



Points of view

## Ri-pensare alla società (o alla socialità). Note su Alessandro Pizzorno

GIAN PRIMO CELLA

*Professore Emerito dell'Università degli Studi di Milano Statale, Italia*

Email: gianprimo.cella@unimi.it

**Citation:** Cella, G. P. (2025). *Ri-pensare alla società (o alla socialità). Note su Alessandro Pizzorno*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 15, n. 29: 5-12. doi: 10.36253/cambio-19275

© 2025 Author(s). This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<https://www.fupress.com>) and distributed, except where otherwise noted, under the terms of the CC BY 4.0 License for content and CC0 1.0 Universal for metadata.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

1. Il bel titolo del seminario napoletano in ricordo di Alessandro Pizzorno, in occasione del centenario della sua nascita, va accolto con qualche precisazione. Avevo anch'io preferito questo titolo rispetto ad altri possibili se non altro per la sua efficacia comunicativa, e per il rilievo che assume il termine *pensare*, bene adatto per descrivere un particolare processo di riflessione, fra filosofia e teoria sociale, dove il procedere dell'autore e delle sue motivazioni si interseca strettamente con la costruzione teorica. Ma il termine *società* potrebbe indurre in qualche equivoco. La riflessione di Pizzorno raramente si dedica alla società nel suo insieme, non si rivolge a un "oggetto società"<sup>1</sup>, con i connessi rischi, talvolta inevitabili, di trasformazione dell'oggetto in soggetto, come rileviamo dalle dizioni comuni del tipo "la società ritiene", "la società si difende", "la società reagisce", ecc. Una riflessione che rifugge anche dalle consuete rappresentazioni della trasformazione delle società nei differenti contesti storici, istituzionali, economici, geografici. Le ammissioni in questa direzione sono esplicite, come nell'importante saggio del 2000, scritto in risposta alle osservazioni e ai commenti di allievi e collaboratori, nel volume a lui dedicato in occasione del ritiro dall'insegnamento attivo, dove ribadisce di voler proporre «un modello analitico dei rapporti sociali atto a individuarne una loro componente costitutiva che è indipendente da situazioni storiche concrete» (Pizzorno, 2000: 213). Da questa ammissione inizierà, come vedremo, l'utilizzo di una teoria del riconoscimento che tenderà a riferirsi soprattutto alle radici della convivenza sociale. Significativo sarà il richiamo, forse tardo ma esplicito, di qualche anno dopo alla *Vergesellschaftung* simmeliana di cui giustamente

---

Note preparate per la discussione al seminario dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, *Pensare la società. La lezione di Alessandro Pizzorno*, Napoli 29/30 maggio 2024.

<sup>1</sup> Richiamo con questa dizione il titolo della raccolta di scritti di Franco Rositi (2020), dove si sostiene che "negare alla società lo stato di soggetto non equivale a negarne l'esistenza" (p.8).

propone, in polemica con altre versioni (*associazione* nella edizione italiana della *Soziologie* o *sociation* per la raccolta simmeliana di Kurt Wolff), la traduzione con il termine *socialità* (o *sociality*) sembrandogli atto a «designare la formazione di un rapporto tra due o più persone – che non possono in quanto tali esser ritenute costituire più che una frazione di una società complessa – e che, grazie al rapporto in cui si riconoscono l'un l'altra una identità determinata, escono dallo stato di *solitudine* o di *isolamento*, questi due ultimi termini potendo fungere da 'contrari' di *socialità*» (Pizzorno, 2007: 17-18). Una strada, se vogliamo, per non ricadere nell'individualismo metodologico (o nel nominalismo) nel momento in cui ci si allontana dall' "oggetto società", e si riflette sugli "individui" (ammesso che essi esistano senza essere riconosciuti o nominati) e sulle loro relazioni, pur cercando sempre di evitare l'errore di ritenere «che la società sia formata da individui e che gli individui siano i soli possibili *soggetti d'azione*» (2007: 130). Un errore attraverso il quale si misura la differenza, o la distanza, dalla riflessione weberiana (v. Radkau, 2005: 54).

Ne consegue la rinuncia a ricercare «le grandi mappe» per rivolgersi a «rintracciare sentieri nel bosco» in grado di scoprire «le forme minime della socialità interpersonale» che permettono di osservare «*in fieri* le *micro-uscite* dallo stato di natura». Da questa rinuncia misuriamo la distanza della riflessione pizzorniana sia dall'individualismo che dall'olismo, se si vogliono usare, pur nella loro ambiguità, termini usati comunemente nella teoria sociale. Così si esprime nel saggio introduttivo a *Il velo della diversità* (2007: 26), e queste micro-uscite le ritroveremo in molti saggi della raccolta, svelando sia le direzioni del suo pensare, sia il suo stile di lettura degli autori classici, sia la sua considerazione inattesa, e inconsueta, dei prediletti Hobbes e Durkheim, entrambi pur nella loro distanza storica e teorica, orientati ad approfondire le ragioni e le possibilità dell'ordine sociale, ovvero dell'ordine della convivenza della società nel suo insieme.

Certo non sorprende la vicinanza, specie nel rifiuto dell'individualismo, con il Durkheim maturo della straordinaria, e memorabile, introduzione alla *Forme elementari della vita religiosa* (1971: 18-19) dove nelle rappresentazioni collettive si distingue fra un essere individuale e un essere sociale, quest'ultimo che certo rappresenta «la realtà più alta che possiamo conoscere mediante l'osservazione, cioè la società», ma in una dualità persistente che ne configura proprio la sua realtà *sui generis*:

Questa dualità della nostra natura ha per conseguenza, nell'ordine pratico, l'irriducibilità dell'ideale morale al movente utilitario e, nell'ordine del pensiero, l'irriducibilità della ragione all'esperienza individuale. Nella misura in cui è partecipe della società, l'individuo supera naturalmente sé stesso, sia quando pensa sia quando agisce.

In questo passo quello che colpisce è il termine *irriducibilità*. Come vedremo Pizzorno declinerà questo termine attraverso il riconoscimento, dell'uno verso l'altro, degli uni verso gli altri, dove la razionalità assume consistenza solo attraverso il riconoscimento di altri, in molteplici cerchie, e la riflessione, o l'ispirazione, durkheimiana sarà sempre presente.

Con queste precisazioni è possibile ora riprendere il "pensare alla società" da cui siamo partiti. In questo "pensare" le *domande* e le *sorprese* (sono queste le parole chiave), configurano appieno lo stile pizzorniano e il vortice conoscitivo in cui viene coinvolto il lettore, o l'uditore più o meno qualificato. È lo stile che conduce in un vortice potenzialmente senza fine attraverso la faticosa domanda iniziale sul «cosa io possa avere in mente» quando si ricerca la risposta alla domanda di spiegazione, un vortice che prosegue dal cosa hanno in mente i soggetti che conducono un corso d'azione, discende verso il senso che assume la ricostruzione di quel corso per le cerchie di osservatori coinvolti o che solo assistono, prosegue verso la spiegazione fornita dalle cerchie di osservatori qualificati (ricercatori o teorici sociali che siano), si addensa nella sforzo interpretativo dell'autore Pizzorno, mai appagato, continua nella ricostruzione di questo sforzo da parte di altri osservatori (più o meno sicuri nel riuscire a non essere sopraffatti del vortice), e così via. Il vortice è iniziato dalla sorpresa, e dalla connessa domanda di spiegazione. Di questo vortice l'autore è consapevole e ne ha fornito immagine in passi significativi di *Il velo della diversità*, ad esempio laddove di fronte a un uditorio sorpreso dalla scoperta di una diversità nella realtà di eventi, pratiche, credenze con le connesse contrastanti razionalità, il teorico sociale si rivolge alla produzione di una teoria, una meta-razionalità, «capace di dar conto insieme di ciò che è accettato sia nell'una, sia nell'altra situazione sociale» (2007: 39). È un

modo di procedere di certo non comune nelle scienze sociali, e che svela semmai qualche reminiscenza paretiana, verso la quale Pizzorno non ha mai negato una sua particolare sensibilità.

2. Le domande e le sorprese nascono soprattutto dalla ricerca sociologica, che in lunghi decenni di intensa attività ha visto attraversare una molteplicità di temi, dai rapporti fra comunità e industrializzazione, alla partecipazione politica, ai conflitti sindacali, alla corruzione politica, alla criminalità organizzata. Ne abbiamo una ammissione esplicita da parte dello stesso Pizzorno proprio in riferimento a quel tema del *riconoscimento* che sarà al centro della sua riflessione teorica negli ultimi decenni, quando ammette di esservi pervenuto percorrendo una curiosa “via sindacale” nella ricerca sui conflitti, italiani e europei, negli anni del grande ciclo di lotte 1968-1972, dove avrebbe scoperto che gli attori sindacali perseguivano due tipi di obiettivo, quelli certo più scontati di tipo rivendicativo (normativi o salariali) ma talvolta quelli orientati ad ottenere il riconoscimento delle controparti, ovvero la legittimazione, e l'identità, come attori rappresentativi e rivendicativi. Sul riconoscimento degli attori-soggetti collettivi non si soffermerà a lungo nei decenni successivi, ma la sorpresa e le domande erano scattate, e il riconoscimento veniva adottato come concetto centrale della sua argomentazione, capace di contestare l'unicità di una teoria dell'azione razionale.

Altrettanta influenza esercita la “lettura ri-teorizzante dei classici” di cui abbiamo ampiamente parlato in occasione della pubblicazione di quella raccolta *La maschera dei classici* (2023)<sup>2</sup>, da molti inattesa o inaspettata, anche perché comprendente scritti che appartenevano agli inizi e alla fine della lunga carriera conoscitiva di Pizzorno, saltando i decenni dei suoi maggiori impegni di ricerca sociologica e di riflessione nell'ambito della teoria sociale e politica, ma anche per questo ancor più significativi, svelando un iniziale coinvolgimento nell'apprendistato formativo e poi un debito finale di indubbia riconoscenza. In cosa consistesse questo procedimento di lettura, in prevalenza a-contestuale e spesso non distante dai rischi dell'anacronismo, Pizzorno ce l'ha descritto più volte, ad esempio nell'incipit di quello scritto su *Pareto e la crisi delle scienze* del 1973 (non compreso nella citata raccolta) che incontrò ammirazione da parte dei cultori del retaggio paretiano<sup>3</sup>. Un classico viene generalmente letto nel rispetto e nella considerazione del contesto storico in cui è nato, «ma può anche essere letto sapendo che seppure abbiamo poco da utilizzare negli specifici concetti da lui proposti, il tipo di domande storiche cui egli cercava di rispondere era abbastanza simile al nostro da considerare la sua lettura come un'esperienza “attuale”, un esercizio di più nel nostro studio svolto a individuare le domande cruciali della realtà in cui viviamo» (1973: 203). Certo è un passo che svela sia la manifesta attrazione per Pareto, sia la sua insoddisfazione per la inadeguatezza della teoria paretiana nella riflessione sulla natura della azione razionale, configurandosi più che altro come una teoria delle ideologie ovvero delle azioni pseudo-logiche, ma il metodo proposto non è distante da quello decenni dopo seguito nella lettura di Hobbes o di Tocqueville.

È una ri-lettura che comprende una sorta di conversazione con i classici, segno di una implicita adesione a quella svolta linguistica che ha caratterizzato molti settori della teoria sociale negli ultimi decenni. È stato un brillante teorico sociale americano, Stephen Turner, a parlare di questa «continuing conversation» dove il «commentary is governed by the need to keep the conversation interesting in the present» (2004: 157). Ne è un esempio la *conversazione* che Pizzorno intrattiene con Hobbes, nel sorprendente saggio (non accolto con consenso unanime) *On the Individualistic Theory of Social Order*, pubblicato nel volume curato da Bourdieu e Coleman (più dal secondo che dal primo) nel 1991, e che si conclude con l'icastica ammissione: «Thus I spoke to Thomas Hobbes. And no answer was expected» (*ivi*: 229), dopo aver sostenuto che la repressione esercitata dallo Stato è solo una delle molte possibili fonti dell'ordine sociale, e che l'auto-preservazione è garantita dal riconoscimento reciproco fra gli esseri umani, in modo tale che «the roots of social order are therefore to be found in this process of mutual recognition» (*ivi*, 227).

<sup>2</sup> La *Rassegna italiana di sociologia* (2, 2024) ha dedicato a questo volume un ricco simposio (a cura di M. Bortolini): *La “maschera dei classici” di Alessandro Pizzorno* (pp.369-424), con gli interventi di R. Sassatelli, D. Della Porta, A. Vannucci, G. Origgi, M. Almagisti, R. E. Chesta.

<sup>3</sup> È Giovanni Busino a parlare della «raffinata eleganza» dell'interpretazione di Pizzorno (2002: 67).

3. È a questo punto che nell'ambito della riflessione sui requisiti della socialità nel pensiero di Pizzorno irrompe il riconoscimento<sup>4</sup> e su di esso si fonda una rinnovata teoria dell'agire sociale. Una teoria ricostruita con efficacia da Loredana Sciolla, scoprendone l'affinità implicita con settori molteplici della scienza sociale contemporanea (fra i quali l'interazionismo simbolico), ovvero una teoria fondata «non sugli interessi e intenzioni individuali ma sulle regole di riconoscimento che organizzano le relazioni tra persone». Il riconoscimento si configura alla base della socialità «in quanto senza reciproca attribuzione di identità, nessun individuo ha una realtà distinguibile ed è in grado di avere preferenze, valori e di rivendicare diritti» (Sciolla, 2007: 745).

Qualche presupposto lontano possiamo riscoprirlo non solo risalendo alla tesi di laurea con Pareyson sull'arte come processo di comunicazione, di non nascosto intento anti-crociano, ma anche nei parigini studi giovanili sulla *maschera* (il saggio degli inizi degli anni '50, riscoperto e ripubblicato nel 2005, è ormai ben noto e ammirato), ovvero sulla maschera-persona. Sulla maschera «che nasconde e rivela», e che può in alcune circostanze svelare gli aspetti drammatici e conflittuali del riconoscimento. Sulla maschera che l'individuo si pone per essere riconosciuto, o sulla maschera che all'individuo viene posta dai «terribili poteri di identificazione». Studi che di certo furono influenzati dall'atmosfera proveniente da quella «scuola francese di sociologia», così nella autodefinizione di Marcel Mauss, che negli anni '30 doveva lasciare traccia anche nelle riflessioni di hegeliani d'eccellenza come Alexandre Kojève (su questo cfr. Filoni, 2021: 241-245), con i suoi espliciti riferimenti alla teoria del riconoscimento (una condizione che rende possibile non senza conflitti la convivenza degli esseri umani), come sottolineato da Carlo Ginzburg (2010) in un illuminante saggio di qualche anno addietro. Quella maschera-persona che vediamo emergere nelle conclusioni della celebre conferenza tenuta dallo stesso Mauss a Londra nel 1938 come *Huxley Memorial Lecture* proprio sulla nozione di persona:

Da un semplice mascheramento alla maschera, da un personaggio a una persona, a un nome, a un individuo, da questo a un essere di un valore metafisico e morale, da una coscienza morale a un essere sacro, da questo a una forma fondamentale del pensiero e dell'azione: il percorso è compiuto. (ora in Mauss, 1965: 381).

Inspirazioni lontane, domande e sorprese nate dalla ricerca sociologica, ri-letture e «conversazioni» con i classici, rendono conto di questa irruzione diffusa del *riconoscimento* nella riflessione pizzorniana, per spiegare la socialità e la convivenza sociale, nonché per elaborare una critica alla teoria dell'azione razionale. Nel già ricordato saggio del 2000 il riconoscimento è indicato come base di una delle «due grandi concezioni moderne della socialità», ovvero «quella di *origine* hobbesiana del rapporto sociale fondato sul *contratto*, da una parte; e quella di *origine* hegeliana del rapporto sociale fondato sul *riconoscimento*, dall'altra» (2000: 213). Nello stesso tempo respingendo quella facile conclusione «sociologica» (sic!) che farebbe risalire la seconda alle esperienze della società tradizionale e attribuire la prima alle moderne società di mercato: «In realtà la concezione del riconoscimento, come del resto quella, opposta, del contratto, propone un modello analitico dei rapporti sociali atto a individuarne una loro componente costitutiva che è indipendente da situazioni storiche concrete» (*ivi*: 213).

Ma, lungo il decennio successivo (2000-2010), Pizzorno giunge a superare la distinzione, o la contrapposizione, netta fra le due concezioni e le due tradizioni. Ed è interessante scoprire come questo superamento avvenga, se seguiamo le sue parole, proprio dopo aver teso a «ricostruire la teoria sociologica del riconoscimento nel modello hobbesiano» (ora in Pizzorno, 2023: 271). Un percorso, ammettiamolo, in parte sorprendente anche se non privo di fascino conoscitivo. Un percorso che aggira il modello di Honneth sulla storia dell'idea e del concetto di riconoscimento nelle diverse culture nazionali europee (2019), dove si ammette certo la «novità pionieristica dell'opera di Hobbes» e si giustifica in qualche modo il «tentativo [condotto da István Hont, 2015] di vedere in Hobbes il grande precursore della teoria del riconoscimento...», un tentativo fondato sul continuo richiamo hobbesiano

<sup>4</sup> Questa «irruzione» permette a Pizzorno di ri-considerare il senso di esperienze di vita passate, come quelle alla Olivetti negli anni 1953-56, dove l'ambiente della fabbrica poteva costruirsi come una *cerchia di riconoscimento*: «per usare un termine che non usavo allora, ma che mi è familiare oggi come appartenente alla teoria nella quale, continuando a pensare a quelle cose, sono andato ingroigliandomi» (2000b: 273). Altri aspetti biografici indicano queste sensibilità, come la simpatia per l'approccio «drammaturgico» di Erving Goffman, un sociologo che, senza successo, sostenne per una chiamata a Harvard come professore.

all'argomento dell'ambizione a distinguersi e a primeggiare come spinta innata all'agire umano. Per poi concludere, pur apprezzando il tentativo, come «sia poco plausibile l'idea di un Hobbes che avrebbe accreditato per primo il ruolo politico decisivo del nostro bisogno di riconoscimento», e questo perché la scoperta delle «pulsioni psicologiche» non entra al centro della sua filosofia politica del contratto (Honneth, 2019: 23-24). Non sappiamo se Pizzorno fosse avvertito di queste perplessità, ma forse la sua insistenza nella ri-lettura teorica di Hobbes lo avrebbe condotto ad accantonare a superare le origini hegeliane di tali perplessità, come del resto aveva fatto superando la distinzione fra i due modelli di fondamento della socialità che aveva proposto nel saggio del 2000.

Non spetta a me certo, con l'incompetenza del sociologo, argomentare in ordine alla plausibilità della lettura ri-teorizzante di Hobbes condotta da Pizzorno, anche se posso osservare come in essa siano ritrovabili non pochi punti di contatto (ammessi dallo stesso Pizzorno) con la lettura di uno degli interpreti d'elezione del retaggio hobbesiano, Leo Strauss. Così nel suo *La filosofia politica di Hobbes* (1936, I ed.):

Poiché il naturale appetito dell'essere umano non è altro che un desiderio di superiorità sugli altri, e di riconoscimento da parte degli altri di questa superiorità, gli aspetti particolari dell'appetito naturale -le passioni- non sono altro che i modi particolari del desiderio di superiorità e di riconoscimento (2022: 88).

In accordo con la definizione di Hobbes, l'onore di un uomo consiste nel riconoscimento da parte degli altri della sua superiorità su di loro (*ivi*: 129).

Il desiderio di superiorità può peraltro trasformarsi in vanagloria<sup>5</sup>, e come tale inadeguato a fondare una convivenza civile, ma il ruolo del riconoscimento persiste. Così scriveva Pizzorno in un testo inedito, che mi permetto di citare, preparato nel 2016 per un piccolo seminario "hobbesiano" nella sua casa sulle colline fiorentine: «si può immaginare che il passaggio verso la società civile avvenisse non tanto per l'accumularsi di folle umane vogliose di firmare un contratto collettivo volto a riconoscere il potere di un sovrano, bensì emanasse da una moltitudine di incontri in cui le parti si giudichino a vicenda capaci dei giudizi che possono esprimersi negli incontri umani». Emergeva qui, piacevolmente, il lato sociologico del riconoscimento come fondamento della socialità, nella forma di una «micro-uscita» dallo stato di natura.

4. Resterebbe da riflettere sulla singolare attrazione mostrata da Pizzorno, lungo tutta la sua elaborazione teorica, verso due teorici politico-sociali che non possono certo essere affiancati in modo scontato: Hobbes e Durkheim. Un accostamento ora reso più intelligibile, e facilitato, dalla pubblicazione (nel 2011) delle lezioni del corso per l'abilitazione all'insegnamento della filosofia che Durkheim tenne a Bordeaux nel 1894-95, proprio su Hobbes (e in particolare sul *De Cive*), riportato negli appunti di Marcel Mauss. Un trascrittore d'eccezione che può ridurre la consueta diffidenza con cui talvolta si accolgono questi recuperi dal passato. L'interpretazione durkheimiana è per molti tratti sorprendente, ma non lo sarebbe stata per Pizzorno, che penso non conoscesse questo piccolo libro. Nelle lezioni si afferma che «Hobbes non crede che l'uomo sia radicalmente a-sociale; riconosce in una nota [del *De Cive*] che la solitudine perpetua è insopportabile all'individuo, che la [coscienza?] che hanno gli uomini gli uni degli altri fa sì che si ricerchino, si riuniscano» (Durkheim 2021: 52). Pizzorno avrebbe precisato: si riconoscano, non esitando a identificarsi con uno dei passi finali del corso, laddove «è possibile dire che secondo Hobbes la società politica stessa è fondata sulla natura dell'uomo, non a causa delle passioni ma razionalmente» (*ivi*: 94-95). E ancor di più con le battute conclusive dove Durkheim identifica i due volti della dottrina hobbesiana, con le connesse ripetute difficoltà interpretative: «liberale e autoritaria, monarchica e democratica, artificialista e naturalista. Essa è di una complessità che ne rende l'interpretazione laboriosa per noi, perché tenta di legare l'essere sociale agli altri partendo dall'individuo, un essere che può svolgere il suo ruolo unicamente se la vita sociale presenta determi-

---

<sup>5</sup> Se l'immaginazione della propria superiorità «si fonda sull'esperienza delle proprie azioni passate equivale alla *fiducia* in sé stessi, ma se si fonda sull'adulazione altrui o se la si suppone soltanto per il piacere delle sue conseguenze, è chiamata VANAGLORIA». Così nel *Leviatano* (Traduz. Pacchi), cap. VI, p.89.

nate condizioni» (*ivi*: 101). Un secolo dopo Pizzorno proprio su questo ruolo e su queste condizioni avrebbe misurato la sua riflessione.

Nel percorso teorico di Pizzorno fra filosofia e sociologia potremmo peraltro scoprire un vuoto, sul versante sociologico (e storico), quello che riguarda il *dove* si manifesta e si struttura il riconoscimento. Di un altro vuoto di simile natura teorica Pizzorno era stato ben consapevole, quello che si riferisce al ruolo dei *confini* nell'esercitare quella delimitazione e quelle distinzioni che permettono a un gruppo di staccarsi dalla moltitudine e dalla comune insicurezza, tragica e minacciosa, per stringere un patto di protezione. Perché quel gruppo e non altri? Come si distingue da altri gruppi e come si considera unito? Per poi continuare: «la domanda non si può considerare oziosa, né basta consegnarla a un'indagine storica, in realtà contiene un problema teorico, che mette in gioco il modello, e che formulerei così: se quel gruppo di uomini [...] supera la paura congenita e accetta di incontrarsi e stringere un patto, vuol dire che esiste qualche criterio che, prima del patto, serve a distinguere quel gruppo da altri gruppi» (2023: 256). Da questa domanda l'invito ad occuparsi dei confini, dei loro significati e dei loro compiti di distinzione specie per contrapposizione, anche se l'invito non sarebbe stato facilmente accettabile da Hobbes in quanto indicante un criterio unificante prima della garanzia e della rappresentanza unitaria del Sovrano<sup>6</sup>. Anche da questo si promuoveva la lettura ri-teorizzante. Ma le domande su quella che potremmo chiamare come una sorta di *localizzazione* spazio-temporale del riconoscimento potrebbero continuare, anche oltre Hobbes, e non riguardare solo il *chi* (individui o gruppi) lo manifesta ma anche il *dove* lo si esercita (incontri casuali o organizzati, occasioni religiose o politiche, scambi culturali, conflitti, cerchie sociali, reti più o meno informali, ecc.) e il *quando* se non ci si limita alla micro-uscita originaria dallo stato di natura. Un *dove* e un *quando* che apre il terreno alla riflessione sociologica e che, per non soccombere alla dispersione provocata dalla indeterminatezza di definizione degli explanandum (quello che si vuole spiegare e a quale livello), dovrà essere orientata da una non rinunciabile teoria sociale sui rapporti micro-macro (solo abbozzata in Pizzorno) assimilabile a quella, tanto per intendersi, elaborata da James Coleman (1990) nei suoi *Foundations*, ovvero una teoria sociale e non tanto, come è più consueto, una ricostruzione storica delle teorie sociali che su questo decisivo rapporto non hanno fatto certo mancare le argomentazioni.

5. Quello del *dove* e del *quando* individua un percorso iniziato da Pizzorno nel prezioso piccolo libro sui giudici e sul "controllo della virtù" del 1998, e in altri casi sfiorato come sul tema, non alieno da tratti autobiografici, del rapporto fra reputazione (frutto del riconoscimento dei pari) e visibilità (effetto di un riconoscimento a senso unico) in riferimento ai grandi filosofi e teorici sociali o politici dell'ultimo mezzo secolo (2007: 243-44). Nel saggio sui giudici si affronta il ruolo politico del riconoscimento richiamando la necessità (rinviata ad altro momento) di coinvolgere la sfera pubblica, e i suoi mutamenti nelle diverse fasi storiche, con le attività che in essa si svolgono: «Dobbiamo quindi assumere che l'attività che vi si svolge produce un bene specifico, ambito in quanto tale degli attori politici, e che potremmo chiamare del *riconoscimento politico*» (1998: 29-30). In questo senso il riconoscimento politico si configura come una specificazione *localizzata*, non necessariamente caratterizzata dalla dialettica della reciprocità, nella più comprensiva categoria del riconoscimento di ordine micro-sociale attraverso la quale Pizzorno aveva riflettuto nella ricerca dei fondamenti della socialità. In modo esplicito se ne occuperà in uno dei suoi ultimi scritti, forse un poco trascurato dai commentatori, quello dedicato al *mandante immaginario*, ovvero al mandante che si immagina stia dietro ai protagonisti nella sfera pubblica, differenziandosi in questo (come luogo delle potenzialità alternative) dalla formalità della sfera politico-elettorale: «i partecipanti devono essere interpretati come agenti che agiscono nell'interesse di *mandanti* immaginari; o almeno come curatori di interessi di persone o gruppi che non sono a conoscenza che quegli agenti stanno operando in loro nome» (Pizzorno, 2008: 20). Nella sfera pubblica il riconoscimento si configura come una sorta di moneta circolante nelle cerchie che la compongono, entro circostanze che la favoriscono promuovendo una fiducia uni-direzionale, in grado talvolta di attivare e di orientare anche l'agire di soggetti collettivi.

<sup>6</sup> Si veda questo passo dal celebre cap. XVI del *Leviatano*: «Infatti è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende *una* la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo» (Hobbes, cit.: 176).

È evidente il richiamo a quella che resta la più celebre e conosciuta opera di Habermas (nella ammissione dell'autore stesso), ovvero *Strukturwandel der Öffentlichkeit* del 1962, seguita poi da una nuova edizione con una lunga prefazione nel 1990. Mi sembra che la considerazione di quest'opera magistrale, e soprattutto delle sue ri-proposizioni possa costituire un percorso molto appropriato per continuare a ri-pensare alla società secondo le intenzioni di Pizzorno, ma purtroppo senza le sue eccezionali capacità di riflessione.

Come è noto, la ricerca originaria di Habermas era dedicata alla sfera pubblica borghese, in una situazione in cui si poteva contare su una netta separazione fra ambito pubblico e ambito privato, per cui «il carattere pubblico dei privati raccolti in pubblico – che media lo Stato con i bisogni della società- ineriva esso stesso all'ambito privato. A misura che ambito pubblico e ambito privato si compenetrano questo modello diventa inapplicabile» (2001: 203). Si intravedono qui, nel testo originario, i mutamenti che irromperanno con la diffusione dei mezzi di comunicazione di massa e ancor di più con il dominio di internet e dei social networks. Il riconoscimento come fondamento di una socialità che costruisce una società civile, e fonda un sistema politico, si disperde, non ritrovando più le condizioni ambientali richieste. Non c'è più quella sfera pubblica borghese che «può essere concepita in un primo momento come la sfera dei privati riuniti come pubblico» (*ivi*: 33). Quella sfera dove si forma un riconoscimento che fonda la socialità, ma che può essere esercitato nella politica, o contro di essa, da soggetti individuali o collettivi.

Ma, quasi incredibile se si considera la sua veneranda età, Habermas non ci lascia soli e, con un piccolo libro, sorprendente e illuminante, del 2022, *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, riesce a dire sulla società della rete formata dalla tecnologia più di tanta alluvionale letteratura sull'argomento da cui siamo travolti in questi anni. Svanisce la distinzione fra “pubblico” e “privato”, e «quindi il *sensu inclusivo* della sfera pubblica» (2023: 64). Non solo si perde il capitale sociale originario, ma si avvia la sua ricostruzione attraverso procedimenti in buona parte virtuali. Gli spazi creati, il *dove* del riconoscimento, «sembrano acquisire una peculiare intimità anonima: secondo gli standard precedenti, non possono essere intesi né come spazi pubblici né come spazi privati, ma piuttosto come una sfera di comunicazione prima riservata alla corrispondenza privata e ora gonfiata a mo' di sfera pubblica [...] La sfera pubblica non strutturata viene *prodotta* innanzitutto dai commenti dei lettori e dai *like* dei *follower*» (*ivi*: 66).

Non sappiamo se si formi una “nuova socialità” ma di certo la sua considerazione potrebbe arricchire e sviluppare il *riconoscimento* pizzorniano. Il fascino degli inizi<sup>7</sup> della socialità, accompagnato dalle letture ri-teorizzanti dei classici, potrebbe condurci a scoprire i significati della nuova sfera pubblica, i suoi paradossi, le sue drammatiche e inattese evoluzioni, le sue improbabili e instabili classificazioni fondate su criteri del tutto virtuali. Un buon lavoro per i più giovani.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Busino G. (2002), *Introduzione alla lettura dell'opera di Vilfredo Pareto*, in *Vilfredo Pareto (1848-1923), L'uomo e lo scienziato*, a cura di G. Manca, Milano: Libri Scheiwiller, 19-68.
- Coleman J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge: Harvard University Press.
- Durkheim É. (1971), *Le forme elementari della vita religiosa*, ed. orig. 1912, Milano: Edizioni di Comunità.
- Durkheim É. (2021), *Appunti su Hobbes. Un corso di É. Durkheim nei quaderni di Marcel Mauss*, a cura di J.F. Bert, Bologna: Marietti 1820.
- Filoni M. (2021), *L'azione politica del filosofo. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Ginzburg C. (2010), *Lectures de Mauss*, in «*Annales*», 6: 1303-1320.
- Habermas J. (2002), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. dall'ed. ted. 1990, Roma-Bari: Laterza.

<sup>7</sup> Questo fascino per Pizzorno non acquista la dimensione etno-antropologica che fonda il pensiero di Lévi-Strauss, quando parla di «donner pour point de départ à nos réflexions la grandeur indéfinissable des commencements» nelle pagine finali dell'indimenticabile *Tristes tropiques* (2011: 471). Ma il fascino degli inizi è di certo attivo nella ri-lettura di Hobbes che Pizzorno conduce.

- Habermas J. (2023), *Nuovo mutamento della sfera pubblica e politica deliberativa*, a cura di M. Calloni, Milano: Raffaello Cortina.
- Hobbes T. (2008), *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, ed. orig. 1651, I Classici del Pensiero, Milano: Mondadori.
- Honneth A. (2019), *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Milano: Feltrinelli.
- Hont I. (2015), *Politics in Commercial Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss C. (2011), *Tristes Tropiques*, ed. orig. 1955, Paris: Librairie Plon.
- Mauss M. (1965), *Teoria generale della magia e altri saggi*, introd. di C. Lévi-Strauss, Torino: Einaudi.
- Pizzorno A. (1973), *Pareto e la crisi delle scienze*, in «Rivista di Filosofia», LXIV, 3: 203-218.
- Pizzorno A. (1991), *On the Individualistic Theory of Social Order*, in Bourdieu P. e Coleman J.S. (a cura di), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder (CO): Westview Press: 209-234.
- Pizzorno A. (2000a), *Risposte e proposte*, in della Porta D. et al. (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio*, Roma-Bari: Laterza: 197-245.
- Pizzorno A. (2000b), *Seconda università o primi passi nella realtà?*, in della Porta D. et al. (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio*, Roma-Bari: Laterza: 246-298.
- Pizzorno A. (2005), *Saggio sulla maschera*, con intervista di R. Sassatelli, in «Studi culturali»: 69-109.
- Pizzorno A. (2007), *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milano: Feltrinelli.
- Pizzorno A. (2008), *La sfera pubblica e il concetto di mandante immaginario*, in «Sociologica», 3: 1-22.
- Pizzorno A. (2023), *La maschera dei classici. Leggere i maestri della teoria sociale*, a cura di G.P. Cella, Roma-Bari: Laterza.
- Rositi F. (2020), *L'oggetto società. Studi di teoria sociologica*, Pavia: Pavia University Press.
- Sciolla L. (2007), *Pizzorno e i fondamenti non individualistici della teoria sociale*, in «Rassegna italiana di sociologia», 48, 4: 738-747.
- Strauss L. (2022), *La filosofia politica di Hobbes*, ed. orig. 1952, a cura di C. Altini, Pisa: Edizioni ETS.
- Turner S.P. (2004), *The Maturity of Social Theory*, in Camic C. e Joas H., *The Dialogical Turn*, Lanham (MD): Rowman & Littlefield.