere dagli esempi menzionati, Habermas sviluppa sistematicamente la propria proposta teorica attingendo alla storia della filosofia e delle scienze sociali. Egli utilizza i risultati di questa ricezione come base del suo originario progetto di una teoria della modernità.

3.4. Habermas e il materialismo storico

Nel marzo 2012, presso l'Università di Wuppertal, alla presenza di Habermas, si è svolta un'importante conferenza su "Habermas und der Historische Materialismus". Lei condivide l'idea che il vero "filo rosso" della sua opera sia la revisione del materialismo storico – come ricostruzione evolutiva delle strutture costitutive delle formazioni sociali e della loro logica di riproduzione, con il primato weberiano dei processi di apprendimento nei principi di organizzazione?

La sua interpretazione è pertinente. Habermas ha affrontato criticamente il materialismo storico sin dal libro *Theorie und Praxis* del 1963 e ha impiegato la sua critica a Marx a formulare una propria teoria sulla riproduzione materiale e simbolica delle società moderne. Come già ho accennato, secondo Habermas, le società moderne sono entità che, nel corso dell'evoluzione, si sono differenziate in un "mondo vitale" e in "sistemi sociali". Il processo di differenziazione obbe-

disce a una “logica di sviluppo” [*Entwicklungslogik*], in termini di meccanismi di apprendimento [*Lernmechanismen*], che non seguono l’incedere delle forze produttive ma corrispondono a stadi di coscienza cognitiva e morale e si riflettono in strutture normative. Detto in breve, la base delle società moderne è costituita da strutture di linguaggio e forme di interazione, che – a loro volta –, sono la precondizione affinché si sviluppino le forze produttive e i rapporti sociali – i modi di produzione –, intorno a principi organizzativi. Nella teoria di Habermas, quindi, siamo chiaramente di fronte a un cambiamento del marxismo dai modi di produzione ai rapporti di interazione.

4. *Sul ruolo di intellettuale pubblico*

4.1. *I compiti della teoria critica e la situazione linguistica ideale*

Il tema del rapporto tra teoria e prassi attraversa tutta l’opera di Habermas e costituisce il contesto della riflessione sui compiti attuali della teoria critica. Nei suoi scritti troviamo molteplici risposte, coerenti con la propria teoria sociologica: 1) la “razionalizzazione” dei sistemi sociali, laddove le conoscenze sono al servizio delle organizzazioni economiche e amministrative; 2) la “diagnosi” dei fenomeni patologici nei processi di riproduzione del mondo vitale; 3) la “chiarificazione” dei modelli cognitivi, valoriali ed espressivi, proponendosi come fattore di stimolo, riflessione e mediazione nella sfera pubblica; 4) il “disvelamento” delle “false rappresentazioni” che dominano il mainstream della cultura dominante e mascherano le contraddizioni sociali. Questi compiti ne presuppongono un altro molto più impegnativo, qual è il “progettare alternative all’esistente”, proponendo l’utopia di una “prassi comunicativa quotidiana non reificata”, che rimanda alle condizioni pragmatiche formali e materiali della “situazione linguistica ideale”.

Ci può chiarire lo statuto “controfattuale” del “principio del discorso”?

Sono d’accordo con lei. La teoria discorsiva [*Diskurstheorie*] è al centro del pensiero filosofico di Habermas. I discorsi sono procedure particolari in cui ciò che è diventato controverso tra gli attori può essere risolto mediante il linguaggio.

Per tali processi discorsivi, Habermas fa valere i criteri di una prassi argomentativa priva di pretese di potere. Per il discorso valgono obblighi motivazionali [*Begründungspflichten*] verso la comprensione e l'intesa. Egli distingue, inoltre, tra i differenti tipi di discorso: il discorso teorico ha la funzione di esaminare la funzione di pretese di verità, i discorsi pratici devono verificare le pretese di giustizia normativa, mentre il compito della critica estetica è quello di rendere accessibile l'ambito dell'espressività a una valutazione, senza, peraltro, poter qui raggiungere una responsabilità intersoggettiva [*intersubjektive Verbindlichkeit*]. Ciò vale anche per l'ambito delle sensazioni soggettive.

Habermas è pienamente consapevole che non vi è alcuna situazione comunicativa reale in grado di soddisfare pienamente gli esigenti requisiti di un discorso. Si possono ottenere soltanto approssimazioni alle condizioni ideali. Il principio del discorso è, come egli scrive, un'ipotesi controfattuale [*kontrafaktische Unterstellung*] efficace operativamente. Il principio discorsivo ha il valore di un foglio di contrasto [*Kontrastfolie*], ossia si tratta di un'idea regolatrice che, nella realtà, rappresenta un metro per la valutazione di interazioni.

Vorrei aggiungere un aspetto importante. Nella sua teoria sociale, Habermas non si sbilancia mai relativamente alle dichiarazioni su cosa sia o debba essere, interamente, una buona o giusta società. Ciò che è meglio per tutti gli interessati lo devono decidere autonomamente loro. Secondo Habermas, è proprio della modernità che l'idea della buona vita sia una questione privata.

4.2. *La perdita di senso, la sfera pubblica e i media comunicativi*

La “perdita di senso” nella contemporaneità, secondo Habermas, non sarebbe dovuta all'imbarbarimento di una tradizione “integra” né al “politeismo di valori”, che si trovano in rapporti di concorrenza non più componibili da un punto di vista universale sovraordinato. Ciò che affligge il nostro tempo sarebbe piuttosto l'impoverimento conseguente alla scissione tra il sapere degli esperti, sempre più “musealizzato”, e il senso comune del mondo quotidiano, sempre più “inaridito”. Quali sono, da una prospettiva habermasiana, le condizioni per migliorare la qualità della sfera pubblica? Quale ruolo hanno i mass media e le nuove tecnologie?

Per Habermas, la presenza di una sfera pubblica autonoma e di struttura sociale pluralista è un fattore centrale di ogni ordinamento democratico. In quanto sfera di auto-comprensione collettiva [*Sphäre kollektiver Selbstverständigung*], la sfera pubblica si nutre della intersoggettività comunicativa, cioè, essa si costruisce tramite la formazione di opinione o di volontà formate da un pubblico di cittadini. Mediata attraverso i mezzi di comunicazione di massa, l'opinione pubblica deve esercitare una pressione sul sistema politico, e viceversa. La democrazia, dunque, non deve degenerare in un fatto riguardante la classe politica. Per sfuggire al pericolo, i cittadini hanno bisogno di esercitare una pressione nello spazio pubblico e con l'aiuto dei media, attraverso la mobilitazione di ciò che Habermas chiama "potere comunicativo". Egli rappresenta un concetto di democrazia deliberativa. Tale visione si basa sull'idea che la politica legittima si alimenti di pubblici dibattiti: è la condizione affinché il destinatario della legge, al contempo, possa esserne considerato l'artefice.

4.3. *Il "tribunale della ragione"*

Dichiarando di "prender partito per la ragione" nella "molteplicità delle sue voci", Habermas si è scontrato con un variegato schieramento di coloro che prendono commiato dai principi di autocoscienza, autonomia e autorealizzazione della modernità, denunciando come ingenuo o ideologico il discorso sul progresso. Cosa significa essere illuministi, in una prospettiva habermasiana, nel XXI secolo?

Per Habermas, l'illuminismo è tutt'altra cosa dagli "affari" paternalistici di un élite del sapere colto. Egli intende l'illuminismo piuttosto nel senso kantiano di un uso pubblico della ragione [*öffentlichen Gebrauch der Vernunft*]. In tal senso, egli si attiene alla tradizione filosofica occidentale, ai concetti di libertà, autonomia, solidarietà e tolleranza, ben sapendo, che le promesse associate a questi concetti vengono sempre nuovamente intaccate dalla dura realtà.

Habermas descrive sé stesso come un pensatore post-metafisico. Con ciò intende dire che è possibile rilevare l'idea di un soggetto trascendentale con il primato del linguaggio. Nell'età moderna abbiamo preso atto che la ragione è parte del nostro mondo, essa è intrinseca alle pratiche e alle forme di vita di una

comunità linguistica. Nella modalità deflazionata del pensiero post-metafisico, Habermas, difende un concetto “non-disfattista” di ragione, che egli concepisce come razionalità procedurale [*Verfahrensrationalität*] del discorso. A ciò si aggiunge un’altra idea: il pensiero post-metafisico è diffidente verso le molteplici visioni del mondo totalizzanti. Esso si basa su un pluralismo ideologico, caratteristico della modernità. Solo nella “diversità di voci” [*Vielfalt ihrer Stimmen*] si esprime l’“unità della ragione” [*Einheit der Vernunft*].

4.4. Limiti della teoria critica e ripensamenti?

Definita la “ragione pratica”, Habermas ne riconosce il limite ultimativo di fronte al senso enigmatico di un’esistenza che sfugge alla disponibilità del sapere mondano. La riflessione sul “contenuto esplosivo dell’extraquotidiano” è sempre stata una “corrente sotterranea” della sua opera e ancor più della sua esperienza personale; basti ricordare il confronto con Friedrich Schelling e i filosofi ebrei tedeschi, Bloch, Löwith, Scholem, Benjamin, Adorno, Horkheimer, Arendt e molti altri. Era un tentativo di porre il tema della salvezza “in modo laico”, attraverso la dimensione utopica che matura nella “esperienza profana dell’arte” e nella “rammemorazione” delle “forme di vita non-identiche” cancellate dall’incedere del razionalismo e della modernizzazione. Negli ultimi anni, Habermas sembra però convinto che solo la religione, pur “tradotta” e “deflazionata”, sia l’origine e il fondamento imprescindibile della solidarietà umana. Questa tesi, rafforzata in “Nachmetaphysisches Denken II” (2012), non Le pare in stridente contraddizione con gli assunti, le ricostruzioni e le diagnosi contenute nella sua teoria sociale?

Se dici giustamente, cioè che, nelle più recenti riflessioni filosofiche sul sacro, Habermas sembra supporre che solo la religione sia la vera fonte della solidarietà sociale, allora deve essere chiarito in anticipo, quale aspetto della religione è posto in rilievo. Se ho ben inteso Habermas, egli vuole riconoscere e sfruttare il “potenziale di stimolo” [*Anregungspotentiale*] dischiuso dalle religioni del mondo. Ciò è dovuto alla sua intenzione di collegare la “critica che rende coscienti” [*bewusstmachende Kritik*] del teorico sociale con la “critica che salva” [*rettenden Kritik*], la quale – in una “società distratta” [*selbstvergessenen Gesellschaft*] – rammemora

i livelli di normatività già conquistati sulle questioni di ciò che è moralmente giusto ed equo. Proprio come Adorno, Habermas è interessato a come i motivi religiosi possano essere ripresi dal profano. Inoltre, recentemente, Habermas evidenzia gli atti di culto di una comunità. Queste pratiche culturali esercitate congiuntamente sono una caratteristica dominante in tutte le religioni e, come aveva già considerato, questi comportamenti rituali, intesi come forma di comunicazione simbolica, costituiscono una premessa evolutiva allo sviluppo del linguaggio grammaticale differenziato.

4.5. Sulla coscienza nazionale tedesca e il ruolo della Germania

Dopo il periodo trascorso al Max-Planck di Stanberg, Habermas torna al centro della scena culturale tedesca nella metà degli anni Ottanta, con il cosiddetto Historikerstreit. In quel periodo, per un verso, egli riteneva conclusa quella “strategia di rimozione” dei “padri” – l’“astinente ritiro dalla prassi discorsiva” –, che aveva caratterizzato l’epoca Adenauer. Il sentimento di essere fieri della nazione poteva, finalmente, fondarsi sulla “sostanza normativa” della costituzione repubblicana, fatta propria nello “spirito” e nel “cuore” dai cittadini tedeschi. A tale riguardo, sono interessanti le considerazioni sull’inchiesta di Elisabeth Noelle-Neumann sull’“avvicinamento al tipo normale occidentale di identità nazionale fondata sull’orgoglio delle istituzioni democratiche”. Per altro verso, nella alta cultura, era all’opera una “controrivoluzione” alimentata dal “rancore e risentimento”. Oggi, quanto è presente quella “miscela di intelligenza e autismo” che ha alimentato l’ethos germanico, dal romanticismo politico sino al nazionalismo jungkonservativ? Specularmente, il “patriottismo costituzionale” è una conquista matura? A vent’anni dall’unificazione, la Germania è pronta per un ruolo guida nella democratizzazione dell’Unione europea e della politica interna mondiale?

Probabilmente, Habermas direbbe che i tedeschi stanno affrontando la loro storia e hanno imparato dal loro passato – sebbene le tendenze della destra conservatrice, in aumento di consensi per la crisi dei rifugiati, attualmente in corso. Ciononostante, in Germania e in altri paesi europei, è emersa un’identità post-convenzionale [*postkonventionelle Identität*]. Ciò è collegato a un patriottismo, defi-

nito da Habermas come “patriottismo costituzionale” [*Verfassungspatriotismus*], che trae origine da un orientamento favorevole ai diritti di autodeterminazione [*Selbstbestimmungsrechte*] e ai principi universalistici della Costituzione [*universalistische Verfassungsprinzipien*]. Nelle interviste che Habermas ha rilasciato, negli ultimi mesi, ad esempio, a *Le Monde*, *L'Esprit*, *La Repubblica* o il *Guardian*, egli si batte affinché, alla luce di sfide drammatiche, quali la crisi greca, la crisi dei profughi e rifugiati e il terrore dell'ISIS, si cerchino soluzioni cooperative che coinvolgono tutta l'Europa. Al posto di una politica determinata dagli interessi nazionali deve affermarsi la solidarietà. Egli insiste sul fatto che all'interno dello spazio monetario europeo è necessaria una solidarietà finanziaria assicurata politicamente. Inoltre, vi è una solidarietà garantita giuridicamente a coloro che chiedono asilo politico. Dovrebbe essere chiaro che, in questo caso, è in gioco un diritto fondamentale che va difeso da parte delle popolazioni di tutti i paesi europei. La Francia e la Germania sono le principali forze di un efficiente nucleo d'Europa e, quindi, hanno una responsabilità particolare nell'essere attivi nel superamento della crisi europea.

5. Il lascito di Habermas

Durante la propria lunga attività intellettuale, Jürgen Habermas è stato una delle coscienze critiche più influenti in Germania e nei paesi europei, intervenendo sulle questioni più controverse, convincendo e dividendo le pubbliche opinioni. Quale sarà il lascito più importante per le nuove generazioni? Ricordando le riflessioni che Habermas svolse, nel saggio “A che cosa serve la filosofia?” (1971), sulle grandi figure intellettuali della storia tedesca, Kant, Hegel, Heidegger, e sulla positiva fine della “forma personalistica” del sapere, ciononostante, Michaël Foessel, nel recente numero monografico di Esprit, lo definisce “l'ultimo filosofo”. Che sensazione Le provoca?

Habermas ha dispiegato il proprio paradigma del linguaggio e della ragione, dell'etica e della moralità, dell'azione e della comprensione, dello stato di diritto e della democrazia, della conoscenza e della fede, in un dialogo esplicito con diverse correnti intellettuali, come il marxismo, l'ermeneutica e il pragmatismo.

Ma non sarebbe, certamente, d'accordo con l'etichetta "ultimo filosofo". Egli non intende sé stesso come colui che ci spiega tutto il mondo, risolvendone tutti i misteri, ma come una voce in un processo discorsivo polifonico e, quindi, controverso: non si percepisce come fonte che offre le risposte ultime [*letzte Antworten*]. Le spiegazioni di cui dispone il teorico sociale, di per sé, sono riconducibili a un processo di apprendimento e la teoria sociale, al pari della coscienza individuale, è un progetto aperto e fallibile, che si riscrive continuamente, alla luce di nuove esperienze. Habermas, infatti, propone la tesi che nella conoscenza linguistica si incarni una forza revisionistica [*revisionäre Kraft*]. Egli non intende stabilire quali debbano essere per gli esseri umani i concreti contenuti dell'emancipazione. La possibilità di emancipazione si fonda nelle potenzialità della vita pratica intelligibile, almeno finché la ragione comunicativa continuerà a rimanere fattivamente efficace nell'agire sociale, come un presupposto che noi tutti, inevitabilmente, poniamo.

[Traduzione dal tedesco di Fiorenza Ratti e Luca Corchia]

RECENSIONI



FILIPPO BOCCIOLESI

Zygmunt Bauman, *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia?*, Erickson, Milano 2015

Zygmunt Bauman torna nelle librerie con una nuova opera, pubblicata da Erickson: *La scienza della libertà*. Il libro sopraccitato raccoglie le conversazioni che Micheal Hviid Jacobsen e Keith Tester hanno intrattenuto con il sociologo Bauman. Innanzitutto, il testo si propone di riflettere sulla condizione in cui versa la sociologia contemporanea, situazione che appare alquanto precaria. Sebbene il linguaggio sia arricchito da riflessioni, riferimenti ad autori di specifici ambiti (tra quelli citati facenti parte del panorama italiano abbiamo Antonio Gramsci, ad esempio), esso si propone come un testo che può essere compreso anche da chi non è avvezzo a studi sociologici. L'opera si articola in quattro macrosezioni: 1. Che cos'è la sociologia?; 2. Perché "fare" sociologia?; 3. Come fare sociologia?; 4. Che cosa realizza la sociologia?

All'interno di questi quattro filoni fondamentali si snodano le conversazioni che avvengono fra Tester, Jacobsen e Bauman, conversazioni attraverso cui emerge appieno il pensiero sociologico di quest'ultimo. A una prima lettura si rimane positivamente meravigliati dallo stile con cui discorre il sociologo: nonostante egli sia considerato uno dei pensatori più importanti del nostro tempo, non si rinchiude in una torre d'avorio lasciando al mondo esterno i problemi del mondo esterno, ma si interessa animatamente alla questione sociologica presente, dando così prova che il pericolo di un disfacimento di questa scienza sia uno scenario tristemente possibile. La sua sociologia è rivolta principalmente agli attori della vita reale, alla gente comune; riguarda anche gli intellettuali, ma in minor parte Bauman si

interessa degli sceneggiatori di questa imponente opera teatrale che è l'esistenza umana. Da qui emerge la coerenza del sociologo: utilizzando un linguaggio dotto, ma comprensibile ad un vasto pubblico, egli riesce nell'intento di raggiungere con le sue elucubrazioni il tessuto vivo della società.

Nel capitolo *Che cos'è la sociologia?*, egli tratta di tale scienza in relazione alla sua esperienza personale: veniamo a conoscenza dell'emigrazione dalla Polonia, delle sue varie influenze sociologiche (in particolare la Scuola di Francoforte ed il pensiero di Gramsci). In questo capitolo, viene accentuato il ruolo che la sociologia riveste all'interno del tessuto sociale ed emerge come essa sia indissolubilmente legata alla vita di tutti i giorni. Tra gli aspetti più interessanti rilevati da Bauman spunta la figura di Milan Kundera, citato più volte in questo capitolo ("Kundera afferma che l'atto di strappare il sipario dei pre-giudizi fu l'atto di nascita della arti moderne" (p. 34); l'autore utilizza la metafora kunderiana "strappare i sipari" (p. 35).

Per quanto riguarda il capitolo *Perché "fare" sociologia?*, egli propone una profonda analisi della sociologia contemporanea e del modo in cui dovrebbero operare i sociologi per salvaguardare la propria scienza. Risulta particolarmente interessante un riferimento ad Antonio Gramsci, in particolare riguardo il suo concetto di "intellettuali organici" (p. 57) ed una riflessione sul "Fenomeno Zuckerberg", riguardante l'inventore del social network Facebook ("Se Mark Zuckerberg fosse nato trenta o quarant'anni prima [...] gli sarebbe mai venuto in mente che sono proprio i "dettagli personali" a fare l'autore? I suoi giovani colleghi avrebbero avuto voglia di eguagliare la celebrata gloria dell'autore rendendo pubblici i loro "dettagli personali"?" (p. 74)).

Per ciò che concerne il capitolo *Come fare sociologia?*, esso si presenta come il più sostanzioso, il più ricco di approfondimenti e di riflessioni. In esso, il sociologo si occupa principalmente di analizzare come la sociologia opera e quali sono i messaggi che deve diffondere. Capitolo prego di significato e di interesse anche per via della disquisizione sul concetto di "modernità liquida" (p. 103), invenzione dello stesso Bauman; altro approfondimento interessante riguarda l'utilizzo delle metafore e di come oggi possano influenzare in modo negativo o positivo il messaggio che si ha intenzione di trasmettere: "Le metafore sono anelli inevitabili in una catena di pensieri o momenti nel processo di pensiero" (p. 93). In questo capitolo, la sociologia viene identificata come "scienza e tecnologia della libertà" (p. 113).

Ultimo, ma non per importanza, il capitolo *Che cosa realizza la sociologia?*. Esso analizza gli obiettivi ultimi della sociologia, tra i quali quello di “sottrarre il mondo umano all’invisibilità della *doxa*” (p. 131). Interessanti sono gli ammonimenti della società moderna ed il nocciolo del discorso che emerge ruota attorno al concetto di “società del rischio” (p. 136).

Tramite i suoi ragionamenti si evince come Bauman arrivi a formulare l’ipotesi secondo la quale i sociologi contemporanei sono accomunati da un difetto comune, ovvero l’incapacità di comprendere la complessità umana, meglio ancora “l’incapacità di cogliere gli esseri umani nella loro interezza sbalorditivamente complessa e di comprendere i processi sociali nelle loro dinamiche e nella loro dialettica” (p. 37). Tutto questo rappresenta solo un punto di partenza, poiché la sociologia si impone continuamente come sfida, come banco di prova, e i sociologi di professione devono mostrarsi preparati. Di degno riguardo è l’ammonimento di Bauman rivolto alla sociologia moderna, malata di “inerzia istituzionale”, come egli stesso riferisce: “Trovato un posto sicuro e confortevole all’interno del mondo accademico, la sociologia ha sviluppato una capacità di autoriproduzione che la rende immune al criterio della rilevanza” (p. 56). Bauman sostiene l’ipotesi secondo la quale sia necessario lanciarsi, mettersi ripetutamente in gioco per evitare una decadenza imminente, citando ad esempio Karl Marx, Georg Simmel e Max Weber, i quali hanno eseguito la loro missione sociologica allontanandosi da accademie e quindi sciogliendo ogni legame che potesse influenzare il loro ragionamento.

Degno di nota è il confronto sociologo/scrittore. Bauman parla di come un autore di un testo letterario sia particolarmente somigliante al ruolo rivestito dal sociologo: costui deve continuamente affinare le sue capacità di comunicazione e di interazione col pubblico in modo da poter essere compreso evitando equivoci. Basta molto poco per essere frainteso e Bauman giunge ad affermare l’importanza della genuinità e limpidezza che il sociologo deve saper padroneggiare per giungere comprensibile ai più. Insomma, l’opera di Bauman presenta una duplice finalità: non solo fornisce tramite queste conversazioni una scrupolosa rappresentazione della realtà sociologica odierna, ma anche quegli strumenti di critica e di analisi indispensabili per poter sviluppare nel lettore un proprio senso critico e punto di vista.

ROBERTO PERINI

Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, nottetempo, Roma, 2015

I brevi ma incisivi scritti di Byung-Chul Han tradotti nella nostra lingua evidenziano aspetti diversi, ma convergenti in stretta unità concettuale, della “civiltà” – occidentale e globale a un tempo – in cui e secondo cui tutti ci troviamo oggi, più o meno consapevolmente, a vivere, pensare, agire. Colpisce che in questo filosofo-sociologo la brevità dei testi e dei capitoli, fatti di enunciazioni spesso puramente assertive, non esprime affatto vaghezza concettuale, ma mostra al contrario la cogente forza del puro “sguardo” che, nella cruda evidenza della propria lucidità, mette direttamente a nudo il cuore del problema – con un’efficacia ostensiva che non richiede ulteriori apparati argomentativi, lasciando semmai al lettore il compito di più ampia elaborazione concettuale. Parlerei dunque, qui, di descrizioni essenziali, dove l’ostensione equivale a una diagnosi auto-evidente della “mutazione” ontologica e valoriale che domina il pensare e il vivere del nostro universo culturale – mutazione che è per lo più positivamente vissuta e spesso anche esaltata, ma senza corrispondente consapevolezza della sua devastante capacità d’impoverimento umano. La diagnosi è dunque quella di una malattia storica della cultura, resa tanto più evidente dalla semplicistica miseria dei miti che la sorreggono (la comunicazione totale, la trasparenza, l’iperattività, il falso eros). E questo quadro esigerebbe ben più ampia riflessione di quella finora concessa in Italia al pensatore tedesco-coreano.

Il testo su cui qui mi soffermo è quello il cui tema, la civiltà della comunicazione digitale, appare forse più vistosamente urgente, e funge inoltre da connet-

tivo tra le altre problematiche trattate dai saggi attualmente accessibili in italiano (in particolare, ricorderei tra questi *La società della trasparenza*). Il discorso dell'autore procede soprattutto mettendo in luce il radicale contrasto assiologico ed ontologico tra coppie di figure antropologiche espressioni *Weltanschauungen* specularmente opposte, una delle quali è appunto quella "digitale". Ne risulta un'efficace sintesi di plessi concettuali, strettamente interconnessi, che racchiude in una visione-valutazione complessiva il senso dell'intera "civiltà digitale".

L'incipit di questo discorso (primo capitolo) sta nell'inconciliabilità tra la logica dello "sguardo" indiscreto, proprio dello *spectare* e del darsi come "spettacolo" – nucleo essenziale della comunicazione digitale – e quella della discrezione, del ri-guardo, connesso al re-*spectare* – o mantenimento della distanza che custodisce l'interiorità dell'Altro, cioè la sua stessa alterità come spazio interiore, sottratto all'onnipervasiva esaltazione della "trasparenza" totale. L'autore richiama infatti spesso la necessaria "negatività" dell'Altro, che oppone alla vuota "assenza di distanza" propria del digitale la forza reale della dialettica prossimità/lontananza nell'incontro effettivo tra soggetti umani. La posta di questo "gioco" di parole fin troppo serio è la difesa della "privatezza" – intesa qui come luogo di un'intangibile interiorità – contro il suo totale confondersi con il "pubblico", ossia con una cultura definita "pornografica" in cui tutto e ciascuno viene in superficie, per esser visto e vedere ed esibire la propria "presenza", risolta nel presente immediato di un sentire esteriore ed effimero (come mostra, direi, la massa di "esternazioni" narcisistiche e per lo più rozzamente semplicistiche dei *social networks*).

Sotto questo aspetto, se la civiltà digitale ha trionfato allora il risultato è drammatico, come mostra la serie di contrapposizioni concettuali che seguono quella iniziale. La temporalità propria della comunicazione digitale è il presente immediato, che ignora il tempo, necessario alla mediazione riflessiva; d'altronde l'immediata presenza di ogni singolo detesta il principio della rappresentanza (vista come ostacolo all'espressione individuale); e ne risulta il frastuono, anziché il suono, di un molteplice disgregato di voci, che mentre resta incapace di articolarsi in discorso uccide il silenzio, medium proprio dello spirito che si raccoglie in sé stesso. L'impressionante esempio addotto è quello della facilità con cui si possono suscitare in rete le ondate d'indignazione, tanto violente quanto effimere, instabili e prive di una direzione concettualmente chiara (per cui a un'effet-

tiva rivolta contro il potere esse sostituiscono il cosiddetto shitstorm, la valanga d'insulti contro persone-bersaglio) (pp. 13-18). E mi fa rabbrivire, alla luce di queste constatazioni, il mito della "democrazia diretta" in rete; "diretta" sì ma, come credo, da chi nella rete occupa la postazione centrale, cui tutte le altre debbono riferirsi per interconnettersi tra loro. Non immotivato è perciò il sarcasmo dell'autore nel ridefinire il principio di sovranità di Schmitt: «sovrano è colui che dispone delle shitstorms in rete» (p. 17).

Gli effetti di questa situazione sono evidenziati su diversi piani, tra i quali anzitutto quelli della vita socio-politica e della relazione interumana. Sul primo piano, si constata come la "folla" costituente un "Noi", uno spirito unitario in cammino verso uno scopo ideale collettivo, chiaro e stabile, lasci posto a una "massa" definibile come sciame (p. 22): tanti ego individuali, uniti in un movimento compatto ma instabile – perché privo di direzione precisa – e perciò anche facile a costituirsi come a dissolversi. Sul piano delle relazioni interpersonali, poi, è messo addirittura in gioco il rapporto autentico con l'Altro e con la sua negatività/opposizione: con il suo volto per esempio, che da un lato mi impegna fissando su me il suo sguardo, dall'altro costituisce rispetto a me il discontinuo, l'opaco irraggiungibile, anche perché connesso a una realtà corporea, tattile – la quale d'altronde, per la sua stessa irriducibile alterità, suscita la tensione del desiderio, l'eros. Nella trasparenza del touchscreen, al contrario, l'altro diviene mio possesso perché ridotto a immagine, manipolabile o cancellabile a piacimento – mentre l'irrealtà della sua "presenza" mi consente di sfuggire al suo sguardo e alla correlativa opacità/opposizione. Una morte del confronto/scontro diretto, che è anche la morte dell'eros.

Qui l'immagine sostituisce ormai la realtà e, più bella e perfetta di essa, la "ottimizza", fissandola in una figura iperreale sottratta al tempo e alla sua erosiva negatività. E con ciò – vanificando quanto Barthes scrive della fotografia (pp. 80-82) – la distacca anche dal suo referente reale. Se da un lato, poi, l'immagine digitale ci difende dalla realtà negativa del tempo, dall'altro una vita immateriale fatta d'informazioni immateriali ci sottrae alla realtà dell'azione, quella che deve superare la materiale resistenza oppositiva dell'Altro. Ne risulta un mondo in cui la miope rapidità dell'universale "mi piace" si oppone a ogni pensiero contrastato e complesso, e all'azione lunga e lenta del comportamento lungi-mirante.

Ancor più poi la cultura digitale, letteralmente costruita sul “dito che conta” (si contano i “mi piace”, gli immaginari “amici”, pp. 51-52) si oppone alla cultura storica, che racconta. Ovvero: nella post-storia i tweets, il “diario” di facebook ecc., non si costituiscono mai a racconto, cioè a narrazione caratterizzata da una sostanza spirituale unitaria. E qui l’autore coglie con merito il tratto forse centrale della civiltà digitale: la massa smisurata di informazioni disponibili non è in grado di dare luogo a un’unità di senso, anzi, essa è tanto più poveramente cumulativo-additiva quanto più numericamente espansiva. Sicché alla fine, come viene notato, in questo gonfiarsi dei dati e svuotarsi del senso i Google Glass, che rendono l’occhio umano “onnivedente” collegandolo con internet, «fanno coincidere integralmente l’Essere con l’informazione» (p. 60). Ma la totale trasparenza, che è l’essenza della mera informazione (p. 56), nega il valore più profondo del vedere – quello dello «sguardo prolungato che si sofferma sulle cose senza sfruttarle» (p. 60).

Le molteplici e illuminanti contrapposizioni di questo tipo conferiscono al libro forte spessore; e impressiona quanto pochi anni siano bastati perché esso venisse a dissacrare, quasi smontandone il meccanismo, le illusioni utopiche che segnarono invece gli inizi dell’era digitale – particolarmente, nella figura più volte qui evocata di Vilém Flusser e del suo *Medienkultur* (1997; trad. it. *La cultura dei media*, 2004). Allo scrittore ceco viene attribuito (non senza ragione, credo), un «messianismo della connessione in rete» (p. 65): poiché, egli pensa, l’aprirsi dell’era digitale ci fa possibili progettatori di mondi alternativi, punti d’incrocio e snodo d’innomerevoli virtualità, il soggetto si emancipa da un mondo oggettivo dato e annulla come dato anche sé stesso, quale “soggetto” appunto, per farsi “progetto”, in una nuova antropologia del concepimento e dell’attuazione “autocreativi”. Il presupposto acritico (e bizzarramente ingenuo, aggiungo) è che tali punti e incroci siano strutturalmente “altruistici”; e che il ridursi dell’uomo a “polvere” (accostato al “cristianesimo ebraico”!) evochi amore – inteso come il mero fatto che i progetti intersoggettivi di autorealizzazione, consentiti dall’annullamento in rete della distanza spazio-temporale, costituirebbero tout court superamento del Sé isolato, in un’esperienza d’intersoggettività vista addirittura come comprensione del nostro esistere gli uni per gli altri. Di fronte a un tal quadro, è facile a Byung-Chul Han “spiegare” la direzione totalmente opposta

presa dall'odierno sviluppo: fatalmente, il delirio auto-creativo produce piuttosto «isole narcisistiche di Ego» (p. 63), erodendo il “Noi” autenticamente sociale e accentuando invece l'isolamento dell'uomo, dominato da una macchina egotica che dell'amore per il prossimo è la negazione stessa.

Su questo punto capitale dell'uomo e della relazione interumana, Nello sciamone propone significativi rinvii letterari e filosofici. Tra questi vorrei qui ricordare, per la sua particolare pregnante evidenza, quello relativo alle kafkiane *Lettere a Milena*. Attraverso la bella e terribile immagine dei baci scritti, che non arrivano a destinazione perché bevuti dai fantasmi lungo il tragitto, Kafka vede nella stessa comunicazione epistolare un misero surrogato del contatto umano reale: si può afferrare una creatura umana vicina, una distante la si può solo pensare, e «tutto il resto sorpassa le forze umane» (cit. in *Nello sciamone*, p. 71). E Kafka, mentre dolorosamente avverte che già la posta nutre solo fantasmi, vede anche una guerra in atto per salvare il “contatto naturale”: l'uomo inventa allora ferrovia e automobile – ma dalla parte avversa sorgono, ancor più forti e spettrali, il telegrafo e il telefono; alla fine, gli spiriti saranno nutriti mentre «noi periremo» (cit. ivi, p. 72). Sotto questa prospettiva, fa impressione vedere a che punto giungano allora internet, gli smartphone (o, pensiamo, skype, whatsapp ecc.) nell'uccidere e trasformare in spettro le “comunicazioni” interumane, sempre più trasmissive di dati e povere di pensiero, di senso, di impegno e responsabilità: «Da un certo punto in poi [...] la comunicazione non è più comunicativa, ma meramente cumulativa» (ivi, p. 78).

Torna così un leitmotiv del libro. Poiché l'indiscriminato aumento delle informazioni non produce di per sé chiarezza nel conoscere né capacità di giudizio – anzi, quest'ultima può risultarne “atrofizzata” – un tale sviluppo propone all'utente digitale modi di scelta che alla riflessione e al dubbio della decisione esistenzialmente impegnata sostituiscono la puntiforme, atomica ma efficace decisione immediata – così nella «democrazia diretta di villaggio» sognata da Flusser (p. 86). Ma ove si votasse come si compra, comportandosi l'elettore come un consumatore, la «democrazia digitale, nella quale il tasto ‘mi piace’ sostituirebbe integralmente la scheda elettorale» (p. 83), annienterebbe in realtà la democrazia, cui sono essenziali ponderazione e discorso. Ciò posto, non mi sembra irrealistico neanche lo scenario finale prospettato dall'autore. La smisurata quantità

di dati, resi disponibili dal sistema in cui ogni click lascia una traccia digitale, rende “protocollabile” l’intera vita del soggetto – che con “libertà”, anziché costrizione, nutre d’informazioni il panottico digitale. Ma così, sorpassando anche l’idea di Foucault (il potere di morte sostituito dal “bio-potere”, o controllo sui processi di funzionamento delle forze biologiche della popolazione) il panottico digitale può ormai apprestarsi a controllare direttamente la psiche (p. 95). Dove “controllo” – mi pare essenziale fare questa riflessione – non vale più neppure “direzione” dall’esterno, grazie all’uso di modelli teorici relativi al funzionamento della psiche, ma indica solo ricostruzione, attraverso la mera raccolta di dati, dei modelli fattuali dell’agire; il che consente di padroneggiare (assecondandolo) il «comportamento sociale delle masse» (p. 97).

E qui il cerchio si chiuderebbe: ponendo fine a ogni conflitto di valori la civiltà digitale ridurrebbe totalmente il pensiero a computo, la verità a trasparenza, il sapere a cognizione: «Se è disponibile una quantità sufficiente di dati, la teoria è superflua» (p. 96). Su questa conclusione lapidaria, ma gravida d’implicazioni, mi sembra necessario riflettere con la massima serietà.

Abstract degli articoli

Stefano Ba'

Teoria Critica e Nesso Lavoro-Famiglia con speciale riferimento alla letteratura anglo-sassone

In un'epoca caratterizzata da recessione e austerità, tra gli ambiti di vita più colpiti ci sono il lavoro e la famiglia. Al fine di ri-valutarne l'articolazione, il presente articolo propone un approccio ispirato alla Scuola di Francoforte, attraverso il quale analizza il contributo della letteratura specialistica sulla 'conciliazione lavoro-famiglia' (riferendosi soprattutto alla letteratura anglo-sassone), per indagarne i temi più rilevanti e avanzare approfondimenti originali. La tensione tra capitalismo e forme di vita familiare viene considerata centrale, siccome ciò che inquadra le difficoltà dei soggetti a conciliare le loro diverse attività è il lavoro astratto, in quanto forma essenziale per l'espropriazione delle attività umane e la reificazione delle relazioni tra soggetti. Il lato affettivo della vita di famiglia e la mediazione che essa opera tra la sfera pubblica e quella privata vengono riportate però all'individuo in quanto soggetto attivo, capace di resistere le pressioni della struttura socio-economica. Attraverso il lavoro astratto, le dinamiche del capitalismo tendono ora ad integrare le dimensioni più intime della vita familiare, e le culture delle emozioni diventano un terreno di contesa, anche di classe.

Parole chiave:

Teoria critica, nesso lavoro-famiglia, lavoro astratto.

Lorenzo Bruni*Intersoggettività e vergogna. Una ipotesi teorica*

Il fine di questo saggio è quello di delineare una possibile strada di accesso sociologico allo studio della vergogna, la quale mostri una sua caratterizzazione in termini di originalità. In questo lavoro si cercherà di sviluppare una particolare struttura argomentativa orientata a sostenere un'ipotesi teorica intorno alla vergogna in quanto emozione sociale. L'ipotesi teorica che si propone interessa la differenziazione concettuale tra quella che viene definita *vergogna del me* e quella che viene definita *vergogna dell'io*. La proposta avanzata ruota principalmente intorno al recupero interpretativo della teoria sociale di George Herbert Mead. In particolare, essa guarda in maniera privilegiata alla distinzione meadiana tra le due componenti del *Sé, me e io*. La tesi di fondo sviluppata in questa sede riguarda la duplice matrice di significatività che si lega all'emersione della vergogna: socialmente oggettivata e soggettiva. Tale distinzione, come si argomenta nel saggio, è però esemplificativa, poiché la stessa significatività soggettiva è sempre immersa – senza seppure coincidere con essa – in una significatività intersoggettivamente costituita.

Parole chiave:

Vergogna, riconoscimento, soggettività.

Alessandro Ferrara*La fine del postmoderno nell'orizzonte post-moderno*

L'articolo ricostruisce il paradossale scomparire della corrente filosofica "postmoderna" a fronte di un persistere e ulteriore affermarsi dell'orizzonte filosofico "post-moderno". Il "post-moderno" è un orizzonte filosofico profilatosi circa un secolo fa grazie all'opera di Wittgenstein, Heidegger, Quine ed altri, entro il quale siamo pienamente immersi, non essendoci fornita risposta alcuna alle domande da esso sollevate. Il secondo, il "postmoderno", è il nome di una dottrina filosofica nata a cavallo degli anni '70 e '80 del secolo scorso, legata ai nomi di Lyotard, Rorty e Vattimo, la quale ha avuto vita breve, ed appare condannata all'irrelevanza dagli attacchi di molti avversari e dai suoi stessi limiti interni. Nella parte conclusiva vengono analizzate alcune implicazioni di questo quadro di fondo per la teoria sociale.

Parole chiave:

Post-moderno; postmoderno; svolta linguistica; ermeneutica; post-secolare.

Mirella Giannini*Epistemologia della condizione precaria: oltre il declino del lavoro salariato*

Questo è un saggio di riflessione epistemologica sulla precarietà contemporanea. Si richiamano le analisi più recenti che presentano differenze nell'approccio e nel paradigma di riferimento, anche se tutte hanno un corollario comune che vede la precarietà come strettamente connessa alla natura del capitalismo neoliberista. La nostra tesi parte dalla critica a quelle analisi che si pongono sulla scia di un marxismo ortodosso e che non intendono abbandonare il paradigma salariale, e anche a quelle che prefigurano una società post-salariale, partendo dai luoghi della precarietà soggettivata che sono fonti di valore per il nuovo capitalismo. Sosteniamo che la precarietà contemporanea è il fulcro di un assetto della società completamente inedito e questo richiede di andare oltre il marxismo, di abbandonare quindi quel *sophisme économiciste* che ci fa sopravvalutare l'economico rispetto al sociale, e di leggere con la lente di Polanyi gli effetti delle istituzioni neoliberiste sui processi di precarizzazione. Bourdieu ci è apparso il sociologo che rappresenta meglio questo tipo di approccio. Perciò, abbiamo indugiato sulle sue analisi della precarizzazione e abbiamo cercato di mostrare come il suo paradigma antropologico permetta di individuare contro-movimenti sociali di resistenza alla dominazione simbolica del capitalismo neoliberista, che, ora, assume un'espressione paradigmatica. Questi contro-movimenti sono occultati nel privato, sono silenziosi anche perché i soggetti sono per lo più inconsapevoli. Bourdieu assegna ai sociologi il compito di renderli consapevoli e, quindi, in grado di agire politicamente, un compito che riguarda in particolare chi si occupa di sociologia della precarietà.

Parole chiave:

Precarietà, neoliberismo, movimenti sociali.

Maurizio Ghisleni*Norme, normatività e cooperazione: i due problemi dell'ordine e la società di massa della conoscenza*

L'odierna vita sociale è segnata da una tecnologizzazione tale da modificare in profondità le stesse procedure di costituzione delle relazioni sociali. Si osserva una trasformazione che va in direzione di una "società di massa della conoscenza", un cambiamento che ridenifinisce sotto più aspetti le intersezioni fra l'ordine *de facto* e

l'ordine *de jure*, fra le norme fattuali e quelle giuridiche. In questo saggio si intende riconsiderare la questione dei “due problemi dell'ordine sociale” soffermandosi prima sullo statuto sociologico delle norme e della normatività, per poi passare a un più dettagliato esame critico del più importante approccio sociologico al riguardo – l'orientamento legato alla riflessione di Durkheim e Parsons. Nella parte finale del saggio si propone infine un modello analitico nel quale la questione dei due problemi dell'ordine è riorganizzata distinguendo fra un Livello I e un Livello II. Tale modello nasce dalla necessità di rivalutare il peso che nelle relazioni sociali viene svolto dalla normatività informale – specialmente dato il contesto delle trasformazioni implicite nell'odierna tecnologizzazione delle culture quotidiane.

Parole chiave:

Cooperazione, Durkheim, Parsons, normatività informale, società di massa della conoscenza, tecnologie della vita quotidiana, relazioni indirette.

Massimo Pendenza

Prospettive cosmopolite in sociologia.

Narrare una storia diversa del cosmopolitismo, praticare l'umanità

L'articolo si propone di individuare elementi a favore di una sociologia cosmopolita meglio adatta, secondo noi, ad interpretare un mondo transnazionale e ormai unificato. Esso intende raggiungere questo proposito mediante due obiettivi, collegati tra loro: a) sollecitando innanzitutto una riconsiderazione della narrazione standard del pensiero cosmopolita classico proponendo di inserirvi la sociologia cosmopolita di alcuni dei padri fondatori della disciplina; b) utilizzando questo apporto in funzione di una riformulazione del ‘cosmopolitismo’ che includa, oltre alla dimensione ‘universale’, anche quella ‘particolare’ delle appartenenze locali. Finora, il cosmopolitismo ha sempre omesso ogni riflessione sul modo in cui le persone vivono e costruiscono concretamente le relazioni sociali, come creano i loro giudizi, collettivamente, e come costruiscono i loro rapporti con gli altri. A questa idea classica di cosmopolitismo abbiamo ritenuto opportuno contrapporre la nozione di *cosmopolitismo sociale*, capace di cogliere meglio – secondo noi – la realtà empirica del cosmopolitismo.

Parole chiave:

Sociologia cosmopolita; Durkheim, Simmel.

Notizie sui collaboratori di questo numero

Stefano Ba' si è laureato in Scienze Politiche a Perugia, per poi proseguire gli studi in Inghilterra e completare il dottorato in sociologia presso l'Università di Manchester. Si interessa e ricerca nell'ambito del conflitto tra vita di famiglia e lavoro e ne propone un'interpretazione attraverso l'approccio della Teoria Critica. Ha pubblicato in diverse riviste *peer-reviewed* in inglese (*Sociological Research Online* e *Community, Work and Family*). Insegna alla Leeds Trinity University.

Lorenzo Bruni è dottore di ricerca in Sociologia presso l'Università di Perugia. Nel corso del dottorato ha condotto una ricerca teorica ed empirica sulla vergogna in quanto emozione sociale. Ha inoltre recentemente partecipato a ricerche sui giovani a Perugia e su associazionismo e volontariato in Umbria. Fa parte del gruppo di ricerca RILES (Ricerche sul Legame Sociale). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *La solidarietà come orizzonte, pratica e legame sociale. Una critica dell'economia di mercato*, in A. Santambrogio (a cura di), *Associazionismo e volontariato in Umbria; Il partito-paradosso. Il modello teorico di Fabrizio Barca come tentativo di riconciliazione tra sfera sociale e oggettivazione partitica* in *Cambio – Rivista sulle trasformazioni sociali*, n.8/2014; *Riconoscimento e capitalismo: tra conflitto di classe e ideologia dell'autorealizzazione*, in *Quaderni di Teoria Sociale*, vol. 14/2014.

Alessandro Ferrara, professore di Filosofia politica presso l'Università di Roma "Tor Vergata", è stato Presidente della Società Italiana di Filosofia Politica dal 2005 al 2010 ed è direttore del Centro di Ricerca su Religione e Istituzioni politiche nella società postsecolare. Recentemente ha pubblicato *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Libera-*

lism (New York, Cambridge University Press, 2014) e *La forza dell'esempio* (Milano, Feltrinelli, 2008).

Mirella Giannini è professore associato di Sociologia dei processi economici e del lavoro all'Università "Federico II" di Napoli. Ha una lunga esperienza d'insegnamento e di ricerca, sia a livello nazionale che internazionale. Il suo studio si è sempre concentrato sul lavoro e sulle professioni, con particolare attenzione al genere, e, recentemente, anche su temi della sociologia critica di Bourdieu. Conta numerose pubblicazioni in Italia e all'estero. Tra le ultime: *The Gender Pay Gap in Italy. A multidimensional approach to gender discriminations*, in R. Quesada, R. Bortone, Perán (eds), *Gender Equality in the European Union. Comparative Study of Spain and Italy*, Aranzadi Thomson Reuters, SA (Navarra), 2012; *Las trampas de los trabajos flexibles*, in A. Giglia, A. Miranda (a cura di), *Precariedad urbana y lazos sociales. Una mirada comparativa entre Mexico y Italia*, ed. Juan Pablos & Universidad Autonoma Metropolitana-Iztapalapa, 2014; *Prefazione* a Pierre Bourdieu, Roger Chartier, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, Dedalo, Bari; *Prefazione* a Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Dedalo, Bari, 2013. Indirizzo mail: migianni@unina.it

Maurizio Ghisleni è associato di Sociologia e insegna presso l'Università di Milano Bicocca. I suoi interessi di ricerca riguardano la teoria sociale, la storia del pensiero sociologico, il rapporto micro-macro nella vita quotidiana, gli sviluppi della teoria della strutturazione e le trasformazioni nei legami di intimità. In quest'ultimo periodo, si sta occupando della disgregazione spazio-temporale, delle relazioni indirette e delle trasformazioni nell'ordine delle interazioni quotidiane dovute agli sviluppi della tecnoscienza. Tramite questi argomenti, l'intento è di elaborare una specifica nozione di società della conoscenza. E-mail: maurizio.ghisleni@unimib.it

Massimo Pendenza insegna Sociologia e Teorie sociali contemporanee presso l'Università di Salerno, sede in cui ha inoltre fondato e attualmente dirige il Centro di Studi Europei. Ha recentemente curato un numero monografico su *Cosmopolitanism and Europe* per *PARtecipazione* e *CONflitto* (2015) e uno su *Cosmopolitan Sociology* per *Quaderni di Teoria Sociale* (2014). Le sue recenti pubblicazioni includono *Sociologia classica contemporanea* (a

cura, Utet, 2016), *Intimations of methodological nationalism in classical sociology?* (EJST, 2016), *Cosmopolitan nuances in classical sociology: Reshaping conceptual frameworks* (JCS, 2015), *The Looming Shadows of the Walls. Is a Cosmopolitan Europe still Possible?* (PaCo, 2015, con V. Cicchelli), *Framing Societal Cosmopolitanism in Europe. A Theoretical-Empirical Research Study* (PaCo, 2015, con L. García-Faroldi), *Durkheim cosmopolita* (a cura con D. Inglis, Morlacchi, 2015) e *Classical Sociology Beyond Methodological Nationalism* (ed., Leiden and Boston, 2014).

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

Avvertenze per Curatori ed Autori

Linee guida della Rivista

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzazione un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

Processo di valutazione

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

Indicazioni del Comitato scientifico

I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.

I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.

I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.

I testi devono essere inviati a: ambrogio.santambrogio@unipg.it; oppure a redazioneQTS@gmail.com.

I libri di cui si propone una recensione devono essere inviati a: Luca Corchia, c/o Dipartimento di Scienze Politiche, via Serafini, 3, 56126, Pisa.

Norme di redazione

Occorre spedire insieme al testo:

- una breve nota biografica (5-6 righe)
- un breve abstract dell'articolo (15 righe circa)
- 3 parole chiave.

I testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: saggi 20/25; dibattito 6/7; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

Citazioni

Per le citazioni da libri o riviste

Nel testo:

1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente allo stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[...] testo [...]" [Durkheim 2006, 151-165].

In bibliografia:

Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

Riferimenti bibliografici

Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)

2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.

1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).

Dumont, L.

1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationaux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.

2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.

1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

Virgolette

Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, “tra virgolette”) e per le citazioni (vedi sopra).

La forma. Termini stranieri

I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare (“mouse”-“mice”) o con lingue poco conosciute (“kamikaze”, “pasdaran”, ecc.).

Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: “Ho comprato due mouse”, “Mandami i tuoi file”. es.: “In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*” e non “dal *Bedeutung*”.

Citazioni

1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura “traduzione nostra”; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili

per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.

2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

Altre note e avvertenze grafiche

Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":

- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoj; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

Abbreviazioni

- pagina seguente: s.;
- pagine seguenti: ss.;
- foglio-i: f.- ff.
- carta-e: c.- cc.
- recto: *r*
- verso: *v*
- volume-i: vol.- voll.
- capitolo-i: cap.- capp.
- tomo-i: t.- tt.
- numero: n.

