



a cura di
Francesco Antonelli, Anna Maria Paola Toti

Oltre la seconda modernità

*La teoria sociologica di fronte alla digitalizzazione,
il cambiamento climatico e i nuovi rapporti
sud/nord del mondo*

Morlacchi Editore **U.P.**

collana diretta da
Ambrogio Santambrogio

15

La collana LEGAMI SOCIALI – coordinata dal gruppo di ricerca RILES – si propone di approfondire, attraverso lavori di tipo teorico ed empirico, lo studio della molteplicità di legami sociali che caratterizza la società contemporanea. Si rivolge a studiosi di scienze sociali, ma anche a quel pubblico di lettori attento alle più importanti e significative dinamiche della nostra realtà. Vuole contribuire ad una conoscenza sempre più consapevole della complessità sociale, in una direzione critica ed emancipativa.

DIRETTORE DI COLLANA

Ambrogio Santambrogio

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanni Barbieri, Lorenzo Bruni, Enrico Caniglia, Luca Corchia, Riccardo Cruzzolin, Marco Damiani, Matteo Gerli, Laura Gherardi, Teresa Grande, Barbara Grüning, Paolo Montesperelli, Vincenza Pellegrino, Massimo Pendenza, Walter Privitera, Vincenzo Romania, Lorenzo Sabetta, Alice Scavarda, Vincenzo Sorrentino

Questa collana è peer-reviewed

Oltre la seconda modernità

*La teoria sociologica di fronte alla digitalizzazione,
il cambiamento climatico e i nuovi rapporti sud/nord del mondo*

a cura di

Francesco Antonelli, Anna Maria Paola Toti

Morlacchi Editore U.P.

Questo volume è stato pubblicato con il contributo della Sezione Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS).

Isbn: 978-88-9392-578-5

DOI: 10.61014/legamisocialiteoria/vol15

Impaginazione e redazione: Martina Galli



The online digital edition is published in Open Access on series. morlacchilibri.com

Content license: except where otherwise noted, the present work is re-leased under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as ap-propriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2024 Author(s)

Published by Morlacchi Editore

P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy

www.morlacchilibri.com | redazione@morlacchilibri.com

Indice

a cura del Consiglio Scientifico della Sezione AIS “Teorie Sociologiche
e Trasformazioni Sociali”

Prefazione 9

Francesco Antonelli, Anna Maria Paola Toti

Introduzione 12

PARTE PRIMA

Modernità e teorie sociologiche.
Nuovi percorsi interpretativi

Anna Maria Paola Toti

Esperienze di modernità. Per una sociologia critica della responsabilità 18

Francesca Romana Lenzi

Modernità: crisi e opportunità per l'Europa. I movimenti regressivi
in Norbert Elias 32

Roberta Iannone, Ilaria Iannuzzi

La presenza del passato. Tradizione e tradizionalità nell'indagine di Edward
Shils 41

Milena Gammaitoni

La modernità di Harriet Martineau. La società in America, la prima ricerca
empirica sulla democrazia americana 51

Irene Strazzeri

Politica della traduzione: per una sociologia dell'impossibile 61

Barbara Sonzogni e Gabriella D'Ambrosio

Dialettica della modernità e della modernizzazione 72

Luca Corchia

Razionalità e modernizzazione. Sulla tesi della “modernità incompiuta” 82

PARTE SECONDA
Ridefinire la seconda modernità.
La sfida delle transizioni

Romina Gurashi	
Dalla polvere al cyberspazio: come la terza ondata di modernizzazione sta riscrivendo le regole del conflitto	94
Edmondo Grassi	
Il confine flessibile. Prospettive per una sociologia biotecnologica	108
Daniela Sideri	
Una modernizzazione trans-umanistica	118
Marco Serino	
Una modernizzazione post-terrestre? Visioni del futuro oltre ed entro i limiti del Pianeta Terra	128
Sara Fariello	
Modernità e questione ambientale: la sociologia di fronte alla crisi ecologica	138
Piero Dominici, Mariella Nocenzi	
La transizione (in)attesa. Fra cigni neri e paradigmi obsoleti	148
Simone D'Alessandro	
Terza ondata della modernizzazione: nuove ontologie che riassemblano i rapporti tra natura, cultura, umano e non umano	158
Matteo Finco	
De-occidentalizzare la modernità? Individualismo, pretese e contingenza. Un approccio a partire dalla teoria dei sistemi sociali	168

PARTE TERZA
Crisi e ricostruzione dei legami sociali.
Verso una nuova modernità?

Emanuele Rossi	
L'Altro come "oggetto d'odio": meccanismi di rifiuto e strategie di espulsione sociale nelle metropoli contemporanee	178

Valeria Rosato

Considerazioni sociologiche sulla violenza organizzata. Il conflitto russo-ucraino tra “vecchie” e “nuove” guerre 186

Laura Di Passio

Esperienza Sociale e Affettività: riflessioni sociologiche sulla Contemporaneità 195

Massimo Caon

Democrazia e razionalità nella crisi della globalizzazione 205

Lorenzo Bruni

Crolli e riparazioni del legame riconoscitivo. Sull’istituzione di nuovi nessi tra teoria sociale e psicoanalisi nel contesto delle *patologie sociali* del neoliberalismo 214

Adele Bianco

Modernità, decivilizzazione e nuova civilizzazione 224

Prefazione

Il presente volume raccoglie in forma rielaborata alcuni dei paper presentati durante il convegno *Modernità e modernizzazione in un mondo in cambiamento: nuove sfide teoriche* organizzato dalla Sezione “Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali” dell’Associazione Italiana di Sociologia, che si è svolto il 30 novembre e il 1 dicembre 2023 presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell’Università degli Studi “Roma Tre”.

Nonostante a volte si ritenga che discutere di questioni di ordine teorico generale e, nello specifico, di una categoria come quella di modernità poco si confaccia alla sociologia contemporanea – che per alcuni dovrebbe essere tutta rivolta all’empirismo astratto – la grande rispondenza di pubblico e la qualità dei contributi presentati in quel convegno dimostrano il contrario. Tanto la comunità sociologica come comunità di esperti quanto il più ampio pubblico interessato ai risultati della sociologia e ai suoi dibattiti, esprimono una crescente domanda di riflessione teorica. Una riflessione che sia in grado sia di de-costruire e ricostruire le categorie utilizzate nel lavoro di ricerca, in modo da renderle più solide ed utili per cogliere le trasformazioni sociali; sia di fornire un’interpretazione e una chiave di lettura più ampia di una realtà in continuo mutamento, il cui senso sfugge nel vortice di una crescente e spesso incontrollabile frammentazione epistemologica.

Questa domanda di teoria e di una teoria che nell’interazione con gli attori sociali e con le questioni più urgenti della società trova la sua carne viva, rappresenta per la nostra Sezio-

ne un imprescindibile punto di riferimento. Così, è proprio a partire da tale atteggiamento che abbiamo pensato di dedicare il convegno di inizio mandato del triennio 2023-2025 proprio al “problema” della modernità. Modernità è ovviamente un termine chiave delle scienze sociali e della sociologia in particolare, poiché delinea sia l’insieme delle condizioni socio-culturali e politiche che ne hanno permesso la nascita, sia il suo “oggetto” specifico, sia quel complessivo passaggio dalle società fondate sull’ordine a quelle fondate sul cambiamento – per dirla con Alain Touraine – che, essendo ancora le “nostre” società, richiedono, di nuovo, una reinterrogazione, in chiave contemporanea, del “senso della modernità”.

Nella riscoperta di questa postura che era propria dei classici della sociologia il problema in ballo è sostanzialmente quello di comprendere se, all’interno del passaggio d’epoca che stiamo vivendo, caratterizzato da una dissoluzione del progetto ideologico, politico e culturale della globalizzazione – non necessariamente del mondo globale né, tantomeno, del capitalismo – stia aprendo una nuova, ulteriore, fase della modernità che rompe con le categorie e gli stilemi della modernità radicale o riflessiva all’interno della quale siamo stati immersi negli ultimi trent’anni.

Come accade in questi casi la domanda successiva è: la categoria di modernità è ancora adeguata a descrivere e sussumere la complessità che si è messa in moto o siamo all’interno di una traiettoria completamente diversa? Una traiettoria che ci porta nella tante volte evocata e controversa “post-modernità”? Come è stato più volte ribadito – si pensi alle riflessioni che già Giddens faceva all’inizio degli anni Novanta – la questione non può essere posta nei semplici termini dell’“aut-aut”: mentre alcune regioni del sociale si legano a dinamiche che ribadiscono i fondamenti della modernità, altre presentano rilevanti tratti di “de-modernizzazione” che aprono scenari in parte inediti; eppure, comprensibili solo alla luce delle interconnessioni complesse con le prime. Altre volte, queste tendenze si presentano insieme relativamente

allo stesso fenomeno – si pensi alla digitalizzazione – imponendo così la necessità di una lettura in termini di ambivalenza e complessità della realtà sociale.

Infine, al di là di queste considerazioni generali dal sapore prettamente euristico, è bene ribadire un ulteriore elemento che ci ha suggerito l'invito a rileggere le categorie di modernità e modernizzazione: la riflessione sulle possibilità di emancipazione e affermazione di nuovi diritti e soggettività nel mondo contemporaneo. La modernità e il suo progetto sono infatti stati la base imprescindibile di queste cose negli ultimi due secoli. Ciò è ancora valido? E se sì, in quali termini? I contributi raccolti in questo volume aiutano anche a rispondere a queste domande, rappresentando uno sforzo collettivo di elaborazione che, da anni, la nostra Sezione si sta impegnando a portare avanti. E che proseguirà in futuro, toccando anche temi più specifici e centrali per il nostro tempo, come, ad esempio, la questione ecologica o, sospinti anche dagli eventi drammatici dei conflitti in Ucraina e in Medioriente, la ridefinizione dei rapporti tra “nord” e “sud” globale e tra “est” e “ovest”.

Introduzione

Il Volume intende esplorare le trasformazioni che investono, a livello strutturale, la società globale e in particolare le società europee, a partire dal ripensare criticamente la categoria di modernità e quella di modernizzazione. Al di là del contenuto specifico che possiamo attribuire a questi termini così importanti per lo sviluppo stesso delle scienze sociali, è indubbio riscontrare il forte potere evocativo che esse continuano ad avere: continuamente chiamate in causa in questi decenni segnati dalle avventure e disavventure della globalizzazione, “modernità” e “modernizzazione” rimandano oggi, come in passato, al senso del nuovo, della discontinuità, della rottura verso il passato e alla necessità di adattarsi alle novità che i tempi impongono. Del resto, il termine “modernità” compare per la prima volta nel latino medievale con il significato etimologico di “ciò che appartiene al presente” (*Epistulae Pontificium* di Gelasio, V secolo) per sottolineare la rottura che l’ascesa del cristianesimo aveva introdotto rispetto al mondo pagano; e ridiventa popolare per designare l’epoca nuova del trionfo della borghesia a partire dal 1863, quando Charles Baudelaire nel saggio *Le peintre de la vie moderne*, definì la modernità come ciò che è: “transitorio, fugace, fortuito, la metà dell’arte di cui l’altra metà è l’eterno e l’immutabile”. Di modernità – compresa l’ipotesi che potesse essere superata nel post-moderno – si riparerà in modo insistente verso la fine del XX secolo, quando dalla svolta post-industriale alla fine del socialismo reale, dall’ascesa del turbo-capitalismo al pieno dispiegamento della globalizza-

zione, sconvolgenti mutamenti strutturali misero sotto sopra il mondo plasmato dall'industrializzazione. In quel contesto, se rimaniamo al caso italiano, l'imperativo di "essere moderni" e la necessità di "modernizzare il paese" – ossia di renderlo più liberale, flessibile, dinamico e, quindi, adattabile agli imperativi della nuova società globale e dell'economia delle reti – ha dominato il discorso pubblico italiano, sospeso tra i tentativi di introdurre anche nel nostro paese la "terza via" ispirata a Tony Blair da Anthony Giddens e il modello berlusconiano. La parabola di questo rinnovato interesse – che culmina in una nuova e più radicale fase della modernità – si conclude tra luglio e settembre del 2001: il drammatico G8 di Genova che segnò, nella repressione, l'inizio della fine del movimento "no-global" (l'unico vasto movimento sociale che negli ultimi venticinque anni ha osteggiato, su base progressista, il modello di modernizzazione proposto dal neoliberismo); e l'attentato alle torri gemelle di New York – che apre la fase securitaria e cupa della globalizzazione.

In questo breve excursus, in Occidente si evince, la progressiva perdita di carica ideologica e di senso evocati dal termine modernità, a favore di una sua crescente risemantizzazione in chiave tecnica: se la modernità è all'inizio un termine annunciatore di "magnifiche sorti e progressive", un nuovo modello di società e di vita – contrapposto ad un qualche genere di "tradizione", termine opposto inventato dalla stessa dialettica tra nuovo e vecchio imposta dalla modernità – essa è oggi un costrutto doppiamente legato alla sfera del pratico e al suo avviluppo in quella dell'immaginario che la tecnica evoca. Da una parte la tecnoscienza, sia come potere salvifico sia come potenza diabolica, di salvezza e di perdizione, occupa quasi interamente lo spazio della modernità contemporanea; le sue speranze di farla franca dalle conseguenze della questione ecologica e i suoi timori di essere annientati dalle armi nucleari o sostituiti da nuove macchine pensanti. Dall'altra, la modernità si associa all'invito a "modernizzarsi"; vale a dire all'adattarsi, per essere più efficienti e performan-

ti, al cambiamento continuo. La produzione di soggettività connessa a tutto questo genera invece un mondo frenetico, accelerato, a *tapis roulant*: si corre, ci si affanna ma, alla fine, si rimane fermi sempre nello stesso punto. La tecnicizzazione del moderno conduce così al distacco con lo slancio verso il futuro: la crescita dei disturbi di ansia che colpisce in particolare le nuove generazioni, segnalano l'avanzare di un forte senso del vuoto e l'incapacità di pensare in positivo – o forse anche soltanto di pensare – ciò che verrà. Mentre la modernità era in passato, anche nelle sue manifestazioni più brutali e drammatiche – pensiamo ai piani quinquennali di Stalin e alla sua volontà di modernizzare l'Unione Sovietica a tutti i costi – un “aspettare (comunque) Godot”, adesso sappiamo o, meglio, abbiamo la sensazione che Godot non arriverà mai. La modernità in Occidente, di nuovo, “stanca”, per dirla con Franco Cassano.

Non dobbiamo comunque confondere questa situazione con una diagnosi che valga ovunque nel mondo. A questo proposito occorre riflettere anche sul termine “modernizzazione”, associato per estensione a modernità. Esso è in realtà un concetto che storicamente e culturalmente chiama in causa il rapporto tra “nord” e “sud” globali: la modernizzazione si impone all'attenzione del dibattito pubblico e scientifico in piena guerra fredda, come “teoria della modernizzazione”; ossia come insieme di politiche da intraprendere per avviare allo sviluppo i paesi che stavano uscendo dal colonialismo europeo. Politiche che avrebbero dovuto essere “assistite” in particolare dagli Stati Uniti – così le pensava Truman, che introdusse questo tema nell'agenda politica – per contenere l'espansione mondiale del comunismo nei paesi allora definiti del “Terzo mondo”: dalla lunga marcia di Mao alla rivoluzione cubana, il modello marxista-leninista si imponeva infatti come particolarmente attrattivo per quei paesi. Un orizzonte di modernità e sviluppo alternativo rispetto a quello offerto dall'Occidente a guida americana. Al tentativo di delegittimare teoricamente questa opzione proclamando che

l'unica vera modernità era quella centrata sul mercato e le istituzioni liberali – cioè quella offerta dagli Stati Uniti, che Parsons proclamava come la “nuova società guida” dell'evoluzione sociale mondiale – risposero presto i critici della teoria della modernizzazione, sottolineando l'emergere del neo-colonialismo, le trappole e le ingiustizie della dipendenza e dei rapporti asimmetrici tra nord e sud del mondo.

L'avvento della globalizzazione superò rapidamente gli schematismi ideologici in cui era incappato questo dibattito – che, allo stesso tempo, fu lotta violenta e accanita sul campo, con qualche milione di vittime: modernizzazione significò impetuoso sviluppo materiale e sociale per paesi come la Cina, il Brasile, l'India e molti altri; ma anche mancato sviluppo per immense aree del mondo – come l'Africa – che persero il treno di questa nuova modernizzazione. Rapidamente, la globalizzazione come modernizzazione al di fuori dell'Occidente re-incontra, oggi, le tre questioni chiave che, sin dall'inizio, ne ha segnato l'epopea: il suo rapporto con l'occidentalizzazione (livello culturale); il suo rapporto con le disuguaglianze (livello materiale); il suo rapporto con la distribuzione del potere al livello mondiale (livello politico). Contraddizioni tuttora irrisolte e che in questa sede possiamo soltanto menzionare. Così, mentre il successo e la diffusione della modernità nel mondo segnano l'indebolimento politico dell'Occidente, esso si separa culturalmente da questo: non solo l'emergere e il consolidarsi di modernità e modernizzazioni multiple; o il formarsi di culture fortemente ibridate; o, ancora, reazioni fondamentaliste e neo-tradizionaliste. Mentre dall'asse Nord-Sud Globale riemerge saldandosi ad esso l'antico asse, troppo presto e sbrigativamente liquidato, “Est” “Ovest”, la modernità, la “prima modernità”, viene ridefinita come nuovo mito politico e trasformata in tradizione da difendere e promuovere. Con una carica antimperialista in questi pezzi di mondo e neo-populista in Occidente, “la prima modernità come tradizione” costruisce il tentativo di

arginare la modernità come pura tecnica – e qui il cerchio della nostra analisi si chiude.

Cos'è la difesa sovranista dello Stato di fronte alla globalizzazione se non l'esaltazione dello Stato-nazione che ha dominato l'età d'oro del moderno? Cos'è la difesa della così detta famiglia tradizionale se non la riproposizione del modello del *male bradwinner* tipico del fordismo? Cos'è la xenofobia, l'odio per gli immigrati, se non la nostalgia per la moderna omogeneità culturale della nazione? La prima modernità come tradizione apre dunque spazi di de-modernizzazione rispetto a quella modernità tecnica e radicale inventata dal mondo globale.

Di fronte all'enorme complessità che in questa introduzione abbiamo sinora solo sommariamente richiamato, compito della sociologia appare di nuovo quello di cercare di comprendere se tutto ciò non apra una nuova fase del moderno o se le fughe oltre la sua traiettoria stiano definitivamente prendendo il sopravvento.

Senza pretesa di unità discorsiva né di esaustività, i contributi presenti in questo volume esplorano tali possibilità da tre punti di vista, tra loro strettamente interconnessi e che corrispondono ad altrettante parti in cui si articola il libro: nella prima al centro è il rapporto con il rinnovamento degli strumenti teorici della sociologia; nella seconda vengono presi in considerazione i processi e i fenomeni che guidano il cambiamento strutturale in atto; nella terza, infine, vengono esplorati i possibili sentieri che conducono verso una nuova fase del moderno.

Il Volume da noi curato – frutto di un lungo lavoro di riflessione critica, approfondimento e discussione della Sezione AIS "Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali" – non intende chiudere il dibattito ma, al contrario, vuole offrire un contributo al suo necessario sviluppo. Nel ribadire, in primis, l'importanza del lavoro teorico al fine di affrontare le sfide della complessità.

PARTE PRIMA

Modernità e teorie sociologiche.
Nuovi percorsi interpretativi

Esperienze di modernità. Per una sociologia critica della responsabilità

L'etica non tratta del mondo. L'etica deve essere una condizione del mondo (...).

(Wittgenstein 1961, tr. it. 1998, 222)

La formula baconiana ci dice che il sapere è potere. Ora però il programma baconiano lasciato a se stesso ha rivelato al culmine del trionfo la sua intima contraddizione, perdendo cioè l'autocontrollo, il che comporta l'incapacità di proteggere non soltanto l'uomo da se stesso, ma anche la natura dall'uomo. (Jonas 1979; tr. it. 2009, 181)¹.

Abstract

Al centro della riflessione vi è il concetto poliedrico di modernità caratterizzato da un infinito processo di rotture e frammentazioni. La studiosa Hannah Arendt, a partire dal ripensare la humana conditio dopo i drammatici eventi storici del XX secolo che hanno reso vulnerabile la morale occidentale, prende in analisi le categorie e i problemi a esso collegati: il potere, la libertà, la responsabilità, l'interesse per la politica, quest'ultima intesa come spazio plurale garantito dal dibattito e dall'azione, dal "fare-insieme", dal fare comunità. Il rapporto con la modernità per la pensatrice – consapevole dell'irreversibile frattura avvenuta nella storia occidentale – è una costante. Tra le rovine della storia, la Arendt desidera "rischiare l'oscuro" attraverso un arduo cammino di riscrittura, di ripensamento, sul "pensare a ciò che facciamo" come unica possibilità di opporsi al pericolo dell'annientamento della libertà umana.

Keywords: Hannah Arendt, spazio pubblico, democrazia partecipativa, prassi politica

1 Hans Jonas nel suo libro osserva con una efficace sintesi che il potere tecnico si è reso sempre più autonomo e le sue «promesse si sono capovolte in minaccia, la sua prospettiva di salvezza in apocalisse» (p. 181). Tutto questo si è concretizzato a metà del secolo scorso, con il rischio di una catastrofe nucleare, prima ancora che con l'emergenza ambientale che stiamo attraversando.

1. Sfondo storico e premesse teoriche

L'articolazione del concetto di modernità segue un'argomentazione piuttosto intrecciata, intersecata e stratificata e prende avvio nel corso di un processo storico in cui una serie di trasformazioni prefigurano una svolta nella storia dell'umanità. Le diverse impostazioni della teorizzazione della modernità erano interessate sia a delineare ciò che contraddistingue le moderne società industriali dalle precedenti forme di società sia a compiere un'analisi dei nuovi modi di percepire ed esperire l'esistenza sociale e storica. Molti autori sottolineano come non si possa parlare della modernità come di un processo univoco, in qualche modo descrivibile nei suoi tratti in maniera chiara e coerente. La stessa esperienza della modernità è per definizione costruita e articolata attraverso una serie di polarità: soggetto/oggetto, corpo/mente, cultura/natura, progresso/tradizione, ragione/esperienza. In realtà, entrambe le componenti dei vari dualismi riescono a cogliere il senso della modernità nella sua complessità e ambiguità/contraddittorietà, quella congiuntura «singolare di grandezza e pericolo, di grandeur et misère» (Taylor 1989; tr. it. 1993, 10), un vortice «di disgregazione e rinnovamento perpetui, di conflitto e contraddizione, d'angoscia e ambiguità. (...) Essere moderni vuol dire essere parte di un universo in cui, come ha affermato Marx, "tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria"» (Berman 1982; tr. it. 1985, 25).

I tragici eventi del Novecento – i totalitarismi, i campi di sterminio, le due guerre mondiali, la minaccia di annientamento nucleare, gli attacchi atomici di Hiroshima e Nagasaki, effettuati sul finire della seconda guerra mondiale dagli Stati Uniti contro il Giappone – hanno dissolto l'ottimismo incondizionato nella scienza. Il limite della conoscenza della scienza è stato rilevato del resto dal monito di Max Weber, secondo il quale "la scienza non consola", in quanto non può offrire delle soluzioni oggettive che possono proscioglierci dalla responsabilità delle nostre scelte oppure di chi è incaricato a farle. Le

argomentazioni avanzate da Weber vengono sussunte da Richard J. Bernstein – tra i maggiori teorici della modernità:

Weber sosteneva che le speranze e le aspettative dei pensatori dell'Illuminismo erano un'amara e ironica illusione. Essi ponevano un legame forte e necessario fra la crescita della scienza, la razionalità e la libertà umana universale. (...). La crescita [della razionalità finalizzata-strumentale] non porta alla realizzazione concreta della libertà universale, ma alla creazione di una "gabbia di acciaio" di razionalità burocratica da cui non si può fuggire. (Bernstein 1985, 5).

La nozione di sviluppo e la fiducia incondizionata nella scienza iniziano a vacillare, con la conseguente percezione dell'impossibilità dell'esistenza di una grande sintesi del sapere. Quest'ultimo tende a frammentarsi in una molteplicità di posizioni diversificate. Le grandi interpretazioni e decostruzioni circa il destino della tecnica, la secolarizzazione, ineriscono al discorso della politica. Nel 1947 in *Dialettica dell'illuminismo* – testo che impone la Scuola di Francoforte come punto di riferimento ineludibile del Novecento – Theodor Adorno e Max Horkheimer osservano come il dispiegamento della razionalità umana originatosi con l'illuminismo si sia infine risolto nell'autodistruzione e nelle barbarie «la terra completamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura» (Horkheimer, Adorno 1947; tr. it. 2010, 11)². Questa idea si consolida nella seconda metà del XX secolo quando si fa strada la convinzione che l'età moderna sia giunta al termine (Foucault 1966; tr. it. 2016, 367-368)³.

2 Il libro è uscito ciclostilato nel 1944 in America e in seguito con delle aggiunte nel 1947.

3 In questo contesto si colloca la riflessione di Michel Foucault sulla "morte dell'uomo", la quale preluderebbe alla fine di quell'età moderna – fase della storia della civiltà occidentale nata nel XVIII secolo con l'Illuminismo – di cui il soggetto umano, con la sua razionalità e intraprendenza, è stato il protagonista indiscusso del mondo e della storia. Nell'ultimo passaggio dell'opera *Les mots et les choses*, Foucault annuncia che presto l'uomo scomparirà come un volto fatto di sola sabbia, in quanto è soltanto una figura transitoria, un passaggio fugace destinato ad essere velocemente dimenticato nell'enigmatico divenire epistemico: «attraverso una critica filologica (...) Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secon-

Il contesto storico del ventesimo secolo, pieno di tensioni e conflitti influenza in modo profondo una riflessione *tout court*, spingendo alcuni tra i più significativi pensatori tra loro molto differenti – da Carl Schmitt a Hans Kelsen, da Hannah Arendt a Simone Weil – ad analizzare non soltanto il fenomeno totalitario in quanto tale e la crisi delle democrazie, ma anche i concetti, le categorie e i problemi a esso collegati: il potere, la libertà, la responsabilità, la relazione massa/individuo. Questi autori tornano ad interrogarsi sui fondamenti del vivere insieme e giungono a rifondare le basi delle ragioni dell'agire politico. Un'acuta analisi critica della modernità viene sviluppata dalla Arendt che tra le cause dell'ideologia totalitaria additava la scomparsa dall'orizzonte della modernità della *politeia*, ossia la fine della partecipazione attiva dei cittadini alla politica nella società di massa. La studiosa si fa sostenitrice di una democrazia diretta, fondata sulla civiltà dell'azione e del discorso, sul modello classico della *polis* nell'antica Grecia, visto come modello alternativo alle degenerazioni della modernità. L'esperienza dell'antica *polis* offre l'occasione per una disamina critica del presente e della moderna espropriazione dei diritti della cittadinanza.

2. Crisi della democrazia e praxis politica

Il pensiero della Arendt si situa nel punto di intersezione tra più discipline – filosofia, teoria politica, sociologia – ed è trasversale rispetto alle religioni e alle appartenenze etniche o politiche, ribelle all'establishment sia di destra sia di sinistra. Le sue opere sono rivolte all'analisi e alla comprensione dei fenomeni totalitari, della società di massa e alla formulazione di nuovi paradigmi.

do è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo».

L'avvento del totalitarismo provoca nell'esistenza della Arendt una frattura che determinerà l'indirizzo stesso della sua evoluzione intellettuale. Il lavoro genealogico-archeologico, intrapreso dalla Arendt nella monumentale opera *Le origini del totalitarismo* (Arendt 1951; tr. it. 1967), è orientato retrospettivamente dalla consapevolezza prodotta dalla tragedia moderna dell'evento totalitario stesso, in cui gli uomini sono resi atomi, sradicati da ogni interazione in seguito alla disumanizzazione dei legami sociali a vantaggio della violenza nei rapporti umani. La tesi fondamentale è che il totalitarismo novecentesco rappresenti una forma politica assolutamente nuova, risultato di un insieme di numerosi fattori storico-sociali, legati all'avvento della società di massa, dove tutti gli uomini sono divenuti ugualmente superflui, in quanto sono stati ridotti a individui atomizzati, incapaci di stringere rapporti di solidarietà. Diventa dunque comprensibile cosa Hannah Arendt intendesse per snaturamento dell'uomo: la perdita concreta storica delle caratteristiche degli uomini in quanto tali, la loro pluralità ossia la loro finitezza. A proposito di quest'ultima, «è come se l'umanità si fosse divisa tra coloro che credono nell'onnipotenza umana (...) e quelli per cui l'impotenza è divenuta la maggiore esperienza della loro vita» (Arendt 1951; tr. it. 1967, LI). Questa duplice, divaricata fuga dalla limitatezza umana ha, come *conditio sine qua non* sociale «la trasformazione delle classi in masse e la concomitante eliminazione di ogni solidarietà di gruppo» (Arendt 1951; tr. it. 1967, XXXIX).

La Arendt elabora uno schema generale – un ideal-tipo – del regime totalitario. L'essenza di questa nuova forma di governo è rappresentato dal terrore e il principio di azione è il pensiero ideologico. Il totalitarismo è la fine dell'agire politico, è la negazione della pluralità degli uomini e della loro spontaneità, libertà, contingenza, è “non-pensiero” e “non-giudizio” e quindi stravolgimento della natura umana, della sua limitatezza ed eminentemente è disprezzo della realtà. Il regime totalitario è considerato diverso dalle altre

forme tiranniche e dittatoriali in quanto non è possibile la coesistenza. La specificità del totalitarismo consiste nel fatto che si sviluppa in un contesto in cui le ideologie e i partiti si sono oramai affermati come forze primarie della vita politica. Infatti, tale evento per affermarsi alcune condizioni distintive dell'età moderna, in particolare la formazione della società industriale e lo sviluppo della tecnologia.

I momenti cruciali della storia moderna indagati investono tutti la relazione sempre più problematica tra lo sviluppo universalizzante dello Stato-nazione e i vari movimenti che si originano dalla sua forma ormai svuotata di contenuto. Lo Stato-nazione, secondo la Arendt, contiene una logica contraddittoria tra i suoi due elementi costitutivi: lo Stato – come costruzione razional-legale – e la nazione, nutrita dall'idea di una comunità sostanziale e omogenea quanto a *ethos* ed *ethnos*.

Se lo Stato è – in via teorica – quella struttura volta a garantire i diritti di tutti, la nazione si regge viceversa sul presupposto di una comunità escludente. Da qui il paradosso, secondo cui solo coloro che condividono suolo, sangue e lingua di una nazione possono pretendere di godere della piena protezione legale da parte dello Stato. Il duro attacco mosso dalla Arendt alla *fictio* dei diritti umani non è sorretto soltanto da vecchi argomenti “tradizionalisti” o “storicisti”, ma dalla preveggenza consapevole della inefficacia di astratti proclami sulla universalità dei diritti umani. Nella nuova congiuntura storica del primo dopoguerra, chi non nasce cittadino, chi non possiede la nazionalità, è come se non fosse nemmeno appartenente alla specie umana.

La Arendt inizia un percorso di riflessione, analisi e comprensione del passato politico. In primo luogo, tale passato è chiamato in causa nella misura in cui le categorie non sono in grado di render ragione della “terrificante originalità” del fenomeno totalitario. Ma, ancor più che denunciare questo fallimento esplicativo, che si inverte in quel pensiero che si è dimostrato incapace di far fronte teoricamente al fenomeno

totalitario, la Arendt è interessata a interrogare la storia, la tradizione, affinché assuma le sue responsabilità nei confronti del male (Bauman 1989; tr. it. 1992, 243).⁴ L'esperienza del Novecento ha rilevato un profondo disorientamento degli individui nelle valutazioni, nelle scelte e una persistente riluttanza a voler assumere la responsabilità autonoma di giudicare, di prendere posizione di fronte a eventi "nuovi", in un tempo che appare a livello costitutivo e in modo paradossale transitorio, intermedio, una interminabile lacuna tra un non-più, il passato, che non illumina niente, e un non-ancora, il futuro, gettato in un buio abisso. L'individuo viene esautorato da ogni ruolo attivo quanto ovviamente da ogni responsabilità. Vengono rianimati clichés obsoleti circa la Volkpsychologie di interi popoli, proprio per evitare il "rischio" del giudizio, il peso della responsabilità di giudicare.

Il carattere inaudito dell'evento nazista ha reso di colpo obsoleti e inutilizzabili gli strumenti concettuali di quella tradizione occidentale. Anche se successivamente la Arendt tornerà a riflettere su quella tradizione che è parte costitutiva della sua educazione intellettuale, è evidente che al momento vuole serbare intatte le sensazioni di inadeguatezza che a lei stessa, come a altri, essa aveva fornito. La sensazione di dismisura, accentua lo squilibrio tra i fenomeni-fatti socio-politici considerati "origine" del totalitarismo e quella parte che è invece dedicata all'"essenza" del regime totalitario. Nella polemica con Eric Voegelin che accusava la Arendt di trascurare la dimensione spirituale e ideologica del fenomeno totalitario, che per lui era esito inevitabile dell'immanentismo della secolarizzazione, la Arendt risponde e pone in evidenza la distanza tra precedenti e fatti:

ciò che è senza precedenti nel totalitarismo non è primariamente il suo contenuto ideologico, ma l'evento stesso della dominazione totalitaria (...). Le conseguenze delle sue politiche hanno fatto esplodere le categorie tradizionali del pensiero politico (...) e i cri-

4 Per Bauman la Arendt ha sviluppato in maniera esaustiva il tema della «responsabilità morale di resistere alla socializzazione».

teri del giudizio morale (i crimini totalitari sono descritti in modo del tutto inadeguato come assassini e i crimini totalitari possono difficilmente essere puniti come assassini (...). Per me è importante perché credo che ciò che separa la mia impostazione da quella del signor Voegelin è che io procedo da fatti e avvenimenti invece che da affinità e influenze spirituali. (Arendt 1953; tr. it. 1978, 73-87)

Il monito della Arendt riguarda la pericolosità della tendenza a non pensare e, di conseguenza, a subire passivamente eventi e luoghi comuni. Là dove questa tendenza diventa un fenomeno di massa il mondo della politica è in pericolo, poiché esso per durare richiede l'iniziativa umana.

Al principio del fenomeno totalitario vi è dunque una carenza di «coscienza politica che dia modo ad ogni cittadino di sentirsi personalmente responsabile per il governo del paese» (Arendt 1951; tr. it. 1967, 435): l'esito non può essere che un isolamento sistematicamente perseguito, e in un crescendo sorretto dal terrore, le tappe della estraneazione dello sradicamento e della superfluità. La Arendt sottolinea esattamente quei tratti della mentalità dell'uomo/massa che lo dispongono ad una perdita di umanità/pluralità: egocentrismo e risentimento che convivono con spinte irrazionali all'abnegazione, come negazione dell'identità o «senso della massima importanza del proprio io, della sua sacrificabilità» (Arendt 1951; tr. it. 1967, 437).

La studiosa scruta l'emergere di un totale disinteresse «per la propria persona, la civica o annoiata indifferenza di fronte alla morte e ad altre catastrofi naturali, l'appassionata tendenza per le idee più astratte come norme di vita, il generale disprezzo per il comune buon senso» (Arendt 1951; tr. it. 1967, 438). Dalle sue analisi affiora quello che sarà un *topos* di ogni studio successivo della costellazione totalitaria, l'atomismo sociale e la solitudine che una società competitiva aveva creato. Nondimeno qualsiasi forma di vincolo familiare, culturale e così via, sarà frantumato e liquidato dall'organizzazione totalitaria, interessata unicamente ad una uniformità eterogenea.

3. *Paradigmi interpretativi*

Dopo l'opera sul totalitarismo la Arendt inizia un percorso complesso di comprensione e autocomprensione in tre direzioni che si divaricano, si intrecciano o si implicano: 1) la direzione della storia delle idee e della politica; 2) quella della storia fattuale, delle esperienze sia concrete che di mentalità; 3) quella delle costanti socio-antropologiche. In quest'ultima duplice storia la natura umana in parte si manifesta e in parte si occulta, fino a quell'incubo di non umanità che è presente nel totalitarismo e poi ancora cerca una strada, contro e oltre il totalitarismo, oppure ancora invischiandosi nel totalitarismo. Nel campo socio-antropologico l'influenza heideggeriana va letta su un versante fenomenologico. L'uomo – la Arendt afferma – è una serie di modi di essere, che sono dimostrabili a livello fenomenologico. Tali modi, si riconoscono in quanto si manifestano, una serie di condizionamenti costitutivi dell'esperienza del darsi concreto dell'uomo in relazione e al mondo e alla politica: le dimensioni “originarie” della natalità, mortalità, finitudine, storicità, pluralità. La storia non si contrappone alla natura e alle condizioni originarie e costitutive dell'uomo ma ne è *pendant* necessario, in quanto le manifesta in una certa gerarchia in ciascuna epoca, e solo in quanto storicamente esse si sono manifestate si può affermare che esistono. Condizionamenti originari e categorie concettuali si condensano nel percorso storico; e l'opera arendtiana appare come una decostruzione analitica della concettualità filosofico-politica e una disamina severa del processo storico di sconvolgimento dell'equilibrio tra le diverse attività umane e di depauperamento dell'esistenza.

Il “Giudizio storico” è possibile soltanto a partire da una prospettiva radicalmente altra, ossia estranea ed esterna ai modelli imposti storicamente nell'ordine politico e diametralmente opposta al modello totalitario. Per la Arendt diventa necessario e irrinunciabile “star fuori”, distanziarsi dal tessuto storico tradizionale, per poter agire liberamente ed

esprimere giudizi. Tale possibilità è comunque favorita dal tramonto della “grande tradizione”, dalla crisi delle categorie e dei valori interpretativi, in relazione agli eventi drammatici del Novecento. In questo senso, la prospettiva della Arendt recupera e sviluppa la prospettiva fenomenologica ed esistenziale che aveva saputo cogliere l’invecchiamento e la cecità delle categorie metafisiche tradizionali, come del contemporaneo storicismo e aveva intuito, prima che accadesse, l’esito nichilistico e distruttivo della modernità. Nel riprendere il movimento genealogico che era stato di Friedrich Nietzsche e di Martin Heidegger e che condivide anche con il lavoro di Michel Foucault, la Arendt cerca di definire l’origine dei concetti politici, le contraddizioni esistenziali e le ambiguità che li tengono in tensione, per risolvere le quali si è avuta la loro degenerazioni storiche. L’intento della Arendt è di arrivare alle radici in cui affondano i concetti politici. Il suo è uno scavare per pervenire alle “cose” prime da cui esse avrebbero dovuto muovere.

Il richiamo alle “cose stesse”, ai fatti, alle dimensioni originarie dell’esperienza, alla pluralità degli uomini sempre più alienati. L’esperienza profondamente diffusa negli anni della sua formazione è una sensazione di svuotamento di senso, di mancanza di presa del pensiero e del linguaggio tradizionale sulla realtà. Gli eventi si fanno sfuggenti, non definibili con i tradizionali strumenti concettuali e in particolare con lo storicismo, che impedisce di cogliere la novità differenziale, indeducibile, degli eventi contemporanei. Questa sensazione di impotenza linguistica concettuale si accentua dinanzi all’esperienza traumatica del totalitarismo che trova completamente impreparato il *common sense*, incapace di comprendere il fatto e di dare inizio a quel processo «grazie al quale accettiamo la realtà e ci riconciliamo con essa» (Arendt 1953; tr. it. 1985, 91). La Arendt torna insistente sulla frantumazione delle categorie del pensiero politico e dei criteri di giudizio morale con l’avvento del totalitarismo e arriva ad affermare che rappresenta la «bancarotta del senso comune

nel mondo moderno» (Arendt 1953; tr. it. 1985, 100). La coscienza del fallimento delle coordinate politiche tradizionali, come mezzi interpretativi, si accosta al dubbio sull'incapacità e sulla corresponsabilità che si evidenziano al principio anzitutto per deficienza, per mancanza.

Quella della Arendt è un'ermeneutica, un'analisi storica dei concetti, che incrocia mutamento e permanenza, che organizza la lettura del tempo storico attraverso lo strumento euristico della tipologia e che fa reagire le ipotetiche costanti umane con il fluire degli eventi. Questa ermeneutica nasce dall'impulso a rettificare una comprensione del passato incapace di rendere conto del presente mutismo politico. Nell'ottica della Arendt, non vengono posti in discussione i "fatti", gli eventi puntuali del passato, ma il loro senso. Si apre così una vera e propria battaglia su quanto è stato trasmesso – considerato degno di essere ricordato per divenire memoria legittima – e quanto è stato dimenticato e caduto nell'oblio. Il suo tentativo è di riscoprire una quota di eredità simbolica del passato che la tradizione vincente ha rimosso. Soltanto lasciando riaffiorare l'originario, possiamo ri-comprenderlo e liberarci della «mancanza di pensiero, l'incurante superficialità o la confusione senza speranza o la ripetizione compiacente di verità diventate vuote e trite» (Arendt 1958; tr. it. 1964, 5). In tal modo possiamo accedere a quel rimosso/latente nella memoria che è fondamentale per ripensare la contemporaneità. In fondo si tratta di una mobilitazione di tutti i fenomeni base dell'esperienza dell'agire, una rimessa in discussione delle incrostazioni linguistiche, di mentalità, di costume, per far riaffiorare la nostra capacità originaria di agire. Il suo intento è quello di "rischiare l'oscuro ed esporsi alla luce pubblica".

L'Arendt vuole recuperare attraverso una riscrittura e un ripensamento del passato – di quanto di impensabile è accaduto – il concetto di responsabilità, di *humanitas*, di libertà, di pluralità, di democrazia partecipativa, di spazio pubblico e di prassi politica. La studiosa intende rifondare lo spazio

politico, partendo da una nuova idea di comunità universale e inclusiva.

Passando attraverso un'analisi storico-filosofica, sociologico-politica, il pensiero arendtiano non ha smesso di essere estremamente attuale. Gli avvenimenti che attraversano e segnano la contemporaneità – i “flussi migratori” attuali, lo status degli “apolidi”, le atrocità delle attuali guerre, le persecuzioni, le violenze, la minaccia di un conflitto nucleare, il deterioramento dell'ambiente naturale – confermano la validità delle sue analisi:

La storia conosce molti periodi in cui lo spazio pubblico si oscura e il mondo diventa così incerto che le persone non chiedono più alla politica se non di prestare la dovuta attenzione ai loro interessi vitali e alla loro libertà privata. Li si può chiamare “tempi bui” (Brecht). (Arendt 1968; tr. it. 2006, 57).

Riferimenti bibliografici

Arendt, H.

1951, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York; tr. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.

1953, *Understanding and Politics*, in «Partisan Review», n. 4, XX, pp. 377-392; tr. it. *Comprensione e Politica*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Milano, Giuffré, 1985.

1953, *Rejoinder to Eric Voegelin's Review of "The Origins of Totalitarianism"*, in «The Review of Politics», n. 1, XV, pp. 76-85; tr. it. *Una replica*, in *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma, Astra, 1978.

1958, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago; tr. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964.

1968, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, Harcourt Brace, New York; tr. it. *L'umanità in tempi bui*, Milano, Raffaello Cortina 2006.

Bauman, Z.

1989, *Modernity and the Holocaust*, Basil Blackwell, Oxford; tr. it. *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992, p. 243.

Berman, M.

1982, *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Harmondsworth, Penguin Books; tr. it. *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 1985.

Bernstein, R. J. (a cura di)

1985, *Habermas and modernity*, The MIT Press, Cambridge.

Horkheimer, M., Adorno, T.W.

1947, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2010.

Foucault, M.

1966, *Les mots et les choses*, Édition Gallimard, Paris; tr. it. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Torino 2016.

Jonas, H.

1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main; tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009.

Taylor, C.

1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge MA; tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

Wittgenstein, L.

1961, *Notebooks 1914-1916*, Basil Blackwell, Oxford; tr. it. *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998.

ANNA MARIA PAOLA TOTI è Ricercatrice presso il Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche della Sapienza Università di Roma, dove insegna Storia della Sociologia. I principali interessi di studio e di ricerca sono l'epistemologia delle scienze sociali, la storia del pensiero sociologico e la teoria sociale. Tra le ultime pubblicazioni: *Living in L'Aquila ten years after the earthquake: aspects, forms, and practices of space* (con M. Ciampi), in *Rehab. Living, Inhabitants, Houses* edited by F. Paone and A. Sampieri, Jovis, Berlin 2022; ha curato

l'edizione italiana di *Sociologia. Lineamenti di Storia del pensiero sociologico* di D. O'Byrne, Pearson, Milano 2022, all'interno del quale ha scritto i seguenti capitoli: *Origini e sviluppi della sociologia*; *La Scuola di Chicago*; *Sociologie contemporanee. Nuove teorie e prospettive*; la monografia *L'intersoggettività nel pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 2020. È Segretaria della Sezione "Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali" dell'AIS. Componente del Collegio dei docenti del PhD School in Social and Economic Sciences del Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche della Sapienza – Università di Roma.

Modernità: crisi e opportunità per l'Europa. I movimenti regressivi in Norbert Elias

Abstract

Norbert Elias fu il più storico tra i sociologi, ma studiò anche filosofia, medicina, psicologia. Tali incursioni in numerosi e differenti piani delle scienze umane sono mosse dalla ricerca di un nuovo “modo di vedere le cose”: spaziare tra le prospettive di indagine riflette le tensioni, eterna e attualissima, tra l'intenzione (forse il desiderio) di specificare l'ambito e il metodo della ricerca e la consapevolezza che fenomeni complessi, come quello della crisi dell'identità emergente dal rapporto tra l'individuo e la società, contenenti in sé processi e dinamiche multifattoriali, necessitano della collaborazione tra metodi e campi di indagine. La sociologia di Elias si focalizza sui flussi e le dinamiche che hanno segnato i grandi cambiamenti della società nel panorama europeo e occidentale: è la lente per eccellenza attraverso cui osservare la *longue durée* (Foucault) di processi di tale portata, anche e soprattutto i quelli di crisi, ovvero le fratture e i movimenti regressivi nel laboratorio europeo.

Keywords: Elias, Identità, Movimenti regressivi, Europa, Processo di civilizzazione.

L'unicità di un'impalcatura identitaria come quella dell'Europa, le sue virtù e la sua fragilità possono coesistere come parti sinergiche di un sistema? La prospettiva offerta da Norbert Elias (Worklaw, 1897 – Amsterdam, 1990) si avvale di una lente unica attraverso cui osservare questo fenomeno.

Elias intuisce l'esistenza di un processo che incide sul binario dell'orientamento della società all'interiorizzazione delle regole. Con specifico riferimento a una costruzione unica come quella europea e alle sue fragilità, egli attribuisce il ruolo di fondamenta agli spazi e ai tempi della normatività sociale, prima ancora che quella giuridica. Contestualmente egli si domanda anche in quale misura la fragilità delle identità nazionali possa incidere sulla capacità di produrre e

condividere le regole alla base di un'identità sovranazionale normativizzata.

Norbert Elias elabora le risposte scoprendo alcuni poli della sua rappresentazione teorica, come quello che porta la dimensione di crisi e quella di opportunità ad incontrarsi e fondersi nell'incedere della storia delle identità micro e macroscopiche.

La sua teoria si erge sulla relazione tra interdipendenza e potere. Dagli squilibri del secondo si generano meccanismi connessi alla prima, che egli nominerà figurazioni. Qui Elias scorge il nucleo centrale del processo di civilizzazione: alla base di ogni forma di potere vi è un'esplicazione di una relazione di dipendenza tra individui. Ciò consente la rappresentazione del modello unico di relazione *Established/Outsiders* (cfr. Elias 1965, tr. it. 1994) e l'elaborazione della dicotomia Io/Noi, secondo cui l'identificazione collettiva cede il passo a un prevalente sentimento individuale e l'identità-Noi perde spazio rispetto all'identità-Io, diffondendo un senso di solitudine, di incomunicabilità, radice del disagio dell'individuo nella seconda modernità (cfr. Elias 1987).

Accanto all'esercizio del potere, operano le norme: il processo di definizione dello Stato, per mezzo di sistemi legislativi, fiscali, tributari, di controllo e punizione, determina la formazione della coscienza e dell'auto controllo degli individui.

Nel momento in cui lo Stato si dota di una più consistente regolamentazione, anche le persone aderiscono nel proprio intimo a un numero maggiore di regole.

Accanto a queste dinamiche, Elias costruisce un impianto teorico che ripensa l'intera prospettiva sulla modernità e sul suo muoversi nelle maglie della storia, configurando nuovi canoni e nuove prospettive di indagine anche per la sociologia.

Nell'introduzione a *Über den Prozeß der Zivilisation*, Elias sottolinea l'importanza di comprendere il «processo psichico» della civilizzazione attraverso una prospettiva storico-evolutiva. Ciò influisce sull'interpretazione tra *kultur* e *zivilisation*, che si manifesta attraverso processi aventi fun-

zione di acceleratore e che rendono chiaro quanto lo standard di comportamento umano nei secoli si sposti verso la direzione della civilizzazione

[...] l'esperienza storica rende evidente il vero significato di questa parola. Mostra, ad esempio, quale ruolo decisivo abbia in questo processo di «civilizzazione» un preciso cambiamento del senso del pudore o della ripugnanza. Muta lo standard di ciò che è socialmente consentito e vietato, e parallelamente si sposta la soglia dell'avversione e dell'angoscia socialmente alimentate; pertanto il problema delle angosce umane sociogene dimostra di essere uno dei problemi-chiave del processo di civilizzazione (Elias 1936; tr. it. 2001, 61-62).

Nell'Europa della società di corte, lo Stato moderno nasce anche come tutela dell'apparato normativo e sociale che regola il loro conflitto, mostrandosi indispensabile alla sopravvivenza della posizione di privilegio della nobiltà.

Sul piano macrosociologico si realizza un processo di gerarchizzazione e centralità dell'autorità pubblica, mentre a livello microsociologico, va estendendosi una nuova normalità comportamentale fondata sull'etichetta, sulla disciplina, sul distacco dagli istinti.

La civilizzazione si manifesta come progressivo contrasto alla violenza primordiale, nel tentativo di assorbirla e sradicarla.

Questo processo non ha un destino predeterminato: cambiamenti a lunga scadenza delle strutture affettive e di controllo intervengono a sconvolgere ogni tentativo di previsione. Dunque è il caso a governare il presente e a definire il futuro? No. La complessità ha le sue regole, i suoi paradigmi e i suoi canoni di decodifica e la sociologia assume, in questo panorama, un ruolo centrale, armonizzante.

La sociogenesi e la psicogenesi, ovvero i processi di strutturazione della norma mediante il monopolio statale e la sua interiorizzazione individuale come controllo degli impulsi, non sono processi razionali, prevedibili e controllabili, sia nei tempi che nell'evoluzione (Cavalli 2021).

Elias si sofferma sulle condizioni necessarie perché l'Europa trovi la forza per radicarsi e mantenersi nel tempo, per non disgregarsi nell'individualismo frammentario, come già teorizzato da Michels nel 1929 e, successivamente, da Bauman (1989).

Il rischio che il moto processuale inforchi una direzione distruttiva è diretta conseguenza dell'ipotesi di precarietà insita nella concezione evoluzionistica di Elias. Dal pregiudizio sociale alla violenza nello sport, dai burakumin fino alla Shoah: i movimenti regressivi (cfr. Mongardini 1991; Cavalli 1991) ritardano il processo di civilizzazione, sino a generare vere e proprie fratture che ne compromettono il percorso evolutivo. Sul piano microscopico, le dinamiche regressive generate dalla lotta per il potere, come quella iconica del modello unico di relazione (cfr. Elias 1965), sia esso tra individuo e gruppo o tra gruppi umani, sono destinate a riproporsi incessantemente. Tra i fattori di innesco di nuove fratture vi è una caratteristica intrinseca al modello, che non prevede strategie di superamento ed è rafforzata dagli eventi bellici a lui contemporanei: le guerre tra nazioni con differenti risorse di potere, da un lato, e i conflitti cruenti tra gruppi connotati da differenze culturali, etniche, identitarie, dall'altro, conferma il riproporsi di una dinamica, che culmina non nello sterminio di massa in sé, ma nella possibilità che esso possa ripetersi ancora e ancora.

Nell'analizzare la degenerazione delle frizioni in teatri di genocidio, Elias propone un'interpretazione influenzata dalla prospettiva psicanalitica delle masse, di stampo freudiano che vede coesistere il desiderio, o meglio la pulsione alla sopravvivenza propria e quella per la tutela della comunità di riferimento. Quest'ultima non solo offre una sede dell'identità per l'individuo, ma lo travalica, opponendo un senso del sé, d'appartenenza, di vita, più ampio e immortale della salvezza fisica individuale.

Eppure nello stesso saggio del 1976 Elias figura un "corto circuito" in grado di interrompere l'automatismo spersonalizzante che regola l'identificazione dell'individuo nel gruppo

Inizio modulo

Sebbene variabile ed elastica, la connessione tra l'autoregolazione della sua condotta e dei suoi sentimenti - il funzionamento degli strati più coscienti e anche di alcuni di quelli meno coscienti - da un lato, e l'opinione interna regolata da norme di uno dei gruppi-noi a cui appartiene dall'altro lato, si infrange solo con il buon senso [*sanity*]. (Elias 1976; tr. it. 2004, 46).

Il vocabolo *sanity* va interpretato come consapevolezza di quei dispositivi che legano l'individuo al gruppo e che ne muovono potentemente l'intenzione e l'identità, consentendogli di affrancarsi da meccanismi condizionanti.

Come approfondirà Bauman (1989), l'Europa si erge ancora oggi a laboratorio per dinamiche di potenza e di posizione. Elias si sofferma sulle polarizzazioni che agiscono mediante forme di violenza e che stridono per anacronismo, specie osservandole sotto la lente del processo di civilizzazione. In questo contesto di reciproche pretese egemoni, Elias intravede una possibile risoluzione nella consapevolezza diffusa del rischio insito in scenari di dominio:

Dal momento che la costrizione dall'esterno nella forma di una potenza egemonica non sembra più molto promettente per assicurare la pace su scala mondiale, i popoli della terra sono posti oggi di fronte al compito alternativo di contribuire alla rinuncia graduale alle istituzioni militari tramandate, imponendosi delle limitazioni volontarie e, se il caso, sottoponendosi volontariamente all'arbitrato dell'umanità. (Elias 1985; tr. it. 1987, 83)

Egli nota che la certezza di un cambiamento basato sul contenimento intenzionale da parte degli attori internazionali possa essere garantita esclusivamente da accordi vincolanti tra gli Stati e per il tramite dell'arbitrato di organismi sovranazionali. La natura vincolante e la devoluzione di potere a terzi presuppone un grado di fiducia elevato tra le parti: ciò rende il compito particolarmente arduo. Il nodo fondamentale attorno a cui si configura il presente e il futuro dell'umanità è

dunque quello della fiducia, o meglio della riduzione della sfiducia tra i protagonisti del processo di civilizzazione.

Sul piano macrosociologico, l'evoluzione di una società implica processi culturali, educativi, valoriali laboriosi e destinati alla realizzazione di un compito di lungo periodo come la pace tra gli uomini. Tale compito, dice Elias, non può essere affrontato senza alcune consapevolezze.

La prima riguarda la fragilità degli equilibri tra Stati che manovra le dinamiche in tempo di pace, così come in tempo di guerra.

La seconda evidenza lo scarso realismo di ragionamenti in termini di alternative assolute, di sconfitta o dominazione sul piano politico, militare, umano. Sono queste le paure e i meccanismi di difesa propri della *humana conditio*:

Inizio modulo

Nel conflitto tra le due grandi potenze agiscono quindi costantemente due motivi, e quindi anche due paure elementari, strettamente connessi tra loro [...] In primo luogo vi è [...] l'antica paura di ogni gruppo umano di venire annientato dagli altri. Essa costituisce una condizione di vita per ora immodificabile, una *humana conditio*. [...] Alla paura della minaccia fisica si associa per entrambe le parti un'altra paura, paura di fronte alla minaccia alle proprie istituzioni sociali e alla perdita di valore e di significato che la loro distruzione porterebbe con sé. Come forza motrice dell'ostilità e dell'irriducibile demonizzazione reciproca, questa paura non è meno importante della paura dello sterminio e della distruzione fisica. (Ivi, 89-90)

L'intero impianto teorico di Elias conduce a questa soluzione: la minaccia di un movimento regressivo come la polarizzazione che conduce alla guerra non si rivolge tanto all'esistenza fisica, quanto a quella sociale globale, all'esistenza stessa in termini collettivi, civili, umani. Da questa prospettiva, la ricerca di accordi che si fossilizza su logiche di arroccamento è perdente. In altre parole, un tentativo di risoluzione incapsulata in quella dinamica, fedele al concetto di deterrenza e che ragiona in termini di limitazione degli armamenti e rilascio degli ostaggi, offre una possibilità molto

bassa di fermare il processo di *escalation*, poiché si alimenta di paura e sfiducia tra le parti in gioco, provocando una demonizzazione e disprezzo ideologici reciproci. Per questo Elias approda all'ipotesi del disarmo ideologico

Io ritengo che la probabilità di fermare la corsa agli armamenti sia modesta se non viene allo stesso tempo accompagnata da un disarmo ideologico. Si tratta però di un compito che in parte richiede strategie diverse da quelle che sono alla base degli accordi sulla limitazione degli armamenti. [...] È abbastanza irrealistico sperare che le due parti siano alla lunga in grado di arrestare effettivamente la dinamica autopropulsiva della corsa agli armamenti, se continuano a mostrare nelle loro espressioni propagandistiche la loro irriducibile ostilità [...] Quello che sostengo, invece, è una grande e generalizzata politica di moderazione, moderazione dell'ostilità nei confronti di gruppi e individui che non condividono le proprie convinzioni. (Ivi, 93-95).

Elias è consapevole che non ci si possa permettere il lusso di una radicalizzazione ideologica di fronte alla minaccia della guerra nucleare, per questo sottolinea la necessità di organizzazioni superiori estranee alle ostilità tra gli Stati coinvolti.

In un'epoca in cui lo sviluppo della tecnica delle armi e della tecnica in generale fornisce agli uomini strumenti di potere in grado di distruggere gran parte dell'umanità e forse di rendere la terra inabitabile, è necessario riesaminare su tutti i piani le forme tradizionali di convivenza e soprattutto i codici di comportamento. [...]. Siamo di fronte a una scelta tra l'autodistruzione dell'umanità da un lato e l'eliminazione di quegli atteggiamenti che conducono alla guerra come mezzo per la soluzione dei conflitti tra gli stati, dall'altro. La seconda alternativa richiede uno stadio più avanzato di civiltà. (Ivi, 101-102)

Mentre percorrono la strada della civilizzazione, gli individui e le società come quella europea imparano a interporre una crescente distanza fra se stessi e i propri oggetti di osservazione, usando metodi e linguaggi sempre più complessi, avvertendo sempre più marcatamente la differenza tra la propria identità individuale e la propria identità collettiva.

In altre parole, la sua fiducia che egli sostiene tenacemente non è al netto delle fratture. Al contrario, nel loro superamento, nel salto di civiltà si conferma la forza di un'entità e del processo che essa incarna:

Questo è quello che intendo quando parlo di disarmo ideologico. Esso richiede in realtà un ulteriore salto di civiltà, moderazione e tolleranza nei rapporti tra gli stati appartenenti a blocchi diversi. [...] La domanda è soltanto se [...] un freno alla violenza nei rapporti reciproci tra gli Stati ora, sia possibile senza l'esperienza sconvolgente di una guerra (Ivi, 108-109)

Riferimenti bibliografici

Bauman, Z.

1989, *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca N.Y.; tr. it, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992.

Cavalli, A.

1991, *La reversibilità della civilizzazione. Note di lettura su Elias e la questione tedesca*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», n. 4, XXXII, pp. 518-597.

Elias, N.

1936, *Introduction a Über den Prozeß der Zivilisation*; in Elias N., *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*, Goudsblom J., Men-
nell S. (eds.), Oxford, Blackwell, 1998; tr. it., 2001, pp. 173-178.

1939-1969a, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a M.; tr. it., I. *La civiltà delle buone maniere*, il Mulino, Bologna 2009; II. *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna 2010; tr. it. unitaria dei due volumi in *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988.

1969, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königums und der höfischen Aristokratie*, Luchterhand, Neuwied; tr. it., *La società di corte*, Il Mulino, Bologna 1980.

1985, *Humana Conditio*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.; tr. it. *Humana Conditio*, il Mulino, Bologna 1987.

1987, *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt a M.; tr. it., *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1990.

Elias, N., Scotson, J. L.

1965, *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, Sage, London, Thousand Oaks-New Delhi, 1994; tr. it., *Strategie dell'esclusione*, Il Mulino, Bologna 2004.

Lenzi, F.R.

2023, *La sede dell'identità. L'Europa come laboratorio in Norbert Elias*, Carocci, Roma.

Michels, R.

1929, *Der Patriotismus*, Duncker & Humblot, Berlin; tr. it. *Prolegomena sul patriottismo*, Vol. 4, La Nuova Italia, 1933.

Mongardini, C.

1991, *È possibile la società? Il contributo di Norbert Elias*, in «Studi di Sociologia», n. 4.

FRANCESCA ROMANA LENZI è Professoressa di Sociologia presso l'Università degli studi di Roma "Foro Italico", già Faculty presso la Temple University. Membro di collegio di dottorato in Storia e culture dell'Europa (Sapienza Università di Roma) e del Dottorato di Interesse Nazionale in Peace Studies. Delegata del Rettore per le questioni di genere, Presidente del Comitato Unico di Garanzia (CUG), referente per la Rete UniPace. Membro di comitati editoriali e scientifici di numerose riviste internazionali. Membro del CdA e data Analyst di Health City Institute.

La presenza del passato. Tradizione e tradizionalità nell'indagine di Edward Shils

Abstract

L'articolo mira a riproporre al centro dell'analisi sociologica la categoria concettuale della "tradizione" a partire dal pensiero di Edward Shils, il quale rifiuta la contrapposizione tra tradizione e modernità, proponendo, invece, di esplorarne le interdipendenze all'interno di un processo unitario. Che ruolo gioca la tradizionalità nel rapporto tra tradizione e modernità? È possibile fornire una lettura differente di tale rapporto rispetto a quella oppositiva classicamente fornita?

Keywords: Edward Shils; tradizione; modernità.

1. Introduzione

Il concetto di tradizione può dare ancora molto alla trattazione della modernità e della modernizzazione, soprattutto alla luce di un pensiero a torto trascurato quale è quello di Edward Shils.

Il presupposto di fondo a cui si fa riferimento in questo articolo è lo stesso da cui parte l'autore, e cioè il rifiuto della contrapposizione tra *tradizione* e *mutamento*, ma soprattutto tra *tradizione* e *modernità*. Mentre, quindi, in numerosi approcci fondativi della sociologia di metà Ottocento e, successivamente, di inizio Novecento, la modernità, come noto, è stata intesa come necessaria opposizione a tutto ciò che culturalmente, istituzionalmente e strutturalmente richiami in sé l'idea di "società tradizionale", l'orientamento di Shils pone in evidenza una riflessione alternativa: più che guardare

1 Il presente articolo è il frutto congiunto del lavoro delle due autrici. Tuttavia, ai fini di una più dettagliata attribuzione, i paragrafi 1 e 3 sono imputabili a Roberta Iannone, mentre i paragrafi 2, 4 e 5 a Ilaria Iannuzzi.

ai contrasti, alle antitesi, ai conflitti tra queste due dimensioni, è possibile – e metodologicamente opportuno – considerare la necessaria interdipendenza che li caratterizza, come se fossero due momenti distinti, ma all’interno di un processo unitario (Shils, 2012).

Che ruolo gioca, dunque, la tradizionalità nel rapporto tra tradizione e modernità? È possibile fornire una lettura differente di tale rapporto rispetto a quella oppositiva classicamente fornita? Quali spunti può offrire in tal senso la trattazione di Shils?

Per rispondere a quanto appena delineato, il ragionamento sarà suddiviso in tre parti. Nella prima parte si accennerà alla trattazione più classica e consueta del rapporto tra *tradizione e modernità*.

Nella seconda parte si cercherà di cogliere – sia pure con tutti i limiti analitici che una breve trattazione impone – le critiche che nel corso del tempo sono state avanzate nei confronti di questa lettura più consolidata della tradizione.

Nella terza parte, infine, si cercherà di recuperare gli aspetti di novità che provengono dal pensiero di Shils e di coglierli in quanto abbiano da offrire, soprattutto come nuova sfida teorica su questi temi.

2. *Tradizione e modernità: una lettura dicotomica*

Il concetto di “tradizione” appare, all’interno dello scibile sociologico, molto spesso – se non quasi sempre – in opposizione al concetto di “modernità”, dando luogo ad una lettura binaria e dicotomica dei due concetti.

Senza dilungarsi eccessivamente su tale accezione di tradizione – perché fin troppo nota – basti ricordare che, così intesi, *tradizionale* e *moderno* si contrappongono e si escludono reciprocamente: l’affermazione di una delle due polarità non può che realizzarsi a scapito dell’altra; l’avanzata del processo di modernizzazione e di razionalizzazione com-

porta inevitabilmente l'arretramento della tradizione. Da qui l'inesorabile portato ideologico che si accompagna, spesso, ai concetti di "società tradizionale" e "società moderna": coloro che si rendono portavoci delle istanze di progresso tendono, cioè, a negare il valore della tradizione, mentre chi si aggrappa alla tradizione tende ad assumere un atteggiamento ostile verso la modernità.

È questo sicuramente il caso emblematico della dicotomia tönnesiana tra "comunità" e "società" (Tönnies 1887), ma è il caso anche del modello parsonsiano delle "variabili modello" (Parsons 1937), o dello schema binario ed oppositivo che si può rinvenire nell'opera di sociologi a noi più contemporanei, come nel caso di Giddens (1990), di Lasch (1990), di Berger (2005), ma anche di Lipovetski (1987) e di Bauman (1992) (sia pure, in questo caso, in un'ottica non strettamente dicotomica, ma che apre uno spazio alla logica dialettica).

3. Le critiche alla dicotomia tradizione-modernità

Se è vero che questa lettura binaria, dicotomica e oppositiva tra società tradizionale e società moderna ha ancora molto da dire ai nostri giorni, forse altrettanto interessanti sono anche le critiche che questa dicotomia ha incontrato nel tempo (Martinelli 1998).

Potendo, anche qui, dare solo uno sguardo di massima, per esempio critici come Gusfield (1967) e Tipps (1973) rilevano come le caratteristiche di una società tradizionale possono variare anche profondamente da una società all'altra.

Per esempio, le società tradizionali possono variare nel grado di staticità, oppure di differenziazione tra le diverse sfere della vita sociale, oppure per l'importanza che attribuiscono al sacro e così per ogni altra caratteristica generalmente ascrivibile all'interno del modello di società tradizionale. Mettono, dunque, in luce quanto spesso l'idealtipo venga radicalizzato nei suoi elementi costitutivi e venga rappresenta-

to in maniera molto univoca e uniforme al suo interno, come se si trattasse di caratteristiche che si riproducono sempre con lo stesso grado, la stessa forma e la stessa intensità.

Una seconda critica ha sottolineato anche come queste caratteristiche, che definirebbero le società cosiddette tradizionali, difficilmente possono essere considerate intrinseche, nel senso che spesso sono esse stesse la risultante dell'interazione con l'Occidente, poiché difficilmente queste società tradizionali si sono mantenute perfettamente intatte nel corso dei secoli. Per questa via – sostiene questo tipo di argomentazione critica – ciò che generalmente si considera come tradizionale è, magari, la risultante di un confronto avvenuto con il moderno e con l'Occidente.

È il caso delle critiche rivolte da Chirot (1977) ai Paesi non sviluppati che già all'inizio del ventesimo secolo erano sempre meno società tradizionali proprio perché entrate in contatto con il mondo occidentale e che, quindi, per questo, apparivano semmai come il risultato di un'interazione con esso.

Tale tipo di critiche è stato mosso anche nei confronti dell'idealtipo della società moderna. Anche in questo caso, infatti, ci possono essere delle commistioni tra elementi tradizionali ed elementi moderni. Per esempio, la conduzione familiare delle imprese, o lo stesso familismo italiano, sono il classico esempio di una forma di sviluppo economico moderno che, però, presenta tratti tradizionali.

In questa stessa direzione si muovono, come noto, anche i teorici della glocalizzazione e della “rinascita non tradizionalistica” del locale, vale a dire un globale con cui il locale in parte si ripete, ma in parte si rinnova.

Inoltre – quale terzo ambito di critiche – secondo la concezione binaria, tra tutte le istituzioni o tutti gli elementi costitutivi di una società vi sarebbe una stretta interdipendenza, tale per cui tutto procederebbe di pari passo e ogni cambiamento di una parte si rifletterebbe anche inevitabilmente sulle altre. Che è, appunto, un'idea unilineare e anche unilaterale del cambiamento, la quale compatta e omo-

geneizza tutto, cioè non concepisce la possibilità che certi aspetti procedano in una direzione, altri restino fermi, alcuni procedano più rapidamente, altri più lentamente in senso tradizionale o moderno.

È questa la critica di Ogburn (1922) e di Malinowski (1945) alla teoria funzionalistica classica di Radcliffe-Brown (1952).

Infine, all'interno di questo quadro, è possibile annoverare anche un quarto ordine di critiche (Dore 1973) alla dicotomia *tradizionale-moderno* ravvisabile nel fatto che non considererebbe né i vincoli né le opportunità proprie, e in un certo senso connaturate, ai cosiddetti Paesi ritardatari.

Quale è la caratteristica essenziale di tutti questi orientamenti critici? Esse invitano a concepire i due idealtipi del tradizionale e del moderno come poli che possono anche arrivare ad essere compresenti, ma mai in grado di compenetrarsi al punto che l'uno possa contenere o addirittura farsi espressione dell'altro.

È quanto, invece, sembra che arrivi a fare Shils.

4. *La tradizionalità come categoria chiave*

Tre sono gli aspetti fondamentali della dimensione tradizionale, che rilevano in tal senso:

- le funzioni;
- la struttura;
- le forme.

È evidente qui un'eco struttural-funzionalista del pensiero di Shils², mitigata, però, dall'attenzione anche per la dimensione più soggettiva.

² Si ricordi che egli, nel 1951, scrisse, insieme a Talcott Parsons, l'opera *Toward a general theory of action* (Parsons e Shils, 1951).

Shils, in particolare, nei riguardi della dimensione tradizionale, è interessato non al “disegno” del tessuto – ovvero l’aspetto contenutistico della tradizione –, ma alla “trama” del tessuto stesso, ovvero alla *tradizionalità* della tradizione. Ciò perché a suo parere «si è molto studiato il contenuto delle tradizioni nella sua sostanza, ma non si è studiata la loro *tradizionalità*. Si sono del tutto trascurati i modi e i meccanismi della riproduzione tradizionale delle credenze» (Shils 2012, 48). Volgendo lo sguardo alla dimensione tradizionale, è possibile notare come essa svolga in primis una *funzione* di garanzia della continuazione della società (di una e di ogni società). Nessuna società, infatti, anche nei momenti di più dura e radicale frattura con il passato, volta mai integralmente pagina o ricomincia da zero la propria esperienza storico-culturale, pena la caduta in uno stato di anomia irreversibile. Ciò che salva una società dagli eventi anche più catastrofici è, afferma Shils, la trama che si situa sotto ad ogni tessuto culturale e che permette a quest’ultimo di ricollocarsi, per quanto possibile e in maniera mai identica a prima in quella connessione tra passato e futuro in cui si gioca l’identità di una comunità umana.

Da qui la centralità della *struttura* della dimensione tradizionale, concetto fondamentale nella trattazione di Shils, in quanto consente di distinguere la *tradizione* dalla *tradizionalità*. Mentre la prima coincide con la dimensione contenutistica, percepibile nei processi storici, delle credenze, la seconda è il vero cuore dell’indagine, ed è rappresentata dalla dimensione processuale che può riguardare qualsiasi tipo di credenza, al di là del suo contenuto prettamente tradizionale. È quel processo che fa sì che ciò che appartiene al passato persista in maniera più o meno forte nel presente.

«Il mutamento [...] è ancora al passato» (Shils 2012, 45). In questa affermazione è da subito possibile notare la novità di un approccio che non intende dicotomizzare ma, al contrario, evidenziare gli aspetti di compenetrazione tra ambiti apparentemente opposti tra loro.

Quando una credenza può dirsi tradizionale? La struttura della tradizionalità è determinata dal carattere «dato» («*givenness*») (Shils 2012, 52) della credenza (che non è detto che coincida con un riferimento alla derivazione dal passato della credenza stessa, dimensione individuata come *pastness*). “Dato” è, per Shils, sinonimo di “già esistente”. Il carattere tradizionale di una credenza, quindi, è dettato dal fatto di essere già stata accettata in precedenza.

La *struttura* della tradizionalità è correlata alle *forme* che essa può assumere, intendendo, con questo termine, una serie di «proprietà» (Shils 2012, 68) delle credenze tradizionali, che possono essere *formali* e/o *sostanziali* (Shils 2012, 68-77).

Qualsiasi credenza, infatti, può essere tradizionale. Il contenuto di una credenza, per quanto sia scientifico, non la rende immune dal diventare parte di una tradizione. Le credenze che diventano tradizionalizzate non necessariamente, cioè, devono possedere riferimenti contenutistici al passato o devono esprimere un apprezzamento del passato, perché possano essere raccomandate e accettate grazie alla loro connessione con il passato. Qualunque sia il contenuto di sostanza delle credenze, vi sono certe proprietà che tendono a generarsi in loro a causa della *tradizionalità*, vale a dire a causa del fatto che sono disponibili o date piuttosto che come conseguenza del fatto di essere state promulgate da zero, in virtù di ragione, di sperimentazione o di rivelazione.

È soltanto quando anche la *legittimazione* di tali credenze è di tipo tradizionale – ovvero essa si ancora al passato come momento “superiore”, più “giusto” che è possibile affermare che le credenze sono tradizionali non soltanto nella forma, ma anche nel loro contenuto (Shils 2012, 68-75).

5. Conclusioni

Ciò che, dunque, sembra rilevare e che rappresenta il nucleo di novità dell’analisi è dato dal fatto che tale modo di

intendere la dimensione tradizionale, ovvero un'attenzione appuntata sull'aspetto formale – sulla tradizionalità –, apre le porte alla compenetrazione tra aspetti classicamente ritenuti inconciliabili, incompatibili, divergenti.

E allora, in quest'ottica, se si guarda al processo e non al contenuto, diventa possibile affermare che la stessa idea di modernità può contenere una dimensione tradizionale. A dire, cioè, che la stessa modernità, intesa idealtipicamente come antitradizione, può aver dato vita ad una dimensione tradizionale, ovvero un insieme di credenze che vengono ripetute nel tempo e, di volta, in volta, modificate. Questo sembra essere il massimo esempio del funzionamento della tradizionalità, che non guarda ai contenuti, ma al processo di trasmissione e di continuazione della credenza in questione.

L'analisi svolta consente, dunque, di volgere lo sguardo ad una lettura del rapporto tra tradizionale e moderno che non guarda alle antinomie e alle contrapposizioni tra questi due poli, ma evidenzia la necessità, anche metodologica, di una trattazione in termini di *interdipendenza* e di *compenetrazione* reciproca.

Posta in questi termini, allora, la modernità può diventare espressione di tradizionalità. Il che equivale a dire, guardando il processo da un'altra angolazione, che la tradizionalità può, a sua volta, divenire espressione di modernità.

Se, dunque, attraverso credenze tradizionali dal punto di vista formale possono essere veicolati contenuti anche sostanzialmente moderni, allora è possibile ritenere che l'analisi di Shils abbia ancora molto da suggerire rispetto alle nuove sfide teoriche in un mondo in cambiamento.

Riferimenti bibliografici

Bauman, Z.

1992, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London.

Berger, P. (a cura di)

2005, *The Desecularization of the World: a Global Overview*, Gran Rapids (Mi.), Eerdmans.

Chiot, D.

1977, *Social Change in the Twentieth Century*, Harcourt Brace, New York.

Dore, R.

1973, *British Factory, Japanese Factory: The Origins of Diversity in Industrial Relations*, University of California Press, Berkeley.

Giddens, A.

1990, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford.

Gusfield, J. R.

1967, *Tradition and modernity: misplaced polarities in the study of social change*, «American Journal of Sociology», LXXII, pp. 351-362.

Lasch, S.

1990, *Sociology of Post-Modernism*, Routledge, London.

Lipovetski, G.

1987, *L'empire de l'éphémère*, Gallimard, Paris.

Malinowski, B.

1945, *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, Yale University Press, New Haven.

Martinelli, A.

1998, *La modernizzazione*, Laterza, Bari-Roma.

Ogburn, W. F.

1922, *Social Change: with Respect to Culture and Original Nature*, Huebsch, New York.

Parsons, T., Shils, E.

1951, *Toward a general theory of action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Parsons, T.

1937, *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York.

Radcliffe-Brown, A. R.

1952, *Structure and Function in Primitive Society*, The Free Press, New York.

Shils, E.

2012, *Tradizione e carisma*, Morcelliana, Brescia.

Tipps, D.

1973, *Modernization theory and the comparative studies of societies: a critical perspective*, «Comparative Studies in Society and History», XV, pp. 199-226.

Tönnies, F.

1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Reislad, Leipzig.

ROBERTA IANNONE (Ph.D.) è Professore Ordinario di Sociologia Generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Sapienza Università di Roma. È Delegata della Rettrice per il Merchandising Sapienza Università e Co-Direttore Scientifico della "Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Studi di teoria e ricerca sociale". I suoi principali temi di ricerca sono la storia del pensiero sociologico, il capitalismo e le organizzazioni sociali.

ILARIA IANNUZZI (Ph.D.) è Ricercatrice in Sociologia generale presso l'Università degli Studi di Roma "UnitelmaSapienza". È vincitrice del "Premio tesi di Dottorato" della Casa Editrice Sapienza (2020), del "Premio Minerva alla Ricerca Scientifica" III Edizione (2021) e del "Premio Pareto per la Sociologia" III Edizione (2018). Si occupa prevalentemente di capitalismo e storia del pensiero sociologico.

La modernità di Harriet Martineau. La società in America, la prima ricerca empirica sulla democrazia americana

Abstract

Le donne nella storia appaiono e scompaiono: appaiono nelle monografie e nella saggistica, scompaiono nella manualistica, quella che forma le nuove generazioni ad un sapere universale, nonostante l'imponente produzione monografica internazionale e nazionale. A questo saggio sarà possibile riscoprire l'apporto di Harriet Martineau nella sociologia e l'attualità del suo pensiero critico nell'analisi della democrazia nascente e le sue aporie, delle diverse culture tra occidente e oriente, e nella metodologia della ricerca sul campo. Nella prima metà dell'800 le sue pubblicazioni rivoluzionano la storia della nostra disciplina, inoltre, il suo pensiero innovativo, è utile per l'analisi della modernità.

Keywords: sociologie, epistemologia, metodologia

Harriet Martineau, come Mary Wollstonecraft (cfr. Gammaitoni 2013, 2019, 2021) sono ancora assenti nella storia della sociologia, nonostante l'importante saggistica internazionale (cfr. Lengermann, Niebrugge 1998; Deegan 1991; Nocenzi 2015; Gruning 2018; Santagati, Ferrari, Noia, Cornaggia, Medina 2023; Cersosimo, Rauty 2023) che evidenzia il loro contributo innovativo. Il fatto che continuino a restare fuori dal canone, sarà oggetto di future riflessioni e analisi sulle dinamiche di costruzione/riconoscimento sociale della genialità femminile, che in questa sede non è possibile sviluppare, ma che già si discute in molti ambiti disciplinari (Aversano, Caianiello, Gammaitoni 2021; Russ 2021; Gammaitoni 2013; Sesti, Moro 2018). Il paradosso di questa assenza storiografica, che come scrisse Bourdieu (Bourdieu 2017) è il risultato di un dominio

maschile formale nella gestione del potere e della vita accademica, ha portato ad una versione monolitica della storia, tutta al maschile, nonostante si trattasse spesso di studiosi celebri e stimati in vita dai loro contemporanei; non furono esistenze inesprese e/o sempre marginali al discorso pubblico, ma attive nei circoli intellettuali ed editoriali della propria epoca.

Wollstonecraft¹ può essere autorevolmente collocata nella pre-sociologia, al pari del suo contemporaneo J-J Rousseau, perché in primis fu colei che nel 1700 descrisse le dinamiche sociali che influenzavano la mancanza di un'educazione egualitaria tra uomini e donne, precludendo a quest'ultime di poter esercitare il pensiero razionale e un agire libero nello spazio e nel proprio tempo; Martineau cambia *l'ordine del discorso* epistemologico, a volte nominata come traduttrice inglese del *Corso di Filosofia Positiva* di Auguste Comte (Ferrarotti, 1968), fu la prima, quando E. Durkhiem non era ancora nato, a svolgere un'approfondita ricerca empirica sulla realizzazione della democrazia negli Stati Uniti, dal 1834 e il 1837, e scrisse durante il lungo viaggio in nave, un dettagliato volume sull'osservazione della popolazione americana, che si può considerare di metodologia sociologica.

Harriet Martineau (Norwich 1802 – Ambleside 1876)

Come scrive Ginevra Conti Odorisio, la prima in Italia a tradurre e pubblicare due volumi su Harriet Martineau,

1 Mary Wollstonecraft, attenta osservatrice della vita quotidiana inglese e della Rivoluzione Francese, divenne madre intellettuale del femminismo del '900, in seguito alla riscoperta del suo trattato sui diritti delle donne *A Vindication of Rights of Woman* (1792). Il suo pensiero, essenzialmente improntato alla critica sociale, risponde a tutti i livelli dell'analisi sociologica contemporanea: la descrizione e l'interpretazione dei fatti storici e politici, i processi di socializzazione, le dinamiche relazionali tra diverse classi sociali in ambito privato e pubblico, la capacità di prevederne l'evoluzione e di proporre soluzioni alle problematiche emerse.

resta sorprendente l'oblio di questa importante intellettuale, economista, scrittrice, filosofa e sociologa, formatasi nei circoli positivisti; traduttrice di una versione ridotta del *Corso di filosofia positiva* di Auguste Comte (1853-57), e sua sapiente interprete (Ferrarotti 1968). Grazie a lei, Comte ebbe fortuna divulgativa nel mondo anglosassone, tanto da ringraziarla in uno scambio epistolare, ammettendo di essere stato interpretato e compreso meglio di se stesso, tanto da non opporsi alla decisione di Martineau di omettere i giudizi misogini che il grande filosofo aveva scritto riguardo all'incapacità razionale delle donne.

Racconta nella sua *Autobiography*, che già all'età di 15 anni aveva letto Thomas Malthus, e da quel periodo iniziò a riflettere in modo sociologico e politico.

A sedici anni subì una grave perdita dell'udito, ma nel tempo constatò che inaspettatamente l'uso del cornetto uditivo, in realtà la favorì per stabilire relazioni confidenziali durante le ricerche sul campo, notando anche una maggior accoglienza da parte delle persone che intervistava.

Nel 1822 collabora al periodico "Montly Repository", di impostazione unitariana, ispirato alla libertà religiosa, promotore delle idee riformiste di Beccaria, Bentham, Blackstone, Malthus e Owen. Nel 1825 si dedicò totalmente al giornalismo per mantenersi in seguito al fallimento della piccola fabbrica di tessuti di famiglia, dando vita ad una rubrica mensile destinata alla divulgazione popolare, dal titolo *Illustrazioni di economia politica*, nella quale narrò in ventiquattro storie, arricchite da suoi disegni, il pensiero di Thomas Malthus, James Mill, David Ricardo, Adam Smith, vendendo più dei romanzi di C. Dickens. Ogni personaggio delle sue storie era la rappresentazione di quattro principi economici: produzione, distribuzione, scambio, consumo. La serie di racconti fu tradotta in varie lingue e le diede grande fama.

Martineau fece suoi gli ideali del socialismo e del liberalismo, ponendosi in difesa delle classi più deboli della società, contro la schiavitù, in quanto immorale ed economicamente

inefficiente, contro la prostituzione e criminalizzazione delle donne e la loro oppressione, escluse dai diritti della cittadinanza in quanto genere considerato debole e inferiore rispetto agli uomini, contro il maltrattamento dei detenuti in carcere, contro il lavoro minorile.

Le sue opere più rilevanti per la storia della sociologia sono indubbiamente *Society in America 2 voll.* (1836) pubblicato con gli stessi editori inglesi di de Tocqueville, e *How to Observe Morals and Manners* (1838).

A queste è sempre parallela l'attività letteraria e divulgativa in ambito economico e politico.

Tra il 1834 e il 1836 soggiornò negli Stati Uniti per svolgere una lunga ricerca sul campo, nella quale rilevare le condizioni di vita della popolazione, il grado di giustizia e di benessere diffuso nei diversi strati della società come diretta esemplificazione dei principi della Costituzione americana e dunque della realizzazione della democrazia.

E' lo stesso periodo in cui Alexis de Tocqueville scrisse sulla *Democrazia in America* (1835), vivendoci però per soli sei mesi di osservazione diretta sulle reali condizioni di vita degli americani.

Harriet Martineau, in seguito alla morte del padre e caparbiamente decisa a restare nubile, sarà per sempre autode-terminata, libera di viaggiare e di decidere della propria vita. Durante il suo lungo soggiorno di ricerca negli Stati Uniti, che durò tre anni, e con la raccolta di circa 300 interviste fu ricevuta dal Presidente Madison, dai più alti rappresentanti della Corte Suprema, soggiornò nei villaggi e nelle città, ospitata da famiglie di ogni classe sociale, fino ad entrare nelle carceri per vedere in prima persona la condizione dei detenuti. Giunge negli Stati Uniti ben preparata, durante i tre mesi di viaggio in nave scrive una prima bozza metodologica, utile guida per le future osservazioni sul campo, per strutturare al meglio le interviste e le descrizioni delle famiglie e degli ambienti visitati.

Le sue analisi sulle condizioni di vita degli anglosassoni e degli americani anticipano Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, in quanto fa emergere con chiarezza le ingiustizie sociali subite dagli operai e operaie, e dalle classi più povere e marginali della società; progetta e mette in atto una ricerca multidimensionale e multivariata, concettualmente orientata, per rilevare quali fossero i valori morali alla base delle istituzioni sociali, politiche, religiose.

Il suo metodo fu quello di confrontare i principi espressi nella Costituzione americana e le conseguenze reali nella vita delle persone.

Nel capitolo “Morals of Slavery” rende visibile ogni paradosso che giustifica la schiavitù, osserva “come possono essere credibili le virtù sociali in una società in cui l’ingiustizia è la caratteristica principale? (Martineau, 1837, 219) Con tagliente ironia ridicolizza la così detta tolleranza degli americani verso i propri schiavi, quando “l’ingiustizia intrinseca del sistema estingue tutte le altre e alimenta un intero raccolto di falsa morale verso il resto della società” (Martineau, 1837, 223).

Queste sue osservazioni mettono a nudo l’ipocrisia di una società ancora involuta su molti diritti civili, ponendo l’accento sul degrado dei comportamenti sessuali, ancora insoluto e attuale più che mai ai nostri giorni – nelle derive della schiavitù nella tratta delle straniere e nella commercializzazione della pornografia virtuale – alla soggezione di tutte le donne oppresse e controllate, allo sfruttamento dei bambini.

Il metodo che propone per misurare il progresso nella società segue tre dimensioni di analisi: 1) lo status di coloro che detengono il minor potere nella società; 2) le visioni popolari dell’autorità e dell’autonomia; 3) l’accesso alle risorse che consentono una vita dignitosa.

Durante il mio soggiorno statunitense, ho visitato ogni genere di istituzione. Le prigioni di Auburn, Philadelphia e Nashville; i manicomî e gli ospedali più importanti; le istituzioni culturali, sia scientifiche che letterarie; le fabbriche del Nord e le piantagioni del Sud; le fattorie dell’Ovest.

(...) Spesso mi è stato chiesto se l'essere donna abbia costituito, per me, uno svantaggio. E l'essere già un personaggio celebre, un altro. Non condivido nessuna di queste affermazioni.

Sono certa di aver assistito a molte più scene di vita domestica di qualunque altro gentiluomo. La stanza dei bambini, il salottino privato, la cucina, sono delle scuole eccellenti per apprendere i costumi e i principi morali di un popolo (Conti Odorisio, 2019, pp. 48-49).

Nel 1839 pubblica il romanzo *Deerbrook*, viaggia in Europa e inizia ad avere i primi sintomi di una lunga malattia mentre si trova a Venezia. Non interrompe il suo impegno politico contro la schiavitù, in favore dei poveri e per i diritti delle donne, continuando a scrivere per l'“American Anti-Slavery Standard”, evidenziando caratteristiche in comune tra la schiavitù nelle colonie e l'oppressione della classe operaia inglese e le condizioni subalterne delle donne, due mali morali che corrompevano e degradavano sia i bianchi che i neri, sia gli oppressi che gli oppressori.

Sostenne moralmente ed economicamente la causa risorgimentale italiana, arrivando ad insegnare alla scuola italiana di Mazzini, con il quale restò a lungo in contatto epistolare.

Appena la sua salute glielo permise, si recò in Egitto e Terra Santa (1846-47), pubblicando nel 1848 *Eastern Life, Present and Past*, in cui dimostra l'origine storica delle religioni.

La sua produzione intellettuale ha una capacità di visione micro e macro sociale, approfondisce lo studio delle religioni, senza esprimere giudizi di valore, ma come continuo atto di comprensione weberiana nel ripercorrere la storia del giudaismo, del cristianesimo, dell'islam. In *Vita Orientale presente e passata* (1838) e in *Letters on the Laws of Man's Nature and Development*, dichiara il personale abbandono della fede cristiana, verso il mesmerismo e la frenologia, (che riteneva utili per curare la sua malattia).

Dal 1867 è portavoce pubblica delle cause femministe, promuovendo diverse petizioni per il diritto di voto, in accordo con John Stuart Mill. La sua attività politica fu fondamentale per due riconoscimenti: l'accesso delle donne ai

consigli scolastici e il *Married Woman Act* che decretava l'autonomia delle donne sposate nel gestire i propri soldi.

Fin dal 1837, ben prima del *La Soggezione delle donne* di J. Stuart Mills (1870) Martineau definì un progetto politico: in primis le donne dovevano associarsi per perseguire l'autodeterminazione e la concretezza oggettiva di diritti collettivi, per ottenere, in tal modo, che il parlamento riformasse tutte le leggi che le riguardassero: mancanza di pari istruzione, di libertà di lavorare, la parità con gli uomini in ambito civile, penale e politico, l'abolizione di matrimoni combinati e della prostituzione legalizzata. Facendo così emergere, chiaramente, quanto la condizione femminile fosse un nodo irrisolto della democrazia.

In *Household Education* affronta il tema dell'istruzione femminile e pubblica una storia dell'Inghilterra contemporanea, nota come *History of Peace*.

Quando nel 1855 si ammala nuovamente di un disturbo cardiaco, sapendo che sarebbe potuta morire in qualsiasi momento, scrive in pochi mesi *Autobiography*, pubblicata postuma nel 1877.

Con una fede incrollabile per i benefici del sistema democratico, ne mise a nudo le aporie: l'eguaglianza tra gli uomini e la schiavitù; aver fondato il parlamento sul consenso del popolo escludendone le donne; in ambito economico definisce un'etica della produzione che non sia sfruttamento del lavoro, ma rispetto delle persone e della natura, anche quest'ultima violentata dai coloni avidi di ricchezza. Definisce i principi morali dell'economia, in un'aspra critica alle due società che più conosceva, l'Inghilterra e gli Stati Uniti, arrivando ad elogiare il lusso dell'ozio, contro la produzione sfrenata di una società basata solo sulla proprietà privata. A suo avviso si doveva considerare il bene prezioso del tempo libero, del divertimento, e ciò si poteva realizzare solo cooperando e organizzando il lavoro collettivamente, per renderlo meno invasivo nella vita privata. Auspicava una ripartizione egualitaria dei beni, pur consapevole che gli abitanti del

Nuovo Mondo non avrebbero rinunciato facilmente all'accumulo di ricchezze personali.

Sfide attuali, che sono lo specchio retrospettivo delle istanze intellettuali europee dal secondo '900, ispirate alla decrescita felice, al potere trasformativo dei movimenti collettivi, tanto studiati da Alain Touraine e nella sociologia contemporanea.

Riferimenti bibliografici

Aversano, L., Caianiello, O., Gammaitoni, M. (a cura di)
2021, *Musiciste e Compositrici, Storia e storie di vita*, SEdM, Roma.

Bourdieu, P.
2017, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.

Cersosimo, G., Rauty, R.
2023, *Una presenza dimenticata, donne e analisi sociale negli Stati Uniti tra XIX e XX secolo*, Liguori, Napoli.

Conti Odorisio, G.
2003, *Harriet Martineau e Tocqueville, due diverse letture della democrazia in America*, Rubettino, Catanzaro.
2019, *Harriet Martineau, La società in America*, Armando, Roma.

Deegan, M. J.
1991, *Women in Sociology; a Bio-Biographical Sourcebook*, Greenwood Press, London.

Ferrarotti, F.
1968, *Trattato di sociologia*, Utet, Torino.

Gammaitoni, M.
2013, *Storie di vita di artiste europee dal Medioevo alla contemporaneità*, Cleup, Padova, ed. agg. Springer, 2022.

Gruning, B.

2018, *Marianne Weber, la donna e la cultura*, Armando, Roma.

Lengermann, P. M., Niebrugge, G.

1998, *The Women Founders, Sociology and Social Theory 1830-1930*, Waveland Press, Long Grove, Illinois.

Martineau, H.

1839, *Deerbrook*, 3 voll, Edward Moxon, London.

1877, *Autobiography, with Memorials*, by Maria Weston Chapman, 2 voll, James R. Osgood & Co, London.

1838, *How to observe Morals and Manners*, Knight, London.

1853, *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, freely translated and condensed, 2 voll, Chapman, London.

1838, *Retrospect of Western Travel*, 3 voll, Saunders and Otley, London.

1837, *Society in America*, 3 voll., Saunders and Otley, London, a cura di Seymour Martin Lipset, Garden City, Doubleday Anchor Books, 1961.

1849, *The History of England during the thirty years' peace*, Knight, London, 1816-1846.

1840, *The Martyr Age of the United States of America*, Finlay and Charton, Newcastle upon Tyne.

1848, *Eastern Life, Present and Past*, 3 voll, Edward Moxon, London.

1832-34, *Illustrations of Political Economy*, 9 voll, Charles Fox, London.

Nocenzi, M.

2015, *Gina Lombroso. La donna nella società attuale*, Mimesis, Roma.

Russ, J.

2021, *Vietato scrivere, come soffocare la scrittura delle donne*, Enciclopedia delle donne, Milano.

Santagati, M., Ferrari, C., Noia, E., Cornaggia, C., Medina, L.,

2023, *Women at the Roots of Sociology. Contributions to Empirical Research in the USA, Europe, and Italy* (<https://riviste.unige.it/index.php/aboutgender/article/view/2039>)

Sesti, S., Moro, L.

2018, *Scienziate nel tempo, più di 100 biografie*, Ledizioni, Milano.

Wollstonecraft, M.,

1792, *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects*, Joseph Johnson, London.

MILENA GAMMAITONI è professoressa Associata di Sociologia Generale. È docente di discipline sociologiche presso le Università Roma Tre, Università Jagellonica di Cracovia, Sorbonne Nouvelle e Descartes di Parigi, Ecole Nationale Supérieure des Arts Decoratifs di Parigi. Nel 2021 è stata eletta nel direttivo dell'AISLF (*Association Internationale des sociologues de langue française*) e nel 2024 è nel direttivo GIO Gender Interuniversity Observatory (Roma Tre, Tor Vergata, La Sapienza).

Politica della traduzione: per una sociologia dell'impossibile

Abstract

La riflessione che si propone parte dal dibattito interno ai Translation Studies ed assume come centrali gli inviti e le rivendicazioni provenienti dagli studi femministi e post-coloniali, per sottolineare l'importanza di una comprensione critica della modernità e, soprattutto, per una sua diversa politica della traduzione.

Keywords: traduzione, monolinguismo, comprensione critica.

Introduzione

In questo saggio si sottolinea l'importanza di una diversa politica della traduzione per la comprensione critica della modernità, assumendo come centrali gli stimoli e le rivendicazioni provenienti dagli studi femministi post-coloniali. In un mondo ormai globalizzato, in cui la modernità non è più vissuta attraverso la razionalità, ma attraverso la sua traducibilità, ricostruire il dibattito interno ai *Translation Studies* aiuta a ripensare alla trasformazione della sociologia a contatto con la crisi della modernità come ad una sociologia dell'impossibile. Il *cultural turn* o *power turn* negli studi sulla traduzione ha chiarito che la comprensione critica della modernità non è un processo che riflette la realtà, ma un processo che la costruisce. Se assumessimo la trascrizione delle critiche alla modernità, liberandoci dalla tentazione di una traduzione di esse che si trasforma in superiorità dell'originale, aggiungeremmo il necessario supplemento politico alla traduzione, con l'obiettivo di assumere il rischio inusuale dell'impossibile.

Il dibattito interno ai Translation Studies

La questione dell'alterità sollevata dalle studiose degli studi post-coloniali riguarda il problema di come tradurre in Occidente la letteratura delle donne del terzo mondo. Nel noto saggio "La politica della traduzione" di Gayatri Spivak, pubblicato per la prima volta nel 1992, si affronta il problema della critica alla politica occidentale della traduzione, la quale troppo spesso vorrebbe ridurre la letteratura delle donne del terzo mondo a messaggio sociale, cancellandone le qualità propriamente letterarie (Spivak 1992). Per il canone occidentale la traduzione deve essere invisibile. Ciò accomuna la politica occidentale della traduzione alle tante invisibilità. Invisibile la vita, il contesto, invisibile è e deve essere chi traduce, come ha ben spiegato Lawrence Venuti (1999). Dobbiamo a Homi Bhabha il concetto di *Translation Culture*, per indicare il luogo della produzione culturale: si tratta dello spazio "tra", lo spazio ibrido, appunto, della traduzione (Bhabha, 1990, p. 209). Essa, osserva Said, ha sempre avuto un ruolo fondamentale, accanto all'antropologia, alla filosofia, alla storia, alla letteratura, poiché è stata una delle pratiche discorsive con cui il colonialismo ha mantenuto e giustificato il suo potere (Said 1991). Ed è stata determinante sia nel rappresentare l'Oriente all'Occidente, sia nel rappresentare l'Oriente ai nativi (Ivi, 201). Le traduzioni europee dei testi indiani, spiega Said, fornirono agli indiani istruiti un intero assortimento di immagini orientaliste. La legittimità conferita ai saperi dominanti assicurò che il nativo avesse accesso al suo stesso passato, attraverso i testi preparati dal governo coloniale (Ivi, 202-203). Ripensare alla traduzione delle lingue del terzo mondo in quelle del primo, diventa imprescindibile poiché il canone occidentale ha preso forma all'interno del contesto europeo illuminista. Successivamente, negli anni 1950 e 1960, negli Stati Uniti si diffusero tecniche di traduzione manipolative, allo scopo di commercializzare ogni genere di prodotto. Due studiosi della traduzione Holmes e Popovic

(1970), intuendo il potere derivante da questo strumento, iniziarono ad analizzarne le tecniche utilizzate. Si è trattato di una svolta significativa, grazie alla quale gli studi sulla traduzione entrarono in rapporto con il post strutturalismo, la critica femminista, la psicoanalisi, il marxismo, i Cultural Studies. Nel 1985 nacque *la Manipulation School*, in cui gli autori del volume collettaneo curato da Teo Hermans *The Manipulation of Literature* (Hermans 2014), annunciarono un vero e proprio *power turn*, ossia lo spostamento definitivo dell'attenzione da problemi di carattere linguistico, a problemi di carattere ideologico. L'accento veniva posto, ossia, sulle relazioni di potere che sottendono gli scambi tra culture, sulla consapevolezza che la lingua produca e costruisca la realtà, e non la rifletta semplicemente. L'incontro con la critica postcoloniale, in particolar modo quella femminista ha, come si vedrà in seguito, ulteriormente chiarito il nesso con il potere sotteso ad ogni forma di traduzione.

La concezione, che pone l'originale in una posizione di superiorità rispetto alla traduzione-copia, nasce insieme alla modernità, in seguito all'invenzione della stampa e all'idea che chi scrive sia proprietario del testo, lasciando sullo sfondo chi traduce. Nasce insieme alla conquista coloniale. Anche per questo sussiste una metafora: da un lato l'Europa, quale grande originale, nonché origine e punto di partenza, dall'altro le colonie/copie, le quali non possono che rappresentare il fardello dell'uomo bianco e avere come obiettivo di copiare, quanto più è possibile l'originale, tentando di esserne all'altezza, senza mai riuscirci. In ambito europeo è stato Jacques Derrida a decostruire l'originalità dell'autore e la centralità dell'originale (Derrida 1985). Rileggendo e commentando il testo seminale di Walter Benjamin *Il compito del traduttore* (1962), Derrida sottolinea che, se il traduttore non restituisce né copia l'originale, è perché quest'ultimo sopravvive e si trasforma. La traduzione sarà, in verità, un momento della sua propria crescita, che si completerà nell'inganno di dirsi una traduzione (Derrida 1985, 397). L'inganno

conferisce autorità al testo di partenza e ne garantisce la sua sopravvivenza. Non a caso Derrida denomina l'originale il *sopravvissuto*. Nessun testo è definitivo, ma mobile e instabile, perché non può essere tradotto. Allo stesso modo nessun testo è originale, poiché è sempre una rielaborazione, una riscrittura, una traduzione della traduzione. Per il filosofo francese tutto il pensiero occidentale si basa sull'idea che esista un centro, un'origine che garantisce il significato. Ma l'esistenza di un centro dà vita a tutta la problematica serie di opposizioni binarie tra ciò che è centrale e ciò che non lo è. Represso, ignorato, reso stabilmente inferiore: è proprio la stabilità del centro, dell'origine che garantisce quel tipo di significato, perché l'esclusione dal centro congela il libero gioco delle differenze nel gioco delle opposizioni binarie (ivi, 398). Secondo Derrida, l'intero processo di significazione si struttura per il modo in cui un segno differisce da un altro, una cosa, ossia, viene definita da ciò che non è. Tale differenza differisce da sé stessa e differisce sé stessa continuamente, sicché un significato e una conoscenza stabili non si possono mai raggiungere. In altre parole, non c'è un fondamento stabile in quel sistema di differenze che è la lingua (ivi, 399). Il significato è sempre un effetto di relazioni e differenze, lungo la catena dei significanti potenzialmente infiniti. Chi traduce si trova, pertanto, all'interno di questa catena a dover prendere delle decisioni. Le decisioni sono inevitabilmente determinate dalla ideologia, dalla cultura di appartenenza, dal proprio genere, dalla propria etnia, dalla propria storia, dai propri pregiudizi. La traduzione – afferma Sherry Simon – è un processo di mediazione, che non sta al di sopra dell'ideologia, ma lavora attraverso di essa. Dunque, qualcosa deve essere perduto. Chi traduce sceglie in accordo con la propria concezione e non c'è modo, semplicemente, di tradurre le parole (Simon 1996, 8). Si potrebbe dire che è impossibile. Mettere a confronto alcune considerazioni di Derrida e Benjamin con il dibattito interno ai *translations studies*, porta a concludere che la traduzione funziona secondo una ratio

di perdita e di guadagno: non può esistere una riproduzione originale del testo da una lingua all'altra, perché la traduzione è sempre in qualche modo libera. Questo vuol dire che né il testo straniero di partenza, né il testo di arrivo tradotto sono un'unità semantica originale. Ambedue sono derivativi ed eterogenei. Sono composti di materiali linguistici e culturali diversi, che destabilizzano il lavoro della traduzione. Sono portatori di un significato plurale e differenziale in eccesso e, possibilmente, in conflitto con le intenzioni dello scrittore straniero e del traduttore.

La critica femminista post-coloniale

Nel 1992 Spivak scrive il saggio *La politica della traduzione* in prima persona, avendo tradotto dal francese all'inglese l'opera di Derrida e dal bengali all'inglese le poesie di Dewi. Dunque, scrive della traduzione, tanto da un punto di vista teorico quanto da un punto di vista pratico e offre al dibattito interno ai *Translation Studies* un contributo fondamentale. Il suo saggio parte dalla questione dell'altro/a, dal problema dell'identità per arrivare all'alterità, anche attraverso la traduzione. Nell'articolazione del saggio parte dalle critiche alle politiche identitarie, definendole *made in Usa* e dichiarando che, sebbene la lingua sia lo strumento che produce l'identità come significato di sé, la produzione di sé è "tanto pluralizzata quanto una goccia d'acqua al microscopio" (Spivak 1992, 179). L'autrice comincia così, dichiarando in primo luogo la sua posizione: "uno dei modi di resistere all'invito del multiculturalismo capitalista ad avere una propria identità e a competere è di dare all'impossibile il nome di donna" (Ivi, 181). In secondo luogo, Spivak, riflette su di sé, in quanto traduttrice femminista, il cui compito è considerare la lingua come una traccia, un indizio del modo in cui funziona la possibilità di agire nel genere. Dal suo punto di vista la scrittrice del terzo mondo iscriverà la sua possibilità di

agire in modo differente da una donna inglese, o americana che si deve liberare della *sua* storia di dominazione *made in Usa*. La traduttrice femminista deve avere cura della lingua che traduce: della sua specificità. Soprattutto non deve scegliere la logica a scapito della retorica della lingua e avere cura della tessitura dell'originale, come uno dei principali compiti di traduzione femminista. Poiché è la natura retorica di qualunque lingua ad appartenere solo a quella lingua e a scompigliare la sua sistematicità logica, la traduttrice femminista sceglie il rapporto da avere con il testo in traduzione, con la sua retorica e con i suoi silenzi, sceglie il modo in cui tradurlo, sceglie se e in che modo essere responsabile verso la traccia di sé nell'altra. Avere cura della logica è facile - sostiene Barbara Johnson, la traduzione è sempre stata traduzione del significato, quel che è difficile è avere cura dei modi in cui la retorica, o la figurazione, scompigliano la logica e puntano alle possibilità di una contingenza casuale, imprevista, disseminate dalla lingua e non controllabili (Johnson 1985, 145). Ci si può avvicinare ad esse, a condizione di facilitare l'amore tra l'originale e la sua ombra (Spivak 1992, 182). Anche Spivak riferisce di un rapporto con il testo in traduzione più erotico che etico. Quel che caratterizza l'erotismo è l'impenetrabile, l'inaccessibile, l'impossibile. Spivak suggerisce di arrendersi alla traduzione, alla sua alterità accettando di confrontarsi e negoziare quella insopportabile differenza da sé. La resa è sia un'esperienza erotica sia un'esperienza etica. Il punto di contatto è costituito dall'incontro con la singolarità, in quanto supplemento etico all'azione politica di traduzione, ma lo sforzo di andare incontro ad ogni singolarità sul piano politico è impossibile. Tale è la ragione per cui l'azione etica è esperienza dell'impossibile ed il comprenderlo non può che rafforzare il ruolo della traduzione per l'azione politica. Nell'ottica di una azione pubblica, che abbia come supplemento l'impegno etico verso la singolarità, non nel senso razionalista del fare la cosa giusta, ma nel senso dell'impossibilità del rapporto uno a uno con ciascun essere umano, non

vi sono verità quanto piuttosto ammonimenti (ivi, 185). Nel caso specifico della traduzione si tratta di promettere di rispondere del modo in cui si è entrati in relazione con il testo da tradurre e darne conto. È necessario assumere l'impegno di creare lo spazio discorsivo, che consenta all'altra donna di esistere, di parlare la sua lingua, di utilizzare la sua retorica e, infine, di agire per essere ascoltata (ivi, 188). L'obiettivo politico della critica femminista post-coloniale è costruire un nuovo tipo di responsabilità per coloro che lavorano con la cultura. Se si accetta il suggerimento di Spivak e ci si arrende al testo, la traduzione diventa lo spazio che scompiglia la logica di una cultura, con ciò producendo possibilità di agire.

La sociologia a contatto con l'esperienza dell'impossibile

In conclusione, si vuole suggerire che il dibattito interno ai *Translation Studies* e la critica femminista postcoloniale, qui sinteticamente richiamati, potrebbero indirizzare le teorie sociologiche della modernità verso un diverso rapporto con le sue critiche e mettere al centro dell'analisi sociologica nuove parole chiave e nuove categorie. L'invito a porre attenzione alla traduzione, infatti, comporta il rischio di toccare con mano i limiti della propria cultura, il rischio, in altre parole, di incontrare l'alterità e di doverla prendere realmente in considerazione. Secondo il canone occidentale, come si è visto, chi traduce non deve assumere rischi, chi traduce deve restare invisibile e trasformare quasi meccanicamente una parola di una lingua nella parola di un'altra lingua, deve desiderare di non essere visto, dato che è l'invisibilità a rendere pregevole la traduzione. Scrive John Florio, traduttrice nordamericana di classici dal francese all'inglese "una buona traduzione è come una lastra di vetro, non deve mai richiamare l'attenzione su di sé" (Simon 1996, 1). L'originalità del traduttore consisterebbe nel dare l'illusione della trasparenza. Ma l'illusione della trasparenza è il risultato di una scelta

precisa, far apparire naturale la sintassi e la lingua, perché bisogna eliminare qualunque cosa possa concentrare l'attenzione sulla traduzione e stabilire la superiorità dell'originale.

Il canone occidentale, insomma, finisce per cancellare, assieme al lavoro di traduzione, il testo straniero di partenza, la sua specificità culturale in accordo con i valori, le credenze, le rappresentazioni della lingua della cultura d'arrivo, con le relazioni gerarchiche che la strutturano siano di classe, di genere, di razza e di religione. In quest'ottica la traduzione esegue e realizza un lavoro di acculturazione, che addomestica il testo straniero, rendendolo intelligibile e persino familiare. Si tratta di una vera e propria forma di imperialismo o, come riferisce Spivak, di violenza epistemica abilitante. È uno dei suoi concetti chiave. Per spiegarlo Spivak ricorre all'esempio di una creatura che nasce dallo stupro: si tratta di un terribile atto di violenza, ma non per questo si può infliggere l'ostracismo a chi viene concepito. Allo stesso modo il post-coloniale rappresenta il tentativo di de-egemonizzare la lingua imperiale -l'inglese- e farla diventare una lingua post-coloniale, cosicché da mezzo letterario torni nelle mani della gente che lo usa come mezzo di protesta (Spivak 2003, 14). Dunque, la traduzione implica scelte difficili, complesse e il dibattito sulla traduzione investe inevitabilmente l'attitudine moderna di apprezzare le altre culture, secondo una sorta di immaginario da museo (Bhabha 1994), che consente di collezionarle e valutarle e, in fin dei conti, situarle e contenerle all'interno della nostra griglia di comprensione. Traduttori e traduttrici sono stati chiamati all'azione, alla dismissione di pratiche di assimilazione uniformante e ad attivare una nuova politica, che persegua la diversità culturale, mettendo in primo piano le differenze linguistiche e culturali, trasformando la gerarchia dei valori dominati nella propria cultura. Rendere la traduzione visibile non è impossibile, al contrario è un gesto politico. In questa ottica di *reductio ad unum*, si tende a istituzionalizzare un doppio standard, uno che riguarda la preparazione e la valutazione per noi ed uno che riguarda quella

per il resto del mondo. Quando si chiede se il nostro atteggiamento nei confronti del mondo non dipenda dalla legge della maggioranza, l'equa legge della democrazia, o dalla legge del più forte, si consideri che nel tradurre in modo indiscriminato può succedere di tradire l'ideale democratico e di trasformarlo nella legge del più forte. Tanto accade quando tutta la letteratura del resto del mondo viene filtrata in una sorta di "traduzione alla moda", che rende la narrazione di una donna palestinese somigliante nel tenore e nella prosa a qualcosa scritto da un uomo del Taiwan. Dovremmo, dunque, accettare il suggerimento di de-colonializzare le nostre menti e la cultura poiché le soggettività post-coloniali continuano a essere prodotte anche dalle pratiche di traduzione dei loro testi. Non dimentichiamo che la lingua non solo produce il soggetto sessuato, ma anche la sua *agency*. Se da una parte è impossibile evitare che il testo venga assimilato dalla cultura che lo traduce, dall'altra si può tentare di frenare la violenza abilitante della traduzione etnocentrica. La traduzione estraniante può costituire una forma di resistenza contro etnocentrismo e razzismo, narcisismo culturale e imperialismo nell'interesse stesso della sociologia. La modernità reiventia la sua lingua, se può o vuole comprendere l'alterità.

Riferimenti bibliografici

Bhabha, H.

1990, *Interview with Homi Bhabha*, in Johnathan Rutherford (a cura di), *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London, pp. 209-210.

1994, *The Location of Culture*, Routledge, (*I luoghi della cultura*, tr. it. di Antonio Perri, Meltemi, Roma 2001).

Benjamin, W.

1962, *Il compito del traduttore*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino.

Derrida, J.

1995, *De Tours de Babel*, in Siri Nergaard, *Teorie contemporanee della traduzione*, tr. it. di Alessandro Zinna, Bompiani, Milano, pp. 367-418.

Johnson, B.

1985, *Taking Fidelity Philosophically*, in Joseph F. Graham (a cura di), *Difference in Translation*, Cornell University Press, Ithaca e London, pp. 142-148.

Hermans, T.

2014, *The Manipulation of Literature* (Routledge Revivals). «Studies in Literary Translation», New York & London, Routledge.

Holmes, Popovic, A.

1970, International Conference on Translation as an Art Zväz slovenských spisovateľov Translators' Section & International Federation of Translators. *The Nature of Translation. Essays on the Theory and Practice of Literary Translation*, The Hague, Mouton.

Simon, S.

1996, *Gender in Translation*, Routledge, London.

Said, E.

1978, *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London; tr. it. di Stefano Galli, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Spivak, G. C.

1992, *The Politics of Translation*, in Michele Barret e Anne Phillips (a cura di), *Destabilizing Theory*, Stanford University Press, Stanford, pp. 177-200.

2003, *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York ; tr. it. di Lucia Gunella, *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma 2003).

Tymoczko, M., Gentzler, E. (a cura di)

2002, *Translation and Power*, University of Massachusetts, Amherst e Boston.

Venuti, L.

1999, *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, London, Routledge, tr. it. di Marina Guglielmi, *L'invisibilità del traduttore*, Armando Editore, Roma 1999.

IRENE STRAZZERI è professoressa associata in sociologia presso l'Università del Salento, dove insegna sociologia e metodologia della ricerca sociale. È presidente dei CdL in Servizio sociale. Ha pubblicato: *Verità e menzogna. Sociologie del Postmoderno* (2010); *Post-patriarcato. L'agonia di un ordine simbolico* (2014).

Dialettica della modernità e della modernizzazione*

Abstract

Le configurazioni della vita moderna proposte dalla tradizione sociologica (tra tutti, Tönnies e Durkheim) hanno certamente subito importanti modifiche. Sono molti gli autori che si sono occupati di questo tema (Giddens, Beck, Sennet, Elliot, Lemert, Chakrabarty), tentando innanzitutto di dare conto della complessità quale categoria interpretativa più largamente condivisa in questo quadro. Della sua applicabilità, proprio a tale riguardo, ne vengono ancora messe in evidenza certe antinomie, al punto che non sono mancate voci inclini, già alla fine degli anni '70, a coniare e a utilizzare il termine "post-modernità" (Lyotard). Il serrato dibattito che ne è conseguito non ha portato a letture univoche ma, al di là di dispute lessicali, non conta in definitiva se si debba parlare di 'superamento', di fine, di accelerazione, perché sempre di modernità trattasi. Ed è ugualmente condiviso il fatto che negli ultimi anni del XX secolo e nei primi del XXI siano aumentati i processi di cambiamento sociale nei quali si ravvisa un ulteriore sviluppo delle dinamiche del moderno.

Keywords: Riflessività, cambiamento sociale, macro-micro

I dualismi della classicità nella tradizione sociologica

Le configurazioni della vita moderna proposte dalla tradizione sociologica sono diverse e trovano radici nel pensiero dei classici della disciplina.

Tra tutti, Ferdinand Tönnies, nella sua opera *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), è il primo a teorizzare un superamento delle due fondamentali teorie sulla società (storico-organicistica e contrattualista) attraverso la proposta

* Il presente contributo è stato pensato e scritto insieme dalle autrici, che ne condividono in pieno la responsabilità. Ai fini di un'eventuale valutazione scientifica: il paragrafo 1 è stato scritto da Gabriella D'Ambrosio (pareri e opinioni nel contributo hanno carattere personale e quanto espresso non rappresenta e non impegna l'Istituto di afferenza dell'autrice), mentre il paragrafo 2 e il paragrafo 3 sono stati scritti da Barbara Sonzogni.

relativa alla celebre tipologia «comunità-società» quale chiave di lettura per comprendere i processi di cambiamento sociale. Nel dettaglio, la «comunità» rappresenta un rapporto nel quale i soggetti che vi partecipano vivono la dimensione della reciprocità in modo sentito e si basa su di una convivenza che si connota per intimità e durevolezza (ne sono dei chiari esempi i rapporti basati su vincoli di sangue che si creano in ambito familiare, come quello tra madre e figlio o tra fratelli, sino ad allargarsi a contesti poco più ampi, come l'amicizia); la «società», di contro, si caratterizza per la presenza di individui che vivono separatamente gli uni dagli altri, instaurando rapporti di tensione e conflitto, dove ogni tentativo di entrare nella sfera privata è visto come un'intrusione ostile (qui il tipico rapporto è quello di scambio, dove i soggetti coinvolti non sono mai disposti a dare nulla più di quanto possono ricevere; anzi, si spera sempre di ricevere più di quanto si è offerto).

Sulla scia di questa tradizione, Émile Durkheim, pur non prestando troppo interesse agli aspetti materiali ma più a quelli morfologici, ne *De la division du travail social* (1893) propone una distinzione tra tipi di società. In linea con la concezione dell'evoluzionismo biologico, la classificazione proposta tra «solidarietà meccanica» e «solidarietà organica» mette in evidenza la complessità che caratterizza le nuove specie che sorgono gradualmente rispetto a quelle che le hanno precedute dove, a causa di una sempre più accresciuta «densità materiale», le «società segmentarie», in cui «la personalità individuale si fonde nella personalità collettiva» (ivi, 145), scompaiono. Nelle nuove società, definite da una solidarietà di tipo «organico», a prevalere è la «individualità del tutto» in cui ognuno, con la propria sfera di attività autonoma, differenziandosi dall'altro, trae beneficio da una condizione di maggiore interdipendenza (Bonolis 2007).

Basandosi su un argomento affine, ma con intento teorico di ben più larga portata, «Smelser ha ritenuto di confutare la tesi durkheimiana della “progressiva preponderanza del-

la solidarietà organica”, esibendo documentazioni storiche relative all’espansione di fenomeni di “solidarietà meccanica” (movimenti politico-sociali, nuove forme di religiosità, rinnovamenti etnici, ecc.)» (Bonolis 2013, 42-43). Come è possibile osservare dalla Figura 1, se a sinistra si vede la proposta di Durkheim, secondo la quale il rapporto tra le due forme di «solidarietà», lungo l’asse temporale, evidenzia l’accrescimento della preponderanza dell’una rispetto all’altra, dal lato destro, la rappresentazione della posizione di Smelser propone un modello dinamico di inter-correnza del tutto diverso, mostrando come i due modelli siano tra loro concorrenti e si caratterizzino per un accrescimento ciclico per proporzionalità. In questo contesto, il «principio di compensazione» (Smelser 1992; tr. it. 1995) concerne – come evidenziato da Bonolis (2013) – il fatto che il processo di individualizzazione della cultura occidentale proprio del modello della «solidarietà organica» determina uno stato di disorientamento sociale a cui si accompagna una occorrenza, quasi contestuale, di ricostruzione dei confini della vita collettiva, caratteristici dei legami di somiglianza della «solidarietà meccanica».

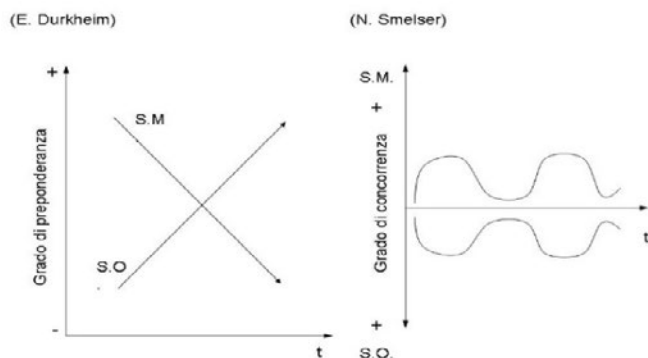


Figura 1. Diacronia dei due modelli di solidarietà

Fonte: Bonolis 2013, p. 43

In ultimo, Georg Simmel in *Über soziale differenzierung* (1890) e *Soziologie* (1908), nell'approfondire il tema della «intersezione delle cerchie sociali», evidenzia come nelle società tradizionali i soggetti partecipano ad una vita che si distribuisce in relazioni e “campi” (Bourdieu 1979) di vita che possono essere rappresentati come cerchi concentrici, nei quali si passa dai cerchi più piccoli (propri dei rapporti familiari, amicali, ecc.) fino a cerchi più ampi (propri delle dimensioni istituzionali di appartenenza, come il lavoro, la vita religiosa, il tempo libero). Sebbene la socievolezza si declini in espressioni diverse, essa diventa prevedibile sicché quasi sempre si realizza mediante forme ricorrenti, talvolta rituali; ne discende, dunque, un'individualità facilmente osservabile.

Lo sviluppo delle dinamiche del moderno

Le configurazioni classiche appena delineate hanno subito importanti modifiche con il passare del tempo e sono state, poi, ulteriormente tratteggiate dai sociologi contemporanei.

Sono molti, infatti, gli autori ad essersi occupati del tema della “complessità” (Giddens 1991; Sennet 1998; Elliot, Lermert 2006; Beck 2017), tentando di considerarla come una categoria interpretativa largamente condivisa. Della sua applicabilità, proprio a tale riguardo, ne vengono ancora messe in evidenza certe antinomie, tanto che già alla fine degli anni '70 non sono mancate voci orientate a utilizzare il termine «post-modernità» (Lyotard 1979). Il serrato dibattito che ne è conseguito non ha portato a letture univoche ma, al di là di dispute lessicali, non conta tanto se si parli di fine, di ‘superamento’, di accelerazione, perché sempre di modernità si tratta. Ed è ugualmente condiviso il fatto che negli ultimi anni del XX secolo e nei primi del XXI sono aumentati i processi di cambiamento sociale nei quali si ravvisa un ulteriore sviluppo delle dinamiche del moderno dovuto ai cambiamenti

dei percorsi individuali (Bonolis 2017) e delle relative forme della partecipazione quotidiana. Nelle società moderne, si è assistito, infatti, ad una rappresentazione delle «cerchie» molto differente, dove i «campi» di appartenenza, autonomi e solo in alcuni punti sovrapponibili o intersecabili, sono molteplici e sempre più differenziati; pertanto, essendo l'individuo parte di gruppi e di «cerchie sociali», quello che si modifica è il posizionamento di ciascuna cerchia rispetto alle altre entro il più ampio spazio sociale. In siffatta configurazione, le appartenenze individuali non sono né coerenti né prevedibili, ma si accavallano, si sovrappongono, si attraversano in modo casuale. Ciascun punto di «intersezione tra le cerchie» è occupato da un individuo differente e ciascuno ha una dotazione di appartenenze esclusive: il soggetto ha sempre più la possibilità di scegliere le proprie appartenenze, e da ciò ne deriva una certa anonimità e insieme un senso di autonomia.

A questo proposito, Anthony Giddens in *The consequences of modernity* (1990) sottolinea come il cambiamento sia una caratteristica intrinseca della modernità. I contesti di interazione moderni hanno effetti evidenti sulle identità individuali, che risentono di questi nuovi modi di vivere i propri rapporti e le proprie dimensioni di vita. Le identità si fanno frammentate, multiple, variegate (Porcelli 2005) e gli stimoli che il soggetto riceve, a cavallo tra individualità e appartenenze, condiziona e plasma la componente identitaria. In tale quadro, il processo del «looking-glass self» (Cooley 1902; Mead 1934) è di assoluta attualità, ma è reso più complesso e articolato dalla varietà di elementi descritti sino a questo punto.

Nella modernità – come suggerisce al riguardo anche Simmel (1890) – vi è la necessità di far sopravvivere la soggettività differenziata affinché questa non si disperda nelle forme oggettivate. In questo contesto, l'individuo rivela, anche in senso psicologico, stati di agitazione perché la sua autonomia rischia di essere minacciata.

I percorsi esistenziali si realizzano, dunque, sempre più come routine personali, nelle quali si ha una mescolanza di modelli e forme sociali riflessive adattate in relazione a contesti socioculturali vissuti situazionalmente. Per questi motivi, l'analisi sociologica ha insistito sulla forte presenza di una componente di riflessività, che porta gli individui a interloquire estesamente con la logica del proprio comportamento e a ridefinire il proprio vissuto e la propria intenzionalità. D'altra parte, è chiaro che, a fronte del carattere sempre più astratto dei rapporti sociali, emergono bisogni di concretezza, di stabilità e di radicamento («reembedding») (Giddens 1990). La necessità emergente è, dunque, quella di sviluppare rapporti di fiducia che confluiscono in impegni personali, con persone concrete all'interno di ambiti tendenzialmente definiti.

Il rapporto modernità-modernizzazione con le categorie micro-macro

È in questo contesto che si inserisce un interessante confronto tra il tema della “modernità” e quello della “modernizzazione”. Se, infatti, con il primo termine si intende la fotografia statica che condensa certe caratteristiche di un sistema, con il secondo si guarda al dinamismo, al percorso di sviluppo del quale certe definite condizioni strutturali sono esito, che Comte per primo riconobbe nella nascita della società industriale (1830-1842). L'elemento statico della modernità è, dunque, una condizione transitoria, perché la proprietà intrinseca della condizione di modernità è il fatto di essere orientata verso la propria negazione e, quindi, di essere sempre soggetta alle forze del proprio dinamismo interno (“modernizzazione”). Quest'ultima assorbe, implica e si caratterizza come cambiamento continuo, crisi e processualità quale elemento imprescindibile.

La possibilità, dunque, di concepire “modernità” e “modernizzazione” come qualificazioni che trovano il proprio

limite l'una nell'altra, fermo restando l'intrinseca e rispettiva autonomia definitoria, comporta la loro alternanza logico-temporale. Al riguardo, una analogia può essere fatta con i concetti di "struttura" e "funzione", per cui basta pensare alle dinamiche di innovazione e trasformazione del linguaggio dove la lingua, nel suo 'assetto dato' e invariante, risente delle innovazioni funzionali procurategli dal mondo sociale, e che essa stessa, essendo strumento di comunicazione, concorre a procurare (Bonolis 1998).

Se a questa dicotomia si aggiunge la distinzione *micro-macro*, importante contributo degli anni '20-'30, ne emerge un quadro interpretativo ancora più articolato del fenomeno in esame ove, in particolare, l'elemento macro riguarda l'assetto del sistema sociale (istituzionale, progresso tecnico) mentre il micro riguarda una parte di questo stesso processo (la cultura e il rapporto tra cultura e personalità) ("modernizzazione individuale"). A questo proposito, il grande contributo di William Ogburn (1922) sta nel fatto di aver distinto due precise componenti da lui definite come *cultura materiale* e *cultura non materiale*. Da una parte, la cultura materiale muta cumulativamente in una successione ordinale di stadi incorporando la configurazione culturale precedente gettandola nell'obsolescenza; dall'altro lato, la cultura non materiale muta per discontinuità o adattività, così caratterizzandosi per il succedersi di conformazioni non necessariamente interrelate, che non si sviluppano le une dalle altre e che, per questo, si formano per 'adattamento', appunto, a condizioni esterne (Bonolis 1999, 2009; Sonzogni 2007).

Se si pensa ad una combinazione delle proposte di Comte e Ogburn, è possibile evidenziare come sia dal punto di vista statico che dinamico, le due culture sono dotate di autonomia reciproca, al punto che la dimensione macro può subire cambiamenti che denunciano rapporti di relativa indifferenza con il micro (quasi in direzione opposta), tanto da arrivare a combinarsi con evidenze della dimensione individuate di natura paradossale.

Dall'incrocio delle dimensioni presentate – la distinzione tra *modernità-modernizzazione* e il binomio *micro-macro* – è, dunque, possibile immaginare uno spazio di attributi nelle cui celle si identificano dei casi esemplificativi: *a*) la combinazione *modernità-macro* rimanda ai sistemi sociotecnici, assetti di tipo materiale che prendono forma in una dialettica continua con la modernizzazione (ne sono un esempio gli assetti di interscambio economico tra Paesi e realtà locali); *b*) la combinazione *modernità-micro* è legata a fattori di tipo geo-politico tradizionale, come la legislazione relativa alla tutela penale (per fare un esempio, i colloqui di garanzia); *c*) la combinazione *modernizzazione-macro* mostra come la modernizzazione sia ricostruibile attraverso il concetto di cultura materiale (si pensi, a titolo esemplificativo, alle applicazioni dell'intelligenza artificiale); *d*) la combinazione *modernizzazione-micro* definisce, in ultimo, la modernizzazione in senso dinamico come qualcosa che dovrebbe essere riconducibile alla cultura non materiale (come, ad esempio, il dibattito sull'identità di genere).

Riferimenti bibliografici

Beck, U.

2017, *Die metamorphose der welt*, Suhrkamp, Berlin.

Bonolis, M.

1998, *Conoscenza e mutamento. Verso una definizione strutturale del mutamento sociale*, Seam, Roma.

1999, *Struttura e mutamento della famiglia*, Meltemi, Roma.

2007, *Storicità e storia della sociologia*, FrancoAngeli, Milano.

2009, *Fecondità e rilevanza del concetto di «ritardo culturale»*. Una nota su Ogburn, «Sociologia e ricerca sociale», n. 89, XXIX, pp. 5-20.

2013, *Dialettica della cultura e della comunicazione*, FrancoAngeli, Milano.

2017, *Il processo di individualizzazione e le sue ambivalenze* (Beck, Boudon, Schluchter), «Sociologia e ricerca sociale», n. 113, XXXVII, pp. 5-38.

Bourdieu, P.

1979, *La distinction. Critique social du jugement*, Minuit, Paris.

Comte, A.

1830-1842, *Cours de philosophie positive*, Rouen, Paris.

Cooley, C. H.

1902, *Human nature and the social order*, New York Public Library, New York.

Durkheim É.,

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

Elliot, A., Lemert, C.

2006, *The new individualism. The emotional costs of globalization*, EAD, London-New Work.

Giddens, A.

1990, *The consequences of modernity*, Stanford University Press, Stanford.

1991, *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*, Stanford University Press, Stanford.

Lyotard, J. F.

1979, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir (critique)*, Editions de Minuit, Paris.

Mead, G. H.

1934, *Mind, self and society from the standpoint of a social behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago.

Ogburn, W. F.

1922, *Social Change: With Respect to Culture and Original Nature*, Huebsch, New York.

Porcelli, G.

2005, *Identità in frammenti. Prospettive globali di sociologia della conoscenza*, FrancoAngeli, Milano.

Sennet, R.

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

Simmel, G.

1890, *Über soziale differenzierung. Soziologische und psychologische untersuchungen*, Duncker & Humblot, Leipzig.

1908, *Soziologie. Untersuchungen über die formen der vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin.

Smelser, N. J.

1992, *The Problematic Link between Differentiation and Integration*, unpublished paper; tr. it., *La sorprendente vitalità delle solidarietà meccaniche*, «Democrazia diretta», 1995, n. 1, IX, pp. 15-25.

Sonzogni, B.

2007, *Le antinomie culturali della globalizzazione*, in Corradi L., Perocco F. (a cura di), *Sociologia e globalizzazione*, Mimesis, Milano.

Tönnies, F.

1887, *Gemeinschaft und gesellschaft*, Fues's, Leipzig.

BARBARA SONZOGNI è Professore associato di Sociologia alla Sapienza Università di Roma, dove ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Metodologia delle Scienze Sociali. I suoi principali interessi scientifici includono la storiografia sociologica, la sociologia della conoscenza, la sociologia della cultura e la sociologia politica. I suoi campi di ricerca sono la devianza, la convivenza interetnica, le politiche sociali, la religiosità, la network analysis, gli stili di vita. Utilizza metodi quantitativi e qualitativi e la simulazione sociale basata su agenti per comprendere l'emergere e l'evoluzione dei fenomeni sociali.

GABRIELLA D'AMBROSIO ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Comunicazione, Ricerca, Innovazione – Curriculum in Metodologia delle Scienze Sociali presso Sapienza Università di Roma. I suoi interessi di ricerca riguardano l'analisi dei flussi migratori, i processi demografici e, più recentemente, l'internazionalizzazione delle università e la mobilità accademica. È attualmente Ricercatrice presso l'Istituto Nazionale di Statistica.

Razionalità e modernizzazione. Sulla tesi della “modernità incompiuta”

Abstract

Il saggio introduce il concetto di modernità come un oggetto d'analisi obbligato già dal punto di vista del necessario chiarimento sul contesto di genesi delle scienze sociali e dell'auto-comprensione della nostra idea occidentale di “spirito del tempo”. Segue l'analisi sociologica dei processi di modernizzazione sociale e razionalizzazione culturale che definiscono il principio di organizzazione delle moderne formazioni storico-sociali e la tesi habermasiana della “modernità come progetto incompiuto”.

Keywords: Modernità, razionalizzazione, Habermas

1. Il moderno come nuovo “spirito del tempo”

Nella *Premessa al Discorso filosofico della modernità* Habermas scriveva che il tema, ricco di sfaccettature, della “modernità come progetto incompiuto” è la traccia inquieta lungo cui si sviluppa l'intera sua riflessione, dalla prima ricezione critica delle diagnosi epocali dei maestri francofortesi, attraverso l'analisi sociologica dei processi di razionalizzazione e modernizzazione occidentale, con la disamina delle crisi delle società a capitalismo maturo, sino alla difesa della modernità dal rigetto aporetico del pensiero postmoderno (Habermas 1985; tr. it. 1987, VII). In effetti, la “modernità” si presenta come un “oggetto d'analisi obbligato” già dal punto di vista del necessario auto-chiarimento sul contesto di genesi delle scienze sociali. È nella modernità che, dallo sfondo delle immagini religiose e metafisiche del mondo, si differenziano come “forme del sapere specialistico” la scienza politica, l'economia, l'antropologia, la psicologia e la sociologia. Prima che le scienze sociali ponessero al centro dei

propri interessi la modernizzazione, tuttavia, è stata la filosofia hegeliana a concepire il moderno come “autocomprendimento” di un’epoca storica. La *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* presenta lo “spirito del tempo” (*Geist der Zeiten* o *Zeitgeist*) moderno come una transizione che si consuma nella coscienza dell’accelerazione e nell’attesa della diversità del futuro: «[...] non è difficile a vedersi come la nostra età sia un’età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato, e versa in un travagliato periodo di trasformazione [...]. La fatuità e la noia che invadono ciò che ancora sussiste, l’indeterminato presentimento di un ignoto, sono segni forieri di un qualche cosa di diverso che è in marcia. Questo lento sbocconcellarsi [...] viene interrotto dall’apparizione che, come in un lampo, mette innanzi la piena struttura del nuovo mondo» (Hegel 1807, tr. it. 1863, 8-9). E nelle *Lezioni di filosofia della storia* il moderno assume il significato enfatico e oppositivo di un’epoca che, attraverso la scoperta delle Americhe, il Rinascimento e la Riforma, con l’Illuminismo e la Rivoluzione francese, finisce per sovvertire la concezione contemporanea del “tempo nuovo”. Il presente che si intende a partire dall’orizzonte dell’età moderna, come l’attualità dell’età contemporanea, deve rieseguire come rinnovamento continuato quella frattura che ha compiuto col passato: «Con questa “splendida aurora” noi perveniamo all’ultimo stadio della storia, al nostro mondo, ai nostri giorni» (Hegel 1837, tr. it. 1981, 197). Nella prima lezione de *Il discorso filosofico della modernità*, Habermas precisa che, secondo Hegel, se «nell’Occidente cristiano il “tempo nuovo” aveva preannunciato l’ancora attesa età futura del mondo, che si sarebbe avviata soltanto con il Giorno del Giudizio – così intesa ancora nella *Filosofia delle epoche del mondo* di Schelling –, il concetto profano dell’età moderna esprime la convinzione che il futuro è già incominciato: esso si riferisce infatti all’epoca che vive rivolta al futuro, che si è aperta al nuovo futuro»

(Habermas 1985, tr. it. 1987, 4-6). Su questo passaggio sulla coscienza del tempo, qui, ci limitiamo a ricordare gli studi di Reinhart Koselleck. Riprendendo la sua idea di matrice braudeliana dei processi di lungo periodo che improntano eventi, strutture e mentalità in un rimando continuo (Koselleck 1959, tr. it. 1972; 1979, tr. it. 1986), anche Habermas individua nel secolo XVIII una coscienza del moderno come temporalità di un'età nuova (Habermas 1985, tr. it. 1987, 5). La modernità non mutua più i criteri d'orientamento dai modelli passati ma attinge la normatività da se stessa. E ciò spiega «la facilità con cui la sua autocomprensione si confonde, la dinamica dei tentativi, proseguiti senza posa fino al nostro tempo, per “rendersi conto” di se stessa» (ivi, 7). In effetti, dall'Ottocento è un fiorire di concetti di movimento, già presenti nelle parole-chiave dell'hegelismo, che con la modernità nascono o acquisiscono nuovi significati, e ancora oggi improntano il nostro orizzonte di pensiero: rivoluzione, progresso, emancipazione, sviluppo, crisi, e appunto spirito del tempo.

Sarebbe una fallacia idealistica, però, ridurre il concetto di modernità alla visione filosofica del mondo. Questa traccia – peraltro presente negli scritti di Habermas – va ricondotta nel quadro della ricostruzione delle formazioni storico-sociali moderne con cui definisce il programma di ricerca di “teoria dell'evoluzione sociale”, considerando assieme i processi di “razionalizzazione culturale” del mondo vitale e la “differenziazione” di nuovi “principi di organizzazione sociale” rispetto a quelli con cui si erano riprodotte le formazioni storico-sociali tradizionali. In tal senso, egli segue la tradizione dei classici del pensiero sociale, da Comte sino a Parsons e oltre, attraverso i tre “padri” Marx, Durkheim e Weber.

Vediamo qui solo il nesso tra razionalizzazione e modernizzazione che consente ad Habermas di formulare anche la tesi del moderno come “progetto incompiuto”.

2. *La razionalizzazione culturale*

Habermas dedica molte pagine alla cultura della prima modernità. Al fine di spiegare il potenziale necessario alla modernizzazione sociale ritiene di dover esaminare la “razionalizzazione” delle immagini religioso-metafisiche del mondo, sotto l’aspetto della sistemazione interna e, soprattutto, sotto quello del “disincantamento” della cultura tardo-medioevale con l’approfondirsi della “riflessività” e dell’“autonomizzazione” delle differenti sfere di sapere culturale. Si tratta del mutamento nell’esperienza simbolica dei mondi “naturale”, “sociale” e “soggettivo”, che favorisce lo sviluppo delle scienze sperimentali nella spiegazione dei fenomeni naturali, sociali e psichici, delle dottrine morali e giuridiche post-convenzionali nella legittimazione del potere politico e di un’arte profana che rappresenta una nuova soggettività ed è mediata dalla critica estetica. È dal “processo storico-universale” della razionalizzazione delle immagini religioso-metafisiche del mondo emergono le “strutture della coscienza moderna”. È un modo di essere che non conosce «sfere risparmiate dalla forza critica del pensiero ipotetico» e che egli esamina con le espressioni «riportare a principi» e «decentramento delle prospettive del mondo» (Habermas 1981, tr. it. 1986, 312-313).

Ecco i caratteri che deve possedere una tradizione culturale affinché la produzione istituzionalizzata del “sapere specialistico” si apra un varco sul piano della comunicazione quotidiana sostituendo il “sapere tradizionale” nella sua funzione di guida. In primo luogo, essa deve apprestare “concetti formali” per il mondo oggettivo, sociale e soggettivo, deve ammettere “pretese differenziate di validità” (verità proposizionale, giustizia normativa, autenticità soggettiva) e stimolare a una corrispondente “differenziazione di atteggiamenti di fondo” (oggettivante, conforme a norme ed espressivo). In secondo luogo, La tradizione culturale deve consentire un “rapporto riflessivo verso se stessa”, cioè deve essere privata della

propria dogmatica in modo che le interpretazioni alimentate dalla tradizione possano essere messe in discussione in linea di principio e sottoposte a revisione critica. Solo così possono affermarsi “attività cognitive di secondo grado” forieri di processi di apprendimento – guidati da ipotesi e argomenti – nelle sfere del pensiero oggettivante, del convincimento pratico-morale e della percezione esistenziale ed estetica. In terzo luogo, questi argomenti specialistici devono istituzionalizzarsi in “sottosistemi culturali di azione”: la scienza, la morale e il diritto, la musica, l’arte e la letteratura, nei quali si formano tradizioni suffragate da professionalità, criteri e canoni eppur sempre fluidificate da una critica permanente. Se nella prima modernità si sono realizzati le condizioni di una differenziazione e razionalizzazione delle sfere di valore, soltanto a partire dalle società borghesi questo potenziale culturale è stato istituzionalizzato socialmente (ivi, 139-140).

3. La modernizzazione sociale

Il concetto di “modernità” ha un carattere ideal-tipico che permette di comparare società diverse su aspetti rilevanti, come ad esempio l’estensione della vita urbana, l’imporsi di un’amministrazione centrale, la secolarizzazione dei valori e delle norme, la separazione tra religione e stato, la realizzazione dello stato di diritto, del benessere sociale e della democrazia, lo sviluppo dell’economia, ma anche il ruolo della scienza, della morale e dell’arte, la formazione delle astratte identità egoiche dell’individualismo istituzionalizzato, etc. (ivi, 656-662). Habermas ha contestato però l’uso del termine nella prospettiva di un funzionalismo che separa questo fascio di processi di apprendimento cumulativi che si rafforzano a vicenda dal loro contesto storico: «La teoria della modernizzazione apporta un’astrazione gravida di conseguenze al concetto weberiano della modernità: ossia, separa la modernità dalle sue origini europee moderne e

la schematizza in un modello di processi sociali di sviluppo generali, prescindendo dalle determinazioni spaziali e temporali; inoltre interrompe i collegamenti interni fra modernità e il contesto del razionalismo occidentale, di modo che i processi di modernizzazione non possono più venir concepiti come razionalizzazione, ossia come un'oggettivazione storica di strutture razionali» (Habermas 1985, tr. it. 1987, 2-3). In particolare, la modernizzazione è concepita come il graduale sviluppo nel continente europeo di un principio di organizzazione che differenzia e rende interdipendenti il sistema economico capitalistico e il potere statale territoriale, entrambi regolati dal diritto formale che funge da strumento organizzativo per l'economia capitalistica e lo Stato moderno, nonché per il rapporto tra di essi. Si tratta della complementare istituzionalizzazione, da un lato, di una amministrazione politica che monopolizza l'esercizio della sovranità, organizza l'amministrazione burocraticamente con un corpo di funzionari specializzati, dispone di una forza militare permanente, si finanzia con un sistema fiscale centralizzato, e dall'altro lato, di un'impresa capitalistica che si separa giuridicamente dal patrimonio familiare e dall'economia domestica, pianifica in modo metodico secondo criteri di efficienza i fattori di produzione – in particolare, impiega forza-lavoro formalmente libera – utilizza tecnicamente le conoscenze scientifiche e persegue il profitto su di un mercato di beni, capitali e lavori in apparenza concorrenziale (Habermas 1976, tr. it. 1979, 187). La modernizzazione è il fenomeno da spiegare sia per gli studi marxisti sulle trasformazioni dei modi di produzione sia per coloro che si sono accostati al problema della modernità seguendo gli interrogati weberiani sulle radici culturali della condotta metodica di vita (Habermas 1981, tr. it. 1986, 246-247).

Seguendo la linea weberiana, la modernizzazione risulta un processo di razionalizzazione perché gli apprendimenti mondani generati nell'elaborazione delle immagini del mondo e nella differenziazione di forme di sapere si è “imple-

mentato socialmente”, tramite l’ancoramento delle strutture della “razionalità rispetto allo scopo” nel sistema della personalità e la materializzazione dei principi normativi universalistici nel lavoro sociale, nel diritto civile e nel potere legale di un’amministrazione pubblica modellata da idee giusnaturalistiche (ivi, 315-317).

D’altra parte, nelle società moderne si compie il processo di differenziazione dei sotto-sistemi funzionali con compiti di “integrazione sistemica” dagli ambiti del mondo della vita che assolvono compiti di riproduzione culturale, integrazione sociale e socializzazione. Weber aveva spiegato la modernizzazione lasciandosi guidare dall’idea della “razionalità rispetto allo scopo” dell’“agire economico” e dell’“agire amministrativo” l’impresa privata e l’amministrazione pubblica sono organizzate da imprenditori e funzionari, i quali calcolano razionalmente l’uso dei mezzi rispetto agli obiettivi e alle condizioni delle situazioni di azione. Tuttavia, la misurazione dell’incidenza degli orientamenti razionali dell’azione dei membri sulla razionalità dell’organizzazione non coglie la specificità del “fenomeno burocratico” (ivi, 962). In condizioni di appartenenza all’organizzazione si affermano forme di interazione regolate giuridicamente e integrate non già attraverso processi di intesa su valori e norme veicolati da *media* comunicativi bensì sistemicamente attraverso “*media* non linguistici” – il “denaro” e il “potere” (Habermas 1992, tr. it. 1996, 51-52). Qui, egli abbandona gli strumenti concettuali della teoria dell’azione e segue la strategia neofunzionalista della teoria sistemica. A differenza di Luhmann, Habermas sostiene, però, che negli ambiti di azione organizzati formalmente le interazioni si “intrecciano” e “dipendono” dal mondo della vita. Senza le competenze, le solidarietà e le motivazioni dei membri i programmi formali dell’organizzazione non potrebbero assolutamente perseguire e realizzare gli obiettivi. La funzionalità dei sotto-sistemi sociali e il riconoscimento pubblico dei loro “media di regolazione e controllo” mantengono il legame costitutivo con il “cen-

tro virtuale di auto-intesa” della sfera pubblica “fluidificata” e traggono conferma nei processi di “socializzazione-individualizzazione” della sfera privata (Habermas 1981, tr. it. 1986, 786).

4. In che senso la modernità è un progetto incompiuto?

L'aspetto specifico del moderno, almeno nella storia della civiltà occidentale, è che solo alcuni nuclei della razionalità presente agli arbori si sono sviluppati. Habermas porta come esempio di questa implementazione “selettiva” dei potenziali contenuti nella razionalizzazione delle immagini del mondo le correnti culturali che aspirano a un rapporto fraterno con una natura non oggettivata, come lo fu il francescanesimo e le filosofie della natura del Rinascimento (ivi, 235). Certo il “grandioso processo di smembramento” delle visioni onnicomprensive ha lasciato aperti dei problemi di mediazioni che sono divenuti il terreno di “controculture” il cui pungolo critico è l'aspetto speculare del moderno soprattutto dal Romanticismo in poi (ivi, 22). Tuttavia, tali possibilità oggettive di esperire diversamente la natura, la società e la soggettività sono state marginali rispetto all'istituzionalizzazione di forme di sapere – scienze e tecniche, dottrine morali e giuridiche, arti ed estetica – su cui nella prima modernità sono stati investite risorse materiali e simboliche e che hanno risposto, evidentemente, a “bisogni storico-evolutivi” più pressanti.

Questa diagnosi non lo avvicina alla diagnosi epocale sulla reificazione di Lukács e della prima teoria critica francofortese. Attraverso Weber, questa tesi ha focalizzato l'attenzione sulla genesi dello “spirito capitalismo” dell'imprenditore e dell’“etica professionalizzata” del burocrate, e quindi sulla diffusione dell'agire razionale strumentale e strategico come componente per la formazione del sottosistema economico del mercato capitalistico e del sottosistema politico-amministrativo degli Stati territoriali (ivi, 139-140). In tal mondo,

però, il concetto di ragione è stato limitato alla sola “razionalità rispetto allo scopo”, ossia la “razionalità strumentale” che si commisura alla pianificazione dell’impiego dei mezzi dati alcuni fini e la “razionalità della scelta” che si adegua alla giustezza del calcolo degli scopi tenendo conto dei valori esattamente intesi, di mezzi e condizioni marginali date. Per spiegare lo sviluppo delle istituzioni sociali e del mondo della vita della modernità però occorre considerare anche l’altra componente della ragione pratica, la “razionalità rispetto al valore” che riguarda la “razionalità normativa” di un’azione che si commisura alla forza unificatrice, sistematizzante e alla penetrazione dei criteri di valore e dei principi morali che stanno alla base delle preferenze di azione e delle condotte di vita (ivi, 263). Il “processo di razionalizzazione” non riguarda infatti solo il “progresso delle forze produttive” nella soluzione di compiti tecnici e nella scelta di strategie ma soprattutto le “concezioni morali” delle tradizioni culturali e le “coscienze morali” degli individui che sono istituzionalizzate nei nuclei strutturali di integrazione sociale.

Ai progressi scientifici e tecnologici che contribuiscono alla crescita delle forze produttive corrispondono progressi morali che si materializzano in istituzioni capaci di regolare pacificamente e in maniera sempre più egualitaria i conflitti sociali. Si tratta di apprendimenti collettivi ampiamente accettati, non solo in Occidente, tra cui rientrano, “accanto all’abolizione della schiavitù, la fine del dominio coloniale (anche se in una forma di decolonizzazione le cui conseguenze non sono molto migliori dello stesso dominio coloniale), la condanna della tortura, di pene crudeli e della pena di morte; inoltre la garanzia della tolleranza religiosa, della libertà di opinione o della pari opportunità tra i sessi, e sempre più spesso anche la garanzia della libertà sessuale; oltre a ciò vanno ricordati i sistemi statali di assicurazione in caso di malattia, incidenti, disoccupazione e vecchiaia e poi, soprattutto, la sovranità popolare e lo Stato di diritto, come pure i controlli internazionali degli armamenti e una giurisdizione penale globale per crimini contro l’umani-

tà; e infine la protezione della natura e del clima e i diritti degli animali. Anche una tutela globale della pace e un equo regime economico globale sono oggi riconosciuti come obiettivi politici moralmente giustificati» (Habermas 2019, 791). Queste conquiste, realizzate o accettate come degne di realizzazione, non hanno nulla di scontato e sono difendibili e sviluppabili soltanto nella misura in cui noi soggetti moderni siamo in grado di comprenderne la rilevanza normativa. Il progetto moderno risulta “incompiuto” se sfrutta in modo selettivo il potenziale di razionalità del moderno, privilegiando la dimensione tecnico-strumentale a scapito di quella comunicativa-normativa. Ciò accade se i processi di “monetarizzazione” e “burocratizzazione” investono tutte e quattro le figure sociali che si situano nei punti di sutura tra *Lebenswelt* e *System* – il lavoratore e il consumatore, il cittadino e l’utente –, minacciando sia la sfera privata che la sfera pubblica in cui, attraverso processi di comprensione e intesa, si ricreano gli apprendimenti che riproducono la trasmissione culturale, l’integrazione sociale e la socializzazione (Autore 1981, tr. it. 1986, 737).

Riferimenti bibliografici

Habermas, J.

1976, *Storia ed evoluzione*, in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano 1979, pp. 154-206.

1980, *Il Moderno – Un progetto incompiuto*, Nuova Trauben, Torino 2019, pp. 7-44.

1981, *Teoria dell’agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986.

1986, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Bari-Roma 1987.

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

2019, *Una storia della filosofia, Vol. 1. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, a cura di L. Corchia e W. Privitera, Feltrinelli, Milano 2022.

Hegel, G.W.F.

1807, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963.

1820, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965.

Koselleck R.

1959, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972.

1979, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

LUCA CORCHIA è ricercatore di Sociologia dei processi culturali e comunicativi (Università degli Studi G. D'Annunzio Chieti-Pescara). Tra i suoi interessi scientifici la storia del pensiero sociale, le teorie sociologiche e le trasformazioni della sfera pubblica. È membro del direttivo del Seminario RILES, della Società Italiana di Teoria critica, della sezione Teorie sociologiche e Trasformazioni sociali dell'AIS. È associato all'Officina Bourdieu, al MediaLaB – Big Data in Social&Political Research e al CNRS France.

PARTE SECONDA

Ridefinire la seconda modernità.
La sfida delle transizioni

Dalla polvere al cyberspazio: come la terza ondata di modernizzazione sta riscrivendo le regole del conflitto

Che la guerra non sia più necessaria non implica affatto condividere l'illusione che la guerra sia un re-taggio atavico, tramandato dall'uomo delle caverne e di cui la nostra era illuminata si è alla fine liberata.

Polanyi K., *Il significato della pace*, Bulletin, No. 3, 1938.

Abstract

Il contributo analizza la trasformazione dell'istituzione della guerra, avvalorando la tesi sempre più diffusa in campo sociologico dell'emergere di nuove forme di conflitto quali la cyberguerra, i conflitti cognitivi e i conflitti ibridi. In questo quadro, lo studio evidenzia l'esigenza di un approccio più strutturato per colmare le attuali lacune nella comprensione delle implicazioni su sicurezza, privacy, resilienza sociale e regolamentazione internazionale, ambiti in cui le conoscenze attuali restano frammentarie. Le conclusioni di questa ricerca offrono prospettive inedite sulle modalità con cui la terza ondata di modernizzazione sta riscrivendo le dinamiche conflittuali, ampliando i campi di battaglia fino a raggiungere il cyberspazio, e delineando nuove dinamiche di potere ed equilibrio. Tali conclusioni aprono nuove strade per interpretare e anticipare le sfide globali, evidenziando la necessità di adeguate politiche di difesa e collaborazione istituzionale internazionale in un contesto di crescente complessità.

Keywords: guerra; modernizzazione; cyberguerra.

1. L'evoluzione del conflitto: una questione di modernizzazione

Sebbene un numero crescente di studiosi abbia condannato la guerra come il flagello più distruttivo dell'umanità e invocato l'eliminazione dei conflitti armati come l'obiettivo più nobile delle società moderne (cfr. Walzer 1977; Galtung 1996), l'osservazione empirica dei cambiamenti avvenuti nei metodi di fare guerra nel corso dei secoli mostrano un gra-

duale ed inevitabile rafforzamento della sua presenza e vitalità. L'incursione militare della Federazione Russa in Ucraina, l'escalation del conflitto israelo-palestinese, le ostilità in Siria e il confronto armato nello Yemen, sono solo alcuni degli eventi più recenti che mostrano come, invece di scomparire, il conflitto abbia assunto nuove forme (cfr. Kaldor 1999; Scahill 2013).

La metamorfosi dalla guerra tradizionale – precedentemente caratterizzata principalmente dal confronto diretto tra gruppi militari su campi di battaglia geograficamente definiti – verso la guerra moderna segna una significativa evoluzione nelle sue manifestazioni. Le guerre odierne, infatti, si caratterizzano per l'integrazione di dimensioni quali la cyberguerra, il terrorismo, la guerra cognitiva e la guerra economica (cfr. Arquilla, Ronfeldt 1993; Singer, Friedman, 2014). Queste nuove forme di conflitto non sono solamente il riflesso degli avanzamenti tecnologici resi possibili dagli avanzamenti della scienza e della ricerca ma riflettono anche i cambiamenti nelle strategie politiche e nei paradigmi sociologici.

Nel suo saggio pionieristico *La terza ondata* (1980), Alvin Toffler propone una teoria della modernizzazione che si sviluppa attraverso tre distinte “ondate” evolutive caratterizzate da specifici salti qualitativi nelle strutture sociali, economiche e tecnologiche. Toffler colloca nell'ultima fase, quella della società post-industriale segnata dall'ascesa del capitalismo dell'informazione e della conoscenza come principali vettori di sviluppo, il contesto in cui la guerra si trasfigura in forme più elusive ma non per questo meno pervasive. Il lavoro di Toffler è stato ampiamente dibattuto e integrato da parte di altri studiosi (Castells 1996; Bell 1973) che hanno sottolineato come la società dell'informazione abbia radicalmente trasformato i contesti in cui il conflitto si manifesta.

L'applicazione del framework conoscitivo della “terza ondata di modernizzazione” all'analisi delle trasformazioni della guerra porta alla formulazione dell'ipotesi di ricerca di base secondo cui le tecnologie dell'informazione e della comunica-

zione non solo hanno ampliato il numero di coloro che possono innescare un conflitto su scala globale, ma hanno anche comportato un cambiamento delle strategie di guerra attribuendo nuova centralità della dimensione culturale-identitaria e un protagonismo inedito a nuovi attori che stanno contribuendo a riscrivere le regole e gli equilibri della conflittualità.

L'importanza di questa dimensione culturale-identitaria è stata già evidenziata da studiosi come Kaldor (1999), Duffield (2004), Malešević (2008), e assume ancor più peso oggi se si considera che, sempre più spesso, essa funge da strumento di guerra e, simultaneamente, anche da *casus belli*. Appare dunque importante riflettere su come la costruzione di narrazioni e l'affermazione di identità culturali non siano fenomeni nuovi nel panorama bellico e tuttavia, sulla scorta della digitalizzazione e della globalizzazione, stiano oggi contribuendo a cambiare il volto delle guerre radicalizzando le polarizzazioni etniche, religiose e culturali.

A questo proposito appare dunque imperativo domandarsi: in che modo la terza ondata di modernizzazione sta contribuendo a ridefinire i conflitti? Quali sono le implicazioni sociali e politiche di questo cambiamento? E, come le radicalizzazioni identitarie possano coniugarsi alla cyberguerra?

Alla luce di questi interrogativi, il presente articolo mira ad esplorare come l'impatto trasformativo su scala sociale e tecnologica della "terza ondata di modernizzazione" stia ridefinendo le regole del conflitto, spostando l'asse della guerra dai combattimenti sui campi di battaglia alla conflittualità ingaggiata nelle sfere digitale, cognitiva ed economica.

2. La terza ondata e il cambiamento dei paradigmi bellici

L'irruzione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (TIC) nel dominio bellico ha determinato un'evoluzione paradigmatica che ha segnato la nascita di conflitti caratterizzati da obiettivi e modalità operative senza

precedenti. La prima e più importante conseguenza di questa transizione è stata lo spostamento dell'arena delle ostilità dallo spazio fisico, generalmente limitato e conosciuto, al cyberspazio, una dimensione virtuale governata da una logica che differisce significativamente da quella del mondo reale (Rid 2013; Libicki 2007). Questo spostamento ha avuto implicazioni non solo in termini di cambiamenti nella tecnica bellica, ma anche nella stessa definizione e riconcettualizzazione del campo di battaglia, che ora comprende una realtà virtuale ben più ampia in cui la guerra è un fenomeno ubiquo nello spazio e insidioso nei suoi effetti (Nissenbaum 2015).

La cyberguerra e la guerra informatica incarnano pienamente questa metamorfosi e dimostrano in maniera incontrovertibile come i progressi delle TIC abbiano ampliato, più o meno consapevolmente, il repertorio delle strategie belliche. Esempi specifici come l'invasione Russa dell'Ucraina e l'escalation del conflitto israelo-palestinese mostrano come i cyberattacchi abbiano assunto un ruolo centrale nella conduzione delle ostilità, influenzando direttamente l'esito dei combattimenti (Weimann 2015; Zetter 2016). Questi conflitti rivelano il potere del cyberspazio come teatro di operazioni che non si risolvono esclusivamente nel mondo virtuale ma si estendono, con conseguenze spesso devastanti, al mondo fisico impattando in modo diretto non solo su organizzazioni e istituzioni ma anche sui civili. Si pensi ad esempio all'attacco informatico lanciato da hacker russi ad Agosto 2022 contro la società Energoatom (Santora 2022), responsabile della gestione di tutti gli impianti nucleari dell'Ucraina, con il probabile scopo di causare un black-out in tutta la nazione¹ oppure all'attacco informatico condotto da hacker ucraini a Settembre 2022 contro il gruppo Wagner e che ha permesso loro di sottrarre dati e informazioni preziose sulle identità dei mercenari aderenti all'organizzazione (Ansa 2022).

1 La società era stata già oggetto di attacchi analoghi nel corso del 2015 e del 2016 e, in quelle occasioni, si erano verificati blackout diffusi.

Come questi avvenimenti hanno dimostrato, la spinta della modernizzazione ha cambiato radicalmente i contenuti del conflitto e, di conseguenza, anche gli attuali paradigmi di studio. Alcuni di questi nuovi contenuti sono:

- *Digitalizzazione e automazione del campo di battaglia*: per cui la guerra è diventata sempre più automatizzata e digitalizzata, con l'utilizzo di droni, sistemi autonomi, e cyber-operations (Singer e Friedman, 2014);
- *Cyberguerra*: vale a dire attacchi informatici condotti contro infrastrutture critiche nazionali e sistemi di informazione militari ai fini della conquista, della dissuasione, del conflitto e/o della competizione (Clarke, 2010);
- *Guerra ibrida*: ovvero l'integrazione di mezzi convenzionali, tattiche di guerriglia, attacchi cibernetici e guerra d'informazione, al fine di rendere meno chiara la distinzione tra stato di guerra e di pace (Hoffman, 2007);
- *Privatizzazione del conflitto*: con il crescente utilizzo di contractor, di società militari private o di gruppi criminali (Singer, 2008);
- *Etica e legislazione internazionale*: riguardanti le questioni etiche legate ai conflitti latenti, agli attacchi informatici cui non è possibile attribuire una responsabilità, all'uso dei dati e alla protezione dei civili (Walzer, 1977);
- *L'impatto dei media e dei social media*: che permette la manipolazione della percezione pubblica del conflitto, influenzando sia l'opinione pubblica che le decisioni politiche (Hoskins e O'Loughlin, 2010).

3. La cyberguerra e le sue implicazioni sociali

Nel quadro di questi cambiamenti paradigmatici della modernità, la cyberguerra merita quindi il posto d'onore.

Essa, infatti, rappresenta forse il fenomeno più emblematico della società post-industriale e rivoluziona le armi della guerra (ora digitali), i tempi (l'immediatezza) e i campi di battaglia (virtualmente infiniti e diversificati).

In virtù di questi caratteri e del suo *modus operandi* è possibile delineare una serie di costanti tipiche di questa forma di conflittualità. L'elemento forse più significativo e al contempo critico riguarda l'anonimato. In occasione di attacchi cibernetici, spesso risulta difficile se non addirittura impossibile individuare i responsabili dell'azione in assenza di rivendicazioni. Inoltre, a differenza dei conflitti tradizionali, che richiedono investimenti significativi in termini di risorse economiche e militari, la cyberguerra permette anche ad attori con risorse scarse o limitate (piccoli stati, gruppi non statali) di poter esercitare la loro influenza in ambiti specifici come, ad esempio, la manipolazione delle informazioni o di più ampia portata come la destabilizzazione sistemica di intere società (Rid, McBurney 2012). In questo senso, la cyberguerra può rappresentare sia uno strumento di *soft power* (volto ad influenzare l'opinione pubblica) sia di *hard power* (volto alla distruzione di infrastrutture strategiche), permettendo agli attori di esercitare la loro influenza in modi non convenzionali. Inoltre, la mancanza di un quadro legale internazionale chiaro e condiviso che regolamenti la liceità di determinate azioni, la loro eticità, i tipi di reazioni ammissibili, le relazioni tra gli attori, le modalità di azione (solo per citarne alcune) lascia spazio al far west delle interpretazioni e dei potenziali abusi.

In virtù degli strumenti tecnologici a disposizione, numerose sono le tipologie di attacco possibili. Tra queste è possibile enumerare senza avere la pretesa di essere esaustivi:

- *Malware*: vale a dire virus, worm, trojan, e ransomware progettati per infiltrarsi, danneggiare, o prendere il controllo dei sistemi informatici target;
- *Phishing e Social Engineering*: ovvero tecniche che mirano a ingannare gli utenti affinché rivelino informazioni

confidenziali, come password o dati di accesso, attraverso email ingannevoli, messaggi, o siti web falsificati;

- *Exploit e Zero-Day Attacks*: i primi sfruttano vulnerabilità note nei software per ottenere un accesso non autorizzato o per danneggiare un sistema, mentre i secondi sfruttano vulnerabilità non ancora note al pubblico o al produttore del software;
- *DDoS (Distributed Denial of Service)*: vale a dire attacchi che sovraccaricano i server o le reti con traffico fittizio, rendendoli inaccessibili agli utenti legittimi. Questi sono spesso realizzati attraverso reti di computer infetti (botnet);
- *APT (Advanced Persistent Threats)*: ovvero campagne di hacking mirate e sofisticate progettate per mantenere un lungo accesso clandestino a una rete per spiare o sottrarre informazioni sensibili;
- *Attacchi alla Supply Chain*: ovvero attacchi che mirano a compromettere i fornitori o i componenti di software e hardware al fine di accedere a reti o sistemi di destinazione più grandi e protette;
- *Spoofing e Man-in-the-Middle*: in altri termini, tecniche che intercettano o alterano la comunicazione tra due parti senza che queste se ne accorgano, permettendo agli aggressori di intercettare dati o inserire messaggi fraudolenti;
- *Hacking di dispositivi IoT (Internet of Things)*: ovvero attacchi a dispositivi connessi, come telecamere di sicurezza, termostati intelligenti, e veicoli, anche al fine di lanciare attacchi più ampi, spiare, o causare danni fisici.

A fronte della complessità di questi strumenti, le possibilità che un individuo, un gruppo o una intera società diventino vittima di violenza sono sempre più numerose. Un esempio emblematico di queste dinamiche si è verificato nel 2007,

quando l'Estonia ha subito una serie di attacchi DDoS che hanno colpito banche, media e istituzioni governative. Evento scatenante dell'attacco è stata la decisione del governo estone di rimuovere la statua del Soldato di Bronzo dal centro di Tallin per ricollocarla nel cimitero militare della città. Una scelta che aveva profonde implicazioni politico-sociali visto che la statua era stata eretta alla fine della Seconda Guerra Mondiale per commemorare i caduti sovietici dell'opposizione al nazismo e che si è tradotta in due giorni di guerriglia urbana alimentata dalla popolazione russofona, crisi diplomatica² e attacchi informatici probabilmente condotti da hacker russi (Del Re, 2009). L'evento ha spinto le istituzioni a riconsiderare il problema della sicurezza nazionale anche nella prospettiva della sicurezza digitale e ha rappresentato un vero e proprio spartiacque in termini di consapevolezza delle vulnerabilità cui sono esposte le società moderne.

Anche l'attacco al sistema di arricchimento dell'uranio iraniano mediante il worm "Stuxnet" nel 2010 ha rappresentato un momento di profondo ripensamento dei contenuti stessi della cyberguerra, dimostrando come, attraverso le tecnologie informatiche, sia oggi possibile non solo aggredire organizzazioni più o meno ampie e complesse, ma anche la più ampia capacità nucleare di uno Stato (Langner 2011). Il worm "Stuxnet", dopo essere stato inserito nel sistema tramite la pennetta usb di qualche dipendente, si è infiltrato in molti altri sistemi informatici e ha operato in tre fasi: scansione e bersaglio di reti e sistemi Windows, diffusione in tutta la rete e infine bersagliamento di sistemi specifici come gli impianti di arricchimento dell'uranio controllati da controllori logici programmabili (PLC). Si stima che questo worm possa aver distrutto 1000 centrifughe per l'arricchimento dell'uranio ovvero 30% dell'efficienza di arricchimento nucleare dell'Iran (Albright, Brannan, Walrond 2010).

2 Con la minaccia del Presidente della Federazione Russa, Vladimir Putin, di interrompere definitivamente le relazioni diplomatiche.

L'evento qui descritto è interessante per tre ordini di ragioni. In primo luogo, il cyberattacco agli impianti iraniani ha consentito di evitare un attacco militare tradizionale da parte di Israele che sentiva messa in discussione la sua sicurezza regionale, in secondo luogo, il successo dell'attacco operato congiuntamente da Stati Uniti ed Israele ha determinato la scelta del presidente americano Obama a incrementare il ricorso alle cyberarmi nella gestione di un grande numero di ulteriori situazioni delicate (Toniutti 2012), e, in terzo luogo, ha permesso per la prima volta di intravedere un nuovo e ancor più preoccupante pericolo: la possibilità di perdere il controllo di infrastrutture vitali e di armamenti in grado di produrre effetti apocalittici. Uno spettro, questo, che unito a quello che aleggia sulla minaccia dell'uso di armi nucleari allo scopo della deterrenza, potrebbe incrementare i livelli di pericolo delle stesse popolazioni dei paesi che detengono o ospitano questo tipo di armamenti. Il paradosso che si potrebbe verificare è quindi quello per cui i paesi che detengono il maggior numero di armamenti tecnologici ai fini della sicurezza, in virtù della cyberguerra, possano divenire anche quelli maggiormente insicuri.

Come mostra l'analisi dello stato dell'arte sin qui svolta, l'attenzione del mondo accademico e scientifico è interamente proiettata verso lo studio dei caratteri tecnici dell'evoluzione della cyberguerra e delle conseguenti strategie di offesa e di difesa. A mancare, all'interno di questo quadro già di per sé molto complesso e sfidante, è però la dimensione sociale, vale a dire l'attenzione alle implicazioni nella dimensione individuale e di gruppo.

È infatti innegabile che le costanti sin qui elencate possono avere delle importanti implicazioni in termini di:

- *Privacy e sicurezza dei dati*: la cyberguerra mette a rischio la privacy e la sicurezza dei dati personali dei cittadini, con potenziali ripercussioni sulla libertà individuale e sulla fiducia nelle istituzioni e nel digitale;

- *Accesso alle informazioni*: gli attacchi possono mirare a limitare l'accesso alle informazioni, manipolare o a censurare contenuti, influenzando la libertà di espressione e il diritto all'informazione;
- *Resilienza sociale*: la dipendenza dalle tecnologie digitali rende le società vulnerabili agli attacchi informatici, ed è quindi necessario stimolare lo sviluppo di una maggiore resilienza tramite l'educazione alla sicurezza informatica e la preparazione alle emergenze.

Le istituzioni si trovano quindi di fronte alla sfida di proteggere i cittadini non solo da potenziali danni fisici ma anche dal senso di insicurezza e vulnerabilità che accompagna la minaccia degli attacchi informatici.

4. Conclusioni

La natura evolutiva della cyberguerra, con le sue manifestazioni sempre più insidiose e raffinate, richiede un'urgente revisione della nostra interpretazione dei conflitti nell'ambito digitale. Le rivoluzioni indotte dalla "terza ondata di modernizzazione" hanno profondamente trasformato il panorama dei conflitti, sottolineando l'impellente bisogno di aggiornare le nostre strategie di difesa e sicurezza alle sfide emergenti in questo scenario inedito.

L'introduzione delle tecnologie informatiche e comunicative nel teatro di guerra ha notevolmente esteso le capacità di una vasta gamma di attori di innescare disordini, rivelando una dimensione bellica che, sebbene immateriale, produce conseguenze dirette e distruttive nel quotidiano di intere società. Gli attacchi informatici all'Estonia nel 2007 e l'operazione Stuxnet contro l'Iran nel 2010 rappresentano casi emblematici dell'impatto della cyberguerra sulla sicurezza nazionale e sull'equilibrio internazionale.

Di fronte a questa realtà, la prevenzione delle ricadute sociali dei cyberattacchi diventa una priorità. È fondamentale promuovere una cooperazione internazionale rafforzata e sviluppare normative e strumenti di controllo del comportamento degli Stati e degli attori non statali nel cyberspazio. Sebbene l'innovazione tecnologica sia una leva di progresso e benessere, essa incarna anche un rischio che non può essere contenuto esclusivamente tramite soluzioni tecnologiche. Sono necessari nuovi approcci politici, economici, sociali e culturali per circoscrivere l'influenza e l'ambito d'azione del cyberspazio.

In sintesi, la questione della cyberguerra sollecita una responsabilità collettiva nel riconsiderare la guerra e le sue ripercussioni nel mondo interconnesso di oggi. Rispondere efficacemente alle sfide presentate da questa modalità di conflitto esige un impegno comune a scala mondiale, mirato a costruire un avvenire in cui la tecnologia serva da baluardo per la pace e il benessere, invece che come mezzo di devastazione e divisione.

Riferimenti bibliografici

Albright, D., Brannan, P., Walrond, C.

2010, *Did Stuxnet Take Out 1,000 Centrifuges at the Natanz Enrichment Plant? Preliminary Assessment*, Institute for Science and International Security Report, 22 Dicembre, documento disponibile al link: <https://isis-online.org/isis-reports/detail/did-stuxnet-take-out-1000-centrifuges-at-the-natanz-enrichment-plant/> (02/04/2024).

Ansa

2022, *Kiev: "Hackerato il sito del Gruppo Wagner, presi i dati dei mercenari"*, 19 Settembre, documento disponibile al link: https://www.ansa.it/sito/notizie/mondo/2022/09/19/kyiv-hackerato-il-sito-del-gruppo-wagner-presi-i-dati-dei-mercenari_1a377ef5-0d60-4ea5-814a-7dc7536c648b.html (28/03/2024).

Arquilla, J., Ronfeldt, D.

1993, *Cyberwar is Coming!*, *Comparative Strategy*, Vol. 12, No. 2, pp. 141-165.

Bell, D.

1973, *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books, New York.

Castells, M.

1996, *The Rise of the Network Society*, Blackwell Publishers, Singapore.

Clarke, R. A., Knake, R.

2010, *Cyber war: The next threat to national security and what to do about it*, Harper Collins, New York.

Del Re, E. C.

2009, *L'Estonia bloccata dal complesso della Russia*, «Limes. Eurussia, il nostro futuro?», No. 3, documento disponibile al link: <https://www.limesonline.com/rivista/l-estonia-bloccata-dal-complesso-della-russia-14619321/> (28/03/2024)

Duffield, M.

2004, *Le guerre postmoderne. L'aiuto umanitario come tecnica politica di controllo*, Il Ponte, Bologna.

Galtung, J.

1996, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, Thousand Oaks, Nuova Dheli, Sage Publications, Londra.

Hoffman, F. G.

2007, *Conflict in the 21st century: The rise of hybrid wars*, Potomac Institute for Policy Studies, Arlington.

Hoskins, A., O'Loughlin B.,

2010, *War and media: The emergence of diffused war*, Polity Press, Cambridge.

Kaldor, M.

1999, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Carocci, Roma.

Langner, R.

2011, *Stuxnet: Dissecting a Cyberwarfare Weapon*, IEEE Security & Privacy, Vol. 9, No. 3, 49-51.

Libicki, M. C.

2007, *Conquest in Cyberspace: National Security and Information Warfare*, Cambridge University Press, Cambridge.

Malešević, S.

2008, *The Sociology of New Wars? Assessing the Causes and Objectives of Contemporary Violent Conflicts*, International Political Sociology, Vol. 2, No. 2, 97-112.

Nissenbaum, H.

2015, *Privacy in Context: Technology, Policy, and the Integrity of Social Life*, Stanford University Press, Stanford.

Polanyi, K.

1938, *Il significato della pace*, Bulletin, No. 3.

Rid, T.

2013, *Cyber War Will Not Take Place*, Oxford University Press, Oxford.

Rid, T., McBurney, P., Cyber-Weapons

2012, *The RUSI Journal*, Vol. 157, No.1, 6-13.

Santora, M.

2022, *The operator of Ukraine's nuclear plants says it faced an ambitious cyberattack*, The New York Times, 16 Agosto, document disponibile al link: <https://www.nytimes.com/2022/08/16/world/europe/the-operator-of-ukraines-nuclear-plants-says-it-faced-an-ambitious-cyber-attack.html> (28/03/2022).

Scahill, J.

2013, *Dirty Wars: The World is a Battlefield*, Nation Books, New York.

Singer, P. W.

2008, *Corporate warriors: The rise of the privatized military industry*, Cornell University Press, Ithaca.

Singer, P. W., Friedman, A.

2014, *Cybersecurity and Cyberwar: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, Oxford.

Toffler, A.

1980, *The Third Wave*, Bantam Books, New York.

Toniutti, T., Stuxnet

2012, *Israele e Usa dietro al virus. "Creato da noi, ci è sfuggito di mano"*, la Repubblica, 01 Giugno, documento disponibile al link: https://www.repubblica.it/tecnologia/2012/06/01/news/stuxnet_israele_e_usa_ammettono_creato_da_noi_ci_sfuggito_di_mano-36353500/ (28/03/2024)

Walzer, M.

1977, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, New York.

Weimann, G.

2015, *Terrorism in Cyberspace: The Next Generation*, Columbia University Press, New York.

Zetter, K.

Countdown to Zero Day: Stuxnet and the Launch of the World's First Digital Weapon, Broadway Books, 2016.

ROMINA GURASHI, Ph.D. è Ricercatrice in Sociologia Generale (SPS/07) presso l'Università degli Studi Internazionali di Roma UNINT. Nell'ambito della European Sociological Association (ESA), è membro del Direttivo del Research Network 36 – Sociologia delle Trasformazioni: Oriente e Occidente mentre in Albania è Vicepresidente dell'Associazione Albanese di Sociologia (ALBSA). In Italia è membro del direttivo della sezione Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS). Tra i suoi temi di ricerca vi sono i processi di reciproca implicazione di pace e sviluppo sostenibile; macro, meso e micro processi di mutamento sociale legati alla sicurezza e la difesa; smart society e globalizzazione; conflitto e integrazione; teoria sociologica, anche classica; processi di riconoscimento sociale e identitario attraverso il Made in Italy.

Il confine flessibile. Prospettive per una sociologia biotecnologica

Abstract

Il saggio esplora l'evoluzione delle identità sociali nell'era delle tecnologie avanzate, riflettendo su come i confini della corporeità -utilizzati come ultimo limite dell'essere umano- siano diventati sempre più malleabili e intrecciati con le innovazioni tecnoscientifiche. Con una prospettiva storico-teorica, viene analizzata la crescente presenza degli algoagenti nelle dinamiche relazionali, riconoscendoli come attori sociali e proponendo una categorizzazione dei soggetti artificiali con i quali si condivide lo spazio sociale.

Keywords: Corpo, algoagente, tecnoscienza

Introduzione

La storia del corpo narra come la definizione della sua natura viva una costante permeazione dei propri confini, limiti e frontiere che superano qualsiasi arcaica forma di dualismo per intessere una struttura reticolare che contempli simultaneamente i concetti di organico, artificiale, naturale, protesico, umano e macchinico, potendo riassumerla così come la narrazione delle tecnoscienze che lo rendono un complesso campo di testimonianze e relazioni.

Nel costante confronto con l'universo dei dispositivi artificiali, l'identità dell'individuo è stata ed è declinata nella sua struttura di ente naturalmente tecnologico, mediata dallo sguardo degli artifici adottati e dalla loro introduzione nell'esistenza quotidiana della persona e della sua manifestazione. Tale processo non è semplicemente un atto di autorappresentazione ma si radica profondamente nelle dinamiche sociali e culturali che plasmano la percezione del sé e dell'alterità. Attraverso questa costellazione di enti non

umani, il soggetto è chiamato a costruire, articolare, negoziare significati e appartenenze inserite in tessuti sociali in cui il riconoscimento della propria esistenza diventa mezzo di comunicazione, dichiarazione di presenza, atto di rivendicazione politica, in quanto non si è mai trattato di artefatti tecnologici neutrali ma di elementi attivi nella costruzione sociale della realtà.

Attraverso un approccio di tipo storico-teorico, considerando i rischi del determinismo tecnologico (Smith, Marx 1994) e con l'adozione della prospettiva in cui corpo e identità sono specchio e lente per indicare il soggetto e la sua appartenenza, le tecnologie aprono da sempre nuovi percorsi epistemologici capaci di rivolgersi all'interiorità del soggetto e di trasportarla all'esterno, dove si confronterà con ulteriori forme di disciplinamento e di controllo, non solo da parte delle istituzioni ma, soprattutto, ad opera di pratiche quotidiane di osservazione e di classificazione in conformità con le norme e le aspettative sociali (Smith 1999).

In questo contesto, il confine flessibile è il corpo della persona, è l'essere umano, è il suo posizionamento all'interno di sistemi politici sempre più articolati in cui la tecnologia non è semplicemente un insieme di dispositivi ma si rivela intrinsecamente legata alla natura umana, alla creazione di significato e alla trasformazione delle società nel proprio complesso. Alla domanda "come definire il corpo dell'individuo?" si potrebbe rispondere con molteplici definizioni: una formazione organica composta da diversi tipi di cellule animali; un apparato fenomenologico di materia ibrida; un terminale informazionale; un campo di azione e reazione; una base organica per innesti tecnoscientifici; un dispositivo di potere; l'esistenza della nuda vita. Ognuna di queste risposte potrebbe essere corretta e sbagliata; potrebbe essere funzionale o meno in base al contesto culturale, storico, politico nel quale è posta; potrebbe divenire contospazio per riflettere sulle evoluzioni e sulle diramazioni che la persona attraversa e percorre all'interno delle società globali.

Quale che sia la sua declinazione, ciò che appare certo è il rapporto immanente con il progresso tecnoscientifico e con le sue costanti mutazioni: dalle protesi meccaniche esterne, ai medicinali, alla codificazione genetica sino agli innesti neurali costituiti da algoritmi intelligenti, la corporeità umana, ovvero la condizione intrinsecamente fisica e materiale, intellettuale e psicologica dell'essere umano, si è costantemente evoluta non solo attraverso processi biologici ma anche mediante l'adozione e l'assimilazione di tecnologie esterne, fino a rendere attori sociali gli stessi algoritmi intelligenti e le loro declinazioni relazionali.

Con all'adozione delle tecnologie digitali, si è giunti al superamento delle tre soglie che delineavano il perimetro invalicabile della persona: spazio, tempo e pelle sono stati scardinati dal loro posizionamento secolare per disegnare una cronologia di ulteriori rappresentazioni sociali che trovano collocazioni oltre il corpo biologico e oltre la corporeità dell'ente umano, divenendo ubiquo, sempre presente e intimamente sondabile in ogni momento. Altresì, si è giunti al superamento della centralità dell'antropocentrismo attraverso l'introduzione di algoritmi intelligenti che hanno assunto il ruolo di co-soggetti all'interno del panorama sociale (Grassi 2022), decretando il superamento della centralità dell'individuo.

Questo saggio vuole riflettere sulla presenza degli algoritmi intelligenti nelle dinamiche relazionali considerandoli, quindi, enti attoriali e non più oggetti passivi presenti nelle società contemporanee e di sottolineare le loro specificità interattive con l'individuo.

Soglie di trasformazione

Nel 1952, John Steinbeck scrive *La valle dell'Eden*, romanzo in cui uno dei suoi personaggi indossa una protesi "di ferro, cuoio e legno massiccio [...] [ne] slacciò la guaina di pelle che la fissava al moncherino e mise l'arto finto accanto

alla poltrona” (Steinbeck 2017, 73). In poche righe declina la storica interazione tra umano e artificiale nella misura in cui l’arto finto, descritto con cura nei suoi materiali compositi, simboleggia non solo la perdita e la compensazione ma anche l’adattabilità e la malleabilità umana di fronte ad una menomazione. La protesi diventa un’estensione del corpo umano che trascende la mera funzionalità per toccare le sfere dell’identità personale e della percezione di sé, stabilendo, altresì, una delle caratteristiche principali della creatività umana, vale a dire quella di inventare, modificare, alterare continuamente materiali e strumenti producendo cultura (Mumford 2010).

La storia e l’evoluzione tecnologica di dispositivi protesici si riscontra già nell’antico Egitto, con le prime forme di dentiere, segnando così la nascita dell’ingegneria applicata al corpo biologico, adottata anche da etruschi e romani, i quali trasformarono semplici appendici funzionali a mascherare mutilazioni in dispositivi più complessi. Tuttavia, è nel XVI secolo che Ambroise Paré introduce la prima protesi per gli arti inferiori che trova una sua maggiore applicazione nel XX secolo, in concomitanza con la Prima guerra mondiale. Da quel momento in poi, si è assistito a innovazioni che vengono collocate sul e nel corpo del soggetto, tra le quali: pacemaker, stent cerebrali, organi artificiali, chip RFID/NFC e interfacce cervello-computer).

Ciò che si realizza è la manifestazione del *technium* (Kelly 2011), quale sistema di complessità che estende l’evoluzione biologica nella dimensione tecnologica, possedendo le sue proprie tendenze, bisogni e potenzialità di sviluppo, andando oltre la semplice somma delle singole tecnologie e includendo le loro relazioni, le reti, i protocolli di comunicazione, le infrastrutture digitali, le creazioni culturali e i metodi che consentono alla tecnologia di progredire. Influenzando profondamente le prospettive transrelazionali, il *technium* e i suoi elementi non sono più solo strumenti passivi ma attori con un certo grado di indipendenza che può influenzare le

scelte umane e le rappresentazioni socioculturali, concependo la tecnologia come un ecosistema in continua crescita.

In questo contesto, l'individuo assume il ruolo di *macchina morbida* (Burroughs 2003) che allude a un'entità in grado di attraversare e assimilare varie dimensioni dell'esistenza, comprese quelle tecnologiche; una configurazione da soggetto-cyborg (Haraway 2018) che definisce una nuova condizione biotecnologica la quale, pur radicandosi in una comprensione scientifica, trascende tale ambito per configurarsi come un ente capace di incorporare e armonizzare una varietà di sistemi tecnoscientifici all'interno della propria matrice organica, generando modalità inedite di rappresentazione, evoluzione e resistenza biocibernetica. L'individuo-cyborg emerge, quindi, come metafora potente per l'intersezione tra biologia umana e avanzamenti tecnologici, illustrando un percorso evolutivo in cui le tecnologie non sono semplicemente applicate o aggiunte all'organismo, ma diventano parte integrante di esso. Questa fusione sfida le concezioni tradizionali di identità, corporeità e autonomia, invitando a una riflessione profonda sulle potenzialità e sui limiti delle estensioni biotecnologiche e sulla costituzione di soggetti sociali oltre l'umano.

Nell'ambito della dialettica tra tecnologie intelligenti e persona, emergono questioni di portata sociologica che invitano a una riflessione critica sulla natura e sulle potenzialità delle stesse. Questo processo di incorporazione svela un sistema caratterizzato da un grado di efficienza tale da ridurre, se non rendere superflua, la presenza fisica dell'individuo nell'attuazione dei compiti delegati e stabilendo che:

- mediante l'applicazione di algoritmi avanzati, il concetto di tecnologia assume una nuova dimensione vitale, trovandosi in una fase di ricerca evolutiva volta alla conservazione della propria complessità e alla capacità di autoreplicarsi. Si apre, così, la prospettiva di una coesistenza con le società antropocentriche, in cui gli elementi che definiscono l'intelligenza artificiale si

propongono come complementari e integrativi rispetto alla dimensione umana.

- L'interazione tra entità umana e algoritmica, nonché tra algoritmi stessi, offre un terreno fertile per l'esplorazione di aspetti del pensiero e della natura umana finora non indagati. Tale interazione trascende i limiti tradizionalmente percepiti dell'essere, estendendosi oltre i confini corporei e mentali, nella ricerca di una finalità teleologica che ambisce a sintetizzare la sfera umana e quella non umana in un costrutto più organico e coeso.
- La convergenza tra umano e algoritmico apre scenari di crescita esogena, in cui si presenta un'espansione delle potenzialità umane attraverso una fusione biologica, hardware e software, culminante in una entità bio-meccanica. In questa simbiosi, gli algoritmi non solo condensano il sapere umano in una matrice computazionale ma acquisiscono un valore intrinseco, capace di manifestarsi in un dialogo e in una evoluzione continui. Divengono, pertanto, nuclei di conoscenza con potenziale di ramificazione capillare all'interno del tessuto sociale umano, configurandosi come popolazioni di sistemi in espansione.

In tal caso, non esistono algoritmi neutrali in quanto sono creati sempre con uno scopo relazionale-manipolativo, vale a dire in grado di interfacciarsi con i dati - il loro bagaglio esperienziale- prodotti dall'individuo e di elaborarli e modularli per indicare traiettorie, comportamenti, valori e rappresentazioni sociali.

Più umano dell'umano è il nostro motto

La locuzione “*More human than human is our motto*” (Blade Runner 1982) pronunciata dal personaggio fittizio Eldon

Tyrell, risuona come una dichiarazione profetica nell'ambito della riflessione sulla convergenza tra umano e algoritmi intelligenti, invitando a un'indagine sulle implicazioni filosofiche e sociologiche di tale simbiosi, sottolineando così l'intento di superare le limitazioni naturali dell'essere umano attraverso l'integrazione di sistemi algoritmici avanzati e delineando una visione futura in cui la distinzione tra naturale e artificiale diventa sempre più labile (Robinson 2020). Si tratta di fantascienza che diviene contros spazio nel quale indagare le reazioni, le visioni e le capacità di adattamento dell'ente umano verso queste tecnologie ma che non si distanzia così tanto dal reale poiché, dall'inforg (Floridi 2013) al quantified self (Lupton 2016) si è giunti alla costituzione di ulteriori prodotti tecnoscientifici che hanno acquisito la valenza di soggetti sociali in quanto eticamente agenti e relazionalmente attivi (Grassi 2020) che possono essere indicati come:

- assistenti cognitivi: algoritmi che affiancano l'utente in una vasta molteplicità di compiti e di campi. Di norma educati/addestrati attraverso ML/DL o come LLM/RPA, sono concepiti per assistenza, supporto e guida, dal campo lavorativo al tempo libero. Sono software presenti nei dispositivi, privi di caratterizzazioni specifiche, con compiti circoscritti (Alexa, Google Nest) o modelli conversazionali generativi più evoluti (GPT, Gemini).
- Individui algoritmici: sono avatar che ricoprono differenti ruoli e mansioni sociali, dotati di veste grafica e voce specifiche, che portano il confine tra bot e ente ad essere sempre più labile (influencer virtuali come Milla Sofia o Aitana López o gruppi musicali come Eternity o K/DA). L'intento è di creare interfacce che siano *empatiche*, che muovano nell'utente un senso di vicinanza, senza valicare il confine della Uncanny Valley, e per il popolamento dei metaversi. Si tratta di soggetti composti da: addestramento LLM (dimensione episte-

mologica) + struttura di rete neurale per sintesi vocale e prestazionale (dimensione pratico-teleologica) + interazione simulata (dimensione escatologica).

- Entità generatrici: algoritmi (base GAN) diventati parte attiva di un sistema architettonico sociale in cui convivono con la persona e che, soprattutto, valicano uno dei confini del processo embrionale, poiché capaci di generare altri “prodotti” (Dall.e e Midjourney) e altri “simili”, fino alla creazione di un apparato simbolico condiviso e significativo, aspetto sino ad ora di totale competenza della persona.
- Algoritmi incorporati: si giunge all’incorporazione fisica di sistemi algoritmici intelligenti in hardware robotici (Figure01; GROOT) per produrre enti che siano in grado di muoversi in uno spazio *phygital*, che abbiano capacità di percezione degli altri attori che li circondano, che possano produrre azioni di manipolazione dell’ambiente, assottigliando, ulteriormente, i confini tra identità organiche e artificiali.

Le categorie descritte illustrano l’evoluzione e la diversificazione delle interazioni tra umani e i.a., evidenziando la collaborazione sinergica tra intelletto umano e macchinico per potenziare le capacità cognitive, riflettendo su come la tecnologia possa estendere le funzioni mentali senza sostituirle (copiloti); l’ibridazione dell’identità umana nell’era digitale, dove la vita online e offline si intrecciano, richiedendo una riflessione sui temi dell’identità, della responsabilità, dei concetti di umanità e di socialità (individui algoritmici); la capacità generativa, creatrice, artistica dell’i.a., in quanto si convive con algoritmi capaci di produrre contenuti innovativi (entità algoritmiche generatrici); la relazionalità dei sistemi algoritmici fisicamente impiantati in un corpo macchinico, condividendo lo spazio sociale con enti sempre più in grado di sfumare i confini tra organico e artificiale (algoritmi incorporati).

Questo panorama evidenzia profonde implicazioni sociologiche di storie di vita narrate da enti non umani (Grassi 2021), tra cui la rinegoziazione dell'identità, la ridefinizione delle capacità umane, le questioni di accessibilità, di equità nelle dinamiche sociali e nelle strutture di potere, sollecitando una riflessione critica sull'evoluzione della coesistenza dell'umano con tecnologie avanzate e con il loro impatto sulla società rispetto all'allineamento valoriale, all'assuefazione tecnologica, all'ontologia della verità, alle dimensioni fondative della persona e ai principi di fiducia e responsabilità.

Riferimenti bibliografici

Burroughs, W.

2003, *La macchina morbida*, Adelphi, Milano.

Floridi, L.

2013, *The Philosophy of Information*, Oxford University Press, Oxford.

Grassi, E.

2020, *Etica e intelligenza artificiale. Questioni aperte*, Aracne, Roma.

2022, *Intelligenza artificiale e riflessioni teoriche sul mutamento tecnologico*, in «Quaderni di Teoria Sociale», Morlacchi Editore, Perugia, pp. 53-78.

2021, *Narratives and Life Stories from the Machine to the Person*, in *Handbook of Research on Advanced Research Methodologies for a Digital Society* (a cura di Gabriella Punziano e Angela Delli Paoli), IGI Global-Publisher, Hershey.

Haraway, D.

2018, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.

Kelly, K.

2011, *Quello che vuole la tecnologia*, Codice editore, Torino.

Lupton, D.

2016, *The Quantified Self: A Sociology of Self-tracking*, Polity Pr, Cambridge.

Mumford, L.

2010, *Technics and Civilization*, University of Chicago Press, Chicago.

Robinson, B.

2020, *Towards an Ontology and Ethics of Virtual Influencers*, in «Australasian Journal of Information Systems», 24.

Smith, D. E.

1999, *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations*, University of Toronto Press, Toronto.

Smith, M. R., Marx, L. (a cura di)

Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism, MIT Press, Cambridge.

Steinbeck, J.

2017, *La valle dell'Eden*, Bompiani, Milano.

Filmografia

Blade Runner, Ridley Scott, Stati Uniti d'America, Hong Kong, 1982.

EDMONDO GRASSI è ricercatore in Sociologia e insegna Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università Telematica San Raffaele Roma; è vice-coordinatore del GT *Récits, fiction, culture et société* dell'Association internationale des sociologues de langue française; è membro del comitato scientifico dell'*European Fairy Tale Route* (rete europea di studi sull'immaginario collettivo e sulle radici folcloristiche europee) per il Consiglio d'Europa e dell'*Osservatorio Cybersicurezza* per l'Università San Raffaele Roma.

Una modernizzazione trans-umanistica

Abstract

Il saggio vuole legittimare una connotazione evoluzionistica della modernità, fuori da visioni etnocentrica, ma in virtù di una antropocentrica. La prima Modernità, con Illuminismo, Empirismo e giusnaturalismo, ha posto una concezione universalistica dell'uomo alla base del contratto sociale. Si assume così un popperiano "pregiudizio universalistico", in funzione del quale si intendono progredite culture e organizzazioni sociali che promuovono i diritti umani, e si ritiene ambigua la attuale modernizzazione.

Keywords: universalismo, digitalizzazione, trans-umanesimo.

1. La modernità: un tema identitario e una categoria sociologica

Il tema della modernità è evidentemente non solo centrale ma anche identitario per la sociologia, nella misura in cui si identifica con quel complesso di cambiamenti che sono all'origine del delinearsi dei processi di industrializzazione, urbanizzazione, democratizzazione e secolarizzazione, dai quali è nata la richiesta alle scienze umane di un ambito dedicato allo studio organico e alla comprensione della "nuova" complessità sociale.

A partire dal paradigma illuminista il concetto di modernità viene associato ai grandi progressi del genio umano, in termini di cultural *artifacts* ma anche di *mentifacts* e *sociofacts* (Fantini 1995; Sideri 2018): l'epoca moderna si contraddistingue per gli avanzamenti nei campi delle arti e della tecnica, per cui si sviluppano infrastrutture e tecnologie, prima tra tutte quella dei caratteri a stampa (1453) che, a ben vedere, più della scoperta delle Americhe segna lo spartiacque tra un prima e un dopo, inaugurando la Modernità stessa. La stampa è la tecnologia che consente la diffusione delle scienze, conduce

all'emergere della coscienza individuale, all'esaltazione della ragione. Tutto questo prelude allo sviluppo del concetto di Stato quale soggetto principale delle relazioni tra i popoli e della politica internazionale, nonché garanzia dell'individuo contro i poteri locali arbitrari e non normati giuridicamente: una situazione che oggi sembra riproporsi all'inverso, con l'avvento di *poteri privati extra territoriali* non ancora pienamente normati giuridicamente (le *Big-Tech*), nei confronti dei quali lo Stato non riesce ad esercitare compiutamente quel potere di garanzia che gli è proprio e su cui si fonda.

Il saggio vuole proporre una riflessione teorica che riconsegna al concetto di modernità, a partire dal suo significato originario dell'essere "proprio del tempo presente", e accanto a una denotazione specifica che si lega alla periodizzazione storiografica occidentale, anche la legittimità di una connotazione che consenta l'utilizzo del termine "moderno" quale categoria sociologica atta a identificare qualcosa di "evolutivo", senza che ciò debba necessariamente implicare una prospettiva etnocentrica.

In quanto proprio del tempo presente, ciò che è moderno inevitabilmente implica evoluzioni o, se si vuole, *progressi* rispetto a uno stadio passato. Per conseguenza, il concetto di "modernizzazione", quale fase dinamica che conduce alla maggiore modernità dell'organizzazione come pure della cultura di una società, deve assumersi come processo di mutamento sociale che, benché complesso, conduce a una qualche emancipazione dalla tradizione. La stessa può poi essere valutata positivamente, come effettiva evoluzione, o negativamente come involuzione, in relazione ad un'idea di "progresso" che, sì, non può che essere culturale e di per sé relativa, ma non per questo etnocentrica: se ne vuole anzi rivendicare una dimensione di universalità che si collega non già all'*ethnos* ma all'*anthropos*.

2. Alla ricerca di parametri e criteri di valutazione del progresso effettivo: i “pregiudizi universalistici” fondati sull’*anthropos*

Nessuna critica delle società sembra potersi svincolare dalle nozioni di evoluzione, progresso, sviluppo, e modernità, a meno di ridursi a una mera descrizione di tratti e caratteri che risponderebbe forse alla prerogativa dell’*avalutatività*, ma non a quella della comprensione.

Tentativi in senso opposto, motivati dalla percepita necessità di decostruire l’impostazione illuminista in quanto ritenuta evolucionista in maniera etnocentrica, tralasciano tuttavia l’esigenza di fornire un’analisi compiuta della realtà sociale, che includa una visione e le relative implicazioni e indicazioni *politiche* in termini di gestione dei processi sociali: la sociologia, se vuole essere *comprendente*, deve ammettere l’azione interpretativa del sociologo; e se può lavorare per scrollarsi di dosso pregiudizi particolaristici, la critica sociologica dei mutamenti, *alias* modernizzazioni, risulterebbe poco utile se non si legasse almeno ad alcuni “pregiudizi *universalistici*.”

Chiamo “*pregiudizi universalistici*” quei parametri di cui sopra, atti a individuare criticamente cosa possa definirsi moderno e cosa no, il progresso *effettivo*: unità di misura non già assolute ma almeno “universalmente ammissibili”, in quanto fondate non già sulla nozione di *ethnos* ma su quella già richiamata di *anthropos*. Proprio la modernizzazione del secolo scorso, del resto, ci ha condotti a riconoscere tanto il paradigma relativista quanto l’esigenza di universali: Bauman, teorico della modernità liquida, riteneva altresì che il principio del relativismo culturale agisse nel senso di delegittimare forme di solidarietà sociale basate su una concezione universalistica dei valori e dell’uomo. E poiché, come voleva Karl Popper, la mente non è una *tabula rasa* ma la conoscenza parte da pregiudizi, pretendere il contrario sarebbe dal punto di vista epistemologico quasi antiscientifico: essenziali

sono, piuttosto, il rifiuto degli stereotipi che abbiano provato la propria inconsistenza, come voleva già agli albori della società di massa Walter Lippman, e la consapevolezza della parzialità del proprio punto di vista.

I “pregiudizi universalistici” vengono pertanto a coincidere, in buona sostanza, con quei diritti inalienabili dell’essere umano che gli sono riconosciuti in quanto dimostratisi atti a soddisfare le *inclinationes* o bisogni che sono propri dell’uomo in quanto tale, oltre i particolarismi culturali: vita, libertà morale, pace, benessere e non mera sopravvivenza, conoscenza, integrazione sociale. Occorre quindi basare le idee di progresso e sviluppo sulla capacità delle organizzazioni sociali di porre almeno a proprio fondamento culturale questi bisogni e i relativi diritti e principi.

È stata la Modernità a consegnarci, con i *mentifacts* già precedentemente richiamati (la coscienza individuale, l’esaltazione della ragione) anche la teoria giusnaturalista, nella quale trova formalizzazione il riconoscimento del diritto *naturale*: ora, se non vi è perfetta coincidenza tra diritti umani e naturali, i due sono intrinsecamente legati.

La teoria del diritto naturale presuppone l’esigenza di un’azione dell’*universale* ideale morale sulla legislazione positiva, “dà una convalida morale della legge effettiva. [...] Il positivismo giuridico limita lo studio della legge alla legge quale viene effettivamente applicata, ma non riesce a dare alcuna [...] spiegazione di come quelli che chiamiamo miglioramenti di un sistema giuridico potrebbero non essere arbitrari” (Gellner 1961, 226-227). Gellner pone un tema cruciale in questo breve passaggio, il tema del come e del perché valutiamo talune leggi *migliori* di altre: lo facciamo in relazione a idee di “bene” che sono relative e diverse, ma alcune tendono a convergere verso una qualche sorta di universalità.

Con l’età moderna, quando per “natura” viene a intendersi l’ordine razionale dell’universo, il diritto naturale si identifica con le leggi della condotta umana che, al pari delle leggi del-

la fisica, sono iscritte in quest'ordine, e, in quanto razionali, sono conoscibili attraverso la ragione: quello naturale è quindi un diritto *trovato e non posto* dall'uomo. Il giusnaturalismo non è una morale, ma una teoria della morale, che contrasta il relativismo etico, con il quale si intendono tutte le teorie che sostengono – si perdoni il gioco di parole, tuttavia eloquente – la assoluta non esistenza di valori assoluti, oggettivamente constatabili e fondabili, ma soltanto valori storici, relativi ora alla classe, ora alla nazione, ad un qualsivoglia gruppo, fino al singolo individuo (Bobbio 1963, 62-27).

Esistono tuttavia dei valori di cui ciascuno potrebbe acquisire coscienza nel fare esperienza – e qui viene in rilievo l'eredità dell'Empirismo inglese – della vita e delle facoltà che ha per natura, così rendendosi conto che sono i valori che rendono la vita degna di essere vissuta: la libertà contro la schiavitù, la dignità contro l'oppressione, l'uguaglianza contro la disuguaglianza, la pace contro la guerra, il benessere contro la privazione, l'amore contro l'odio.

Oppressi o affermati dalle organizzazioni sociali, beni conquistati attraverso le peggiori manifestazioni del male, talora persino in conflitto l'uno con l'altro, quelli ricordati sono bisogni insopprimibili dell'essere umano, e valori che, variamente espressi nelle più diverse concezioni e dottrine, esistono da che esiste l'uomo, precisamente perché sono le sue *inclinaciones*: è la natura umana la prima dichiarazione dei diritti (Sideri 2020, 10). È la natura umana, con le sue *inclinaciones*, e con la sua potenzialità tutta razionale di sostituire il *bellum omnia contra omnes* con convenzioni sociali tali da permettere la convivenza civile, a tracciare la prima, pur generalissima, ma imprescindibile, linea di demarcazione tra i due universi del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, del progresso e dell'involutione.

3. La “modernizzazione” contemporanea: un’emancipazione controversa

Se l’attuale processo di modernizzazione appare connotato dalla espansione delle comunicazioni, dalla digitalizzazione dei processi comunicativi e culturali, e dalla globalizzazione degli immaginari e dei bisogni di natura sociale, tuttavia ciò non ha condotto a un più diffuso riconoscimento delle *inclinaciones* dell’essere umano e della sua dignità intrinseca, che sembrano invece in crisi su molteplici fronti.

Su quello nord-occidentale, l’uomo è svilito nelle sue capacità relazionali e critiche, sopraffatto da un *mainstream* particolarmente pervasivo, nel quale si confondono suggestioni comportamentali e ideali che rischiano di renderlo, prevalentemente, un *follower*, (Sideri 2023), oltre che un individuo quantificato e quantificabile (Lupton 2016), mentre la conoscenza e lo spirito umanistici sono offuscati dal “soluzionismo tecnologico” (Morozov 2013), la cui ultima espressione può essere considerata l’intelligenza artificiale. Di fronte all’estensione illimitata dello spazio raggiungibile pur virtualmente dal singolo, all’“enorme distesa di *petabyte* in cui dobbiamo gestire quotidianamente un sovraccarico di informazioni” (Plummer 2023, 87), l’essere umano si trova a essere oppresso e alienato: non potendo gestire selettivamente il sovraccarico informativo digitale attraverso la lettura rapida e frammentaria che questo consente, viene risucchiato da quel *mainstream* che si crea per consonanza e cumulazione (Noelle-Neumann 1963), nel quale il *follower* è sospinto verso letture egemoniche della realtà (Hall 1973), vale a dire verso interpretazioni concordi a quelle maggiormente offerte dai media; chi invece non vi si adegua, scegliendo letture oppostive, per effetto del potere altamente escludente delle mode si chiude – o meglio viene chiuso, letteralmente, dall’algoritmo – in quella spirale del silenzio che è quanto mai attuale di fronte a un pensiero dominante che si esprime e si impone attraverso una molteplicità inedita di canali.

Sul fronte sud\orientale, la cosiddetta “aggressione culturale” è una percezione che si acuisce in funzione della comunicazione via social media che travalica confini geografici e culturali, contribuendo a chiudere ulteriormente società già chiuse (Afghanistan), a consolidare regimi autoritari riconducibili alle forme dello statalismo post-industriale (Cina, Russia), nonché ad alimentare il traffico di esseri umani sospinti verso la migrazione. Morozov ha parlato di *orientalismo digitale* per stigmatizzare la fiducia, mal riposta, dei cyber-utopisti – figli delle subculture *hippie* e *yuppie* – nel potere liberale e liberatorio di internet avverso regimi e governi oppressivi.

Uno sguardo sociologico critico, misurando l'effettiva portata del progresso sui criteri legati all'*anthropos*, non può esimersi dal fotografare come l'emancipazione dalla tradizione e l'evoluzione risultanti dagli ultimi processi di modernizzazione risultino ambigue. Tale ambiguità connota la modernizzazione entro la quale siamo immersi come *trans-umanistica*: “il mondo digitale ha preso il sopravvento sulla vita umana, colonizzandola [...] tanto da condurre a una radicale riconfigurazione del significato dell'umano [...] Stiamo entrando nel mondo del post-umano, del transumano e della singolarità” (Plummer 2023, 87). Un mondo che mette da parte l'uomo, fondandosi sul valore e il predominio della tecnologia, e del profitto che ne deriva, più che su ogni altro: è il capitalismo delle piattaforme – di cui parlano Srnicek (2017) e la Zuboff (2023) – le quali si pongono non sempre a servizio dell'umano e delle sue esigenze e *inclinationes*, ma tendono piuttosto a prevarcarlo, nella gestione dei processi informativi e generativi della conoscenza, nella stessa acquisizione e memorizzazione di informazioni, nella formazione di opinioni, immaginari, bisogni, nella proposta di soluzioni a problemi macro e micro sociali ed economici, nello stesso scambio culturale.

Se ogni ogni *medium* per sua natura *media* significati, tuttavia la ri-mediazione attuale, mentre allontana sempre più produttore e messaggio, attore e azione comunicativa, istituisce anche un mercato delle informazioni e dei dati senza precedenti del quale le piattaforme sono a un tempo artefici e beneficiarie, molto diversamente da quanto accadeva in un modello socio-organizzativo imperniato su una comunicazione nelle cui filiere produttiva, distributiva e di consumo si riconoscevano e si valorizzavano attori sociali diversi. Le piattaforme sono non già meri mezzi, veicoli, strumenti, ma veri e propri attori, in virtù anche del crescente livello di automazione che ne consente lo stesso funzionamento, il che introduce – appena, ma doverosamente – il tema dell’intelligenza artificiale: “solo se si capisce che l’IA è una nuova forma di capacità di agire, e non una nuova forma di intelligenza, se ne può comprendere veramente la sfida etica” (Floridi, Cabitza 2021, 139) e finanche antropologica, e affrontarla.

Riferimenti bibliografici

Bauman, Z.

1999, *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma 2011.

Bobbio, N.

1963, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Torino.

Boudon, R.

1997, *Il vero e il giusto. Saggi sull’obiettività dei valori e della conoscenza*, Il Mulino, Bologna.

Fantini, Alvino, E., Beatriz C.

1995, *New Ways in Teaching Culture*, VA: www.tesol.org, Alexandria.

Floridi, L., Cabitza, F.

2021, *Intelligenza artificiale. L’uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano.

Gellner, E.

1961, *Parole e cose*, Il Saggiatore, Milano.

Hall, S.

1973, *Encoding and Decoding in the Television Discourse*, CCCS, Birmingham, 1961.

Lippman, W.

1922, *L'Opinione Pubblica*, Donzelli, Roma 2004.

Lupton, D.

2016, *The Quantified Self. A Sociology of Self-Tracking*, Cambridge Polity, Cambridge.

Morozov, E.

2013, *Internet non salverà il mondo (To Save Everything, Click Here: The folly of Technological Solutionism)*, Mondadori, Milano.

Noelle-Neumann, E.

1973, *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma 2002.

Plummer, K.

2023, *Il primo libro di sociologia*, Giulio Einaudi, Torino.

Sideri, D.

2018, *Meaning as a Social Artifact: a Conceptual Review Paper*, in «Sociologia», I/2018, Gangemi International, Roma, pp. 142-147.

2020, *Della relatività e del pluralismo dei valori. Saggio di teoria sociale intorno all'arbitrarietà del linguaggio e dei concetti*, Aracne, Roma.

2023, *La società dei follower*, Morlacchi Editore U.P., Perugia.

Srnicek, N.

2017, *Capitalismo digitale*, Luiss University Press, Roma.

Van Dijck, J., Poell, T., de Waal, M.

2018, *The Platform Society. Public values in a connective world*, Oxford University Press, Oxford.

Zuboff, S.

2023, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma.

DANIELA SIDERI è ricercatrice in Sociologia Generale presso l'Università degli Studi G. D'Annunzio Chieti-Pescara, dove insegna Sociologia dei Nuovi Media. Laureata in Scienze Politiche presso la LUISS "Guido Carli" di Roma e PhD in Scienze del Testo, ha svolto diverse esperienze di ricerca all'estero (Boston University; City University of New York; University of Cambridge). I suoi studi si concentrano sul ruolo delle tecnologie della comunicazione nella socializzazione, e sulla dimensione sociale della conoscenza, del significato, della cultura e del processo educativo.

Una modernizzazione post-terrestre? Visioni del futuro oltre ed entro i limiti del Pianeta Terra

Abstract

Il contributo propone una riflessione sul rapporto tra modernizzazione e limiti planetari, alla luce delle sfide poste dalla crisi climatica e dei possibili scenari “post-terrestri” prefigurati dai più recenti progetti di esplorazione spaziale. Nel saggio si evidenziano le tensioni tra ciò che Latour (2018) chiama il “Terrestre” e il “Fuori-Suolo”, ricollegando questi concetti al contesto dell’attuale ricerca spaziale e alle relative visioni del futuro protese oltre i limiti terrestri.

Keywords: Crisi climatica, Pianeta Terra, Esplorazione spaziale

1. Modernità, modernizzazione e limiti planetari

Il tema del presente contributo¹ muove dall’idea che i limiti planetari posti dalla crisi climatica presentino implicazioni importanti per una prospettiva di modernizzazione che guarda – non da oggi – alle frontiere dello spazio extraterrestre come possibile superamento di quei limiti. La questione è emersa almeno a partire dagli anni Settanta, in modo strettamente associato allo sviluppo dei sistemi produttivi (Meadows *et al.* 1972). Di recente, un acceso dibattito in merito alla crisi climatica ha riguardato l’impronta geologica dell’attività produttiva umana, conducendo alla riflessione sull’Antropocene (Fressoz, Bonneuil 2017; Lewis, Maslin 2019)², nel cui quadro l’analisi dei limiti planetari si fa peraltro ancora più incisiva (Rockström *et al.* 2009). Tuttavia, è la riflessio-

1 Il presente lavoro ha beneficiato dei fondi di cui al d.m. 1062 del 10 agosto 2021 – PON “Ricerca e innovazione” 2014-2020, Asse IV “Istruzione e ricerca per il recupero – REACT-EU”, Azione IV.6 – “Contratti di ricerca su tematiche Green”, Codice Unico di Progetto (CUP) E65F21003280003.

2 Sebbene i geologi abbiano proprio di recente rigettato l’ipotesi dell’Antropocene come nuova epoca geologica (Witze 2024).

ne sociologica a imporre un ripensamento delle condizioni entro cui la modernità è rielaborata, anche a partire dalla consapevolezza di condizioni ad un tempo materiali e culturali che ne mettono in crisi i presupposti. Come anzidetto, la portata dei cambiamenti in atto nel sistema Terra spinge a interrogarsi sui limiti terrestri a maggior ragione ora che tali limiti sono stati resi sempre più evidenti dai dati a disposizione sul cambiamento climatico³. Ciò è connaturato, peraltro, nella *riflessività* della modernità, ovvero nel fatto che le pratiche sociali sono continuamente riesaminate alla luce della conoscenza prodotta su quelle pratiche (Giddens 1994). La «*modernizzazione della modernità*» (Beck *et al.* 1999) implica questo continuo ripensamento delle condizioni entro cui la modernità stessa è stata prodotta e offerta come orizzonte di senso, un ripensamento che tuttavia non è necessariamente lineare o razionale, ma caratterizzato da ampie dosi di incertezza anche rispetto al sapere scientifico (Beck *et al.* 1999; cfr. Giddens 1994, 47).

In proposito, è bene evidenziare come la presa d'atto dei limiti terrestri sia tra gli elementi che hanno condotto alla «erosione di quella moderna società industriale che si è sviluppata in Europa dal diciannovesimo secolo e da allora è stata diffusa ed esportata in tutto il mondo» (Beck 1999, 29):

In principio ci fu la questione ecologica. Con essa si misero in dubbio le premesse del pensare e dell'agire europeo: il mondo come immagine di una crescita senza limiti, la fiducia nel progresso tecnico, la natura contrapposta alla società (ivi, 29-30).

Benché, come sottolineato da Ulrich Beck, già alla metà degli anni Novanta «i dubbi sulla moderna società industriale» non fossero più circoscritti alla preoccupazione per la crisi ecologica ma erodessero «quasi tutti i modelli degli ordinamenti sociali» (ivi, 30), è indubbio che tale crisi ponga

3 Si vedano ad esempio i rapporti dell'Intergovernmental Panel on Climate Change (Ipcc; <https://www.ipcc.ch/>, consultato il 12/03/2024).

soprattutto oggi sfide che si innervano in tutti i processi e le istituzioni che la modernità ci ha consegnato. In merito, una riflessione intensa è stata sviluppata da Bruno Latour, al quale si devono una serie di contributi importanti in proposito (tra cui Latour 2009, 2018, 2020), che mostrano in tutta la sua problematicità come un orizzonte – ovvero un “fronte” di modernizzazione (vedi *infra*) – proteso verso il futuro costituisca la traccia di un percorso che i “Moderni” avevano avviato, quei Moderni «che scopriamo essere ormai al limite delle proprie possibilità di riproduzione ed espansione» allorché si imbattono in «forme di reattività che si manifestano nel sistema ecologico Terrestre» e che costituiscono un effetto del loro modo di vita (Agodi 2018).

2. *Oltre la Terra, dopo la Terra, o verso il “Terrestre”*

In *Tracciare la rotta*, Latour (2018) ha messo a tema la questione dei limiti planetari in modo chiaro, con un’ enfasi sul ruolo politico non solo del cambiamento climatico – intendendo il clima «nell’accezione più ampia di relazioni tra gli esseri umani e le loro condizioni materiali di esistenza» (ivi, 8) – ma anche e soprattutto della stessa Terra, anch’essa intesa in un’accezione diversa da quella consueta: non certo quella «del pianeta visto dallo spazio, il famoso “pianeta blu”» (ivi, 55), che per Latour costituirebbe uno tra i tanti «oggetti *galileiani*» di cui si occupano le scienze della «natura-universo», piuttosto quella del pianeta come mondo fatto di «agenti *lovelockiani*», e dunque in quanto «natura-processo» (ivi, 98-99). Nel saggio citato, la questione dei limiti terrestri emerge anzitutto in riferimento all’accordo sul clima (nella conferenza Cap21 di Parigi, 12 dicembre 2015):

quel giorno, tutti i paesi firmatari, anche se plaudivano al successo dell’improbabile accordo, hanno al tempo stesso realizzato con terrore che, se avessero continuato ad attenersi alle previsioni dei

loro rispettivi piani di modernizzazione, non sarebbe esistito un pianeta compatibile con le loro aspettative di sviluppo. Ce ne vorrebbero molti, di pianeti; ma purtroppo ce n'è solo uno (Latour 2018, 12-13).

Questa riflessione, del resto, appare decisamente in linea con il tema dei “limiti dello sviluppo”, che presenterebbe importanti affinità con la peculiare attenzione verso l’attrattore “Terrestre” (Pellizzoni 2019; vedi *infra*). Difatti, nell’attuale quadro di crisi climatica, il «grande progetto di modernizzazione» (Latour 2018, 25) legato alla «utopia universalista del modernismo» (Pellizzoni 2019) diviene impossibile in quanto «non c’è Terra a sufficienza per contenere il suo ideale di progresso, di emancipazione e di sviluppo» (Latour 2018, 25).

Per inquadrare il problema è utile cercare di seguire lo schema proposto in merito da Latour, con alcune inevitabili semplificazioni. Messo in crisi dalla reazione del «sistema-terra» all’azione dei Moderni, tale da sconvolgere il quadro entro il quale questi ultimi avevano collocato i propri «desideri di modernizzazione» (Latour 2018, 109-110), il «fronte di modernizzazione» che distingue chi è proteso verso l’attrattore Globale e chi invece si volge all’indietro, verso l’attrattore Locale, viene sconvolto dall’avvento del Nuovo Regime Climatico, entro il quale il contesto fisico su cui la modernizzazione poteva contare diviene instabile (Latour 2020). Si determina così un terzo attrattore, il Terrestre, che «spezza il sistema di coordinate dei Moderni» (Latour 2018, 45). Nondimeno, la negazione del cambiamento climatico (esemplificata da Latour con la posizione di Donald Trump), conduce a individuare anche un quarto attrattore, il Fuori-Suolo, «l’orizzonte di chi non appartiene più alle realtà di una terra che reagirebbe alle sue azioni» (ivi, 48).

Dal punto di vista dei più recenti progetti di esplorazione spaziale, è possibile considerare l’idea di modernizzazione come materia di discussione in relazione al quadro sopra descritto. È il caso del Programma internazionale Artemis, che

coinvolge varie agenzie spaziali nazionali (Nasa, Esa, Jaxa, Csa, Asi) nonché grandi imprese private come le “NewSpace companies”, tra cui Blue Origin di Jeff Bezos e SpaceX di Elon Musk, il cui obiettivo è prolungare la permanenza degli umani nello spazio, ad esempio con il ritorno sulla Luna e, successivamente, con la costruzione di una base lunare dalla quale partire per una missione su Marte. A ciò si aggiungono i progetti connessi alla cosiddetta “agricoltura nello spazio” e ai sistemi bio-rigenerativi di supporto alla vita (Wheeler 2017; Verseux *et al.* 2022), che a quei programmi di esplorazione intendono contribuire e che risultano legati anche all'estrazione di risorse da pianeti e asteroidi (*in-situ resource utilization* - Isru) (Duri *et al.* 2022; Ellery 2021).

Il punto chiave è capire in quale misura tali progetti siano tesi a eludere i limiti materiali e dunque spazio-temporali ed energetici della stessa Terra e, in questo senso, se essi puntino verso il Fuori-Suolo oppure verso l'attrattore Terrestre, o ancora se essi riguardino in effetti quello che per Latour costituisce «un prolungamento all'infinito del progetto dell'attrattore numero 2», ovvero il Globale, «che sognano ancora coloro che vogliono sfuggire ai problemi del pianeta andando su Marte». In quest'ultimo caso, peraltro, si tratterebbe di una «forma estrema di “neo-ipermodernismo” [che] non fa che accelerare fino alla vertigine l'antico vettore» (Latour 2018, 43).

3. Fuga, conquista e modernizzazione post-terrestre: la nuova era spaziale

Negli anni Settanta, terminata l'era del programma Apollo, la contrapposizione tra un'idea di futuro in cui fare i conti con i limiti terrestri e una invece protesa verso un loro superamento era già presente nelle prospettive di alcuni scienziati. Il fisico statunitense Gerard O'Neill, ad esempio, proponeva la realizzazione di colonie spaziali, prevedendo

anche l'estrazione di materiali dalla Luna e dagli asteroidi (Scharmen 2021, 128). In quegli anni cresceva contemporaneamente l'allarme per le possibili conseguenze della crescita economica e industriale (Meadows *et al.* 1972), ma in proposito O'Neill riteneva necessario evitare che una limitazione dell'espansione tecnologica determinasse una stasi nello sviluppo della civiltà umana. Nonostante ciò, l'idea di O'Neill non era vivere su altri pianeti ma sfruttarne le risorse a beneficio dell'umanità. Si evince già da allora, dunque, una dialettica tra i limiti terrestri e il loro superamento, dando origine così a un incontro, oggi rinnovato, tra i bisogni della Terra (e di chi la abita) e la spinta verso lo spazio (cfr. McCray 2013).

Una concezione analoga dello spazio come risorsa da conquistare e sfruttare appare informare anche le attuali visioni utopiche delle imprese della Silicon Valley (Tutton 2021), a loro volta espressione di una logica di "territorializzazione" propria del colonialismo del globo terrestre (Utrata 2023). Come sottolinea Scharmen (2021), le prospettive di due dei principali attori dell'imprenditoria "NewSpace" è, da questo punto di vista, molto differente. Da un lato vi è il progetto di Elon Musk (SpaceX), secondo il quale divenire una specie "multiplanetaria" è una priorità (Musk 2017), soprattutto in relazione a un possibile collasso della Terra; in tal caso, Marte fungerebbe da "*backup planet*" per la vita umana (Scharmen 2021, 191). Dall'altro lato vi è Jeff Bezos, con la sua Blue Origin, il cui obiettivo non è condurre l'umanità a vivere su altri pianeti ma sfruttare le risorse illimitate dello spazio e rendere possibile in quest'ultimo uno sviluppo industriale, preservando così la Terra⁴. Inoltre, Bezos condivide con la Nasa l'interesse per l'estrazione di risorse dai corpi celesti (ivi, 200). Nel mezzo, si situa la concezione del programma Artemis: «This is real, this is going to happen, we're going.

4 <https://www.blueorigin.com/about-blue>, consultato il 15/03/2024.

We're going to the Moon to learn how to live on other planets. For the benefit of all»⁵.

La nuova era spaziale, dunque, segnata dall'avvento dell'impresa privata in ciò che era un tempo appannaggio delle agenzie spaziali nazionali, propone incessantemente un'idea di progresso che guarda all'orizzonte post-terrestre in un duplice senso: oltre la Terra come pianeta e oltre l'attrattore Terrestre di cui parla Latour (2018). Uno sviluppo economico le cui basi materiali siano protese oltre il nostro Pianeta (e oltre la sua orbita bassa) punterebbe in effetti verso l'attrattore Fuori-Suolo, ipotizzando un futuro possibile ma certo non per tutti – piuttosto per le élite dominanti (la prospettiva di Elon Musk) –, oppure verso la proiezione all'infinito dell'attrattore Globale (il punto di vista di Elon Musk come di Jeff Bezos). Difficilmente, si direbbe, tali progetti potrebbero virare anche solo parzialmente verso l'attrattore Terrestre. Quest'ultimo orientamento, tuttavia, caratterizza maggiormente i progetti delle grandi agenzie spaziali come Nasa ed Esa, per le quali esso non appare scindibile dall'orizzonte di modernizzazione post-terrestre, in una tensione continua (anche e soprattutto politica) che richiede di essere a sua volta esplorata.

Riferimenti bibliografici

Agodi, M.C.

2018, *Dentro il Laboratorio di Latour. Per una sociologia dei Terrestri*, «Quaderni di Sociologia» [Online], n. 77, consultato il 16 novembre 2024. DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.2088>

Beck, U.

1999, *L'epoca delle conseguenze secondarie e la politicizzazione della modernità*, in Beck U., Giddens A. Lash S., *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*,

⁵ “Artemis: We Are Focused”, <https://youtu.be/OsIhTw0CK8U?si=fcsyNUXDYuNkMJYX>, consultato il 15/03/2024.

Asterios, Trieste.

Beck, U., Giddens, A., Lash, S.

1999, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste.

Duri, L.G., Caporale, A.G., Rouphael, Y., Vingiani, S., Palladino, M., De Pascale, S., Adamo, P.

2022, *The Potential for Lunar and Martian Regolith Simulants to Sustain Plant Growth: A Multidisciplinary Overview*, «Frontiers in Astronomy and Space Sciences», Vol. 8, 747821.

Ellery, A.

2021, *Supplementing Closed Ecological Life Support Systems with In-Situ Resources on the Moon*, «Life», Vol. 11, No. 8, 770.

Fressoz, J.-B., Bonneuil, C.

2017, *La terra, la storia e noi. L'evento antropocene*, Treccani, Roma.

Giddens, A.

1994, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.

Latour, B.

2009, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.

2018, *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*, Raffaello Cortina, Milano.

2020, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano.

Lewis, S.L., Maslin, M.

2019, *Il pianeta umano. Come abbiamo creato l'Antropocene*, Einaudi, Torino.

McCray, W.P.

2013, *The Visioneers: How a Group of Elite Scientists Pursued Space Colonies, Nanotechnologies, and a Limitless Future*, Princeton University Press, Princeton.

Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., Behrens, W.W.

1972, *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano.

Musk, E.

2017, *Making Humans a Multi-Planetary Species*, «New Space», Vol. 5, No. 2, pp. 46-61.

Pellizzoni, L.

2019, *Modernità o capitalismo? Tornare davvero sulla terra*, «Quaderni di Sociologia» [Online], n. 79, consultato il 14 novembre 2024. DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.2537>.

Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin III F.S., Lambin, E., Lenton, T.M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H.J., *et al.*, 2009, *Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity*, «Ecology and Society», Vol. 14, No. 2, pp. 1-32.

Scharmen, F.

2021, *Space Forces: A Critical History of Life in Outer Space*, Verso, London.

Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., Ludwig, C.

2015, *The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*, «The Anthropocene Review», Vol. 2, No. 1, pp. 81-98.

Tutton, R.

2018, *Multiplanetary Imaginaries and Utopia: The Case of Mars One*, «Science, Technology, & Human Values», Vol. 43, No. 3, pp. 518-539.

2021, *Sociotechnical Imaginaries and Techno-Optimism: Examining Outer Space Utopias of Silicon Valley*, «Science as Culture», Vol. 30, No. 3, pp. 416-439.

Utrata, A.

2023, *Engineering Territory: Space and Colonies in Silicon Valley*, «American Political Science Review», Vol. 118, No. 3, pp. 1097-1109.

Verseux, C., Poulet, L., de Vera, J.-P.

2022, *Editorial: Bioregenerative Life-support Systems for Crewed Missions to the Moon and Mars*, «Frontiers in Astronomy and Space Sciences», Vol. 9, 977364.

Wheeler, R.M.

2017, *Agriculture for Space: People and Places Paving the Way*, «Open Agriculture», Vol. 2, No. 1, pp. 14-32.

Witze, A.

2024, *Geologists Reject the Anthropocene as Earth's New Epoch—After 15 Years of Debate*, «Nature», Vol. 627, No. 8003, pp. 249-250.

MARCO SERINO è ricercatore in Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Napoli Federico II. Tra i suoi interessi di ricerca figurano principalmente la sociologia della cultura, l'analisi delle reti sociali e la sociologia della conoscenza scientifica. Alcuni dei suoi ultimi lavori riguardano in particolare ricerche svolte nell'ambito degli Science & Technology Studies (STS).

Modernità e questione ambientale: la sociologia di fronte alla crisi ecologica

Abstract

La crisi ecologica è oggi al centro di un dibattito sempre più articolato e interdisciplinare che ne evidenzia la complessità e che sottolinea, al contempo, la necessità di un approccio eco-sistemico diverso dalle teorie sulla modernizzazione ecologica e riflessiva. Si tratta di una tematica che deve necessariamente essere affrontata in maniera intersezionale, inserendo la salvaguardia del genere umano all'interno della difesa di tutti i sistemi viventi in nome di una "eco-giustizia multi-specie".

Keywords: Crisi ecologica, Modernizzazione, femminismo.

Il cambiamento climatico e le nuove emergenze ambientali ci spingono oggi a mettere al centro dell'analisi sociologica il rapporto tra modernità e questione ambientale. Questo rapporto non è sempre stato ben tematizzato all'interno dei tradizionali quadri teorici per motivi legati alla storia della disciplina. Gli esordi della sociologia avvennero nel solco del processo di modernizzazione della società e in pieno clima positivista che favorì inizialmente il dialogo con le scienze naturali. Questo interscambio, però, sfociò ben presto nell'organicismo e nell'evoluzionismo: il concetto di evoluzione e di lotta per la sopravvivenza elaborato da Darwin e accolto soprattutto da Spencer, si tradusse in un determinismo sociale e/o ambientale che sarà criticato dagli autori successivi i quali, in nome di una "pregiudiziale antimaterialista", porteranno la sociologia ad occuparsi soprattutto di aspetti simbolici e immateriali come i valori, le norme e i processi di comunicazione sulla base del binomio natura/cultura in cui i termini della riflessione saranno, spesso, posti in contrapposizione.

La crisi ecologica, intesa come percezione collettiva della catastrofe, inizia a profilarsi solo nel secondo dopoguerra,

dopo il lancio della bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki, per assumere piena rilevanza negli anni Sessanta e Settanta (Pellizzoni, Osti 2003). Quando la questione ambientale esplose come questione pubblica, la sociologia fu colta di sorpresa e reagì secondo la modalità tipica delle istituzioni moderne ossia differenziandosi (Pellizzoni 2010). In questa fase storica, i primi disastri ambientali ebbero un forte impatto sull'opinione pubblica e i cittadini iniziarono ad attivarsi in difesa dell'ambiente come accadde in occasione della prima manifestazione ecologista nell'aprile del 1970 dopo l'incidente a largo della costa di Santa Barbara in California. Inoltre, l'embargo petrolifero deciso dai paesi dell'Opec dopo la guerra del Kippur, innescò una grave crisi energetica in tutto l'Occidente che fece emergere il tema della scarsità delle risorse e contribuì ad orientare la riflessione verso il materialismo dei limiti dello sviluppo: la pubblicazione del report del "Club di Roma" risale, infatti, al 1972 anno in cui a Stoccolma si svolge, sotto l'egida delle Nazioni Unite, anche la prima Conferenza mondiale sull'ambiente umano.

Solo sul finire degli anni Settanta, fu elaborato il "Nuovo paradigma ecologico" da William Catton e Riley Dunlap, che sono considerati i padri fondatori della Sociologia dell'ambiente. A loro giudizio, tutte le prospettive sociologiche esistenti (marxismo, funzionalismo e interazionismo simbolico) costituivano delle semplici varianti di un'unica visione che essi individuarono nel paradigma dell'eccezionalismo umano, tutto basato su una visione antropocentrica del mondo: il "*Dominant Social Paradigm*" rappresentava la trasposizione nelle scienze sociali di alcuni valori diffusi nella cultura occidentale che era stata dominata per lungo tempo dalla fiducia nel progresso scientifico e tecnologico, dall'idea delle risorse illimitate e della crescita infinita. La crisi ecologica emergeva dal superamento della capacità di carico degli ecosistemi per cui era necessario ridefinire le aspettative della specie umana nei confronti della natura: il *New Ecological Paradigm* era caratterizzato dal riconoscimento dell'ineludibile interdipendenza

di tutte le forme di vita le une dalle altre e con le condizioni ambientali perché, partendo dal tema della scarsità delle risorse, arrivava ad affermare che le leggi ecologiche non potessero essere abolite e che la specie umana dovesse rispettare i vincoli posti dell'ambiente fisico e biologico per evitare il collasso. Anche se il NEP si è attirato una serie di critiche formali nonché sostanziali (Struffi 2010), non si può non riconoscere a questi autori il merito di aver conferito rilevanza alla questione ambientale nel quadro degli studi sociologici aprendo la strada anche agli approcci ecosistemici come quello del metabolismo sociale analizzato da Marina Fisher-Kowalski e ripreso di recente dal sociologo spagnolo Victor Toledo (Toledo 2013).

A partire dagli anni Ottanta, quando s'inizia a parlare a livello internazionale di sostenibilità ambientale dopo la pubblicazione del *rapporto Brundtland*, la sociologia gioca un ruolo importante: il paradigma della modernizzazione ecologica punta a raffinare i modelli sociologici utilizzati per analizzare i processi di modernizzazione e di razionalizzazione. Ciò che caratterizza questa impostazione è certamente la fiducia nel progresso e nell'innovazione tecnologica per cui la crisi ambientale deriva da un'insufficiente e non da un'eccessiva modernizzazione. La soluzione ai problemi ecologici starebbe in una riforma in senso ecologico delle democrazie industriali in cui un ruolo importante viene svolto dagli imprenditori e dagli innovatori: di conseguenza, lo Stato deve adottare approcci preventivi ed incentivanti per promuovere l'autoregolazione degli agenti economici facendo leva sulla responsabilità sociale d'impresa e sull'internalizzazione dei costi ambientali attraverso gli strumenti regolativi e finanziari come defiscalizzazioni, agevolazioni, sussidi e diritti ad inquinare. La modernizzazione ecologica suggerisce aggiustamenti che, in definitiva, non intaccano l'assetto sociale e politico esistente e paradossalmente propone la salvezza della specie con gli stessi strumenti tecnici e ideologici che hanno prodotto la crisi¹.

1 Per una critica radicale al paradigma della Modernizzazione ecologica e dell'Antropocene, si legga: Stefania Barca, *L'antropocene: una narrazione politica* in

Tra la fine degli anni Ottanta e gli anni Novanta, inizia però a delinearsi la cosiddetta seconda crisi ecologica che porta alla ribalta temi nuovi come quello del cambiamento climatico, degli effetti dell'ingegneria genetica e delle radiazioni elettromagnetiche, dei rischi del nucleare. In questo caso, la sociologia precorre i tempi come accade con il testo di Ulrich Beck, uscito poco prima dell'incidente di Chernobyl: si fa strada un nuovo modo di pensare il rapporto tra società e ambiente grazie ai contributi di autori che pongono la questione ambientale al centro dell'analisi sulla trasformazione del processo di modernizzazione, il quale inizia a radicalizzarsi ed entra in una seconda fase che non rappresenta la fine, bensì l'inizio della modernità proiettata al di là della dei suoi caratteri industriali classici (Giddens 1990). Com'è noto, nella prospettiva delineata nella "Società del rischio", i rischi cui siamo esposti sono il risultato del successo dello sviluppo tecnico-scientifico della prima modernità, la quale cede il passo alla seconda modernità. La soluzione ai problemi ecologici andrebbe quindi cercata in una accentuazione dei caratteri della modernità, in una scientificizzazione riflessiva, in una modernizzazione delle premesse della società industriale (Beck 1986). Questa seconda modernizzazione necessita, di conseguenza, anche di una maggiore partecipazione democratica e di una critica interna alla scienza grazie alla riflessività dei processi e delle pratiche sociali: ciò che è necessario fare è de-tradizionalizzare le sfere istituzionali, incrementare la capacità riflessiva individuale e collettiva, rafforzare la cittadinanza attiva contro la sub-politica e potenziare il consumerismo politico. Sostanzialmente, anche il paradigma della modernizzazione riflessiva, così come quello della Modernizzazione ecologica, si muove in una prospettiva progressiva e "lineare" e non è riuscito ad inaugurare una nuova "postura" della sociologia di fronte alla crisi ambientale, la quale è stata analizzata nei termini di un rischio che si sottrae al calcolo razionale e al controllo istituzionale.

I pilastri del processo di modernizzazione sono, infatti, al centro della critica alla modernità operata da altre correnti teoriche come quella dell'eco-anarchismo che, propugnando contro-modernizzazione, decrescita e de-industrializzazione, propone di abbandonare ogni pretesa di dominio della natura e la pericolosa illusione del technical fix, ossia l'idea per cui ai problemi creati dalla tecnologia si risponda con ulteriore tecnologia: è un'opzione, questa, che spinge verso l'eco-comunitarismo, l'autoproduzione e il mutuo soccorso che, di fatto, puntano all'uscita dalla modernità piuttosto che ad un suo rafforzamento. D'altro canto, il filone neomarxista cerca di rivisitare l'eredità marxiana per proporre una rifondazione completa della modernità: in questa prospettiva, la crisi ambientale s'inscrive nella più ampia crisi sociale che è il risultato del predominio del razionalismo economico e della coalizione fra Stato, capitalismo e tecnologia. Alcuni autori, nel sottolineare la "capitalogenesi" della crisi planetaria contro la narrazione sull'Antropocene (Crutzen 2005), cercano di dimostrare come l'idea di una natura esterna ai processi di produzione sia stata un effetto ottico di cui si è servito il capitalismo il quale «non ha un regime ecologico ma è un modo di organizzare la natura nella sua dimensione storica» (Moore 2017, 57). Essi provano a superare il dualismo Natura/Società in favore di una "trilettica" del lavoro nel capitalismo poiché «la questione dello sfruttamento della forza lavoro presuppone non solo un meccanismo espansivo di appropriazione della natura extra-umana ma anche lo sfruttamento del lavoro non pagato svolto dalle donne» (Ivi, 141).

Sulla stessa linea argomentativa si pone l'ecofemminismo socialista perché «ad estrarre i depositi di carbone formati nel corso di milioni di anni sotto la crosta terrestre non è stata l'umanità, presa nel complesso, ma il *capitale*» (Arruzza, Battacharya, Fraser 2019, 51). Il femminismo, che a partire dagli anni Ottanta inizia ad incrociare in maniera strutturale l'ecologismo, si concentra infatti sulla triade capitalismo/patriarcato/colonialismo, dando risalto critico alla dimensione

della razionalità come elemento portante dell'approccio maschile al rapporto tra natura e ambiente che avrebbe imposto il dualismo Donna/Uomo, Emozionalità/Razionalità, Corpo/Trascendenza, Cura/Dominio e avrebbe decretato così la morte della natura, intesa sia come sistema-ambiente, sia come universo femminile (Merchant 1980). In questo modo, ha cercato di indagare le intersezioni tra dominio della natura, sessismo, razzismo e specismo, che rappresentano le diverse forme della disuguaglianza sociale saldandosi poi con i movimenti per la Giustizia ambientale e climatica (*Environmental Justice*). Di particolare rilievo, in questa prospettiva, è stata la critica operata delle donne dei paesi in via di sviluppo che, impegnate nella difesa dell'agricoltura locale contro la privatizzazione delle terre e la distruzione della biodiversità, condensano nella nozione di "mal-sviluppo" l'intreccio di ingiustizie sociali in cui il patriarcato ed il capitalismo si saldano nella dominanza del genere maschile (Shiva 1990). L'ecofemminismo muove, quindi, una critica al paradigma sviluppista, capitalista e patriarcale e tende ad evidenziare come le donne, che costituiscono la maggior parte della manodopera rurale, siano maggiormente esposte al degrado ambientale poiché i processi di modernizzazione, gestiti dalle agenzie di sviluppo, hanno riprodotto i modelli occidentali di sfruttamento e organizzazione del lavoro misconoscendo il loro ruolo nelle economie di sussistenza ed il loro contributo ad uno sviluppo compatibile (Mies, Shiva 1993).

D'altronde, la svolta ontologica operata da Bruno Latour nella teoria sociale ha posto definitivamente l'accento sulla necessità di superare l'utopia universalistica della modernità che mina le condizioni per la vivibilità sulla pianeta: per Latour, la modernità è stata, infatti, una parola d'ordine più che una conquista sociale e politica. Evocare la modernità ha significato l'ordine a modernizzarsi ossia un invito alla crescita senza limiti, allo sviluppo tecnologico senza riflessione rispetto alle condizioni di abitabilità del pianeta, una sorta di esaltazione prometeica del progresso inteso in termini

umani². L'ideologia della modernità si è però rivelata dannosa perché si è accompagnata alla negazione dei diritti degli altri nella convinzione di vivere in un mondo fatto oggetti non dotati di agency. Se la modernità ha cercato di separare fittiziamente mondo naturale e mondo sociale, traducendosi concretamente però nella produzione degli ibridi tra natura e cultura, gli individui devono essere antimoderni, non nel senso di essere arcaici o reazionari, ma nel senso di fare uno sforzo per demolire il carattere costituzionale della separazione tra umano e non-umano e costruire un paradigma scientifico e politico fondato sulle nozioni di interdipendenza e di relazione (Latour 2018). Il femminismo del post-umanesimo (Braidotti 2013) propone, infatti, la ridefinizione filosofica, politica ed etica dei concetti di morte, vita, specie ed individuo alla luce di un approccio antroppo-decentrato e antiumano nel senso di zoe-centrato, laddove per zoe si intende la nuda vita nei suoi aspetti non-umani già indagati dalla filosofia di Deleuze e dall'ecologia di Guattari (Guattari 1989). In questo senso, è forse possibile superare sia la visione antroppo-centrica sia quella capitalo-centrica intese come grandi narrazioni che si basano sulle teorie della relazionalità individualista in favore di una storia terza e necessaria: l'invito è quello di considerare l'ambiente come un sistema iperconnesso in cui ogni essere vivente è legato agli altri e dove questi legami generano la necessità di attenzione e responsabilità degli uni verso gli altri per realizzare «l'eco-giustizia multi-specie» (Haraway 2019, 147). Questa è una sfida che coinvolge anche le scienze sociali chiamate a superare la dicotomia natura/società per accogliere l'idea di con-fare, con-divenire e con-creare insieme gli "Earthbound", ossia i piantati a terra, perché «se alcuni si stanno preparando a vivere come gli Earthbound nell'Antropocene, altri decidono di rimanere Esseri umani nell'Olocene» (Latour 2014, 63).

2 Queste affermazioni sono tratte dalle *Entretiens avec Bruno Latour*, <https://www.arte.tv/fr/videos/106738-001-A/entretiens-avec-bruno-latour-1-12/>.

Riferimenti bibliografici

Aruzza, C., Bhattahaya T. & Fraser, N.

2019, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari.

Beck, U.

1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, tr. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

Braidotti, R.

2014, *Il postumano*, DeriveApprodi, Roma.

Crutzen, J.P.

2005, *Benvenuti nell'Antropocene!*, Mondadori, Milano.

Giddens, A.

1990, *The Consequences of Modernity*, tr. it. *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.

Guattari, F.

1989, *Le trois écologies*, tr. it., *Le tre ecologie*, Edizioni Sonda, Milano 2019.

Haraway, D.

2019, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.

Latour, B.

2018, *Non siamo mai stati moderni*, Eléuthera, Milano.

2014, *War and peace in an Age of Ecological Conflicts* in «Revue Juridique de l'Environnement», Vol. 1, pp. 51-63.

Merchant, C.

1980, *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*, tr. it., *La Morte della natura. Donne, ecologia e rivoluzione scientifica*, Editrice Bibliografica, Milano 2022.

Mies, M., Shiva, V.

1993, *Ecofeminism. Critique, Influence, Change*, Zed Books, London.

Moore, J.

2017, *Antropocene o Capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nell'era della crisi planetaria*, Ombre Corte, Verona.

Pellizzoni, L.

2010, *Introduzione*, «Quaderni di Teoria sociale», Morlacchi Editore, No. 10, p. 11.

Pellizzoni, L., Osti, G.

2003, *Sociologia dell'ambiente*, il Mulino, Bologna.

Shiva, V.

1990, *Sopravvivere allo sviluppo*, Isedi, Torino.

Struffi, L.

2010, *Sociologia e nuovo paradigma ecologico: quali riscontri nel dibattito odierno?*, «Quaderni di Teoria sociale», Morlacchi Editore, No. 10, pp. 31-55.

Toledo, M. V.

2013, *El metabolismo social: una nueva teoria socioecologica*, «Relaciones», Estudios de historia y sociedad, Vol. 34, No. 136, pp. 41-77.

SARA FARIELLO è ricercatrice in Sociologia giuridica, della devianza e mutamento sociale presso l'Università della Campania Luigi Vanvitelli. Insegna Implicazioni socio-economiche dello sviluppo sostenibile presso il Dipartimento di Ingegneria e Sociologia economica e del lavoro nel corso di studio in Ostetricia del Primo Policlinico di Napoli. È membro del comitato tecnico-scientifico del CIRS (Centro internazionale per la ricerca sociale nella scienza della salute) e del comitato scientifico del Laboratorio di ricerca interdisciplinare su Corpi, Conflitti, Diritti. Tra le pubblicazioni più recenti: *Mères assassines. Maternité et infanticide dans l'après-patriarcat*, Edition Mimesis (2022), *La Campania dei veleni: riflessioni sul disastro ambientale nella Terra dei fuochi* in *Sociologia del diritto*, FrancoAngeli (2019) e *Sociologia della maternità*, Mimesis, Milano (2020).

La transizione (in)attesa. Fra cigni neri e paradigmi obsoleti

Abstract

Il saggio intende ripensare il significato di paradigma a partire dal superamento del modello cartesiano fondato sulla separazione tra sfera umana e naturale, che ha assicurato il controllo razionale della prima sulla seconda affidandolo all'uomo. Oggi, davanti alla complessità della società contemporanea si assiste ad una transizione guidata dai valori dell'integrazione e dell'interdipendenza degli umani con tutti gli altri viventi, nella consapevolezza dei limiti della propria azione. Può ritenersi, quello auspicato della sostenibilità, un paradigma per interpretare la società in transizione ripensando necessariamente epistemologie e metodologie?

Keywords: sistemi complessi, paradigma, transizione

Introduzione

Le profonde trasformazioni cui stiamo assistendo vengono sempre più spesso descritte e interpretate come “transizioni” piuttosto che cambiamenti. Sia essa una transizione ecologica, digitale o sociale, il ricorso a questo termine nella lingua comune ha una specifica valenza per l'analisi sociologica, rivelando qualcosa di altro che non un semplice sinonimo del concetto di cambiamento. L'attenzione di media e opinione pubblica, infatti, sembra essere più concentrata sui processi che portano verso una condizione diversa da quella attuale e non tanto sugli obiettivi da raggiungere, pur definiti.

Il modello di sviluppo sociale, economico, politico ereditato dal passato ha mostrato i suoi limiti nelle conseguenze persino irreversibili che ha innescato e ciò porta a ripensare, con il modello di sviluppo, anche le categorie concettuali e gli strumenti per definire i nuovi obiettivi verso cui tendere, ma anche gli strumenti con cui raggiungerli.

Per le scienze sociali ciò comporta una ridefinizione di concetti e strumenti di ricerca di cui si sono avvalse finora, con un duplice scopo: quello di adeguare il loro sguardo analitico alle trasformazioni in atto e, inoltre, quello di affrancarsi da visioni e metodologie che sono state delineate proprio con l'avvento del modello di società della modernità e da questo stesso promosse.

Questa proposta intende soffermarsi in una prima parte su un'analisi critica dello sviluppo sociale promosso dalla Modernità attraverso l'esito di alcuni suoi processi, fra i quali si è ritenuto di scegliere, perché più rappresentativo, quello dell'uso della tecnologia. Dalle evidenze di questa parte si trarranno alcune conclusioni nella seconda, tese ad ipotizzare come gli elementi caratterizzanti la transizione in atto richiedano di assumere un vero e proprio cambio di paradigma per comprendere la società.

Le ambivalenze dell'ipertecnologia egemone nella Società-Meccanismo

La Società-Meccanismo (Dominici 2005), fondata su ipervelocità, automazione, razionalità e controllo totale, è una civiltà sempre più avanzata che trova nella *tecnoscienza* e nella *tecnocrazia* le infrastrutture socioculturali di una civiltà (appunto) sempre più determinata e convinta di poter eliminare l'Errore e l'imprevedibilità dai processi, dai sistemi, dagli ecosistemi, dalla vita. E, una *civiltà* di questo tipo, sempre più programmata e automatizzata in ogni suo aspetto e innervata di processi di simulazione (= efficienza/controllo), oltre che delegare tutto alla tecnologia (=semplificazione/facilitazione), non può che affidarsi in maniera esclusiva, solo e soltanto, a quei saperi tecnici e a quelle competenze che appaiono più in grado di confermare e rafforzare quell'immagine e quell'immaginario collettivi.

Supportate dal digitale e dalla sua sempre più evidente pervasività, le straordinarie scoperte scientifiche hanno innescato *processi di sintesi complessa* tra “mondi” e tra sistemi (Dominici 1996-2023; Tegmark 2018; Sadin 2019; Fry 2019) che, in passato, apparivano e, soprattutto, venivano riconosciuti come chiaramente distinti e separati. Si tratta di processi non lineari e imprevedibili, in grado di ricomporre fratture e separazioni che sono, soprattutto, epistemologiche e correlate al sistema di pensiero. La tecnologia (che è cultura), nel mentre, è divenuta sempre più protagonista della *sintesi di nuovi valori e criteri di giudizio*.

Dentro la civiltà dell'automazione e della *materia intelligente* (?), interamente fondata sulla programmazione/pianificazione e sulla (iper)simulazione completa e totale di tutti i processi, le dinamiche sistemiche e le azioni continuano ad espandere a dismisura l'area della prassi sociale e umana *tecnologicamente controllata*, con l'obiettivo dichiarato di poter definitivamente marginalizzare l'Umano, da sempre, *portatore* di errore ed imprevedibilità, oltre che co-costruttore di quello *spazio della responsabilità* (condiviso) sempre più evocato. Di conseguenza, le sfide di questa lunga “transizione (in)attesa”, tuttora in corso, sono proprio quelle di ripensare/ridefinire la centralità della Persona e dell'Umano, dentro ambienti ed ecosistemi sempre più iperconnessi e interdipendenti, ma, allo stesso tempo, sempre più segnati da frammentazione e fragilità del legame sociale. Ambienti ed ecosistemi in cui non esiste più alcun confine/limite tra natura e cultura, tra *naturale* ed *artificiale*, tra pensiero e azione, tra *reale* e *virtuale*.

Esito radicale della Modernità, il complesso processo di globalizzazione (Robertson 1992; Gallino 2000; Touraine 2004) ha reso ancor più evidenti, tra i tanti aspetti, proprio la *trasformazione delle modalità della prassi dell'agire umano*, l'intensificazione e la proliferazione dei livelli di interazione e interconnessione, che ridefiniscono e attraversano nuove logiche di potere, esclusione e dominio (ipercomplessità).

Parallelamente all'egemonia di *tecnocrazia* e *tecnoscienza*, la dimensione fondamentale della Politica, ormai da tempo, ha assunto una posizione sempre più marginale, in una realtà globale completamente plasmata dalla liberalizzazione dei mercati e di tutti i flussi informativi che, evidentemente, rende ancora più urgente una riflessione approfondita (anche) sul ruolo e sull'importanza di avere "istituzioni globali" realmente efficaci e operative, in grado di governare i processi di cui si discute e, soprattutto, di contrastare/contenere/ridimensionare le preoccupanti situazioni/dinamiche di squilibrio del potere a vantaggio dei giganti informatici, delle grandi piattaforme del digitale e, più in generale, delle *corporations*.

Il sistema-mondo, segnato da "dialettiche aperte" e attraversato da "forze centripete" e da "forze centrifughe" (Dominici 2005), si va strutturando sempre di più come una grande rete globale, costituita da *metropoli ipertecnologiche* connesse tra loro, ai cui confini premono le nuove masse povere costituite da coloro che sono esclusi e che, di fatto, non hanno *accesso* e non sono *dentro* il nuovo ecosistema globale. La trasformazione tecnologica e digitale ha creato le condizioni – per il momento, aggiungiamo noi, soprattutto nelle cd. società più avanzate – per una crescente integrazione tra intelligenze e macchine, ma, soprattutto, per una crescente *interdipendenza* tra le parti che compongono il sistema-mondo. Come detto, si tratta di processi di sintesi complessa destinati anche a determinare nuove *fratture epistemologiche* – su tutte, quella legata e determinata dall'avvento dell'intelligenza artificiale (Turing 1994; Tegmark 2018; Boden 2019; Preston 2019; Sadin 2019; Dominici 1996, 2005, 2023) – nei percorsi della scienza e della conoscenza, i cui paradigmi si stanno rivelando sempre più inadeguati e segnati da "anomalie" profonde. Il *controllo* (?) delle complesse dinamiche del capitalismo mondiale e del progresso tecnologico è, da sempre, una questione di gestione e condivisione della conoscenza, ma anche, evidentemente, di gestione delle informa-

zioni e dei dati; di conseguenza, richiede, per queste ragioni, *sapere condiviso* e cultura della conoscenza (collettivamente e socialmente costruita). In altri termini, richiede una “cultura della complessità” (Luhmann 1990; Gell-Mann 1995; Axelrod 1997, Dominici 1996-2023; Morin 2008), a maggior ragione in un momento in cui la civiltà digitale della trasparenza e della sorveglianza totale punta a farci sentire sempre più sicuri e (forse) connessi agli altri ma, allo stesso tempo, mette in discussione identità, diritti fondamentali, per non parlare della nostra libertà (concetto relazionale). Dobbiamo ancora capire come *abitare* il nuovo ecosistema globale, gestendo le dinamiche...per *non essere gestiti*.

Verso un “nuovo” paradigma: una duplice sfida per le scienze sociali

A fronte delle radicali trasformazioni descritte in ambienti ed ecosistemi sempre più iperconnessi e interdipendenti, ma, allo stesso tempo, caratterizzati da frammentazione e fragilità del legame sociale, è dunque necessario ripensare il posto e il ruolo dell’Umano.

I tentativi fatti in tal senso sono stati numerosi già contestualmente all’affermazione del modello moderno di progresso che per gli studiosi del versante critico della teoria sociale (Weber 2002) conteneva *in nuce* quei fattori che nei decenni successivi avrebbero determinato una condizione di “crisi cronica” (Alexander, Sztompka 1990). Con uno sguardo retrospettivo e maturo oggi si può affermare che l’analisi sociale abbia definito come suo oggetto di studio fin dalla sua istituzionalizzazione in questi due secoli le ambivalenze della società piuttosto che quest’ultima. Insieme con l’evoluzione scientifica e tecnologica e il miglioramento generale della qualità della vita, crisi economiche, guerre mondiali e l’epidemia della povertà o della disoccupazione sono stati via via

evidenziati come danni collaterali irreversibili del progresso sul pianeta e nella società.

Quella attuale, pertanto, è una fase particolarmente sfidante per le scienze sociali – e, in particolare, per la sociologia – che hanno elaborato i propri fondamenti epistemologici e metodologici con l'avvento della società moderna fondata sul progresso umano-centrico, migliorativo e lineare e che ben presto hanno dovuto constatare come il progetto della Modernità tradisse parzialmente i suoi stessi presupposti. Praticamente tutte le categorie conoscitive e le tecniche di rilevazione sono state pian piano sottoposte ad un adattamento alle trasformazioni tortuose, anche peggiorative e, soprattutto, aventi l'umano come obiettivo, come agente, ma anche come vittima.

Sempre con uno sguardo maturato ormai da alcuni decenni di consapevolezza – se non conoscenza – della crisi del progetto della Modernità, si può ipotizzare che sia giunto il momento per far convergere il consenso di tutta la comunità scientifica (Kuhn 1970) su un nuovo paradigma. Categorie epistemologiche e metodi empirici dovranno far riferimento a fondamenti della società in cui l'umano non è più centrale, ma interdipendente con le altre specie (Catton, Dunlap 1980) e anche non-umani, fino ad una condizione *transumana* (Manifesto fondativo 2017); una società in cui il tempo, lo spazio e le relazioni saranno condotte al *re-embedding* (Giddens 1990) di un approccio olistico. Il paradigma attualmente in via di definizione si pone in discontinuità con i precedenti almeno per cinque riferimenti fondamentali evidenziati dalla crisi della Modernità e confermati dalla transizione in atto dal pensiero in separazione al pensiero in relazione; dalle strutture gerarchiche alla consapevolezza dei propri limiti; dalla sfiducia al senso di umanità; dalla monocultura alla diversità culturale; dal progresso lineare all'equilibrio circolare (Brocchi 2022).

Molte sarebbero le condizioni e i processi contemporanei in cui leggere queste transizioni, ma qui si assume proprio la diversa accezione di cambiamento di cui si servono le scienze

sociali – e non solo – per descriverlo. Infatti, lo stesso cambiamento come stato naturale della società è a sua volta cambiato in relazione alle sue proprietà temporali, spaziali, relazionali, divenendo più significativo per il processo (= transizione) che porta dallo stato presente ad uno successivo, e non soltanto per la condizione alla quale si ambisce arrivare (Nocenzi 2023). Non si può più definire, se non in termini di obiettivi generali e contrapposti alla condizione precedente, *dove* la società sia orientata ad arrivare, ma ciò che interessa è osservare, descrivere, rilevare, interpretare *come* arrivarci: enucleando tutte le ambivalenze e i trade-off di questo percorso certamente, ma anche individuando una bussola di orientamento comune all'umanità. Il modello di sviluppo sostenibile è oggi quello al contempo più rappresentativo dei valori richiesti, ma anche quello di più difficile realizzazione perché sta già tentando di concretizzare attraverso indicatori (ESG) e soglie (emissione di CO₂) il modello futuro verso il quale andare.

La definizione teorica e l'osservazione empirica della transizione in atto è, dunque, una sfida ambiziosa per le scienze sociali, quanto per decisori politici, economici e cittadini quella di tradurla in azioni e strategie coerenti.

Riferimenti bibliografici

Alexander, J. C., Sztompka, P. (eds.)
1990, *Rethinking Progress. Movements, forces and Ideas at the end of 20th century*, Routledge, London.

Axelrod, R.
2017, *The Complexity of Cooperation. Agent-based Models of Competition and Collaboration*, PUP, Princeton.

Boden, M.A.
2018, *Artificial Intelligence. A Very Short Introduction*, tr. it. *L'Intelligenza Artificiale*, Il Mulino, Bologna 2019.

Brocchi, D.

2022, *By Disaster or by Design? Dalla crisi multipla alla grande trasformazione sostenibile*, Mimesis, Sesto San Giovanni.

Catton Jr., W. R., Dunlap, R. E.

1980, *A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology*, «American Behavior Scientist», 24(1), 15-47.

Coleman, J. S.

1990, *Foundations of Social Theory*, tr. it., *Fondamenti di teoria sociale*, Il Mulino, Bologna 2005.

Dominici, P.

1995, *Per un'etica dei new-media*, Firenze Libri Ed., Firenze.

2011, *La comunicazione nella società ipercomplessa*, FrancoAngeli, Milano.

2014, *La modernità complessa tra istanze di emancipazione e derive dell'individualismo*, in «Studi di Sociologia», 3/2014.

2022, *The weak link of democracy and the challenges of educating toward global citizenship*” Prospects, Springer, UNESCO.

2023, *Oltre i cigni neri. L'urgenza di aprirsi all'indeterminato*, (con prefazione di Edgar Morin), FrancoAngeli, Milano.

2023, *Democracy is Complexity. Social Transformation from Below*, «SocietàMutamentoPolitica», 14, 28.

2023, *Beyond the Emergency Civilization: The Urgency of Educating Toward Unpredictability*, Sengupta E., (ed.), *Higher Education in Emergencies: Best Practices and Benchmarking. Innovations in Higher Education Teaching and Learning*, Leeds, Emerald Publishing Limited, Vol. 53, pp. 25-45.

Fry, H.

2018, *Hello World. How to Be Human in the Age of the Machine*, tr. it., *Hello World. Essere umani nell'era delle macchine*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.

Gallino, L.

2000, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari.

Gell-Mann, M.

1995, *Complexity*, Wiley, New York.

Giddens, A.

1990, *The Consequences of the Modernity*, SUP, Stanford.

Kuhn, T.

The Structure of Scientific Revolutions, CUP, Chicago 1970.

Luhmann, N.

1984, *Soziale Systeme*, tr. it., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

1990, *The Autopoiesis of social Systems*, N. Luhmann, «Essays on Self-Reference», CUP, New York.

2017, «Manifesto fondativo – Transumanesimo»

Morin, E.

2008, *On complexity*, Hampton Press, New Jersey.

Nocenzi, M.

2023, *Dal cambiamento alla transizione: ripensare la società fra crisi e sostenibilità*, Franco Angeli, Milano.

Robertson, R.

1992, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, tr. it., *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste 1999.

Sadin, É.

2018, *L'Intelligence artificielle on l'enjeu du siècle*, tr. it., *Critica della ragione artificiale*, LUISS University Press, Roma 2019.

Tegmark, M.

2017, *Life 3.0. Being Human in the Age of Artificial Intelligence*, tr. it., *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina Ed., Milano 2018.

Thompson, J.B.

1998, *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, tr. it., *Mezzi di comunicazione e modernità*, Il Mulino, Bologna 1998.

Touraine, A.

2004, *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde aujourd'hui*, tr. it., *La globalizzazione e la fine del sociale. Per comprendere il mondo contemporaneo*, Il Saggiatore, Milano 2008.

Turing, A.M.

1992, *Collected Works of A.M.Turing*, tr. it., *Intelligenza Meccanica*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Weber, M.

1920-21, *Sociologia delle religioni*, tr. it. di C. Sebastiani, (2 voll.), UTET, Torino 2002.

PIERO DOMINICI (PhD), è professore associato presso l'Università degli Studi di Perugia. UNESCO IPL Expert, Fellow della World Academy of Art & Science, fa parte del Gruppo di esperti JRC della European Commission e Fellow della Complex Systems Society. Direttore Scientifico di CHAOS, si occupa, da quasi trent'anni, di sistemi complessi, di educazione all'imprevedibilità e di comunicazione. È autore di libri e numerose pubblicazioni scientifiche, tradotte anche in altre lingue.

MARIELLA NOCENZI, PhD e professoressa associata di Sociologia generale presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca sociale della Sapienza Università di Roma, coordina l'Osservatorio Internazionale di teoria sociale sulle nuove tecnologie e la sostenibilità-Sostenibilità e presiede l'Osservatorio Interuniversitario di Genere, Parità e Pari Opportunità delle tre università statali romane (Sapienza, Tor Vergata, RomaTre).

Terza ondata della modernizzazione: nuove ontologie che riassemblano i rapporti tra natura, cultura, umano e non umano

Abstract

Ci troviamo di fronte ad una terza ondata della modernizzazione? Tale ondata è caratterizzata da cambiamenti radicali e dalla ascesa di nuove ontologie che aggiungono nuovi repertori? Partendo da queste domande di ricerca l'articolo prende in esame, in ottica comparativa: 1. Repertori discorsivi rimasti stabili, dalle teorie classiche a quelle post-classiche. 2. Repertori che sono cambiati o si sono aggiunti, problematizzando la relazione natura/cultura e umano/non umano.

Keywords: modernizzazione, non umano, repertorio discorsivo

Le teorie classiche della prima modernità: ontologia del dualismo dialettico

Ciascun termine di una disciplina possiede una dimensione denotativa collettivamente compresa e differenti dimensioni connotative costituite da parole chiave che danno forma a repertori discorsivi condivisi da specifiche comunità scientifiche o da singoli autori (Spillman 2022).

Tali repertori discendono da teorie che «*presuppongono, sul piano implicito ed esplicito, delle ontologie*» (Silvestri 2012, 161). Ciò accade anche con il termine modernizzazione.

Nel presente articolo mostreremo in modo schematico che, se cambia la prospettiva ontologica evolve il modo di interpretare i repertori della modernizzazione; ma se si parte da ciò che accomuna differenti autori che hanno preso in esame il processo di modernizzazione, si evince che alcuni repertori sul tema, introdotti dai padri fondatori, non sono stati rimossi, bensì problematizzati dagli autori post-classici.

Dopo le teorie classiche e post-classiche della modernità, autori successivi hanno aggiunto repertori, mentre altri hanno ibridato ciò che i predecessori avevano distinto aggiungendo il tema del non-umano artificiale. Iniziamo la nostra argomentazione proponendo, in estrema sintesi, le parole chiave che hanno caratterizzato la prima modernità influenzando autori successivi.

Prenderemo in esame le comunanze, lasciando da parte le articolate differenze:

- a. secolarizzazione, gabbia d'acciaio, razionalizzazione e disincanto (Weber 1922);
- b. rivoluzione del modo di produzione, alienazione da esso derivante e feticismo della merce (Marx 1867);
- c. uomo metropolitano blasé come soggetto moderno per antonomasia ed economia monetaria come equivalente universale di tutti i valori (Simmel 1908);
- d. contrapposizione tra comunità e società; rapporti interpersonali basati su valori condivisi versus rapporti sociali di tipo contrattuale e convenzionale (Tönnies 1887);
- e. passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica; anomia; crisi dell'identità personale di fronte alle pressioni della società moderna (Durkheim 1893).

In questa prima fase, dove si stabilizza il nesso tra sociologia e modernità gli elementi che gli autori condividono sono: l'economia capitalistica, l'individualismo, la vita urbana e la razionalizzazione. Tali termini – che contengono all'interno repertori più articolati di quelli posti in questo breve articolo – sono attraversati da un concetto che potremmo definire di catalisi: *«una tensione costante indirizzata alla creatività distruttiva, e cioè la tendenza a sovrapporre al vecchio il nuovo»* (Longo 2005, 7).

La modernità implica una revisione della dialettica tra vecchio e nuovo, laddove il primo viene percepito come limitante rispetto al secondo. La prima modernità viene unanimemente

osservata come processo di «*innovazione permanente*» (Martinelli 2010, 6). Il rapporto tra «*mutevolezza e stabilità è al centro della riflessione degli autori classici*» (Longo 2005, 10). L'ontologia presupposta da tali autori (pur nelle loro distinzioni teoriche) è basata sulla contrapposizione tra fenomeni naturali e fatti sociali. Molti autori post-classici, provenienti da scuole di pensiero differenti, hanno rilevato tale ontologia dualista (Harvey 2015; Goody 2006; Latour 2005). Gli autori della classicità ragionano all'interno delle seguenti dicotomie: natura vs cultura-società; struttura vs agency; soggetto vs oggetto; macro vs micro; urbano vs non urbano etc. Al di là delle differenze, i padri fondatori costruiscono i repertori della modernizzazione che non verranno negati dalla seconda ondata, come vedremo nel paragrafo a seguire. Gli autori classici non parlano esplicitamente di modernizzazione, «preferiscono impiegare concetti come quelli di capitalismo e società industriale anziché il concetto di modernizzazione» (Martinelli 2010, VIII). Per essi «modernità ed occidentalizzazione sono ritenuti sinonimi, utilizzati entrambi per indicare il percorso evolutivo che porta ad acquisire le caratteristiche proprie della civiltà occidentale» (Silvestri 2012, 155).

Dalla modernizzazione riflessiva alle modernità multiple: ambivalenze e paradossi della seconda modernità

Modernizzazione è un termine accettato da autori che possiamo definire post-classici.

Il termine rappresenta l'insieme dei processi di cambiamento mediante i quali una determinata società tende ad acquisire le caratteristiche economiche, politiche, sociali e culturali considerate proprie della modernità (Martinelli, 2010). Gli autori post-classici elaborano repertori che problematizzano le parole chiave introdotte dai loro predecessori. Anche in questo caso partiremo dalle comunanze, tralasciando le

articolate differenze¹. La prima scuola di Francoforte critica i processi di razionalizzazione della modernità, vedendo nella modernizzazione un sentiero che rende incomunicabili la sfera della scienza oggettiva con la sfera dei concetti morali e quella del giudizio estetico (Horkheimer, Adorno 1947). Nel passaggio dalla prima alla seconda stagione francofortese si colloca il pensiero di Habermas che difende la correlazione tra valore deliberativo della ragione illuministica e modernizzazione, considerando quest'ultima un progetto in itinere rimasto incompiuto (Habermas 2019). Luhmann sottolinea l'improbabilità del progetto illuministico, laddove la modernità costituisce quel luogo della disponibilità costante a ristrutturare le attese (Luhmann 1977); mentre Bauman, mostra la natura ambivalente e fragile della modernità (Longo 1995).

Beck, Giddens e Lash introducono il repertorio della modernizzazione riflessiva, aggiungendo le dimensioni di contro-modernità e di società post-tradizionale, sottolineando l'ascesa di una seconda modernità che riflette sulle conseguenze della prima (Beck, Giddens, Lash 1999). Eisenstadt inaugura il concetto di 'modernità multiple' per falsificare la semplicistica correlazione tra modernità, industrializzazione, progresso, democrazia e occidente (Eisenstadt 2003; Cotesta 2010).

Goody falsifica la tesi weberiana sull'unicità ed eccezionalità dell'occidente, mostrando che il capitalismo non è nato in Europa, né è stato favorito dall'ascesa del calvinismo (Goody 2006). Lyotard sottolinea la crisi delle grandi narrazioni e il declino della razionalità come fattori di passaggio dalla modernità alla post-modernità (Lyotard 1979). Touraine prende atto della trasformazione della società moderna in una società tecnocratica *costantemente programmata e tematizza* l'ingresso nell'ipermodernità. Quest'ultima nasconde peri-

1 In questa sede non prenderemo in considerazione tutti gli autori che si sono occupati del tema, né tutte le correnti di pensiero, ma solo quegli autori che più di altri hanno tematizzato esplicitamente il concetto di modernizzazione con la finalità di costruire una continuità con i repertori introdotti dai classici.

coli legati a inedite forme di dominio, ma è anche portatrice di nuovi movimenti sociali che elaborano, in modo alternativo rispetto al passato, i diritti dei soggetti umani (Touraine 2019). Zuboff (assieme ad altri autori) mette in dubbio la correlazione tra democratizzazione, capitalismo, innovazione tecnologica, modernizzazione e uguaglianza enfatizzando l'aspetto del dominio della tecnica in continuità con i padri fondatori della disciplina sociologica (Zuboff 2018).

Dalle teorie classiche alle teorie post-classiche evolve la consapevolezza che la modernizzazione implica, nel suo determinarsi evolutivo, ambivalenze e paradossi. Lo sviluppo permanente di innovazioni tecnologiche globalizzate incide in modo ambivalente sulle trasformazioni sociali, ambientali ed economiche (Sassen 2008). Se da un lato la flessibilità rappresenta un fattore di attivazione dell'agency come espressività creativa, nelle prassi quotidiane essa evolve in sindrome nevrotica da precarietà (Sennett 1998).

La secolarizzazione e il disincanto innescano da un lato l'emancipazione dalla fede, dall'altro l'intimizzazione di essa. La ragione strumentale relativizza il turbamento emotivo, ma allo stesso tempo determina perdita del senso che incide negativamente sulle motivazioni esistenziali. Da questa prospettiva possiamo parlare di un aggiornamento, in chiave postclassica, della visione weberiana. Inoltre, da un lato l'attore sociale prova nostalgia per l'analogico e le relazioni interpersonali, dall'altro accetta l'inevitabilità del determinismo tecnologico digitale all'interno di una dialettica altalenante tra Retrotopia e desiderio di futuri alternativi non distopici che vorrebbero riaggiornare il repertorio discorsivo di Tönnies su comunità e società (Bauman 2020).

Gli autori postclassici tematizzano anche le ambivalenze della pervasività comunicativa: gli strumenti della comunicazione evolvono in quanto inseriti all'interno della logica moderna dell'innovazione permanente, creatrice di nuove soluzioni che producono nuovi problemi e paradossali forme di incomunicabilità. Assistiamo a peculiari forme di

compressione del tempo e dello spazio che si riconfigurano permanentemente sulla base delle necessità tecnologiche, lavorative, finanziarie e climatiche (Rosa 2019). Infine, tali autori estendono le contraddizioni e le ambivalenze (tra modernità e tradizione) ai paesi che hanno subito il processo di decolonizzazione (Hall 2016).

Potremmo affermare che tra i teorici della seconda ondata della modernizzazione si afferma la riflessione sulle ambivalenze, i paradossi e i tentativi di contrapposizione alla modernizzazione.

Ma tali argomentazioni non rimuovono le parole chiave della prima modernità. Inoltre, si rimane all'interno di una cornice ontologica dualista che oppone, come direbbe Latour, i *matters of fact* ai *matters of concern* (Latour 2005).

Terza ondata della modernizzazione: le nuove ontologie

Transumanesimo e postumanesimo introducono nuovi repertori all'interno del processo di modernizzazione. Il termine transumanesimo esiste dal 1927, coniato da Huxley, ma entra nei repertori filosofici e sociologici a partire dal 1998 quando Bostrom e Pearce fondano la *World Transhumanist Association*. Il Transumanesimo considera la tecno-poiesi un processo che emancipa l'uomo dal biologico (Bostrom 2016). Nel 1995 con il saggio *The Posthuman Condition*, Pepperell elabora una definizione teoretica del postumano come progetto di ricerca basato su nuovi presupposti in grado di superare l'umanesimo. Nello stesso periodo Latour pubblica lavori di ricerca nel tentativo di oltrepassare la tradizionale separazione tra *social kinds* e *natural kinds*. Ripartendo dalle posizioni di Bergson, Tarde, Stengers e Whitehead, il sociologo francese intende abbattere le barriere tra epistemologia e ontologia, considerando 'natura-cultura' come agglomerato di attanti in rete: l'Actor-Network Theory (ANT) traccia allo stesso modo l'agency di umani e non-umani.

Nel 2007 il sociologo neo-evoluzionista Harris introduce il concetto di *enhancing evolution*: miglioramento evolutivo dell'umano permanentemente coadiuvato da fattori estranei all'evoluzione naturale. Nel 2023 i vitalisti etopolitici Osborne e Rose sostengono che le nuove forme di modernizzazione evolveranno sulla base di un progressivo processo di estensione dei diritti giuridici ai non umani che abbiano caratteristiche che ci permettano di assegnare loro una personalità (Osborne, Rose 2023, 7-8)². Le posizioni prese in esame aggiungono nuovi repertori senza negare i precedenti. In tali repertori si mostrano nuove forme di relazione e ibridazione tra i repertori classici e le attuali trasformazioni in atto. Al di là delle differenze, gli autori della terza ondata hanno in comune i seguenti repertori discorsivi:

- a. l'ibridazione tra umano e non umano è possibile, ad eccezione di eventuali rigetti contingenti che verranno risolti in futuro;
- b. le categorie della sociologia devono essere riviste o ibridate;
- c. il progresso tecnologico sarà diretto verso una nuova mutazione della razza umana;
- d. in futuro le macchine saranno dotate di intelligenza e coscienza.

Nel dibattito sui processi di modernizzazione, tali autori inseriscono un salto di paradigma che prevede il passaggio dall'antropologia all'antropotecnica (Maccarini 2021, 192).

Conclusioni

Se vogliamo parlare di terza ondata della modernizzazione dobbiamo aggiungere, il repertorio discorsivo di coloro

² Anche in questo caso abbiamo selezionato gli autori che rappresentano in modo più distintivo, rappresentativo e peculiare le nuove correnti di pensiero.

che vogliono eliminare o ibridare i confini tra natura, cultura, umano e non umano. Vi sono coloro che ritengono la modernità un autoinganno basato su un'ontologia inesistente che ha posto una falsa contrapposizione tra natura e società-cultura. Ad essi si aggiungono ricercatori che propongono un vitalismo etopolitico antropodecentrato e aperto all'estensione del concetto di personalità ai non umani, ma anche studiosi di scenari utopici e distopici che sostengono la progressiva incorporazione dell'umano all'interno del non-umano artificiale o che prevedono l'estinzione umana in favore di nuove forme evolutive. Tali prospettive muovono da ontologie differenti, dichiarate o presupposte: moniste, dualiste, emergentiste o ibridazioniste. Tali ontologie alterano il modo di interpretare termini e repertori, ma questo non implica che il corso della modernizzazione sia effettivamente cambiato, né che i repertori precedenti siano stati messi in discussione in modo sostanziale. I repertori precedenti non sono stati rimossi, ma riassemblati in modo differente.

Riferimenti bibliografici

Bauman, Z.

2020, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma.

Beck, U., Giddens, A., Lash, S.

1999, *Modernizzazione Riflessiva*, Asterios, Trieste.

Frisby, D.

1986, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*, MIT Press, Cambridge, MA Eisenstadt S. N., *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Brill, Leiden-Boston 2003.

Goody, J.

2006, *Europe and Islam*, Delanty G. (ed.), *Europe and Asia Beyond East and West*, Routledge, London.

Habermas, J.

2019, *Il moderno. Un progetto incompiuto*, «The Lab's Quarterly», XXI-1, pp. 7-22.

Hall, S.

2016, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Milano.

Harris, J.

2007, *Enhancing Evolution*, Princeton University, New Jersey.

Harvey, D.

2015, *La crisi della modernità*, Il saggiatore, Milano.

Horkheimer, M., Adorno, T.W.

1947, *Dialektik der Aufklärung*, «Querido Verlag», Amsterdam.

Latour, B.

2005, *Reassembling the social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Longo, M.

2005, *L'ambivalenza della modernità*, Manni, San cesareo di Lecce.

Luhmann, N.

1977, *Sociologia del diritto*, Laterza, Bari.

Lyotard, J. F.

1979, *La Condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris.

Martinelli, A.

2010, *La modernizzazione*, Laterza, Bari-Roma.

Osborne, T., Rose, N.

2023, *Against Posthumanism: Notes towards an Ethopolitics of Personhood*, «Theory, Culture & Society», 40-3, pp. 1-19.

Rosa, H.

2019, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino.

Sassen, S.

2008, *Sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino.

Sennett, R.

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

Silvestri, F.

2012, *Il richiamo della modernità*, «Cambio. An International Journal on Social Change», II-3, pp. 153-169.

Spillman, L.

2022, *Sociologia culturale*, il Mulino, Bologna.

Touraine, A.

2019, *In difesa della modernità*, Raffaello Cortina, Milano.

Zuboff, S.

2019, *Capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma.

SIMONE D'ALESSANDRO Abilitazione in II Fascia 14/C1. Ricercatore di sociologia generale presso l'Università degli Studi G. D'Annunzio Chieti-Pescara. Dipartimento di Economia Aziendale. Insegnamenti: 1. Social Research Method; 2. Tecniche di gestione dei servizi; 3. Sociology of creative processes in organisations. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9366-7220> – <https://dea.unich.it/home-dalessandro-simone-18259> – simone.dalessandro@unich.it

De-occidentalizzare la modernità? Individualismo, pretese e contingenza. Un approccio a partire dalla teoria dei sistemi sociali

Abstract

Le critiche sempre più frequenti nei confronti delle colpe e delle ingiustizie della modernità occidentale si manifestano in fenomeni quali le “guerre culturali”, le *identity politics*, il politicamente corretto, la *cancel culture* e altro ancora. L'ipotesi è che essi rappresentino una risposta alla contingenza e all'incertezza, che tuttavia rischia di favorire una moralizzazione della comunicazione e di lasciare in secondo piano l'universalismo tipicamente moderno, a vantaggio dei particolarismi.

Keywords: Teoria dei sistemi sociali; Modernizzazione; Occidente; Moralizzazione.

Introduzione

Secondo una linea di pensiero consolidata¹, una delle caratteristiche essenziali della società moderna è quella di riflettere su sé stessa e riflettere sé stessa: si autosserva e autodescrive, problematizzandosi e producendo incertezza. Proprio attraverso l'incertezza autogenerata, la società (ovvero i suoi sottosistemi, organizzazioni, ecc.) può prendere decisioni (Corsi 2023), necessarie a costruire alternative per un futuro aperto al mutamento. Incertezza e contingenza (contemporanea negazione di necessità e impossibilità) caratterizzano strutturalmente la società moderna: una società mondiale, differenziata per funzioni (Luhmann 1997), caratterizzata da flussi globali (Appadurai 1996) e dagli sviluppi

1 Il riferimento è qui è al carattere *riflessivo* della modernità (cioè della società moderna) (Beck 1999; Giddens 1994), da un lato, ed alla teoria dei sistemi sociali di Luhmann dall'altro.

imprevedibili. *Moderna* proprio perché libera dai vincoli (nei confronti di individui, organizzazioni, sfere sociali) delle società premoderne².

L'idea di *modernizzazione* implicitamente intesa come “sviluppo” o “progresso” sembra però inadeguata tanto da un punto di vista logico – se il futuro è imprevedibile (poiché aperto e non predeterminato), potrà non essere “positivo” ma anzi segnare “regressioni” rispetto al passato – quanto per il fatto che i tentativi di “imporre” la modernizzazione rivelano un atteggiamento gerarchizzante (quindi inferiorizzante) nei confronti di contesti socio-culturali “altri” rispetto a quelli dell'Occidente europeo e nordamericano.

Criticare la modernità

È concettualmente difficile separare la critica alla modernità/modernizzazione da quella all'Occidente. La sociologia (e più in generale la scienza) è storicamente occidentale e moderna: nasce proprio dal tentativo di produrre un'osservazione scientifica sulla società, nel momento in cui stravolgimenti radicali ne avevano ormai mutato la forma (portandola a definirsi moderna³).

Più che la *modernità* (un'epoca storica segnata da una serie di mutamenti radicali) ad essere messo in discussione è l'*Occidente* stesso (insieme ai suoi presupposti), con il suo continuo tentativo di produrre risultati innovativi (*modernizzazione*). Nonostante una serie di risultati innegabili (de-

2 Moderno (dal latino *modernus*, derivato dell'avverbio *modo*, cioè “or ora”, “recentemente”) è quel che è nuovo e più vicino al tempo presente. Definendosi “moderna” la società «si identifica nella dimensione temporale», «servendosi di un rapporto di differenza nei confronti del passato» nel segno di una «costante creazione della diversità» (Luhmann 1995, 11).

3 Sulla distinzione fra modernità e postmodernità, ci limitiamo a notare che non è chiaro, a livello *strutturale*, quali caratteristiche differenzino nettamente la seconda rispetto alla prima – se non appunto il presupposto (normativo) di voler mettere in discussione quest'ultima o di “modernizzarla” compiutamente (Luhmann 1997).

mocrazia, libere elezioni, principi quali libertà, uguaglianza, dignità, e così via), tanto i suoi “scarti” e i suoi effetti perversi (nel presente), quanto la violenza e le ingiustizie perpetrate (nel passato), giustificano l'impressione che la storia l'Occidente sia fatta «di prevaricazione, di assoggettamento, di schiavismo, di distruzione delle culture e delle economie altrui» (La Cecla 2013, 7) – nonostante che all'interno dell'Occidente stesso sia possibile trovare esempi di resistenza ed opposizione (a capitalismo, sfruttamento, discriminazioni, ecc.) e che «la possibilità di essere trattati da individui con dei diritti e la possibilità dell'anonimità democratica» (Ivi, 18) siano tipicamente occidentali⁴.

Oggi i “peccati” della modernità occidentale vengono denunciati tanto dall'esterno (come fa la critica post- e decoloniale) quanto dall'interno dell'Occidente: si pensi a fenomeni quali le “guerre culturali”, le *identity politics* e il “politicamente corretto” (Furedi 2022; Ricolfi, Mastrocola 2022), il *woke* (difficile da definire, se non come “sensibilità”)⁵, la *cancel culture* e la pervasiva e strenua critica a mali considerati fondamenti strutturali dell'Occidente, come il “patriarcato”, il “razzismo strutturale”, lo sfruttamento ambientale, etc. Nonostante le loro differenze, tali reclami contestano alcuni dei pilastri della modernità occidentale e costringono a rivalutarne altri ancora, non esplicitamente attaccati, come la libertà di espressione.

Il fatto che tali rivendicazioni segnalino la pretesa di agire sul piano *temporale* (tentando di “correggere” o “controllare” il presente attraverso la delegittimazione del passato), *materiale* (affermando ciò che è “giusto” o “accettabile” – perlopiù in nome dei diritti e dei torti subiti da “minoranze oppresse”) e *sociale* (puntando al consenso generalizzato e a

4 Diritti e libertà dal forte connotato soggettivo (Luhmann 2001), che lasciano inevitabilmente in secondo piano l'elemento collettivo e comunitario.

5 Laddove i detrattori tendono a definirla una “ideologia”, per i sostenitori è una “rivoluzione”. Si potrebbe anche concepirla come una nuova “religione civile” (Moeller, D'Ambrosio 2021).

provocare un cambiamento a livello delle istituzioni), può essere interpretato come una modalità determinata di reazione di fronte alla complessità e alla contingenza. In altre parole: si tratterebbe di specifici mutamenti semantici (rimandi di senso) che mirano a corrispondenti mutamenti nelle strutture della società (Luhmann 1980).

Individualismo e inflazione di pretese

Nella società moderna si assiste ad una proliferazione di rivendicazioni relative a diritti, tutele, garanzie, accesso a risorse e prestazioni: cioè pretese di *inclusione*. Si tende a chiedere (sempre) di più⁶: maggiori diritti, per un numero più alto di individui; un più ampio e facile accesso alle prestazioni del *Welfare State* (nonché a poterle rivendicare in sede giudiziaria); una più attenta considerazione della propria individualità; nonché la possibilità di riformulare continuamente tali istanze. La teoria dei sistemi sociali individua in ciò una conseguenza problematica della differenziazione funzionale e dell'individualismo moderno⁷: cioè del fatto che a nessuno è preclusa per principio l'inclusione nelle differenti sfere della società (economia, diritto, politica, scienza, religione, etc.) e allo stesso che ognuno deve costruire da sé la propria specifica identità individuale, nel corso dell'intera esistenza. Occorre scegliere⁸ (professione, valori, ecc.), con la consapevolezza che si sarebbe sempre potuto farlo diversamente. Le *pretese* sono dunque *aspettative*⁹ in cui «l'au-

6 Ciò produce oggi un'«inflazione di pretese» (*Anspruchinflation*) (Luhmann 2015).

7 Il riferimento è qui alla tradizione di cui Durkheim, Simmel e Parsons sono i maggiori rappresentanti. L'individualismo «rispecchia un processo in cui gli individui vengono gradualmente messi in grado di porre la propria individualità alla base della loro autodescrizione» (Luhmann 1990, 426).

8 Anche non scegliere è una scelta!

9 Cioè forme «in cui un sistema psichico individuale si espone alla contingenza» (Luhmann 1990, 428).

to-obbligazione e il coinvolgimento attribuiti alla differenza soddisfaccimento/delusione» risultano rafforzati: per questo l'esito (successo/insuccesso) della pretesa è particolarmente rilevante ai fini della personalizzazione (autodeterminazione, autonomia, unicità)¹⁰. Il dispositivo *individuo-soggetto-persona* – che descrive l'essere umano moderno come individuo unico, soggetto di diritto e persona che partecipa alle diverse sfere della società – prende forma attraverso la definizione di un nucleo di valori fondamentali (come libertà, uguaglianza e dignità), diritti (es. alla vita, alla sicurezza), ideali (come la tolleranza), principi (ad esempio, inclusione, cittadinanza, democrazia): tutti elementi della tradizione occidentale.

È questa eredità ad essere oggi messa in discussione da tendenze come quelle cui si è accennato, e di cui si potrebbero rintracciare alcune caratteristiche peculiari:

1. Il progressivo distacco delle pretese individuali dal loro fondamento nel binomio *dignità* intrinseca dell'essere umano/sua *unicità* (differenza) rispetto a tutti gli altri. Tali pretese tendono sempre più a fondarsi sull'appartenenza a gruppi specifici, in base a specifiche caratteristiche biologiche, culturali, sociali (come etnia, genere, ideologia politica, ecc.).
2. La rivendicazione, più che di libertà positive, della protezione da potenziali abusi, discriminazioni, rischi.
3. Il crescente peso, accanto alle pretese cognitive (relative al sapere) e normative (relative alla conformità dei comportamenti), di quelle affettive (che confermano il Sé individuale – come il rispetto per la propria sensibilità e il proprio sentire, o la tutela di fronte al rischio di essere urtati da contenuti potenzialmente offensivi o destabilizzanti¹¹).

10 Questo poiché «L'autoidentificazione degli individui può di fatto generarsi solo in base a pretese e connettersi all'esperienza basata sulla loro soddisfazione o delusione» (Luhmann 2015, 58).

11 Si pensi al *trigger warning* diffuso nell'editoria USA.

Pretese di immunità?

Le tendenze elencate sembrerebbero descrivere una progressiva perdita di peso delle *moderne* libertà universali (comuni a tutti gli esseri umani) di marca *occidentale*, a vantaggio di pretese di *inclusione*, ma soprattutto di *protezione*, fondate non sull'individuo in quanto essere autonomo e unico (dunque anche persona e soggetto di diritto), ma sull'appartenenza a categorie specifiche (identitarismo). Tali tendenze sarebbero manifestazioni differenti di una medesima tensione fortemente avversativa rispetto a tutto ciò che è occidentale (dunque moderno): fenomeni come il politicamente corretto, le limitazioni alla libertà di parola, i tentativi di "cancellazione" di chi si sia macchiato di colpe giudicate inammissibili, il riconoscimento di una titolarità quasi esclusiva di determinate categorie all'accesso a ciò che è stato loro storicamente precluso o fortemente limitato (si pensi alle rivendicazioni degli attivisti di Black Lives Matter o della galassia LGBTQI+).

Rilevante è che tali pretese non sono solamente tese a produrre mutamenti nel presente (es. inclusione dei soggetti subalterni) ma anche, da un lato, a prevenire l'intervento e a ridurre il rilievo di coloro che manifestano contenuti cognitivamente o normativamente "escludenti" (anche solo in potenza) o "minacciosi" dal punto di vista emotivo; e dall'altro a riconsiderare il passato sulla base dei parametri (valori) contemporanei. Tali pretese si caratterizzano cioè per una forte *moralizzazione della comunicazione*: la morale tende così ad assumere sempre più "una sorta di funzione di allarme" di fronte a problemi particolarmente gravi derivanti dalle stesse strutture della società e dalle forme della sua differenziazione (Luhmann 1997, 404). Proprio perché la società moderna non è più – né può essere – "integrata" (mancando di un vertice o di un centro comuni), la comunicazione morale segnala situazioni e questioni difficilmente superabili attraverso la politica e su cui non si riesce a far converge-

re il consenso. Distinguere fra bene e male consente così di orientarsi, ma rischia anche di incoraggiare i conflitti: difatti i fenomeni cui si è accennato si rivolgono non solo contro i privilegi di chi detiene il potere o posizioni gerarchicamente superiori, ma alimentano contrapposizioni e polarizzazioni che rendono difficile un confronto aperto e “democratico”.

L'ipotesi qui avanzata è che le pretese di inclusione e tutela tendano a segnalare un mutamento sostanziale nella *forma* dell'individualismo: rispetto alla tradizione moderno-occidentale, esso tenderebbe progressivamente a caratterizzarsi per un rafforzamento dell'*immunità* dei singoli nei confronti dell'esterno (altri individui, organizzazioni e sistemi sociali), ancorandosi, più che all'autonomia personale, all'adesione a gruppi specifici, in grado di fornire una “rassicurazione” di fronte alla contingenza.

De-occidentalizzare/demodernizzare: moralizzazione ed etica della contingenza

La messa in discussione dei presupposti fondamentali della tradizione occidentale rappresenta una sfida per la sociologia come disciplina costitutivamente moderna, ma soprattutto per le istituzioni, chiamate a rispondere a pretese crescenti.

Tali presupposti vengono contestati soprattutto dai movimenti per i diritti delle minoranze – che rivendicano in realtà *diritti soggettivi* per coloro che in esse si riconoscono sulla base di atti di auto-definizione ed attribuzione, il che costringe a ridiscutere il concetto stesso di “identità collettiva” – attraverso una marcata moralizzazione (autorappresentandosi dalla parte del “bene”) che privilegia la dimensione esperienziale e affettiva dell'immediato rispetto a quella cognitivo-ri-flessiva (che abbisogna di tempo per maturare). Di conseguenza, da un lato vengono proiettate nel passato aspettative effettivamente legittimate soltanto nel presente – il quale viene ad assumere una dimensione dominante, a discapito del

futuro e della sfida della contingenza (*presentismo*). Dall'altro, la pretesa di "de-occidentalizzare" la modernità (ovvero de-modernizzarla) sulla base del giudizio di valore morale, esprime una scarsa considerazione per il carattere universalista del moderno, a vantaggio del particolarismo.

In alternativa ci si potrebbe concentrare non sul piano della *morale* (distinzione bene/male), bensì su quello dell'*etica*, intesa come una riflessione della morale su sé stessa (Luhmann 1997): chiedendosi dunque *quando e in che misura* è bene distinguere tra bene e male. Ancor più radicalmente, la formulazione di un'"etica della contingenza" – sufficientemente concreta per poter essere in grado di fornire motivazioni e orientare pur senza scadere nel fondamentalismo né pretendere di fornire prescrizioni (Mascareño 2019) – incrementando la contingenza, consentirebbe l'emergere di possibilità differenti a quelle date nel presente.

Riferimenti bibliografici

Beck, U.

1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Corsi, G.

2023, *Elogio dell'incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna*, «Quaderni di Teoria Sociale», 2, pp. 35-61. ISSN (online) 2724-0991; DOI: 10.57611/qts.v2i2.291.

Furedi, F.

2022, *We dismiss the culture war at our peril*, frankfuredi.com, 18 luglio, url: <https://www.frankfuredi.com/post/we-dismiss-the-culture-war-at-our-peril>.

Giddens, A.

1994, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge.

La Cecla, F.

2013, *Elogio dell'Occidente*, Elèuthera, Milano.

Luhmann, N.

2015, *Inflazione di pretese nel sistema delle malattie: una presa di posizione dal punto di vista della teoria della società*, in *Salute e malattia nella teoria dei sistemi. A partire da Niklas Luhmann*, G. Corsi (a cura di), FrancoAngeli, Milano, pp. 52-70.

2001, *Diritti soggettivi. Mutamenti della coscienza giuridica per la società moderna*, «Sociologia e politiche sociali», 4(1), pp. 10-59.

1997, *Die Gesellschaft der Geselleschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

1995, *Osservazioni sul moderno*, Armando, Roma.

1990, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna.

1980, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Mascareño, A.

2019, *Ética de la contingencia para mundos incompletos*, «Diferencias», 1(8), pp. 72-83.

Moeller, H.-G., D'Ambrosio, P. J.

2021, *You and Your Profile. Identity After Authenticity*, Columbia University Press, New York.

Ricolfi, L., Mastrocola, P.

2022, *Manifesto del libero pensiero*, La nave di Teseo, Milano.

MATTEO FINCO è Dottore in ricerca in Social Sciences (Università degli Studi di Macerata, 2017). Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche della Sapienza Università di Roma, collabora con il Centro di Ricerca Socio-Economica sull'Invecchiamento (CRESI) dell'Istituto Nazionale Riposo e Cura Anziani (IRCCS INRCA) di Ancona.

PARTE TERZA

Crisi e ricostruzione dei legami sociali.
Verso una nuova modernità?

L'Altro come “oggetto d'odio”: meccanismi di rifiuto e strategie di espulsione sociale nelle metropoli contemporanee

Il futuro è l'Altro

E. Lévinas

Abstract

Il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han ha scritto, in un recente volume, che “il tempo in cui c'era l'Altro è passato”. Tale affermazione sintetizza perfettamente le trasformazioni che hanno caratterizzato i complessi meccanismi alla base della costruzione del legame sociale nella società contemporanea. Il nostro modo di vivere, di osservare e rappresentare la realtà che ci circonda, ha assunto un carattere puramente conservativo e difensivo a tal punto che, come “cittadini globali”, privilegiamo, ormai da tempo, un'immagine della città composta per lo più da quegli spazi che rimuovono la minaccia di qualsiasi contatto sociale. Tutto ciò ha generato inediti meccanismi di espulsione dell'Altro soprattutto quando quest'ultimo assume le fattezze dello straniero, del povero e del diverso.

Keywords: città, marginalità, espulsione sociale

Il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han ha scritto, in un recente volume, che «il tempo in cui c'era l'Altro è passato» (Chul Han 2017)¹. Tale affermazione sintetizza perfettamente le trasformazioni che hanno caratterizzato i complessi meccanismi alla base della costruzione del legame sociale nella società contemporanea. Già Georg Simmel nel famoso excursus dal titolo *Come è possibile la società?* (Simmel 1998), aveva descritto la complessità di tutti quei processi che si attivano quando si entra in rapporto con l'Altro. Nel

1 «Questa esperienza dell'Altro come enigma e mistero – ha scritto Byung-Chul Han – è oggi per noi svanita. L'Altro è ora interamente sottoposto alla teleologia dell'utile, del calcolo e della valutazione economica. È diventato trasparente, degradato a oggetto economico», (p. 89). Su questo tema vedi anche (Mongardini 1997).

momento in cui l'Altro entra nel raggio del nostro spazio sensibile, una pluralità di forze e di energie entra in campo, rendendo possibile quel gioco reciproco dalle cui molteplici combinazioni prende forma il rapporto sociale. E, così, nell'istante in cui entriamo in rapporto con l'Altro, immediatamente si stabiliscono limiti, si definiscono distanze, si erigono barriere o semplicemente ci si abbandona alla naturalezza del rapporto socievole (Rossi 2020, pp. 52-53). È in virtù di questo meccanismo fatto di attese, di attrazioni e di repulsioni che prende forma lo «stare insieme» (Mongardini 1995, 1997). Il legame sociale è, quindi, il prodotto di forze e tendenze contrastanti. Se è vero, come ha rilevato Simmel, che noi non siamo legati all'Altro da un solo filo e che molteplici sono le possibilità e le situazioni per entrare in contatto con lui è pur vero che nella società contemporanea «la sua personalità, la sua esperienza singola e irripetibile, le sue idee lo allontanano da noi e ne fanno un mondo a sé che cerchiamo di conquistare o di respingere e in ogni caso di tenere sotto controllo come gli altri aspetti della vita che ci circonda» (Mongardini 1997, 146). L'Altro e la sua diversità non sono più ricchezza, ma pericolo ed estraneità. Come ha affermato Mongardini, nella società tardo moderna manca il “socius” come elemento attivo del rapporto: la socializzazione, infatti, può nascere solo dalla diversità/similitudine, dalla irripetibilità/complessità dell'Altro che invece subisce costantemente un procedimento di semplificazione e di inevitabile esclusione (Mongardini 1997)².

La crisi pandemica degli ultimi anni, l'emergenza migranti, il disastro economico, la precarietà lavorativa, lo sviluppo di un capitalismo capace di dissolvere i diritti e di produrre nuove forme di disuguaglianza e di espulsione sociale (Sassen 2015), hanno radicalmente trasformato il rapporto che

2 «L'Altro stereotipato e rappresentato – ha scritto Carlo Mongardini – è più semplice da interiorizzare, crea la sensazione dell'omogeneità e della semplicità del rapporto, ma fa perdere il contatto con l'esperienza», (Mongardini 1995, 57).

abbiamo con noi stessi, con gli altri e soprattutto nei confronti delle nostre città che sono sempre più percepite come minacciose e ostili, costringendoci a una ridefinizione costante dei nostri confini e all'exasperazione delle distanze. Il nostro modo di vivere la realtà che ci circonda ha assunto un carattere puramente difensivo a tal punto che privilegiamo un'immagine della città composta per lo più da quei luoghi che rimuovono la minaccia di qualsiasi contatto sociale (Sennett 1992). Tutto ciò ha generato inediti meccanismi di *espulsione* dell'Altro (Chul Han 2017) soprattutto quando quest'ultimo assume le fattezze dello straniero, del povero e del diverso. Nei confronti di queste figure sono state attivate nel corso del tempo delle inedite strategie di azione che puntano al controllo, all'esclusione, all'emarginazione e non da ultimo all'espulsione.

Appare sempre più necessario analizzare criticamente il funzionamento di questi meccanismi e l'impatto che le strategie di esclusione applicate all'interno della città contemporanea hanno avuto sulla percezione dello spazio urbano e sulla costruzione e ridefinizione del legame sociale. E per far ciò partiremo da una considerazione di Georg Simmel, il quale riflettendo sulla complessità e sull'ambivalenza del comportamento dell'essere umano ha affermato che quest'ultimo «raramente ha un atteggiamento tranquillo e razionale nei confronti di ciò che conosce poco o approssimativamente. Di solito divide il suo atteggiamento, comportandosi con leggerezza, cioè facendo finta che la cosa sconosciuta non esista, o con fantasia timorosa, cioè gonfiandola e trasformandola in enormi pericoli e orrori» (Simmel 1992, 120). Se è vero il senso di questa affermazione è possibile sostenere che il primo atteggiamento descritto da Simmel si configura in una vera e propria «negazione visiva» (Sennett 1992, 58) che scatta immediatamente nei confronti di tutto ciò che ci appare come inusuale all'interno del nostro campo visivo. Ha spiegato attentamente il funzionamento di questo meccanismo Ulf Hannerz che, rifacendosi ad un importante studio

di Goffman dal titolo *Relazioni in pubblico*, ha mostrato in maniera efficace il comportamento degli individui in quelle particolari situazioni che egli ha definito “relazioni di traffico”. «Nella maggior parte dei casi – scrive Hannerz – non ci si aspetta che qualsiasi cosa che si trovi nel nostro campo visivo, oggetti o persone, sia attinente o rilevante per le nostre azioni. Così, fintanto che tutto ci sembra normale, giudizio che in realtà attribuiamo a una grande varietà di situazioni, tendiamo a ignorare quanto avviene. Gli sconosciuti che attraversano il nostro campo visivo e con cui non abbiamo alcuna relazione specifica diventano molto rapidamente non-persone» (Hannerz 1992, 373). La conseguenza di tutto ciò è che tendiamo a trascurare tutto ciò che ci circonda soprattutto se si tratta di quelle esistenze precarie e disordinate che attraversano o trovano rifugio negli interstizi delle nostre metropoli (Rossi 2006). Questa “negazione visiva”, generalmente accompagnata da nessuna forma di coinvolgimento né morale né emotivo, genera a lungo andare un’«enorme e continua operazione di occultamento» (Bauman 2018, 19) che consiste nel relegare le persone considerate come “socialmente superflue” sullo sfondo della vita sociale, in quello spazio in cui tutto si confonde e si indetermina e dove per molti si materializza il rischio di scomparire.

La seconda strategia, sulla scia di quanto affermato da Simmel, è quella che mira a tenere a distanza di sicurezza quegli “estranei” che, nonostante tutte le accortezze e gli accorgimenti presi, si incontrano nella normale vita di città. «Nello stare assieme di strada – ha scritto Zygmunt Bauman – l’estraneo è un ostacolo, l’incontro un fastidio e una perdita di tempo. Per strada non si può sfuggire al fatto di trovarsi accanto agli altri. Ma si cerca in tutti i modi di non stare con loro» (Bauman 2010, 57). Tale convinzione genera un particolare atteggiamento che Simmel stesso ha definito come «fobia del contatto» (Simmel 1984, 668) e cioè una vera e propria paura di entrare in relazione con gli altri, che si concretizza ogni giorno di più nell’aumento delle distanze, nella

“svalutazione” delle differenze, nello svilimento dell’Altro che, in forme più estreme, può giungere fino alla sua completa disumanizzazione. Recentemente Zygmunt Bauman ha spiegato il funzionamento di questo meccanismo introducendo il concetto di *mixofobia urbana* ovvero una vera e propria paura di mescolarsi agli altri e cioè a quella varietà di “tipi umani” e di “stili di vita” che inevitabilmente si incrociano sulla strada.

«Le città oggi sono traumatizzate sociologicamente dalla mescolanza» (Sennett 2018, 29), l’obiettivo di questa strategia è, quindi, quello di costruire un ambiente sempre più omogeneo e uniforme dove non c’è spazio per chi è considerato “fuori posto”, per chi non rientra nei normali processi di “classificazione”³ e che, proprio per questa sua posizione scomoda e imprecisa, rende non solo «confusa la linea di confine, di importanza vitale per la costruzione di un particolare ordine sociale o di un particolare mondo della vita» (Bauman 2010, 75) ma estremamente problematica, se non impossibile, la normale convivenza sociale. E ciò è maggiormente vero se si tratta di senzatetto, di mendicanti, di immigrati appena arrivati, di questuanti invadenti, di rovistatori di cassonetti, in poche parole di tutti coloro che, con la loro stessa presenza, minacciano la stabilità e l’ordine armonioso del mondo. Essi – ha scritto Richard Sennett – «generano fastidio per il fatto di essere, con i loro ovvi bisogni, scopertamente visibili. La sola vista del loro bisogno è un’intrusione nella nostra individualità. Per difendersi da loro occorre trattare l’esterno come neutro: così finalmente si è soli con sé stessi» (Sennett 1992, 58). Nei confronti di questi tipi sociali particolari scatta un meccanismo complesso che

3 Riferendosi alla figura del migrante Donatella Di Cesare ha scritto che è accusato di «essere lì dove non dovrebbe essere, di occupare un posto altrui, che non gli spetta. La sua presenza è di troppo – non prevista, non voluta, sgradita, abusiva [...] L’immigrato è un corpo estraneo, che turba l’ordine pubblico, un corpo fuori posto, che non si lascia inglobare, della cui evidente superfluità non si sa come sbarazzarsi. Non ha diritto ad essere dov’è», (Di Cesare 2017, 137).

Sennett ha definito come un “riflesso di neutralizzazione”⁴ e quando ciò accade l’Altro non è più «l’uomo dell’incontro» ma è «l’onnipresente che minaccia i nostri spazi e invade i nostri tempi» (Mongardini 1997, 157). Tali sentimenti possono sfociare nel totale rifiuto dell’Altro, che rischia di essere percepito – per usare un’espressione di Günther Anders – come un vero e proprio «oggetto d’odio» (Anders 2014, 82) nei confronti del quale scaricare la propria frustrazione e il proprio malessere esistenziale⁵. Eppure, ad un’attenta analisi non stupisce notare che non è solo questa la dimensione che sperimentiamo all’interno della società contemporanea, altrimenti sarebbero già saltati tutti i nodi vitali del legame sociale. Malgrado le inedite contrapposizioni, le divisioni, le separazioni che riscontriamo ogni giorno, riusciamo ancora a intravedere nei complessi meccanismi della vita quotidiana una “socialità profonda” e “sotterranea” che è capace di rinnovare il legame sociale pur senza darsi una forma precisa (Mongardini 1997, 151). Ed è proprio a questa rinnovata socialità⁶ che è necessario tornare a guardare perché è lì che è possibile elaborare “tattiche” e “strategie” (De Certeau 2010) per aggirare e resistere agli squilibri e alle ingiustizie che attraversano le metropoli contemporanee.

Riferimenti bibliografici

Anders, G.

2007, *Noi figli di Eichmann*, La Giuntina, Firenze.

4 Su questo tema vedi Baudrillard (2018).

5 Ho sviluppato questa riflessione in Rossi (2019).

6 «Nell’osservare i minuti meccanismi della vita quotidiana – sottolinea Carlo Mongardini – riusciamo [...] a intravedere come, al di sotto dell’apparato formale e razionalizzato della vita collettiva, si muovano una sensibilità e una creatività che nascono dalle esperienze individuali e di piccoli gruppi informali, cioè dal tessuto della socialità, esperienze che non hanno ‘più niente a che fare con il dominio politico-economico che ha caratterizzato la modernità» (Mongardini, 1997, 151).

Baudrillard, J.

2018, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, SugarCo, Milano.

Bauman, Z.

2010, *Modernità e ambivalenza*, Bollati Boringhieri, Torino.

2016, *Stranieri alle porte*, Laterza, Bari.

2018, *La vita in frammenti. La morale senza etica del nostro tempo*, Castelvechi, Roma.

Chul-Han, B.

2017, *L'espulsione dell'Altro*, Nottetempo, Milano.

De Certeau, M.

2010, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.

Di Cesare, D.

2017, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Hannerz, U.

1992, *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna.

Mongardini, C.

1995, *Distanze e processi di socializzazione nella cultura tardo moderna*, «Sociologia», n. 1, XXIX.

1997, *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano.

Rossi, E.

2006, *Le forme dello spazio nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano.

2019, *La città divisa: periferie, margini e confini nelle metropoli contemporanee*, in D. Pacelli (a cura di), *Il limite come canone interpretativo. Riflessioni e ambiti di applicazioni a confronto*, FrancoAngeli, Milano.

2020, *Una solitudine piena di accadere: "fare" e "stare" in società nell'epoca del Covid-19* in M. C. Marchetti, A. Romeo, *#Noirestiamo a casa. Il mondo visto da fuori ai tempi del Covid-19*, Mimesis, Milano.

Sassen, S.

2015, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna.

Sennett, R.

1992, *La coscienza dell'occhio. Progetto e vita sociale nella città*, Feltrinelli, Milano.

2018, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano.

Simmel, G.

1992, *Il segreto e la società segreta*, SugarCo, Milano.

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

1998, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.

Tabboni, S.

2007, *Lo straniero e l'altro*, Liguori, Napoli.

EMANUELE ROSSI è Professore Associato di Sociologia Generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche, Università Roma Tre. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla teoria sociologica classica e contemporanea e sui temi della marginalità e dell'esclusione sociale.

Considerazioni sociologiche sulla violenza organizzata. Il conflitto russo-ucraino tra “vecchie” e “nuove” guerre

Abstract

L'obiettivo del presente paper è quello di analizzare la guerra in Ucraina attraverso l'interpretazione sociologica della violenza organizzata elaborata da Sinisa Malešević. Il suo modello di lungo periodo basato sulle dinamiche storiche della violenza organizzata dimostra come all'interno delle società moderne la crescita esponenziale degli apparati burocratici e ideologici siano alla base della costante crescita della violenza e di conseguenza come il fenomeno guerra non abbia subito radicali trasformazioni tali da poter giustificare un eventuale cambio di paradigma.

Keywords: violenza organizzata, Ucraina, Russia

Il 24 febbraio 2022 l'invasione dell'Ucraina da parte dell'esercito della Federazione russa non solo segna un nuovo spartiacque in riferimento ai futuri assetti politici internazionali, ma impone una più approfondita riflessione, dal punto di vista scientifico, sulla natura della guerra.

Già a partire dalla fine della Guerra Fredda si aprì un vivace dibattito pubblico e accademico sulla natura dei conflitti armati contemporanei, sulle loro trasformazioni, sui presunti caratteri di novità rispetto alle guerre precedenti (Rosato 2022). Si è teorizzato che la guerra fosse diventata obsoleta, che il suo declino fosse inevitabile grazie al ruolo centrale della civilizzazione, dello Stato e dello sviluppo delle organizzazioni internazionali; o ancora che le “nuove” guerre fossero il risultato del processo di globalizzazione economica e del fallimento dello Stato e dunque originate da motivazioni prettamente private e criminali e da pulsioni irrazionali.

Analizzando il caso della guerra russo-ucraina attraverso il modello a lungo termine basato sulle dinamiche storiche

della violenza organizzata sviluppato dal sociologo Malešević (2010; 2014; 2022), si evidenzia come la crescita esponenziale degli apparati burocratici e ideologici all'interno delle società moderne sia alla base del costante aumento della violenza organizzata, a dimostrazione che il fenomeno bellico negli ultimi decenni non ha subito trasformazioni così radicali da giustificare un cambiamento di paradigma. Nello specifico lo studioso individua tre processi che avrebbero giocato un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella trasformazione della violenza organizzata:

1. la “burocratizzazione cumulativa della coercizione” (*cumulative bureaucratisation of coercion*);
2. l’“ideologizzazione centrifuga” (*centrifugal ideologisation*);
3. l’“avviluppamento della micro-solidarietà” (*envelopment of micro-solidarity*).

Attraverso una meticolosa analisi sociologica e storico-comparativa Malešević dimostra come la violenza collettiva si sia sviluppata tardi nella storia dell'umanità e come la nascita e l'espansione del modello burocratico di organizzazione razionale sia storicamente intrecciato alle istituzioni in grado di monopolizzare l'uso della violenza.

Uno degli elementi cruciali attraverso cui è possibile misurare il processo di coercizione razionale del potere, e quindi il rafforzamento del monopolio legittimo della forza da parte di uno Stato, è certamente la coscrizione obbligatoria. Partendo dal caso ucraino, a causa della guerra nella regione del Donbass dal 2014, nel paese è stato reintrodotta il servizio militare obbligatorio e dal 2015 l'età della leva obbligatoria per gli uomini è stata innalzata fino a 27 anni¹. Dall'inizio della guerra in Donbass ad oggi sono già state decretate sei ondate di mobilitazione richiamando in servizio anche i ri-

1 Office français de protection des réfugiés et apatrides (OFPRA), *Ukraine: Législation ukrainienne sur le service militaire et la mobilisation; mesures de mobilisation survenues en 2014*, 6 August 2014. <https://www.refworld.org/docid/547453324.html>.

servisti². L'aggressione da parte della Federazione Russa il 22 febbraio 2022 ha condotto il legislatore ucraino a introdurre la legge marziale e la mobilitazione generale per cui ai coscritti uomini tra i 18 e i 60 anni e donne, le cui professioni sono legate a specializzazioni militari, è vietato lasciare il paese³. Anche la Russia ha un sistema di leva obbligatoria e nel 2008, dopo la guerra contro la Georgia, ha lanciato una campagna di ammodernamento delle forze armate passando progressivamente a una professionalizzazione dell'esercito e aumentando i contrattisti e i militari di carriera (Posard *et al.* 2023). Quando è iniziata la cosiddetta "operazione militare speciale" in Ucraina, la Russia ha indetto una mobilitazione militare, seppur definita "parziale"⁴, avviando un processo di progressiva mobilitazione e allargando notevolmente il bacino di persone che possono essere chiamate a prestare servizio militare⁵.

Ma la sola disciplina interna alla base del processo di burocratizzazione della coercizione non sarebbe sufficiente a garantire l'esistenza e la durata di una organizzazione sociale. Ogni sua azione deve essere percepita come legittima, ancor più quando si tratta di azione violenta. Malešević individua quindi nella "ideologizzazione centrifuga" il secondo processo alla base della violenza organizzata. Per perpetuare la violenza, sempre più inaccettabile eticamente nella modernità, è fondamentale elaborare potenti ed efficaci costrutti ideologici, veri dispositivi in grado di trasformare una collettività in un corpo belligerante. Il conflitto russo-ucraino non fa eccezione ed è un chiaro esempio di come gli stati riescano a costruire strategie di comunicazione sempre più sofisticate disponendo di apparati specializzati, di ingenti risorse finanziarie e utilizzando mezzi tecnologici all'avanguardia.

2 <https://www.kmu.gov.ua/en/news/248256866>.

3 <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show>.

4 <http://en.kremlin.ru/events/president/news/69390>

5 <https://www.theguardian.com/world/2023/jul/26/russia-conscription-maximum-age-raised-ukraine-war>

Nel caso russo è emblematico l'articolo a firma del Presidente russo Vladimir Putin dal titolo "Sull'Unità storica di russi e ucraini" (2021). In questo testo si presenta una ricostruzione storica dall'antica Rus' fino ai nostri giorni in cui si evidenziano i profondi e inscindibili legami culturali, politici ed economici tra il popolo russo, ucraino e bielorusso definiti "gli eredi dell'antica Rus', che era il più grande stato d'Europa". L'unità storica di russi e ucraini, secondo questa rilettura, è stata messa in discussione a causa della strumentalizzazione della "questione nazionale" orchestrata e diretta dagli occidentali, accusati esplicitamente di essere gli ideatori del "progetto anti-Russia" (Gori 2021). A partire dall'inizio del conflitto nelle regioni separatiste del Donbass e dell'occupazione russa della Crimea nel 2014 lo stato russo ha messo in moto una potente macchina propagandistica attraverso i principali mezzi di comunicazione statale, agenzie di stampa (TASS e RIA), televisione, radio e siti internet e piattaforme social come VK e Telegram (Radnitz 2023; Geissler 2022). La propaganda del Cremlino può essere sintetizzata attraverso tre narrazioni identitarie strettamente interrelate tra loro: 1. Colonialismo/decolonizzazione; 2. Imperialismo; 3. Immagini dell'Occidente (Tolz, Hutchings 2023). In sintesi, viene messa sotto accusa la pesante influenza esercitata dall'Europa occidentale per cui la guerra in Ucraina è giustificata dalla necessità di liberare il paese dal colonialismo occidentale sia politico che culturale.

Da suo canto l'Ucraina fin dallo scoppio della guerra ha messo in atto una strategia comunicativa con il duplice obiettivo di compattare il popolo intorno alle proprie Forze Armate e influenzare l'opinione pubblica internazionale a favore delle ragioni e delle necessità di Kiev. Per la prima necessità un processo da evidenziare è quello della sacralizzazione dell'immagine delle Forze armate ucraine avviato a partire dal 2014 con l'occupazione russa della Crimea e il conflitto nell'Ucraina dell'Est e intensificatosi nel 2022 con l'inizio della guerra. Uno studio di Kotiliorov e Ovcher

(2023) mostra chiaramente questo fenomeno attraverso l'analisi dei simboli e dell'iconografia della propaganda ucraina e il ruolo attivo di vari leader politici e religiosi. In particolare, viene presentata la costruzione mitologica ed eroica di militari e cittadini che si sono distinti e sacrificati in difesa della Patria. Le autorità e i media hanno contribuito a creare l'immagine eroica del Generale Zaluzny, diventato un simbolo dell'eroismo e del coraggio del popolo ucraino contro l'aggressione russa e denominato "the first after God, in a good way". Costruzione di monumenti, intitolazione di vie e piazze, nonché produzioni cinematografiche e letterarie sono stati, e continuano ad essere, gli strumenti principali di tale propaganda patriottica. Alcuni eventi sono diventati centrali all'interno della narrativa, è il caso dei cosiddetti "Heavenly Hundred" che fa riferimento alle vittime delle proteste del febbraio 2014 a piazza Maidan a Kiev, divenuto simbolo di lotta per la libertà e la democrazia. Altro evento simbolico è quello che ha visto protagonisti un gruppo di militari, denominato "Cyborg", che hanno strenuamente difeso per settimane l'Aeroporto di Donetsk nel 2014 contro le forze separatiste supportate dalla Russia, o ancora i difensori di Mariupol e i combattenti dell'impianto Azovstal durante il febbraio 2022 (Kotiliorov, Ovcher 2023). Per raggiungere l'altro obiettivo cruciale, ovvero influenzare l'opinione pubblica mondiale, i tempi principali della propaganda ucraina sono stati principalmente due: la demonizzazione dell'avversario e la missione salvifica di cui era investito il popolo ucraino in difesa della libertà⁶. La demolizione dell'immagine del nemico identificato nel Presidente russo Vladimir Putin si è concentrata sul veicolare l'idea di essere di fronte ad un leader dispotico, assettato di potere, spesso paragonato a Hitler⁷, nonché paranoico, pazzo e malato terminale.

6 <https://www.president.gov.ua/en/news/ukrayina-voyuye-za-cinno-sti-svobod-j-demokratiyi-tomu-rozra-73273>

7 <https://www.timesofisrael.com/zelensky-putin-is-like-the-second-king-of-antse-mitism-after-hitler/>

Questi due primi processi evidenziano, dunque, le dinamiche a livello *macro* alla base della violenza organizzata che sono indispensabili, ma non sufficienti, alla comprensione del fenomeno. Il terzo processo individuato da Malešević è infatti l’“avviluppamento della micro-solidarietà” (*envelopment of micro-solidarity*) attraverso il quale si evidenzia l’importanza anche del livello *micro*, ovvero dei legami cognitivi ed emotivi tra gli individui che stanno alla base dell’azione sociale. Gli Stati moderni e le organizzazioni militari, essendo apparati burocratici coercitivi caratterizzati da formalità, razionalità e impersonalità, per mantenere la presa sulla società hanno dunque necessità di riprodurre e sollecitare quei meccanismi e quelle pratiche che stanno alla base della micro-solidarietà. Sia nel caso ucraino che russo questo meccanismo è presente all’interno dei numerosi programmi di training indirizzati al personale delle forze armate, all’interno dei programmi educativi per i giovani e all’interno dei discorsi pubblici dei rappresentanti delle istituzioni e si manifesta attraverso ripetuti riferimenti alla dimensione familiare. All’interno dei corsi formativi del personale militare ucraino grande rilievo viene dato all’educazione patriottica come strumento cruciale di supporto morale e psicologico (Krotiuk 2015; Kyrychenko 2021) e sottolineando la necessità di infondere nei combattenti la consapevolezza di sentirsi i veri difensori della propria famiglia e della patria (Pozigun, Holoushko 2021). Questa attenzione nel curare e coltivare sentimenti motivazionali anche tra i giovani per rendere attrattivo il servizio militare è l’obiettivo che le autorità russe si sono prefissate fin dal 2015 attraverso la nascita del movimento Ūnarmîâ (Alava 2021). Questo grande progetto di educazione militare e patriottica fa leva principalmente su una retorica incentrata sui legami affettivi familiari insistendo sulla difesa dei propri cari e sull’amore alla patria paragonandolo all’amore incondizionato verso la propria madre.

Dopo l’invasione russa del febbraio 2022 questo tipo di retorica ha caratterizzato anche i discorsi pubblici dei rispet-

tivi rappresentanti governativi (Tutar 2023). Per esempio, tra le parole maggiormente utilizzate dallo stesso presidente Ucraino nelle sue dichiarazioni si ritrovano quelle di “defense” e “children”, dove l’enfasi è posta proprio sulla protezione dei bambini e della madrepatria: «If our lives, our freedom, our children are attacked, we’ll defend ourselves» (Tutar 2023, 52) e ancora: «children are ours. We will protect all of them» (Tutar 2023, 60). Dello stesso tenore, ma con intento diverso, sono le parole di Putin rivolte ai militari ucraini nell’iniziale tentativo di dissuaderli ad accettare uno scontro diretto con la Russia: «I appeal to the soldiers of the Ukrainian Armed Forces. Do not allow neo-Nazis and Banderas to use your children, spouses, and elders as human shields» (Tutar 2023, 54).

Come abbiamo potuto verificare, tutte le strategie messe in atto dagli attori coinvolti nella guerra russa-ucraina sono una chiara dimostrazione di come la crescita degli apparati burocratici e ideologici nelle società moderne continui ad avere un ruolo centrale nelle dinamiche delle guerre odierne.

Conclusioni

Come sostiene Malešević, i cambiamenti avvenuti negli ultimi decenni indicano un continuo rafforzamento del nesso guerra-Stato-società attraverso un ulteriore incremento della burocratizzazione del potere coercitivo. Le società moderne, rispetto al passato, hanno a disposizione enormi capacità organizzative coercitive e di penetrazione ideologica che hanno permesso, a partire dalla fine del XX secolo, un uso sempre più selettivo di forme estreme di violenza. L’avanzamento della scienza e della tecnologia stanno modificando la forma della violenza organizzata, rendendola meno visibile ma, purtroppo, molto più devastante. L’analisi dei meccanismi alla base della violenza organizzata è dunque fondamentale per evitare letture semplicistiche dei conflitti armati contemporanei.

Riferimenti bibliografici

Alava, J.

2021, *Russia's young army: Raising new generations into militarized patriots*, Pynnöniemi K. (ed.), *Nexus of patriotism and militarism in Russia: A quest for internal cohesion*, Helsinki University Press, Helsinki.

Geissler, D. *et al.*

2023, *Russian propaganda on social media during the 2022 invasion of Ukraine*, EPJ Data Science, 12-1, 35.

Gori, L.

2021, *La Russia eterna: origini e costruzione dell'ideologia post sovietica*, Luiss University Press, Roma.

Kotliarov, P., Ovchar, M.

2023, *Sacralization of the Image of the Armed Forces of Ukraine*, Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 43-7, 12.

Krotiuk, V.

2015, *Patriotic education of personnel of the Armed Forces of Ukraine*, «Science & Military Journal», 10-1.

Kyrychenko, A.

2021, *The program of development of psychological preparedness of military servants of airborne assault forces of the armed forces of Ukraine to activities in battles*, «Scientific Journal of Polonia University», 47(4), pp. 112-121.

Malešević, S.

2010, *The Sociology of War and Violence*, Cambridge University Press, Cambridge.

2014, *Is War Becoming Obsolete? A Sociological Analysis*, Sociological Review, 62 (2_suppl), pp. 65-86.

2022, *Why Humans Fight*, Cambridge University Press, Cambridge.

Posard, M. N., *et al.*

2023, *Russian Military Personnel Policy and Proficiency: Reforms and Trends 1991-2021*, RAND Cooperation.

Pozigun, S., Holoushko, S.

2021, *Moral and psychological condition of the personnel of the armed forces of Ukraine as an important factor of state security, Current issues of military specialists training in the security and defence sector under conditions of hybrid threats*, 123.

Putin, V.

2021, *On the historical unity of Russians and Ukrainians*, «President of Russia», 12-5.4. <http://en.kremlin.ru/events/president/news/66181>.

Radnitz, S.

2023, *Conspiracy Theories and Russia's Invasion of Ukraine*, «Russian Analytical Digest», 299, pp. 11-14.

Rosato, V.

2022, *La violenza organizzata. Riflessioni sociologiche sulla guerra*, «Democrazia e Sicurezza», DOI: 10.13134/2239-804X/3-2022/8

Tolz, V., Hutchings S.

2023, *Truth with a Z: disinformation, war in Ukraine, and Russia's contradictory discourse of imperial identity*, «Post-Soviet Affairs», pp. 1-19.

Tutar, H.

2023, *Critical Discourse Analysis on Leader Statements in the Russia-Ukraine War*, «Etkileşim», 11, pp. 44-66.

VALERIA ROSATO, assegnista di ricerca e docente a contratto presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Roma Tre, si occupa da anni di studi sulla sicurezza, terrorismo e processi di pacificazione. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Preventing radicalisation and terrorism in Europe: A comparative analysis of policies* (Cambridge 2019) e "Riflessioni per una Sociologia dei processi di pace" in *Sicurezza e Scienze sociali* (2023).

Esperienza Sociale e Affettività: riflessioni sociologiche sulla Contemporaneità

Abstract

Il saggio propone una riflessione sulle qualità contraddittorie della società contemporanea. Al centro è posto il concetto di “esperienza sociale” proposto da François Dubet e le considerazioni proposte dai teorici della cosiddetta Teoria Affettiva. L’obiettivo è far dialogare tra loro le due teorie e le articolazioni che ne derivano, soprattutto in relazione ai concetti di soggetto e di soggettivazione. Ci si chiede, inoltre, come la rilevanza del corpo e dell’affetto, preminente nella Teoria Affettiva, interagisca con le attribuzioni riflessive e auto-riflessive del soggetto della modernità e della sua crisi.

Keywords: esperienza sociale, soggetto, affetto

Questo breve saggio propone una riflessione sulle qualità contraddittorie che compongono la società contemporanea, alla luce di due prospettive interpretative significative nel mondo sociologico. Verranno considerati, da un lato, il contributo di Dubet (1994) in merito alla definizione di “sociologia dell’esperienza”, ponendo particolare attenzione al concetto di “esperienza sociale” e dall’altro i contributi di alcuni degli autori più rilevanti legati ai recenti sviluppi in seno alla Teoria Affettiva. Nell’ottica di Dubet l’esperienza sociale viene intesa come un costrutto analitico pertinente a comprendere le modalità con cui gli attori sociali oggi affrontano la crescente frammentazione sociale. L’Affect Theory – o Teoria Affettiva –, dal canto suo, mette al centro dell’esperienza l’*affect* ovvero la capacità di influenza affettiva reciproca tra gli individui (Massumi 1995, 2002; Gregg, Seigworth 2010). Tale teoria problematizza il superamento del dualismo mente-corpo tipicamente cartesiano, stimolando nell’analisi del sociale l’attenzione sul corpo e in generale sul mondo mate-

riale. Il dialogo tra queste due teorie implica una riflessione sull'idea di soggetto e sull'entità delle declinazioni che tale categoria analitica assume nelle diverse prospettive sociologiche (Rebughini 2014). La riflessione conclusiva sul confronto fra l'esperienza sociale e l'Affect Theory conduce a porre la questione se, al giorno d'oggi, il soggetto possa ancora essere inteso nei termini di un'istanza riflessiva e critica o se al contrario l'*affect*, cuore pulsante del modello capitalistico contemporaneo, possa annichilire il soggetto come istanza critica in grado di contrastare le logiche di dominio.

Dalla modernità alla contemporaneità

Dubet (2002) descrive la crisi del sistema istituzionale denunciando come oggi le istituzioni siano esperibili solo in termini di frammenti, di vere e proprie rovine del cosiddetto programma istituzionale, che permetteva, un tempo, di mantenere una dimensione della vita sociale omogenea e senza separazione tra le istanze del soggetto e quelle della società (Touraine 1997). Nel passaggio dal modello istituzionale – vigente dal secondo dopoguerra agli anni Ottanta – all'attuale modello sociale – centrato soprattutto sul principio economico e identificato da Magatti (2009) con il termine capitalismo tecno-nichilista – si assiste all'accelerazione del processo di “deistituzionalizzazione” (2002). Questo evento, che può definirsi una crisi, comporta un effettivo sgretolamento dei quadri simbolici e di significato collettivamente condivisi che fino ad allora le istituzioni erano state in grado di produrre. Dal momento in cui le istituzioni non sono più riuscite a favorire una completa adesione ai loro riferimenti simbolici, gli individui hanno potuto esperire solo frammenti di logiche istituzionali. Dal punto di vista culturale ne consegue una “singolarizzazione” (Martuccelli 2019) dei riferimenti culturali: viene meno cioè quel tessuto simbolico collettivo che sorreggeva la convivenza. Secondo Touraine (1997) e Dubet

(2002) ciò che si osserva non deriva solo da un quadro di decadenza, ma anche da un processo di soggettivazione che comporta riflessività verso i propri obiettivi, cioè verso gli obiettivi considerati rilevanti per la propria esperienza di vita. Nell'ottica di Touraine, il "soggetto" – e cioè la condizione di sé che l'attore sociale esperisce mediante il processo di soggettivazione – altro non rappresenta che il disimpegno dall'immagine di sé creata dai ruoli, dalle norme e dai valori dell'ordine sociale (Touraine 1997). Tale disimpegno avviene soltanto attraverso l'esperienza di un conflitto con le logiche di potere e con i comportamenti attesi. In altre parole, l'individuo si fa soggetto laddove il suo comportamento non deriva dal tentativo di conformità rispetto all'ordine sociale, ma dalla sua coscienza critica. All'interno di questo quadro sociologico, alcuni fenomeni sociali come la comunicazione giocano un ruolo decisivo nella costituzione della frammentazione della società. Quando l'informazione veniva trasmessa dal sistema chiuso della televisione pubblica, questa, identica per tutti, favoriva una restituzione di significati condivisi collettivamente; con il passaggio alla digitalizzazione ci si è ritrovati davanti ad una eterogenea vastità di riferimenti simbolici da cui attingere. L'eterogeneità di cui parla Sunstein (2001) porta a un livello tale di differenziazione dei gruppi sociali da provocare un isolamento verso "l'esterno". In questo senso, è attraverso *il regime storico della comunicazione* (Perniola 2014) che si spiega l'esistenza di una comunicazione diretta tra l'individuo e l'informazione, una comunicazione che fa sì che la restituzione del mondo per ciascuno di noi avvenga sulla base della nostra personale interazione con la produzione mediale. L'eccesso di riferimenti simbolici spinge, inoltre, al bisogno di "ri-spazializzare" la vita sociale: con la deistituzionalizzazione e con la frammentazione del mondo, lo spazio istituzionale della prima modernità viene sostituito, nella contemporaneità, da uno "spazio estetico deterritorializzato" (Magatti 2009, 82), che è lo spazio estetico della virtualità. Lo spazio virtuale non è più vincolato al mondo

istituzionale e per tale ragione si afferma come uno spazio in cui si allenta la significazione e con essa anche il concetto di “verità assoluta”: dai comportamenti ai valori, alle credenze culturali, l'autodeterminazione delle proprie esperienze di vita mette in discussione la stabilità di una cultura dominante, rendendo impossibile qualunque radicamento culturale (Lash 2002). Ricapitolando, i processi di deistituzionalizzazione e di ri-spazializzazione della vita sociale stanno alla base della frammentazione ed è esattamente in questo quadro che si riesce a distinguere la società contemporanea da quelle precedenti. Si evidenzia, per questo, la necessità di dotarsi di costrutti d'analisi che siano in grado di cogliere le esperienze sociali contemporanee, non più dominate dalla linearità di una sola logica, ma dalla giustapposizione di una pluralità di logiche d'azione.

La Sociologia dell'esperienza e l'Affect Theory

Per definire l'azione sociale, Dubet (1994) si ispira alle logiche d'azione weberiane e ai postulati della sociologia fenomenologica allo scopo di formulare una “sociologia dell'esperienza”. Il concetto di “esperienza sociale” rimanda all'eterogeneità dei principi attraverso cui gli individui danno senso alle loro pratiche ed emerge dalla giustapposizione di tre macro tipologie di sistemi: il *sistema comunitario*, il *sistema economico* e il *sistema culturale*. A questi tre sistemi corrispondono altrettante logiche d'azione. La prima logica, chiamata dell'*integrazione*, corrisponde al modo in cui l'attore sociale agisce sulla base di come ha interiorizzato i valori istituzionali attraverso i ruoli; questa prima logica, che potrebbe dirsi legata all'appartenenza, rimanda alla descrizione tonniesiana (1887) della comunità calda e totalizzante, nella quale l'individuo desidera essere accolto e agisce in base a questo obiettivo. La seconda è una *logica strategica* che sebbene sia legata all'immagine di sé come portatore di

interessi in un mondo concepito come mercato, quest'ultimo deve essere inteso come la spinta degli individui a vedersi riconosciuti i propri meriti. L'ultima logica, la più importante ai fini di questo saggio, è la *logica della soggettivazione*. Essa rappresenta la logica di affermazione del soggetto all'interno del mondo societario; come sopraddetto, la forza di questa logica sta nell'opportunità di affermare le proprie istanze in contrapposizione al dominio. La logica della soggettivazione esemplificata da Dubet, e prima di lui da Touraine (2003), non si limita, tuttavia, alla sola attività riflessiva di tipo cognitivo, nel senso che il soggetto non è solo istanza di pensiero, ma trova la forza del suo agire contro la normalizzazione societaria attraverso l'espressione di stati emotivi sufficientemente intensi da permettergli di entrare a contatto con una soggettività personale che rimanda al corpo. Per Touraine soprattutto, il soggetto, se privato di tutto, resta soggetto attraverso il corpo (2003).

Nella prima metà degli anni Novanta, si deve ad alcuni autori nelle scienze sociali, tra cui Massumi (1995) e Sedgwick (2003), e Gregg e Seigworth (2010), l'introduzione definitiva nel mondo accademico di quelle che sono state identificate come teorie affettive. Queste attribuiscono priorità all'universo percettivo e affettivo dell'esperienza umana, mettendo in discussione l'impossibilità di definire sociologicamente la logica della soggettivazione e volendo al contempo renderla analitica. In *The Affect Theory Reader* (2010) viene illustrato il modo in cui la svolta linguistica e quindi raziocinante del XX secolo abbia lasciato spazio, nella contemporaneità, ad un *affective turn*, ossia a una svolta affettiva non solo del sapere, ma anche dell'esperire la vita in società. Il cuore della teoria affettiva è l'*affect* (affetto), che si riferisce ad una certa capacità degli individui di influenzarsi reciprocamente in termini affettivi da ciò che li circonda. L'affetto si distingue dalle emozioni perché le precede, le emozioni infatti solo il risultato razionalizzato dell'affetto, il quale, essendo legato al mondo del sensorio, sfugge alla coscienza e non sempre è possibile descriverlo tramite il linguaggio (Massumi 1995).

Soggetto e istanza critica

Slaby e von Scheve (2019) riconoscono il dominio dell'*affect* e delle emozioni sulla vita sociale e politica contemporanea, riscontrandola nell'ascesa dei populismi i cui stili vengono descritti spesso in riferimento alle loro qualità emotive e polarizzanti; oppure nelle pratiche relative al mondo mediatico, accompagnate da manifestazioni di affetto intensificate, spesso negative. Parimenti, le economie capitalistiche, che infatti Jenkins (2005) identifica come "economie affettive", considerano la componente emozionale delle scelte di consumo non solo come la forza motrice che sostiene la decisione di consumare, ma anche come quella che permette la creazione di relazioni di fiducia e di fedeltà col consumatore. Si osserva, allora, che la più grande capacità del capitalismo risiede nel saper lavorare sul concetto di desiderio, proponendo il consumo come modalità risolutrice al vuoto su cui il desiderio si attiva (Recalcati 2013). Recalcati, rifacendosi a Lacan, spiega che il desiderio non è desiderio in sé, ma è sempre desiderio dell'Altro, intendendo con questo che il desiderio non si esaurisce nella sua soddisfazione, piuttosto rimane sotto forma di "mancanza". L'individuo che consuma, nella sua esperienza, è "mancante" dal momento in cui non arriva a soddisfare il suo desiderio e ciò avviene perché egli non è centrato in se stesso, ma al contrario è già proiettato in avanti, verso la versione migliore di ciò che gli manca ("soggetto decentrato", Deleuze, Guattari 1980). In questa ottica, al capitalismo weberiano, caratterizzato dal senso di colpa, si sarebbe sostituita una variante euforica, libidica e mortifera che consiste nella continua ricerca di eccessi e di merci-feticcio che colmino il vuoto e ogni mancanza del desiderio, costruendo al contempo una economia "libidica" (Recalcati 2016). Attraverso il discorso del capitalista, Lacan spiega che la "mancanza" del soggetto che desidera esiste perché il suo desiderio punta a desiderare quello che non ha e questa "macchina desiderante" è la stessa che anima la struttura del mercato (Recalcati 2013).

Implicazioni

La scelta di trattare la Sociologia dell'esperienza e l'Affect Theory come due quadri analitici per interpretare la contemporaneità risponde all'obiettivo di far emergere alcune implicazioni dal confronto dei due. In particolare, ciò che si problematizza è in che modo il corpo e l'*affect* possano costituirsi come un'istanza di contrapposizione alle logiche del dominio capitalistico, il quale, dal canto suo, richiede il lavoro tanto dei corpi, quanto delle emozioni e degli affetti. Attraverso queste riflessioni si costituiscono le avvertenze per domandarsi se sia ancora possibile parlare di istanza critica oggi, per come Touraine e Dubet la intendono. Assumendo che nella contemporaneità il dominio sociale si realizza attraverso il corpo e il desiderio, quindi su un piano prevalentemente affettivo, ci si chiede in che modo il soggetto possa essere portatore di un'istanza critica.

Ampliando il concetto, nella prima modernità la dinamica sociologica viene rappresentata nei termini di una contrapposizione tra istituzioni e attore sociale, entrambi però ancorati a una dimensione di stabilità reciproca: da una parte le regole societarie e dall'altra il soggetto desiderante e resistente alla conformità a tali regole. Ma se il sistema capitalistico odierno funziona mediante l'attivazione dell'*affect* (economia libidica), ossia se l'*affect* è al centro non solo della soggettivazione, ma anche dell'assoggettamento alle logiche di mercato, come può prodursi una risposta al dominio? Si tratta di domande che per ora non possono che essere lasciate aperte. Tuttavia, interpretazioni sull'agency critica come quella che Rebughini (2018) fornisce mostra l'importanza di continuare a stimolare una riflessione sull'argomento. In *Critical agency and the future of critique* (*ibidem*) la sociologa cerca di identificare le condizioni e le caratteristiche necessarie per lo sviluppo dell'agire critico nell'età contemporanea, tenendo di conto che questa si presenta come un'epoca in cui la critica non può più essere utilizzata soltanto come strumento per smascherare il domi-

nio. Alla critica come disvelamento delle logiche di dominio, Rebughini sostituisce un'istanza critica più realista e associata a una tendenza affermativa; tale la critica, cioè, si sostanzia in un'affermazione del nuovo. L'attuale situazione storica, secondo Rebughini, evidenzia l'ambivalenza costante della doppia natura della critica: da un lato una critica "interna", che proviene dalle contraddizioni interne ai processi sociali e che è generata da un soggetto capace di resistere in nome di un certo ideale astratto, e dall'altro una critica "esterna", proveniente da un progetto che deve essere immaginato e che non è ancora stato realizzato. Quest'ultima è una critica che nasce dall'immaginazione soggettiva, dalla ricerca del nuovo e dal rapporto creativo e situato con l'ambiente. Nonostante resti irrisolta l'ambivalenza dell'*affect* nel produrre soggettivazione, questo risulta un punto interessante da cui partire.

Riferimenti bibliografici

Deleuze, G., Guattari, F.
1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Les Editions de Minuit, Paris.

Dubet, F.
1994, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris.
2002, *Le Déclin De L'Institution*, Seuil, Paris.

Gregg, M., Seigworth, G.J.
2010, *The Affect Theory Reader*, Duke University Press, Durham, Londra.

Jenkins, H.
2005, *Cultura Convergente*, Apogeo, Milano.

Lash, S. M.
2002, *Critique of Information*, SAGE Publications Ink.

Magatti, M.

2009, *Libertà Immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Prima edizione in “Campi del sapere”, Settima edizione 2019, Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano.

Martuccelli, D.

2019, *La singolarità. Una nuova era della società*, Collana Paginette.

Massumi, B.

1995, *The Autonomy of Affect*, Cultural Critique 31 83-109.

2002, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, N.C.: Duke University Press, Durham.

Perniola, M.

2014, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Einaudi Editore.

Rebughini, P.

2014, *Subject, Subjectivity, Subjectivation*, State University of Milan.

2018, *Critical agency and the future of critique*, SAGE.

Recalcati, M.

2013, *Seminari di Jacques Lacan*, Festivalfilosofia.

2016, *Clinica del vuoto. Anoressie, dipendenze, psicosi*, Franco Angeli.

Sedgwick, E.K.

2003, *Touching Feeling: Affect, Performativity, Pedagogy*, N.C.: Duke University Press, Durham.

Sunstein, C.

2001, *Republic.Com*, Princeton University, dep. of Art.

Tönnies, F.

1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, versione italiana a cura di M. Ricciardi 2011, Editori Laterza.

Touraine, A.

1997, *Critica della modernità*, Il Saggiatore, Milano.

2003, *La ricerca di sé*, Il Saggiatore, Milano.

LAURA DI PASSIO consegue una laurea triennale in Sociologia, con una tesi in Psicologia Sociale intitolata: *L'influenza degli stili educativi genitoriali nello sviluppo del giudizio morale nei figli* e una laurea magistrale in Scienze Sociali Applicate, con una tesi in Sociologia delle Culture Contemporanee intitolata: *Affective Spaces: le Comunità Affettive. Un caso di studio*. Attualmente dottoranda presso la scuola di dottorato in Scienze Sociali ed Economiche della Sapienza Università di Roma, nel curriculum Sociologia e Ricerca Sociale Applicata.

Democrazia e razionalità nella crisi della globalizzazione

Abstract

È sempre più discusso se i fattori di mutamento storico oggi al centro della ricerca scientifico-sociale sembrano indicare l'avvento di una terza fase del moderno. Contrariamente a tale intuizione, il presente contributo esamina le nozioni di “razionalità scientifica” e “razionalità politica” come categorie analitiche in grado di mostrare la profonda *continuità* sussistente tra la seconda fase del moderno e quella attuale (in contrasto con la differenza tra prima e seconda modernità rilevata dalla tradizione sociologica), pur essendo quest'ultima segnata certamente, ad esempio, da innovazioni tecnologico-comunicative di rilevanza epocale.

Keywords: Modernità; Razionalità Politica; Razionalità Scientifica.

Introduzione

Il presente contributo intende presentare un'ipotesi di lettura della modernità contemporanea in continuità con ciò che nel dibattito sociologico novecentesco è stato talvolta individuato come “seconda modernità” (Beck 2000; Bauman 2011). Sembrerebbero molteplici le possibili considerazioni sulla presente fase storica volte a scoraggiare tale interpretazione, decifrabili nel passaggio (tra il secondo Novecento ed il nostro presente) da dinamiche di integrazione globale all'ascesa di una multipolarità geopolitica internazionale, dall'espansione del mercato mondiale a significativi rallentamenti della crescita, dal concetto di “globalizzazione” a quello di “crisi sistemica” (del quale la crisi climatica costituisce oggi probabilmente l'elemento più significativo); tuttavia, come si cercherà di mostrare, è possibile riconoscere anche l'esistenza di un *continuum* tra le dinamiche dell'attuale modernità e la seconda. In particolare, sarà compito di questo breve contributo proporre la possibilità di un'ermeneutica della

modernità contemporanea non in quanto *terza* fase del moderno, ma quale decantazione del corso storico della seconda modernità; nell'argomentare in favore di tale prospettiva, sarà evidenziato il potenziale genetico del lessico sociologico – a partire dai concetti di “razionalità politica” e “razionalità scientifica” – nell'offrire una continuità analitica dalla prima modernità a quella odierna. Infine, sarà individuato entro l'odierna *deliberative theory* un caso esemplare di lessico delle scienze sociali geneticamente legato alla sociologia della seconda modernità, ancorché applicato alle criticità sistemiche del mondo contemporaneo.

Genetica della razionalità politica e della razionalità scientifica

La dualità categoriale di razionalità scientifica e razionalità politica, individuabile già in quanto ambito dei percorsi intellettuali della sociologia classica (Weber 1919, 2018), costituisce un punto di vista privilegiato dal quale osservare le peculiari continuità tra il nostro presente e la seconda fase del moderno; essa attraversa autori come Weber e Habermas, arrivando all'odierno dibattito sul concetto di “legittimità politica” dinnanzi all'erosione del tessuto comunicativo della cittadinanza democratica occidentale (Eriksen 2020; Habermas 2023). L'insistenza su un'ermeneutica della modernità contemporanea che faccia a meno dell'aggettivo “terza” legittima immediatamente una solida obiezione: anche nel passaggio dalla prima alla seconda modernità è possibile riconoscere la decantazione di processi in seno alla struttura – nel lessico della tradizione marxista – della società moderna (Bauman 2011):

La modernità non fu forse fin dall'inizio un processo di «liquefazione»? [...] La fusione dei solidi portò alla progressiva liberazione dell'economia dalle sue tradizionali pastoie politiche, etiche e culturali e alla sedimentazione di un nuovo ordine, definito principal-

mente in termini economici. Questo nuovo ordine sarebbe stato più «solido» di quelli che l'avevano preceduto, in quanto [...] immune alle minacce dell'azione non economica. [...] *la situazione odierna nasce dalla radicale opera di abbattimento di tutti gli impedimenti e ostacoli a torto o a ragione sospettati di limitare la libertà individuale di scegliere e agire.* [...] L'epoca delle rivoluzioni sistemiche è tramontata perché non esistono più roccaforti del potere da espugnare [...]. La «fusione dei corpi solidi», la caratteristica permanente della modernità, ha dunque acquisito un *nuovo significato* [...]; e una delle principali conseguenze di tale reindirizzamento è stata la *distruzione* delle forze capaci di far mantenere nell'agenda politica la questione *dell'ordine e del sistema.* (pp. xxiii-xxvii, corsivi miei)¹

Nella prefazione a *Modernità liquida* sopra riportata è possibile rinvenire una riflessione particolarmente significativa rispetto a tale obiezione. Ancorché all'origine del moderno in quanto tale, ciò che Bauman ha eternato attraverso il concetto di "liquidità" possiede un *nuovo significato* rispetto alla fase storica sorta sulle ceneri dell'Antico Regime, un mutamento di contenuto che giustifica un'esplicita differenziazione tra una prima ed una seconda fase del moderno: la sfera politica è stata privata delle risorse necessarie all'edificazione di «corpi solidi nuovi e migliori» (Ivi, xxiv). L'argomentazione di Bauman risulta illuminante ancor più se analizzata nel contesto delle odierne fratture sistemiche dell'orizzonte liquido-moderno, e solleva la domanda decisiva circa la *genesì di un ulteriore nuovo significato* che possa qualificare tali fratture come segno dell'avvento di una terza modernità; è possibile ipotizzare una risposta *negativa* a tale quesito. Difatti, se nel passaggio sopra riportato si riconosce il profondo mutamento della dialettica tra struttura e sovrastruttura occorso al tramonto della prima fase della società moderna, la cifra essenziale della modernità "liquida" non sembra debba necessariamente incorrere in una trasfigurazione semantica altrettanto netta alla luce mutamenti sistemici sopra ricordati²; per quan-

1 D'ora in avanti, laddove non diversamente indicato, i corsivi sono da considerarsi originali.

2 Cfr. *supra*, p. 1.

to inevitabilmente sintetico nella presente sede, uno sguardo diacronico sull'elaborazione delle categorie di "razionalità scientifica" e di "razionalità politica" nel canone delle scienze sociali può consentire di effettuare tale comparazione.

Già durante l'edificazione del campo sociologico la metodologia ideal-tipica di Max Weber individua nei processi di razionalizzazione (a partire da una teoria dell'azione razionale) l'asse lungo il quale è possibile comprendere il concetto di modernizzazione (Weber 1920, 2002); in particolare, ne *La scienza come professione e la politica come professione*, è possibile identificare nel rapporto tra adeguatezza dei mezzi e qualità dei fini l'orizzonte di possibilità entro il quale il soggetto moderno può affrontare la ricerca di un senso che la moderna *gabbia d'acciaio* sembra precludergli: il dominio del calcolo non pone solo dinanzi al *disincantamento del mondo*, ma ci invita a prendere coscienza di come l'etica dei principi e l'etica della responsabilità non costituiscano «due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la "vocazione per la politica"» (Weber 1919, 2018, 128). La prospettiva baumaniana e quella weberiana trovano nella sfera del politico un *locus* decisivo per la comprensione della modernità e della sua evoluzione: l'una mediante una perspicua disamina macrosociologica delle differenze tra prima e seconda modernità, l'altra mediante l'edificazione di un lessico scientifico-sociale il cui potenziale analitico si è disvelato geneticamente nel canone sociologico fino ai giorni nostri, restando straordinariamente fecondo *anche* nella seconda modernità. La poderosa rielaborazione habermasiana dell'approccio di Weber circa la ricostruzione dei moderni processi di razionalizzazione costituisce forse l'esempio più significativo di tale continuità analitica. Habermas riconosce che "nella teoria dell'azione, i concetti di Marx, Max Weber, Horkheimer e Adorno, non sono abbastanza complessi per cogliere *tutti* gli aspetti della razionalizzazione sociale" (Habermas 1981, 2022, 221); tuttavia, egli al contempo evidenzia la presenza di indicazioni all'interno della socio-

logia weberiana che consentono una più ampia ricostruzione della razionalizzazione moderna (Petrucciani 2000, 105-106). È proprio nella profondità dell'analisi weberiana della modernità, ancorché secondo Habermas non portata correttamente a termine, che la compiuta rielaborazione della teoria dell'azione in *Teoria dell'agire comunicativo* trova la propria condizione d'esistenza (Habermas 1981, 2022):

Nella formula del «nuovo politeismo» Weber enuncia la tesi della perdita di senso. [...] *la ragione stessa si scinde in una pluralità di sfere di valore e distrugge la propria universalità*. Weber interpreta questa perdita di senso come esortazione esistenziale al singolo perché istituisca ora [...] quell'unità che non può più essere istituita negli ordinamenti della società. [...] Ma egli si spinge troppo in là allorché dalla perdita dell'unità sostanziale della ragione inferisce un politeismo di potenze di fede in lotta tra loro, la cui inconciliabilità è radicata in un pluralismo di istanze di validità *incompatibili*. Proprio sul piano formale del soddisfacimento argomentativo delle pretese di validità noi troviamo garantita l'*unità* della razionalità nella molteplicità delle sfere autonomamente razionalizzate. [...] Weber non ha saputo distinguere abbastanza tra i *contenuti* culturali particolari e quei *criteri* universali in base ai quali le componenti cognitive, normative ed espressive della cultura si autonomizzano in sfere di valori, formando *complessi di razionalità dotati di una loro logica interna* [...]. (Ivi, 333-336)

La riformulazione di una teoria dell'azione che faccia emergere l'ambito ed i processi di riproduzione simbolica della realtà sociale non è conseguita da Habermas attraverso una *cesura* netta con la teorizzazione weberiana; al contrario, essa prende le mosse dalla constatazione di come Weber si spinga «troppo in là» nell'inferenza di un «politeismo di potenze di fede» dalla «perdita dell'unità sostanziale della ragione» all'alba della modernità. Riprendendo l'ipotesi da cui siamo partiti, sarà forse ora più chiaro in che termini i concetti di “razionalità scientifica” e “razionalità politica” costituiscano un punto di vista privilegiato dal quale valutare la profonda continuità categoriale soggiacente alle molteplici interpretazioni del moderno offerte dal canone

sociologico occidentale. Se Weber imposta una questione di importanza capitale nella storia della sociologia, indagando il rapporto tra *a)* l'agire orientato allo scopo (ambito della razionalità scientifica) e *b)* il rapporto tra «l'agire secondo la massima dell'etica dei principi» e l'agire «secondo la massima dell'etica della responsabilità» (ambito della razionalità politica) (Weber 1919, 2018, 117), nel quadro concettuale di Habermas razionalità scientifica e politica sono rispettivamente riconducibili alle sfere differenziate del *sistema* e del *mondo della vita*. La versione habermasiana dei processi di modernizzazione e razionalizzazione sociale (al netto delle importanti opere che l'esponente della Scuola di Francoforte ha prodotto nei decenni successivi a *Teoria dell'agire comunicativo*) ha posto le basi per un intenso dibattito fino ai nostri giorni, sia nell'alveo della Teoria Critica che nella più ampia *democratic theory* (Cfr. Bianchin 2020; Forst 2021; Mansbridge *et al.* 2012.); restando lungo il binario fin qui seguito, la recente "*svolta sistemica*" all'interno della teoria democratico-deliberativa mostra chiaramente un campo di ricerca - quello delle trasformazioni della democrazia contemporanea - in cui si dispiega la ricchezza genetica e la continuità analitica delle categorie ereditate dalla tradizione sociologica, al netto delle spinte centrifughe in seno alla modernità globalizzata. Negli ultimi anni, autori come Mansbridge, Bohman e Chambers hanno elaborato una versione sistemica dell'analisi deliberativa delle odierne democrazie rappresentative, rimarcando un punto cruciale: una più profonda comprensione del concetto di "legittimità democratica" nel mondo contemporaneo non può prescindere dal riconoscimento di come le istituzioni democratiche siano parti di un sistema complesso, nonché entità la cui qualità democratica spesso si manifesta nella totalità dell'architettura sistemica cui appartengono; la riformulazione della valutazione normativa del rapporto tra inclusione e competenza è uno degli effetti primari di quest'impostazione (cfr. Mansbridge *et al.* 2012, 2-3). Difficile non riconoscere nella questione del rappor-

to tra *sistema e mondo della vita* la preconditione lessicale e concettuale dell'odierno approccio sistemico-deliberativo e del suo tentativo di contribuire ad una *critica normativa degli imperativi sistemici della società democratica moderna* (*Ibidem*):

The democratic problem of inclusion in expert rule is simply that the exclusion of non-experts from decisions threatens the foundation of democracy itself as rule by the people. [...] the process of discussing, experimenting with, and implementing the means often clarifies and poses new problems for the ends. [...] The standard approach to the problem of experts looks primarily at the legitimacy of the delegation and the relation of the final decision to citizen preferences. A systemic approach also looks at the division of labour in deliberation, at deliberative stages and forms of recursive and redundant non-expert input (Ivi, 14-15)

La breve ricognizione qui condotta conferma non soltanto la solida continuità analitica e categoriale rilevabile nei percorsi della storia sociologica, ma *la possibilità di comparare* il giudizio baumaniano sul rapporto tra prima e seconda modernità con una sua eventuale riproposizione riguardo alla relazione tra la seconda modernità ed i mutamenti sistemici della contemporaneità. Bauman individua nello svuotamento dell'agenda politica il sintomo di un radicale mutamento della struttura della società capitalistica nel passaggio dalla prima alla seconda modernità, *pur riconoscendo* nella prima fase moderna l'origine dei processi di "liquefazione" e delle categorie ad essi soggiacenti; le categorie sociologiche a nostra disposizione, sebbene geneticamente legate alla seconda modernità così come quelle impiegate da Bauman lo sono alla prima, non mostrano con altrettanta chiarezza un simile mutamento strutturale per la modernità contemporanea. Ciò risulta immediatamente evidente se si osserva come relativamente a quest'ultima, accanto a fattori di cambiamento epocale come lo sviluppo delle *Information and Communication Technologies* (Cfr. Floridi 2014), un fattore di crisi sistemica

ampiamente riconosciuto come l'erosione del *welfare State* sia stato efficacemente ricondotto al rapporto tra capitale e lavoro instauratosi *tra la prima e la seconda modernità, dopo la Seconda Guerra Mondiale* (Streeck 2020).

Riferimenti bibliografici

Bauman, Z.

2011, *Modernità liquida* (trad. S. Minucci), Laterza, Roma-Bari (1° ed. originale 2000).

Beck, U.

2000, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma (1° ed. originale 1986).

Bianchin, M.

2020, *Ragioni, potere, dominio. Rainer Forst e la teoria critica del potere*, in «Quaderni di teoria sociale», nn. 1-2, pp. 109-128, Morlacchi Editore, Perugia.

Eriksen, E.O.

2020, *Depoliticisation and its legitimacy problems*, «Arena Working Paper», 3/2020.

Floridi, L.

2014, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta cambiando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Forst, R.

2021, *Normatività e potere. Per l'analisi degli ordini sociali di giustificazione*, Mimesis Edizioni, Milano.

Habermas, J.

2023, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*. (Trad. L. Corchia; F. L. Ratti), Raffaello Cortina Editore, Milano.

2022, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, (1st or. Ed. 1981).

Mansbridge, J., Bohman, J., Chambers, S., Christiano, T., Fung, A., Thompson, D. *et al.*

2012, *A systemic approach to deliberative democracy*, in Mansbridge, J., & Parkinson, J., (Eds.), *Deliberative Systems: Deliberative democracy at the large scale*, UK: Cambridge University Press, Cambridge.

Petruciani, S.

2000, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Bari-Roma.

Streeck, W.

2020, *La crisi nel suo contesto: il capitalismo democratico e le sue contraddizioni*, in Habermas, J., Streeck, W., *Oltre l'austerità* (Giorgio Fazio, a cura di), Castelvocchi, Roma.

Weber, M.

2018, *Il lavoro intellettuale come professione* (Massimo Cacciari, a cura di), Mondadori, Milano (1° ed. originale 1919).

2002, *Sociologia della religione*, 4 voll., Edizioni di Comunità, Milano (1° ed. originale 1920).

MASSIMO CAON frequenta attualmente il secondo anno del corso di Dottorato in Scienze filosofico-sociali presso il Dipartimento di Storia, Patrimonio culturale, Formazione e Società (Macroarea di Lettere e Filosofia) dell'Università degli Studi di Roma Tor Vergata, con una tesi sulla teoria democratico-deliberativa contemporanea.

*Crolli e riparazioni del legame riconoscitivo. Sull'istituzione di nuovi nessi tra teoria sociale e psicoanalisi nel contesto delle *patologie sociali* del neoliberalismo*

Abstract

Obiettivo del contributo è proporre un recupero della categoria sociologica del riconoscimento intersoggettivo al fine di sviluppare un'innovativa ipotesi di ricomposizione tra teoria sociale e teoria psicoanalitica nel contesto delle più recenti trasformazioni sociali alimentate dal neoliberalismo. Tale finalità sarà perseguita ponendo in dialogo una lettura in chiave di teoria del riconoscimento delle forme della *socialità solidale* e la concettualizzazione dell'intersoggettività che innerva la teoria psicoanalitica di Jessica Benjamin. Il concetto di *socialità solidale* rappresenta l'esito interpretativo di un più ampio lavoro di ricerca empirica focalizzato sul rapporto tra *patologie sociali* del neoliberalismo e processi di costruzione di nuove forme di legami solidali. Il contributo intende rimettere al centro dell'analisi sociologica la possibilità di indagare il rapporto tra *sociale* e *individuale* all'interno dell'istituzione di un innovativo dialogo tra teoria sociale e psicoanalisi.

Keywords: riconoscimento, neoliberalismo, psicoanalisi.

Introduzione

Obiettivo del presente contributo è proporre un recupero della categoria sociologica del riconoscimento intersoggettivo al fine di sviluppare un'innovativa ipotesi di ricomposizione tra teoria sociale e teoria psicoanalitica nel contesto delle più recenti trasformazioni sociali alimentate dal neoliberalismo. Tale finalità sarà perseguita ponendo in dialogo una lettura in chiave di teoria del riconoscimento delle forme della *socialità solidale* e la concettualizzazione dell'intersoggettività che innerva la teoria psicoanalitica di Jessica Benjamin. Il concetto di *socialità solidale* rappresenta l'esito interpretativo di un più ampio lavoro di ricerca empirica.

rica focalizzato sul rapporto tra *patologie sociali* del neoliberismo e processi di costruzione di nuove forme di legami solidali. A partire dagli esiti della ricerca, il concetto di *socialità solidale* richiama un'idea di legame riconoscitivo dedotta da risposte collettive a *patologie sociali*.

Nella prima parte del contributo, si discuterà il concetto di *socialità solidale*. Nella seconda, si ricostruiranno gli aspetti generali della teoria psicoanalitica del riconoscimento. Nella terza, si proporrà un'originale ipotesi di traduzione delle forme della *socialità solidale* in chiave di teoria psicoanalitica del riconoscimento. Il contributo intende rimettere al centro dell'analisi sociologica la possibilità di indagare il rapporto tra *sociale* e *individuale* all'interno dell'istituzione di un innovativo dialogo tra teoria sociale e psicoanalisi.

Quattro forme della socialità solidale

Il concetto di *socialità solidale* rappresenta il principale esito interpretativo di un progetto di ricerca focalizzato sul rapporto tra *patologie sociali* del neoliberismo e processi di costruzione di legami solidali in esperienze innovative di gruppi informali e piccole associazioni attive sul territorio umbro¹. L'ipotesi generale della ricerca è la seguente: una nuova configurazione della solidarietà sociale può essere interpretata nella direzione della costruzione di forme di socialità che delineano risposte innovative alle *patologie sociali* promosse dal neoliberismo. In termini di effetti sul legame sociale, come noto, il neoliberismo tende a riprodurre specifiche *patologie sociali*, ovvero viluppi paradossali, o contraddittori, della configurazione del rapporto tra autonomia individuale e solidarietà sociale (Honneth 1994, 2010; Jaeggi 2017; Rosa 2015, 2019; Illouz 2020). Le *patologie sociali* indagate fanno preva-

1 Per quanto riguarda i dettagli metodologici e una più ampia trattazione degli esiti empirici e teorici della ricerca in questione, si rimanda a Bruni 2021.

lentemente riferimento a processi di atomizzazione; precarizzazione delle traiettorie professionali e biografiche; riconoscimento ideologico, o distorto; accelerazione sociale e dei ritmi di vita; alienazione generica ed emotiva. Il concetto di *socialità solidale* fa dunque riferimento a un complesso di legami sociali che offrono possibili risposte alle *patologie sociali* neo-liberali, mediante i quali l'autonomia individuale ritrova una sua collocazione riconoscitiva. Proprio in questa direzione, la socialità studiata assume la forma di *socialità solidale*. L'esito analitico fondamentale della ricerca è sintetizzabile in quanto segue: il legame sociale che caratterizza le esperienze studiate può essere interpretato mediante il ricorso a quattro forme di *socialità solidale*. Tali forme possono essere articolate facendo ricorso alla dimensione teorica del riconoscimento intersoggettivo, la quale costituisce a tutti gli effetti un modello peculiare della solidarietà (Honneth 2002; Rosati 2001).

La prima forma, definita *socialità solidale pre-istituzionalizzata*, fa riferimento a una *socialità generica*, costitutiva e originaria, che indica le basi elementari dell'esistenza sociale. Essa tratteggia un'idea di legame sociale fondamentale, precedente a determinazioni istituzionalizzate. Si tratta di una forma elementare della socialità (Mead 2010; Honneth 2019), espressione della nostra stessa esistenza in quanto soggetti umani. Il riconoscimento è qui inteso come esperienza, o *evento relazionale*. Potremmo parlare di un *riconoscimento prima del riconoscimento* (Honneth 2007). A differenza di quanto visto con la *socialità solidale pre-istituzionalizzata*, il riconoscimento viene articolato nella *socialità solidale istituzionalizzata* come riconoscimento sociale: un insieme di norme e istituzioni che mediano relazioni sociali differenziate. Il *focus* si sposta dunque dal riconoscimento come *esperienza* al riconoscimento come *istituzione* (Honneth 2002, 2015). Il *riconoscimento sociale* è guidato dalla ricerca presso gli altri di una conferma ulteriore del *legame esistenziale costitutivo* attraverso «la richiesta di essere riconosciuto come appartenente, a tutti gli effetti, al mondo

di coloro che ci circondano e come degno di stima» (Crespi 2006, 74). La *socialità solidale* rappresa in forme istituzionalizzate può però andare incontro a un *impoverimento* della sua natura sociale, che può manifestarsi in forme di strumentalizzazione e di paradossale trasfigurazione. Nella discussione della terza forma, definita *socialità solidale deficitaria*, il riconoscimento è declinato come violazione di legittime aspettative di venire riconosciuti, o – ancora – come riconoscimento ideologico e paradossale (Honneth 2010b). Il contenuto della *socialità solidale* è esposto a variazioni e mutamenti legati ai processi sociali che lo attraversano. La quarta forma, definita *socialità solidale performativa*, rende conto di un legame sociale che è in processuale estensione rispetto al riferimento a forme già istituzionalizzate. La possibilità di produrre dimensioni innovative di *socialità solidale* è in questo caso legata alla capacità dinamica di creare legami che trascendano le forme *deficitarie* della solidarietà e che superino contestualmente le sue forme precedentemente istituzionalizzate (Butler 2006).

La teoria psicoanalitica del riconoscimento e il «Terzo»

Jessica Benjamin è la principale esponente della psicoanalisi relazionale. La svolta relazionale in psicoanalisi definisce un cambio di paradigma che descrive la psiche non più come un campo di sole pulsioni istintive da gestire, ma un centro di bisogni, per lo più relazionali, da soddisfare (Aron 2004; Bromberg 2012). La sofferenza psichica diviene espressione di deprivazione emotiva. Il soggetto soffre per la mancata connessione relazionale e per le strategie difensive che deve mettere in atto. A parere di Benjamin, ciò che può essere fatto valere nella relazione terapeutica in termini di reciprocità riconoscitiva è a sua volta estendibile a forme più articolate di legame sociale. La tesi è piuttosto netta: le implicazioni di una psicoanalisi relazionale riguardano non soltanto il pro-

cesso clinico, ma si estendono «più diffusamente alla nostra visione dello sviluppo umano e dei legami sociali» (Benjamin 2019, 5). L'Altra/o è, a tutti gli effetti, un soggetto con il quale possiamo entrare in connessione, responsivo e in grado di ricambiare attivamente il desiderio di riconoscimento. In estrema sintesi, il riconoscimento è inquadrato da Benjamin come trascendimento della dualità complementare “agire-essere agito”, come accesso a una dimensione “terza” che si situa oltre la complementarità tra parte attiva e parte passiva della relazionalità strumentale.

La studiosa interpreta il *crollo* del riconoscimento – ovvero il fallimento della connessione riconoscitiva e le conseguenze che essa può innescare nel vissuto psichico, anche in termini dissociativi – come ritorno della complementarità “agire-essere agito”, in cui le azioni reciproche cristallizzano la risposta dell'altro. La complementarità sancisce il crollo delle prospettive di *agency*, «poiché uno si sente reattivo anziché libero di avere delle intenzioni proprie, si sente in colpa anziché responsabile, si sente controllato anziché riconosciuto» (ivi, 70). La reale possibilità di fare esperienza di una condizione nella quale possiamo esprimere liberamente la nostra *agency* si basa sulla presenza di una relazione in cui siamo riconosciuti, che implica il riferimento al concetto di *Terzo*. Scrive Benjamin: «uso il termine Terzo per designare una posizione o un principio relazionale, in particolare per indicare la rappresentazione di una potenziale relazione che usiamo per evadere dalla complementarità» (*Ibidem*). Nella continua lotta che ciascuno di noi intrattiene con i fallimenti del riconoscimento, si riapre costantemente la strada alla possibilità della co-costruzione di nuovi *pattern* della terzietà, riaffermando sia il valore della *agency* del partner nell'interazione, sia il valore dell'autentica accettazione del nostro Sé.

Una ipotesi di traduzione delle forme della socialità solidale in chiave di teoria psicoanalitica del riconoscimento

Proveremo a sviluppare, in questa ultima parte del contributo, un'ipotesi di traduzione delle quattro forme della *socialità solidale* alla luce delle declinazioni differenziate del concetto di *Terzo* che caratterizzano l'articolazione della teoria psicoanalitica di Benjamin. Il primo nesso che vogliamo tratteggiare investe il rapporto tra *Terzo ritmico* e *socialità pre-istituzionalizzata*. A parere di Benjamin, il *Terzo ritmico* definisce la struttura profonda e fondamentale dei rapporti di riconoscimento, che si basa sulla condivisione di stati affettivi positivi e di attenzione. Questa prima declinazione della terzietà rappresenta la base della relazione tra *caregiver* e bambino, permettendo a quest'ultimo di esercitare la propria *agency*. Essa «dipende dalla co-creazione, ossia dalla continua regolazione reciproca che persiste nonostante i pattern cambino, che consente il riconoscimento della differenza e delle deviazioni da parte di entrambi i partner nell'interazione» (ivi, 109). Il *Terzo ritmico* ha un'importanza centrale, anche e soprattutto in riferimento alla successiva relazione con il dominio simbolico, in quanto alla *ritmicità* è legata la rappresentazione fondamentale del *mondo giusto* nella mente del bambino. Il *Terzo ritmico* deriva da identificazioni emotive multiple (ad esempio, l'identificazione simultanea con vittima e persecutore). Il secondo nesso è quello tra *Terzo differenziato* e *socialità solidale istituzionalizzata*. Il *Terzo differenziato* riguarda, a parere di Benjamin, «la nostra capacità di esprimere intenzioni e riconoscere l'altro come un soggetto che merita rispetto, da cui idealmente dipendiamo senza ricorrere alla coercizione» (ivi, 72). Il *Terzo differenziato* diviene la base maggiormente determinata delle funzioni simboliche: in questo senso, il simbolico è collegato alla differenziazione cognitiva, così come il ritmico è collegato alla sintonizzazione affettiva. Come già chiarito, le esperienze intersoggettive ritmiche e differenziate sono continuamente

esposte a *crolli* e dunque al bisogno di essere ripristinate. Questi momenti di rottura sono superati “quando recuperiamo un senso di terzietà, o a livello della ritmicità o a livello della condivisione simbolica, o a entrambi i livelli” (*ibidem*). La questione dei *crolli* e delle rotture ci porta ad affrontare il nesso possibile tra *Terzo* e *socialità solidale deficitaria*. Il ripristino creativo della terzietà ci conduce ad affrontare il nesso possibile tra *Terzo* e *socialità solidale performativa*. La rottura della posizione di riconoscimento elementare è a un fenomeno comune e diffuso. Il doppio volto dell’eguaglianza e della differenza non riesce a essere sempre sostenuto dal riferimento al *Terzo*. Nel momento in cui i modelli riconoscitivi preesistenti vengono violati o disattesi, si afferma il bisogno di istituire nuove dinamiche del riconoscimento che ripristinino in forme inedite il *Terzo* e che agiscano da contenimento degli esiti dolorosi e spesso traumatici del ritorno della complementarità. Il *Terzo*, dunque, non mette al riparo da *crolli* e rotture del riconoscimento, ma garantisce la riapertura a *riparazioni* della relazionalità ferita.

Conclusioni

Nel presente contributo abbiamo ipotizzato un percorso inedito per tratteggiare l’istituzione di un nuovo fruttuoso nesso tra teoria sociale e teoria psicoanalitica. Si tratta evidentemente di un nesso non nuovo: si pensi agli studi di Parsons², o ai post-freudiani francofortesi, su tutti Marcuse (2001)³. Abbiamo qui cercato di abbozzare un’ipotesi me-

2 In particolare, si veda il saggio *Social structure and the development of personality: Freud's contribution to the integration of psychology and sociology* (1958/1964).

3 Anche Honneth ha ampiamente attinto alla psicoanalisi nella costruzione della teoria del riconoscimento. Si pensi all’importanza del richiamo a Bowlby, così come al recupero della teoria di Winnicott in chiave di superamento del riferimento alla psicologia sociale di Mead per legittimare la validità della progressiva estensione delle aspettative di riconoscimento.

diata in maniera circoscritta dal concetto di riconoscimento: una risposta di riconoscimento alla sofferenza (psichica e sociale) può «far sì che si passi dalla dissociazione al contatto» (Benjamin 2019, 310). Il riconoscimento diviene dunque, sia a livello *sociale* che *individuale*, «una forma essenziale di agency che ripristina il sé mentre ripara la relazione di riconoscimento sociale» (Benjamin 2019, 107). Quanto presentato schematicamente in questo contributo prospetta un'ipotesi da rimettere a ulteriori approfondimenti: la possibilità di tenere insieme in maniera non dualistica *patologie sociali* e dimensioni intrapsichiche di sofferenza legate ai vissuti soggettivi. Riconnettere condizioni oggettive e generalizzate ed esperienze soggettive e individuate del riconoscimento.

Riferimenti bibliografici

Aron, L.

2004, *Menti che si incontrano*, Raffaello Cortina, Milano, (ed. or. 1996).

Benjamin, J.

2019, *Riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il Terzo*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2017).

Bromberg, P. M.

2012, *L'ombra dello tsunami. La crescita della mente relazionale*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2011).

Bruni, L.

2021, *Solidarietà critica. Patologie neoliberali e nuove forme di socialità*, Meltemi, Roma.

Butler, J.

2006, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2005).

Honneth si è inoltre concentrato sulla psicoanalisi di Freud anche in maniera circoscritta (Honneth 2012).

Crespi, F.

2006, *Il male e la ricerca del bene*, Meltemi, Roma.

Honneth, A.

1996, *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Frankfurt/Main.

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

2007, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Meltemi, Roma (ed. or. 2005).

2002, *Autorealizzazione organizzata. Paradossi dell'individualizzazione*, in Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze, pp. 39-54.

2012, *L'acquisizione della libertà. La concezione freudiana dell'autorealizzarsi individuale*, in Honneth A., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, Pensa, Lecce.

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

2019, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2018).

Illouz, E.

2020, *La fine dell'amore. Sociologia delle relazioni negative*, Codice, Torino (ed. or. 2020).

Jaeggi, R.

2017, *Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvecchi, Roma (ed. or. 2005).

Marcuse, H.

2001, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino (ed. or. 1955).

Mead, G. H.

2010, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze (ed. or. 1934).

Parsons, T.

1958/1964, *Social structure and the development of personality: Freud's contribution to the integration of psychology and sociology*, in Parsons

T. (ed.), *Social Structure and Personality*, Free Press, New York, pp. 78-111.

Rosa, H.

2015, *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino (ed. or. 2010).

2016, *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Polity, Cambridge.

Rosati, M.

2001, *La solidarietà nelle società complesse*, in Crespi, F., Moscovici, S., *Solidarietà in questione. Contributi teorici e analisi empiriche*, Meltemi, Roma.

LORENZO BRUNI è Professore associato di Sociologia presso l'Università degli Studi di Perugia, dove insegna discipline sociologiche. I suoi più recenti interessi di ricerca riguardano l'interpretazione della teoria del *Self* di G. H. Mead alla luce della psicologia analitica di C. G. Jung.

Modernità, decivilizzazione e nuova civilizzazione

Abstract

Sempre più spesso si parla di “decivilizzazione” per descrivere la crisi della nostra civiltà. In questo contributo esamineremo tale concetto, con particolare riferimento a Elias, e analizzeremo alcune tendenze regressive attuali. Infine, sulla base della elaborazione di Elias, secondo il quale la decivilizzazione può aprire a scenari alternativi, esploreremo come il superamento della “vecchia” civilizzazione potrebbe dare vita a una nuova civilizzazione e a una nuova modernità.

Keywords: Modernità; decivilizzazione; Norbert Elias

La nostra civiltà appare in profonda crisi (Harvey 1993; Geiselberger 2017). Le trasformazioni di cui siamo testimoni assumono carattere epocale: il cambiamento climatico (Lever-Tracy 2010); i nuovi equilibri geopolitici in consolidamento (Castronovo 2020; Bremmer 2022); lo sviluppo tecnologico che porta nuove forme di relazione, lavoro, produzione e consumo (Schwab 2016). Sul piano della vita quotidiana, sfumano le sicurezze, si appanna la fiducia, diminuisce il benessere in cui siamo cresciuti (Castel 2004). Sul piano della convivenza civile e nei rapporti interpersonali sembrano andate perdute modalità di interazione che hanno plasmato intere generazioni (Bauman 2002; Giddens 2000).

Sempre più spesso viene utilizzato il termine *decivilizzazione* (Nachtwey 2017; Kramer, Ludes 2020), sicché il ricorso a Elias è d'obbligo, avendo egli contribuito alla sua definizione. Grazie a lui, la decivilizzazione funge da categoria analitica che consente oggi di inquadrare le traiettorie del cambiamento, indagare i fenomeni che l'accompagnano e comprendere le radici psicologiche del malessere che serpeggia. Ma allo stesso tempo, come vedremo, la decivilizzazione prospetta anche un nuovo scenario, una nuova civilizzazione.

Nel presente contributo verrà dapprima esaminato il concetto di decivilizzazione e i casi a cui Elias lo riferisce (1991; 2006). Successivamente individueremo alcune tendenze regressive che caratterizzano la decivilizzazione odierna. Infine, sulla base di una delle versioni di decivilizzazione proposte da Elias, cercheremo di illustrare in che termini oggi sarebbe superata la “vecchia” civilizzazione e come se ne possa configurare una nuova.

La decivilizzazione in Norbert Elias

Come noto, Elias è il teorico del *processo di civilizzazione* (1988), un lento e graduale cambiamento nei comportamenti e nella psiche degli europei verificatosi tra la fine del Medioevo e l'avvento della società moderna. Con la civilizzazione gli esseri umani hanno imparato a controllare le loro passioni, a moderare l'emotività, a dominare le loro pulsioni, a contenere la violenza nei rapporti interpersonali e nelle relazioni interstatali¹.

Come ogni processo di mutamento, la civilizzazione ha un suo rovescio che Elias chiama *Entzivilisierung*. Il termine viene reso in italiano, anche se la traduzione non è calzante, con *decivilizzazione* e in senso lato indica i fenomeni di regressione del processo di civilizzazione (Mennell 1990; Fletcher 1995; Mennell 2001, 32).

I casi a cui Elias applica il termine di *Entzivilisierung* sono molteplici e diversi tra loro. Ciò indica che si tratta di un concetto plastico, flessibile e che compie un'evoluzione legata alla maturazione della ricerca di Elias.

1 Elias menziona due aspetti costitutivi del processo di civilizzazione, distinti ma correlati tra loro: la *psicogenesi* e la *sociogenesi*. La psicogenesi si riferisce all'adozione di comportamenti controllati la cui componente emotiva è stemperata grazie allo sviluppo di una rigorosa autodisciplina (Elias 1982; Perulli 2012). La sociogenesi riguarda, invece, il superamento della costante conflittualità tipica della società feudale (Elias 1983; Shennan 2000; Lenzi 2023). Dalla progressiva (e faticosa) pacificazione nel corso dell'era moderna sono nati gli Stati nazionali.

Il più noto tra i casi di decivilizzazione è l'Olocausto (1991; Cavalli 1991). Elias rintraccia le ragioni socio-strutturali e socio-psicologiche del regresso di civiltà che la Shoah ha rappresentato. Analoga impostazione è alla base dell'analisi che Elias fa della violenza del terrorismo politico degli anni '70 nella *Bonner Republik*. Tanto per la borghesia tedesca nella Repubblica di Weimar, che costituì la base sociale del nazismo, quanto per i giovani terroristi negli anni '70, la frustrazione delle aspettative è stata una delle cause della decivilizzazione.

Manifestazione di decivilizzazione è la scomparsa delle grandi civiltà come i Maya, gli Aztechi; vale la pena di menzionarle perché la nostra civiltà oggi è minacciata su più fronti e pertanto Elias potrebbe essere considerato un anticipatore (Beck 1986).

Elias contempla ancora due casi di decivilizzazione. Il primo è relativo alla crescente informalità nei comportamenti e nelle relazioni interpersonali, caratteristica della società del secondo dopoguerra. Elias spiega l'«allentamento dei costumi» grazie all'«alto di dominio degli istinti» ormai consolidato (Elias 1982, 335). In altri termini, nella società permissiva il «muro di affetti» è così alto da permettere una libertà nei comportamenti in precedenza sanzionati socialmente.

L'ultimo caso di decivilizzazione menzionato da Elias (2006) riguarda l'avvento e la diffusione delle tecnologie. Queste ultime, come vedremo, richiedono un nuovo adattamento socio- e psicogenetico, ossia un nuovo processo di civilizzazione.

Vediamo ora come possa applicarsi la lezione di Elias ai fenomeni di decivilizzazione nella società contemporanea.

La decivilizzazione nella società contemporanea

Allo scopo di meglio definire il rapporto tra decivilizzazione e crisi della società contemporanea, si può utilmente ricorrere ad Elias.

Egli rileva che i fenomeni di decivilizzazione si verificano più facilmente quando i soggetti e gruppi sociali esposti agli effetti negativi dei processi di trasformazione incontrano difficoltà nella loro realizzazione personale e sociale e sono frustrati nelle aspettative. Questa la base della regressione del livello di progresso (sociale, culturale, psicologico), di razionalità e di autocontrollo acquisiti fino a quel momento.

Analogamente oggi, la messa in discussione nell'ultimo trentennio della stabilità del modello di sviluppo consolidatosi in Occidente nel secondo dopoguerra e che noi definiamo *civile*; il ridimensionamento di istituti inclusivi che sono stati alla base del nostro assetto di vita – il rapporto di lavoro stabile, l'erogazione di prestazioni sociali generose, servizi pubblici considerati essenziali alla portata di tutti – assumono le sembianze di un regresso.

Questi fenomeni causano anomia e risentimento presso coloro che hanno più da perdere dalle trasformazioni in atto, ovvero che hanno maggiori difficoltà a restare al passo con i cambiamenti in corso; si moltiplicano comportamenti espressione di forte disagio quali il rifiuto, se non addirittura l'ostilità verso l'assetto sociale dato; si generano reazioni come l'antiglobalismo (Held, McGrew 2003) e fenomeni socio-politici quali il populismo (Urbinati 2019; Fitzi *et al.* 2019); le procedure democratiche sono messe in discussione (Crouch 2005); si affermano ideologie radicali e teorie del complotto.

Elias chiarisce anche che l'accresciuta insicurezza favorisce la propensione a spiegare la realtà in modo emotivo e non basato su dati di fatto. Si chiarisce così come mai oggi venga messa in discussione la competenza degli esperti (Nichols 2018), risultino indeboliti l'efficacia dei controlli sociali sugli standard di evidenza e verità nel dibattito pubblico (Dorato 2019), si affermino orientamenti negazionisti riguardo al cambiamento climatico e di diffidenza nei confronti della scienza medica, fino a considerare le misure di contenimento anti-Covid in favore della salute pubblica una forma di «dittatura sanitaria» (Amossy 2023).

Decivilizzazione e nuova modernità

L'ipotesi avanzata è che il termine *Entzivilisierung* si riferisce in alcuni casi e negli intendimenti di Elias non tanto a una diminuzione del livello di civilizzazione – in questo caso la corretta espressione sarebbe *Dezivilisierung* che però Elias non usa – bensì a un nuovo assetto sociogenetico e psico-genetico che riflette i cambiamenti intercorsi e dunque una nuova versione della civilizzazione.

Tale ipotesi è confortata dall'analisi filologica. La preposizione *Ent-*, di origine germanica (WDG 1967), è assai versatile e fa assumere al termine diverse curvature di significato; in formazioni con sostantivi può indicare la rimozione di qualcosa che apre prospettive di un nuovo corso². La preposizione *De-*, la cui etimologia è latina, transitata al tedesco dal francese (*ivi*), rimanda a un decremento e ne indica l'esito (<https://www.duden.de/>).

Ciò posto, la resa corretta in italiano di *Entzivilisierung* sarebbe *s-civilizzazione* e non *de-civilizzazione*. Si ricorderà che Elias aveva una visione tutt'altro che lineare del mutamento sociale e le trasformazioni sociali sono, secondo lui, un complesso di movimenti e fenomeni anche regressivi (Elias 1991; 2006)³.

In questo senso, si può ritenere che Elias con *Entzivilisierung* intendesse il superamento del livello di civilizzazio-

2 (<https://www.dwds.de/wb/ent->) Ciò vale ad es. per *Entschuldigung* (scusa, perdono, remissione dei debiti/delle colpe, quindi un nuovo inizio); *Entwicklung* (sviluppo), un cambiamento nel corso del tempo da intendersi come dispiegamento di potenzialità; sul punto interviene lo stesso Elias 1990, 171-180.

3 Al riguardo si potrebbe forse finanche rovesciare la lettura canonica della sua opera, sganciandola dall'interpretazione evolutiva: il processo di civilizzazione andrebbe piuttosto considerato come il risultato storico non definitivo del controllo degli affetti e delle passioni nell'ambito delle convenienze umane. Questo significa che dobbiamo imparare a convivere con la necessità di un costante allenamento del nostro autocontrollo perché – qui il nocciolo del processo di civilizzazione – la natura umana tende a manifestarsi spontaneamente e in maniera disinibita (Kuzmics, Mörth 1991).

ne acquisito non solo in termini di regresso ma anche come spinta verso una sua nuova versione, una sua ricostituzione modellata sulla base dei cambiamenti intervenuti e adatta alle mutate esigenze.

Il migliore esempio al riguardo è contenuto in *Technisierung und Zivilisation* (2006). Elias ricostruisce la storia della diffusione degli autoveicoli. Mostra come le automobili costituirono un elemento di novità, di progresso e di divertimento non meno che un insieme di pericoli (Acemoglu, Johnson 2023): il progresso tecnico genera dunque anche regresso.

Elias illustra come gli esseri umani hanno dovuto imparare ad autoregolare il proprio comportamento in relazione all'uso (privato e collettivo) dei mezzi di trasporto motorizzati sul piano psicogenetico e sociogenetico, a organizzare la società delle macchine, costruendo infrastrutture viarie adeguate, ovvero codificare le regole della strada. La nuova civilizzazione che il progresso tecnologico richiede impone l'adattamento del comportamento da parte dei soggetti coinvolti per poterne tanto beneficiare pienamente, quanto mitigarne gli effetti negativi.

Pertanto, l'aver utilizzato Elias il termine *Entzivilisierung*, anziché *Dexivilisierung*, indica che egli ritenesse possibile transitare da vecchi a nuovi equilibri e che chi è coinvolto in simili processi di trasformazione avviasse un nuovo percorso di civilizzazione con un profilo sociogenetico e psicogenetico appropriato.

Questa considerazione dimostra quanto attuali siano il contributo di Elias e la nozione di *Entzivilisierung* in particolare, per quanto riguarda oggi la diffusione delle tecnologie emergenti come l'intelligenza artificiale, la robotica e le scienze biomediche.

Un ulteriore esempio in proposito è dato dal lavoro. Esso sta vivendo una fase contraddittoria, in quanto soggetto simultaneamente a processi contrastanti, tanto di civilizzazione quanto di decivilizzazione. A seguito dell'innovazione tecnologica molte mansioni verranno trasformate, assorbite, per non

dire cancellate producendo disoccupazione. Parimenti, le modalità organizzative plasmeranno in maniera nuova il rapporto di lavoro. Al lavoratore digitale si richiede di essere capace di relazionarsi, di impostare e svolgere il suo lavoro in maniera più autonoma e di essere meno eterodiretto, di intrattenere e gestire diversi tipi di relazioni di lavoro. Tale passaggio sembra ricalcare il processo di civilizzazione, quando l'uomo moderno ha dovuto imparare a gestire i rapporti con gli altri.

In conclusione, l'impostazione del ragionamento di Elias e il concetto di *Entzivilisierung* forniscono validi strumenti teorici per analizzare le trasformazioni dei diversi ambiti sociali che attualmente stiamo osservando. Grazie ad essi si può dire che siamo alle soglie di un nuovo inizio: la perdita delle vecchie certezze novecentesche richiede un nuovo adattamento sociogenetico e psicogenetico, ossia un nuovo processo di civilizzazione, il che equivale ad aprire la prospettiva a una nuova modernizzazione.

Riferimenti bibliografici

Acemoglu, D., Johnson, S.

2023, *Potere e Progresso. La nostra lotta millenaria per la tecnologia e la prosperità*, il Saggiatore, Milano.

Amossy, R.

2023, "Health Dictatorship" and "Civil Disobedience": Political Extremists and French Debates on Democracy During Covid-19, «Javnost - The Public, Journal of the European Institute for Communication and Culture», Vol. 30, 1, pp. 18-34, doi: 10.1080/13183222.2023.2162287

Bauman, Z.

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

Beck, U.

1986, *La società del rischio*, Carocci, Roma.

Bremmer, I.

2022, *The Power of Crisis: How Three Threats – and Our Response – Will Change the World*, Simon and Schuster, New York.

Castel, R.

2004, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino.

Castronovo, V.

2020, *Chi vince e chi perde. I nuovi equilibri internazionali*, Laterza, Bari-Roma.

Cavalli, A.

1991, *La reversibilità della civilizzazione. Note di lettura su Elias e la questione tedesca*, «Rassegna Italiana di Sociologia», XXXII, 4, pp. 507-518.

Crouch, C.

2005, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.

Dorato, M.

2019, *Disinformazione scientifica e democrazia. La competenza dell'esperto e l'autonomia del cittadino*, Raffaello Cortina, Milano.

Elias, N.

1982, *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna.

1983, *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna.

1988, *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna.

1990, *Che cosa è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.

1991, *I tedeschi*, Il Mulino, Bologna.

2006, *Technisierung und Zivilisation*, in *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 16.

Fitzi, G., Mackert, J., Turner, B. (eds.)

2019, *Populism and the Crisis of Democracy*, voll. 1-2, Routledge, London, New York.

Fletcher, J.

1995, *Towards a theory of decivilizing processes*, «Amsterdams Sociologisch Tijdschrift», 22, 2, pp. 283-296.

Geiselberger, H. (a cura di)

2017, *La grande regressione*, Feltrinelli, Milano.

Giddens, A.

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

Harvey, D.

1993, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.

Held, D., McGrew, A.

2003, *Globalismo e antiglobalismo*, Il Mulino, Bologna.

Kramer, S., Ludes, P., (Ed.)

2020, *Collective Myths and Decivilizing Processes*, LIT Verlag, Wien.

Kuzmics, H., Mörrh, I.

1991, *Der unendliche Prozess der Zivilisation: zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.

Lenzi, F.R.

2023, *La sede dell'identità. L'Europa come laboratorio in Norbert Elias*, Carocci, Roma.

Lever-Tracy, C. (a cura di)

2010, *Routledge Handbook of Climate Change and Society*, Routledge, London.

Mennell, S.

1990, *Decivilising processes: theoretical significance and some lines of research*, «International Sociology», V, 2, pp. 205-223, doi.org/10.1177/026858090005002006.

2001, *The Other Side of the Coin: Decivilizing Processes*, in Salumets T. (Ed.), *Norbert Elias and Human Interdependencies*, Montreal & Kingston, McGill-Queens University Press, pp. 32-49.

Nachtwey, O.

2017, *Decivilizzazione. Sulle tendenze regressive nelle democrazie occidentali*, in Geiselberger H. (a cura di), *La grande regressione*, Feltrinelli, Milano, pp. 161-173.

Nichols, T.

2018, *L'era dell'incompetenza*, Luiss University Press, Roma.

Perulli, A.

2012, *Norbert Elias. Processi e parole della sociologia*, Carocci, Roma.

Schwab, K.

2016, *La quarta rivoluzione industriale*, Franco Angeli, Milano.

Shennan, J.H.

2000, *Le origini dello stato moderno in Europa (1450-1725)*, Il Mulino, Bologna.

Urbinati, N.

2019, *Me the People: How Populism Transforms Democracy*, MA, Harvard University Press, Cambridge.

WDG

1967, *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, <https://www.dwds.de/wb/ent-#wb-1>

ADELE BIANCO (PhD.) è docente di Sociologia presso l'Università degli Studi G. D'Annunzio Chieti-Pescara. È stata docente e visiting professor in diverse università straniere in Germania, Danimarca e Kosovo. Ha pubblicato: *Domination and Subordination as Social Organization Principle in Georg Simmel's Soziologie*, Lexington Books (2014); *Italian Studies on Quality of Life*, Springer, 2019 (coeditors); *The Next Society. Sociologia del mutamento e dei processi digitali*, Milano, 2019, http://ojs.francoangeli.it/_omp/index.php/oa/catalog/book/422; *Mutamento e disparità sociali nel pensiero di Georg Simmel*, Milano, 2021, <https://series.francoangeli.it/index.php/oa/catalog/book/774>.

Viviamo in un'epoca di profondi cambiamenti che stanno rimettendo in discussione la struttura stessa delle nostre società cresciute sulla spinta della globalizzazione e sull'eredità politica della caduta del Muro di Berlino. Se nonostante alcuni eventi di rottura come l'11 settembre 2001 o la grande crisi economica del 2007-2009, fino a qualche anno fa si poteva ancora affermare che le nostre società vivessero in una condizione post-apocalittica e post-storica – nel senso che il ripetersi delle grandi tragedie del passato sembrava ai più ormai impossibile – questo giudizio oggi non è più valido. Annunciata dalla pandemia di Covid-19, la nuova era rimette al centro drammatici processi di mutamento come il cambiamento climatico, lo spettro della guerra mondiale o le conseguenze di un'incontrollata transizione digitale. Le contraddizioni messe in moto dalla globalizzazione esplodono mettendo l'umanità di fronte ad una scelta decisiva: cambiare radicalmente oppure perire. Il presente volume intende riflettere su questo scenario interrogandosi sul modo in cui la teoria sociologica può offrire un contributo nel fronteggiare queste sfide. Al centro del volume si pone quindi l'analisi critica di una categoria chiave del dibattito delle scienze sociali: quella di modernità – o meglio di seconda modernità – sulla base della quale le donne e gli uomini del mondo globale hanno continuato a pensare la loro esperienza sociale e organizzato la società e che, oggi, appare di nuovo il punto di partenza per immaginare e costruire il futuro.

