

Vol. 10 • n. 20 • 2020
ISSN online 2239-1118



cambio

Rivista sulle
Trasformazioni
Sociali



Versione elettronica | Online version
www.fupress.net/index.php/cambio/index

Indice

MONOGRAPHIC SECTION

- Introduction. Prospettive weberiane. Uno sguardo sul presente a partire da Max Weber 5
Dimitri D'Andrea, Mirko Alagna
- La razionalità weberiana come schema interpretativo: processi di razionalizzazione e dinamiche contemporanee 9
Federico Sofritti
- Al tempo del coronavirus. Dalla specializzazione scientifica al potere carismatico di gruppo 21
Paolo Giovannini
- Max Weber e la «questione razziale» 29
Patrizia Laurano
- On Max Weber and Ethnicity in Times of Intellectual Decolonization 41
Elke Winter
- Max Weber e le peripezie della democrazia 53
Furio Ferraresi
- Ragionare per idealtipi. Comprendere con Weber lo Stato contemporaneo in Marocco... e altrove 65
Béatrice Hibou¹, Mohamed Tozy²
- Tra pragma della violenza e redenzione del mondo. Forme di violenza rivoluzionaria in Max Weber 85
Camilla Emmenegger
- L'erotica tiranna. Weber, Monte Verità e la *Considerazione intermedia* 101
Massimo Palma

ELIASIAN THEMES

- Saggio sul riso 113
Norbert Elias
- L'eredità di Norbert Elias nella sociologia dello sport 129
Luca Bifulco

OPEN ESSAYS AND RESEARCHES

- Scontro di civiltà e multiple modernities: le eredità di Huntington e Eisenstadt tra religioni, modernità e secolarizzazione 145
Ilaria Bianco

(RE)READING THE CLASSICS

- Alfred Schutz e la doppia esperienza dello straniero 159
Sonia Floriani

POINTS OF VIEW

L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa <i>A cura di Pierluigi Vizza</i>	167
Book Review - Debates	177
Book Review - Standard	185
Book Review - Profiles	197



Citation: D'Andrea D., Alagna M. (2020) *Prospettive weberiane. Uno sguardo sul presente a partire da Max Weber*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 5-7. doi: 10.13128/cambio-10751

Copyright: © 2020 D'Andrea D., Alagna M. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Introduction

Prospettive weberiane. Uno sguardo sul presente a partire da Max Weber

DIMITRI D'ANDREA, MIRKO ALAGNA

Max Weber non ha bisogno di agiografie. L'ultimo dei classici non merita certo di diventare un feticcio, collocato saldamente nell'empireo delle *auctoritates* da citare spesso ma senza troppa convinzione o, al massimo, come esponente apicale di un'epoca ormai passata e radicalmente diversa dal presente. Il susseguirsi di anniversari weberiani – 150 anni dalla nascita, un secolo dalla morte – diventa quindi occasione per confrontarsi ancora una volta con la sua opera: saggiare inattualità e persistenze, distanze e utilità, moniti e anacronismi. Al netto delle diversità, anche ampie, tra i contributi ospitati in questo numero, e delle differenti prospettive di studio e ricerca che incarnano, il punto comune è costituito esattamente dal tentativo di confrontarsi apertamente con il pensiero weberiano, mettendolo alla prova senza musealizzarlo: da un lato testando e saggiando la tenuta contemporanea di categorie e chiavi di lettura della società e della politica; dall'altro valorizzando ed enfatizzando aspetti finora trascurati dalla letteratura critica, punti meno noti all'interno dell'architettura teorica weberiana.

Gli esiti, chiaramente, non possono essere che plurimi e diversificati, anche in virtù dello specifico focus su cui ogni contributo si concentra. Eppure è possibile, a mio avviso, individuare un paio di sottotesti comuni, a riassumere un punto prospettico condiviso sull'opera di Max Weber e sul suo significato a cent'anni dalla morte.

In primo luogo viene ripreso, da vari punti di vista e a ridosso di differenti nodi analitici, la questione delle forme della nostra coesistenza sociale e politica e del "luogo" (etnico, carismatico, legalmente razionalizzato ecc.) attorno a cui tale coesistenza si struttura. Il punto è insomma quello della relazione tra individuo e gruppo sociale e politico di appartenenza, della costruzione di tale appartenenza e della modificabilità diacronica della sua magnitudine, della persistenza teoreticamente assurda ma pragmaticamente ineludibile di forme organizzative e istituzionali differenti – una persistenza, peraltro, che proprio la strumentazione idealtipica approntata da Weber ci consente di vedere e valorizzare.

In secondo luogo emerge, più o meno sottotraccia, l'eccentricità del realismo weberiano: radicato nella lotta senza quartiere a illusioni demagogiche

che e promesse non mantenibili; nell'attenzione costante verso le dinamiche materiali della società; nell'esigenza di costruzione di una scienza avalutativa e lucidamente realistica. Ciononostante eccentrico perché sempre affiancato – o meglio: seguito – da una dimensione normativa altrettanto caratteristica, che si esprime nelle esigenze individuali di accesso a un senso della propria esistenza; nell'indicazione che la politica debba seguire una causa e più in generale sulla sua necessità di interagire – in modalità complicate, spesso tragiche eppure ineludibili – con la dimensione etica; persino in indicazioni di ingegneria istituzionale sulla configurazione da assumere per preservare spazi di libertà, di agibilità autenticamente politica e di affermazione una nazionalità priva di scorie belliciste. Il realismo weberiano appare quindi il prodromo e il prerequisito di un'operazione critica e normativa; elemento essenziale per evitare astrattezze e illusioni e quindi per immaginare strategie (appunto) realistiche finalizzate alla trasformazione dell'esistente.

I diversi saggi che compongono la sezione monografica di questo numero intervengono o toccano questi temi generali a partire dall'oggetto specifico della loro analisi. Il contributo di Sofritti si concentra su due concetti cardine della riflessione weberiana: razionalità e razionalizzazione; ne emergerà un quadro sfaccettato, che relativizza la pretesa monopolistica della razionalità occidentale di ergersi come unica forma possibile di razionalità *tout court*. È proprio l'utilizzo del dispositivo della razionalizzazione come schema interpretativo a consentire all'autore di affrontare questioni specificamente (e anche dolorosamente) contemporanee, ossia la coesistenza e compresenza di forme multiple e diversificate di modernità e l'emersione spaesante dei limiti della scienza nel contesto della crisi pandemica in atto.

Sempre a ridosso della pandemia – e soprattutto dei dispositivi che sono chiamati a gestirla – si sviluppa la riflessione di Giovannini, che propone però di affrontare e leggere l'interscambio (e il cortocircuito) tra potere politico e saperi esperti, sviluppatosi così esplicitamente durante la crisi pandemica, utilizzando il concetto weberiano di carisma. Adottando questa prospettiva diventa possibile riconoscere il carattere carismatico dell'"ufficio" medico-scientifico e la sua diversità – che può declinarsi come competizione, tensione o cooperazione – con i compiti propri della classe politica. Una bipolarità che sarebbe bene (provare a) mantenere, evitando invadenze e strategie improprie da parte dei due fuochi – che sia nella forma della delega in bianco consegnata all'élite scientifica o, all'opposto in quella dell'utilizzo strumentale di dati scientifici per giustificare *ex post* decisioni politiche di cui non ci si vuole assumere la responsabilità.

Laurano affronta il tema della questione razziale all'interno degli studi di Max Weber, evidenziando esegeticamente un mutamento delle sue posizioni e opinioni sul ruolo della razza nella costruzione dell'appartenenza collettiva e nella determinazione di atteggiamenti e inclinazioni individuali. Il viaggio in America del 1904 e l'incontro con esponenti della comunità afroamericana provoca una revisione "culturalista", che sposta l'accento dal dato biologico a quello, appunto, culturale e simbolico – esemplificato dal concetto di «onore etnico». Il carisma appare come la forza in grado di scardinare solidità e inerzia delle costruzioni sociali su base etnica, imponendo nuovi legami e nuove differenziazioni irriducibili all'etnicità – fantasma però che può sempre riemergere nella *long durée* se la carica carismatica si routinizza in senso tradizionalistico.

Sempre sull'etnicità si focalizza anche l'articolo di Winter, che ci guida in un articolato percorso al termine del quale lo studio dell'Europeo con coscienza geografica Max Weber – per parafrasare la sua nota autodefinizione di «borghese con coscienza di classe» – emerge come non solo possibile, ma addirittura auspicabile in tempi di decolonizzazione. Il punto, ancora una volta, è dato dall'impostazione culturalista di Weber e, aggiungerei, dal ruolo svolto dal concetto di immagine del mondo all'interno del suo ragionamento: ciò consente da un lato di prescindere da determinazioni di tipo antropologico sulla natura umana (e quindi a maggior ragione protegge da smottamenti biologicisti), e dall'altro di riconoscere la genesi tutta culturale delle categorie che vorrebbero esprimere "immediatamente" un'appartenenza etnica.

Ci si sposta su argomenti più politico-istituzionali dapprima con il contributo di Ferraresi, che scandaglia le posizioni di Weber riguardo la democrazia sia nei suoi scritti teorici sia in quelli politici. Il concetto di democrazia appare così come il centro di un reticolo di relazioni e contrapposizioni: il potere carismatico, la richiesta di minimizzazione del potere, la democrazia di massa e l'imporsi del sistema burocratico. Tutto questo porta a descrivere la parabola di una democrazia che nasce come tentativo di minimizzare autorità e poteri e finisce per limitarsi all'ac-

clamazione di capi in forme plebiscitarie – uno svuotamento dei suoi contenuti autenticamente politici e una sua trasformazione in tecnica di governo.

L'analisi della forma-Stato è al centro dell'articolo di Hibou e Tozy, che utilizza un *case study* particolare e particolarmente interessante: il Marocco contemporaneo – in senso stretto: la risposta dello Stato marocchino alle esigenze di sanità pubblica causate dalla pandemia di Covid-19. Ciò che emerge è un quadro frastagliato, con la convivenza e la sovrapposizione di istituti e istituzioni reciprocamente incoerenti da un punto di vista teorico. Il punto è che non solo convivono, ma si sostengono a vicenda: lo Stato – moderno, legale e razionale – si appoggia costitutivamente su figure pubbliche, come il *moqqadem*, che insieme lo rappresentano eppure incarnano una logica diversa, fatta di relazioni, aggiustamenti, personalizzazioni. Da un punto di vista teorico si innesca un circolo virtuoso: il concreto caso di studio consente di chiarire ruolo e funzioni degli idealtipi weberiani, e d'altro canto questi idealtipi permettono di riconoscere le diverse logiche e di leggere le loro interrelazioni.

Con il contributo di Emmenegger ci si sposta sul campo della valorizzazione inedita di concetti e argomentazioni weberiani a lungo misconosciuti dalla letteratura critica: è il caso della violenza e nello specifico della violenza rivoluzionaria. Per quanto sia centrale nella definizione di politica, la violenza in sé non è mai oggetto di trattazione specifica, e trascolora in strumento per la definizione di altri concetti. Emmenegger riesce invece ad astrarre dalle pagine weberiane una tassonomia della violenza, rivelando un mondo teorico ricco di diverse violenze con differenti caratteristiche.

Chiude il numero l'articolo di Palma, che enfatizza l'importanza della dimensione dell'erotica all'interno della costruzione teorica di Max Weber, concentrandosi però non solo sulle *Considerazioni intermedie*, ma mobilitando testi e documenti relativi al rapporto di Weber con la comunità del Monte Verità – e anzi legge quel testo, la sezione sull'erotica lì contenuta, e anche la conferenza *Scienza come professione*, alla luce delle riflessioni, delle idee, delle concezioni che circolavano all'epoca proprio a ridosso di quella ridotta di anarchici, vegetariani e naturisti che abitavano il Canton Ticino. Emerge una centralità finora mai riconosciuta della dimensione dell'erotica, chiave di lettura utile per comprendere e rivedere anche altre categorie weberiane.



Citation: Sofritti F. (2020) *La razionalità weberiana come schema interpretativo: processi di razionalizzazione e dinamiche contemporanee*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 9-20. doi: 10.13128/cambio-9852

Copyright: © 2020 Sofritti F. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Monographic Section

La razionalità weberiana come schema interpretativo: processi di razionalizzazione e dinamiche contemporanee

FEDERICO SOFRITTI

Università Politecnica delle Marche
f.sofritti@staff.univpm.it

Abstract. This paper addresses the concepts of rationality and rationalization in Max Weber. Drawing on the main analyses of Weber's works carried out from the Seventies of the XX century, the purpose of the paper is to conceptualize a nuanced understanding of rationality as a result of manifold processes of rationalization in order to identify useful points that help to deepen better contemporary issues. In particular, the origins and criticalities of the process of rationalization will be addressed to define rationality as a multifaceted concept. Western rationality does not represent neither the only extant rationality nor the "one best way" of modernization; rather, it is just one of the different forms of rationality, resulting from complex and contradictory processes of objectification. Drawing on the idea of Weber's rationalization as an interpretive scheme, it is possible to better understand two social specific dynamics: the co-existence of multiple forms of modernity; the limitations of modern science during the Covid-19 emergency.

Keywords: Max Weber, rationalization, Western rationality, multiple modernities, modern science.

INTRODUZIONE

Il concetto di razionalità ricopre un ruolo centrale nell'opera di Max Weber: la razionalizzazione è principio fondante delle immagini religiose del mondo, nonché fattore di dinamismo della storia umana. Con la riflessione weberiana il concetto di razionalità viene da un lato esteso a *leitmotiv* del cammino storico globale, dall'altro approfondito nella forma assunta nel contesto occidentale moderno.

L'articolo parte dal presupposto che la razionalità occidentale sia solo una delle possibili forme in cui si è manifestata la tendenza umana ad organizzare e comprendere il mondo. L'analisi del capitalismo moderno occidentale è il punto di partenza dell'analisi weberiana: è infatti in questo partico-

lare contesto che emerge la capacità della razionalità di strutturare una specifica *forma mentis*, base di nuova “epoca economica” (Trigilia 1998: 198). Weber analizza le condizioni che hanno reso possibile lo sviluppo del razionalismo occidentale moderno per differenza, operando una comparazione con altre manifestazioni del processo di razionalizzazione in diversi contesti socio-culturali. Questa metodologia implica un duplice passaggio: in primo luogo, permette a Weber di individuare la razionalità rispetto allo scopo come forma predominante di razionalità palesatasi gradualmente in ogni sfera della vita moderna occidentale; in secondo luogo, apre una prospettiva analitica più ampia, secondo cui la razionalità rispetto allo scopo non esaurisce il concetto di razionalità *lato sensu*.

Sulla base della riflessione di Weber e di alcuni tra i suoi più importanti interpreti, si evidenzierà come la razionalità sia un modo di approcciarsi alla vita quotidiana (Gellner 1994), figlia di un processo di razionalizzazione molteplice e multiforme che non può assumere il valore universale di *one best way*.

Questo contributo ha l’obiettivo di individuare alcuni elementi di attualità del pensiero di Weber attraverso la ricostruzione del concetto di razionalizzazione. A questo scopo, verranno *in primis* presentate alcune delle letture più rilevanti della sua opera realizzate nel corso del XX secolo. Verranno poi messi in evidenza il carattere storicamente contingente della razionalità occidentale e i contorni paradossali che il processo di razionalizzazione ha assunto nel contesto occidentale moderno, con particolare riferimento alla questione del senso. Infine, verranno messi in evidenza due elementi di attualità del pensiero weberiano: il tema delle modernità multiple sollevato dalla molteplicità delle forme sociali assunte dalla modernità in diversi contesti socio-culturali; le problematiche derivanti da un certo modo di approcciarsi alla scienza moderna ai tempi del Covid-19.

1. RAZIONALISMO OCCIDENTALE E PROCESSI DI RAZIONALIZZAZIONE IN MAX WEBER

Le letture dell’opera di Max Weber di Tenbruck (1975) e Schluchter (1979), anche sulla scorta della precedente riflessione di Bendix (1960), marcano una svolta negli studi weberiani, portando il centro dell’attenzione dalle opere metodologiche ed *Economia e società* alla *Sociologia della religione*. In tal modo, l’interesse si amplia ad uno dei contenuti fondamentali della sua opera: l’interpretazione del mondo moderno e la specificità del razionalismo occidentale (Rossi 2007).

Il focus si sposta sull’analisi weberiana della modernità occidentale: vengono riprese in particolare la *Premessa* e l’*Intermezzo* della *Sociologia della religione* e le due conferenze de *Il lavoro intellettuale come professione*. Quello di razionalismo occidentale diventa il concetto chiave per leggere la riflessione weberiana, nonché una chiave di lettura per comprendere la portata della sua eredità¹.

Alcune letture, figlie della “ondata francofortese”, si concentrano sulla pervasività in occidente della razionalità rispetto allo scopo per evidenziarne le contraddizioni (Habermas 1986)². La riduzione dell’analisi alla sola razionalità strumentale costituirebbe la “debolezza teorica” comune a Marx, Weber, Horkheimer e Adorno. In questa prospettiva, Weber farebbe coincidere la razionalizzazione sociale con il capitalismo moderno, improntato su un agire economico ed amministrativo razionale rispetto allo scopo che si sostanzia nelle forme dell’impresa capitalistica e dello stato moderno. Ciò non lo metterebbe nelle condizioni di riconoscere la rilevanza dell’etica comunicativa, di tipo relazionale e figlia dell’etica della fratellanza religiosa. In questo senso, l’agire comunicativo, fondato sull’intendersi, implica l’apertura di una breccia nella gabbia d’acciaio della razionalità strumentale.

Altri studi (Schluchter 1987a; 1987b; Rossi 2007; Tenbruck 1975) si soffermano sulla complessità del processo di razionalizzazione: in questa prospettiva, la distinzione tra razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore mostra che Weber aveva ben presente il carattere multidimensionale del processo di razionalizzazione, così

¹ Rispetto a ciò va rilevata anche la critica di W. Hennis (1987), il quale, diversamente da Schluchter, ha sostenuto come primario interesse di Weber non fosse il generico processo di razionalizzazione, bensì il processo di razionalizzazione della “condotta di vita pratica”.

² A tal proposito, è utile precisare che la stessa riflessione di Habermas ha, nel corso degli anni, acquisito maggiore complessità e ha cercato di superare la dicotomia, sottolineata in passato, fra razionalità strumentale e razionalizzazione sociale orientata all’intesa.

come la differenza tra razionalizzazione occidentale e razionalizzazione universale. Weber ha voluto evidenziare la specificità del razionalismo occidentale, sottoponendo ad analisi comparativa le religioni universali e sottolineando come diverse forme di razionalità prendano piede in diversi contesti.

Diviene dunque necessario distinguere tra le varie forme che la razionalità può assumere poiché lo sviluppo dell'occidente rappresenta solo "il caso particolare di un ordine più vasto di fenomeni" (Tenbruck 1975: 86). A questo scopo, saranno prese in esame la lettura weberiana di Schluchter, tesa ad evidenziare le specificità del razionalismo occidentale, e quella di Rossi, che definisce la razionalizzazione come strumento concettuale interpretativo.

1.1 *La specificità del razionalismo occidentale*

Schluchter ha messo in luce come esistano diversi tipi di razionalismo, di cui quello occidentale non rappresenta che una forma temporalmente e spazialmente situata:

la forma determinata di esistenza storica, di cui la sociologia weberiana vuole essere espressione adeguata, è quella occidentale, e in particolare il moderno razionalismo occidentale del dominio del mondo. In questo senso la sociologia weberiana non offre né una tipologia completa della storia dell'umanità né un qualche genere di teoria universale dell'evoluzione ma piuttosto una storia sociale dell'Occidente (Schluchter 1987a: 48).

Ciò apre una prospettiva più ampia e dinamica, secondo cui la teoria weberiana non costituisce una visione universale degli stadi di sviluppo dell'umanità *à la* Comte, ma non può nemmeno ridursi ad una comparazione tipologica; essa offre altresì una prospettiva comparata di carattere storico-evolutivo. La sociologia weberiana presenta una "diagnosi" della cultura occidentale, di cui cerca di ricostruire le dinamiche alla luce della sua peculiarità rispetto alle altre culture.

Il protestantesimo ascetico ha posto le basi per la condotta di vita etica moderna grazie al "potenziale di sviluppo di un razionalismo del dominio del mondo" (Schluchter 1987a: 276), che si è manifestato gradualmente nel corso della storia dell'occidente a partire dal Giudaismo antico. Su questa base, Schluchter (1987b) individua tre forme di razionalismo secondo la seguente periodizzazione:

- Razionalismo tecnico-scientifico: capacità di dominare i fenomeni mediante il calcolo;
- Razionalismo etico-metafisico: sistematizzazione delle connessioni di senso e comprensione del mondo come cosmo (e presa di posizione nei suoi confronti);
- Razionalismo pratico: istituzionalizzazione delle connessioni di senso e formazione di una condotta metodica di vita.

Le immagini del mondo e le relative strutture sociali si formano dal rapporto originario sussistente tra idee (interessi ideali) ed interessi materiali, da cui trae origine l'azione umana; gli ordinamenti di vita fungono da mediatori tra queste due istanze.

Il cammino storico della razionalizzazione consta di tre fasi: la prima è contraddistinta da una forma razionale di rifiuto del mondo, estrinsecantesi nella tradizione indiana ed ebraico-cristiana; la seconda è la forma razionale del dominio del mondo, ravvisabile nel Cattolicesimo e nel Protestantesimo; infine, vi è lo sviluppo dialettico del razionalismo del dominio del mondo, che si sostanzia nella tensione moderna tra religione e scienza.

La prima fase è contrassegnata dal passaggio da una visione magica del mondo ad una religiosa: dal monismo di un cosmo fatto di cose ed eventi permeati da spiriti manipolabili mediante pratiche magico-rituali si passa ad una interpretazione religiosa del mondo, basata sul dualismo tra il Dio ultraterreno creatore del mondo ed i principi guida che gli uomini devono seguire attraverso una condotta razionale di vita. In questa fase ha origine il processo di razionalizzazione, che si manifesta in due forme principali: Jahvè, divinità dell'azione che fa dell'uomo un suo strumento, e Brahman, divinità dell'ordine eterno che fa dell'uomo un suo "vaso". Si produce un "dualismo carico di tensione" tra accadimenti e significato, per cui il mondo sembra assumere leggi proprie

rispetto al “totalmente altro” divino, dinamica da cui trae origine la ricerca di senso unitario in una realtà sempre più complessa.

La seconda fase, che contiene i prodromi del dominio del mondo, è quella che va dal Cattolicesimo medievale alla Riforma. Il primo segna l'affievolirsi della sopramondanità di Dio ed una svolta in senso compromissorio del rapporto religione-mondo. La relazione tra religiosità di massa e religiosità di virtuosi viene ricondotto all'unità, con l'inglobamento degli ordini monastici nella chiesa istituzionale, mentre la grazia non richiede più una condotta metodica di vita, in quanto universalizzata e resa accessibile alle grandi masse con i sacramenti e la redenzione impartita dal carisma d'ufficio, ovvero dalla figura “professionale” del sacerdote. La Riforma segna invece una ulteriore svolta nel rapporto religione-mondo, orientandolo verso una minore compromissione: dall'idealtipo “chiesa” del Cattolicesimo medievale si passa a quello della “setta”, dall'universalismo al particolarismo della grazia, dalla religiosità di massa a quella di pochi virtuosi. Un nuovo abisso va ad interpersi tra l'uomo e la divinità: viene eliminato il principio della grazia sacramentale d'ufficio e, in particolare nel Calvinismo, trova il suo culmine il processo storico-religioso di disincantamento del mondo, che era iniziato con la profezia ebraica antica e con il suo rifiuto dei mezzi magici di ricerca della salvezza. Il mondo diviene un cosmo di oggetti ed eventi privo di valore, da dominare attraverso la pratica lavorativa per mitigare l'angoscia relativa alla *certitudo salutis* (rifiuto del mondo di carattere intra-mondano).

Nella terza fase il mondo si oggettivizza costituendosi come ambito a sé stante, guidato da leggi specifiche, indipendenti da quelle religiose: “in un primo momento il postulato religioso aveva deprivato il mondo di valore, ora il mondo depriva il postulato religioso di valore” (Schluchter 1987b: 180-1). L'esperienza religiosa inizia ad essere etichettata come irrazionale: la fede nella scienza fa propria la “pretesa di totalità” della fede religiosa, ponendo le basi per una deriva scienziata.

Tale concezione di razionalismo si sostanzia in un conflitto tra le sfere di valore che sono diventate parte integrante del “mondo” e dell'esperienza umana al suo interno. In tal senso il processo di razionalizzazione tradisce un carattere paradossale, che sembra assumere nel contesto occidentale moderno alcuni tratti dell'immagine del mondo magica:

il modello dell'immagine del mondo sembra, ora, voler ritornare alla concezione monistica: come nell'immagine magica del mondo, gli accadimenti “terreni” riacquistano il loro significato ma il loro controllo, ad opera degli uomini, è basato non più su di una “manipolazione” magica, bensì su di una “manipolazione” scientifico-sperimentale (Schluchter 1987b: 187).

Nel mondo disincantato emergono due possibili stili etici che si completano vicendevolmente anziché contrapporsi: l'etica della responsabilità e l'etica della convinzione. Secondo la lettura schluchteriana, sussiste una premienza della prima sulla seconda: l'etica della responsabilità comporta una rinuncia alle pretese di totalità della fede trascendente, prendendo atto del politeismo dei valori e chiamando in causa la responsabilità personale affinché l'individuo si faccia carico di una scelta che conduca non solo verso l'adattamento al mondo, ma anche verso un suo “dominio cosciente”.

1.2 La razionalizzazione come chiave interpretativa delle civiltà

Per Rossi (2007) la distinzione weberiana di razionalità rispetto al valore e rispetto allo scopo designa il carattere multiforme della razionalità e delle sue forme di estrinsecazione, nonché direzioni divergenti del processo di razionalizzazione. Infatti, solo nel contesto occidentale la razionalità rispetto allo scopo si configura come “dimensione onnipervasiva”, che si manifesta, in tempi e modalità diverse, in tutte le sfere di vita che il processo di razionalizzazione gradualmente crea.

La razionalità rispetto al valore viene definita come commisurata alla conformità a principi cui è attribuito soggettivamente un valore assoluto, mentre la razionalità rispetto allo scopo prevede la centralità del rapporto mezzi-fini ed è commisurata all'efficacia dei mezzi per raggiungere scopi soggettivamente definiti, chiamando in causa principi di azione di carattere situazionale. Ciò introduce la distinzione tra razionalità materiale e formale che si configura come segue:

Razionalità materiale (rispetto al valore)	Razionalità formale (rispetto allo scopo)
Presenza di esigenze etiche, politiche, utilitarie, edonistiche, di ceto etc.	Relazione mezzi-fini
Conformità a valori/scopi materiali	Calcolabilità
Valori incondizionati	Scelta soggettiva delle finalità
Plurivocità: vi sono sottesi postulati valutativi e cangianti	Univocità: sempre uguale a se stessa
Distacco religioni della redenzione-magia	Distacco religione-modernità
Mondo come cosmo ordinato da Dio	Mondo come meccanismo causale

La razionalità si configura come un concetto “unificante”, che pertiene all’agire sociale *qua talis* e che si manifesta in modalità e sfere di vita diverse. La razionalità formale diviene allora uno schema interpretativo per leggere fenomeni propri dello stesso processo storico che si condizionano vicendevolmente (Rossi 2007: 138). Questo tipo di razionalità distingue il mondo occidentale moderno, nel quale la ragione sostituisce il carisma religioso come forza rivoluzionaria e diviene primario, anche se non unico, fattore di mutamento sociale.

La razionalità rispetto allo scopo esisteva anche prima dell’avvento della modernità, ma solo come dimensione marginale dell’esistenza umana; in seguito diviene invece il modo specifico di vita dell’essere umano occidentale, per cui “la singolarità storica dell’occidente non consiste nel processo di razionalizzazione in quanto tale, ma nel suo peculiare orientamento verso il dominio del mondo per mezzo del sapere scientifico e delle sue applicazioni tecniche” (Rossi 2007: 220).

La razionalizzazione è dunque un processo universale, proprio di ogni sistema socio-culturale: designa in prima istanza il progressivo allontanamento da presupposti magici, il distacco dalla tradizione, l’indebolirsi dei legami naturali, la spiegazione della sofferenza e la ricerca della redenzione. Essa è mossa dalla tendenza, figlia dell’intellettualismo e della demagogia profetica del mondo, a ricercare un senso globale dell’esistenza, nonché a giustificare le disuguaglianze sociali e la sofferenza. L’uomo acquisisce gradualmente capacità di manipolare il creato, che diventa dono della divinità solo indirettamente: Dio, da creatore assoluto delle condizioni di vita, ne diviene un propiziatore.

Sulla base di tale definizione, la razionalizzazione non è ciò che attribuisce un senso alla storia mondiale, bensì ne costituisce una chiave interpretativa che consente di distinguere per differenza le peculiarità del cammino storico delle varie realtà storico-sociali. Il processo di razionalizzazione ha un carattere duplice: si manifesta anzitutto all’interno della religione stessa come svincolamento dalla magia (con il passaggio a concetti come quelli di anima e di divinità/demoni) e come sistematizzazione della concezione del mondo e del suo significato nelle dottrine e nei testi sacri (il processo di intellettualizzazione che avviene nella fase della “religione del libro”).

Ma la razionalizzazione, proseguendo nel suo cammino, si estrinseca soprattutto nell’autonomizzazione delle sfere di vita, a seguito del superamento dell’etica della fratellanza. Nelle singole sfere vengono perseguiti ideali spesso fortemente in contraddizione con la religione stessa, che non è più la dimensione dominante dell’esistenza umana: si tratta di un vero e proprio “rovesciamento di segno della religione” (Rossi 2007: 175), per cui essa, da originario fattore di razionalizzazione, viene relegata nell’ambito dell’irrazionale. Nella modernità il ruolo rivoluzionario ed anti-tradizionalistico del carisma viene assunto dal concetto di ragione e dalla sua “illuminazione carismatica” (Weber 1999, Vol. IV: 327): il processo di razionalizzazione formale agisce come forza rivoluzionaria rispetto alle forme storiche di razionalità materiale, istituzionalizzandosi in nuove forme e pratiche sociali. Come vedremo, la ragione non è però la sola forma in cui si estrinseca il carisma nella modernità: si danno, infatti, dinamiche di rioccupazione metaforica da parte di immagini laiche, che conferiscono nuovi significati e nuove direzioni al mondo (D’Andrea 2016).

Il risultato è il disincantamento, l’uscita dal “giardino incantato” della visione magica del mondo. Esso conosce il suo culmine quando il mondo viene considerato eticamente irrazionale e si sostanzia in un dominio razionale su di esso, in virtù del suo riconoscimento come ambito autosufficiente di azione umana. Con l’autonomizzazione delle sfere di vita si crea una tensione tra di esse a motivo della molteplicità dei valori che in esse vengono perseguiti. In tal modo si produce un “politeismo di valori” tra loro concorrenti: la scelta di quali valori perseguire nella propria vita ricade sul singolo.

La razionalizzazione assume dunque le direzioni divergenti della razionalità materiale e di quella formale, ma è solo il passaggio alla seconda, o meglio il suo predominio in tutte le sfere di vita, che sancisce la transizione alla modernità occidentale. A tale processo non è sottesa una precisa necessità storica, che delinea il senso e la direzione del suo corso; essa è altresì un fatto che Weber si limita a constatare e spiegare causalmente per differenza rispetto alle altre civiltà. In questa prospettiva analitica, la razionalizzazione non è quindi la fase ultima della storia dell'umanità, ma la principale chiave di lettura del mondo moderno, nonché un processo che si manifesta in modalità diverse a seconda della realtà socio-culturale di riferimento.

2. IL CARATTERE PARADOSSALE DELLA RAZIONALITÀ OCCIDENTALE

2.1 *La razionalità occidentale come concetto culturalmente situato*

Gli studi di Weber sulle religioni mondiali hanno fatto sì che il processo di razionalizzazione fosse riconosciuto come processo universale, che contraddistingue tutte le realtà socio-culturali. Il concetto di razionalità rispetto allo scopo serve a Weber per distinguere gli esiti del processo di razionalizzazione occidentale da quello non occidentale, per cercare di spiegare perché la configurazione socio-culturale di questo contesto sia così e non altrimenti. Utilizzando la razionalizzazione come schema interpretativo si pone in evidenza il carattere contestuale della razionalità occidentale e si definisce la ragione come elemento eminentemente culturale.

Quello di razionalizzazione è, come visto, un processo dagli esiti molteplici e dipendenti dal contesto storico-temporale e spaziale in cui si manifesta. La razionalizzazione inizia con la diffusione di immagini religiose del mondo, che hanno instillato nell'uomo una precisa *forma mentis* per cui il "mondo" diviene un cosmo ordinato, rispetto al quale gli esseri umani assumono posizioni differenti a seconda del contesto di riferimento.

Weber scrive espressamente che obiettivo dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, è quello di "collaborare a scoprire la polivalenza del concetto solo apparentemente univoco del razionale" (Weber 1997a: 123). L'autore si oppone all'idea di razionalismo occidentale come punto di vista assoluto ed unico, evidenziando la storicità e l'ambiguità del concetto di razionalismo, che "comprende un mondo di antitesi" e che pertanto "qualcosa è "irrazionale" non già di per sé, ma da un determinato punto di vista "razionale" (Weber 1997a: 123). Egli ha altresì rilevato l'esistenza di una pluralità di "razionalizzazioni" (Weber 2002, Vol. II: 46) e ha indagato la natura peculiare della razionalità occidentale, disvelando "la polivalenza del concetto solo apparentemente univoco del razionale" (Weber 1997a: 123).

Di conseguenza, la ragione può essere definita come "una facoltà generica di ricerca della verità" (Gellner 1994: 72), che agisce come principio organizzatore della vita e risponde all'esigenza umana di dare un senso a ciò che viene esperito. Pertanto, essa assume forme diverse in diversi contesti culturali. La razionalità rispetto allo scopo è figlia di quella "illuminazione carismatica della ragione" che per Weber è alle origini della modernità occidentale: essa trova riscontro nella "presunzione che il carisma sia soltanto ragione (intesa come capacità di dominare conoscitivamente e praticamente il mondo) e costituisca lo straordinario privilegio comune a tutti gli uomini" (Cavalli 1991).

La razionalità da cui ha tratto origine la *forma mentis* occidentale moderna è ravvisabile nella svolta cartesiana: Descartes ha preteso di astrarsi dalle maglie dell'abitudine e dell'esempio, cioè della cultura e della socializzazione, che poi tutta la modernità – *in primis* l'illuminismo – ha bollato come retaggi di del passato. Secondo il razionalismo cartesiano, antidogmatico ed antiautoritario³, è necessario pensare il mondo senza la mediazione di culture e tradizioni preesistenti. Alla base di questa idea di ragione vi è però un'astrazione vera e propria, un "io epistemico" (Habermas 1981), la *res cogitans*, che viene ritenuto capace di elevarsi rispetto al mondo e di poterlo considerare dall'esterno.

La credenza nell'esistenza di una ragione universale sembra sostituire la credenza nell'onnipotenza della divinità: "è in questo senso che il razionalismo sembra un prodotto del monoteismo: una divinità singola ed esclusiva ci con-

³ Due caratteristiche, queste, che non a caso pertengono alla definizione di carisma weberiano.

duce alla nozione di un'unica ed omogenea fonte di verità" (Gellner 1994: 73). Nel razionalismo cartesiano è riscontrabile l'origine epistemologica di quel concetto di ragione che, in particolare con l'illuminismo, schiude le porte della modernità, ne sostiene i presupposti sociali ed economici (l'industrialismo) e ne domina tutte le sfere di vita.

Ma il fatto che il razionalismo sia diventato fattore fondante ed egemone di un'intera civiltà come quella occidentale non è per Weber un fenomeno fortuito, né il frutto di un provvidenzialismo di stampo hegel-marxista, ma l'effetto imprevedibile di una specifica immagine religiosa del mondo. La ragione è essa stessa una forma di cultura, anche quella strumentale che, come abbiamo visto, trae origine da presupposti che rimandano ad una razionalità materiale o rispetto al valore (valori religiosi, nello specifico).

Utilizzando un approccio antropologico-sociale, è possibile affermare che la ragione è in vero un "modo di vivere", nonché "uno stile di vita" (Gellner 1994), una modalità di approccio alla vita quotidiana che è forgiata dal tempo, dalle tradizioni più eterogenee e che risente di fattori molteplici. Da questo punto di vista, la "condotta di vita" improntata sul concetto di ragione viene forgiata sia da processi macro che dalla graduale introiezione di certe abitudini e comportamenti quotidiani. Ciò riflette la connessione tra i livelli di sociogenesi e psicogenesi, per cui le dinamiche storiche producono mutamenti tanto sulle strutture macrosociali che sulle strutture della personalità (Elias 1969; Paci 2013).

La ragione cartesiana è stata reificata in istanze che si sono poi cristallizzate nel modo di pensare degli individui, ma, come tra gli altri Durkheim e Weber hanno intuito, trae origine da processi di carattere sociale. Per Durkheim il rituale e l'effervescenza collettiva danno vita ai concetti umani (e quindi anche quello di razionalità); Weber ha intuito invece come la razionalità tragga origine da un particolare "clima morale" quotidiano, di derivazione religiosa, per cui "l'astensione dagli stessi rituali diventa il più potente rituale; l'assenza di idoli diventa il più potente feticcio" (Gellner 1994: 60-1). Da questo punto di vista, la ragione non è che una peculiare manifestazione del mito (Blumenberg 1979).

Il razionalismo occidentale, connotato dall'autonomia e dalla trascendenza, palesa dunque un'impostazione etnocentrica, soprattutto nei suoi esiti positivisti e scientifici: la pretesa di universalità è spiegata da esiti pratico-tecnologici, la cui potenza riesce a piegare le forme di mentalità precedenti (Sofritti 2013). In occidente, la ragione diviene "parricida", poiché uccide la religione che ne ha reso possibile la nascita, e al contempo diventa anche "suicida", in quanto finisce con l'essere attaccata dall'irrazionalismo diffuso che si crea nel contesto socio-culturale da essa stessa plasmato e che vi contrappone principi come tradizione, terra, sangue, dialettica.

2.2 Gli esiti "paradossali" della razionalizzazione: il problema del senso nella società moderna

Uno degli elementi problematici del processo di razionalizzazione weberianamente inteso è la questione del senso nella società moderna. Come messo in evidenza da Schluchter, il paradosso della razionalizzazione fa sì che essa nasca dall'esigenza di dare un senso al mondo in cui l'essere umano vive (razionalizzandolo, appunto) e finisce col relegare nell'irrazionale tutte le visioni del mondo che erano nate proprio dalla necessità di organizzare il flusso indistinto di eventi e l'infinità "priva di senso". Questo fa sì che la modernità renda più problematiche tutte le certezze di carattere religioso, filosofico, antropologico che erano nate dall'esigenza di razionalizzazione.

La razionalizzazione si presenta come demagificazione delle immagini del mondo, *in primis* nella forma sublimata di etica religiosa. Il problema della nascita delle religioni della redenzione ha a che fare con la dimensione della teodicea - diseguale distribuzione di beni di felicità, presenza del male e della sofferenza nel mondo - e con una comprensione disincantata, demagificata del mondo.

Il processo di razionalizzazione è innescato dalle etiche religiose, che elaborano razionalmente le singole sfere di valore coerenti, in quanto sistemi intellettuali di interpretazione del mondo e del suo significato. Dare un senso onnicomprensivo al mondo, all'esperienza umana, fornire una spiegazione razionale delle diseguglianze di possesso dei beni di felicità e della presenza della sofferenza nel mondo: queste sono le motivazioni precipue della nascita e diffusione delle religioni della redenzione, e quindi della razionalizzazione. Eppure, proprio questo bisogno di organizzare e sistematizzare in una visione del mondo l'infinità di istanze esperienziali ha condotto al disincanta-

mento del mondo, ovvero a quel “divorzio fra l’Essere e il Valore, fra il sapere nomologico e il senso ultimo della condizione umana” (Pellicani 1997: 9). Il “mondo incantato”, pervaso dalla credenza in entità sovrasensibili, forniva certezze considerate assolute riguardo all’identità personale, alla “vita buona” ed al posto dell’essere umano nel mondo. Nella società moderna, lo scenario si fa più complesso: la questione del senso acquisisce maggiore problematicità e viene dislocata nella molteplicità delle sfere di vita, mentre ricade sul singolo il compito di scegliere il proprio dio e il proprio demone.

L’azione congiunta del disincantamento del mondo e della specializzazione delle scienze e delle tecniche propone un curioso parallelismo tra il “selvaggio” e l’uomo moderno, che Weber rileva in tal modo:

il progresso della differenziazione e della razionalizzazione sociale significa quindi nel suo risultato...una distanza in complesso sempre maggiore di coloro che sono praticamente immersi entro le tecniche e gli ordinamenti razionali da questa loro base razionale – che a loro rimane in complesso nascosta come al selvaggio rimane nascosto il senso delle procedure magiche dello stregone (Weber 1974: 301).

La razionalizzazione portata alle estreme conseguenze non solo non implica una maggiore comprensione dell’uomo di se stesso e del mondo che lo circonda, ma in certi casi può comportare altresì una maggiore inconsapevolezza di certi meccanismi tipici della modernità, a partire da quelli della vita quotidiana. Tuttavia, il mondo disincantato poggia sulla convinzione che i meccanismi non immediatamente comprensibili siano comunque riconducibili a forze controllabili e padroneggiabili, anziché all’azione di spiriti o demoni.

La scienza applicata alla tecnica diviene capace di raggiungere risultati impensabili nel passato, ma, nella società in cui prende piede e che contribuisce a forgiare, mutano le dinamiche di individuazione dei significati ultimi dell’esistenza. Sulla scorta della definizione di razionalizzazione in Schluchter e di quella di razionalità di Gellner, è possibile affermare che la scienza è anch’essa innescata dal processo di razionalizzazione e finisce sì col rendere l’esperienza umana maggiormente conoscibile e padroneggiabile, ma al contempo si separa dalla sfera dei significati ultimi. Nel contesto moderno, la dimensione ordinatrice e creatrice del senso diviene più complessa: differenti valori vengono perseguiti nelle diverse sfere di vita che contraddistinguono l’esistenza umana.

Emergono dunque nuove dinamiche di ricerca e attribuzione del senso, che si enucleano in quel politeismo di valori che Weber aveva ben presente e che fa da sfondo anche alle dinamiche attuali. Il prossimo paragrafo intende offrire una panoramica su due aspetti della contemporaneità alla luce della riflessione weberiana.

3. WEBER E LA SOCIETÀ CONTEMPORANEA: DUE SPUNTI DI RIFLESSIONE

3.1 *La molteplicità delle modernità*

La modernizzazione rappresenta l’esito di un processo di razionalizzazione su larga scala: tuttavia, per buona parte del XX secolo è stato sostenuto che esistesse una sola modernità, coincidente con il sistema socio-culturale ed economico occidentale. Le teorie della modernizzazione (Martinelli 1999; Trigilia 2009) ben sintetizzavano tale concetto: veniva concepito un modello di sviluppo sociale ed economico univoco (*one best way*), rappresentato da quello degli USA e dei paesi europei, al quale tutto il mondo si sarebbe prima o poi adeguato. La svolta negli studi weberiani degli anni ’70 e la messa in luce degli aspetti problematici e multiformi del processo di razionalizzazione, assieme alle dinamiche di progressiva globalizzazione economica e culturale, hanno condotto all’idea di molteplici forme di modernità (Eisenstadt 2006). Se la ragione è, come visto, una generica facoltà umana di plasmare simbolicamente l’infinità priva di senso che caratterizza l’esperienza nel mondo, è vero che essa si enuclea in forme differenti in diversi contesti. I processi di razionalizzazione sono proprio le modalità attraverso cui l’uomo costruisce un mondo dotato di senso (Cotesta 2010).

Il “progetto” della modernità prevede l’affrancamento da una visione magica del mondo e pone enfasi sull’autonomia dell’azione umana: ciò dischiude la possibilità di dominare la natura e di costruire attivamente la società mediante l’azione umana. Facendo leva su forme di razionalità che interagiscono con la realtà culturale pre-esi-

stente in modi differenti, si creano i presupposti per vari processi di razionalizzazione e per molteplici forme di modernità. Pur nella loro differenza, le varie modernità condividono il presupposto che l'azione umana sia capace di costruire e rimodellare la personalità e l'identità individuale. Dunque, la modernità occidentale incentrata sul capitalismo industriale e sull'idea di sviluppo progressivo e univoco non è che una delle forme in cui la modernità si è sostanziata. A questa impostazione corrisponde un modello specifico di razionalità, come Weber aveva intuito. Ciò non significa, tuttavia, che la ragione strumentale esaurisca l'immagine del mondo occidentale: si innestano in questo scenario dinamiche di re-incanto (Maffesoli 2007), che possono riguardare anche pratiche apparentemente "laiche" come il consumo (Ritzer 2000).

La modernità è dunque un processo aperto e mai definitivo, in quanto è soggetto a continue azioni di costituzione e ricostituzione che ne disegnano molteplici traiettorie. Nello specifico, sono quattro i punti di critica che Eisenstadt muove alla teoria "unidimensionale" della modernità: la 1) modernizzazione non coincide con l'uniformazione al paradigma occidentale; 2) non implica la colonizzazione delle sfere di vita da parte della razionalità formale; 3) non si danno stadi di sviluppo, in quanto la modernità si enuclea a partire da forme di ibridazione con le tradizioni pre-esistenti; 4) gli aspetti culturali, anziché le logiche del mercato e dell'industrializzazione, sono centrali nei processi di modernizzazione (Bontempi 2019).

Sulla base di tali considerazioni, l'Europa stessa è il teatro di differenti forme di modernità (Cotesta 2010): durante il XX secolo la presenza di paesi capitalisti e socialisti in seno a questo continente era testimonianza di differenti idee di modernità, così come – dopo il crollo del colosso sovietico – l'emersione di tensioni e conflitti di tipo etnico-identitario (ad esempio nei Balcani) non sono altro che manifestazioni di ulteriori e differenti forme di modernità.

Nella teoria di Eisenstadt, la centralità di Weber consiste proprio nel riconoscimento del carattere fondamentale della tensione tra mondanità e trascendenza, che è capace di introdurre trasformazioni sostanziali di carattere storico-culturale nei sistemi sociali. A partire dagli anni '70, emergono ad esempio "nuove visioni della modernità" (Eisenstadt 2006: 309), che si concretizzano in tipologie differenziate: i nuovi movimenti sociali (ambientalisti, femministi, studenteschi *etc.*); movimenti fondamentalisti tra comunità musulmane, protestanti ed ebraiche; movimenti particolaristici a carattere etnico (nell'ex URSS, in Africa e nei Balcani). L'autore contestualizza in quest'ottica la crescita dei movimenti fondamentalisti negli ultimi decenni del XX secolo e all'inizio del XXI. Essi rappresentano, infatti, un tentativo di ripensare i presupposti della modernità occidentale, così come lo rappresenta il movimentismo dagli anni '70 in poi. I rinnovati nazionalismi e fondamentalismi, propri del passaggio dal conflitto "distributivo" a quello "identitario" (Veca 1998), non vanno dunque letti come reazioni contro la modernità, quanto sue manifestazioni (Tiryakian 1997). Tali manifestazioni sono segni di rioccupazione del senso della storia da parte di immagini del mondo che cercano di conferire un rinnovato significato e una direzione al corso del mondo (D'Andrea 2016; Orazi 2018).

In questi casi vengono rivendicate identità prima represses in nome di programmi omogeneizzanti ed appiattiti sulla dimensione unica dello stato nazionale. Nella loro eterogeneità, queste dinamiche rappresentano vari aspetti della continua reinterpretazione e ricostruzione del programma culturale moderno, nonché tentativi di vari gruppi di riappropriarsi della modernità e ridefinirla nei propri termini.

Il progetto moderno sottende però un lato oscuro: il potere di creare la società presupponga anche l'ideologizzazione della guerra, della violenza e del terrore come elemento della modernità e fulcro dello stato nazionale. Ciò si è sostanziato nella totalizzazione della razionalità rispetto allo scopo che, nel caso della modernità occidentale, ha palesato il proprio carattere contraddittorio, aporetico e dialettico nel terrore giacobino così come nella fredda razionalità sottesa all'olocausto (Horkheimer, Adorno 1944; Bauman 1989). Tale rischio permane anche nel caso delle nuove forme del nazionalismo e del fondamentalismo.

Quella delle modernità multiple è una teoria che va oltre quella weberiana, ma cionondimeno vi attinge per cercare di leggere le dinamiche in corso a cavallo tra la fine del XX secolo e l'inizio del XXI. In particolare, conserva la lezione metodologica di Weber nell'analisi comparata delle civiltà, che si sostanzia nella ricerca di elementi di affinità e di differenza per tratteggiare un unico concetto di modernità molteplice (Cotesta 2010).

3.2 *La scienza moderna e il Covid-19*

In occidente, l'immagine moderna del mondo è stata portatrice di una visione secolarizzata e “disincantata”, che ha agito come fattore di legittimazione dell'autonomia della realtà empirica mediante progressivo sviluppo della scienza. Parallelamente, la politica si è affermata come sfera di azione intramondana e di costruzione e trasformazione del mondo sociale (Bontempi 2019).

La scienza è uno dei punti focali della riflessione weberiana, figlia del processo di razionalizzazione e al tempo impresa dagli esiti nichilisti nella modernità occidentale (Kim 2020). Come evidenziato, l'immagine scientifica del mondo deriva dal carattere paradossale della razionalizzazione occidentale (Schluchter 1987b). Nella società moderna, la questione del senso viene resa più complessa anche dalla formazione di varie sfere di vita autonome in cui vengono perseguiti valori molteplici e distinti. In questa prospettiva, la scienza rappresenta un mezzo e non un fine, dunque non può e non intende fornire spiegazioni sul significato della vita umana e sugli obiettivi da perseguire con la propria condotta di vita (Tribe 2018).

Nella società moderna, l'immagine scientifica del mondo soppianta quella religiosa e diviene più complesso rispondere alle domande ultime relative all'esperienza umana: molteplici interrogativi rimangono aperti e le esigenze di senso possono rimanere irrisolte (Abbruzzese 1992), dando il la a varie forme di dislocazione del bisogno di credere (Orazi 2018). L'uomo moderno da un lato ha una capacità molto più estesa di conoscere ciò che lo circonda, ma dall'altra è chiamato a scegliere i propri dei e demoni in un contesto di politeismo di valori e in una società sempre più plasmata dai risultati della tecnica. Il progresso senza soluzione di continuità e gli esiti pratici della tecnoscienza lasciano sempre spazio a nuove domande, molte delle quali senza risposta.

La pandemia da Covid-19 ha ribadito come la scienza sia stata forse caricata di una onnipotenza e di un'efficienza eccessiva. La comparsa di un virus sconosciuto ha reso evidenti i limiti di un approccio inadeguato alla scienza, creduta capace di rendere prevedibile la quotidianità, espungendone imprevisi ed effetti perversi. L'idea di progresso sottesa alla scienza moderna implica che essa non abbia mai un carattere definitivo: “ogni realizzazione scientifica significa nuove domande e vuole essere superata e invecchiare” (Weber 1997b: 48). Le società avanzate sembrano essersi rapportate in modo inadeguato alla scienza, dimenticando la lezione di Weber, per cui lo scopo delle scoperte scientifiche è proprio quello di essere superate per far sì che il progresso possa diventare effettivo. Uno dei nodi cruciali ha riguardato la comunicazione della scienza attraverso i *mass media*. Nello specifico, la scienza sembra aver mostrato al grande pubblico il suo “retroscena”: il dubbio sistematico e il procedere per “congetture e confutazioni”. Il dibattito scientifico ha mostrato le contraddizioni e i conflitti necessari per giungere ad un'evidenza. Le istituzioni scientifiche (virologi e medici sui mezzi di comunicazione di massa, così come le iniziali incertezze dell'Organizzazione Mondiale della Sanità) si sono divise su questioni cruciali come l'utilità di guanti e mascherine, la permanenza del virus nell'aria e sulle superfici, l'utilità o meno di periodi lockdown *etc.* Per gli “addetti ai lavori” questo è il normale percorso per giungere a conclusioni scientifiche, ma ciò ha generato paura e spaesamento nell'opinione pubblica.

Questa incertezza ha inoltre alimentato pseudoscienza e complottismo, facendo leva sulla preesistente tendenza a delegittimare le istituzioni scientifiche (Lucantoni, Orazi 2020; Picardi 2019): è possibile ricondurre a questa prospettiva i No-vax, i “Gilet arancioni” e, in generale, i movimenti che negano l'esistenza stessa del virus; prescindendo dal Covid-19, tali istanze si uniscono ad ulteriori pseudo-fatti come il terrapiattismo e i movimenti contrari all'introduzione della tecnologia 5G.

L'emergenza pandemica ha dunque messo in luce le eccessive aspettative nei confronti della scienza da parte della società, che sono state ulteriormente enfatizzate da un'inadeguata comunicazione attraverso i *media*. Ciò ha alimentato logiche complottistiche, che sono andate incontro alla necessità di risposte e di certezze da parte delle masse. In questo senso, il complottismo e la pseudoscienza sembrano contestualizzabili all'interno di alcuni dei limiti della società e della scienza moderna: questi, infatti, forniscono (pseudo)certezze e risposte facili che apparentemente superano le problematiche dell'immagine scientifica del mondo, ad esempio la valenza euristica dell'errore e la gradualità del percorso che conduce al raggiungimento della certezza scientifica. In questo meccanismo di presunta eliminazione dell'ignoto dal discorso scientifico in nome di pseudo verità, un ruolo centrale è svolto dai

social media, che fungono da cassa di risonanza e contribuiscono ad alimentare le pratiche discorsive complottiste, le quali sembrano offrire “una soluzione rassicurante sul piano intellettuale e sociale alla progressiva disgregazione delle certezze umane” (Lucantoni, Orazi 2020).

CONCLUSIONI

L’apporto fornito alle scienze sociali di un’opera ricca e complessa come quella di Max Weber è indiscutibile, sia in termini metodologici che concettuali. Nonostante siano trascorsi cento anni dalla sua morte (14 giugno 1920), la sua opera continua ad offrire spunti di riflessione per cercare di leggere le dinamiche socio-culturali che caratterizzano la contemporaneità. In questo contributo, ricostruendo i concetti di razionalità e razionalizzazione, si è cercato di approfondirne due: il legame tra la molteplicità delle forme di razionalizzazione e la teoria delle modernità multiple; il ruolo della scienza nella società colpita dall’emergenza Covid-19.

In occasione del convegno svoltosi ad Heidelberg nel 1964 per il centenario della nascita di Max Weber, Bendix rispose all’intervento fatto da Marcuse in questo modo:

le opere di Weber non hanno come tema principale la razionalità astratta come tale, bensì la sua condizionatezza storica e la possibile irrazionalità delle sue conseguenze. L’obiettivo della scientificità weberiana non è “l’astrazione da qualsiasi riferimento umano e storico”, come crede il prof. Marcuse, ma la determinazione concettuale dei fenomeni da lui trattati per poterne analizzare più chiaramente le condizioni e le conseguenze (Stammer 1967: 234-5).

In queste parole vi sono alcuni dei punti che saranno ripresi dagli studi weberiani dagli anni ’70 in poi, che metteranno in luce il ruolo dell’analisi dell’etica economica delle religioni universali per enfatizzare la poliedricità del concetto di razionalità nell’opera dello studioso tedesco. Infatti, gli studi weberiani si erano in precedenza concentrati sulla razionalità formale e meno sulla eterogeneità del processo di razionalizzazione e sulle varie sfumature che il concetto di razionalità può assumere in diversi contesti socio-culturali.

Gli approfondimenti successivi dell’opera weberiana sembrano aver fatto proprio quanto sottolineato da Bendix, mettendo in luce la natura e le molteplici sfaccettature del concetto di razionalità. Weber ha mostrato che il razionalismo rappresenta uno dei tentativi di dare forma e ordine al “mondo”; il razionalismo occidentale non è altro che una delle molteplici forme in cui questa tendenza si è espressa. Questo contributo ha cercato di mettere in luce come un’attenta lettura di Weber permetta di comprendere che le caratteristiche della razionalità vanno oltre quelle della sola razionalità occidentale e forniscono chiavi interpretative non solo per decifrare contesti “altri”, ma anche per capire meglio alcune dinamiche della società globale contemporanea.

BIBLIOGRAFIA

- Abbruzzese S. (1992), *Sociologia delle religioni*, Milano: Jaca Book.
- Bauman Z. (1989), *Modernità e olocausto*, Bologna: Il Mulino, 1992.
- Bendix R. (1960), *Max Weber. An intellectual portrait*, Garden City, NY: Doubleday and Company.
- Blumenberg H. (1979), *Elaborazione del mito*, Bologna: Il Mulino, 1991.
- Bontempi M. (2019), *Conflitti di interpretazioni: assialità, modernità multiple e trascendenza nella teoria del fondamentalismo di S.N. Eisenstadt*, in «Meridiana», 96, 247-274.
- Cavalli L. (1991), “Carisma”, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*. Al sito: www.treccani.it
- Cotesta V. (2010), *Sulle modernità multiple: origini, problemi, prospettive teoriche*, «Quaderni di Sociologia», 54, 141-164.
- D’Andrea D. (2016), *Che vita è? Politica, immagini del mondo e razionalità neoliberale*, in L. Bazzicalupo L., Vaccaro S., (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, Macerata: Quodlibet, 119-38.
- Eisenstadt S. (2006), *Sulla modernità*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

- Elias N. (1969), *Potere e civiltà*, Bologna: Il Mulino, 1983.
- Gellner E. (1994), *Ragione e cultura*, Bologna: Il Mulino.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: Il Mulino, 1986.
- Hennis W. (1987), *Il problema Max Weber*, Roma-Bari: Laterza, 1991.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1944), *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 1997.
- Kim S.H. (2020), *Science as an Ethical Mode of Life: On the Centenary of Max Weber's Wissenschaft als Beruf*, in «Social Epistemology», 34(2), 142-150.
- Lucantoni D., Orazi F. (2020), *Le trame del complotto. Narrazioni politiche tra scienza e pseudo-scienza nell'era dei social media*, «Storia e problemi contemporanei» (in corso di pubblicazione nel fascicolo n. 81).
- Maffesoli M. (2007), *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris: La Table Ronde.
- Martinelli A. (1999), *Economia e società*, Torino: Edizioni di Comunità.
- Orazi F. (2018), *Dalla notte dei tempi ai giorni senza tempo. Sacro, profano e cultura ipermediata*, Milano: Meltemi.
- Paci M. (2013), *Lezioni di sociologia storica*, Bologna: Il Mulino.
- Pellicani L. (1997), Presentazione, in Weber M. (1919), *La scienza come professione*, Roma: Armando, 1997.
- Picardi I. (2019), *Nebulose di pseudoscienza. Incertezza, pseudo fatti e tensioni nella governance tecnoscientifica*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 188(9): 19-31.
- Ritzer G. (2000), *La religione dei consumi*, Bologna: Il Mulino, 2012.
- Rossi P. (2007), *Max Weber Un'idea dell'Occidente*, Roma: Donzelli.
- Schluchter W. (1987a), *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna: Il Mulino.
- Schluchter W., (1987b), *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra «Etica» e «Mondo» in Max Weber*, in Treiber H. (1993, a cura di), *Per leggere Max Weber*, Padova: CEDAM.
- Sofritti F. (2013), *La razionalità occidentale: linee essenziali di un universalismi malcelato*, in Toscano M. A., Cirillo A. (a cura di), *Sulla razionalità occidentale. Processi, problemi, dialettiche*, Milano: Franco Angeli.
- Stammer O. (1967, a cura di). *Max Weber e la sociologia oggi*, Milano: Jaca Book.
- Tenbruck F. H. (1975), *L'opera di Max Weber*, in Treiber H. (1993, a cura di), *Per leggere Max Weber*, Padova: CEDAM
- Tiryakian E. (1997), *The Wild Cards of Modernity*, in «Daedalus», 126(2), 147- 181.
- Tribe K. (2018), *Max Weber's Science as a Vocation: Context, Genesis, Structure*, in «Sociologica», 12(1), 125-136.
- Trigilia C. (1998). *Sociologia economica. I. Profilo storico*, Bologna: Il Mulino.
- Trigilia C. (2009). *Sociologia economica. II. Temi e percorsi contemporanei*, Bologna: Il Mulino.
- Veca S. (1998), *La filosofia politica*, Roma-Bari: Laterza.
- Weber M. (1974), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori: Milano.
- Weber M. (1997a), *La scienza come professione*, Roma: Armando.
- Weber M. (1997b), *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: BUR.
- Weber M. (1999), *Economia e società*, 4 Voll., Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber M. (2002), *Sociologia della religione*, 4 Voll., Torino: Edizioni di Comunità.



Citation: Giovannini P. (2020) *Al tempo del coronavirus. Dalla specializzazione scientifica al potere carismatico di gruppo*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 21-27. doi: 10.13128/cambio-10752

Copyright: © 2020 Giovannini P. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Monographic Section

Al tempo del coronavirus. Dalla specializzazione scientifica al potere carismatico di gruppo

PAOLO GIOVANNINI

Università di Firenze

paolo.b.giovannini@gmail.com

Abstract. The article examines the management of the current pandemic crisis, focusing on the specific form taken by the relationship between political power and expert knowledge in their mutual interdependence. This relationship is read through the lens of the Weberian concept of charisma and, more specifically – arguing for a common ground between Weber’s and Norbert Elias’ thinking on this issue – of group charisma. This concept proves to be a key analytical tool for understanding the current balances of power and their possible developments.

Keywords: Group Charisma, Covid-19, pandemic and expert knowledge, Max Weber and Norbert Elias.

Si è discusso molto in questi lunghi mesi dominati dall’invisibile presenza del Covid-19 del potere che sono via via venute assumendo le varie élite professionali di infettivologi, pneumologi, anestesisti, ecc., sia a livello planetario che, con diverse accentuazioni, nei differenti paesi¹. Un potere

¹ In Italia, una posizione di rilievo, coerentemente col disposto del Decreto istitutivo del Comitato Tecnico Scientifico (CTS) del febbraio 2020, integrato nel maggio successivo, è stata assicurata, oltre che da esperti, da qualificati rappresentanti degli Enti e Amministrazioni dello Stato, evidentemente per conservare un certo controllo “politico” sul Comitato. A giudicare dalle decisioni prese per governare la situazione pandemica, a me pare che però anche in questi alti dirigenti abbia prevalso l’anima scientifico-professionale, e l’imprinting originario del loro processo formativo, pressoché totalmente di tipo medico-farmaceutico. Anche se Weber riteneva che nell’età moderna il burocrate dovesse avere una «minuziosa formazione specialistica» (1922 [2018] IV: 41), si potrebbe però argomentare diversamente – come si vedrà più avanti – e non appiattare così decisamente la figura del burocrate su quella dello specialista. Vedi in proposito l’interessante posizione di Pellizzoni (2020), alla nota 4.

Circa gli esperti – otto, rispetto ai tredici dirigenti – coprono in particolare le discipline “di emergenza” (anestesia, rianimazione, neurologia e geriatria, infettivologia, pneumologia, pediatria). In posizione meno chiara altri sei componenti, tutti di genere femminile, forse per riequilibrare almeno parzialmente la composizione *totalmente* maschile

che ha origini lontane, sempre presente nella storia dell'umanità, il potere di guarire, di curare il corpo: un potere costitutivo delle società fin nelle sue forme elementari, un potere così forte perché intrinsecamente legato alla vita e alla morte degli individui, alla sopravvivenza della specie o di sue unità biologico-culturali. Tanto che chi possedeva queste conoscenze e queste capacità esercitava anche un (indiscusso) potere politico. Come è stato forte e indiscusso anche il rapporto con il potere magico-religioso, dove la capacità di guarire testimoniava il perdurare del possesso di qualità straordinarie e ne legittimava l'azione (Weber 1922 [2018] IV: 318-319)².

Simbolicamente la pandemia è intervenuta in una fase in cui la scienza – come già osservava Weber – è pervenuta «a uno stadio di specializzazione prima sconosciuto» e quasi inimmaginabile, che appare stabilmente insediata e con prospettive di crescente potenza anche nel futuro (Weber 1919: 13)³. È uno degli aspetti più rilevanti del generale processo di razionalizzazione che ha investito l'Occidente prima ma che si è poi esteso sul piano mondiale. Un processo di cui Weber documenta l'aspetto più rilevante, almeno per quanto riguarda il suo approccio, e cioè il ruolo giocato dalle religioni mondiali nelle rispettive aree di influenza e di penetrazione. Al centro simbolico di questo processo c'è la figura del “monaco”, che Weber definisce il primo professionista che, in virtù del suo *sapere* via via sempre più specialistico, giunge ad occupare posizioni socialmente di rilievo nelle realtà organizzative, funzionali e di potere che si vengono creando. È il precursore del moderno burocrate, figura sulla quale Weber concentra la sua attenzione per la progressiva centralità e indispensabilità che viene acquisendo nelle strutture amministrative e di governo degli Stati moderni.

Qui userò molte volte le considerazioni di Weber sul burocrate (e sul potere burocratico) per rafforzare le linee interpretative sul gruppo al centro del mio interesse, quello degli scienziati-esperti. Operazione non completamente arbitraria perché lo stesso Weber – come ho già accennato – applica molte volte le considerazioni sul “burocrate” (sempre più specializzato) ad altre figure sociali che rientrano nello stesso processo di governo di società a crescente grado di complessità (esperti, scienziati, medici, ecc.) portando così ceti professionali specializzati ad occupare una posizione di potenza (*Herrschaft*) in virtù non solo del loro *sapere* ma altresì per «le cognizioni di fatti apprese nel corso del servizio» (Weber 1922 [1961] I: 219)⁴. Siamo di fronte a una configurazione di potere che presenta caratteristiche quasi carismatiche, come argomenterò più avanti, ma di cui si possono vedere già ora chiari segnali. Perché è un potere quasi sempre accettato senza discussione, un potere riconosciuto e attribuito dalle stesse persone sulle quali si esercita, un potere specialistico chiamato a una missione fondamentale di cui fa pubblica professione, quella della salvezza del corpo.

Sociologicamente, è interessante riflettere sul senso di questo processo maturato nel tempo ma reso più evidente dalla recente pandemia. Già Marx nella *Storia delle teorie economiche* (1862, I : 276), attribuiva a una classe borghese ormai non più rivoluzionaria la moltiplicazione di quei ceti professionali (il medico “per le malattie del corpo”, il prete “per le debolezze dell'anima”, il giurista, il poeta, lo scienziato, ecc.) che via via si sarebbero resi autonomi dalla classe che li aveva generati assumendo poteri progressivamente più grandi proprio in virtù della complessità delle loro specializzazioni e delle difficoltà (reali o artefatte) di accedervi. È un lungo processo di mobilità sociale *di gruppo*, dove un'intera categoria transita da una posizione sostanzialmente di *servizio* via via a una

del Comitato. Da segnalare la presenza di un dirigente medico della Polizia di Stato, esperto in medicina delle catastrofi. Anche le Regioni, competenti per la salute, hanno dato vita con criteri analoghi a CTS regionali.

² Non a caso i miracoli di Gesù e dei Santi di ieri e di oggi sono quasi totalmente opere di guarigione del corpo.

³ Fa eccezione il sociologo, aggiunge Weber con tranquilla ironia, gravato «dalla rassegnata consapevolezza di fornire tutt'al più allo specialista un'utile impostazione di qualche problema nel quale non gli sarà tanto facile imbattersi nel suo campo specifico, e, di conseguenza, il lavoro proprio non potrà non rimanere estremamente incompiuto» (*ibidem*). Non è problema da affrontare in questa sede, ma stupisce questo inno alla “rigorosa specializzazione” che qualifica un vero studioso, con la sola incerta eccezione che Weber pensa dover consentire alla sociologia – e, forse, alle scienze sociali.

⁴ È appunto con questi riferimenti che Luigi Pellizzoni (2020) introduce nel gioco interpretativo una terza figura, quella dell'esperto, definito come colui che dà una risposta efficiente a scopi che gli sono assegnati. A suo parere, il processo di razionalizzazione ha avuto come conseguenza una crescita esponenziale dell'expertise: inquinando per così dire la tradizionale dialettica tra scienziati e politici, confondendo i ruoli, politicizzando la scienza e in una parola deresponsabilizzando gli attori proprio quando occorrerebbe governare una crescente turbolenza e far fronte a un disordine che si va facendo globale.

posizione sociale autonoma che cresce nel tempo in termini di reddito, prestigio e potere.

Questa relazione di filiazione – se si vuole, questo rapporto di subalternità rispetto alla classe politica⁵ – già da tempo indebolitasi, nelle condizioni eccezionali dell'epoca del corona virus sembra quasi rovesciarsi, con la categoria dei medici e degli scienziati che rapidamente guadagna terreno nella scala della valutazione sociale fino a conquistare un potere decisionale normalmente riservato alle classi dirigenti. Di fatto, è la categoria dei portatori del sapere che *almeno in una prima fase* emerge vincente dall'obbligato confronto con la classe politica⁶. Un confronto vinto per molte ragioni, vuoi per l'iniziale incertezza della classe politica di fronte a un fenomeno nuovo e potenzialmente così pericoloso: vuoi perché quel corpo di scienziati era ed è sorretto da quella che Weber chiama etica dell'intenzione (1922 [2017] II: sparsim, ma spec. 179 e seguenti), «fai ciò che devi e lascia il resto a Dio», dunque – potremmo dire – senza l'intralcio di preoccupazioni politiche; vuoi infine per una indissolubile fede nella scienza: tutti elementi che li rendono sicuri di sé, li fanno forti come i leoni di Pareto, alle prese con chi cerca poi di fronteggiarli con l'astuzia ma anche con la debolezza delle volpi⁷.

Quali sono gli elementi che concorrono alla formazione prima (e al riconoscimento poi) di questa particolare “potenza” nella classe degli scienziati? Il processo è lento, tortuoso, selettivo, contrassegnato da condizioni preliminari. Delle quali la prima e più importante va ricercata nei sistemi di selezione che caratterizzano idealtipicamente la loro carriera: principalmente, la lunghezza della *formazione*, probabilmente inutile sul piano dell'apprendimento ma utilissima per garantire una selezione di classe e lo stabilirsi di reti di amicizie nelle classi scolastiche e nelle aule universitarie che risulteranno assai utili nella vita; poi, le “giuste” *relazioni sociali* garantite dall'appartenenza di *ceto* (quanti medici, ad esempio, provengono da famiglie che coltivano interscambio sociale con altre famiglie di medici, anche a fini matrimoniali?: Weber 1922 [1961] I: 179 ss.); quindi, ma può intervenire o no, il *dono (Gabe)* ad alimentare l'ispirazione scientifica; ancora, la *dedizione* assoluta al proprio oggetto (*Sache*) che si traduce anche in una pratica costante di duro lavoro; infine – ma è solo una possibilità – che a partire da queste condizioni si consolidi un potere che via via assume caratteristiche *carismatiche* (Weber 1922 [1961] I: 241)⁸.

Per avvicinarci al punto centrale: come sappiamo Weber, almeno nella prima parte della sua vita di studioso, riteneva che il carisma fosse fundamentalmente una qualità personale che si manifestava nei momenti di crisi, godeva (almeno per un periodo) della fiducia illimitata di chi glielo attribuiva, esercitava una dominazione (carismatica, appunto) attraverso leggi o disposizioni non formalizzate.

È nei suoi successivi studi su *Induismo e Buddismo* che Weber, affrontando l'analisi del sistema sociale induistico, e in particolare la posizione del gruppo parentale in connessione con il sistema delle caste, registra la presenza di un carisma di gruppo. Cito testualmente:

L'ordinamento sociale [indiano] poggiava...sul principio del “carisma gentilizio” [*Gentilcharisma*] con ciò si deve qui intendere il fatto che una qualificazione personale straordinaria... – ossia un ‘carisma’ – inerisce ai membri di un gruppo parentale in quanto tali, e non soltanto...a un portatore personale...Questa concezione è una delle vie per le quali si compie la trasformazione in pratica quotidiana del carisma, che in origine è puramente attuale e personale (Weber 1915-1917, II : 48-49).

Si tratta mi pare di un punto chiarissimo. Ma a renderlo ancora più chiaro, ai nostri fini, è l'interpretazione, e soprattutto l'uso che ne fa Elias in un breve scritto uscito per la prima volta nel 1998. Scrive Elias:

⁵ C'è tutta una letteratura sulla dipendenza diretta o indiretta di scienziati e ricercatori dai ceti politici, fenomeno direi quasi universale. Tra i più famosi: Benda 1927, Baritz 1960 e, più recentemente, tra i tanti, Zagrebelsky 2015.

⁶ A parere di molti, questa “supremazia” degli scienziati è un dato costante della modernità, che la pandemia ha solo enfatizzato e reso più evidente. Cfr. Strizzolo (2020), che si rifà a note posizioni di Galimberti (2002).

⁷ Scrive Weber (1919: 18) : “Qual è ora l'atteggiamento interiore dell'uomo di scienza di fronte alla propria vocazione e professione...? Egli risponde: la scienza ‘per amore della scienza’ e non per consentire ad altri di raggiungere successi nel campo tecnico od industriale o di potersi meglio nutrire, vestire, illuminare, governare”.

⁸ Anche Elias (1964: 542) sottolinea alcuni di questi prerequisiti per poter accedere al mondo delle professioni con la necessaria autorevolezza.

His own word is *Gentilcharisma* which has been translated as “clan charisma” and sometimes “sib charisma” but he uses the term not only with reference to kingship groups but also with reference to whole castes or to aristocracies, to groups of “nobil blood”, in short to groups of people bound by other than family ties (1998: 73).

Tornando al nostro caso, rari o inesistenti sono i momenti in cui uno scienziato o un medico sia portavoce riconosciuto di carisma come individuo. Più comunemente, partendo da Weber ma arrivando ad Elias, è l'appartenenza ad un'«impresa salvifica riunita in socializzazione» (Weber 1922 [2017] II: 44) che può connotare carismaticamente chi ne fa parte. Come scrive Angela Perulli, sotto il profilo sociologico una certa ambiguità del concetto di carisma apre alla possibilità che esso «venga attribuito al singolo individuo non tanto per le sue qualità peculiari, ma in quanto facente parte di un gruppo» (Perulli 2012: 95). Non a caso, sono a mio parere applicabili a medici e scienziati le parole che Weber riferisce ai sacerdoti, come «qualificati da un sapere specifico, da una dottrina consolidata e da una specializzazione professionale» (Weber 1922 [1961] I: 446): una categoria che tipicamente ricava il proprio carisma dall'appartenenza a un gruppo (la chiesa). La differenza tra le due posizioni di Weber – carisma personale e carisma di gruppo – non è di poco conto per il nostro problema. Entra nel gioco, come si è già accennato, un elemento, quello del “riconoscimento” del carisma, che prescinde dalle più o meno eccezionali qualità personali, perché esso è diretto al gruppo e non al singolo, ed è il primo il soggetto a cui va il “riconoscimento” carismatico⁹.

Possiamo a questo punto qualificare il potere di cui dispongono le nostre élite di scienziati non tanto come sommatoria di carisma individuali (che spesso non ci sono), ma come un potere carismatico qualitativamente diverso e di diversa capacità innovativa o rivoluzionaria: un potere che è potuto crescere in quanto inserito nel più generale processo di «disincantamento del mondo» (Weber 1919: 20), che per la medicina ha significato il progressivo e alla fine definitivo abbandono di pratiche magiche o pseudomagiche, e invece l'ispirarsi a principi e metodi di razionalità e di scienza. Dunque, partendo da Weber ma utilizzando Elias, possiamo ricondurre questo tipo di carisma alla categoria del «carisma di gruppo». È, chiaramente, una interpretazione *relazionale* della dimensione carismatica, in un duplice senso: sia perché il carisma (di gruppo) degli scienziati origina e si sviluppa *in relazione* al gruppo dei politici, sia perché il singolo scienziato non dispone di un carisma personale ma solo *in relazione* all'appartenenza al suo gruppo che è il reale possessore del carisma. È un terreno di incontro tra Elias e Weber, se si considera la distintività che quest'ultimo assegna all'appartenenza a un ceto sociale, soprattutto se privilegiato (le aristocrazie, ad esempio), e ancor più nel caso che si faccia parte di un ceto ma insieme si sia portatori di un carisma personale (Weber 1922 [1961] I: 182-83). Siamo molto vicini, a me pare, a una convergenza tra i due autori sulla categoria di carisma di gruppo¹⁰.

L'esercizio del carisma da parte del gruppo degli scienziati si avvale vantaggiosamente di diverse condizioni, alcune tradizionalmente importanti (la forza dimostrativa dei numeri, alla quale è già ampiamente socializzato il pubblico cui è diretto il messaggio), altre di diretta deviazione dalla condizione pandemica nella quale si trovano ad operare, prima fra tutte la debolezza (almeno provvisoria) della classe politica come di quelle dirigenti, perennemente incerte sulle misure da adottare e spesso divise tra di loro; infine, l'autorità che deriva loro dall'essere organismo costituito *ad hoc* per governare la situazione pandemica, di fatto in una posizione di monopolio conoscitivo politicamente e istituzionalmente sancito. Sono queste le condizioni che qualificano questa élite come portatrice – secondo l'ipotesi iniziale – di un *carisma di gruppo*.

Il caso italiano non si discosta molto da questo schema. Il Comitato Tecnico Scientifico nazionale e i corrispondenti CTS a livello regionale raccolgono accademici, studiosi e ricercatori, alti dirigenti di settore tra le corrispondenti e più qualificate cerchie del paese. Costituiscono cioè una élite che, almeno sul piano formale, rispetta

⁹ È quanto appunto sostiene Elias nella sua *Introduzione* (forse 1975) a Elias-Scotson (1965), e cioè che il gruppo degli *insiders* si conferma nella propria superiorità carismatica proprio perché essa è “riconosciuta” dal gruppo degli *outsiders*.

¹⁰ Anche se Elias, come è noto, la applica a realtà di tutt'altra condizione sociale rispetto ai ceti aristocratici vittoriani, e cioè a due gruppi di classe operaia uno di vecchio l'altro di recente insediamento nella stessa area (1965: 61 ss.).

interamente il suo significato etimologico: sono persone scelte tra coloro che hanno sviluppato appieno la loro specializzazione disciplinare, e che sono dunque qualificati depositari di un *sapere* esclusivo in virtù del quale ottengono ascolto ed obbedienza. L'elevatissimo grado di "chiamata" (scientifica) che normalmente caratterizza i componenti di queste élite non si traduce solo in un impegno professionale-specialistico nel mondo ma assume spesso i connotati di una «chiamata carismatica» (Weber 1922 [1961] II: 231) o almeno percepita come tale. Questo potrebbe spiegare la lunga permanenza in posizioni di comando di fatto nella gestione della pandemia, anche quando i risultati delle loro prescrizioni non sembrano raggiungere gli obiettivi prefissati¹¹.

Un'ultima considerazione circa il rapporto tra scienziati e politici. Elias chiarisce bene come il carisma di gruppo si costruisca *in relazione* a un altro gruppo che per così dire alimenta e dà vita ad esso da una posizione di inferiorità. Senza voler portare troppo oltre questa analogia tra scienziati e politici da una parte e *insiders* ed *outsiders* dall'altra, qualche aspetto Elias ce lo suggerisce. Per esempio che – almeno in tempi di pandemia o simili, dove il sapere specializzato assume un'indubbia centralità – la relazione di potere che si stabilisce (processualmente) tra le due unità della figurazione in collaborazione/competizione contiene anche elementi di giudizio e di pregiudizio: gli scienziati cioè, resi forti dalla loro posizione di certezza e di fede nelle conoscenze scientifiche, e quindi nella loro fonte di potere carismatico di gruppo, entrano obbligatoriamente in relazione con i politici ma esprimendo su di essi, nei comportamenti più che nelle parole, un giudizio di incompetenza e magari di dannosità sociale¹². Non siamo molto lontani dall'uso del pettegolezzo di disapprovazione come strumento per mantenere o aggravare le rispettive posizioni di potere.

La parte finale di questa proposta intende muoversi su un piano applicativo. Tra i molti possibili, ci si propone di riflettere su alcuni aspetti riconducibili al nuovo equilibrio di potere, in tempi di pandemia, tra gli scienziati, i medici, gli esperti da una parte e i decisori politici dall'altra. Possiamo ipotizzare che in una prima fase, di sconcerto e di indecisione politica, siano gli scienziati a vedersi attribuito un carisma, una qualità eccezionale che assegna loro «un valore esemplare e di conseguenza un ruolo di guida» (Weber 1922 [1961] I: 238). In questa fase, la qualificazione del singolo è frutto della condivisione del carisma di gruppo: una condivisione che indubbiamente sacrifica almeno in parte riconoscimenti e gratificazioni personali, ma che dà forza e capacità di imposizione alle loro indicazioni anche se provengono dalla bocca o dalla penna di uno solo di loro. Siamo davanti, in ogni caso, a una anomalia che prima o poi si fa sentire, e cioè le differenti qualità possedute dai scienziati e politici. Come si esprime Weber (1919: 34):

...le qualità che fanno di qualcuno un eminente studioso e un professore universitario non sono quelle stesse che fanno un capo sul terreno dell'orientamento pratico della vita o, specificamente, della politica.

La contraddizione tra l'agire come scienziato e l'agire come politico è insanabile, perché «ogni qualvolta l'uomo di scienza mette innanzi il proprio giudizio di valore, cessa la perfetta intelligenza del fatto» (Weber, 1919: 30). Lo scienziato ha l'unica preoccupazione di «dominare *tecnicamente* la vita» (corsivo di Weber) senza chiedersi se e quale significato abbia questo dominio (*idem*: 26-7). È questa, credo, la ragione fondamentale per la quale Weber ritiene che i ruoli di scienziato e politico debbano essere mantenuti ben distinti.

¹¹ Alcune ricerche condotte negli USA hanno registrato questa progressiva caduta di fiducia nell'opera degli scienziati più forte tra i Democratici che tra i Repubblicani. Cfr. Kreps-Kriner (2020).

¹² Se dovessimo portare fino in fondo questa applicazione della categoria di "carisma di gruppo" come elaborata da Elias dovremmo aggiungere altri elementi di più difficile verifica, ma dei quali non è difficile immaginare l'esistenza. Nessuno dei due gruppi può fare a meno dell'altro, ma nello stesso tempo ognuno agisce per indebolire la potenza dell'altro, con una continua denigrazione di fatto, anche se raramente espressa a parole. Questo processo, direbbe Elias, spoglia il carisma di gruppo delle sue componenti irrazionali, lo rende pubblicamente discutibile e quindi ne indebolisce la potenza. Su questi meccanismi, si veda Perulli 2014; Jentges 2021. Aggiungo solo che, a differenza di ciò che succede a Winston Parva, dove il differenziale di potere tende a rimanere costante e comunque unidirezionale, in questo caso il differenziale di potere tra i due gruppi è variabile, specialmente nei tempi anormali della pandemia (Elias 1998: 16-25).

Facile da dirsi, difficile da farsi. Commenta in proposito Alessandro Cavalli (2020):

Il terreno è molto scivoloso. La posizione weberiana...è ancora valida come linea guida, ma è più difficile da mantenere dove il nesso tra 'sapere' e 'decidere' si fa stretto. Soprattutto laddove la domanda del politico al ricercatore non è di 'conoscere per deliberare'...ma di giustificare con linguaggio scientifico delle decisioni già prese in sede politica al fine di costruire o mantenere consenso.

Ciò che segue dipende dalla *durata* di questa fase e dai risultati ottenuti. Una lunga durata indebolisce sicuramente la posizione degli scienziati, perché – dice Weber anche se con diverso riferimento concreto – se «a coloro che si danno a lui nella fede [non] ne viene *benessere*...chiaramente, egli non è il signore mandato dagli dei»; e, poche righe dopo, «...il comandante (*Hauptling*) ...viene semplicemente abbandonato, se il successo non gli arride» (1922 [2018] IV: 318-319). Ne è un segnale la crescita di movimenti negazionisti in molti paesi, primi fra tutti la Germania e gli Stati Uniti. Ma lo è anche, per guardare all'attuale situazione politica italiana, la frantumazione della classe politica, dove i vari leader hanno ripreso a contendersi il comando, ignorando o delegittimando di fatto le indicazioni degli scienziati, o al più tornando all'antico costume di usarle strumentalmente ai propri fini di lotta politica.

Chiudo con un accenno a quello che è un decisivo campo di prova, il rapporto del gruppo degli scienziati con i problemi dell'economia del paese. Qui essi presentano due punti di debolezza. Il primo, di carattere generale e di cui ho già fatto cenno, è il tipo di razionalità e direi di visione del mondo che ispira la loro azione, quella fede nella scienza per cui ogni cosa può essere «dominata con la ragione» (Weber 1919: 20). Una posizione che li porta ad avere una preoccupazione esclusiva, quella di vincere il virus, senza di fatto interrogarsi sulle conseguenze sociali ed economiche di tante battaglie e magari della stessa vittoria¹³.

C'è poi, connaturato al possesso carismatico, un importante secondo punto di debolezza che rimanda all'estraneità del potere carismatico rispetto al mondo dell'economia. Come scrive Weber, il carisma «è l'antitesi di ogni economia ordinata: è un potere (*Macht*), anzi *il* potere dell'antieconomicità» (Weber 1922 [2018] IV: 318): soprattutto, c'è il disprezzo per l'economia ordinaria, specialmente se di carattere tradizionale. Non è un caso che, con una certa rozzezza, siano i governanti conservatori e liberisti a cercare per quanto possibile di limitare il potere degli esperti, specialmente se portatori di carisma, operando perché il loro potere si acquieti e transiti nel più tradizionale assetto legale-razionale e/o dell'abitudine.

Difficile prevedere l'evoluzione di questa situazione. Per l'Italia, tenderei a pensare che lentamente le ragioni della politica torneranno a farsi valere. Tanto più che il carisma di gruppo ha una potenza non paragonabile a quella del carisma puro, non foss'altro per la sottomissione che il singolo membro deve alle norme del gruppo (Elias-Scotson 1965: 25). Complessivamente, le misure carismatiche vengono oggettivamente frenate, l'azione innovativa contenuta, e la stessa tensione competitiva nei confronti della politica si attenua se non cessa completamente. con effetti di freno e contenimento dell'azione innovativa e di caduta della tensione competitiva.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Baritz, L. (1960), *The Servants of Power: A History of the Use of Social Science in American Industry*, Middletown Conn: Wesleyan University Press.
- Benda, J. (1927), *La trahison des clercs*, Paris: Grasset.
- Cavalli, A. (2020), *L'attualità di Weber, dialogo con Alessandro Cavalli*, "Rassegna italiana di sociologia", 3: 635-654.

¹³ In un denso e intelligente intervento, Maria Grazia Galantino (2020) amplia il discorso qui appena accennato, registrando una crescente situazione di "irresponsabilità organizzata" dove salta la tradizionale distinzione per cui l'esperto risponde delle sue analisi dei rischi *prevedibili*, mentre il decisore risponde delle scelte fatte e resta responsabile delle conseguenze. Oggi – argomenta la Galantina – si naviga tra la de-politicizzazione delle decisioni (presentate come tecniche) e un'iperpoliticizzazione generalizzata che di fatto delegittima il sapere esperto lasciando un rinnovato spazio al politico.

- Cavalli, A. (2021), *Svolte epocali*, prima parte, in “La Città”, gennaio-febbraio; e in “Sicurezza e Scienze Sociali”, 1.
- Elias N.-Scotson, J. L. (1965), *Strategie dell'esclusione*, Bologna: il Mulino 2004.
- Elias, N. (1964), *Profession*, in J. Gould-W.L. Colb (eds), *A Dictionary of Social Science*, New York: Free Press.
- Elias, N. (1998), *Group Charisma and Group Disgrace*, in Goudsblom, J.-Mennell, S. (eds, 1998), *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*, Oxford: Blackwell (104-112).
- Galimberti, U. (2002), *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli.
- Jentges, E. (2021), *Weber, Elias and Political Charisma*, Oxford: Taylor & Francis.
- Kreps, S.E.-Kriner, D.L. (2020), *Model Uncertainty, Political Contestation, and Public Trust in Science. Evidence from the Covid-19 Pandemic*, “Science Advances”, 6 (43).
- Marx, K. (1862), *Storia delle Teorie economiche*, vol.I., Torino: Einaudi, 1971.
- Pellizzoni, L. (2020), *Etica e razionalizzazione alla prova dell'expertise*, relazione del 18.12.2020 al Convegno AIS “Ripensare la società nelle emergenze e le trasformazioni globali”. Con Max Weber, 100 anni dopo (1920-2020).
- Perulli, A. (2012), *Norbert Elias. Processi e parole della sociologia*, Roma: Carocci.
- Perulli, A. (2014), *Production and Reproduction of Social Inequality. The Role of Group Charisma and Group Disgrace*, “Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali”, 4 (8), 105-117.
- Strizzolo, N. (2020), *La delega politica alla tecnica nella comunicazione sul Covid-19*, intervento del 18.12.2020 al convegno AIS “Ripensare la società nelle emergenze e le trasformazioni globali”. Con Max Weber, 100 anni dopo (1920-2020).
- Weber, M. (1919), *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino: Einaudi 1966.
- Weber, M. (1922), *Economia e società*, voll. I-II, Milano: Edizioni di Comunità 1961.
- Weber, M. (1922), *Economia e società*, voll. I-V, Roma: Donzelli Editore 2016-2018.
- Weber, M. (1915-1917), *Induismo e Buddhismo*, in *Sociologia della religione*, Milano: Comunità, II (1-362).
- Zagrebelsky, G. (2015), *Liberi servi*, Torino: Einaudi editore.



Monographic Section

Max Weber e la «questione razziale»

PATRIZIA LAURANO

Università La Sapienza di Roma
patrizia.laurano@uniroma1.it

Citation: Laurano P. (2020) *Max Weber e la «questione razziale»*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 29-40. doi: 10.13128/cambio-9814

Copyright: © 2020 Laurano P. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Abstract. This paper analyzes one less important topic Weberian thought (especially in the Italian studies): the concepts of “ethnicity” and “race”. In particular, the essay focuses the problem of black Americans, around which Weber reflected starting from the information and experiences personally lived during his trip to the United States in 1904, invited by the Congress of Arts and Sciences of the Universal Exposition of St. Louis. The German scholar has the opportunity to know directly US society, to travel the South of the country, to discuss with members of the African American community. All this contributes to moving Weber away from the initial youthful positions – when the biological element of “race” is evident – to an analysis of the social and cultural implications of “ethnic community”, in which, rather than the blood, “ethnic honor” is important. According to Weber, the only way to bring about a change in racial and ethnic relations is a charismatic authority, empowered to give orders that are typically obeyed (Weber, 1947). If, through the process of routinization, the charismatic authority is systematically transformed into rational authority, ethnicity can disappear; while if it is routinized in a traditional order, ethnicity can be further highlighted.

Keywords: race, ethnic community, charismatic authority, american negro.

Uno dei temi meno indagati del pensiero di Max Weber è relativo all’analisi dei concetti di ‘razza’ e di ‘etnia’, nonostante nell’etnologia tedesca sia radicata la convinzione che lo studioso di Erfurt abbia esercitato un’influenza importante sullo sviluppo dell’antropologia sociale¹. In ambito

¹ Nel mondo anglofono, lo stesso Radcliffe-Brown ha conosciuto gli scritti weberiani sul tema solo durante la metà degli anni Cinquanta, quando si trovava alla Rhodes University di Grahamstown. Riporta Andreski che il famoso antropologo inglese, dopo aver letto alcune parti di *Economia e società*, abbia detto: «È davvero roba dannatamente buona ... Che peccato che nessuno mi abbia detto di lui prima» (Andreski 1984: viii). Per la ricostruzione dei riferimenti al pensiero weberiano sull’etnia nell’antropologia sociale e culturale cfr. Raumn 1995. Ancora nel 1971, nell’*Introduzione* alla prima traduzione in inglese del dibattito di Weber con Alfred Ploetz alla riunione del 1910 dell’Associazione sociologica tedesca, Benjamin Nelson deplorava il fatto che i contribu-

sociologico le idee weberiane sull'etnia non vengono prese particolarmente in considerazione perché bollate come anacronistiche, nonostante alcune intuizioni sui gruppi etnici appaiano straordinariamente moderne per un uomo figlio del suo tempo e valgano la pena di essere discusse².

Per molto tempo, punto di riferimento sull'argomento è stato l'articolo di Ernst Moritz Manasse del 1947, *Max Weber e la razza*, che affronta tutti i temi legati alla razza che si ritrovano nel lavoro di Weber: la 'questione polacca', il cambio di atteggiamento in riferimento alla 'questione negra', la discussione del sistema delle caste indiano, lo sviluppo del giudaismo post-esilico. Se Manasse ritiene che l'analisi di Weber delle implicazioni sociali della razza si sia manifestata principalmente nella sociologia della religione e in particolare nella discussione su casta, classe, status ed etnia in India, Cina e nel giudaismo antico, più di recente Karl-Ludwig Ay ha sottolineato che Weber tendeva a usare esempi nordamericani nello sviluppo della sua critica sistematica del concetto di razza (cit. in Scaff 2011: 114).

Una parte della letteratura, partendo dal suo nazionalismo anti-polacco, considera Weber sostenitore di un razzismo di tipo culturale e non biologico, che gli deriverebbe anche dagli studi comparativi di sociologia della religione, soprattutto per quanto riguarda l'India e la Cina (Abraham, 1991; Zimmerman 2006, 2010; per la Cina cfr. Steinmetz 2010). In particolare, Andrew Zimmerman ha denunciato «il lavoro di repressione» intrapreso dai sociologi per dipingere un Weber sostenitore di posizioni politiche e scientifiche sociali liberali, reclamando una «decolonizzazione» del suo pensiero sulla razza attraverso un'analisi dettagliata dei suoi scritti (Zimmerman 2006: 53). La tesi, particolarmente forte, dello studioso americano dipinge Weber come «un imperialista, un razzista e un nazionalista social-darwinista» (ibidem), il primo teorico di quel neorazzismo definito da Balibar come atteggiamento che «nega l'importanza della razza biologica mentre elabora un sistema di differenze culturali che funzioni in modo altrettanto efficace della razza come mezzo per sottoscrivere la disuguaglianza politica ed economica» (ibidem).

In effetti, Weber, studente di liceo sedicenne, probabilmente influenzato dall'ideologia contenuta in *Essai sur l'inégalité des race humaines* di Gobineau (1853) molto in voga tra gli intellettuali europei di quei tempi, in un saggio sulla storia del mondo, riconduce il secolare conflitto tra Oriente e Occidente alle differenze e alle antipatie «inestinguibili» tra indoeuropeo e razze semitiche (cfr. Marianne Weber, cit. in Manasse 1947: 191). Qualche tempo dopo, in un articolo del 1894 sulle crescenti esportazioni di cereali dell'Argentina dopo la svalutazione del peso argentino del 1889/1890, Weber si scaglia contro la dottrina del libero scambio e contro l'«assunzione del tutto irrealistica dell'uguaglianza internazionale delle culture» (cit. in Boatcă 2013: 68) e, nella *Prolozione* di Friburgo del 1895, apre il suo discorso con queste parole: «innanzi tutto mi propongo di illustrare tramite un esempio il ruolo giocato dalle differenze razziali fisiche e psichiche tra le nazionalità nella lotta economica per l'esistenza» (Weber 1998: 6). Occupandosi poi della 'polonizzazione' delle regioni prussiane all'est dell'Elba, lo studioso tedesco fa chiaramente trasparire la sua considerazione della popolazione polacca – che in quei territori stava sostituendo la componente tedesca in fuga dalle campagne – come «culturalmente inferiore e politicamente infida» (Poggi 2004: 15).

Coloro che respingono la tesi di un Weber razzista, pur riconoscendone l'ardente nazionalismo, portano a sostegno lo scambio avuto con Alfred Ploetz³ (un sostenitore delle presunte teorie 'scientifiche' della razza basate sul determinismo biologico) nella prima conferenza della Deutsche Gesellschaft für Soziologie (1910). In quell'oc-

ti di Weber alle discussioni sull'uso della sociologia nella formazione della politica pubblica era stata «stranamente abbastanza ignorata» (Weber 1971: 30).

² Le fonti qui utilizzate per l'analisi dei gruppi etnici partono da *Economia e società* (1980, vol.II, cap.IV) per poi utilizzare anche fonti secondarie, quali principalmente Manasse (1947), Nelson (1971), Jackson (1983), Raumn (1995), Mommsen (2000), Scaff (2011), Boatcă (2013). Secondo quest'ultima, il fatto che le opere che trattano le questioni di razza ed etnia in Weber siano (letteralmente) poche e lontane tra loro e si prestano a una vasta gamma di interpretazioni, fornisce un quadro piuttosto inconcludente delle sue opinioni sull'argomento.

³ Come ricorda Boatcă (2013: 72) il lavoro del medico e biologo Ploetz sarà una delle principali fonti per le politiche eugenetiche naziste. Ploetz aveva fondato la rivista *Archiv für Rassen und Gesellschaftsbiologie und Gesellschaftshygiene* e la *German Association for Racial Hygiene* (*Deutsche Gesellschaft für Rassenhygiene*) ed era entrato a far parte dell'Associazione sociologica tedesca su invito di Ferdinand Tönnies.

casione lo studioso tedesco si scaglia contro l'articolo su *I concetti di razza e società* di Ploetz, accentuando le determinanti socioeconomiche delle relazioni razziali e ricordando che la 'razza' è una categoria di cultura e non è possibile individuare caratteristiche o qualità personali ad essa attribuibili:

Ma esiste ancora oggi un singolo fatto che sarebbe rilevante per la sociologia, un singolo fatto concreto che in un modo veramente illuminante, valido, esatto e incontestabile fa risalire un tipo definito di circostanza sociologica a qualità innate ed ereditarie possedute da una razza o da un'altra? La risposta è in definitiva: beh, decisamente no! (cit. in Scaff 2011:113).

Seppure Zimmermann liquida lo scambio tra Ploetz e Weber come «un'introduzione succinta al suo pensiero razziale», non così liberale come potrebbe sembrare (Zimmermann 2006: 56), è innegabile che dal tono degli interventi weberiani non traspaia traccia di posizioni razziste, né di tipo biologico né culturale. Egli, ad esempio, ricorda a Ploetz – quando sostiene la minore competenza dei dottori neri – come questi siano stati esclusi dalle università e costretti inizialmente ad andare in istituti a loro riservati. Insomma, di fronte all'idea che la media dei neri abbia una «morale disinibita, un'intelligenza più difettosa e un comportamento più sciocco» (Nelson, Gittleman 1973: 312), Weber richiama l'importanza dei fattori sociali, delle possibilità di accesso e delle opportunità. L'inferiorità morale e intellettuale sostenuta da Ploetz (che rientra appieno in una concezione inegualitaria delle razze) «non è provato», afferma Weber, e la percezione di un popolo così come «il tipo di coscienza pervasiva caratteristica della razza bianca che è stata generata in America» non sono «il risultato di fatti ed esperienze, ma di convinzioni di massa» (ibidem).

Weber torna sugli stessi argomenti alla Seconda Conferenza, due anni dopo, questa volta contro la *Teoria della razza e filosofia della storia* di Franz Oppenheimer: «con le teorie razziali puoi provare e confutare tutto ciò che vuoi». È un «crimine scientifico», aggiunge, tentare di «aggirare la difficile analisi sociologica di un problema usando concetti e ipotesi razziali acritiche e confuse» (cit. in Scaff 2011:113). Weber liquida come «folklore» le presunte differenze razziali concepite in termini di «caratteristiche diverse nell'atteggiamento verso il lavoro o l'odore del corpo⁴, considerate 'invenzioni' sociali o esempi di una sociologia dei sensi naturali» (ibidem).

Sembra insomma che Weber prenda le distanze dalle sue posizioni giovanili, anche se nelle *Vorbemerkung* (Osservazioni preliminari) ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie* (Raccolta di saggi sulla sociologia della religione), dichiara molto importante il patrimonio biologico per giustificare la diversità nelle condotte di vita (ed in particolare la specificità della civiltà occidentale)⁵: «l'autore ammette di essere propenso – in maniera del tutto personale e soggettiva – a dare grande importanza all'eredità biologica» (Weber 2013: 105). Sostiene Hajime Konno, a conclusione del suo libro su Weber e la questione polacca, che «osservare e giudicare le persone dal punto di vista dell'Occidente sembra essere stato il metodo di Weber per tutta la vita» (Konno 2004, cit. in Boatcă 2013: 74).

La valutazione, dunque, del cambiamento di opinione di Weber trova gli studiosi e i biografi schierarsi su posizioni divergenti. Sembra però possibile leggere il suo pensiero in termini di un'evoluzione da un nazionalismo essenzialmente anti-polacco tipico degli anni Novanta dell'Ottocento⁶ (considerando anche la grande diffusione delle teorie eurocentriche sulla superiorità razziale a quel tempo) a un antirazzismo pluralista liberale e sociale dell'inizio del Novecento (Manasse 1947; Tribe 1980; Kalberg 2005). Come visto, nelle due conferenze della Deutsche Gesellschaft für Soziologie, Weber abbraccia idee innovative sulle questioni di razza e di nazione. In

⁴ Afferma Weber: «il fatto che le donne sciite si ungesero i capelli con il burro, che odorava poi di rancido, e le donne greche invece di olio profumato, rendeva impossibile ogni tentativo di approccio sociale di signore della buona società da entrambe le parti, l'odore del burro doveva essere sicuramente un motivo di separazione più forte delle drastiche differenze di razza; più di quanto potesse fare – per quanto io stesso abbia potuto notare – il famoso odore di negro» (Weber 1980: 95).

⁵ Ancora nel 1917, Weber sosteneva sia il privilegio che il dovere della «razza padrona» (*Herrenvolk*) di impegnarsi nella politica mondiale e proteggere la Patria dai «Negri, Ghurkas e tutti barbari che sono venuti dai loro nascondigli in tutto il mondo e che ora sono riuniti ai confini della Germania, pronti a devastare il nostro paese» (cit. in Boatcă 2013: 74).

⁶ Nelle sue lezioni di economia politica di Heidelberg del 1898 Weber aveva sistematizzato la letteratura contemporanea sulla razza e l'etnia sotto il titolo *I fondamenti biologici e antropologici della società*, un elenco di trenta fonti bibliografiche da Ludwig Gumplowicz ad Adolphe Quetelet.

effetti, come sottolinea Lehne (2010), gli anni dal 1910 al 1912 sono stati i più produttivi per la concettualizzazione della nazione da parte dello studioso tedesco. In questa occasione, Weber ha fatto riferimento al proprio background personale per minare idee preconcepite di razza: «I am partly French and partly German and as a Frenchmen certainly somehow celtically infected. Which of these races—because one has referred to the Celts as a ‘race’—is blooming in me respectively has to bloom, if German society blooms, respectively should bloom» (cit. in Lehne 2010: 221). Parole che rappresentano non solo il rifiuto del concetto di razza in senso biologico, ma anche l’inserimento di un elemento estraneo – l’essere in parte francese – nel suo nazionalismo tedesco⁷.

Si può quindi ipotizzare un «capovolgimento di base» della posizione politica di Weber nei confronti della Polonia e un conseguente allontanamento dalla sua concezione iniziale, «quasi socialdarwinista», sulle differenze razziali (Mommsen 1984: 53; Roth 1993, 2000). In effetti, seppure Weber in vari momenti abbia sottolineato che le difformità negli atteggiamenti dei polacchi e dei tedeschi siano causate da diversità qualitative tra lo slavo e il germanico, per cui le basse esigenze materiali e ideali sulla vita del primo ne spiegavano la grande adattabilità, negò esplicitamente che queste qualità fossero inerenti alla razza slava o fossero state acquisite nel corso della storia slava (Manasse 1947: 194). Weber, dunque, si domanda quale sia l’origine delle «race qualities» e la sua iniziale posizione sembra cambiare in seguito alla rinnovata politica anti-polacca intrapresa dal governo prussiano, che contemplava anche misure punitive (come il tentativo di sopprimere l’uso della lingua polacca all’interno della Germania) considerate dallo studioso tedesco assolutamente condannabili e controproducenti. In conseguenza di questi e di altri sviluppi politici, e probabilmente anche in seguito a una comprensione crescente dei problemi di razza e nazionalità, l’atteggiamento di Weber nei confronti dei polacchi cambia sostanzialmente: in alcuni articoli scritti durante la prima guerra mondiale, ad esempio, sostiene con urgenza l’instaurazione di relazioni amichevoli sia con i polacchi in Germania che con il futuro stato polacco. Inoltre, nella conferenza a St. Louis su *Capitalismo e società rurale in Germania* del 1904⁸ Weber, pur menzionando la superiore istruzione, abilità commerciale, tecnica militare e conoscenza dell’agricoltura dei tedeschi rispetto agli slavi – il cui territorio essi avevano invaso nel Medioevo – non fa alcun riferimento alle proprietà razziali. Afferma, invece, nella stessa conferenza: «Non sono differenze naturali nelle qualità chimico-fisiche del suolo, o differenze nel talento economico delle razze, ma l’ambiente economico storicamente stabilito è il fattore determinante della differenza nei risultati dell’agricoltura contadina» (Nelson, Gittleman 1973: 376, 378).

1. LE COMUNITÀ ETNICHE

Per Weber l’appartenenza alla razza, cioè «il possesso, fondato realmente su una comunanza di origine, di disposizioni naturali simili, ereditate e trasmissibili ereditariamente» può condurre a una comunità etnica se questa «viene sentita soggettivamente come caratteristica comune» (Weber 1980: 87). In *Economia e società*, nella sezione iniziale del capitolo, intitolata *Ethnische Gemeinschaftsbeziehungen*, lo studioso tedesco utilizza due termini differenti: «Gemeinsamkeit» (*commonness*) e «Gemeinschaft» (*community*), dove – seppure spesso tradotti entrambi con ‘comunità’⁹ – il primo indica in realtà «una comunanza oggettiva di alcuni tratti» che non necessariamente determina una comunità (*gemeinschaft*) etnica.

⁷ «Storicizzando i suoi scritti abbiamo visto come Weber sia passato dall’essere influenzato da idee pseudo-darwiniane di sopravvivenza nazionale a una sobria analisi delle origini politiche delle idee di nazionalità; come ha poi sostenuto prima lo stato tedesco, poi la nazione tedesca e non sembrava mai sapere quale fosse la vera relazione tra i due. Sembra sciocco presumere che possa esserci qualcosa come un punto di vista weberiano a cui anche lui potrebbe essere in opposizione» (Lehne 2010: 234).

⁸ Cfr. infra, par.2.

⁹ Tali inesattezze della traduzione, secondo Raumn (1995), costituiscono uno dei motivi per cui la riflessione weberiana su questi temi è stata tralasciata (perché bollata come superata e priva di spunti interessanti) o peggio è stata fraintesa. Un altro fraintendimento in merito alla riflessione di Weber sui gruppi etnici è il considerarlo come un «primordialista» (Comaroff 1992): appare chiaro dalla lettura dei testi, infatti, che i gruppi etnici erano per lo studioso tedesco il «risultato di sviluppi o processi storici chiaramente distinguibili, di tipo strutturale e culturale» (Raumn 1995: 79). Le norme alle quali si richiamavano e su cui si costituivano erano a metà

Un'altra criticità linguistica legata alle traduzioni, come sottolineato da Raumn (1995), riguarda l'uso del termine *habitus* che, in tedesco, assume il significato di 'portamento' o 'aspetto esteriore', ma che viene spesso tradotto con 'tipo fisico'. Ciò si rivela particolarmente significativo laddove l'intento di Weber è proprio di distinguere analiticamente tra l'effettiva discendenza biologica da un lato e l'«äußeren habitus», l'aspetto esteriore, dall'altro. Richiamandosi proprio ai fattori sociali e culturali, Weber riconosce che «le differenze di rango o di status dovute alla socializzazione e all'istruzione nel senso più ampio del termine sono ostacoli molto più forti a un matrimonio o a una relazione rispetto alle differenze di tipo somatico»¹⁰ (Weber 1980: 89). L'identità dei costumi e dell'*habitus*, così come il ricordo di colonizzazioni o di migrazioni, possono dar luogo a una «credenza in una comunanza di origine» (Weber 1980: 91). A questo punto Weber giunge alla definizione di gruppi etnici come

gruppi di uomini che nutrono sulla base di affinità dell'*habitus* esterno o dei costumi o di entrambi, oppure di ricordi di colonizzazione o di migrazione, la credenza soggettiva di una comunità di origine (in modo che questa diventi importante per la propagazione della comunità) [...] prescindendo dal fatto che una comunanza di sangue sussista oggettivamente oppure no. La comunanza etnica si differenzia dalla comunità di gruppo parentale perché è appunto di per sé soltanto una comunanza (creduta) e non già un reale agire di comunità. La comunanza etnica, nel senso qui inteso, non è invece essa stessa comunità, bensì soltanto elemento che agevola la formazione della comunità (Weber 1980: p.92).

Se, dunque, un gruppo etnico mostra al massimo solo un potenziale per un'azione comune, per Weber, sono i costumi, l'*habitus* a svolgere un ruolo determinante, più del vincolo di sangue, più degli interessi economici, di cui era comunque largamente consapevole. Allo stesso tempo era attento a sottolineare l'importanza dei movimenti migratori dei popoli per l'origine e lo sviluppo della coscienza etnica dei gruppi, così come della comunanza di lingua e di fede religiosa¹¹. Sostiene infatti che «non possono esserci confini etnici fissi» a meno che «i confini linguistici o i limiti delle comunità politiche o religiose non sostengano le differenze nei costumi (*sitten*)» (Raumn 1995: 83). Sono i contrasti tra i costumi (*sitten*) degli immigrati e degli indigeni a creare rivalità. Anzi secondo Weber «la persona diversa in quanto ad *habitus* esteriore – per quanto egli faccia o sia – viene in quanto tale senz'altro disprezzata, o viceversa, dove rimane in stato di superiorità, viene adorata superstiziosamente. La repulsione rappresenta perciò l'elemento primario e normale» (Weber 1980: 87). La diversità non è quindi determinata «in via puramente fisiologica», né «dal grado di parentela antropologica (...) soprattutto essa non si ricollega soltanto a differenze ereditarie, bensì del pari ad altre differenze appariscenti dell'*habitus* esteriore» (ibidem).

I diversi, e talvolta contrastanti, modi di vivere dei popoli portano all'idea reciproca di avere una discendenza diversa, «indipendentemente dal fatto che esista o meno una relazione consanguinea effettiva» (Raumn 1995: 83). Se a livello individuale

differenze nel modo di portare la barba e i capelli, nell'abbigliamento, nella nutrizione, nella abituale divisione del lavoro tra i sessi, e in generale tutte le differenze che saltano all'occhio, possono essere motivo di repulsione e di disprezzo da parte delle persone di costume diverso (...), tali differenze possono dare occasione alla coscienza di una comunanza tra persone simili, la quale può poi diventare portatrice di un processo di formazione di comunità nello stesso modo in cui ogni specie di comunità, dal gruppo domestico di vicinato fino alla comunità religiosa e politica, è di solito portatrice di un costume comune (Weber 1980: 90).

Tutti gli elementi citati da Weber (le differenze di abbigliamento, di abitazione, di cibo, di divisione del lavoro, di separazione tra liberi e non liberi) toccano il sentimento dell'onore e della dignità, ciò che deve essere conside-

strada tra la legge giuridica e l'abitudine, la convenzione: le cosiddette «*sitten*», solitamente tradotto con la parola 'custom' nelle traduzioni di testi weberiani in inglese ma – avverte ancora Raumn – questo può portare a gravi fraintendimenti. Secondo lo studioso il termine più adatto per la traduzione in inglese sarebbe 'mores' (1995: 80), costumi radicati nel comportamento di una pluralità di individui che formavano un gruppo che credeva nella sua solidarietà (ibidem).

¹⁰ Afferma Weber che «contro l'originarietà della repulsione razziale sessuale, anche per razze tra loro molto lontane, parlano pur sempre con sufficiente chiarezza ad esempio i molti milioni di mulatti degli Stati Uniti» (Weber 1980: 88).

¹¹ Cfr. par.2 del capitolo IV (Relazioni di comunità etniche) di *Economia e società* (1980), intitolato *Origine della credenza nella comunanza etnica: comunità di lingua e comunità di culto*.

rato «conveniente», e costituiscono l'«oggetto di differenze specifiche di ceto» (Weber 1980: 94). In ciò consiste l'«onore etnico», a cui «non partecipano estranei» e che, secondo Weber, è affine all'«onore di ceto»:

la convinzione dell'eccellenza dei propri costumi e dell'inferiorità di quelli altrui – convinzione che alimenta l'onore etnico – è del tutto analoga ai concetti di onore di ceto. L'onore etnico è lo specifico onore di massa, poiché è accessibile a chiunque appartenga alla comunità putativa d'origine (ibidem).

Il concetto diventa ancora più chiaro quando Weber compara la situazione dei neri americani con quella dei nativi americani:

negli Stati Uniti la più piccola goccia di sangue negro squalifica senza remissione, mentre ciò non accade per mescolanze molto notevoli con il sangue indiano. In ciò agisce sicuramente, accanto al fatto che le fattezze dei Negri puri appaiono esteticamente ancora più esotiche rispetto a quelle degli Indiani, anche il ricordo che nel caso dei Negri, a differenza degli Indiani, si tratta di un popolo schiavo, e quindi di un gruppo squalificato come ceto (...). La pura e semplice differenza antropologica, salvo nei casi estremi di repulsione estetica, decide solo in tenue misura (Weber 1980: 89).

Il fatto di essere stati schiavi serve a squalificare irrimediabilmente la popolazione nera dal punto di vista dell'onore di ceto, per cui la diversità nell'*habitus* esteriore è solo una base di partenza su cui è possibile la genesi di sentimenti di repulsione. Dopo si innestano dinamiche sociali più complesse, nelle quali si fa strada appunto soprattutto l'onore di ceto e un'idea sull'eccellenza dei propri costumi che fa pensare a Weber che – dietro tutte le distinzioni etniche – si trovi l'idea di un popolo eletto

che è semplicemente il pendant delle differenziazioni 'di ceto', trasferito sul piano orizzontale, e che deriva la sua popolarità appunto dal fatto che – a differenza di queste, che riposano sempre sulla subordinazione – può essere soggettivamente preteso per sé nella stessa misura da ogni membro di ciascuno dei gruppi che si disprezzano reciprocamente (Weber 1980: 94).

Inoltre Weber ritiene che «la monopolizzazione dell'onore e degli stili di vita si verifica prima dello sfruttamento economico»: cioè la subordinazione delle minoranze razziali ed etniche non «segue la competizione per le scarse risorse. Invece, il degrado sociale e l'umiliazione di gruppi di persone per l'onore avvengono prima. A seguito di ciò, i gruppi sono subordinati, rendendo possibile lo sfruttamento economico e l'oppressione politica» (Jackson 1983: 13).

Se, come detto, Weber distingue tra le comunità di parentela come comunità da un lato e il gruppo etnico semplicemente come gruppo solidale dall'altro, anche il concetto di 'nazione' ha una serie di elementi in comune con il gruppo etnico:

il concetto evanescente – quale si rivela a una costruzione concettuale esatta – della comunità etnica corrisponde, fino a un certo punto, a uno dei concetti per noi più carichi di sensazioni patetiche, quello di nazione, non appena cerchiamo di determinarlo sociologicamente (Weber 1980: 99).

Secondo Marra, Weber si distanzia dalla concezione dominante del suo tempo, cioè «un'idea naturalistica e oggettiva di nazione, che dai romantici era pervenuta agli storici liberali del Vormärz (in un percorso ideale che da Möser e Herder porta a Dahlmann e Droysen): in breve la convinzione circa l'esistenza di caratteri specifici propri di ciascuna nazionalità» (Marra 2005: 449) e considera l'esito politico come l'evoluzione più caratteristica dei rapporti di comunità etnica.

Nazione significa esigere uno 'specifico sentimento di solidarietà' da certi gruppi di uomini nei confronti di altri (...). Dalla comunità etnica la nazione riceve il suo fondamento: la componente emotiva, un sentimento di appartenenza reciproca, un atteggiamento interiore. È un'idea di comunanza divenuta dovere, che trae alimento dalla lingua, dalla religione, dalla percezione di una certa diversità antropologica, ma soprattutto – abbiamo visto – dalla condivisione di stili di vita, di consuetudini, di costumi. Nella nazione il sentimento di comunanza etnica diviene una solidarietà intensa e dunque obbligatoria (ivi: 452-453).

Il sentimento di solidarietà etnica è dunque favorevole alla formazione di comunità politiche, ma «d'altra parte l'esistenza di una comunità politica ispira sollievo nella solidarietà del gruppo etnico che continua a vivere anche dopo che la comunità politica interessata è collassata o scomparsa» (Weber 1980: 92).

2. IL VIAGGIO NEGLI STATI UNITI E LA QUESTIONE RAZZIALE

Un ruolo importante nella riflessione weberiana sui concetti di razza ed etnia è svolto senza dubbio dal viaggio negli Stati Uniti compiuto nell'autunno del 1904 insieme alla moglie Marianne, per partecipare a un convegno in Missouri, su invito del professore di Harvard Hugo Münsterberg. A quell'epoca, Weber soffriva già di gravi problemi di salute, aveva avuto un collasso nervoso cinque anni prima, non poteva insegnare ed era reduce da un periodo passato in Italia nella speranza di rimettersi in salute. La sua partecipazione al Congress of Arts and sciences di St. Louis è la prima apparizione pubblica dopo quattro anni e rappresenta l'inizio di un tour americano di fondamentale importanza per lo sviluppo del suo pensiero. Negli Stati Uniti, infatti, Weber osserva all'opera proprio quel capitalismo che stava studiando come formazione sociale completamente nuova anche nelle proprietà terriere contadine, dove i lavoratori agricoli venivano ora pagati con salario orario così come il proletariato industriale (Mommsen 2000) e a cui aveva dedicato uno dei suoi saggi più famosi, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicato poco prima della partenza e destinato ad accendere un vivace dibattito e numerose polemiche.

Weber rimane così colpito dalla società statunitense da affermare che «forse mai prima nella storia è stato così facile per una nazione diventare una grande potenza civile come per il popolo americano» (Mommsen 2000: 104). Ritrovava tutto ciò che aveva letto in Tocqueville: «la dimensione di questo paese, la sua bassa densità di popolazione, l'elevata mobilità sociale, il dinamismo e la rapidità della sua economia industriale in espansione, il carattere non autoritario delle istituzioni religiose che facilitava la diversità e l'iniziativa individuale», tutte caratteristiche che «favorivano l'evoluzione di una società libera e altamente dinamica» (ibidem). È la prima volta che Weber si trova a contatto con una società industriale avanzata: visita le città di Chicago e New Orleans, il territorio indiano di Muskogee in Oklahoma e le principali Università della Costa orientale (Harvard, Yale, Brown, John Hopkins), dove frequenta anche alcune lezioni per osservare i metodi di insegnamento americani e usufruisce delle più grandi biblioteche universitarie. Secondo Weber 'lo spirito del capitalismo' permeava l'intera società americana e «ogni cosa che si opponeva alla cultura del capitalismo era destinata ad essere demolita con forza irresistibile» (ivi: 105).

Ma sono anche gli aspetti sociali dell'industrializzazione a interessare Weber, le condizioni di lavoro, la vita degli operai. Incontra e discute con assistenti sociali per capire meglio i problemi quotidiani, i diritti dei lavoratori, il ruolo dell'immigrazione, la forza dei sindacati nel mercato del lavoro statunitense. Quello che emerge è un alto numero di persone preoccupate per le conseguenze dell'immigrazione e la maggioranza dei bianchi a favore di una segregazione rigorosa dei neri: «ho parlato probabilmente con un centinaio di bianchi del sud di tutti i partiti e classi sociali, e sulla base di queste conversazioni il problema di cosa dovrebbero diventare queste persone sembra assolutamente senza speranza». Weber si riferisce a quel segmento della popolazione bianca (a cui apparteneva anche suo zio Fritz che incontra durante il suo viaggio), che definisce «persone coraggiose, orgogliose ma confuse, che si sono perse nella lotta di oggi per l'esistenza» (Scaff 2011: 110).

La questione razziale attira immediatamente l'interesse di Weber che disapprova fortemente la condizione, anche legale, delle persone di colore ed esprime la volontà di approfondire il tema prendendo contatto con i principali membri della comunità afroamericana per conoscere le loro istituzioni educative, le espressioni della loro cultura e i loro obiettivi politici. Intende osservare in prima persona i «problemi della razza e delle relazioni razziali a soli 40 anni dalla fine della guerra civile» (Scaff 2011: 98). Nel suo discorso di St. Louis sul problema della società rurale Weber afferma che i problemi sociali più urgenti del Sud erano, «anche nei distretti rurali, essenzialmente etnici e non economici». Di conseguenza, dopo il discorso tenuto in Missouri, manifesta la volontà di viaggiare

anche nel sud del paese e di visitare Tuskegee in Alabama¹². In particolare Weber prende contatti con Du Bois¹³, un intellettuale e attivista politico statunitense che ha già pubblicato ampiamente sul problema dei neri americani e di cui conosce e ammira in particolare il testo *The souls of Black folk* del 1903, definito una «splendida opera» (ivi: 102). Questo testo, assieme a *The Philadelphia Negro* (1899), la serie di indagini riportate nelle pubblicazioni dell'Università di Atlanta e gli *Occasional Papers* dell'American Negro Academy¹⁴ costituiscono la prima letteratura su cui Weber si avvicina a una 'sociologia della razza'. Secondo Du Bois «il problema del ventesimo secolo è il problema della 'linea di colore', il rapporto tra le razze più scure e quelle più chiare in Asia e Africa, in America e nelle isole del mare» (ivi: 100): una riflessione che Weber riprende in una delle ultime lettere scritte a Du Bois da New York, dicendosi «certo, da un lato, di tornare negli Stati Uniti il prima possibile (soprattutto nel sud), dall'altro di essere assolutamente convinto che il problema della 'color line' sarà il problema principale del tempo a venire, qui e ovunque nel mondo» (lettera del 17 novembre, cit. in Scaff 2011: 100).

Weber e Du Bois, in realtà, si erano già incontrati all'inizio del 1890 quando lo statunitense si trovava all'Università Humboldt di Berlino, ma soltanto a St. Louis hanno modo di confrontarsi. È in quell'occasione che Weber chiede allo studioso americano di scrivere un articolo per l'*Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik* sul problema della razza e delle relazioni razziali negli Stati Uniti:

Fino ad ora, non sono riuscito a trovare nella letteratura americana (e, ovviamente, in qualsiasi altra) letteratura un'indagine sulle relazioni tra il (cosiddetto) 'problema di razza' e il (cosiddetto) 'problema di classe' nel tuo paese, anche se è impossibile avere una conversazione con i bianchi del sud senza sentire la connessione. Noi abbiamo oggi in Germania non solo una letteratura dilettantistica à la Houston Stewart Chamberlain & Com., ma una teoria della razza 'scientifica', costruita anche su fondamenti puramente antropologici, e quindi dobbiamo accentuare specialmente quei collegamenti e l'influenza delle condizioni socio-economiche sulle relazioni tra le razze. Ho visto che hai parlato, alcune settimane fa, proprio di tale questione, e sarei molto felice se ti trovassi nella posizione di darci, per il nostro periodico, un saggio su quest'oggetto (lettera dell'8 novembre, cit. in Scaff 2011: 104).

Un invito accettato prontamente da Du Bois che, nel 1906, pubblica sull'*Archiv* il saggio *Negro Question in the United States*, con una breve nota editoriale allegata redatta da Weber stesso. Lo studioso tedesco trova in Du Bois non solo una fonte preziosa per le sue riflessioni sulla razza, ma anche un nucleo di interessi comuni connessi allo studio delle economie agrarie comparate, alle dinamiche di industrializzazione e urbanizzazione, ai metodi di ricerca sociale e alle prospettive di riforma strutturale:

ci sono alcuni sorprendenti parallelismi tra l'analisi di Du Bois e la discussione di Weber sulle relazioni agrarie nella Germania orientale negli anni Novanta dell'Ottocento. Le due trattazioni respirano la stessa aria dell'economia storica. Entrambi hanno analizzato il problema della dipendenza dal lavoro, una 'seconda servitù della gleba', all'interno di sistemi distorti da una contraddizione insostenibile tra un ordine tradizionale in frantumi e modalità produttive capitaliste. In uno spicca il rapporto tra classe e problema della 'razza', nell'altro quello tra classe e problema del lavoro etnico migrante. Entrambi gli autori hanno riconosciuto che i due percorsi più comuni di fuga dalla servitù erano la proprietà della terra o il trasferimento nelle città. Inutile dire che erano anche consapevoli delle dinamiche della vita associativa come barriera protettiva contro un mondo circostante ostile, esemplificato in modo più vivido dalla chiesa afroamericana (Scaff 2011: 106).

¹² Il Tuskegee Institute è un'università privata, tradizionalmente nera, nata grazie alla volontà di Lewis Adams, un ex schiavo poi commerciante che, in cambio di favori elettorali, ottenne – nel 1880 – dal legislatore dell'Alabama l'approvazione di un disegno di legge per 'istituire una scuola normale per insegnanti di colore a Tuskegee', con un preside afroamericano (Booker T. Washington). Nel 1965, è stato designato come punto di riferimento storico nazionale in riconoscimento dei suoi contributi e progressi nell'istruzione e, nel 1974, il Congresso ha autorizzato la creazione del sito storico nazionale del Tuskegee Institute. Cfr. <https://www.nps.gov/tuin/index.htm>.

¹³ Nello scambio con Ploetz prima ricordato, Weber dichiara: «desidero affermare che il più importante studioso di sociologia degli Stati del Sud d'America, con il quale nessuno studioso bianco può confrontarsi, è un negro Burckhardt Du Bois. Al Congresso degli studiosi a St. Louis ci fu permesso di fare colazione con lui. Se ci fosse stato un gentiluomo del sud degli Stati Uniti, sarebbe stato uno scandalo. Il sudista lo avrebbe naturalmente trovato intellettualmente e moralmente inferiore. Abbiamo trovato che il sudista come gli altri gentiluomini si sarebbero ingannati» (cit. in Scaff 2011: 113).

¹⁴ L'American Negro Academy, attiva dal 1897 al 1928, è stata la prima organizzazione negli Stati Uniti a sostenere borse di studio accademiche per gli afroamericani, in particolare nel campo degli studi classici (in opposizione alla Tuskegee University, focalizzata invece sulla formazione professionale e industriale per i neri del sud).

L'ultima sezione del contributo di Du Bois per l'Archiv riguarda la «mentalità della nuova casta». Lo studioso statunitense riprende il contenuto del suo discorso *Caste in America*, tenuto al Twentieth Century Club di New York e ripetuto anche in altri forum, dove collega il concetto di «spirito di casta» al problema razziale. Non è possibile, secondo Du Bois, pensare a una mobilità sociale e a un reale sistema di opportunità se persiste un

sistema di ferro di privilegio di classe e gradazioni di casta immutabili basate sulla razza. Il tentativo di stabilire una nuova schiavitù usando il potere economico del pregiudizio razziale per erigere barriere di casta di colore è alimentato da interessi economici e paure razziali. La resistenza dell'opinione pubblica a questo tipo di repressione è stata attenuata poiché le vittime della nuova schiavitù sono 'in gran parte neri', poveri e senza potere (Scaff 2011: 105).

Nel suo articolo Du Bois pone 'la domanda delle domande': «possono bianchi e neri convivere in America in libertà e uguaglianza? Cosa significa 'vivere insieme' in uno stato libero e moderno?» (Scaff 2011: 112). I commenti di Weber all'articolo di Du Bois mettono in risalto la mancanza di una discussione seria su razza e classe e saranno ripresi successivamente da Gunnar Myrdal in *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* (1944), in cui ha esplicitamente esteso una delle generalizzazioni di Weber sulla vita associativa alla comunità nera:

Max Weber ha cercato di spiegare i numerosi club sociali in America come un mezzo per aiutare le persone a fare affari, avere successo politico e sociale. Questo è vero solo in parte per i negri americani...[che] sono attivi nelle associazioni perché non sono autorizzati a essere attivi in gran parte dell'altra vita organizzata della società americana...l'enorme quantità di attività del club tra i negri è, in un certo senso, un misero sostituto dell'attività politica a cui vorrebbero partecipare ma non possono a causa della casta (cit. in Scaff 2011: 107).

«La segregazione di status nella sua forma più estrema e completa diviene una 'casta' chiusa, una condizione che Weber trova dove ci sono differenze di fondo che sono ritenute etniche» (Scaff 2011: 115).

L'esperienza americana porta Weber a rivedere la sua riflessione sulla classe sociale, sottolineando l'assenza – per ragioni culturali o di altro tipo – di conflitto di classe e di azione basata su interessi di classe determinati economicamente:

un classico esempio di mancanza di conflitto di classe era il rapporto tra la 'povera spazzatura bianca' (i bianchi che non possiedono schiavi) con i proprietari delle piantagioni negli Stati meridionali. La 'povera spazzatura bianca' era molto più anti-negra dei proprietari delle piantagioni, che erano spesso intrisi di sentimenti patriarcali (ivi: 116)¹⁵.

Parole che rimandano agli studi di John Dollard e Hortense Powdermaker su Indianola, Mississippi, *Caste and Class in a Southern Town* (1937) e *After Freedom: A Cultural Study in the Deep South* (1939) che, seppure ignari del lavoro di Weber o degli scambi con Du Bois, sottolineavano la persistenza delle dinamiche di razza, classe e casta. L'interazione tra classe e casta, la differenziazione tra classi socioeconomiche all'interno degli ordini di casta, sia bianchi che neri, gli effetti sociali della 'linea di colore' è ciò che Weber riporta dal suo viaggio negli stati americani del sud e che lo rende estremamente scettico sull'opportunità di usare i termini di 'razza' o 'etnia': «il possesso di un'eredità biologica comune in virtù della quale le persone sono classificate come appartenenti alla stessa 'razza' naturalmente non implica alcun tipo di rapporto sociale comune tra di loro», così come la fonte della coscienza etnica deriva più spesso da «esperienze politiche comuni» che da «discendenza comune», quindi da una fonte «artificiale», non data in «natura» (Weber 1980: 90 e seguenti). Le identità etniche e razziali, quindi, sono socialmente e storicamente costruite e politicamente condizionate tanto che secondo Weber il termine collettivo 'etnico', così come quello di 'razza', dovrebbe essere abbandonato, in quanto «inservibile per ogni indagine veramente esatta» (ivi: 99). Inoltre questi concetti dovrebbe essere disaggregati e analizzati in riferimento anche alla

¹⁵ «Il *poor white trash*, cioè i bianchi degli Stati americani del Sud, i quali, privi di possesso, conducevano spesso un'esistenza miserevole per la mancanza di occasioni di lavoro libero, erano all'epoca dello schiavismo i veri e propri portatori dell'antipatia di razza – del tutto estranea ai piantatori – poiché il loro onore sociale era legato direttamente al declassamento sociale dei Negri» (Weber 1980: 94).

‘classe’, cioè «considerando gli effetti del potere economico (classe), dell’onore o del prestigio sociale (status) e dei partiti organizzati» (Scaff 2011: 115).

3. LA PERSISTENZA DELLA RAZZA E L'AUTORITÀ CARISMATICA

Ciò che si domanda infine Weber, e che costituisce ancora oggi un interrogativo irrisolto, riguarda la persistenza della discriminazione, la capacità di mantenere relazioni subordinate tra le minoranze razziali ed etniche e il gruppo di maggioranza. Le cause sono talvolta imputate a caratteristiche della minoranza (quali l'intelligenza, la personalità, etc.), talaltre a quelle della maggioranza (tendenza al pregiudizio, autoritarismo, razzismo, autoconservazione, etc.). La risposta di Weber, invece, si discosta dalle tipiche spiegazioni (Jackson 1983): per lo studioso tedesco «l'ordine sociale esiste perché i membri stessi gli riconoscono legittimità, lo vedono come morale e giusto» (ivi: 14). Come noto, per Weber l'ordine sociale può essere caratterizzato da un'autorità tradizionale, cioè da una credenza nella legittimità di usi e costumi, o da un'autorità razionale, cioè da una fede nella legittimità delle regole. L'etnia, configurandosi come un fenomeno irrazionale, «è tipica degli ordini tradizionali, ma può trovarsi anche all'interno di un ordine razionale laddove si verifichi una rottura delle relazioni sociali e un alto grado di mobilità sociale» (ibidem). Di conseguenza

le relazioni razziali ed etniche, parte dell'ordine della società, vengono mantenute perché i seguaci della struttura dell'autorità tradizionale credono siano legittime, e non a causa di carenze all'interno dei gruppi minoritari o maggioritari. Le relazioni sono durate un tempo sufficientemente lungo da essere generalmente ritenute giuste (...) e legittime così come sono (ibidem).

In quest'ottica, il problema diventa non tanto la persistenza delle relazioni razziali ed etniche, ma la possibilità di cambiamento di un qualcosa considerato legittimo. Se le risposte tipiche si indirizzano a sottolineare i cambiamenti nei gruppi di maggioranza o nei gruppi di minoranza, il punto di vista di Weber è nuovamente diverso. La definizione di etnia di Weber, infatti, è in linea sia con la sua teoria dell'azione sociale che con la sua tipologia di forme di dominio: i gruppi etnici che si impegnano principalmente in azioni sociali comuni basate sui sentimenti di appartenenza sono caratteristici dell'ordine tradizionale, mentre coloro che si impegnano in un'azione sociale fondata su interessi economici razionali sono tipici delle forme di governo razionale. L'ordine in cui si trova l'etnia, che sia di tipo tradizionale o razionale, cambia solo a fronte di un'autorità ritenuta al di sopra degli ordini legittimi e questa autorità è un'autorità carismatica, cioè quel tipo di autorità in cui alle persone ritenute esemplari viene concessa la legittimità di impartire ordini che sono tipicamente obbediti (Weber 1947). Weber afferma chiaramente che il carisma «infrange le regole e la tradizione in generale», ponendosi come «la forza rivoluzionaria specificamente creatrice della storia» (Weber 2012: 503)

contraria a tutti gli ordini di routine come quelli tradizionali e razionali. Non può rimanere stabile e, quindi, si trasforma in ordine tradizionale o razionale attraverso un processo di routinizzazione. L'etnia, tipicamente parte delle strutture di autorità tradizionali, può scomparire se l'autorità carismatica viene sistematicamente trasformata in autorità razionale. D'altra parte, l'autorità carismatica può essere sistematizzata in ordine tradizionale, nel qual caso l'etnia può essere evidenziata (Jackson 1983: 15).

Il processo di routinizzazione del carisma «porta al carisma d'ufficio (*Amtscharisma*) nell'ordine razionale e al carisma ereditario (*Erbcharisma*) in quello tradizionale, cioè, rispettivamente alla legittimità attraverso il possesso di una carica contro la legittimità attraverso la fede nell'importanza del rapporto di sangue» (Weber cit. in Boatcă 2013: 62).

Lo stesso Weber, dunque, indica le direttive di ricerche in questo campo:

distinguere attentamente il reale effetto soggettivo di quei costumi condizionati dall'ereditarietà e quelli determinati dalla tradizione; il differente impatto del contenuto variabile della cultura; l'influenza di un linguaggio comune, della religione e dell'azione politica, passata e presente, sulle formazioni dei costumi; la misura in cui tali fattori creano attrazione e repulsione, e in particolare la credenza nell'affinità e difformità del sangue; le conseguenze di questa credenza per l'azione sociale in generale; e specificamente per l'azione basata su consuetudini condivise o rapporti di sangue, e per diversi rapporti sessuali, etc. (Weber cit. in Jackson 1983: 15).

È innegabile quindi che l'approccio weberiano alla 'questione negra' negli Stati Uniti sia ben lontano dalla trattazione della 'questione polacca' e che, comunque, il suo pensiero sia inevitabilmente debitore a valori culturali e politici storicamente contingenti. Non si può però non notare come alcuni suoi assunti siano straordinariamente moderni: la rilevanza di elementi culturali nel costituire le comunità¹⁶ e indurre all'azione politica; l'impossibilità di avere confini netti tra gli stati e il ruolo delle migrazioni; la riflessione sulla nazionalità che lo porterà ad affermare, nel 1915, che «lo stato tedesco non deve necessariamente essere uno stato nazionale, nel senso che il suo interesse è determinato esclusivamente dall'interesse di una singola nazionalità che costituisce la maggioranza. Può servire gli interessi di diverse nazionalità» (Manasse 1947: 196); l'idea che «la repulsione etnica si appiglia a tutte le possibili differenze di idee in fatto di 'convenienza', facendone delle convenzioni etniche» (Weber 1980: 94-5), per cui è difficile accusare di razzismo chi afferma – ad esempio – che «l'odore del negro è, per quanto posso vedere, un'invenzione degli Stati del Nord per spiegare il loro allontanamento dai negri» perché «quando il negro non è lavato odora esattamente come il bianco e viceversa» (Weber cit. in Nelson 1971: 37).

Concludendo, può essere utile ricordare le parole di Lehne alla fine della sua analisi del nazionalismo weberiano: «sembra che Weber abbia espresso opinioni diverse in momenti diversi e, raramente, forse anche contemporaneamente; quindi, invece di cercare di stabilire cosa pensava Weber 'veramente', dovremmo tracciare il suo pensiero e cercare di capire perché pensava, cosa pensava e perché cambiava idea quando lo faceva; non solo in relazione al nazionalismo ma in generale» (Lehne 2010: 234).

BIBLIOGRAFIA:

- Abraham G.A. (1991), *Max Weber: Modernist anti-pluralism and the polish question*, in «New German Critique», 53: 33-66.
- Abraham G. (1992), *Max Weber and the Jewish question. A study of the social outlook of his Sociology*, Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Anderson B. (1983), *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London: Verso.
- Andreski S. (1984), *Max Weber's Insights and Errors*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Boatcă M. (2013), *From the Standpoint of Germanism. A Postcolonial Critique of Weber's Theory of Race and Ethnicity*, in «Political Power and Social Theory», 24: 55-80.
- Comaroff John and Jean (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press.
- Davis A.B., Gardner M. (1941), *Deep South. A Social Anthropological Study of Caste and Class*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dollard J. (1937), *Caste and Class in a Southern Town*, New Haven: Yale University Press.
- Jackson M. (1983), *An analysis of Max Weber's theory of ethnicity*, in «Humboldt Journal of Social Relations», 10 (1): 4-18.
- Kalberg S. (2005, ed.), *Readings and commentary on modernity*, Malden: Blackwell.
- Hechter M. (1976), *Response to Cohen: Max Weber on Ethnicity and Ethnic Change*, in «American Journal Sociology», 81, 5: 1162-1168.
- Lehne J. (July 2010), *Max Weber and nationalism—chaos or consistency?*, in «Max Weber Studies», Vol. 10, No. 2: 209-234.
- Manasse E. M. (1947), *Max Weber on race*, in «Social Research», 14: 191-221.
- Marra R. (2005), *Comunità etniche, solidarietà, nazione in Max Weber*, in «Filosofia politica», XIX: 3: 445-56.
- Mommsen W.J. (1984), *Max Weber and German politics, 1890-1920*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mommsen W.J. (2000), *Max Weber in America*, in «The American Scholar», 69, 3: 103-109.
- Myrdal G. (1944), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper and Brothers.

¹⁶ Un concetto che, in qualche modo, richiama alla mente quello di «comunità immaginate» di Benedict Anderson (1983).

- Nelson B. (1971), *Max Weber on race and society*, in «Social Research», 38, 1: 30–41.
- Nelson B., Gittleman J. (Winter 1973), *Max Weber, Dr. Alfred Ploetz, and W.E.B. Du Bois (Max Weber on Race and Society II)*, in «Sociological Analysis», Vol. 34, No. 4: 308–312.
- Poggi G. (2004), *Incontro con Max Weber*, Bologna: Il Mulino.
- Raumn J.W. (1995), *Reflections on Max Weber's thoughts concerning ethnic groups*, in «Zeitschrift für Ethnologie», Bd. 120, H. 1: 73–87.
- Roth G. (1993), *Between cosmopolitanism and eurocentrism: Max Weber in the nineties*, in «Telos», 96: 148–162.
- Roth G. (2000), *Global capitalism and multi-ethnicity. Max Weber then and now*, in S. Turner (ed.), *The Cambridge companion to Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Scaff L.A. (2011), *Max Weber in America*, Princeton: Princeton University Press.
- Steinmetz, G. (2010), *Feldtheorie, der deutsche kolonialstaat und der deutsche ethnographische diskurs 1880–1920*, in M. Boatcă & W. Spohn (eds.), *Globale, multiple und postkoloniale modernien*, Munich: Rainer Hampp Verlag.
- Tribe K. (1980), *Introduction to Weber*, in «Economy and Society», 9(4): 420–427.
- Weber M. (1968), *Economy and Society*, Volume I, edited and translated in part by Guenther Roth and Claus Wittich, Totowa, New Jersey: Bedminster Press.
- Weber M. (1947), *The Theory of Social and Economic Organization. Edited by Talcott Parsons and translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons*, New York: Oxford University Press.
- Weber M. (1971), *On race and society*, translated by Jerome Gittleman, with an introduction by Benjamin Nelson, in «Social Research», 38(1): 30–41.
- Weber M. (1980), *Economia e società*, Roma: Edizioni di comunità.
- Weber M. (1998), *Scritti politici*, Roma: Donzelli.
- Weber M. (2013), *Sociologia delle religioni*, Torino: Utet.
- Zimmerman A. (2006), *Decolonizing Weber*, in «Postcolonial Studies», 9(1): 53–79.
- Zimmerman A. (2010), *Booker T. Washington, the German empire, and the globalization of the new south*, Princeton: Princeton University Press.



Monographic Section

On Max Weber and Ethnicity in Times of Intellectual Decolonization

ELKE WINTER

University of Ottawa
ewinter@uottawa.ca

Citation: Winter E. (2020) *On Max Weber and Ethnicity in Times of Intellectual Decolonization*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 41-52. doi: 10.13128/cambio-10753

Copyright: © 2020 Winter E. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Abstract. The past few years have seen a rise in attempts to decolonize curricula, pedagogies, classrooms and knowledge production. In this paper, I provided a six-step argument for reading and teaching Weber – among other scholarly writings – in times of intellectual decolonization. I argue that (1) Weber’s calls for scientific rigour and the prevalence of social causality over biological, culturalist or other essentialist interpretations, as well as (2) his uncovering of racist ideology embedded in social institutions are more relevant than ever. I then follow Weber in (3) theorizing the emergence of ethnic feelings of communalization as the outcome of unequal power relations tied to migration, conquest, and colonization. (4) This relationship of domination/subordination is conducive to a differential sense of self and dignity with members of majority and minority populations. (5) Based on Weber’s epistemology, these diverse “standpoints” need to be included into the curriculum as they contribute valuable pieces to the overarching puzzle of human knowledge. (6) Weber’s call for a strict separation of science and politics, however, prohibits political activism and “professorial prophecy” in the lecture hall or classroom. For Weber, the professor should not teach students what they should do, only what they may want to do.

Keywords: Max Weber, ethnicity, racism, decolonization, Black Lives Matter, migration, epistemology.

INTRODUCTION

The past few years have seen a rise in attempts to decolonize curricula, pedagogies, classrooms and knowledge production. Most importantly, in the wake of the murder of George Floyd in Minneapolis, Minnesota, in May 2020 and in the wake of the subsequent season of protests against anti-black racism – not just in the United States – universities are seeking to affirm their commitments to racial justice at all levels. Administrators are drawing up institutional plans to address structural racism, and faculty are reorienting their courses to greater emphasize diversity and inclusion.

While this overdue reckoning is a desperately needed initiative to address longstanding inequities and injustices, it is also flanked by an ever-increasing polarization. On the one hand, proponents of intellectual decolonization wish to undo the legacies of imperialism and colonialism in universities of the Global North, to overcome the silencing of minority voices, and to dismantle “global Apartheid” and minority exclusion in higher education (Mbembe 2016, 38). On the other hand, skeptics of intellectual decolonization emphasize the values of academic freedom and free speech, they feel that academic excellence is undermined by affirmative action, and argue that critical perspectives of the new liberal mainstream at universities are unfairly labelled “racist”.

It is within this climate of increasing polarization that I received an invitation to write a paper on Max Weber and ethnicity. While grateful for the invitation, the task at hand also gave me a headache: how and what could I possibly write about Max Weber and ethnicity past the aforementioned events of 2020? Was it not time to stop teaching the so-called founding fathers of sociology since most of them were white, bourgeois men (although some of Jewish origin)?¹ If there was still something that Weberian sociology could teach us about ethnic and racial strife, what would that be? What kind of reading would it require? And how should we teach this kind of “white” sociology in increasingly diverse classrooms? This paper is a modest attempt to offer some preliminary answers to these questions which, arguably, require a much wider and deeper reflection than what can be achieved here.

In keeping with the original request to write about Max Weber and ethnicity, the paper offers a six-step argument for reading and teaching Max Weber – among other scholarly writings – even in times of intellectual decolonization. First, examining Weber’s confrontation with early biological, race-based reasoning, I highlight two of his contributions to sociology that, I believe, are still valid and desperately needed in today’s world: (1) his calls for scientific rigour and the prevalence of social causality over biological, culturalist or other essentialist interpretations (2) without the denial that racism is indeed embedded in the core institutions of modern societies. The next section traces (3) how Weber situates the construction of ethnic groups within a general theory of social relations tied to migration, conquest, and colonization. (4) His analysis reveals how dominant and subordinate “ethnic” identities are constituted in and informed by unequal power relations. Finally, I argue that Weber’s epistemology allows us to conceive of human knowledge as a multiculturally constituted mosaic. On the one hand, (5) this requires a plurality of perspectives to be generated, debated, and included into the curriculum, most notably those of minority groups, such as women, Indigenous Peoples, and people of colour who tend to be sidelined in the wider society. On the other hand, (6) Weber’s call for a strict separation of science and politics prohibits political activism in the lecture hall or classroom. Precisely because our classrooms are more and more diverse in terms of ethnic, “racial,” and religious backgrounds, as well as gender, sexual orientation, and class positioning, it is the professors’ duty to be a mentor to all their students. While this may curtail minority activism in the classroom, it places an even bigger demand for self-awareness and restraint upon members of dominant groups.

REFUTING “RACE”, ACKNOWLEDGING RACISM

Writing in an era when the division of humanity into biologically different “races” was widely accepted and social inequalities were interpreted as the result of the gaps between individuals’ “natural dispositions,” Max Weber made a considerable intellectual effort to deconstruct these doctrines and to limit their ideological effect upon sociological research (Winter 2004, 31–56, 139–153)². To be sure, Weber was neither a saint nor a visionary. He made horrendously denigrating remarks about impoverished Polish seasonal workers in East Prussia (Weber 1958), his interpretation of the Indian caste system is factually flawed (Thapar 1980), and his depiction of Southern religions as

¹ Marx, Durkheim and Simmel were of Jewish origin. Specifically the latter two faced stark antisemitism (see, for example König 1971).

² Allow me a short caveat: due to the Covid-19 pandemic, I have not been able to access my office and my books since March 2020. Therefore, citations of Weber’s writings refer to the German original, as well as to translations of his writings in English and French. As it stands, all translations are my own.

incompatible with capitalism is Eurocentric at best (Alatas 1963). These are just a few examples of how Weber may be found guilty of perpetuating a political, economic and cultural system in which whites overwhelmingly control power and material resources, and where ideas of white superiority and entitlement are widespread (Weingart 1994). Furthermore, writing at the turn of the 20th century, Weber did not yet know what we know today, namely that genetic analysis suggests that humanity cannot be subdivided into clear-cut biological races (Graves 2015). Hence, he repeatedly insists upon the possibility to include biological “givens” should they be proven facts.

However, Weber also grows increasingly weary of race-based interpretations of the social. As early as 1896, merely a year after his notorious inaugural lecture in Freiburg, he rejects the thesis, defended by several historians at the time (notably Seeck 1897-1920), that the decline of classical antiquity had been brought about by an unfavorable biological selection due to extended warfare and the killing of Roman soldiers (Weber 1988b). Weber quips that the Roman army hardly wasted Italians (perceived by some of his contemporaries as members of the superior “race”) on the battlefield, but rather drafted “barbarians” (quotation marks in the original) from the conquered territories. He maintains that the decline of the much-cherished “ancient Roman civilisation” can be sufficiently explained by social factors³, to the point where it is not necessary to bring in a racial theory of “mystical character” that could never be fully proven or disproven (Weber in Winter 2004, 203).

His suspicion of unproven assumptions evolves into methodological rigour during his (fairly unsuccessful) “psychophysical” studies in a German textile factory around 1908. Despite his best intentions, Weber fails to achieve his objective, namely to determine the impact of workers’ ethnic, cultural, professional and social background on economic profitability (Weber 1988c, 124). Throughout the study, he observes again and again that it is not possible to associate certain “basic qualities” definitively with one social group and not with any another (Weber 1988c, 72). Somewhat anticipating the ongoing debate that opposes “nature” and “nurture” in the field of psychology, he finds that it is impossible to distinguish, in a rigorous scientific way, the impact of innate factors from the influences of the social environment to which individuals adapt. In 1910, at the very First Conference of the German Society for Sociology, he asserts:

I dispute with the greatest determination that there is today just one single fact relevant to sociology, just one exact and concrete fact which can be traced back to a certain kind of sociological process in a really clear and definitive exact way, and irrefutable to innate and hereditary qualities, which one race has and which another race does not have definitively – it must be underlined: definitively! – not, and I will continue to dispute it until this fact has been specifically pointed out to me (Winter 2004, 204).⁴

Sketching out the contours of what generations of students have come to appreciate as the paradigm of “methodological individualism,” he concludes that if it is impossible to determine that one social group is more efficient “by nature” than any another, it is because productivity depended most strongly on context and individual motivation. Social scientists should therefore “give priority to the analysis of the influences of social and cultural origin, education and tradition” (Weber 1988c, 31, my translation) over any kind of naturalist explanations.⁵ When there are sufficiently known social causes, for Weber “no trace of any theory of race is needed as a supplement.” Indeed, it goes “against the scientific method, where we have known and sufficient reasons, to put these reasons aside in favor of a hypothesis today and forever unverifiable” (Weber in Winter 2004, 202). As a consequence, the now widely accepted insight – at least among sociologists – that individuals who share certain observable material or ideal common traits (*Gemeinsamkeiten*) – such as those related to descent/“race,” culture,

³ According to Weber, the end of the warfare and conquests – which had produced a steady supply of slaves – undermined the slavery-based economy, and the Roman Empire’s geographical vastness rendered its administration – such as the collection of taxes and the imposition of the rule of Roman law – increasingly futile.

⁴ All translations provided in this paper are mine.

⁵ Admittedly, this kind of reasoning may be used for essentialist interpretations (e.g. in culture of poverty theorists’ explanations of racial disparities). Making despicable remarks about poor Polish peasants, Weber also seems to essentialize their social condition into some kind of deterministic “culture.” This reasoning, however, stands in stark contradiction to the epistemological and methodological foundations of his “comprehensive sociology.”

religion, class, or special environment – do not automatically constitute a group can be found on the very first pages of *Economy and Society*:

It is by no means true that the existence of common qualities, a common situation, or common modes of behaviour imply the existence of a communal social relationship. Thus, for instance, the possession of a common biological inheritance by virtue of which persons are classified as belonging to the same “race,” naturally implies no sort of communal social relationship between them (Weber 1978, 42).

“Race” (identified by descent, phenotype and/or skin colour) does not constitute a social group and even less a “community.” Psychosocial and moral qualities cannot be derived from racial signifiers. Today, these seemingly banal insights and rules of academic rigour are staples of any introductory sociology course. Historically, however, it took much intellectual effort to establish the “anti-racist” character of sociology (Schnapper 1998, 107). This should neither be forgotten nor taken for granted. Furthermore, many of these parameters of sociological thinking are still widely disputed in popular discourse. We are all aware of explicitly racist worldviews – which I do not want to repeat here – as well as of more subtle racist schemes pretending that members of minority groups are less reasonable and rational and more “driven” by their inner nature, whether the latter is interpreted in biological or culturalist terms. Much needs yet to be done to translate sociological knowledge into public knowledge.

If Weber rejects the idea that racial features determine social action, he does not preclude the pervasiveness of racism. This becomes even more evident when he addresses the social hierarchy in the United States and challenges the idea that an individual’s place in society is “naturally” determined by his or her racial background. During a trip to the United States for the St. Louis World’s Fair in 1904, Weber met W.E.B. Du Bois (1868 – 1963) and found him to behave “like any other gentleman” (Weber in Winter 2004, 190). While I do not want to preclude the possibility that bourgeois Weber looked down on both working class African Americans and working class Native Americans (although his writings suggest neither), he is puzzled by the fact that African Americans face more discrimination by white Americans than Native Americans: “In the United States, the slightest drop of Black blood socially disqualifies an individual [in the eyes of the white majority], while an even greater quantity of [Native American] blood does not” (Weber 1971, 413). Struggling to understand the reasons for this differential attitude, Weber contemplates potential causes. To his eyes, there is no “objective” physical or phenotypical difference that would distinguish Blacks any more from whites than it would Native peoples. Therefore, the so-called racial revulsion – often evoked by his contemporaries – was not a plausible factor for social contempt (Weber 1971, 412). Nor does he find evidence for the subjective belief that Native American culture might be superior to African American culture. Ultimately, Weber settles for a reason offered to him by white Americans, namely that Native Americans “didn’t submit to slavery” (Weber in Winter 2004, 205). Weber concludes that discrimination against African Americans was thus rooted in the remembrance that “they are a slave people [...] a socially [*ständisch*] disqualified group”. While Weber thus accepts a racist argument – a collective character judgement of anyone born into/associated with that particular group – it is noteworthy that he further qualifies this racist argument as “feudal contempt for [dirty and unpaid] work” (Weber, 1971: 413). He concludes that “convincing evidence that demonstrates that the specific nature of race relations in North America is based on innate and inherited instincts has so far not been provided” (Weber in Winter 2004, 205). To him, the “racial antagonisms” between white and Black Americans are not caused by “anthropological differences”. Rather, he highlights the social causes for feelings of superiority among whites, and sees racial disparities further “instilled by education, and especially, [the] differences in training” (Weber 1971, 413).

Furthermore, Weber unmasks both the so-called racial scent and the ban of interracial marriages as recent “inventions” (i.e. introduced after the end of slavery) by white Americans to socially distance themselves from upwardly mobile African Americans (Weber in Winter 2004, 205):

The horror of any sexual relationship between the two races, which [...] was recently imposed on Blacks, is only the product of the claims of the latter – born out of the emancipation of slaves – to be treated as citizens with equal rights. This horror is therefore socially conditioned by tendencies to monopolize social power and honor [...] which, in this case, is connected with race (Weber 1971, 412).

Weber's analysis provides us with insights on two levels. First, he highlights the social construction of "race relations" and specifies that the social relation (of slavery) precedes stigmatization and the imprint of the visible "mark" onto the body (Guillaumin 1972). Put differently, Weber tells his turn-of-the-century audience that it is not because of their "race" that African Americans became slaves, but rather, the enslavement of individuals from Africa for more than 2.5 centuries led to an association of dark skin colour with social and human inferiority, fueling ongoing discrimination long after the abolition of slavery.

This brings us to the second point, namely that Weber also exposes the existence of racism, even of systemic or institutional racism. In a society where social hierarchies are perceived to be dependent upon one's "race," Weber suggests that individuals' social status is almost inevitably influenced by their physical traits and appearance: "if we had for example today the possibility of dyeing human beings Black at birth, these people would always find themselves in a somewhat precarious and bizarre situation in a white society" (Weber in Winter 2004, 205). Yet again, he educates his readership that it is not "objective" physical features that determine an individual's place in society. Nor is racism based on the mistaken discriminatory attitudes of individuals, i.e. the proverbial "few bad apples." Rather, Weber identifies social institutions as constituting the "rules of the game" for members of different racial categories. As such, he shows that it is racist ideology not "race" which establishes a causal link between racial categorizations and individual "life chances" (Weber in Winter 2004, 46, for the United States, see Fields and Fields 2012).

Admittedly, from today's perspective, Weber's analysis of racism remains timid and underdeveloped. Nevertheless, relative to his contemporaries, Weber is far ahead in his analysis. In particular, he establishes two of the conditions that are necessary for the development of anti-racist decolonized scholarship: namely, that seemingly obvious "racial" belonging does not involve differential mental and moral capacities which irrefutably translate into a particular kind of social action, but that instead, racism can be observed as a causal force in modern societies. In fact, Weber observes that racism – the sorting of social groups by their phenotype and supposedly inherited and unchangeable physical, mental and moral attributes – is not merely a matter of individual behaviour but deeply engrained in modern social institutions. As such, he identifies systemic racism without calling it by its name.

Referring to phenotypes and supposedly unchangeable biological attributes, "race" can be identified as a subset of "ethnicity," which involves ascriptive distinctions among groups based on language, history, descent, traditions, and/or religion. While most of the "classical" grand theorists – such as Karl Marx or Emile Durkheim – either failed to acknowledge ethnicity and national belonging or attributed both to earlier types on the continuum of social evolution, Weber did not anticipate ethnic feelings of solidarity to be eliminated in the course of history, neither by proletarian internationalism nor by a post-patriotic *idéel humaine*. Rather, he devotes a short but insightful chapter of *Economy and Society* to the construction of what he calls "ethnic" communalizations.

SUBSTITUTING ETHNICITY BY RELATIONAL, POWER-INFORMED "ETHNIC" IDENTITIES

Weber famously defines ethnic groups as "those human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or of customs or both, or because of memories of colonization and migration" (Weber 1978, 389). He thereby dissociates ethnicity from kinship and other biological relations, while maintaining the myth of shared ancestry, which establishes ethnic groups as intergenerationally sustained groups. Weber further insists that for ethnic communalizations to emerge "this belief [of common descent] must be important for the propagation of group formation" (Weber 1978, 389). Finally, he situates the production of ethnic groups within the context of either (peaceful or warlike) migration or expansion such as colonisation or conquest (Weber 1978, 388). As such, ethnic groups are to be distinguished from other cultural communities.

Importantly, drawing upon a number of historical examples, Weber notes that the "seemingly uniform phenomenon [...] of 'ethnically' determined social action" (Weber 1978, 395) actually refers to such a wide range of factors that the "term 'ethnic' [is almost] unsuitable for rigorous [scientific] analysis." On one hand, ethnic, religious, or cultural homogeneity does not always translate into social cohesion. On the other hand, even stark cultural, religious, or "racial" differences do not necessarily produce conflict. Similarly, the degree of seemingly objective

“cultural distance” between groups has little impact on the nature of social relationships. In fact, so-called ethnic differences only become significant once they are attributed subjective meaning. This meaning is profoundly and indispensably relational.

Weber can be credited to have been the first to have used the term “ethnic boundaries” (Weber 1971, 417). The concept of boundary work, in turn, is closely related to the notion of social closure, which minimally implies the identification of insiders without the group being entirely closed to potential newcomers. This is how symbolic, and potentially, social boundaries are being drawn:

Usually one group of competitors takes some externally identifiable characteristic of another group of (actual or potential) competitors – race, language, religion, local or social origin, descent, residence, etc. – as a pretext for attempting their exclusion. It does not matter which characteristic is chosen in the individual case: whatever suggests itself most easily is seized upon. Such community action [*Gemeinschaftshandeln*] may provoke reaction on the part of those against whom it is directed (Weber 1978, 342).

In the quote above, Weber situates the process of attaching meaning to the various dimensions that are often summarized under the heading of ethnicity – “race, language, religion, local or social origin, descent, residence” – in a social relation of conflict and marginalization. Second, he shows that the boundaries between “us” and “them” are chosen arbitrarily within those unequal power relations. Third, he notices that for the purpose of exclusion, ethnocultural, ethnoracial, and ethnoreligious signifiers are used indiscriminately. Fourth, in the quote above “being different” is attributed to those excluded or marginalized. Fifth, closure is not enacted by individuals but achieved through collective action (“community action”) and may provoke a similarly collective reaction by those who are excluded/marginalized. Hence, a group that successfully effectuates social closure first establishes itself as the dominant group (“majority”). Categories that become “excluded” in this process are “minorities” (Wirth 1945, 347). While not constituted as “groups” through the process of exclusion as such, the targeted individuals may subsequently pursue their own group closure, developing a “reactive ethnicity” or even a purely oppositional identity (Çelik 2015).

Weber insists that social closure is most likely to occur when a social relation provides the participating individuals with opportunities for the satisfaction of a wide variety of motives, often a combination of material (such as employment opportunities, resources, etc.) and ideal (e.g. the monopolization of social honour or the protection of the “purity” of the “race”) interests. The resulting stratification based on majority/minority relations differs from the vision of a “purely economically determined class situation” (Weber 1978, 932) insofar as it involves social interaction between status groups (*Stände*). Status groups are defined by the attribution of “a specific, positive or negative, social estimation of honour” (Weber 1978, 932, emphasis in original), which is not monopolized merely by individuals, but rather operates collectively, that is, it generates unequal treatment not of individuals but of groups who are also characterized by sharing a certain lifestyle or “habitus.” In the case of migration, colonization or conquest, this habitus is usually identified as the minority groups’ “ethnicity” (which is seen as being “different” from the majority’s values and civilization).

Weber notes that social status in society is often – though not necessarily – based upon the group’s material situation (Weber 1978, 934). Thus, the superior social status of one (ethnic or racial) group can further foster this group’s appropriation of economic advantages, as it produces a situation of unequal access to legal rights, economic power, and social resources. While stratification based on status is generally merely conventional, “the road to legal privilege, positive or negative, is easily traveled” (Weber 1978, 933). This brings us quickly to the concept of a racially and/or ethnically segregated society.

Based on his – presumably biased – studies of the Indian caste system (Thapar 1980), Weber (1978, 934) observes that the “sense of dignity” (read: identity) characterizing positively privileged status groups is “related to their ‘being’ which does not transcend itself, that is, it is related to their ‘beauty and excellence.’” Members of the dominant group(s) in society “live for the present and by exploiting their great past” (Weber 1978, 934). As Weber observes, in the process of social closure the dominant group (majority) identifies others’ “differences” and not its own “commonalities.” Majority group members remain “individuals.” Supposedly, they are neither determined by

their “nature” nor marked by “race,” sex/gender, culture, ethnicity (Guillaumin 1972). At most, they are viewed as carriers of a particular “civilization.” Indeed, the cultural specificity of the dominant group is masked, as it is conceived as incarnating the social norm. It is, therefore, represented in universal terms. Arguing along these very lines of reasoning, scholars have started to highlight the economic and bounded conditions of liberal attitudes (Hartmann 2020).

By contrast, Weber points out that the identity of the negatively privileged strata “must be nurtured by the belief in a providential mission and a belief in a specific honour before God” (Weber 1978, 934). Their hopes must concentrate on a better life after death. Since “difference” (from an unmarked referent) and the social “marks” that signify the boundary between “us” and “them” are imposed onto members of the minority, a negatively privileged or subordinate status therefore limits and circumscribes these individuals, “ethnic options” (Waters 1990) and the possible shapes that their collective identity may take. Indeed, members of minority categories tend to interiorize the essentialist view that the majority imputes to them, so that “the self-construction of ethnic and national groups as homogeneous and timeless entities results from the fact that they were originally perceived as static by others” (Juteau 1996, 57, a similar argument is expressed by Du Bois’ notion of a double consciousness, cf. Du Bois 2018). Members of ethnoreligious and racialized categories tend to view it as “normal” not to be fully included in society. They interiorize essentialist “ethnic” self-conceptions. They use them for the purpose of identity politics and for imposing traditional, orthodox interpretations of culture and religion upon all members of the group. Ultimately, this fosters the perpetuation of social inequality, the intensification of rigid boundaries, and the rise of fundamentalism.

Yet again, compared to today’s scholarship, Weber’s theorization of ethnic identities may be wanting in terms of explicitness and confidence. There is no point in turning him into a scholar of decolonization. Nevertheless, he clearly and explicitly situates the production of “ethnic” identities within unequal power relations and correctly elaborates ideal-types of the collective identities of dominant and subordinate groups which resonate more than ever in today’s world. More than a century after Weber’s chapter on “ethnic communalizations,” the relational constructedness of social and “ethnic” identification seems to slowly but surely find its way from “ethnic studies” into mainstream sociology, and – at some point – hopefully into societal common sense as well.

While, as we will see in the next section, Weber’s faith in the individual – as an independent, rational actor and master of his/her fate – remains unshaken, his theorization of tendential majority/minority positioning – “standpoints” (Hill Collins 1989), so to speak – is a necessary (but still insufficient) condition for intellectual decolonization.

INVITING A PLURALITY OF ONE-SIDED PERSPECTIVES, BUT WARNING AGAINST ACTIVISM IN RESEARCH AND IN THE CLASSROOM

Famously, for Max Weber, “there is no absolutely ‘objective’ scientific analysis of cultural life or [...] of ‘social phenomena’ independent of [the researcher’s] special and ‘one-sided’ standpoints” (Weber 1988a, 211). Rather, “all thinking knowledge of infinite reality through the finite human spirit is [...] based on the tacit assumption that only a finite part of it is the object of scientific understanding, that only it should be ‘essential’ in the sense of ‘worth knowing’” (Weber 1988a, 212). Scientific knowledge is thus partial knowledge. Among an abundance of potential impressions, merely a tiny part of reality attracts the researcher’s curiosity and interest, solely it is selected for causal interpretation and explanation. In Weber’s words, “all knowledge of cultural reality is always knowledge from a specific, special point of view” (Weber 1988a, 224). Knowledge in the social sciences resembles thus a “multicultural” mosaic where bits and pieces of reality are “colored” – and colored differently by means of scientific investigation.

The fact that “we are cultured people, gifted with the ability and the will to consciously take a position on the world and give it a meaning” (Weber 1988a, 223) entails that it falls upon the individual to identify which phenomena are significant. Hence, whenever scientists decide for an object of investigation, they are guided by

their very own value ideas. Only in this way he/she can arrange the infinite complexity of reality according to his/her own criteria. For Weber, knowledge-guiding interest (*Erkenntnisinteresse*) is required in order to shed light on social and historical reality and to give it significance and meaning. All knowledge-guiding interest is a partial interest. Since every person has different value ideas, knowledge in the social sciences is necessarily “subjective” in so far as there are no God given universal guidelines as to which dimensions of social life are “worthy” of scientific investigation. For Weber, it is actually “this personal aspect of a scientific work [...] what makes it valuable” (Weber 1988a, 224), as it adds yet another piece to the colourful mosaic of human knowledge.

Furthermore, for Weber it is by no means true that research in the social sciences “can only have results that are ‘subjective’ in the sense that they are to apply to one person and not to the other. What changes is rather the degree to which [these results] interest one person and not the other” (Weber 1988a, 226-227). This is precisely why inviting a plurality of standpoints is crucial when striving for intellectual decolonization. For Weber, on the one hand, the value ideas of a researcher are the product of their epoch and its prevailing values. On the other hand, they determine his/her work and thus possibly the “conception of an entire epoch” (Weber 1988a, 225). In his methodological considerations, Weber does not envision the production of “minority knowledge” through the subaltern (Spivak 2010). If he invited an article by Du Bois (1906) to be published in the *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, a journal he directed at the time, it was not out of consideration for intellectual decolonization, but rather because he found Du Bois’ scholarship to be equally valid and worthy of dissemination as that of his white contemporaries. Weber would thus likely have objected a narrow Western-centric curriculum. In fact, an editorial note to the aforementioned article stipulates that the *Archiv* anticipates publishing more contributions by African Americans in subsequent issues. Furthermore, drawing on Weber’s theory of interethnic relations, as well as on his theory of differential identities in positively and negatively privileged “ethnic” castes allows us to see how excluding minority scholarship from the curriculum curtails human knowledge. In contrast, including the latter by way of diversification and comparison furthers human knowledge and impacts the outlook and empowerment of future cohorts of students.

While this process may seem entirely “subjective,” Weber assures us that it is far from arbitrary: what becomes included in the curriculum, what resonates with different publics, and what will be translated into the next round of research questions being asked is and remains a socio-historical process subject to dissent, debate, and intersubjective control – neither of which is devoid of power relations (Weber 1988a, 227).

In a related but different line of argument, Max Weber posits that normative statements cannot be derived from analytical findings: “World views can never be the product of progressive empirical knowledge, and that therefore the highest ideals, which move us most powerfully, only have an effect for all time in the struggle with other ideals that are as sacred to others as ours to us”.

There is thus a categorical gap between analysis and normative appraisal or, in Weber’s terms, “a fundamental separation of the knowledge of ‘being’ and ‘ought to be’” (Weber 1988a, 186). Science can provide information about the best means to achieve certain goals or purposes. It can reveal chances of realization and likely consequences including unintended side effects under given conditions. It can also draw attention to the incompatibility of certain goals with specific value orientations (Weber 1988a, 188). This requires that the implication of values and political objectives be disclosed. The researcher’s knowledge-guiding interest must therefore be revealed, and it must be possible to make them the object of scientific critique.

This critique, however, can only “be a test of the ideals against the postulate of inner non-contradiction” (Weber 1988a, 189) as science cannot produce value orientations. For Weber, “an empirical science cannot teach anyone what he [or she] should do, only what he [or she] can do and – under certain circumstances – what he [or she] wants to do” (Weber 1988a, 190). What ought to be is solely a matter of the willing person: “He [or she] weighs and chooses according to his[/her] own conscience and his[/her] personal worldview” (Weber 1988a, 189).

By emphasizing the disjunction between scientific analysis and normative appraisal or value judgements, Weber separates science from politics and thereby protects the former from the “pseudo-objectifying access of the administrators of science and expertise.” In this way he creates space for a sphere of legitimate discussion of different

viewpoints and value orientations. If the “right” political program were to win the “right” political decision as a result of scientific analysis, then there would be no legitimate space for dissent and opposition, for competition and struggle, for conflict and compromise.

Put differently, expert knowledge does not turn scientists into better politicians. On the contrary, for Weber, it is deeply problematic when scientists (mis)use the authority of their research to pretend that their one-sided point of view is “the only” or “the best” political solution. Such a claim to absoluteness cannot be derived from scientific examination (Weber 1988a, 209). Rather, there are always several different and competing opportunities for change and progress. Which of these possible developments will ultimately be favoured depends on the value-related and self-determined choice of acting people. While Weber does not foreclose a researcher’s political activism, he demands that the latter clarifies at all times “when and where the thinking researcher stops and the willing person begins to speak, where the arguments turn to the understanding and where they turn to the feeling” (Weber 1988a, 197).

Weber is specifically outraged about the “professorial prophecy” of his time. While he does not univocally denounce the pronouncement of value judgments from the lectern – on the condition that are clearly marked as such –, he condemns his colleagues’ “boundless overconfidence”, “complacency” and the “fashionable personality cult” (Weber 1988a, 208). This argument holds regardless of the content of any indoctrination from the lectern, be it the moral defence of imperialism and colonization or some so-called socialist reorganization of society. For Weber, it is unethical if professors abuse their position of power to inculcate their own value ideas in their students.

In the quest for intellectual decolonization, Weber’s argument applies in two ways. On the one hand, it should be part and parcel of the professorial ethic to offer students a wide variety of approaches, research findings and theoretical viewpoints in order to best approximate the infinite reality and its complexity. On the other hand, it should be made clear – to paraphrase Weber – when and where the investigating researcher stops and the political person, the activist citizen begins to speak. In either case, academic evaluation can only be based upon formal-logical (non-)contradiction, theoretical sophistication, conceptual clarity, and methodological rigor.

CONCLUSION

Having been tasked to write about Max Weber and ethnicity, in this paper, I provided a six-step argument for reading and teaching Weber – among other scholarly writings – even in times of intellectual decolonization. Weberian sociology allows us to understand and explain ethnic and racial strife in ways that are more needed than ever. This is not to say that there are no scholars from minority groups who offer similarly valuable clues. W.E.B Du Bois and Frantz Fanon come immediately to mind. In fact, having come to the end of my paper, I wonder if I could have given it a different spin: I could have asked how Weber, Du Bois, and Fanon differ and compare in their intellectual struggle against biological and race-based conceptions of the social world, and how their scholarship may be influenced by their social positioning and the surrounding linguistic and intellectual traditions. By way of example, these are the kind of questions that we may want to pursue in future social theory courses.

As regards to Weber, here is a white, bourgeois, male writer whose intellectual efforts and academic rigour compel him to define sociology as a science defined by the prevalence of social causality over biological, culturalist or other essentialist interpretations. Until all social influences upon human behaviour have been identified and examined, Weber considers it anti-scientific for the sociologist to resort to explanations invoking an individual’s culturally or racially defined “nature.” The French sociologist Dominique Schnapper (1998) calls this the “anti-racist” character of sociology.

The aforementioned acknowledgement is the first necessary but insufficient condition on the long route to intellectual decolonization. Acknowledging the pervasiveness and persistence of privilege rooted in European imperialism and colonization is the second step. Some commentators refer to this second step as the acknowledgement of “white privilege,” but this debate is beyond the scope of this paper. For Weber, it is obvious that, as such, phenotype and cultural belonging do not determine an individual’s place in society. Rather, sociologists must examine social

institutions – and their embedded conventional and legal rules for social action – to identify which human “types” and habitus are privileged within a given society. Following Weber, we may then realize that humans marked as “Black” may find themselves at odds within white society. In addition, this author famously demonstrated that any investigation of what constitutes a winning habitus in modern “Western” society must also scrutinize capitalism.

The third and fourth logical steps of my argument follow Weber in theorizing the emergence of ethnic feelings of communalization as the outcome of unequal power relations tied to migration, conquest, and colonization. Given the ubiquity of these phenomena in the modern world, it comes as no surprise that “ethnicity” – or its twin-sibling “nationality” (not discussed in this paper) – is part of every individual’s habitus, but not, as Weber reminds us, as an “objective,” fixed measurable cause for social action, but always constituted relationally.

Ethnic difference, however, is usually imposed – by means of collective action for the sake of social closure on behalf of the dominant groups – upon negatively privileged individuals and groups within society. According to Weber, this relationship of domination/subordination is conducive to the emergence of a differential sense of self and “dignity” within members of majority and members of the minority. In short, and unsurprisingly, one’s positioning within society impacts one’s identity, belief system, and values. Surprising is, however, that the relational constitution of “ethnic difference” and “ethnic identity” are overlooked by so many.

The last two steps of my argument combine the aforementioned insights with Weber’s ontology and epistemology: If the meaning of the world is not given univocally by some God or an “invisible hand” regulating the market, but to be created by individuals, it is easy to understand that social positionings – including membership in dominant and subordinate groups – will impact an individual’s world view. For Weber, this admittedly one-sided knowledge-guiding interest is not only necessary to conduct social research, but it is explicitly “valuable” because it provides us with yet another sliver of knowledge and contributes thus to an ever-increasing understanding of the social world. On the one hand, it is thus only logical that institutions dedicated to the advancement of this knowledge must strive to offer a wide variety of views, including those from members of subordinate groups. On the other hand, as a proponent of value pluralism, Weber does not envision this inclusion to happen without conflict. Nor would he succumb to the illusion that this conflict is void of power hierarchies and differential types of academic prestige. In fact, for Weber, the value humans assign to cultural objects (such as academic scholarship) tends to be informed by power relations, and he finds this to be especially true if the latter involves connotations of being “ethnic” or “national” (Winter 2004, 112-115).⁶

This conflict is currently raging in full force in almost all Western democracies. It is, however, even worse than Weber anticipated: not only do we not agree on shared values, we seem to live in parallel universes, with some of us no longer believing in “facts” at all, or – as they frame it – believing in “alternative facts”. The recent protests in the United States symbolize this conflict of world views most dramatically. In the summer of 2020, streets in many cities were filled with people protesting for Black Lives Matter. On January 6th, 2021 white nationalists stormed the Capitol in the city of Washington. In academia, calls for “intellectual decolonization” are met with outrage against “cancel culture” and vice versa, with aberrations and legitimate claims on both sides. While Weber does not offer us a solution of how to deal with these conflicts other than having and enduring them, he does advise us against taking them into the lecture hall or the university classroom.

Academics are not the better politicians or political activists. While not devoid of convictions, their knowledge is partial in both meanings of the word: particular and partisan. Science thrives on the competition between competing ideas and the openness with which it is carried out; it depends upon the curiosity and political independence of the researcher and his/her scientific credibility founded in dedication to detail, lack of formal-logical contradictions, a maximum conceptual and methodological clarity and enlightenment. Why should a professor be seen as scientifically trustworthy when it is clear that he/she is pursuing a political agenda? For Weber, the professor should not teach students what they should do, only what they may want to do. If this principle gets forgotten,

⁶ It may be useful to recall that Weber’s scholarship would likely have been condemned to the dust of history had it not been for his wife who published most of his work posthumously, and for Talcott Parsons (arguably a member of a powerful nation) who promoted Weberian sociology in opposition to Marxist ideas.

the line between the search for truth and ideology becomes increasingly narrow.

ACKNOWLEDGEMENTS

I gladly acknowledge funding received from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and the Alexander von Humboldt Foundation. The paper was written during a research affiliation with Bielefeld University in the summer of 2020. I am grateful to Derek Robey whose thought-provoking comments helped clarifying and sharpening some of my arguments. All errors and shortcomings are mine.

REFERENCES

- Alatas S.H. (1963), *The Weber Thesis and South East Asia*, in «Archives de sociologie des religions», 15 (1):21-34.
- Çelik C. (2015), 'Having a German passport will not make me German': reactive ethnicity and oppositional identity among disadvantaged male Turkish second-generation youth in Germany, in «Ethnic and Racial Studies», 38 (9):1646-1662.
- Du Bois W. E. B. (2018), *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, ed. by A. Shawn Leigh, Amherst : Boston: University of Massachusetts Press.
- Du Bois W. E. B. (1906), *Die Negerfrage in den Vereinigten Staaten*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 22 (4):31-79.
- Fields K, and Fields B. (2012), *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life*. London: Verso.
- Graves J.L. (2015) *Why the Nonexistence of Biological Races Does Not Mean the Nonexistence of Racism*, in «American Behavioral Scientist», 59 (11):1474-1495.
- Guillaumin C. (1972), *L'idéologie raciste: genèse et langage actuel*, La Haye: Mouton & Co.
- Hartmann M. (2020), *Die Kosmopoliten als Profiteure des Nationalstaats und seiner Institutionen. Zu den ökonomischen Voraussetzungen kosmopolitischer Einstellungen*, in «Leviathan», 48 (1):90-111.
- Hill Collins P. (1989), *The Social Construction of Black Feminist Thought*, in «Signals: Journal of Women in Culture and Society», (14):745-773.
- Juteau D. (1996), *Theorizing Ethnicity and Ethnic Communalisations at the Margins: from Quebec to the World System*, in «Nations and Nationalism», 2 (1):45-66.
- König R. (1971), *Juden in der Soziologie*, in «Studien zur Soziologie. Thema mit Variationen», 123-135. Hamburg: Fischer Bücherei.
- Mbembe A. J. (2016), *Decolonizing the university: New directions*, in «Arts and humanities in higher education», 15 (1):29-45.
- Schnapper D. (1998), *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard.
- Seeck O. (1897-1920), *Geschichte des Untergangs der antiken Welt (6 Bände)*, Berlin: Siemenroth & Troschel.
- Spivak G.C. (2010), *Can the Subaltern Speak?*, in «Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea», ed. by R. C. Morris, 237-292, Columbia University Press. Original edition, 1988.
- Thapar R. (1980), *Durkheim and Weber on Theories of Society and Race Relating to Pre-colonial India*, in «Sociological Theories: Race and Colonialism», edited by UNESCO, 93-116. Poole: Sydenhams Printers.
- Waters M.C. (1990), *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, Berkeley: University of California Press.
- Weber M. 1958. "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik." In *Max Weber. Gesammelte politische Schriften*, edited by Johannes Winckelmann, 1-25. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1971), *Économie et Société*, translated by Julien Freund et al. Vol. I. Paris: Plon.
- Weber M. (1978), *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, ed. by G. Roth and C. Wittich, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Weber M. (1988a), *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher Erkenntnis*, in *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. by Johannes Winckelmann, 146-214. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- Weber M. (1988b), *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, in *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*, ed. by Johannes Winckelmann, 289-310. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber M. (1988c), *Methodologische Einleitung für die Erhebung des Vereins für Sozialpolitik über Auslese und Anpassung (Berufswahl und Berufschicksal) der Arbeiterschaft der geschlossenen Großindustrie* in *Max Weber. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, ed. by Marianne Weber, 1-60. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weingar P. (1994), *Biology as Social Theory: The Bifurcation of Social Biology and Sociology in Germany, circa 1900*, in «Modernist Impulses in the Human Sciences. 1870-1930», ed. by D. Ross, 255-271, Baltimore, London: John Hopkins University Press.
- Winter, Elke. 2004. *Max Weber et les relations ethniques. Du refus du biologisme racial à l'État multinational, foreword by Philippe Fritsch*. Quebec: Presses de l'Université Laval.
- Wirth, Louis. 1945. "The Problem of Minority Groups." In *The Science of Man in the World Crisis*, edited by R. Linton, 347-372. New York: Columbia Press.



Monographic Section

Max Weber e le peripezie della democrazia

FURIO FERRARESI

Università della Valle d'Aosta
f.ferraresi@univda.it

Citation: Ferraresi F. (2020) *Max Weber e le peripezie della democrazia*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 53-63. doi: 10.13128/cambio-10053

Copyright: © 2020 Ferraresi F.. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Abstract. The essay analyses Max Weber's thinking on democracy in both his theoretical and political writings. Weber examines democracy in relation to the themes of charismatic power and its transformation in an anti-authoritarian sense, as well as in relation to the theme of the minimisation of power and the problematic relationship with social democratisation and bureaucratisation. If democracy was historically born as an attempt to minimise the authoritarian power of command and to prevent the formation of a separate administration (direct democracy), it paradoxically ends up, in the so-called 'mass democracies', by becoming an instrument of centralisation of political command in a leader legitimised by popular recognition that assumes plebiscitary forms. A democracy, therefore, emptied of value content and reduced to a technique of shaping the democratic masses according to the head/apparatus model typical of modern bureaucratic enterprise.

Keywords: democracy, democratisation, charisma, masses, power, Weber.

1. L'APORIA DEMOCRATICA

Il presente contributo nasce dall'esigenza di ricostruire il pensiero di Weber sulla democrazia nella convinzione che esso sia cruciale non soltanto per comprendere il suo posizionamento nei dibattiti politici che tra Otto e Novecento accompagnano l'emergere della società e dei partiti di massa, ma anche e soprattutto per mettere alla prova e anche in parte per ridefinire le categorie centrali della sua analisi sociologica. Riteniamo, infatti, che in Weber vi sia uno stretto legame tra riflessione sociologica e riflessione politica e che quest'ultima non possa essere considerata un capitolo a parte della sua prestazione intellettuale confinabile ai testi di più diretto intervento 'politico', ma vada messa in relazione con i suoi presupposti più propriamente 'teorici' e ricostruita nella filigrana di tutta la sua opera, secondo un approccio non maggioritario nella letteratura critica (Ferraresi 2003; D'Attorre 2004; D'Andrea 2005; Basso 2013).

Si può dire, in prima battuta, che per Weber la 'democrazia' è tanto ineluttabile quanto impossibile; che quanto più avanza il processo di demo-

cratizzazione sociale tanto più si fanno problematiche le condizioni di possibilità della democrazia come autogoverno di una comunità politica. Dentro questa aporia prende forma il pensiero weberiano sulla democrazia – non lineare né normativamente fondato in un dover-essere ideale –, che trova nella sociologia del dominio e nei *Concetti sociologici fondamentali* (1920) la propria sede di elaborazione teorica, negli *Scritti politici* degli anni della guerra il proprio terreno di verifica empirica (Portinaro 1987; Hübinger 1988; Rebuffa 1991; Tuccari 1993; R. Schroeder 1998; D'Andrea 2019).

La riflessione weberiana sulla democrazia non risponde a un'esigenza astratta di classificazione delle forme di governo ma è storicamente situata, nascendo dalle sfide politico-sociali del presente – l'estendersi del rapporto capitalistico a tutta la società, con la conseguente affermazione della lotta di classe e dei partiti di massa nel contesto dell'allargamento dei diritti politici –, che ne determinano prospettivamente il criterio di definizione in sede teorica e ne orientano il giudizio in sede di valutazione storica¹. Agli occhi del sociologo tedesco, che si vantava di essere un borghese con coscienza di classe (Weber 1895: 23), la democrazia è un problema più che un'opportunità, ma nel dicembre del 1918 una democratizzazione radicale gli apparirà come l'unica realistica possibilità di salvare lo Stato tedesco dalla dissoluzione e la società borghese-capitalistica dalla minaccia della rivoluzione comunista – la celebre «notte polare di gelida tenebra e di stenti» che attendeva il popolo tedesco dopo la caduta dell'Impero (Weber 1919a: 112; Vincent 1998: 115; Ferraresi 2017). Weber, infatti, affronta il tema della democrazia all'interno di un orizzonte problematico segnato da una duplice esigenza: da un lato, individuare strumenti efficaci di organizzazione e rappresentazione delle masse – nell'ottica di un compromesso tra *élites* borghesi democratiche ed *élites* operaie socialiste nella prospettiva modernizzatrice di una loro egemonia politico-culturale (Rehmann 2013) –; dall'altro, salvaguardare un minimo di libertà individualistica dalla «gabbia per un nuovo asservimento» che grava minacciosa su «ogni ordinato sviluppo dell'autonomia borghese» (Weber 1906: 69, 76). Egli vedrà quindi nell'ossimorica «democrazia plebiscitaria dei capi» un rimedio contro gli eccessi livellatori del dominio burocratico e della democratizzazione sociale, una volta accertata non solo l'inadeguatezza delle forme e dei soggetti della politica liberale – lo Stato autoritario e il notabilato – di fronte al movimento sociale dell'uguaglianza e alle divisioni in classi della società, ma anche la difficoltà della Germania di imboccare la strada di una coerente democrazia parlamentare (Beetham 1989: 133 ss.; Mommsen 1993: 497 ss.)².

In quest'ottica – secondo la quale la forma democratica dello Stato è la risposta *politica* alle sfide poste dalla democratizzazione *sociale* e dal socialismo³ – si chiariscono anche gli ambiti teorico-politici cui Weber ricorre per delimitare lo spazio di emergenza e definizione della democrazia come «individuo storico», ossia, da un lato, le peripezie del *dominio*, cioè il campo di tensione fra capo, apparato amministrativo e masse – il capo che da *Herr* si fa *Diener* dei dominati con la conseguente «minimizzazione del dominio» nella democrazia diretta e rivoluzionaria ma anche, almeno secondo la «finzione», in quella plebiscitaria –; dall'altro, le trasformazioni antiautoritarie del *carisma* – che nelle forme democratiche assume sembianze *herrschaftsfremd* (estrane al dominio) (Weber 1915-16: 39) –; infine, le modificazioni delle relazioni di *rappresentanza* in seguito all'affermarsi di partiti di massa rispetto ai quali il deputato da signore dell'elettorato diventa vieppiù «servitore del capo della macchina del parti-

¹ Weber osserva che «è veramente ridicolo attribuire all'odierno capitalismo maturo, quale esso viene ora importato in Russia ed esiste in America, un'affinità con la democrazia e la libertà, qualunque senso si voglia dare a queste parole [...] Ci dobbiamo invece domandare se la democrazia e la libertà siano possibili a lungo termine sotto il dominio del capitalismo maturo» (Weber 1906: 70-1; 1918a: 95).

² Weber scrive che «noi abbiamo in Germania *demagogia e oclocrazia senza democrazia, anzi a causa della mancanza di una democrazia ordinata*» (Weber 1918a: 165 s.).

³ Weber ricorre alla 'democrazia' per salvare lo Stato borghese, esattamente come Lenin utilizza la democrazia per distruggerlo, rendendo così impossibile la sopravvivenza del capitalismo. La consapevolezza della necessità della «macchina» statale per il mantenimento del capitalismo accomuna i due autori, sia pure da prospettive opposte. Per Weber si tratta di reintrodurre un principio di dominio che consenta alla forma statale radicalmente democratizzata di governare le contraddizioni della società borghese, per Lenin di ampliare a tal punto la macchina democratica dello Stato da farla uscire dal quadro della società borghese: «Se *tutti* gli uomini partecipano realmente alla gestione dello Stato, il capitalismo non può più mantenersi. E lo sviluppo del capitalismo crea a sua volta le *premesse* necessarie a che "tutti" effettivamente *possano* partecipare alla gestione dello Stato» (Lenin 1970: 177).

to» (Weber 1922: 294; Duso 2003: 120 ss.)⁴. Sul terreno della società industriale di massa si determina così una triplice torsione carismatico-plebiscitaria della forma democratica: quella rappresentata da capi-partito che vincendo le elezioni impongono nei Parlamenti la propria volontà (modello inglese); quella incarnata da Presidenti eletti a suffragio universale che possono anche costituire un contrappeso al dominio parlamentare dei partiti (modello americano) e quello di Presidenti eletti direttamente dal popolo come correttivo plebiscitario di un sistema pseudo-costituzionale in cui il Parlamento non ha strumenti democratici di controllo e di legittimazione dei governi (modello tedesco) (Weber, 1922: 292; 1919a: 59 ss.; 1918a: 101 ss.).

La riflessione weberiana sulla democrazia si pone quindi al crocevia di ambiti teorico-politici differenti ma complicati, ciascuno dei quali contraddistinto da una tensione interna fra i poli che lo delimitano: democrazia diretta *vs* democrazia rappresentativa; affermazione *vs* minimizzazione del dominio; presenza *vs* assenza di capi; imposizione *vs* capovolgimento extra-autoritario del carisma; riconoscimento come dovere *vs* riconoscimento come fondamento dell'autorità. Il criterio che attraversando questi ambiti permette di fissare i rispettivi poli è la distinzione attivo/passivo, ossia la differenza tra «spirito politico» e «spirito di sicurezza», tra volontà di potenza e «volontà di impotenza» politica (Weber 1918b: 139), che coincide con la dicotomia politico/sociale e democrazia/democratizzazione e in parte anche con quella democrazia/liberalismo e democrazia/parlamentarismo (Weber 1918a: 153; 1918b: 156; 1922: 293 s.)⁵, almeno nella misura in cui con liberalismo si intenda la dottrina che affermando contro le disuguaglianze di ceto l'uguaglianza dei diritti civili e, con molte limitazioni fondate su proprietà e cultura, di quelli politici inaugura ma lascia anche storicamente irrisolto il problema della democrazia come forma politica più coerente di autogoverno di una società di uguali⁶. Weber, in definitiva, esprime sia l'urgenza di «non farsi governare come un gregge di pecore» (Weber 1906: 71) in uno Stato burocratico-autoritario dominato dagli interessi materiali delle classi possidenti (comprese quelle borghesi, troppo spesso disposte a sacrificare i «diritti naturali» individualistici sull'altare del profitto e dell'alleanza protezionistica con i declinanti ceti feudale-patriarcali), sia quella di integrare e organizzare politicamente le masse nell'età del livellamento sociale indotto dal processo convergente di democratizzazione/burocratizzazione⁷; tanto l'esigenza che nello Stato sia presente un vertice politico responsabile della direzione della macchina burocratico-amministrativa, quanto quella del suo riconoscimento a partire da un'«intesa sulla legittimità» (Weber 2005: 193) che negli Stati industriali non può che essere un'intesa democratico-plebiscitaria fondata sull'identificazione delle masse in un capo che unificandole le rappresenti. La democrazia plebiscitaria come «più importante tipo di democrazia subordinata a un capo», infatti, è un fenomeno di transizione da una forma di autorità tipicamente carismatica alla sua minimizzazione nelle forme dirette e rivoluzionarie di «democrazia senza capi» (Weber 1922: 265 s.); è competizione fra capi politici per la conquista dell'investitura popolare tramite elezione, da cui dipende formalmente la legittimità del loro potere. Insomma, nella democrazia di massa la funzione amministrativa – il «potere esercitato in virtù del *sapere*» (burocrazia specializzata) (Weber 1922: 219; 1918a: 115 s.; 2012: 124) – si separa definitivamente da quella della direzione politica, mentre quest'ultima si esercita nei confronti sia dell'apparato amministrativo sia dei dominati, dalla cui volontà deriva però la propria legittimità – fondata di fatto *materialmente* sulla indispensabilità tecnica della burocrazia

⁴ La «rappresentanza libera» (*Repräsentation*) è il fattore che introduce un elemento specifico di 'dominio' nelle relazioni di rappresentanza premoderne (*Vertretung*), ma anche in quelle in cui vige il mandato imperativo come «surrogato della democrazia diretta che è impossibile nei gruppi di massa» (Weber 1922: 291).

⁵ Oltre alla critica al notabilato e al parlamentarismo fittizio, in Weber è centrale la distinzione tra «sistema parlamentare» (in cui i dirigenti dell'amministrazione sono tratti esclusivamente dal Parlamento), non essenziale per la definizione e l'esistenza di una vera democrazia, e «potere parlamentare», che è invece essenziale perché serve a selezionare i capi, a renderli responsabili dinanzi al Parlamento e a controllare l'amministrazione, e che va quindi ripristinato dopo la «*dittatura* politico-militare» del periodo della guerra (Weber 1917a: 85; 1918a: 102, 168).

⁶ Weber afferma che «le opportunità della democrazia e dell'individualismo sarebbero oggi estremamente ridotte se, per il loro sviluppo, dovessimo fare affidamento sugli effetti regolari degli interessi materiali» (Weber 1906: 69).

⁷ Weber è consapevole che «l'attuazione conseguente del dominio burocratico significa il livellamento dell'«onore» cetuale, ossia, se il principio della libertà di mercato non viene contemporaneamente limitato, il dominio universale della «posizione di classe»» (Weber 2012: 90).

per la copertura del fabbisogno dei dominati –. La ‘democrazia’, privata così di ogni sostanza valoriale, si riduce alla scelta di capi chiamati a dirigere l’apparato dei funzionari e a rappresentare l’unità dello Stato e del popolo al di là delle fratture di classe – soprattutto nel caso tedesco contrassegnato da un «fittizio parlamentarismo» (Weber 1918a: 129) e da un’ancora debole burocratizzazione dei partiti, con l’eccezione della Spd⁸ –, e non ha più nulla in comune con l’autogoverno di una comunità politica all’insegna della minimizzazione del dominio e della lotta contro un ceto separato di funzionari⁹.

2. DEMOCRAZIA DIRETTA E DEMOCRAZIA BUROCRATICA DI MASSA

Nella parte di *Economia e società* dedicata al *Dominio* Weber distingue preliminarmente una forma di democrazia come «caso-limite tipologico», definendola «amministrazione democratica diretta»; con essa intende un tipo prevalentemente *politico e attivo* di democrazia come autogoverno, contrapposto alla democrazia di massa come fenomeno essenzialmente *sociale e passivo*, prodotto dalle dinamiche convergenti di democratizzazione sociale e «burocratizzazione universale» (Weber 1918a: 91). La riflessione weberiana sulla democrazia, quindi, si dispiega a chiasmo tra due coppie concettuali e due dinamiche storico-sociali opposte ma simmetriche: l’autoamministrazione democratica favorisce – contro le proprie stesse intenzioni – la burocratizzazione e la burocratizzazione favorisce la democratizzazione ma rende altresì impossibile la democrazia (Weber 2012: 103 ss.).

È interessante notare come Weber affronti il tema della democrazia diretta non nell’ambito di una trattazione delle forme di Stato, ma nel contesto di una riflessione su struttura e distribuzione del dominio all’interno della società e dei gruppi che la compongono. Il presupposto di questo approccio è che ogni «dominio si esprime e funziona come amministrazione» (Weber 2012: 27; 1918a: 80), che del primo rappresenta il lato operativo, quotidiano, pratico-governamentale. I presupposti dell’amministrazione democratica diretta sono: a) l’uguaglianza di qualificazione dei membri del gruppo per la gestione delle funzioni amministrative e b) la minimizzazione del potere di comando dei funzionari. I consociati del gruppo che si auto-amministra democraticamente, infatti, limitano il potere dei funzionari ponendoli al «servizio» dei dominati stessi, dalla cui volontà i primi traggono la propria legittimità. Il che impedisce che si sviluppi un ceto di funzionari chiuso e separato. Le condizioni di un’autoamministrazione democratica sono la piccola dimensione del gruppo e la sua natura locale, l’omogeneità sociale dei suoi membri e la mancanza di compiti amministrativi che possano e debbano essere svolti solo da funzionari specializzati (Weber 1922: 287). Gli esempi storici addotti da Weber sono i cantoni svizzeri, le *townships* americane e le università, ma vi sono anche riferimenti ai comuni medievali e alle Repubbliche consiliari delle rivoluzioni (Weber 2012: 287, 291, 295 ss.). Qui, in altri termini, la distinzione fra dominio e amministrazione, fra capo e apparato amministrativo è minima: chi esercita il dominio tende anche ad amministrare questo dominio direttamente e in condizioni di uguaglianza – tramite turnazione, elezione o sorteggio –. I rappresentanti in quanto «funzionari di coloro che essi rappresentano» sono vincolati alle istruzioni dei consociati, che esprimono così il proprio autogoverno rimanendo in possesso dei mezzi materiali di amministrazione (Weber, 2012: 291).

L’amministrazione democratica diretta, però, è «labile» e viene soppiantata, dapprima, da possidenti economicamente «disponibili» per l’amministrazione (cioè che non devono lavorare per vivere), quindi, a mano a mano che aumenta la differenziazione sociale e si sviluppa la necessità del lavoro produttivo continuo, dai «notabili» – percettori di reddito non direttamente e continuativamente legato al lavoro –, che si fanno carico dei compiti amministrativi come ‘seconda professione’, accanto alla propria intermittente attività economica, poiché all’esercizio di questi compiti è legato uno specifico «prestigio sociale» su cui si fonda l’«onore di ceto» tipico della loro «condotta di vita». In età arcaica i notabili sono gli anziani, ma col tempo questa situazione muta sia a causa del

⁸ Weber afferma che «tutti i nostri partiti hanno finito per trasformarsi in una corporazione di notabili» (Weber 1919a: 90).

⁹ Weber scrive che «vi è soltanto questa scelta: o una democrazia subordinata a un capo e organizzata mediante la “macchina”, oppure una democrazia senza capi, vale a dire il potere dei “politici di professione” senza vocazione, senza le intime qualità carismatiche che per l’appunto fanno un capo» (Weber 1919a: 92).

cronicizzarsi dello stato di guerra – che porta a privilegiare gli abili alle armi rispetto agli anziani – sia a causa delle frequenti epoche di rivolgimenti rivoluzionari in cui il prestigio della tradizione, di cui gli anziani sono i custodi e gli interpreti, progressivamente si indebolisce. Al loro posto subentrano i notabili economici (amministrazione plutocratico-collegiale), contro i quali, però, può sorgere o riattivarsi la rivendicazione di un'amministrazione democratica da parte di gruppi di nullatenenti o di possidenti economici che, esclusi dall'onore di ceto, si prefiggono l'uguaglianza giuridica contro l'arbitrio. In questo caso, l'amministrazione democratica diretta con i suoi uffici e le sue cariche diventa una posta in gioco politico-partitica: il fine da conseguire o il male da scongiurare in una lotta fra partiti. Questo esito segna anche la sua fine, perché «ogni autentico partito è una formazione in lotta per il *dominio* nel senso specifico e pertanto gravido della tendenza – neanche tanto nascosta – a organizzarsi a sua volta secondo una marcata struttura di dominio» (Weber 2012: 33). La lotta per l'uguaglianza democratica contro i notabili favorisce, paradossalmente, la professionalizzazione e la razionalizzazione burocratica delle funzioni amministrative, vale a dire la creazione di un ceto di funzionari con istruzione specialistica – proprio ciò che le rivendicazioni democratiche intendevano scongiurare¹⁰ –. Il vettore della potenza politica a questo punto non è più la comunità o il popolo come «primo gruppo politico del tutto *consapevolmente illegittimo e rivoluzionario*» (Weber 2003: 135)¹¹, ma i signori e i principi nati dal suo grembo e in competizione con il sapere specialistico della nascente burocrazia, destinati a propria volta a essere soppiantati dai partiti e dai loro capi. Questi nuovi soggetti politici ridefiniscono in chiave autoritario-carismatica il proprio ruolo, svincolandosi vieppiù dal mandato dei consociati e ponendosi come liberi rappresentanti delle «classi» di cui incarnano l'aspirazione al potere. Insomma, le classi subentrano ai ceti, i partiti organizzati ai partiti di notabili e la rappresentanza libera a quella vincolata (Weber 1922: 294).

Un esito analogo, ricostruito da Weber dal punto di vista dello sviluppo sociale ed economico, si determina con l'ampliarsi quantitativo dei gruppi sociali e con la conseguente differenziazione qualitativa dei compiti amministrativi. Le formazioni di massa producono una mutazione radicale della democrazia: «Il concetto di “democrazia”, quando si tratta di amministrazione delle masse, cambia così radicalmente il suo significato sociologico che è insensato andare alla ricerca di affinità dietro a quel termine collettivo» (Weber 2012: 33). La qualificazione necessaria allo svolgimento di compiti amministrativi sempre più complessi e la continuità imposta all'amministrazione, infatti, richiedono la «superiorità tecnica» di un ceto di funzionari con istruzione specialistica che esercitano professionalmente il proprio ufficio. Nasce così l'amministrazione burocratica di massa – il polo opposto all'amministrazione democratica diretta ma anche a quella di notabili –, quale risultato della progressiva espropriazione dei consociati. All'autoamministrazione democratica subentra il «dominio attraverso l'organizzazione»; quest'ultima si fonda sulla distinzione di capo e apparato, con cui Weber indica la tipica struttura del dominio burocratico che caratterizza sia lo Stato moderno sia la grande impresa capitalistica sia ancora i partiti di massa: «Chiameremo signore quel o quei capi che *non* derivano tale potestà di comando, da loro pretesa e di fatto esercitata, da una trasmissione da parte di altri capi, e chiameremo “apparato” le persone che si mettono a loro disposizione nella detta modalità. La *struttura* del dominio deriva il suo carattere sociologico, in primo luogo, dalle caratteristiche generali della relazione del o dei signori con l'apparato e di entrambi nei confronti dei dominati» (Weber 2012: 35). I capi politici riemergono così come elementi direttivi dell'apparato, come vertici dell'organizzazione burocratica che trova nella società-fabbrica il proprio modello. Gli imprenditori e i capi politici sono i nuovi vettori della potenza politica, i quali si pongono alla guida di masse espropriate della proprietà privata dei mezzi di produzione e della proprietà dei mezzi amministrativi, rispettivamente, nell'impresa privata e nello Stato inteso come «*impresa istituzionale* di carattere politico» (Weber 1922: 53; 1918a: 81).

¹⁰ Weber scrive che «in Europa la burocrazia specializzata in base alla divisione del lavoro è sorta poco alla volta nel corso di uno sviluppo durato mezzo millennio. Esso fu avviato dalle città e dalle signorie italiane» (Weber 1919a: 58). Egli sottolinea inoltre l'ambivalenza di ogni presa di posizione democratica che si prefigga la minimizzazione del dominio (Weber 2012: 98).

¹¹ Traduzione lievemente modificata.

3. DEMOCRATIZZAZIONE E BUROCRATIZZAZIONE

Causa ed effetto insieme del costituirsi di un dominio burocratico autonomo è la «democratizzazione passiva» (Weber 2012: 107; 1918a: 168), concepita innanzitutto come livellamento dell'onore cetuale. Nelle moderne democrazie di massa, infatti, il livellamento delle differenze economico-sociali e la fine della loro rilevanza per l'assunzione di funzioni amministrative hanno una portata anti-cetuale, favorendo dunque la burocratizzazione¹². Si stabilisce, in tal modo, la convergenza del processo di democratizzazione con quello di burocratizzazione, e di conseguenza la divaricazione fra democrazia politica come tendenza *attiva* alla riduzione degli eccessi del dominio burocratico – che ora andrà però articolata sul terreno «cesaristico» della democrazia di massa¹³, ben diverso da quello della tradizione classico-liberale – e «democratizzazione passiva» prodotta dal «livellamento dei dominati rispetto al gruppo dominante articolato burocraticamente», che in assenza di istituzioni parlamentari efficaci si trasforma in mero dominio dei funzionari. Scrive Weber: «Bisogna pertanto costantemente rilevare che il termine “democratizzazione” può spesso indurre in errore: il *demos* nel senso di una massa indistinta non “amministra” mai da sé all'interno di aggregazioni maggiori ma viene amministrato, e cambia solo la modalità della selezione dei dirigenti che dominano l'amministrazione e il grado di influenza che il *demos*, o meglio, altre cerchie di persone provenienti dal suo seno, integrandosi alla cosiddetta “opinione pubblica”, sono in condizione di esercitare sul contenuto e l'indirizzo dell'attività amministrativa [...] “Democratizzazione” nel senso qui inteso non significa necessariamente crescita della partecipazione attiva dei dominati al dominio all'interno della formazione in questione [...] Piuttosto si deve qui rammentare e sottolineare come il concetto politico di democrazia faccia derivare dall'uguaglianza giuridica dei dominati anche due postulati più lontani: 1. impedire lo sviluppo di un ceto di funzionari chiuso [...] e 2. minimizzare la loro potestà di dominio [...] così finisce inevitabilmente per stridere con le tendenze alla burocratizzazione che sviluppa, data la sua lotta contro il dominio dei notabili» (Weber 2012: 105 s.). La burocratizzazione dell'amministrazione, tuttavia, una volta realizzata integralmente, rappresenta una «forma delle relazioni di dominio praticamente indistruttibile» (Weber 2012: 110). Nelle democrazie di massa il nesso fra il destino materiale delle masse e l'esistenza dell'apparato burocratico, sia pubblico-statale sia capitalistico-privato, diventa sempre più stretto e l'obiettivo 'democratico' di una minimizzazione o di un abbattimento del dominio burocratico si fa sempre più utopistico.

4. PARLAMENTO, BUROCRAZIA E CAPI POLITICI

La riflessione weberiana sulla democrazia è messa alla prova negli scritti politici del periodo della guerra, in un clima segnato dalla drammaticità del momento (crollo dell'Impero e rivoluzione dei Consigli). Weber riflette su due ordini di problemi: a) il rapporto tra Parlamento e burocrazia (controllo parlamentare della burocrazia e selezione parlamentare dei capi politici), che può essere declinato anche come problema del rapporto tra burocrazia/democratizzazione e guida politica, tra il funzionario di uno Stato di massa burocratico e il capo politico che nasce e si forma nella lotta parlamentare; b) il rapporto fra Parlamento e democrazia: come deve configurarsi l'istituzione parlamentare, e più in generale l'intera cornice politico-istituzionale, per poter rappresentare, contenere e ordinare il processo di democratizzazione della società. Per Weber si tratta in primo luogo del problema politico dell'assetto costituzionale che lo Stato tedesco avrebbe dovuto darsi dopo la guerra. Una guerra che radicalizzando e intensificando le tendenze alla democratizzazione, alla burocratizzazione e alla nazionalizzazione delle masse pone il tema

¹² Weber scrive che «come la burocratizzazione *crea* [...] il livellamento dei *ceti*, così ogni livellamento sociale, eliminando i detentori del potere *in base al ceto* [...] e mettendo in disparte, nell'interesse dell'“eguaglianza”, chi occupa un ufficio “onorario” o “secondario” per diritto di *possesso*, promuove la burocratizzazione: questa è ovunque l'ombra invisibile della “democrazia di *massa*” progrediente» (Weber 1922: 220).

¹³ Weber commenta: «Il fatto che proprio le grandi decisioni politiche, anche e per l'appunto nella democrazia, vengano prese da *sin-goli*, – questa inevitabile circostanza fa sì che la democrazia di massa paghi sempre i suoi risultati positivi, fin dai tempi di Pericle, con forti concessioni al principio cesaristico della scelta dei capi» (Weber 1918a: 168).

politicamente decisivo dell'inserimento dei reduci in posizione paritaria in uno Stato nazionale per il quale hanno messo a repentaglio la propria vita (Bruhns 2020). Su questo terreno la sua prima proposta, formulata in *Sistema elettorale e democrazia in Germania* (1917), è quella di una monarchia parlamentare fondata sull'abolizione del diritto elettorale prussiano delle tre classi (in base al quale la massa dei reduci si sarebbe trovata nella classe più bassa, priva di influenza politica, mentre «coloro che sono rimasti a casa» si sarebbero trovati nelle classi privilegiate), e quindi sul suffragio universale paritario «basato sulle cifre», come il più adatto alla natura «meccanica» dello Stato moderno¹⁴: «Rispetto al dominio livellante ed inesorabile che le è proprio, la burocrazia, che da sola ha dato vita al concetto moderno di “cittadino”, può concedere in generale ai suoi sottoposti, *unica* cosa, lo strumento di potere della scheda elettorale, che rappresenta ormai quel minimo di diritto alla determinazione comune circa le questioni di quella comunità, per la quale essi dovrebbero andare incontro alla morte» (Weber 1917a: 66). In quest'ottica, si colloca anche la sua proposta di abolizione dell'articolo 9 comma 2 della Costituzione tedesca del 1871, che sanciva l'incompatibilità tra il mandato al Bundesrat (il Consiglio federale che riuniva i delegati dei singoli Stati tra i quali l'imperatore nominava il cancelliere) e l'elezione al Reichstag (il Parlamento elettivo), e che era stato voluto da Bismarck per rendere immune il governo dal condizionamento dei partiti. Sulla base di questo articolo ogni *leader* politico parlamentare che avesse voluto partecipare al governo come ministro o come cancelliere avrebbe dovuto essere «politicamente sradicato» dal suo partito: «In questo modo si “decapitano” i partiti e si guadagnano per il governo, invece di utili politici, funzionari amministrativi [...] senza l'influenza di cui gode il parlamentare» (Weber 1918a: 106).

A giudizio di Weber, la parlamentarizzazione del Reich risponde a una duplice esigenza: a) fare del Parlamento sia un organo di rappresentanza popolare (e non corporativa) nell'epoca del «livellamento» democratico-burocratico – ma anche un «elemento equilibratore» rispetto alle disuguaglianze prodotte dall'ordinamento capitalistico della proprietà e dalle gerarchie sociali, culturali e professionali a esso legate –, sia un organo di controllo politico della burocrazia, soprattutto quando burocrazia pubblica e burocrazia privata si fondono nella cogestione dell'«economia di guerra» e allo Stato sono posti compiti inediti di regolazione sociale; b) fare del Parlamento uno strumento di «*selezione*» degli uomini dotati delle qualità di capo», ossia delle personalità politiche che nella lotta parlamentare possano maturare gli istinti di potenza indispensabili per una «grande politica» (Weber 1918a: 114).

Per quanto riguarda il primo punto, il Parlamento deve rappresentare un contrappeso politico dei processi di pianificazione e regolazione centralizzata dell'economia. La rappresentanza parlamentare, perciò, non deve avere carattere corporativo-professionale, perché l'«interesse capitalistico volto alla produzione e al profitto e rappresentato dai cartelli *dominerebbe allora lo Stato in maniera esclusiva*» (Weber 1917a: 65). Il problema è quello di predisporre canali istituzionali per la selezione di governi forti e responsabili in grado di gestire i processi di socializzazione che l'economia di guerra innesca e quindi, più in generale, quello di creare una forma di «Stato popolare» (Weber 1918a: 103) capace di integrare le masse al proprio interno, esercitando al contempo un controllo efficace sui processi oggettivi di burocratizzazione. Per Weber esiste solo questa alternativa di fronte al «dato di fatto» dello Stato burocratico: «O lasciare la massa dei cittadini, privi di diritti e non libera, in uno “Stato autoritario” con un parlamentarismo solo di facciata, e dunque “amministrare” questa massa come un gregge, oppure incorporare la massa dei cittadini nello Stato in quanto *soci alla pari*. Un *popolo di signori* – e soltanto un tale popolo è in grado e *gli è consentito* di praticare una “politica mondiale” – *non* ha in questa prospettiva nessun'altra scelta» (Weber 1917a: 87)¹⁵.

Per quanto riguarda il secondo punto, il Parlamento, secondo Weber, deve diventare il luogo di formazione dei capi politici e i partiti devono essere il loro apparato di manovra. Nella proposta di parlamentarizzazione, ossia di

¹⁴ Weber scrive che «questa *universalità* del voto corrisponde, nella sua natura “meccanica”, all'essenza dello Stato odierno. Allo Stato moderno appartiene propriamente il concetto di “cittadino”. E suffragio universale significa innanzitutto nient'altro che il singolo finalmente, sotto questo aspetto della vita sociale, *non* viene considerato, come invece in ogni altra occasione, secondo la sua specializzazione in attività professionali, per la posizione familiare e in base alle peculiarità della sua condizione materiale o sociale, bensì solo *in quanto cittadino*» (Weber 1917a: 64).

¹⁵ Traduzione lievemente modificata.

un assetto istituzionale in cui il governo – come quello di gabinetto inglese – nasca e si legittimi all'interno del Parlamento, Weber conferma il modello dell'«organizzazione» e dell'«impresa» che avrebbe fissato nei *Concetti sociologici fondamentali* (Weber 1922: 50 s., 53). Il Parlamento e il suffragio universale, in altri termini, non sono valori in sé né rappresentano la soluzione definitiva del problema politico tedesco; sono, invece, la condizione tecnica di possibilità per «mettere in forma» le masse livellate (sottraendole così alla propaganda socialista), poiché favoriscono la selezione dei capi-partito che come «fiduciari delle masse» si fanno vettori di una nuova legittimazione del potere come contraltare del processo di burocratizzazione e democratizzazione¹⁶.

La selezione dei capi può avvenire solo in presenza di un Parlamento forte, che non sia costretto a praticare una mera «politica negativa» (Weber 1918a: 102), ma che possa svolgere la funzione di «*organo dello Stato*»; che sia, cioè, un Parlamento «di *lavoro*» (Weber 1918a: 119 s.) dotato di un reale potere di controllo sulla burocrazia. I capi politici, infatti, a differenza dei funzionari, non devono essere scelti per la «*docilità* nei confronti dell'apparato» ma devono essere «personalità selezionate nel corso della *lotta politica*» (Weber 1918a: 164) in grado di assumersi la responsabilità politica di scelte e decisioni. Che il parlamentare sia solo un membro del «seguito» dei capi-partito è una conseguenza inevitabile del fatto che «l'agire politico è sempre dominato dal principio del “piccolo numero”, cioè dalla superiore capacità di manovra politica dei *piccoli* gruppi dirigenti. Questa piega “cesaristica” è inestirpabile (negli *Stati di massa*)» (Weber 1918a: 112), come Robert Michels aveva dimostrato nei suoi studi sul partito politico (Tuccari 1993: 219 ss.).

5. IL CARISMA DELLA DEMOCRAZIA FRA ORDINE E RIVOLUZIONE

La prima, radicale, constatazione dopo il crollo della Germania è che «la legittimità “storica” è svanita. Per tentare di recuperare l'ordine borghese liberandosi del potere violento dei consigli dei soldati, anche ai “partiti” specificatamente “di centro” resta solo la legittimità *rivoluzionaria* e basata sul diritto naturale di una *costituente* che si fonda sulla sovranità del popolo» (Weber 1918b: 137). La fine della legittimità tradizionale implica l'azzeramento del principio dinastico, il tramonto di un'epoca e un nuovo incerto inizio, su cui si tratta di riflettere nella cornice delimitata dal processo irreversibile di burocratizzazione/democratizzazione e dalla minaccia della rivoluzione nella forma di Repubblica dei soviet. A questa altezza, Weber pensa a una riorganizzazione delle forme dell'autorità e della politica (direzione e apparato) per ostacolare la deriva dei processi descritti e piegarli verso un nuovo ordine democratico-borghese. Se fino al 1918 il progetto di democratizzazione delle istituzioni politiche rientra nel quadro di un'efficace parlamentarizzazione del Reich, dopo la rivoluzione di novembre e la fine della legittimità tradizionale egli propone un modello di repubblica presidenziale fondata «sulla coalizione dei partiti borghesi (DDP e Zentrum) con la socialdemocrazia» (Schluchter 2020: 201). Nel progetto weberiano di costituzione federale del Reich (D'Andrea 2019: 180 ss.), il presidente legittimato da un'elezione diretta del popolo avrebbe fatto da contrappeso, in virtù di un «diritto *proprio*», al Parlamento e ai singoli Stati, e avrebbe rappresentato l'autorità necessaria per realizzare la socializzazione dell'economia: «Solo un presidente del *Reich* sostenuto dal voto di milioni di persone può possedere l'autorità per avviare la socializzazione, che non si realizza tramite commi di legge, ma attraverso un'amministrazione fortemente unitaria. Socializzazione vuol dire amministrazione» (Weber 1919b: 233).

I due problemi di fronte ai quali Weber si trova sono: a) la riorganizzazione economico-sociale della Germania sconvolta dalla guerra, dipendente dal credito estero e in preda al rischio della guerra civile; b) il rapporto tra forma-Stato e potere costituente del popolo come unico soggetto in grado di farsi carico della progettazione di una nuova forma costituzionale. Da una parte, vi è una borghesia pavida e impaurita, dall'altra un apparato burocratico che «a seconda dell'occasione è pronto a servire senza esitazione *chiunque* si trovi nel possesso fisico dei necessari mezzi di coercizione e garantisca ai funzionari il mantenimento delle loro cariche», quindi una burocrazia incapace di direzione politica. Questa situazione pone il problema di una «ricostruzione a partire da un base già preesistente» (Weber 1918b: 137).

¹⁶ Weber annota che «non è la “massa” politicamente passiva che genera da se stessa il capo, ma è il capo politico che si procaccia i seguaci e conquista le masse mediante la “demagogia”» (Weber 1918a: 175).

Agli occhi di Weber la rivoluzione mira a realizzare l'«espropriazione di questo espropriatore dei mezzi politici» (Weber 1919a: 50), cioè dello Stato borghese-moderno e del suo apparato burocratico, introducendo una forma di «legittimità democratica» che nel 1917 egli aveva collegato – «come quarta idea di legittimità» – con le dinamiche della città occidentale (Weber 1917b: 857; Ferraresi 2014) e che ancora nel 1919-20 mette in relazione con la «trasformazione del carisma in senso antiautoritario» (Weber 1922: 264 ss.). Con questa espressione Weber intende la trasformazione cui è sottoposta la legittimità del dominio carismatico in conseguenza della libera elezione del capo politico, ossia mediante la derivazione almeno formale del dominio dalla «volontà dei dominati» (democrazia plebiscitaria). Per Weber questa è la nuova soglia problematica: «La rivoluzione ha compiuto questo passo per lo meno nella misura in cui al posto delle autorità costituite sono subentrati dei capi i quali, attraverso l'usurpazione o l'elezione, si sono attribuiti il dominio di disporre del complesso dell'amministrazione e dei suoi beni materiali, facendo derivare la propria legittimità – non importa con quanto diritto – dalla volontà dei dominati» (Weber 1919a: 50 s.).

La dimensione 'democratica' da cui bisogna ripartire per articolare un nuovo nesso fra comando e obbedienza presuppone quindi il fatto che il carisma genuino si è oggettivato in forma democratico-rivoluzionaria. La proposta weberiana del capo carismatico liberamente eletto dal popolo risponde all'esigenza di far riemergere un criterio direttivo di comando, facendo leva sulle due caratteristiche che da sempre ineriscono al carisma: il comando e il riconoscimento (la «prova»). Il riconoscimento del potere carismatico da «dovere» nei confronti del suo portatore si trasforma in fondamento di questo stesso potere («legittimità democratica»). L'autorità carismatica si trasforma così in senso antiautoritario: il capo diventa «signore per grazia dei sudditi». La democratizzazione si pone come fondamento della legittimità carismatica: il carisma deve porsi al servizio della democrazia e della socializzazione. La democrazia è individuata nella sua valenza politica fondamentale (come apparato di riconoscimento del carisma) e prende il sopravvento sulla persona, dettando essa stessa le condizioni del suo possibile riconoscimento – la scheda elettorale –, della possibilità stessa, cioè, che il carisma possa essere certo di sé.

Il punto è che Weber non crede che si possa arrivare alla completa trasformazione antiautoritaria del carisma, cioè a quella «*minimizzazione del potere dell'uomo sull'uomo*» che implicherebbe l'eliminazione di un'autonoma funzione di comando sull'amministrazione e l'assunzione diretta del proprio autogoverno da parte del popolo; egli si ferma al «più importante tipo di transizione» fra il dominio carismatico e la sua negazione come dominio, ossia al «*potere plebiscitario*». A un potere che riesce a mobilitare demagogicamente le masse democratiche per farsi riconoscere la propria autorità di comando: «[Esso] sussiste ovunque il detentore del potere si senta legittimato come uomo di fiducia *delle masse* e sia riconosciuto come tale» (Weber 1922: 264). L'antiautoritarismo è così l'ultima figura dell'autorità: essa si legittima in quanto si nega come autorità personale per rinascere come autorità democratica. Quando il generale Erich Ludendorff chiede a Weber che cosa intenda per democrazia, questi risponde: «In democrazia il popolo elegge la sua guida, in cui ha fiducia. Quindi l'eletto dice: "ora tieni la bocca chiusa e obbedisci"» (Weber 1919c: 553).

Nell'epoca della burocrazia dispiegata, la democrazia diventa funzione e finzione legittimante dell'accentramento del dominio. Il suo ufficio è quello di legittimare la lotta «eroica» fra capi-partito. Weber lo dice espressamente parlando di Napoleone (I e III): «È del tutto indifferente (a *questo* punto) quale valore reale si attribuisca al plebiscito: esso è in ogni caso, *formalmente*, il mezzo specifico di derivazione della legittimità del potere dalla fiducia libera (formalmente e secondo la finzione) concessa dai sudditi» (Weber 1922: 265). La direzione carismatica, quindi, si configura come «*spirito direttivo*» di una macchina amministrativa che si mette al servizio della democratizzazione e della socializzazione operando al contempo il disciplinamento sociale dei dominati. La socializzazione, infatti, è lo strumento attraverso il quale si rilegittima agli occhi dei dominati – materialmente e 'tradizionalmente' – il modello di politica ricalcato sull'impresa (capo e apparato) e attraverso il quale, quindi, si opera la neutralizzazione tecnico-economica (il compromesso tra borghesia imprenditoriale e proletariato di fabbrica) della valenza politica della rivoluzione – del potere costituente del popolo –. L'apparato amministrativo dello Stato, divenuto vettore pratico di realizzazione della socializzazione e posto al servizio del *carisma della democrazia*, è l'elemento tecnico di continuità che permette di dirigere e organizzare, dispiegandosi sull'intera società, il movimento rivoluzionario dell'uguaglianza e concludere così la rivoluzione.

BIBLIOGRAFIA

- Basso M. (2013), *Max Weber. Economia e politica fra tradizione e modernità*, Macerata: Eum.
- Beetham D. (1989), *La teoria politica di Max Weber*, Bologna: Il Mulino.
- Bruhns H. (2020), *Un successo della pace duraturo? Max Weber nella guerra mondiale*, in «Scienza & Politica», 32, n. 63.
- D'Andrea D. (2005), *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Roma: Carocci.
- D'Andrea D. (2019), *Tra parlamentarismo e plebiscitarismo. La democrazia della decisione in Max Weber*, in «Teoria politica», 9.
- D'Attorre A. (2004), *Perché gli uomini ubbidiscono. Max Weber e l'analisi della socialità umana*, Napoli: Bibliopolis.
- Duso G. (2003), *La rappresentanza politica. Genesis e crisi del concetto*, II edizione, Milano: Franco Angeli: 120-144.
- Ferraresi F. (2003), *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano: Franco Angeli.
- Ferraresi F. (2014), *Genealogie della legittimità. Città e Stato in Max Weber*, in «Società Mutamento Politica», 5, n. 9.
- Ferraresi F. (2017), *Max Weber, la Russia e il socialismo*, in L. Mencacci, T. Valentini (eds), *La dialettica esaurita? A 100 anni dalla Rivoluzione d'Ottobre. Interpretazioni politiche, filosofiche, estetiche*, Roma: Drengo: 149-190.
- Hübinger G. (1988), «*Democratizzazione*» nello Stato, nella società e nella cultura: Max Weber tra politica e scienza politica, in M. Losito, P. Schiera (eds), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Bologna: Il Mulino: 455-480.
- Lenin V.I. (1970), *Stato e rivoluzione* (1917), a cura di V. Gerratana, Roma: Editori Riuniti.
- Mommsen W.J. (1993), *Max Weber e la politica tedesca 1890-1920*, Bologna: Il Mulino.
- Portinaro P.P. (1987), *La democrazia come problema e la burocrazia come destino*, Milano: Franco Angeli.
- Rebuffa G. (1991), *Nel crepuscolo della democrazia. Max Weber tra sociologia del diritto e sociologia dello stato*, Bologna: Il Mulino.
- Rehmann J. (2013), *Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus* (1998), Hamburg: Argument Verlag.
- Schluchter W. (2020), *Mit Max Weber*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schroeder R. (1998, ed.), *Max Weber, Democracy and Modernization*, New York: Macmillan.
- Tuccari F. (1993), *I dilemmi della democrazia moderna: Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari: Laterza.
- Vincent J.-M. (1998), *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris: Éditions du Félin.
- Weber M. (1895), *Lo Stato nazionale e la politica economica tedesca*, in Weber 1998: 3-28.
- Weber M. (1906), *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in Weber 1981: 27-79.
- Weber M. (1915-16), *Introduzione*, in Weber 1920-21: 5-40.
- Weber M. (1917a), *Sistema elettorale e democrazia in Germania*, in Weber 1998: 43-87.
- Weber M. (1917b), *Problemi di sociologia dello Stato*, in Weber 2012: 843-851.
- Weber M. (1918a), *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, in Weber 1982: 64-225.
- Weber M. (1918b), *La futura forma statale della Germania*, in Weber 1998: 131-167.
- Weber M. (1919a), *La politica come professione*, in Weber 2001: 41-113.
- Weber M. (1919b), *Il Presidente del Reich* (1919), in Weber 1998: 231-236.
- Weber M. (1919c), *Eine Unterredung mit Erich Ludendorff am 30. Mai 1919*, in *Max Weber-Gesamtausgabe I/16: Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*, a cura di W.J. Mommsen, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988: 545-553.
- Weber M. (1920-21), *Sociologia della religione*, vol. 2: *L'etica economica delle religioni universali. Confucianesimo e Taoismo*, Torino: Edizioni di Comunità, 2002.
- Weber M. (1922), *Economia e società*, vol. 1: *Teoria delle categorie sociologiche*, Torino: Edizioni di Comunità, 1999.
- Weber M. (1981), *Sulla Russia 1905-6/1917*, Bologna: Il Mulino.
- Weber M. (1982), *Parlamento e governo e altri scritti politici*, a cura di L. Marino, Torino: Einaudi.

Weber M. (1998), *Scritti politici*, Roma: Donzelli.

Weber M. (2001), *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino: Edizioni di Comunità.

Weber M. (2003), *Economia e società. La città*, ed. it. a cura di M. Palma, Roma: Donzelli.

Weber M. (2005), *Economia e società. Comunità*, ed. it. a cura di M. Palma, Roma: Donzelli.

Weber M. (2012), *Economia e società. Dominio*, ed. it. a cura di M. Palma, Roma: Donzelli.



Citation: Hibou B., Tozy M. (2020) *Ragionare per idealtipi. Comprendere con Weber lo Stato contemporaneo in Marocco... e altrove*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 65-83. doi: 10.13128/cambio-10754

Copyright: © 2020 Hibou B., Tozy M.. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Monographic Section

Ragionare per idealtipi. Comprendere con Weber lo Stato contemporaneo in Marocco... e altrove

BÉATRICE HIBOU¹, MOHAMED TOZY²

¹ CNRS/CERI-SciencesPo

² MESOPOLHIS/IEP d'Aix-en-Provence

E-mail: beatrice.hibou@sciencespo.fr; htozy@yahoo.fr

Abstract. The article departs from a specific case study: the response of Moroccan state institutions to the public health needs caused by the Covid-19 pandemic. Its aim is to show the interest of reasoning with idealtype: it overcomes analyses marked by forms of exoticism and exceptionalism, it prevents to read the distinctive methods used by the Moroccan authorities as “dysfunctions” or “archaisms”.

Keywords: Max Weber, idealtype, Moroccan State, Covid-19.

Il 2 marzo 2020, tre mesi dopo la conferma del primo caso di CoVid-19 a Wuhan, un uomo di nazionalità marocchina, in rientro nel suo paese dall'Italia, viene trovato positivo al nuovo coronavirus. La settimana successiva, quella fra il 9 e il 15 marzo 2020, il Marocco mette in atto misure drastiche e inattese per contenere il diffondersi dell'epidemia: i collegamenti marittimi con la Spagna e la Francia vengono sospesi; la maggior parte dei voli annullati; nidi, scuole, licei e università, bar, ristoranti e campi sportivi chiusi *sine die*. Il 12 marzo, il Ministero degli Habous¹ e degli Affari islamici rende pubblica una comunicazione che definisce le misure precauzionali da prendere in ambito religioso: si incoraggiano le persone in età a rischio o immunodepresse a pregare in casa, si chiudono i bagni delle moschee e si ritirano gli oggetti comuni d'abluzione, si rimuovono i vestiti da preghiera messi a disposizione per le donne e si domanda ai fedeli di salutarsi a distanza, evitando il contatto fisico. La chiusura di tutti i luoghi di culto è infine comunicata il 16 marzo. Una decisione di tale portata è inedita e, per prenderla, è stata mobilitata una procedura precauzionale particolarmente complessa, come a indicare la delicatezza dell'argomento in questione: il re, comandante dei credenti e decisore ultimo in materia, ha dovuto rivolgersi al Consiglio Superiore degli Ulema². Il 19 marzo il Ministero degli Interni

¹ Con Habous s'intende fondazione pia.

² Il Consiglio degli Ulema dirige la politica religiosa del reame consigliando le autorità

dichiara lo stato d'emergenza sanitaria e limita la circolazione nazionale a partire dalle ore 18 del giorno successivo, fino a nuovo ordine. Il 22 marzo il governo marocchino adotta un decreto-legge che conduce, in sostanza, alla regolarizzazione delle decisioni prese a partire dal 9 marzo.

L'adozione di queste misure, la cui rapidità è stata ampiamente apprezzata su scala globale, può essere interpretata come espressione di uno Stato reattivo, ben organizzato, dalla leadership affermata e dal funzionamento conforme ai canoni dello Stato moderno, efficace e responsabile della sua popolazione. Non tutto, però, è così semplice. La predisposizione a gestire l'emergenza con efficacia e la capacità d'agire nell'incertezza si combinano a una capacità molto ridotta d'attuazione delle politiche pubbliche, in special modo quelle sanitarie o educative, come rivelato dal pessimo livello degli indicatori di sviluppo umano riferiti al Marocco. Quest'aspetto costituisce, di per sé, un paradosso che può essere compreso esplorando il comunicato del Ministero degli Interni che annunciava lo stato d'emergenza sanitaria: il documento fa ricadere la responsabilità delle decisioni più importanti – ossia il controllo della mobilità dei cittadini e la raccolta d'informazioni per organizzare l'isolamento delle persone contaminate – su un personaggio che compone l'impero *chérifien*³ da tempi immemorabili. Il comunicato marocchino, simile nella sua prima parte agli annunci degli Stati all'avanguardia nella gestione della pandemia, precisa che “lo stato d'emergenza sanitaria non significa il blocco dell'economia, ma l'adozione di misure eccezionali che necessitano di limitare la circolazione dei cittadini”. Il documento, tuttavia, prende una direzione particolare, distanziandosi dai suoi corrispettivi esteri, quando definisce le modalità d'applicazione di queste misure eccezionali, introducendoci a una temporalità altra. Lo Stato esige che “ogni spostamento dal domicilio non sia permesso *se non ottenendo un documento ufficiale emesso dagli agenti e dagli ausiliari dell'autorità*”. L'ausiliare dell'autorità a cui si fa menzione è il *moqaddem*. Questa figura subalterna è l'agente pubblico più vicino alla popolazione: l'“ausiliare” dal grado più basso nella scala di personificazione dello Stato. Egli è ambivalente tanto nell'immaginario politico quanto nelle pratiche quotidiane, poiché rappresenta contemporaneamente l'arbitrarietà del potere e l'assistenza giornaliera. Le sue mansioni sono vaghe, ma il *moqaddem* deve essere al corrente di tutto e assicurare, a livello locale, l'ordine e la sicurezza. È onnipresente ma si muove, nel suo complesso, al limite dell'informale: non è infatti pienamente integrato nella funzione pubblica, contrariamente agli altri agenti d'autorità⁴.

Per comprendere meglio la specificità del *moqaddem* e il suo ruolo nella gestione della crisi sanitaria, abbiamo seguito l'azione di uno di essi durante i primissimi giorni dello stato d'emergenza. Youssef è responsabile di una circoscrizione che conta decine di migliaia di persone e tutte, il 20 marzo, erano in attesa del certificato che lui avrebbe dovuto consegnare. In questo primo giorno di confinamento, però, il *moqaddem* si trovava senza direttive: nessuno gli aveva dato specifiche sulla forma dell'attestato che lui avrebbe dovuto stampare personalmente per tutta la “sua” popolazione. Munito di timbro e con la sua motocicletta Peugeot 103 rossa, Youssef viene talmente assalito dalla folla in uno dei quartieri popolari della sua circoscrizione che, nel panico, sceglie di spegnere il telefono – uno dei suoi principali strumenti di lavoro – fino a che non avrà trovato una soluzione. Scompare così tutto il sabato. La domenica, il Ministero gli fornisce delle autorizzazioni stampate e, a partire da quel momento, Youssef lavora tutto il giorno, dall'alba fino a notte fonda, in mezzo a una piazzetta dove ha improvvisato un piccolo ufficio, con un tavolo e un ombrellone procurati dagli abitanti del quartiere, e le persone attendono in fila per ottenere, finalmente, il salvacondotto che permette loro di circolare. Chi sa scrivere compila il documento autonomamente e aiuta gli analfabeti, numerosi nei quartieri popolari. Il *moqaddem* pone il suo timbro. Lavora per tre giorni interi, 16 ore di fila, senza sosta, all'infuori di rapidi pasti offerti dagli abitanti del quartiere. Martedì sera, finalmente, ognuno ha il suo certificato.

sulle domande teologiche che vengono poste e producendo delle *fatwa* (formule di valore legale e religioso su argomenti specifici). È composto da teologi e giuristi, e presieduto dal Re.

³ Si userà nel testo la formula “impero *chérifien*” per indicare il reame marocchino. Formula storicamente utilizzata per indicare il territorio del Marocco dal XVI secolo (periodo che comprende dalla dinastia Saadita a quella attuale, Alaouita). Il termine *chérifien* (tradotto talvolta in italiano con “sceriffiano”) rinvia alla discendenza profetica rivendicata dal sovrano e alla sua appartenenza alla famiglia di Maometto, origine che contribuisce a legittimare il potere del Re.

⁴ Nel 2011, i *moqaddem* hanno avviato un braccio di ferro con il Ministero degli Interni per ottenere lo status d'ausiliare d'autorità. Benché alcuni cambiamenti abbiano modificato lievemente la loro posizione a partire dal 2017, il loro ruolo è ancora poco formalizzato.

L'APPROCCIO PER IDEALTIPI: AL DI LÀ DI UNA COMPrensIONE NORMATIVA DELLO STATO

Come qualificare una configurazione in cui lo Stato delega una funzione centrale (quella di stabilire la possibilità di circolazione, e quindi le condizioni di mobilità, di milioni di persone) a un corpo di subalterni formalmente esterno all'amministrazione? Come approcciare questo Stato, che risulta allo stesso tempo attivo, reattivo, organizzato ed efficace, capace di prendere decisioni in linea con le raccomandazioni dell'OMS, pronto ad assumersi dei rischi, come la chiusura repentina delle frontiere, e attento alla legalità ma che, nella gestione quotidiana della pandemia, mette in campo delle pratiche di governo, delle modalità d'azione e dei *modus operandi* "altri", che potrebbero essere qualificati come "passati" o "arcaici"? E ancor più importante, come comprendere che gli stessi tecnocrati che sono stati educati alle più moderne tecniche governative, spesso nelle migliori università europee o americane (promotori del *New Public Management*, delle costruzioni finanziarie più sofisticate o, in questi tempi di pandemia, dell'educazione a distanza e della costruzione di un canale televisivo per bambini...), affidino poi al *moqaddem* il controllo della mobilità della popolazione? E come può la popolazione marocchina trovare tutto ciò "normale", tanto da contribuire ad allestire facilmente e "naturalmente" la cornice stessa che permette l'attuazione di questa tecnica governativa, fornendo al *moqaddem* il tavolo, la sedia, l'ombrellone, e persino il pasto?

Per superare analisi improntate a forme di esotismo e di eccezionalismo, che si limitano a ricercare disfunzioni o arcaismi nei metodi distintivi del governo in Marocco, ci sembra importante condurre una riflessione non normativa sullo Stato, scevra da pregiudizi su quello che dovrebbe essere uno Stato moderno. Per questo ci è sembrato scientificamente fecondo attingere a un approccio di ispirazione weberiana sbarazzandoci, però, di quei semplicismi, fraintendimenti o addirittura dei controsensi a cui il metodo idealtipico può essere soggetto. Ragionare per idealtipi non significa cercare di identificare una figura capace di riproporre la realtà nel suo insieme in un dato momento storico – in questo caso nel momento contemporaneo che definiamo comunemente "neoliberale" – ; ma significa piuttosto far risaltare dei "tratti specifici" delle pratiche sociali nelle loro forme più evidenti e "più coerenti"⁶ a partire da dati concreti per come si presentano nella realtà storica. Detto altrimenti, il metodo idealtipico è una costruzione intellettuale che aiuta a riflettere. Dal nostro punto di vista, tale metodo aiuta a descrivere la complessità delle pratiche di governo incontrate in Marocco, senza cadere in considerazioni normative, molto spesso implicite.

Secondo Weber, il metodo idealtipico non intende "forzare schematicamente l'infinita molteplicità della realtà storica", proprio come non permette di cogliere un'ipotetica essenza delle forme diverse dello Stato. Tale approccio "vorrebbe soltanto stabilire alcuni punti di orientamento concettuale utili per determinati scopi"⁷. A noi, la costruzione di tipi ideali ha permesso di analizzare lo Stato e le sue tecniche di governo e di farlo attraverso le sue azioni così come attraverso le sue non-azioni, considerando anche la fede nelle norme e i rapporti di dominio. Il tipo ideale non è né una rappresentazione né una schematizzazione della realtà, è una costruzione intellettuale che accompagna il ragionamento. Può essere costruito attorno ad ogni elemento concreto e rapportato ad ogni tipo di problematica⁸. È, quindi, per tener fede al radicamento empirico del metodo di costruzione dei tipi ideali, che non ci siamo serviti di quelli costruiti da Max Weber, spesso convocati per caratterizzare l'esercizio del potere in Marocco in chiave patrimoniale, sultanale o carismatica⁹, enfatizzando "tratti" quali il clientelismo o il voto di fedeltà all'autorità politica, la confusione fra pubblico e privato o l'arbitrarietà e il potere personale del principe¹⁰. Benché tali caratteristiche si possano riscontrare, non ci sono sembrate sufficienti, né necessariamente tra le più pertinenti, per delineare i modi di governo in Marocco.

È nel solco di queste riflessioni che, per comprendere le trasformazioni dello Stato e delle modalità di governo, abbiamo deciso di costruire due figure idealtipiche specifiche per la nostra riflessione, che abbiamo chiamato "Impe-

⁵ Weber 1915-1920/1982: 252.

⁶ Weber 1920/1982:526.

⁷ Weber 1915-1920/1983: 259.

⁸ Max Weber amava dire "che ci sono ideal-tipi di bordelli così come di religioni": citato da Grossein 2016a: 47.

⁹ Per vedere esempi di come questi concetti sono stati usati riferiti al Maghreb ed al Marocco: Hermassi 1972; Leca et Schemeil 1983 ; Saaf 1991 ; Sharabi 1988.

¹⁰ Weber 2018: 123-233; Linz et Stepan 1996; Linz 2000.

ro” e ”Stato-nazione”¹¹. L’idealtipo Impero si basa sulla combinazione tra la rinuncia a controllare la società nel suo insieme e l’interesse del territorio, e la propensione a privilegiare l’elasticità e la capacità di adattamento; l’ignorare ogni associazione diretta fra legittimità e detenzione monopolistica del potere in tutte le sue forme, violenza compresa; l’essere itinerante; il desiderio di governare “a basso costo”, moltiplicando i metodi d’intervento tramite l’intermediazione o la rappresentanza; la capacità di adattarsi al pluralismo dei regimi giuridici, etnici, nazionali e religiosi, e una spiccata abilità nel gestire le discontinuità, comprese quelle territoriali e temporali; un investimento massivo nella produzione e nel controllo di alcune informazioni, e un affidamento alle persone piuttosto che alle istituzioni o alle strutture. L’idealtipo dello Stato-nazione poggia sul principio di unicità e continuità, volontarismo e domesticazione, d’uniformizzazione e di uguaglianza astratta, d’investimento nell’informazione sistematica e omologante, che privilegia la tendenza centrale e le leggi dei grandi numeri, e valorizza l’azione trasformatrice.

Queste due figure non sono nate *a priori*, dalla nostra immaginazione, ma sono emerse poco a poco, a partire dalla nostra lettura, senza dubbio molto personale, delle esperienze storiche marocchine, che abbiamo costruita più attraverso l’esplorazione diretta degli archivi, della corrispondenza, delle cronache, delle biografie e dei resoconti, che non a partire dai dibattiti storiografici. Considerare questi testi, che hanno carattere etnografico, ci ha permesso di accedere a fatti e situazioni concrete, che ci hanno portati a elaborare i nostri tipi ideali e a cogliere le diversità nei modi di governare, focalizzandoci sul XVIII° e, soprattutto, sul XIX° secolo. Per costruire le due figure idealtipiche è stato importante prestare attenzione non solo alle istituzioni e alle ideologie, alle procedure formali e ai dispositivi espliciti che illustrano le trasformazioni delle strategie di governo, ma anche alle pratiche quotidiane continuamente inventate, alla loro messa in scena, e ai processi di soggettivazione degli uomini politici, dei funzionari – fino ai più subalterni – e dell’insieme degli attori che concorrono alla costruzione dell’ordine sociale e al governo di uomini, territori e beni. Queste trasformazioni sono state incluse e comprese a partire dalle nostre sensibilità specifiche, sensibilità costruite ed elaborate nel tempo ed influenzate da diversi “gradi” di appartenenza e partecipazione al contesto marocchino. Per queste ragioni le figure idealtipiche forgiate da Weber per analizzare le forme di dominio e di legittimità non erano per noi soddisfacenti: basandoci esclusivamente sulla traiettoria marocchina per costruire i nostri due tipi ideali, abbiamo considerato alcuni “tratti specifici” non necessariamente compresi nella riflessione generale e comparativa proposta da Weber. È per questo posizionamento che la nostra figura di Impero lascia poco spazio a certe caratteristiche di altre esperienze storiche imperiali (come la propensione all’espansione o al cosmopolitismo), e che la nostra figura di Stato-nazione è senza alcun dubbio, molto “francese”¹². Può essere perché noi stessi siamo imbevuti in questa cultura, ma è anche perché la colonizzazione del Marocco è stata principalmente francese, che il modello francese dello Stato-nazione ha ricoperto un ruolo egemonico nel momento della formazione dello Stato moderno marocchino, e che quest’influenza è stata tramandata dopo l’indipendenza, attraverso una classe dirigente formatasi principalmente in Francia.

Compreso in questi termini, il metodo idealtipico può aiutarci a cogliere una gamma estremamente vasta di concezioni del potere, di modalità d’azione e di non-azione dello Stato e di relazioni possibili fra quest’ultimo e la società. Ma il tipo ideale non esiste mai nella sua forma pura e Weber stesso sottolinea come “nella vita reale tutto sia un ‘caso intermedio’”¹³, come la realtà sia composta esclusivamente da “forme miste” che coniugano i diversi tipi “in una varietà di forme”¹⁴. Il tipo ideale è “irreale”¹⁵, perché la sua ambizione non è di descrivere la realtà ma di aiutare, tramite un’elaborazione intellettuale, a comprenderla meglio. L’impero *chérifien* (dalla battaglia dei tre re del 1578 all’istituzionalizzazione del protettorato nel 1912) non corrisponde al tipo ideale Impero, come indicato dalla convivenza di modi di governo differenti nel Marocco precoloniale, che già allora integravano caratteri pro-

¹¹ Hibou et Tozy, 2020.

¹² Quest’osservazione, molto corretta, è stata mossa da Irene Bono, che ci ha fatto notare come il modello dello Stato-nazione italiano (come anche quello tedesco o svizzero) non ponga l’unità al suo centro.

¹³ Ho scelto di tradurre in italiano la versione francese citata dagli autori, seguendo la traduzione di Weber di Isabelle Kalinowski (2013 : 51), piuttosto che la versione italiana che utilizza il concetto di “transitorietà” (Weber, 2018: 18), che non corrisponde a quel che gli autori intendono nel testo.

¹⁴ Weber 2018: 51.

¹⁵ Grossein 2016: 60-63.

pri del tipo ideale Stato-nazione, quali metodi d'intervento diretto o caratteristiche giuridico-razionali. Allo stesso modo, il Marocco contemporaneo non è il tipo ideale Stato-nazione, come mostrato dalla sofisticata messa in scena delle cerimonie attraverso cui si esprime il voto di fedeltà all'autorità politica¹⁶, o dalla persistenza del *dahir*¹⁷ come strumento legislativo. Questi tipi ideali, costruiti a partire da fatti storici concreti ma stilizzati ed elaborati, ci sono serviti a mettere in luce dei "tratti specifici" che, nella realtà storica, si esprimono in diversi modi, si trovano frammentati, più o meno coerenti e interi, più o meno sfumati con tratti differenti ed eterogenei¹⁸, nell'impero *chérifien* come nel Marocco coloniale o postcoloniale. Ci permettono di rilevare la diversità simultanea dei rapporti di potere, delle concezioni dell'autorità, della sovranità, della responsabilità o della rappresentanza, delle modalità d'azione e del ruolo dello Stato, così come dei modi di intenderne la legittimità.

Nel solco della sociologia comprendente di ispirazione weberiana, che attribuisce un posto fondamentale alle rappresentazioni e alle significazioni, la nostra comprensione dei tipi ideali non considera soltanto i fatti, ma anche e soprattutto le loro diverse rappresentazioni e i molteplici significati che sono loro riconosciuti. Così, il ricorso al *moqaddem* non deve essere compreso solo nella sua dimensione fattuale: un'amministrazione della quotidianità che non poggia esclusivamente sull'apparato burocratico legale-razionale, ma che prende anche in considerazione l'amministrazione del territorio tramite la mobilità e la prossimità quasi-personale dell'ausiliare d'autorità con la "sua" popolazione. Il ricorso al *moqaddem* deve anche essere compreso per quel che rappresenta, per il modo in cui è pensato: racconta di tecnocrati che, per rispondere al bisogno di ridurre la mobilità, scelgono di adottare un'autorizzazione emessa dall'autorità, piuttosto che rinunciare a questo passaggio o far valere un'autocertificazione; di tecnocrati che, soprattutto, per attuare questa decisione pensano "naturalmente" al *moqaddem*, l'ausiliare più subalterno e senza dubbio il più distante dall'immagine veicolata dalla *doxa* di governo che essi stessi adottano, lontano dalla dimensione sovrana dello Stato; racconta di come il *moqaddem* stesso trovi "naturale" il doversi occupare personalmente della mobilità della "sua" popolazione; e di come anche per la popolazione sia "naturale" tanto rivolgersi al *moqaddem* per avere un'autorizzazione, quanto contribuire all'organizzazione del suo "compito". Comprensibilmente, questo lavoro di elaborazione concettuale si nutre di elementi fattuali costruiti attraverso un'etnografia della quotidianità che si rende possibile solo a partire da un campo di ricerca condotto in maniera approfondita e ripetuta, conosciuto intensamente e a lungo.

IL CAMPO COME SITO COGNITIVO E LUOGO DI RIFLESSIONE METODOLOGICA

Le osservazioni precedenti ci introducono alla questione del campo. Quest'ultimo non può essere concepito come un momento secondario della riflessione. Non è un'illustrazione di ipotesi prefabbricate per confermare, tramite dei fatti, una tesi e far funzionare dei concetti esistenti e preventivamente scelti; non è neppure il "caso" che può sostenere, confutare o sovvertire una tesi. Al contrario, nella prospettiva della sociologia comprendente, il campo costituisce un'interazione continua, che rimette in dubbio le certezze e obbliga ad approfondire le relazioni causali. Il campo così inteso permette soprattutto di specificare meglio i concetti, dando loro contenuto, di affinare problematiche e di alimentare riflessioni su problemi generali, preservando la particolarità dell'oggetto studiato. L'abbiamo visto, è solo ed esclusivamente il campo che permette l'elaborazione di figure idealtipiche che contribuiscono a meglio comprendere la realtà, ordinandola e accompagnandone l'esplorazione. Detto altrimenti, in questa concezione, l'elaborazione teorica e l'esperienza empirica non si svolgono in momenti separati, più che essere complementari sono indissociabili, e il campo emerge come luogo per eccellenza in cui problematizzare e smuovere le nostre certezze, unico modo per approfondire la comprensione della realtà e dei suoi significati¹⁹.

¹⁶ Definita, correntemente "Cérémonie d'allégeance", *bay'a* in arabo.

¹⁷ Editto del sultano, il *dahir* è oramai una legge o un decreto reale.

¹⁸ Come nella logica e nella metodologia weberiana. Si fa qui particolare riferimento al testo francese di Weber *Réponse finale aux critiques* (Weber 1910/1996).

¹⁹ Hibou, 2021.

Per far ciò, il campo deve essere “denso”²⁰. La densità dell’osservazione non si deve unicamente alla sua durata, al livello di immersione, o al modo di negoziare la propria presenza; è legata anche alla disponibilità a confrontarsi con quel senso di spaesamento e di incomprensione che spingono a rivedere e a problematizzare di continuo gli interrogativi epistemologici del campo. Questa spinta è ciò che ci ha spronati a porre al centro della nostra riflessione l’intreccio e la simultaneità delle esperienze empiriche più concrete e approfondite (maturate in campi che sono durati decine di anni) con le teorizzazioni più esigenti (in questo caso una teorizzazione weberiana arricchita dalle nuove traduzioni e dai lavori degli studiosi della sua opera²¹), la costruzione dei concetti e il senso delle teorie, l’interdipendenza fra metodi di osservazione, di ricerca e di costruzione del ragionamento²². La “densità” mostra che “il campo” non è né un luogo né un momento circoscritto della ricerca, e non è nemmeno una modalità precisa di fare ricerca empirica: ne comprende diverse e le associa a una varietà di metodologie e problematiche differenti. Il campo si forma con il trasformarsi continuo, costante e simultaneo degli oggetti di studio, delle categorie e dei metodi di ricerca. Il lavoro sul campo è quindi indissociabile dal lavoro di elaborazione intellettuale, di riflessione, di rivalutazione delle scelte, e dai tentativi di ridefinizione delle problematiche. Costantemente, quindi, si tratta di preparare il campo e di uscirne, di commentarlo e di interpretarlo, di proporre nuovi interrogativi, di ripensare le scelte dei concetti a cui si fa ricorso, di leggere testi importanti per la riflessione, di ritornare sul campo, su un campo necessariamente diverso... e di ricominciare da capo questo insieme di pratiche che costituiscono la costruzione intellettuale. In breve, il “campo” non è un “momento”, non è un paese, non è un luogo, non è nemmeno un dispositivo, né un soggetto. È il livello al quale si costruiscono gli interrogativi, a condizione di non considerarlo come un luogo di convalida, ma piuttosto come uno spazio in cui si esprime la predisposizione del ricercatore al pensiero critico e alla ricostruzione permanente del sapere e dei modi di elaborare questo sapere²³. Detto altrimenti: “fare campo” significa costruire un sito cognitivo che ci permetta non solo di fare esperienza empirica della contemporaneità ma che ci autorizzi anche, e soprattutto, a cogliere nel tempo i modi di pensare, le connessioni, le maniere di problematizzare e di concettualizzare. A queste condizioni, il lavoro empirico non è né anteriore né posteriore al lavoro di argomentazione, di astrazione e di generalizzazione; queste differenti pratiche intellettuali non sono distinte da sequenze precise, e non conoscono alcuna linea di demarcazione proprio perché esse sono interdipendenti, non cessano di ridefinirsi reciprocamente.

Non si tratta solo di una maniera intuitiva e personale di impostare e concepire il lavoro di ricerca, non è solo il risultato della nostra particolare traiettoria intellettuale. Questo approccio al lavoro di ricerca si basa anche su delle considerazioni teoriche ispirate principalmente alla sociologia comprendente. Certo, Weber non ha mai riflettuto sul “campo” in quanto tale, ma possiamo leggere una parte del suo lavoro teorico di definizione della sociologia come un modo di prendere in considerazione il ruolo dell’esperienza empirica nella sua architettura concettuale e nella sua costruzione teorica. Non peraltro, la sociologia comprendente weberiana è stata definita come “una scienza empirica ‘che vuole comprendere l’azione sociale interpretandola e, da lì, spiegandola causalmente nel suo svolgimento e nei suoi effetti’”, “una sociologia empirica e comprendente in quanto teoria dell’azione, dell’ordine e della cultura”, “una scienza dell’azione e della comprensione ed una scienza empirica, che ricorre all’approccio sia teorico che storico”²⁴.

Questo doppio riferimento all’esperienza empirica e all’elaborazione teorica è fondamentale, e spiega la concezione che ha Weber della sociologia, una sociologia storica che intende comprendere le azioni nei loro significati

²⁰ Si fa, evidentemente, riferimento a Clifford Geertz e alla sua “descrizione densa” (Geertz, 1998) che deve essere compresa nella sua multifunzionalità: la densità non è solamente quella del tempo consacrato all’intervista, ma anche quella del confronto con le incertezze, del ricercatore come dell’intervistato, quella dell’incrocio delle diverse interviste, quella del perdurare delle interviste per anni o addirittura per decenni, quella del modo in cui le interviste sono lavorate, etc... La densità è soprattutto riferita al collegamento fra la descrizione ed i quesiti che solleva, e le problematiche che mostra. Vedere l’introduzione a Hibou e Tozy, 2020.

²¹ In francese Weber è stato tradotto molto poco e non sempre in modo rigoroso; negli anni ’90 è cominciato un movimento di traduzione dei testi non precedentemente tradotti ma anche di nuove traduzioni più conformi allo spirito weberiano con delle introduzioni spesso appassionanti. E il caso di Colliot-Thélène, Brhuns e soprattutto Grossein.

²² Su tutte queste questioni non possiamo che rinviare ai lavori di Jean-Claude Passeron, 1995 e 2006.

²³ Tozy 1995.

²⁴ Traduzione nostra del testo in francese: Schluchter, 2005: 657, 653 e 662.

culturali. Per Weber, la sociologia opera per generalizzazione, forma dei concetti-tipo e ricerca regole generali del corso degli eventi, mentre la storia mira ad analizzare azioni individuali e culturalmente rilevanti ricostruendone i nessi causali. È proprio questo procedere della sociologia per generalizzazioni sempre radicate nella realtà concreta dei fenomeni storici, a rendere i concetti puri “vuoti di contenuto”²⁵. Pertanto, il lavoro sociologico consiste, precisamente, nel costruire concetti chiari e univoci attraverso questo continuo alternarsi fra elaborazione teorica ed esperienza empirica. Quando rileggiamo, per esempio, i passi di *Economia e società* che trattano dei diversi tipi di dominio e legittimità, colpisce il gioco sottile fra astrazione e descrizione empirica su cui poggia la dimostrazione weberiana²⁶. A partire da materiali empirici, Weber elabora tipologie e idealtipi capaci di descrivere al meglio le esperienze storiche da lui studiate; non intende costruire una teoria generale ma fornire, piuttosto, strumenti concettuali per meglio comprendere la realtà empirica e le situazioni storiche. Il valore euristico dell’analisi weberiana risiede in questa dialettica: un approccio empirico a problematizzazioni universali, che contribuisce ad affinare questioni teoriche fondamentali come quelle della legittimità, del dominio, della loro accettazione o dei modi di governare, grazie ad una riflessione continua sui concetti mobilitati. Detto altrimenti, per Weber “non c’è ricerca empirica valida senza una riflessione teorica preliminare riferita tanto alla costruzione dei concetti quanto alla metodologia”; ma al tempo stesso, dato che i concetti sono “vuoti di contenuto” essi assumono senso esclusivamente nel lavoro empirico. Critico tanto nei confronti di un approccio prettamente empirico (considerando impossibile sia la “sola” descrizione del reale, che la restituzione completa dei fatti) quanto nei confronti delle mere speculazioni teoriche (ritenendo illusoria l’idea di poter raggiungere una risoluzione dei problemi puramente logica), l’obiettivo di Weber è di offrire un fondamento concettuale solido alle analisi concrete, in modo da oltrepassare una comprensione della realtà come “irrazionale”, “caos d’elementi sparsi e disgiunti”²⁷.

Nella sua “lezione di metodo weberiana”, Jean-Pierre Grossein ci aiuta ad accedere alla ricchezza di questo approccio. A partire da una citazione di Weber, egli non ci fa solamente intravedere questa dialettica fra teoria ed empiria; ci invita anche a comprenderla come un lavoro senza fine, un movimento permanente, precisamente perché si tratta di questioni di senso e di significato.

Le scienze sono state fondate, e il loro metodo viene ulteriormente sviluppato, soltanto ponendo in rilievo e risolvendo problemi sostanziali; e mai fin ora hanno contribuito in maniera decisiva a tale scopo le pure considerazioni di teoria della conoscenza o di metodologia. Esse diventano di solito importanti per l’esercizio della scienza stessa solo quando, in seguito a forti mutamenti dei “punti di vista” da cui una certa materia diventa oggetto di rappresentazione, emerge la convinzione che i nuovi “punti di vista” comportino anche una revisione delle forme logiche a cui si era mosso l’“esercizio” tradizionale, e ne deriva quindi incertezza sull’“essenza” del proprio lavoro²⁸.

Ciò su cui Weber insiste, se seguiamo la lettura di Grossein, è l’importanza dei “punti di vista” e la loro influenza sulle forme logiche, vale a dire sui modi di ordinare l’infinità inesauribile del mondo sensibile, di metterla in ordine e darle forma, e quindi sulla conoscenza della realtà. Dato che questi punti di vista sono molteplici, e poiché non smettono di variare nel tempo, uno dei principi fondamentali della ricerca sociologica e della conoscenza empirica è proprio quello di condurre una critica epistemologica sistematica e una revisione continua delle forme logiche.

La storia delle scienze della vita sociale è e rimane caratterizzata da un continuo alternarsi tra il tentativo di ordinare concettualmente i fatti mediante la formazione di concetti, la risoluzione dei quadri concettuali così ottenuti mediante l’estensione e l’approfondimento dell’orizzonte scientifico, e la formazione di nuovi concetti su una base così mutata²⁹.

Solo questa dialettica continua fra elaborazione teorica ed esperienza empirica permette di arricchire, affinare, rettificare e superare le comprensioni della realtà e di precisare i concetti utili alla sua descrizione. Ciò diventa tan-

²⁵ Weber, 1910/ 2017: 47.

²⁶ Hibou, 2014.

²⁷ Questa analisi della prospettiva weberiana è particolarmente ben presentata in Grossein 2016a e b.

²⁸ Weber 1906/2017: 94.

²⁹ Weber, 1904/ 2017: 79.

to più necessario quanto più la ricerca mira a comprendere i significati e le loro trasformazioni. Il nostro approccio si posiziona risolutamente in questa prospettiva. L'esperienza empirica di Weber poggiava tanto su specifiche indagini³⁰ quanto sulla sua cultura storica, e i suoi scritti si rivelano molto utili per pensare a come il "campo" possa costituire una componente fondamentale della critica epistemologica e metodologica, e quindi del perfezionamento concettuale, unico modo per comprendere la realtà.

IL *MOQADDEM* O LA FUNZIONALITÀ DEL REGISTRO IMPERIALE NELLO STATO-NAZIONE

Solo intrecciando un'assidua e durevole frequentazione del *moqaddem* con il processo di elaborazione analitica dell'ideal-tipo, abbiamo potuto comprendere come questo personaggio subalterno, al contrario di come viene spesso inteso, non fosse secondario ma costituisse anzi un nodo centrale del dispositivo di governo. Grazie a questo lavoro di riflessione continua su quel che vedevamo, abbiamo potuto infatti notare come questa figura si iscrivesse nella modernità, nonostante la sua antichità ed il suo apparente arcaismo.

Figura precoloniale, il *moqaddem* è stato paradossalmente esaltato dal protettorato, nonostante la premura francese di "modernizzare" l'amministrazione marocchina. Con la decolonizzazione – momento in cui si sarebbe potuto pensare di vederlo scomparire – il *moqaddem* non ha fatto che rafforzarsi: da 20 000 che erano ad inizio indipendenza, i *moqaddem* sono oggi circa 46 000³¹. Le loro funzioni sono vaghe e sono cambiate nel tempo, ma il fulcro della loro missione era e resta la raccolta di informazioni. In italiano, *moqaddem* può, del resto, essere tradotto come "stare di fronte" o "essere messo davanti": egli deve, infatti, essere continuamente al corrente di tutto quel che succede nel suo perimetro³². È grazie a questo ruolo che egli può, al tempo stesso, conoscere ed osservare la "sua" popolazione, ed amministrarne i bisogni quotidiani. Svolge, poi, mansioni molto diverse fra loro: una parte del suo lavoro costituisce nel firmare dei documenti³³; ma il *moqaddem* aiuta anche il Ministero degli Interni in alcune funzioni amministrative e nel lavoro quotidiano di conoscenza delle dinamiche locali e segue – tramite la partecipazione a commissioni che si occupano ad esempio d'igiene, pulizia, urbanistica o altro – il lavoro delle diverse istituzioni pubbliche³⁴; è anche postino o rappresentante giudiziario, nei luoghi dove queste figure mancano. Il *moqaddem* è quindi un collegamento indispensabile dell'amministrazione: trasmette ovunque le decisioni dei servizi pubblici, diffonde i *dahir* e le circolari, fa passare i messaggi. Infine, il *moqaddem* deve saper mobilitare la popolazione per le feste ufficiali.

Considerando la duttilità delle sue mansioni, non possiamo che essere impressionati dall'onnipresenza del *moqaddem* e dal suo controllo sulla società locale. È proprio questo controllo, del resto, ad essere messo al centro dell'attuale discorso pubblico sull'utilità dell'inquadramento territoriale, e soprattutto del *moqaddem*, nella lotta contro il terrorismo³⁵. Osservare il modo di operare di questa figura multifaccettata rivela una certa elasticità

³⁰ Questa dimensione del lavoro weberiano è spesso sotto-stimata. Nonostante ciò, Weber ha condotto ricerche molto concrete e approfondite durante tutta la sua vita, specialmente sugli impiegati dell'Elba orientale, sulla dimensione psicofisica del lavoro industriale, sul giornalismo, sulla rivoluzione russa, sulla situazione politica tedesca.

³¹ Il numero dei *moqaddem* è molto difficile da recuperare, per non dire inesistente. Queste cifre sono apparse sulla stampa durante un periodo, nel 2011, in cui una parte di essi si sono mobilitati per porre all'amministrazione pubblica delle rivendicazioni.

³² In assenza di testi legislativi o amministrativi – vedere più in basso – quest'inventario delle funzioni e del ruolo del *moqaddem* è stato stabilito a partire dai due soli testi scientifici che trattano di questo personaggio, e che sono in realtà dello stesso autore, poiché Chambergeat è uno degli pseudonomi di Leveau (Chambergeat 1965 et Leveau 1985 : 26-33 et 44-50), dalla sola tesi che abbiamo trovato sull'argomento (Harit, 2010) e soprattutto a partire dalla stampa nazionale: al momento delle "primavere arabe" e del Movimento del 20 febbraio, numerosi articoli hanno riportato le rivendicazioni dei *moqaddem*.

³³ Circolare n° 3165 DGSN del 17 maggio 2003, citata da Diallo 2017.

³⁴ Oltre agli articoli di giornale, questa breve somma delle funzioni del *moqaddem* è stata resa possibile dalla lettura di lavori sul contesto marocchino, nello specifico Iraki 2003; Zaki 2005 et 2010 ; Baron et Belarbi 2010.

³⁵ All'indomani della strage del Bataclan, l'uccisione del principale artificiere del gruppo che ha commesso gli attentati di Parigi del 13 novembre 2015 ha messo in luce l'"efficacia" della BNPJ, l'equivalente dell'FBI marocchina, alla quale è stato riconosciuto il risultato di aver localizzato il nascondiglio d'Abdelhamid Abaaoud grazie ad un'informazione pervenuta da un piccolo villaggio della piana del

tà rispetto ai criteri della normalità burocratica legale-razionale ed una spiccata capacità d'immersione, capace di lasciare spazio all'intuito e agli imprevisti.

Il personaggio del *moqaddem* racchiude un gran numero di paradossi, incomprensibili se non osservati attraverso alcune specificità sociologiche e politiche del contesto marocchino, radicate storicamente. Egli è contemporaneamente parte della "sua" popolazione, essendone egli stesso un esponente, e distante da essa, rappresentando l'aspetto più corporeo dello Stato e diventandone, talvolta, l'unica incarnazione sul territorio: appartiene dunque al gruppo, ma se ne distingue. È dipendente dal suo superiore, il caïd, di cui subisce le ingiunzioni, talvolta anche illegali, ma al contempo gode di una grande libertà d'azione, anche nei confronti di quest'ultimo. È pagato dallo Stato, ma è mantenuto dalla popolazione. È tenuto ad essere apolitico, principalmente durante le elezioni, ma le sue funzioni sono estremamente politiche – il che gli pone spesso dei problemi, soprattutto quando il contesto gli è familiare. Il *moqaddem* ha una conoscenza fina delle persone, ma ignora l'economia generale delle situazioni: non può, quindi, anticipare le crisi, né valutare l'ampiezza dei settori informali o dei contesti illegali – che, in realtà, fatica anche a riconoscere, vivendo lui stesso ai margini di queste realtà. Le contraddizioni si ritrovano anche nei commenti ambivalenti e mutevoli della popolazione nei suoi confronti: se talvolta viene visto come una spia, un informatore della polizia³⁶, un rappresentante dell'ordine repressivo e violento³⁷, è più spesso percepito, accanto a tutto ciò, come un intermediario, un mediatore che aiuta a migliorare la vita quotidiana, semplificando soprattutto le relazioni con l'amministrazione³⁸.

Per capire questi paradossi dobbiamo comprendere lo statuto e la funzione di questa figura subalterna della burocrazia marocchina a partire dal nostro procedimento tipico ideale. Il *moqaddem* è incontestabilmente un tassello essenziale della burocrazia dello Stato-nazione. Incarna la volontà – e l'operatività – dell'inquadramento territoriale, la concretizzazione di un territorio unificato e governato attraverso delle figure comuni a tutto il paese: il *moqaddem* è presente nei meandri più nascosti delle divisioni territoriali, nelle città come nelle campagne, nel Sahara come nel Rif, nel Sous, nell'Oriental o nella Chaouia. Se richiama, in parte, le guardie-campestri francesi di un tempo, o il poliziotto di quartiere belga, il suo equivalente più vicino è senza dubbio il *muhtar* turco: nato nell'impero ottomano, principale rappresentante dello Stato nei quartieri, il *muhtar* combina le mansioni del funzionario, dell'eletto locale e del piccolo notabile, e diventa, come il suo equivalente marocchino, un attore chiave nella mediazione pubblica – formale e informale³⁹.

Inoltre, i compiti del *moqaddem* rispondono al bisogno di razionalizzazione proprio dello Stato-nazione: formulari, regole definite, e procedure standardizzate sono al centro del suo lavoro amministrativo, ed egli, in quanto ultimo anello nella catena gerarchica del Ministero degli Interni, deve sistematicamente render conto di ogni osservazione, discussione e movimento. Nel quartiere come nei *douars* (villaggi rurali), la sua vita è definita, regolata dal rispetto quotidiano dello stesso giro e degli stessi spostamenti.

Ma il *moqaddem* condivide ugualmente – e forse, soprattutto – molti dei tratti della burocrazia patrimoniale imperiale. In primo luogo, non è un funzionario: non riceve un salario ma ha degli indennizzi dal Ministero degli Interni⁴⁰ (per giunta non prelevati dal budget generale di quest'ultimo, ma regolati dalla prefettura o dalla provin-

Sous, dove abitano i suoi genitori. Interpellato, il Ministro degli Interni ha lodato l'efficacia del sistema d'informazioni marocchino di cui la pietra angolare è il *moqaddem*, eredità dei tempi imperiali che coabita oggi con le tecnologie satellitari, le videocamere di sorveglianza e i *big data*.

³⁶ Daadaoui, 2011:67.

³⁷ Vedere, ad esempio, per il contesto urbano, Anglade (2015:279) per cui il *moqaddem* è "più gli occhi e le orecchie delle autorità repressive che l'intermediario che dovrebbe semplificare l'accesso alle domande amministrative"; e per il contesto rurale, Pascon e Ben-tahar, 1970.

³⁸ Iraki 2003; Tamim 2005 ; Diallo 2017

³⁹ Massicard 2019.

⁴⁰ Molto spesso sui giornali è menzionato che i *moqaddem* ricevono ormai un salario, il che è falso. Fino ad oggi non ricevono che degli indennizzi, come comprovato dai testi che hanno stabilito gli aumenti nelle remunerazioni del 2016: il decreto n° 2-16-166, in modifica del decreto n° 2-86-586 del 24 moharram 1407 (29 settembre 1986), stipula la creazione di un *indennità* per i *chioukh*, *moqaddem* e *arifate* urbani, ed il decreto n° 2-16-167, che modifica il decreto n° 2-11-141 del 27 ioumada II 1432 (31 maggio 2011)

cia⁴¹). Queste indennità, particolarmente basse fino agli anni 2000 (circa 700 dirham al mese), sono progressivamente aumentate in questi ultimi anni, sino a raggiungere una media di 2 000 dirham. Fino al 2011, il *moqaddem* non aveva diritto né alla pensione né a strumenti previdenziali: non iscritto alla Direzione della remunerazione e del pagamento pensionistico⁴², il *moqaddem* quasi non viene considerato un funzionario pubblico, deve lavorare sette giorni su sette, 24 ore per 24, ed è privo di garanzie lavorative, potendo essere congedato in ogni momento, senza preavviso né indennità.

Oltre a ciò, nessun testo (*dahir* o regolamento) definisce la sua funzione. Il *moqaddem* non è reclutato con un concorso ma è cooptato, con esigenze minime, dove il primo criterio è la fiducia: il più delle volte accade attraverso una rete di conoscenze in seno al Ministero degli Interi, da cui è ingaggiato⁴³. A comprova di come il suo statuto resti ambiguo, la riforma dell'amministrazione territoriale del 2008, che ha istituito un nuovo regolamento per gli agenti d'autorità, non lo ha riguardato, dato che egli non è solo un'agente d'autorità⁴⁴; proprio come è successo per l'aumento dei salari, deciso al momento delle "primavere arabe", volto ad evitare il diffondersi del malcontento alla funzione pubblica, aumento che non ha toccato l'erario del *moqaddem*. Egli ha diritto a 100 dirham di spese per la benzina e a 30 minuti di chiamate al mese, il che è molto lontano dal coprire i bisogni di un personaggio il cui lavoro consiste nel circolare tutta la giornata e nel raccogliere informazioni. Vi è qui un'altra prova della non-salarizzazione: il *moqaddem* è obbligato a sostenere delle spese che finanzia egli stesso per svolgere una funzione che non è considerabile un impiego salariato o remunerato, ma piuttosto che viene vista come un "incarico".

Un'ulteriore caratteristica del lavoro del *moqaddem* propria della burocrazia patrimoniale è la maniera non razionalizzata di raccogliere informazioni e di riportarle, una pratica costruita soprattutto sulle conoscenze personali e sull'intuizione: l'informazione non è ricercata nella sua esaustività, e la sua credibilità dipende principalmente da questioni soggettive e personali. Il *moqaddem*, come anche indica il suo nome, deve in ultima istanza anticipare gli eventi; deve quindi muovere ipotesi, lasciarsi guidare da indizi, segni, ed impressioni... ma anche procedere per controlli incrociati, diversificare le sue fonti d'informazione e i suoi interlocutori, tanto all'interno della popolazione quanto nello Stato, pur restando principalmente legato al Ministero degli Interni. L'esperienza accumulata ricopre un posto centrale nello svolgimento del lavoro di un *moqaddem* – il che giustifica, insieme alla natura ingrata di questa posizione e alla difficoltà di trovare sostituti disponibili, la tendenza predominante a prolungare l'esercizio di questo ruolo al di là dell'età legale di pensionamento⁴⁵. Contrariamente ai funzionari dello Stato legale-razionale, le competenze del *moqaddem* raccontano di un sapere non specialistico ma generalista: egli, diversamente dal caïd, non beneficia di una formazione preliminare e non segue la scuola degli agenti d'autorità; ma fonda il suo agire su una profonda conoscenza interrelazionale, su una fiducia ed una familiarità costruite nel tempo, e su idee generali dell'ordine pubblico e della sicurezza.

Un ultimo elemento – e non dei meno rilevanti – caratterizza questi agenti subalterni: nonostante essi costituiscano un corpo specializzato, sono totalmente immersi nella società. Il *moqaddem*, infatti, è parte della popolazione: nel mondo rurale, appartiene alla piccola nobiltà; nel mondo urbano, è il "ragazzo del quartiere"⁴⁶. Deve, in un

fissa gli *indennizzi* accordati agli *chioukh* ed ai *moqaddem* rurali (corsivo nostro). La dichiarazione del Ministero degli Interni per giustificare l'aumento è precisamente che si tratta di indennizzi e non di salari, e che pertanto, questi tasselli fondamentali della politica securitaria, non avevano potuto beneficiare degli aumenti sostanziali del 2011.

⁴¹ <http://aujourd'hui.ma/culture/enquete-a-quoi-servent-les-moqadems-87314>.

⁴² L'equivalente della Direzione centrale Pensioni dell'INPS.

⁴³ Questa situazione, tuttavia, è in trasformazione, dal "momento Benmoussa" (2006-2012) al Ministero degli Interni, come anche è successo nel campo religioso. Se l'accesso alla funzione era fino ad allora un'eredità, questa situazione sta lentamente cambiando, soprattutto nelle città. Non ci sono (ancora?) dei corsi per essere nominati *moqaddem*, ma l'accesso a questo mestiere comincia ad essere organizzato attraverso dei criteri definiti. Fino ad oggi, e diversamente dal *muhtar* turco per esempio (Massicard, 2019), solo gli uomini possono diventare *moqaddem*.

⁴⁴ <http://www.maghress.com/fr/aujourd'hui/68273>.

⁴⁵ Nel suo discorso al Parlamento, nel dicembre 2015, Mohamed Hassad, allora Ministro degli Interni, lodò il lavoro dei *moqaddem* nelle politiche securitarie del reame e precisò che il 30% di essi avevano visto le loro funzioni prorogarsi "per i benefici della loro esperienza".

⁴⁶ Per gli anni 1960 vedere Chambergeat 1965 et Leveau 1985.

certo senso, rappresentare la popolazione che si presume conosca, partecipando ai conflitti e alle loro risoluzioni. Il suo ruolo di mediatore lo conduce a gestire negoziazioni, a trovare accordi nelle liti di vicinato o a sciogliere i problemi amministrativi. Ci si aspetta, per esempio, che contribuisca a regolare le questioni riguardanti l'amministrazione locale, la sanità, l'insegnamento, l'acqua, l'elettricità⁴⁷...

Il *moqaddem* incarna dunque la coabitazione dello Stato-nazione (continuità e onnipresenza dello Stato su tutto il suo territorio) e dell'Impero (itineranza, mobilità, delegazione ed intermediazione come modalità centrale di esercizio del potere), che si estende tanto al registro dell'ideale, quanto a quello della prestazione effettiva: l'ideale del controllo e della conoscenza esaustiva, dell'unità nazionale e del servizio pubblico; la prestazione delle ingegnerie imperiali, del governo "a basso costo" tramite l'interposizione e la mediazione, e della discontinuità, tanto temporale quanto spaziale, nell'esercizio del potere. Il *moqaddem*, tuttavia, accompagna anche i cambiamenti più profondi dell'amministrazione territoriale in Marocco, un'amministrazione che ha visto il posto e il significato del caïd trasformarsi, all'interno di un processo di consolidamento della burocrazia legale-razionale: una volta notevole, il caïd è oggi un funzionario e non rappresenta più uno status ma una funzione, con una sua formazione specifica e dei criteri di reclutamento propri, fondati su un sapere particolare. Il *moqaddem* si ritrova allora ad essere la sola figura d'arbitrio e di rappresentanza concreta dello Stato sul territorio. In passato secondo al caïd, è oggi in prima linea. È lui che inizia il caïd nominato in un nuovo territorio, e non il contrario⁴⁸. Se pareva dovesse scomparire, il *moqaddem* non ha perduto nulla della sua importanza e, anzi, ne è sempre più cosciente, tanto da coprire le carenze del corpo amministrativo burocratico dello Stato-nazione.

Come si è visto, l'approccio tipico ideale ci permette di non considerare il *moqaddem* una vestigia del passato, un arcaismo o un'anomalia, ma piuttosto di concepirlo come l'espressione di un certo rapporto allo Stato (interposto, con mediatori, non necessariamente iscritto nella burocrazia legale-razionale...) e di una certa comprensione delle sue prestazioni (governo "a basso costo" sia in termini finanziari che organizzativi ed amministrativi, agilità e capacità d'improvvisazione...) che coabitano con altri rapporti allo Stato ed altre comprensioni delle sue prestazioni.

AL DI LÀ DELL'IMPROVVISAZIONE, GOVERNARE LA CRISI

Per i motivi fino ad ora esposti, il *moqaddem* è al centro del governo della crisi, come è risultato evidente con il propagarsi della pandemia da CoVid-19 in Marocco. L'approccio tipico ideale sostiene anche lo studio di questa particolare circostanza, permettendo di analizzare i modi di governo al di fuori delle nozioni – mai veramente concettualizzate – di disordine, d'improvvisazione e anche d'adattamento.

Non torneremo qui sulla centralità del *moqaddem*, onnipresente in quanto fulcro del governo indiretto e simbolo della presenza dello Stato nell'immaginario politico. Bisogna invece ricordare, rapidamente, qualche caratteristica specifica della gestione quotidiana della crisi attuale: in risposta alla pandemia il Marocco ha visto intervenire il settore pubblico in modo agile e reattivo, tramite azioni che però non sono sempre state inserite in una logica razionale e ponderata, ma che sono spesso risultate essere un insieme di misure prese sul momento, messe in opera in maniera spontanea e poco riflettuta; che raccontano della combinazione fra arbitrarietà e volontà d'essere nella legalità, dell'ossessione del controllo, dell'assenza di strutture dedicate a sostenere una tale crisi, associata però all'intervento estremamente rapido delle istituzioni *ad hoc*, della convivenza fra una minuziosa attenzione al dettaglio e una mancanza di riflessione globale... Seguire l'implementazione concreta di alcune di queste decisioni permette di osservare il procedimento tipico ideale all'opera, e di vedere la diversità di combinazioni possibili delle figure dello Stato-nazione e dell'Impero, per come compongono lo Stato marocchino.

In certi casi il repertorio dello Stato-nazione ha direzionato la concezione delle misure prese dal governo, ma la loro attuazione è comprensibile solo invocando il registro imperiale. È il caso dell'adozione di un gran numero di

⁴⁷ Iraki 2016; Zaki 2005.

⁴⁸ Ritroviamo qui la funzione del *moqaddem* di confraternita, maestro sufi incaricato di formare gli adepti e di introdurli nella confraternita.

ospedali mobili⁴⁹, costruiti con una rapidità tale da riportare alla memoria la capacità della corte imperiale itinerante a muoversi nell'instabilità e a costruire e smantellare velocemente le sue costruzioni⁵⁰. È anche il caso degli attestati evocati nell'introduzione di quest'articolo: la volontà di controllare l'insieme del territorio e l'insieme della popolazione in modo identico, propria dello Stato-nazione, è alla base della decisione di passare da un attestato; ma quest'ultimo è stato adottato non dall'amministrazione pubblica in quanto tale, ma da quella strana figura che è il *moqaddem*, figura imperiale continuamente reinventata. Anche la questione delle mascherine ha percorso un itinerario simile, all'interno della stessa combinazione: lo Stato-nazione volontarista ha messo in moto l'industrializzazione del paese, rianimando le piccole imprese tessili – le stesse che furono penalizzate nei diversi accordi di libero-scambio – senza preoccuparsi davvero del rispetto delle norme, in nome della reattività e della capacità pubblica di rispondere ai bisogni della popolazione; ma la distribuzione delle mascherine ha preso un cammino proprio del registro imperiale, affidandosi non ai grandi attori dell'economia formale, interlocutori delle autorità economiche del paese, ma a decine di migliaia di piccole drogherie e latterie, per la maggior parte informali, che lavorano a credito e attraverso conoscenze personali. Sono queste le strutture che si sono trovate a distribuire le mascherine, in nome della loro integrazione nella società e della loro efficacia nel governo “a basso costo”.

In altri casi, assistiamo ad una convivenza simultanea di dispositivi appartenenti sia al registro dello Stato-nazione che a quello dell'Impero. Il primo esempio di questa configurazione è offerto dalla creazione del Fondo speciale Mohamed VI dedicato alla gestione della pandemia, e soprattutto concentrato a rafforzare le strutture mediche e ospedaliere e a sostenere l'economia nazionale. Creato già il 15 marzo 2020, il Fondo è stato dotato di una base iniziale proveniente dal settore pubblico (10 miliardi di dirham), ma subito è stato aperto alla benevolenza e alla generosità dei cittadini più ricchi, in una dinamica che, nella forma, nello spirito e nel modo in cui è stata compresa dagli attori coinvolti, appartiene più al registro imperiale che a quello dello Stato-nazione: Mohamed VI ha donato al fondo, in tutta discrezione, due miliardi di dirham attraverso la holding Royal Al Mada, lasciando che la stampa diffondesse l'informazione nella rubrica “Confidenziale”; tutti gli attori hanno colto il silenzioso ma esplicito obbligo simbolico racchiuso nell'azione esemplare del sovrano, che combina la ricchezza del dono privato e l'umiltà in una certa eleganza, propria all'ethos del Makhzen (*taouil*) ma anche della morale religiosa. I consiglieri e gli incaricati della missione in seno al Gabinetto reale, i wali e i governatori, i ministri e i deputati, i presidenti degli enti, o i superiori delle Forze armate reali hanno fatto dono di un mese del proprio salario, mentre le persone più ricche del regno hanno partecipato alla competizione aperta dal sovrano per apparire più generosi degli altri. Queste metodologie di governo, fatte di sfide e crescendi, sono strumenti già usati nella storia recente del Marocco, che superano le strutture tradizionali dello Stato grazie all'instaurazione di dispositivi *ad hoc*⁵¹: i grandi attori politici ed economici marocchini hanno infatti compreso immediatamente il messaggio, ed hanno volontariamente partecipato a questa governamentalizzazione della beneficenza⁵², interpretando questo dispositivo come una *harka*⁵³. Simultaneamente, però, la gestione del Fondo è affidata al Ministero delle Finanze, struttura sovrana per eccellenza, che lavora per gestire la crisi anche attraverso l'indebitamento e la riallocazione delle risorse econo-

⁴⁹ Teniamo a precisare che in Francia la costruzione di un ospedale mobile è durata più che due mesi con moltissimi problemi logistici mentre in Marocco, i più grandi ospedali mobili sono stati montati in due settimane, ed i più piccoli in qualche giorno.

⁵⁰ Hibou et Tozy 2015 et 2020.

⁵¹ Possiamo ricordare i dispositivi messi in campo per finanziare la Moschea Hassan II di Casablanca (con una pressione molto più forte e visibile sugli attori economici come i cittadini, violenta e coercitiva, contrariamente a quella odierna) o la costruzione del Fondo Hassan II per lo sviluppo delle infrastrutture e dei grandi progetti, alimentato a partire dai ricavi delle privatizzazioni sottratti al budget generale.

⁵² In tre giorni, il Fondo è passato da 10 milioni di dirham (del budget dello Stato) a 37 milioni di dirham grazie a questi doni. Anche le imprese e gli stabilimenti pubblici hanno contribuito per quasi il 25% del budget, e le imprese private per il 22%. Sono poi stati aggiunti dei doni personali. Il più importante è del re Mohamed VI in persona (per 2 miliardi di dirham), seguito da Moulay Hafid Elalamy (ministro dell'industria e uomo d'affari proprietario di assicurazioni) e Anas Sefroui (uomo d'affari nel settore immobiliare) per 200 milioni di dirham dei propri fondi, e non provenienti dalle loro imprese.

⁵³ Letteralmente e storicamente, la *harka* è il movimento delle truppe del sultano per mostrare la sua sovranità, recuperare le imposte e rinnovare le alleanze con le tribù. Più precisamente, delle operazioni di ristabilizzazione della preminenza del potere centrale sugli attori economici possono essere interpretate in questi termini. Vedere Hibou, 1996 e Hibou e Tozy, 2000.

miche (come i 3,3 miliardi di dirham provenienti da una multa imposta alla principale impresa telefonica del paese, la Maroc Télécom⁵⁴).

Un secondo esempio di questa configurazione si ha nell'osservare gli aiuti alla popolazione distribuiti con il Fondo speciale. Gli impiegati iscritti alla CNSS (l'istituzione ufficiale di previdenza sociale) hanno ricevuto aiuti tramite meccanismi propri dello Stato-nazione, ritrovabili – più o meno simili – in tutti i paesi europei: esonerazione fiscale sui salari (per i datori di lavoro) e sui patrimoni, distribuzione di una disoccupazione parziale, elargizione e garanzia di diverse forme di indennità economica⁵⁵. Allo stesso modo, i titolari di una carta RAMED⁵⁶ (un'assicurazione medica distribuita a una parte della popolazione priva di reddito, ottenuta grazie all'intervento del *moqaddem*) hanno potuto beneficiare di un aiuto finanziario del Fondo speciale⁵⁷ accessibile inviando il proprio numero di carta ad un numero apposito (il 1212) e attendendo, in un processo fortemente burocratizzato, che la propria domanda fosse presa in esame. Accanto a queste forme di sostegno pubblico, il Marocco ha mobilitato alcuni dispositivi di assistenza rivolti a quella parte di popolazione che non ha accesso ai sussidi ufficiali né che beneficia della carta RAMED⁵⁸; dispositivi che sono un'emanazione del registro imperiale, o più precisamente che sono interpretati attraverso questo repertorio: una dichiarazione sull'onore che attesta la situazione di grande difficoltà, inviata via SMS al famoso numero dedicato (il 1212), apre la strada per accedere a uno sportello bancario grazie a un codice segreto ricevuto in risposta, senza alcuna verifica. Qui emerge la dimensione pastorale propria del registro imperiale, che sostiene e legittima questo dispositivo: si tratta, infatti, di soldi elargiti dal Fondo speciale Mohamed VI, che collegano direttamente il cittadino al suo sovrano, palesando una dinamica di presa in carico diretta da parte del re della “sua” popolazione.

In altri casi ancora, nonostante un immaginario politico intriso nella dimensione imperiale, la logica dello Stato-nazione è stata implacabile, e la sua ineluttabilità ha creato tensioni e incomprensioni nella relazione fra governo e cittadini. È, per esempio, il caso della chiusura delle frontiere avvenuta ad inizio pandemia, che ha aperto la spinosa vicenda del rimpatrio dei cittadini marocchini. La popolazione si aspettava, fermamente – in una comprensione tutta imperiale della relazione con lo Stato, della sovranità, della responsabilità, e del voto di fedeltà perpetua all'autorità politica – che il Re, responsabile dei suoi sudditi, riportasse le pecore all'ovile. Ma la decisione dello Stato-nazione è stata implacabile ed ogni mediazione per far rientrare i marocchini bloccati all'estero è stata un fallimento.

Le situazioni qui esposte suggeriscono che ciò che normalmente potrebbe esser compreso, nel solo ordine dello Stato-nazione, come un'incapacità, una contraddizione o un'assurdità – e inversamente, nel solo ordine dell'Impero, come una mancanza, una colpa o un'azione incomprensibile – assume senso dal momento in cui si accetta che lo Stato in Marocco – come altrove – non rientra in un unico modello normativo: la sua traiettoria storica combina, al contrario, repertori d'azione appartenenti a molteplici temporalità, e li combina differentemente, secondo le situazioni, gli attori e le sfide. Mettendo in evidenza le “logiche intrinseche” di certi “tratti” e gli avvicinamenti delle temporalità, lo spostamento di sguardo che l'elaborazione tipico ideale permette sfugge a quelle visioni evolucioniste, predominanti nell'analisi dello Stato e dei modi di governo, che non vedono nell'Impero altro se non un passato ormai lontano o un arcaismo pericoloso, e nello Stato-nazione un ideale irraggiungibile. Spostare lo sguardo da queste letture permette di vedere, al contrario, una società politica totalmente iscritta nella contemporaneità, anche se singolare nell'articolare azioni e soggettività diverse all'interno del suo immaginario.

⁵⁴ Siamo qui davanti ai “trucchi” dei giochi sul budget in una situazione costrittiva propria dello Stato-nazione che deve inventare ogni sorta di sotterfugio per rispettare i criteri e le norme precedentemente fissati.

⁵⁵ Così, 132.000 imprese sulle 216.000 iscritte alla CNSS sono state toccate dalla pandemia e hanno dichiarato più di 800.000 dipendenti ed impiegati sospesi temporaneamente dal lavoro.

⁵⁶ 2,3 milioni di famiglie.

⁵⁷ Aiuto che varia secondo la composizione della famiglia: 800 DH per le famiglie di due persone; 1 000 DH per quelle formate da 3 a 4 persone; 1 200 DH per le famiglie di più di 4 persone.

⁵⁸ 2 milioni di famiglie per un aiuto mensile compreso fra gli 800 e i 1 200 DH.

QUEL CHE È PERMESSO DA UN APPROCCIO PER IDEALTIPY

Elaborare le due figure tipiche ideali dell'Impero e dello Stato-nazione ci ha aiutato a meglio comprendere il Marocco contemporaneo. L'analisi del ruolo centrale di un personaggio ereditato dall'impero *chérifien* e continuamente reinventato, e l'osservazione di un governo capace di giocolare, nella gestione della crisi, con riferimenti provenienti da diversi registri del potere, non ci hanno mostrato uno Stato-nazione marocchino alle prese con un immaginario imperiale, in una sorta di riattualizzazione delle analisi dualiste del paese⁵⁹; né un Marocco neoliberale che reinventa una forma larvale di Stato imperiale sulle macerie di uno Stato-nazione in crisi⁶⁰. Attraverso lo studio di questi esempi molto concreti vogliamo, piuttosto, mostrare come la traiettoria dello Stato – in Marocco, ma non solo – sia meglio compresa facendone risaltare, attraverso il procedimento per idealtipi, i repertori differenti e simultanei d'azione, e integrando nell'analisi dello Stato l'intreccio di significati e di rappresentazioni riferiti a tempi eterogenei, a volte anche molto lontani. Lo Stato, i suoi modi di governare, le sue ingegnerie e il suo immaginario, per essere compresi a fondo, devono essere considerati attraverso questo lavoro d'intreccio, di sovrapposizione, e d'intersecazione di durate differenti. Il registro imperiale non è un registro passato, non rinvia al periodo precoloniale o all'impero *chérifien*; è presente oggi, nel cuore dello Stato moderno, e prende significati nuovi nella sua convivenza con il registro stato-nazionale. Procedere allo studio dello Stato marocchino a partire da questa prospettiva ci è parso particolarmente fecondo per almeno due ragioni.

In primo luogo questo posizionamento invita a superare quel dualismo che impregna troppo spesso lo sguardo rivolto al Marocco contemporaneo (così come a molti altri paesi) grazie ad un doppio processo di desingularizzazione e di decentramento⁶¹. In effetti, la maggior parte dei lavori sulla dimensione politica del Marocco tendono a mettere in evidenza, la "singolarità" di un paese unico, senza eguali, detto altrimenti il suo *Sonderweg*, considerandolo capace di coniugare due tipi di ordine differenti ma simultanei: l'ordine della legalità che rinvia allo Stato-nazione e l'ordine della fedeltà che rinvia al *makhzen*, vestigia della storia; l'ordine della modernità e l'ordine della tradizione e del conservatorismo; l'ordine della dominazione burocratica e l'ordine della dominazione patrimoniale; o ancora l'ordine del religioso e l'ordine del politico... Questa griglia d'analisi è così radicata nell'osservare il Marocco che anche un nostro precedente articolo, in cui esponevamo alcuni elementi del qui presente lavoro⁶², non è sfuggito al suo schema interpretativo: il tipo ideale Impero è stato da alcuni compreso come la faccia oscura, arcaica e autoritaria del potere; e il tipo ideale Stato-nazione come invece la parte luminosa dello Stato di diritto, portatore di tendenze democratiche che faticano ad imporsi. Questa lettura, ovviamente, non solo non rispecchia i nostri fini analitici, ma non è nemmeno metodologicamente corretta poiché, come abbiamo già detto, il tipo ideale non è un modello, ma una costruzione intellettuale che aiuta a pensare certi "tratti" o caratteristiche dello Stato.

Una seconda lettura che il metodo tipico ideale permette di superare, è quella delle analisi evolucioniste, dove lo Stato imperiale diventa una forma di Stato in via d'estinzione, e lo Stato-nazione la sola forma possibile di Stato moderno e contemporaneo che, in un paese come il Marocco, avrebbe difficoltà ad affermarsi. Detto altrimenti, queste analisi leggono la traiettoria statale del Marocco (come di molti altri paesi) o all'interno di un processo ineluttabile di passaggio dall'Impero allo Stato-nazione, o come un ritorno dell'Impero, portato da una strategia deliberata d'invenzione della tradizione. I lavori che hanno sviluppato questa visione sono una miriade⁶³. Anche la teoria del "composito" di un Paul Pascon⁶⁴, che tenta di rompere con la lettura normativa di un "buono" e un "cattivo" Stato, risulta prigioniera di un pensiero evolucionista: l'ibridazione e il mescolamento che descrive fanno infatti riferimento a uno Stato passato, considerato come obsoleto, e ad un altro Stato in divenire, associato alla modernità. È chiaro, ormai, che nella nostra logica non si tratta di qualificare lo Stato marocchino per dire se rientra più

⁵⁹ Controsenso che menzioniamo a causa di una lettura dualista che è stata data ad un articolo in cui presentavamo il nostro procedimento. Vedere Hibou e Tozy, 2015.

⁶⁰ Come suggerisce Saghi, 2016.

⁶¹ Hibou, 2014.

⁶² Hibou e Tozy, 2015.

⁶³ Il libro paradigmatico ed ufficiale in quest'ottica è Basri *et al.*, 1986.

⁶⁴ Pascon, 1978.

nell'Impero, più nello Stato-nazione o in entrambi contemporaneamente, con una configurazione stato-nazionale incompleta e minacciata da uno Stato imperiale resiliente. Si tratta invece di complessificare la descrizione delle pratiche di governo, spostandosi da un apprezzamento normativo implicito, che vede nell'assenza di rappresentanti dello Stato nelle regioni, una "debolezza"; nella cerimonia di conferma della fedeltà della popolazione al sovrano o nelle combinazioni ibride fra pubblico e privato, un "arcaismo"; e negli interventi di un intermediario non istituzionalizzato in una politica pubblica, un "disfunzionamento". Si tratta ugualmente di prendere le distanze dalle analisi che non vedono altro se non *status quo* e immobilismo. Il nostro procedimento per idealtipi permette, ben al contrario, di mettere in evidenza forme di governo inedite, nuovi attori, nuove ingegnerie e nuove questioni, di soffermarsi su modi altri di percepire e di comprendere il mondo, e di cogliere una società che si trasforma inserita però all'interno di una propria storicità, che combina elementi dei due registri che abbiamo identificato.

Questo procedimento inoltre ci permette di mostrare come i repertori delle rappresentazioni, i momenti di messa in scena delle relazioni di potere, le azioni scelte per governare, le razionalità e le comprensioni che queste richiamano, non siano solo plurali, ma facciano anche riferimento a differenti durate – e talvolta anche ad un tempo estremamente lungo. È quel che Michel de Certeau chiama "tempo ripiegato" (*le temps feuilleté*⁶⁵): temporalità diverse sovrapposte; in questa concezione i tempi, i luoghi, i livelli sociali sono discontinui, e le relazioni fra questi differenti "strati" sono complesse, fluttuanti ed enigmatiche. Più che di tempo "ripiegato", noi preferiamo parlare di tempo "tessuto": tessuto tramite gli strumenti della genealogia, dell'*isnad* (la catena delle persone che custodiscono le informazioni legate al Profeta) e della *silsilat* (il legame che collega Maometto e i suoi diretti discendenti). Questi fili uniscono tanto il re – "capo dei credenti" – al suo antenato primo, il Profeta; quanto il più semplice dei fedeli che può, tramite gli *hadiths* e la diffusione della *sira* (la conoscenza della vita di Maometto), riprodurre – consciamente o inconsciamente – i gesti del Profeta stesso e intravedere la sua esperienza di vita, cancellando così il tempo che li separa⁶⁶. Per meglio chiarificare la nostra concezione della "compenetrazione di durate"⁶⁷, possiamo anche convocare la concettualizzazione weberiana della nozione di *übergreifend* (straripamento, accavallamento): la temporalità non rinvia a un tempo passato, ma al contrario all'iscrizione nel presente di logiche sociali che, benché distinte, possono compenetrarsi e dar luogo ad una reciproca reinterpretazione, generando dei nuovi registri di senso⁶⁸. Il metodo idealtipico, per come noi lo comprendiamo, riconosce l'importanza del passato lontano, ed ammette che questo possa avere un peso più rilevante del passato prossimo nel costruire l'immaginario politico, nel comprendere le relazioni di potere, e nel definirne le ingegnerie⁶⁹. È proprio questo tipo di comprensione che ci permette di spiegare, ad esempio, la facilità con la quale il neoliberalismo è stato adottato in Marocco, entrando in una relazione di affinità elettiva con alcuni dei tratti caratteristici del tipo ideale Impero⁷⁰. Il passato lontano, infatti, non gioca solo sulla memoria, né è presente esclusivamente attraverso un repertorio di sensi; ma risuona anche nelle tecnologie di potere scelte – anche in modo non riflettuto – perché considerate "normali" e "accessibili".

Come "mezzo di orientamento" che "agevola" l'analisi, ma anche come vettore di coerenza che contribuisce a "rendere più facile la rappresentazione della molteplicità dei fenomeni, che altrimenti sarebbe infinita"⁷¹, il metodo tipico ideale permette di comprendere certe dimensioni. Permette, come abbiamo già menzionato, di superare le analisi evolucioniste che vedono nell'Impero una forma di Stato in agonia, e nello Stato-nazione un modello di modernità che fatica a prender forma. Permette, inoltre, di cogliere la simultanea convivenza di diversi tipi di rapporti al potere, di diverse concezioni dell'autorità, della sovranità, della responsabilità, della rappresentazione, delle modalità d'azione e del ruolo dello Stato, così come dei modi di comprenderne la legittimità. Permette, infine, delle

⁶⁵ Certeau 1987: 119 sq.

⁶⁶ Tozy (1999: 266 sq) spiega come ciò funzioni nel quotidiano degli adepti del movimento Tabligh. Sul concetto di *sira* vedere anche Hussein, 2007.

⁶⁷ Espressione di Bergson, ripresa da Bayart 2016 e 2018.

⁶⁸ Grossein 2005 : 708 sq

⁶⁹ Bloch 2009 ; Joutard 2013.

⁷⁰ Hibou et Tozy 2020 : partie III.

⁷¹ Weber 1915-1920/1982 : 527-528.

comparazioni, intese come operazioni di “esplicitazione delle differenze⁷²”, che superano le letture globalizzanti per rivelare la singolarità di ciascuna situazione storica⁷³. Lavorando sul Marocco, la nostra ambizione è certo quella di meglio cogliere la traiettoria specifica di questo contesto, ma ancor più centrale per noi è il proporre un modo di concettualizzare il potere, lo Stato e le maniere di governare generalizzabile ad altre società. In un approccio di sociologia comprendente, la produzione di questa concettualizzazione viene, in primo luogo, avvicinata accentuando le significazioni specifiche individuabili nel contesto osservato. Queste sono, per loro natura, storicamente situate e difficili da rintracciare, e per accedervi si deve osservare dal più vicino possibile la diversità dei vissuti quotidiani non necessariamente verbalizzati, ma percettibili attraverso le attitudini, gli sguardi, le posture, le interazioni fisiche. In questo processo di elaborazione e generalizzazione, la singolarità non è nascosta; ma viene, al contrario, valorizzata, distanziandosi dalle discipline o dagli approcci che tendono a voler mettere in evidenza esclusivamente gli aspetti generali e le regolarità⁷⁴. La valorizzazione della singolarità obbliga a riflettere, da un lato, sull’importanza dei concetti descrittivi utilizzati per scorgere i fenomeni e interpretarli e, dall’altro, sulla specificità dei contesti, delle situazioni, e dei punti di vista che stimolano ad avvicinare alcune questioni dal carattere universale e atemporale, in maniere specifiche, diverse e storicamente situate. In altre parole, l’enfasi che la ricerca di campo mette sulla specificità permette di accedere a una comparazione, ma a una comparazione particolare: offre la possibilità di cogliere un ampio ventaglio di aspetti molto concreti (per esempio le concezioni del potere, le modalità d’azione e di non azione dello Stato, o i tipi di relazione che si instaurano fra quest’ultimo e la società), e di comparare le problematiche (e non le situazioni)⁷⁵, le strutture concettuali all’interno delle quali sono trattate le questioni più generali⁷⁶; una comparazione compresa come “inventario delle differenze”⁷⁷, che conduce a confrontare situazioni totalmente eterogenee⁷⁸, se non addirittura “incomparabili”⁷⁹, ritenendo però che i concetti utilizzati e le problematiche che emergono da questi casi singolari siano condivisibili, facciano avanzare la conoscenza, rendano osservabili dei fenomeni, e ne arricchiscano le spiegazioni e le interpretazioni.

In questo tipo di lavoro, dunque, lo Stato marocchino, non è approcciato come il prototipo di Stato musulmano, di Stato in via di sviluppo, di Stato inciso dal tribalismo e dall’etnicità; ma viene semplicemente compreso come uno Stato, nella sua banalità. Il procedimento con cui abbiamo osservato il Marocco, non è esclusivamente riferibile al reame *chérifien*; ma ha una sua dimensione generale (e quindi comparativa) evidente: l’impiego dell’analisi tipico ideale per osservare lo Stato, e la comprensione della contemporaneità nei termini di una “compenetrazione di durata”, permette di rendere visibili aspetti che altrimenti restano inosservabili. Si possono così cogliere tratti, per esempio, dello Stato francese, come la sua discontinuità territoriale (l’*Outre-Mer*) o il pluralismo giuridico (in Alsazia-Lorena per il diritto canonico o in Maiotta per l’islam di Stato) che nell’ideologia giacobina dello Stato-nazione francese non sono pensabili se non in termini di anomalie o eccezioni, ma che esprimono, se compresi nei termini della nostra analisi, modalità altre di esercizio del potere, comprensibili solo introducendo registri o riferimenti di Stato alternativi. Il carattere euristico della traiettoria marocchina risiede nello sfoggio ostentato della sua particolarità, che ci aiuta a percepire, quasi a visualizzare, questi differenti registri che s’intrecciano nel formare un immaginario politico.

⁷² Bayart 2008a.

⁷³ Su questa dimensione comparativa del tipo ideale vedere Passeron, 1996 e Grossein, 1996.

⁷⁴ Weber è molto chiaro in materia e parla di “individualità storiche”. In un senso molto weberiano, Passeron argomenta che il ragionamento sociologico è per sua natura un ragionamento comparatista nella misura che ogni asserzione delle scienze dell’Uomo, in quanto scienza storica, è circostanziale. “Le interazioni o le interdipendenze più astratte non sono mai attestate se non in situazioni singolari, non scomponibili e insostituibili stricto sensu, anche dette “indivisualità storiche” (Weber). In altre parole, le osservazioni hanno sempre un “contesto” che può essere disegnato ma mai completamente da un’analisi finita delle variabili che le costituiscono e che permetterebbero di comprendere “ogni cosa uguale altrove” (traduzione dal francese di Passeron, 2006: 81-82). Questi punti sono ugualmente messi in evidenza da alcuni storici, nello specifico da coloro i quali si rivendicano parte della microstoria come l’esplicita Giovanni Levi nella sua nuova prefazione alla seconda edizione di *Eredità immateriale* (Levi, 2020).

⁷⁵ Levi, 1991.

⁷⁶ Passeron et Revel, 2005.

⁷⁷ Veyne, 1976.

⁷⁸ Bayart, 2008 a e b e 2010 così come il suo libro in via di pubblicazione *Comparaison est raison*.

⁷⁹ L’espressione “incomparabile” è evidentemente ispirata da Détienne, 2000.

CONCLUSIONE

La crisi è un momento d'osservazione eccezionale, un'occasione che mette alla prova la nostra analisi weberiana tipico ideale. È in effetti un momento dove il tempo viene accelerato, uno "spazio" capace di portare alla luce gli intrecci dei più diversi modi di fare e di pensare, e di illuminare quei gesti "impensati", o piuttosto "non pensati" perché appartenenti ad un registro talmente radicato da essere automatico. Nel rendere intelligibile una situazione complessa, spesso considerata paradossale perché incompresa, la nostra etnografia del quotidiano rimette in gioco il modo di caratterizzare lo Stato e i suoi metodi di governo, i rapporti allo Stato e le condotte degli attori. Considerare la traiettoria storica del Marocco, le azioni messe in campo e ripetute e il lessico che le ha accompagnate e che le permea, ci ha spinto ad allontanare le analisi che qualificano queste situazioni come esotiche, disfunzionali o che raccontano di una "doppia faccia" dell'amministrazione marocchina, e a considerare seriamente e senza giudizio di valore queste "anomalie", che restano tali solo se rapportate alla definizione normativa dello Stato avanzata nei manuali di diritto pubblico o di scienze politiche. È in questo contesto che il necessario lavoro di elaborazione intellettuale – qui proposto sotto la forma di una costruzione tipico ideale ispirata ai lavori di Weber e alle sue riletture – ci permette di comprendere le azioni "impensate", tradotte in gesti "naturali". Quel che per gli attori è del registro dell'istinto, della sopravvivenza, dell'incorporazione – in breve, delle azioni o delle condotte che non hanno senso per gli attori semplicemente perché diventano automatiche – diviene per noi materiale per comprendere i processi di naturalizzazione in opera e quindi, *in fine*, per riempire di senso queste azioni e queste condotte. Tale processo di astrazione ci permette soprattutto di far emergere dei saper-fare, dei modi di comprendere e di pensare che non hanno un posto istituzionale né un riconoscimento specifico, ma che esistono ed influenzano le azioni, le condotte e i loro significati. Sono proprio questi aspetti, visibili solo se guardati in controluce, a diventare nel nostro lavoro i "tratti" caratteristici del registro imperiale, elementi incorporati ma non pensati, che appaiono più evidenti nelle situazioni di crisi. Il procedimento per tipi ideali e la dialettica permanente fra elaborazione teorica e ricerca empirica – entrambi di ispirazione weberiana – permettono di analizzare aspetti compresi spesso come esotismi o eccezionalità, ma che diventano invece elementi di una realtà complessa che associa registri differenti, dando così senso ad "incongruenze" altrimenti incomprensibili e rendendo intellegibili delle associazioni che sembrano paradossali. L'adozione di questa metodologia autorizza, inoltre, una restituzione della realtà capace di combinare coerentemente il pensabile e il non pensabile, e di tessere insieme differenti periodi storici. In certe situazioni, come nella gestione della crisi del CoVid-19 qui presentata, abbiamo potuto mettere alla prova il frutto della nostra elaborazione intellettuale proponendo agli attori coinvolti la nostra interpretazione delle situazioni analizzate. Questa restituzione di senso suscita generalmente stupore, se non imbarazzo, ma anche un riconoscimento, un'adesione poiché restituisce un senso globale.

Tradotto da Beatrice Ferlaino

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anglade, M.-P. (2015), *Casablanca, une "ville à l'envers". Urbanités métropolitaines au prisme de la marginalité sociale au Maroc*, tesi di dottorato in geografia, Università François-Rabelais di Tours.
- Baron, C. et Belarbi, W. (2010), "Gouvernance participative et rôle des associations pour l'accès à l'eau dans la périphérie de Casablanca (Maroc)", in G. Schneier-Madanes (dir.), *L'Eau mondialisée*, Parigi, La Découverte, pp. 381-401.
- Basri, D., Belhaj, A., Essaïd, M.-L., Laroui, A., Osman, A. et Rousset, M. (dir.) (1986), *Édification d'un État moderne. Le Maroc sous Hassan II*, Parigi, Albin Michel.
- Bayart, J.-F. (2008a), "Comparer par le bas", *Sociétés Politiques Comparées*, n° 1, janvier 2008 (accessible sur le site du FASOPO, <http://www.fasopo.org/reasopo/n1/comparerparlebas.pdf>).
- Bayart, J.-F. (2008b), "Comparer en France. Petit essai d'autobiographie disciplinaire", *Politix*, 21 (83), pp. 205-232.
- Bayart, J.-F. (2010), *L'Islam républicain. Istanbul, Téhéran, Dakar*, Parigi, Albin Michel.

- Bayart, J.-F. (2016), *Moment d'historicité et situation historique en Afrique subsaharienne*, in «Revue française de science politique», 66 (3-4), pp. 13-17.
- Bayart, J.-F. (2018), *Les hétérochronies de la mémoire*, in V. Négri et I. Schulte-Tenckhoff (eds.), *Normer l'oubli*, Paris, IRJ-PUF, pp. 21-34.
- Bloch, M. (2009), *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi.
- Certeau (de), M. (1987), *La Faiblesse de croire*, Parigi, Seuil. / Certeau (de), M. (2020), *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Milano, Vita e Pensiero.
- Chambergeat, P. (1965), "L'administration et le douar", *Revue de géographie du Maroc*, 8, pp. 83-87.
- Daadaoui, M. (2011), *Moroccan Monarchy and the Islamist Challenge. Maintaining Makhzen Power*, Basingstoke et New York, Palgrave MacMillan.
- Detienne, M. (2000), *Comparer l'incomparable*, Parigi, Le Seuil.
- Diallo, A. (2017), *Le Gouvernement des itinérants par l'itinérance. Une sociologie historique des démarches d'immatri-culation des migrants au Maroc*, rapporto di ricerca Fasopo per l'AFD.
- Geertz, C. (1998) *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Grossein, J.-P. (1996), "Présentation", in M. Weber, *Sociologie des religions* (tradotto et présenté par J.-P. Grossein), Parigi, Gallimard, pp. 51-129.
- Grossein, J.-P. (2005a), "De l'interprétation de quelques concepts wébériens", *Revue française de sociologie*, 46 (4), pp. 685-721.
- Grossein, J.-P. (2016a), "Leçon de méthode wébérienne", in M. Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, (textes choisis, tradottos et présentés par J.-P. Grossein), Parigi, Gallimard, pp. 9-90.
- Grossein, J.-P. (2016b), "Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber", *Sociétés politiques comparées*, 39, mai-août (http://fasopo.org/sites/default/files/varia1_n39.pdf).
- Harit, B. (2010), *Le Makhzen et ses auxiliaires d'autorité. Chioukhs, Mokademines et Arifates : histoire d'un corps d'agents publics en quête de reconnaissance*, tesi di dottorato in diritto, Université di Perpignan.
- Hermassi, E. (1972), *Leadership and National Development in North Africa*, Berkeley, University of California Press.
- Hibou, B. (1996), "Les enjeux de l'ouverture au Maroc : dissidence économique et contrôle politique", *Les Études du CERI*, 15, <https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01010176/document>.
- Hibou, B. (2014), "De l'intérêt de lire *La Domination* de Max Weber aujourd'hui", *Lectures*, <http://lectures.revues.org/14098>.
- Hibou, B. (2021), "Le terrain comme site cognitif. Une perspective wébérienne de l'articulation entre empirie et théorie", *Sociologies*, décembre.
- Hibou, B. et Tozy, M. (2000), "Une lecture d'anthropologie politique de la corruption au Maroc : fondement historique d'une prise de liberté avec le droit", *Revue Tiers Monde*, 161, pp. 23-47.
- Hibou, B. et Tozy, M. (2015), "Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'État au Maroc", *Sociétés politiques comparées*, 37, http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1_n37.pdf.
- Hibou, B. et Tozy, M. (2020), *Tisser le temps politique au Maroc. Imaginaire de l'État à l'âge néolibéral*, Parigi, Karthala.
- Hussein, M. (2007), *Al-Sira, le prophète de l'islam raconté par ses compagnons*, Parigi, Hachette.
- Iraki, A. (2003), *Les Notables du makhzen à l'épreuve de la gouvernance. Élités locales, gestion urbaine et développement au Maroc*, Parigi, L'Harmattan, Rabat, INAU.
- Iraki, A. (dir.) (2016), *Mobilisations collectives, mouvement associatif et procédures de mise en œuvre de l'INDH dans les quartiers cibles*, progetto di ricerca INAU-ONDH, sintesi 2, 21 giugno.
- Joutard, P. (2013), *Histoire et mémoires. Conflits et alliance*, Parigi, La Découverte.
- Leca, J. et Schemeil, Y. (1983), "Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe", *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, 4 (4), pp. 455-494.
- Leveau, R. (1985), *Le Fellah marocain défenseur du trône*, Parigi, Presses de Sciences Po.
- Levi, G. (2020), nuova prefazione a *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Milano, Il Saggiatore.

- Levi, G. (1991), "On Microhistory" in P. Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford University Press.
- Linz, J. (2000), *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder, Londres, Lynne Rienner.
- Linz, J., Stepan, A. (1996), *Problems of Democratic Transition and Consolidation : Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press.
- Massicard, É. (2019), *Gouverner par la proximité. Une sociologie politique des maires de quartier en Turquie*, Parigi, Karthala.
- Pascon, P. (1978), *Le Haouz de Marrakech*, Parigi, Maisonneuve Larose, 2 volumi.
- Pascon, P. et Bentahar, M. (1970), *Ce que disent 296 jeunes ruraux*, Rabat, Société d'études économiques, sociales et statistiques du Maroc.
- Passeron, J.-C. (1995) "L'espace mental de l'enquête I. La transformation de l'information sur le monde dans les sciences sociales", *Enquête*, 1, ottobre.
- Passeron, J.-C. (1996a), "L'espace mental de l'enquête II. L'interprétation et les chemins de la preuve", *Enquête*, 3, novembre.
- Passeron, J.-C. (1996b), "Introduction", in M. Weber (1996), *Sociologie des religions* (tradotto et présenté par J.-P. Grossein), Parigi, Gallimard, pp. 1-49.
- Passeron, J.-C. (2006), *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, Parigi, Albin Michel, nuova edizione.
- Passeron, J.-C. et Revel, J. (2005), "Penser par cas. Raisonner à partir de singularités" in J.-C. Passeron et J. Revel (dir.), *Penser par cas*, Parigi, Éditions de l'EHESS, pp. 9-44.
- Saaf, A. (1991), "Vers la décrépitude de l'État néopatrimonial", in M. Camau (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, Parigi, CNRS Éditions, pp. 73-107.
- Saghi, O. (2016), *Comprendre la monarchie marocaine*, Casablanca, La Croisée des chemins.
- Schluchter, W. (2005) "Éléments d'un programme de recherche wébérien", *Revue française de sociologie*, 46 (4), p. 653-683.
- Sharabi, H. (1988), *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford University Press.
- Tamim, M. (2005), *Reproduction sociale, territorialité des populations et pouvoir local. Cas de la vallée d'Ouneine dans le Haut-Atlas*, tesi di dottorato di Stato in geografia, Pubblicazione della facoltà di lettere e scienze umane, Università Mohammed V di Rabat.
- Tozy, M. (1995), "La science politique à l'écoute des discours et de la Rue : "les illusions du regard"", in M. CAMAU et al. (dir.), *Sciences sociales et sciences morales, itinéraires et pratiques de recherche*, Tunisi, éditions Alif/IRMC, pp. 105-112.
- Tozy, M. (1999), *Monarchie et islam politique au Maroc*, Parigi, Presses de Science Po.
- Veyne, P. (1976), *L'inventaire des différences*, Parigi, Le Seuil.
- Weber, M. (1904/2017), *Il metodo delle scienze storico-sociali* (tradotto da P. Rossi), Torino, Einaudi.
- Weber, M. (1910/1996), "Réponse finale aux critiques", in M. Weber (1996), *Sociologie des religions* (tradotto et présenté par J.-P. Grossein), Parigi, Gallimard.
- Weber, M. (1920/1982), "Intermezzo : teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo", in M. Weber (1982), *Sociologia della religione* (tradotto da P. Rossi), Milano, La Comunità.
- Weber, M. (1915-1920/1992), "L'etica economica delle religioni mondiali. Introduzione", in M. Weber, (1982), *Sociologia della religione* (tradotto da P. Rossi), Milano, La Comunità.
- Weber, M. (2018), *Il Dominio* (tradotto da M. Palma), Roma, Donzelli.
- Zaki, L. (2005), *Pratiques politiques au bidonville. Casablanca (2000-2005)*, tesi di dottorato in scienze politiche, Istituto degli studi politici di Parigi.
- Zaki, L. (2010), "L'électrification temporaire des bidonvilles casablancaises. Aspects et limites d'une transformation "par le bas" de l'action publique", *Politique africaine*, 120, pp. 45-66.



Citation: Emmenegger C. (2020) *Tra pragma della violenza e redenzione del mondo. Forme di violenza rivoluzionaria in Max Weber*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 85-100. doi: 10.13128/cambio-10054

Copyright: © 2020 Emmenegger C. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Monographic Section

Tra pragma della violenza e redenzione del mondo. Forme di violenza rivoluzionaria in Max Weber

CAMILLA EMMENEGGER

Università degli Studi di Firenze
camiemmen@gmail.com

Abstract. Weber refers to violence as the specific means of politics: as such it plays an important role in the state-building process. However it is possible to find in Weber's work some references to other forms of violence, i.e. forms of revolutionary violence. They emerge at the points of contact and conflict between ethics and politics. In particular, they arise when the "pragma of violence" is no longer recognized as a permanent worldly quality and when the strive for world's redemption proper to religious ethics finds in violence its form of expression. The aim of this paper is to identify four forms of revolutionary violence – anomic, ascetic, testimonial and ultimate ends violence – and, by outlining their specific features, to enrich the weberian framework on violence, thereby showing the variety of subjective pathways that are at the origin of a violent act.

Keywords: Pragma of violence, world's redemption, politics, ethic of conviction, ultimate ends.

INTRODUZIONE

A differenza di altre categorie limitrofe della concettualità politica moderna, la nozione di violenza non è mai oggetto di definizione né di trattazione sistematica da parte di Max Weber. Invece di costituire un *explanandum*, essa funge piuttosto, nella sistematizzazione weberiana dei concetti politici, da fattore esplicativo: da termine di riferimento su cui poggia l'architettura definitoria della sua sociologia politica. La violenza, in particolare, è l'elemento che definisce la specificità della sfera politica e, nella sua declinazione moderna, della dimensione statale. Come recita una delle molte formulazioni dello stesso concetto, «a ogni gruppo politico è assolutamente essenziale l'appello alla cruda violenza dei mezzi coercitivi non soltanto verso l'esterno, ma anche verso l'interno. O meglio: questo appello è ciò che lo costituisce come gruppo politico: lo "stato" è quel gruppo che pre-

tende il monopolio della violenza legittima – né può essere definito altrimenti» (Weber 2002a: 327)¹.

La violenza è dunque, in Weber, elemento consustanziale alla sfera politica: il che significa, anzitutto, che dove c'è politica c'è violenza, quantomeno nella forma della minaccia o della pretesa al monopolio del suo uso legittimo. Quello tra politica e violenza è un «legame indissolubile» (Colliot-Thélène 2011: 22): chiunque agisca in politica, indipendentemente dai fini che persegue, ammette la possibilità di fare ricorso all'esercizio della forza fisica. Tanto che il rifiuto della violenza – nella forma del pacifismo o, in versione più radicale, del precetto «non resistere al male» dell'etica religiosa – rientra nel campo dell'«impolitico» (Palonen 1998: 79-82): è il rifiuto della violenza il fattore principale che determina l'inconciliabilità di fondo dell'etica religiosa con la politica, che alimenta maggiormente la tensione tra le due sfere, e decreta l'inadeguatezza alla politica di chi adotta una prospettiva etico-religiosa.

Più precisamente, la violenza è elemento essenziale della politica in quanto suo mezzo proprio. Non sono infatti i fini a definire la specificità della sfera politica – Weber stesso riconosce come possano essere i più vari² – ma piuttosto i mezzi che adopera: «si definisce il carattere politico di un gruppo sociale solo mediante il mezzo: l'uso della violenza [*Gewaltsamkeit*]» (Weber 1968: 64)³. Come tale, essa è ricondotta a una dimensione strumentale: «nel quadro della formazione e del mantenimento del dominio, la violenza è un mezzo razionale allo scopo» (Trotha 1997: 12-13).

Questa la ricostruzione minima, oltremodo nota, della nozione weberiana di violenza: strumento per eccellenza della politica, essa occupa una posizione centrale all'interno del processo di formazione dello stato moderno. Ed è su questa definizione che si concentra, in maniera preponderante, la letteratura: sporadici sono infatti gli studi interamente ed esclusivamente dedicati alla nozione weberiana di violenza, la quale è richiamata quasi unicamente in riferimento alla definizione weberiana di stato, al processo di concentrazione dell'uso legittimo della forza fisica e di costituzione di un'«organizzazione istituzionale di una violenza monopolizzata» (Colliot-Thélène 1995: 269)⁴.

Nonostante l'assenza di una trattazione sistematica da parte di Weber e di un interesse specifico da parte della critica, e a dispetto della sua immediata riconduzione al processo di costituzione della forma statale, è possibile rintracciare nell'opera weberiana le linee, seppur discontinue, di una riflessione intorno alla violenza che esula dalla definizione dello stato e della politica, esterna all'architettura concettuale della sua *Staatssoziologie*. Una violenza che eccede i limiti della statualità, rendendo opachi e porosi, meno netti e nitidi, i confini – e con essi la definizione – della sfera politica. Tali linee sono rintracciabili lungo la faglia che separa etica e politica, nei punti di maggiore frizione e commistione tra le due sfere.

AMORE E VIOLENZA NELLA *ZWISCHENBETRACHTUNG*

Il nesso che lega etica e politica rappresenta una delle combinazioni concettuali forse a più alta tensione semantica della sociologia weberiana; certamente, una delle meno limpide. E in tale relazione ad alta conflittualità la vio-

¹ Qui il termine usato è *Gewalt*, ma la formulazione ritorna simile in altri testi, con i termini *Zwang* (Weber 1968: 53, dove «coercizione fisica» traduce «*physischen Zwanges*») e *Gewaltsamkeit* (Weber 2001: 48, dove «l'uso della forza fisica» traduce «*der physischen Gewaltsamkeit*»). Come noto, al concetto di violenza non corrisponde nella lingua tedesca un termine unico, né univoco: l'area semantica è piuttosto delimitata da una serie di termini, quali *Gewalt*, *Gewaltsamkeit* e *Zwang*. Il primo, semanticamente più esteso, risente inoltre di un'«ambivalenza» costitutiva, scisso tra i due poli della *violentia* e della *potestas* (Meier *et alii* 1982). Si veda in merito l'avvertenza del traduttore Massimo Palma all'edizione *Dominio* (Palma, 2012: CLXXXII), nonché Schmidt 1989: 248-255.

² Una convinzione che matura negli anni, parallelamente al definirsi dell'immagine del pluralismo dei valori. Nella *Prolozione di Friburgo* era lo scopo della potenza nazionale a definire la specificità della politica (cfr. Weber 1998a), mentre in *Economia e società* scrive: «non è possibile definire un gruppo politico – e neppure lo “stato” – indicando lo scopo del suo agire di gruppo. Non c'è nessuno scopo che gruppi politici non si siano talvolta proposto [...]. Si può pertanto definire il carattere “politico” di un gruppo sociale solamente mediante il mezzo» (Weber 1968: 53-54). Per un'analisi più dettagliata del passaggio si veda Tuccari (1991: 184-194).

³ Traduzione leggermente modificata.

⁴ L'unico testo sistematico a mia conoscenza dedicato alla nozione di *Gewalt* – intesa come violenza – nell'opera weberiana è di Christian von Ferber (1970), il quale però non va oltre la riconduzione della violenza a mezzo della politica. È, ad esempio, assente la voce *Gewalt* o *Gewaltsamkeit* nel *Max Weber Handbuch* curato da Müller e Sigmund (Müller, Sigmund 2014). Sul tema della violenza in Weber in relazione alla sua *Staatssoziologie* si veda, come minimo, Imbusch 2002, Anter 2014, Anter, Breuer 2016, Hübingler 2009.

lenza costituisce uno dei principali fattori di attrito⁵: è infatti sull'opposizione tra precetto d'amore dell'etica religiosa da un lato e violenza come mezzo specifico della politica dall'altro che si gioca gran parte del contrasto tra le due dimensioni dell'agire.

È il tema del celebre saggio di Sociologia delle religioni intitolato *Zwischenbetrachtung*, dove l'opposizione tra etica e politica è presentata come una delle possibili declinazioni del rifiuto del mondo dell'etica religiosa: un rifiuto che nasce – la tesi è nota – dalla constatazione dell'irrazionalità etica del mondo, della mancata corrispondenza tra felicità e merito; e che da questa constatazione elabora un'immagine capace di conferire senso etico al mondo – perlopiù attraverso la postulazione di un aldilà, una dimensione oltremondana capace di fornire una compensazione etica, di portare il saldo tra bontà e felicità a zero⁶. L'etica religiosa, nelle sue diverse forme, crea dunque le condizioni di possibilità per un atteggiamento soggettivo che rifugge dal mondo – perché questo è il regno della sofferenza immeritata – e aspira alla sua (o alla propria) redenzione, alla liberazione dal male e dalle ingiustizie terrene.

Rifiuto del mondo significa dunque anche, secondo la ricostruzione idealtipica della *Zwischenbetrachtung*, rifiuto delle singole sfere dell'agire, tra cui la politica. Qui il contrasto tra etica e politica assume una configurazione particolare: come scriverà anni dopo in *Politica come professione*, «il genio o il demone della politica e il dio dell'amore [...] vivono in un intimo contrasto, che in ogni momento può trasformarsi in un conflitto insanabile» (Weber 2001: 117). Amore e violenza: sono questi i due termini attorno ai quali si struttura la contrapposizione tra le due sfere dell'agire.

Da un lato infatti l'etica religiosa formula un messaggio d'amore universale, in un processo di sublimazione del principio di fratellanza che dal vicino si rivolge all'estraneo, fino al nemico e all'intera umanità. È un amore che, nella sua versione più coerente e radicale (Bellah 1999), si configura come *Liebesakomismus*: una forma di amore che «non chiede neppur più chi sia l'uomo al quale e per il quale si sacrifica, poiché in ultima analisi non è quasi più interessata a lui – fino a quella bontà che dà via una volta per tutte anche la camicia, quando è chiesto soltanto il mantello, a chiunque si incontri per caso per la strada, e soltanto perché gli viene incontro per istrada» (Weber 2002a: 326). Si tratta di un amore indifferenziato, che non accoglie alcun principio di distinzione, alcun criterio di estrinsecazione; e dunque in fondo di un amore indifferente, privo cioè di interesse per la persona a cui si rivolge. Acosmismo significa, letteralmente, assenza di mondo: rifiuto di assumere un qualsiasi principio di ordine – nella forma della distinzione, della determinazione – che permetta di vivere nel mondo. L'acosmismo dell'amore è la forma più estrema e coerente di fuga dal mondo perché del mondo rifiuta la forma (Schluchter 1988: 174): una «completa e amorfa assenza di forma» (Weber 2020: 552).

E se dunque l'etica religiosa, nella sua versione più coerente, tende ad allontanarsi dal mondo, la violenza invece è ancora al mondo. Nella prospettiva dell'etica religiosa, la violenza detiene infatti un carattere «vischioso»: è un tipo di agire da cui, se lo si esercita, risulta poi difficile liberarsi. È ciò che Weber chiama «pragma della violenza»: «la violenza e la minaccia mediante la violenza generano [...] inevitabilmente, secondo un pragma ineliminabile di ogni agire, sempre nuova violenza» (Weber 2002a: 327). Si tratta di una declinazione particolare dell'irrazionalità etica del mondo, secondo la quale non è vero che «dal bene può derivare soltanto il bene e dal male soltanto il male» (Weber 2001: 112).

La tensione alla redenzione del mondo intrinseca all'etica religiosa – come aspirazione a un mondo eticamente razionale, al ristabilimento di una linearità etica – non può trovare nella violenza il mezzo della sua attuazione: l'etica religiosa nota, infatti, che «la violenza contro l'ingiustizia alla fine porta alla vittoria non del maggior diritto, ma del potere o dell'astuzia maggiore» (Weber 2017: 191). La violenza, elemento eminentemente mondano, si rivela uno strumento in grado di snaturare l'azione guidata dalla migliore intenzione, finalizzata allo scopo più santo. Una volta che si decida di farvi ricorso, essa tende a fagocitare il fine più alto, catturandolo in una catena di mezzi e fini il cui unico risultato è nuova violenza.

⁵ Sebbene non certo l'unico: Weber cita sia la crescente spersonalizzazione e burocratizzazione dei rapporti all'interno della sfera politica, sia il suo orientamento verso qualcosa – la conservazione e la distribuzione di potere – che per l'etica appare «privo di senso» (Weber 2002a: 327).

⁶ Il tema è estremamente vasto e qui solo abbozzato (come letteratura minima si veda Rossi 1981, Schluchter 1988, Breuer 2001).

Per proteggersi dal carattere vischioso, demoniaco, della violenza, l'etica religiosa esprime allora un rifiuto, radicale e assoluto, della violenza: elabora infatti «la pretesa più radicale dell'etica della fratellanza, quella di non resistere al male con la violenza, che è comune al Buddhismo e alla predicazione di Gesù» (Weber 2017: 191). Il principio del Sermone della Montagna rappresenta per Weber la specifica declinazione antipolitica dell'etica religiosa: il comandamento dell'amore, della fratellanza universale, si articola in questo caso nel rifiuto di adoperare mezzi eticamente pericolosi, e in particolare quel mezzo «dietro cui stanno in agguato potenze diaboliche» (Weber 2001: 117).

Eppure, lungo la faglia che separa e contrappone etica e politica, è possibile rintracciare dei momenti e casi specifici in cui tale contrasto sfocia in un'alleanza inaspettata, in cui i termini dell'opposizione subiscono una inattesa riconfigurazione: quando, cioè, l'agire violento si aggancia a forme radicali di giustificazione etica, quando la tensione alla redenzione etica del mondo – abbandonato il rifiuto originario – trova nella violenza il proprio canale prediletto di estrinsecazione. Ciò accade, scrive Weber, quando «il pragma della violenza – secondo cui essa produce a sua volta nuova violenza, e mutano soltanto le persone e, al massimo, i metodi del dominio che si serve della violenza – non viene riconosciuto come una qualità durevole di ogni cosa creata» (Weber 2002a: 333): quando la «religiosità virtuosistica», abbandonando la preoccupazione sul carattere vischioso della violenza, vede in essa lo strumento adatto a redimere il mondo, a realizzare la linearità etica; il canale di espressione privilegiato della santità della propria intenzione religiosa, forma per eccellenza del proprio rifiuto del mondo. In questi casi, possono sorgere «conseguenze di carattere rivoluzionario» (Weber 2002a: 333). Ed è dunque in connessione con forme di radicalismo etico che è possibile trovare le tracce per estendere ed arricchire la riflessione weberiana sulla violenza: là dove emergono forme di violenza rivoluzionaria.

VIOLENZA ANOMICA

Una prima forma di violenza che è possibile rintracciare nei testi weberiani rappresenta la declinazione rivoluzionaria del virtuosismo religioso di stampo mistico. La tecnica di salvezza specificamente mistica presuppone – seguendo la ricostruzione idealtipica offerta da Weber – l'attesa quieta e silenziosa del divino, un atteggiamento passivo che riduce al minimo l'agire e intende la redenzione come «riempimento di un vaso», come «possesso di dio»: una prospettiva etico-religiosa che, portata alle sue estreme conseguenze, conduce, come visto, all'acosmismo dell'amore, all'espressione universale e indifferenziata di amore. Così, anche la sua declinazione rivoluzionaria nella forma dell'esplosione di una violenza anomica conserva alcuni caratteri tipici: la concezione passiva della forma della redenzione, l'incompatibilità con una forma di agire consapevole del mondo e delle sue regole, il carattere disordinato – privo di ordine e incapace di produrre ordine – della sua manifestazione.

Weber ne trova le tracce in un caso storico puntuale: la presa nel 1534 della città di Münster da parte di un gruppo di seguaci dell'anabattismo, una confessione sorta con la riforma protestante che predica la purezza della comunità religiosa e l'assoluta non violenza. Radicalizzatosi per l'incontro con idee millenaristiche – la convinzione cioè che il regno di Cristo sulla terra sia imminente – il gruppo prende il potere nella città, la Nuova Gerusalemme. La vicenda dura pochi mesi, segnata dall'abolizione della proprietà privata e dalla comunione dei beni, accanto a esecuzioni sommarie, giudici bambini, e una drammatica carestia. La città verrà poi riconquistata dalle truppe del vescovo, i cadaveri dei capi del movimento esposti in gabbie appese nella piazza centrale della città, a monito per i posteri.

La riflessione di Weber ruota intorno al passaggio improvviso dalla predicazione della non violenza all'esercizio di una violenza estrema: si tratta cioè di cogliere le specifiche condizioni che hanno reso possibile, nella prospettiva soggettiva degli anabattisti, un cambiamento così radicale; gli elementi che hanno contribuito a rendere ai loro occhi la violenza non solo un'azione giustificabile, ma *la* forma dell'agire attraverso cui esprimere la purezza e santità della loro anima.

Nell'argomentazione weberiana, l'elemento detonatore, capace di produrre tale ribaltamento prospettico risiede in un mutamento, improvviso, nella prospettiva temporale dei soggetti: «questo può avvenire in modo fornito di senso quando divampano le aspettative escatologiche di un inizio immediato dell'età della fratellanza acosmistica,

cioè quando viene a mancare la fede nell'eternità della tensione tra il mondo e il regno ultra-mondano, irrazionale, della redenzione» (Weber 2002a: 333). È cioè il millenarismo – che produce un accorciamento improvviso del tempo della redenzione – a produrre il ribaltamento: l'esplosione delle speranze escatologiche «di un inizio immediato dell'età della fratellanza acosmistica» implica il venire meno della tensione di rifiuto del mondo – il Regno di Dio è qui e ora.

La specifica temporalità da “imminenza della fine” nella quale si trovano ad agire gli anabattisti produce le coordinate fondamentali che determinano la forma e il senso della loro violenza, di cui è possibile individuare alcuni caratteri specifici.

- ultima:

In primo luogo, essa è intesa dagli anabattisti come violenza ultima, «*die letzte Gewalt*». Come Weber scrive in *Politica come professione*, facendo esplicitamente riferimento al millenarismo, «nel mondo reale [...] noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre “l'amore alla violenza”, nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima, la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza» (Weber 2001: 111). Per gli anabattisti la violenza appare sensata e giustificata proprio perché è l'ultima, quella definitiva, capace di porre fine a ogni violenza: è l'imminenza della fine, l'ultimità del momento a rendere improvvisamente giusto l'agire violento.

In grado di interrompere il *Pragma der Gewaltsamkeit*, la violenza rivoluzionaria anabattista risulta quindi priva di quel carattere “vischioso”, di quel magnetismo che fa ripiombare l'agire nella cattiva infinità delle cose mondane, che a dominio fa succedere nuovo dominio. In quanto tale, non è violenza mondana, ma divina: non è un agire umano ad essere capace di porre fine al male nel mondo, di realizzare il regno della fratellanza e dell'amore universali, ma solo un intervento divino, trascendente.

- non strumentale:

Di conseguenza, la violenza non è intesa dagli anabattisti in una dimensione strumentale, come mezzo allo scopo, ma come manifestazione della giustizia di dio: gli anabattisti infatti non mirano, con il loro agire violento, a costruire il regno di dio, poiché questo non è il prodotto di un agire umano, ma divino. La fine, più che il fine, esiste, ma non dipende dalle azioni dei singoli, quanto da dio. Come scrive Weber nella *Zwischenbetrachtung*, «per chi è redento in virtù del “possesso di Dio”, il modo del suo agire è privo di ogni significato per la salvezza» (Weber 2002a: 333). Viene qui conservato il carattere passivo del rifiuto mistico del mondo, secondo cui la tecnica della salvezza non è intesa nella forma di un agire, ma del possedere, dell'aver.

Ma l'assenza di una dimensione strumentale è portata in questo caso alle sue implicazioni ultime: non solo cioè manca, nella prospettiva anabattista, l'idea che il loro agire possa servire a realizzare uno scopo; ma è assente anche una qualsiasi dimensione strategica, un'attenzione minima alla possibilità di successo del loro agire. Nell'assedio contro l'esercito del vescovo, gli anabattisti vanno al massacro. Dal punto di vista mondano, è una violenza inefficiente, inevitabilmente destinata all'insuccesso.

- etico-intenzionale:

La violenza non è dunque giustificata in quanto mezzo capace di realizzare un fine giusto (il regno di dio), quanto piuttosto come espressione e manifestazione della volontà di dio: in quanto tale, essa non trova il criterio etico della sua giustificazione in un riferimento esterno, in uno scopo futuro, ma è intesa come giusta in sé stessa, realizzazione in atto della giustizia divina. Una prospettiva di giustificazione etica dell'agire che rientra nel campo semantico dell'etica dell'intenzione [*Gesinnungsethik*]: categoria centrale della sociologia weberiana, essa indica una valutazione dell'agire sulla base del valore intrinseco all'azione: «il “puro volere” o l'“intenzione”» (Weber 1958: 330). Contrapposta a una etica del risultato [*Erfolgsethik*], o della responsabilità, che valuta invece un agire in base alle conseguenze che produce nel mondo o allo scopo a cui mira. Indifferente alle conseguenze, priva di uno scopo, l'etica dell'intenzione è riassumibile nella massima «il cristiano agisce in modo giusto e affida il successo a dio»; o,

più esplicita: «*fiat iustitia, pereat mundus*» – l'unica cosa che conta davvero è agire da giusti, indipendentemente e indifferentemente dal fatto che questo agire possa poi produrre conseguenze disastrose.

- *anomica*:

Vi è, infine, un ultimo fondamentale carattere della violenza anabattista, così come emerge dalla trattazione weberiana: l'anomismo. Questo rappresenta la declinazione in politica dell'acosmismo proprio della mistica – versione estrema e coerente della ricerca mistica della salvezza come assenza di agire ed espressione di amore incondizionato e indifferenziato. Come il *Liebesakosmismus* è una forma “disordinata” di amore – cioè priva di un principio di ordine e incapace di produrre ordine –, così la violenza anomica rappresenta una violenza disordinata: cioè una violenza che non segue alcuna regola e, soprattutto, che non produce una norma, che non dà luogo a un ordine.

Tale carattere deriva direttamente dalla forma mistica della redenzione. Così infatti Weber definisce l'anomismo: «il sentimento che si manifesta non certo nell'agire e nella sua modalità, bensì nella percezione di uno stato e nella relativa qualità di non essere più vincolato ad alcuna regola dell'agire, ma piuttosto di rimanere certo della salvezza in tutto quello che si può fare» (Weber 2017: 138). Il santo anabattista, «posseduto da dio», è certo di appartenere alla schiera dei salvati, di vivere nella nuova Gerusalemme: «i comandamenti del mondo non valgono per chi è sicuro di essere posseduto da dio: πάντα μοι ἐξέστιν» – “tutto mi è lecito” (Weber 2002a: 333). La regola etica, il rito religioso – che insegnano a vivere nel mondo a chi aspira alla salvezza – non hanno più alcun significato per il santo, poiché egli «conosce lo spirito» (Weber 2002b: 188), sa distinguere, di volta in volta, il bene e il male. Assenza di norma non significa quindi assenza di un riferimento etico (Orrù 1989): ma assenza di universalizzazione dell'agire etico in una norma, regola o rituale.

VIOLENZA ASCETICA

Una seconda forma di violenza rivoluzionaria rintracciabile nell'opera weberiana segue invece la declinazione ascetica dell'etica religiosa. Vicenda storica che Weber assume a caso esemplificativo è quella dei Santi Puritani di Oliver Cromwell: fanatici religiosi che, in nome della libertà religiosa e di coscienza, si ribellano al re Carlo I, in odore di assolutismo. I *Roundheads* sconfiggono sistematicamente le truppe realiste in battaglia, fino alla decapitazione del sovrano nel 1649 e alla proclamazione del *Commonwealth*.

Lontana dal rifiuto assoluto tipico della mistica, l'ascesi protestante detiene verso la violenza un atteggiamento più favorevole: le sue condizioni di possibilità sono rintracciabili nel principio anti-autoritario per cui «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» – e a un Dio che parla singolarmente alla propria coscienza, senza intermediari né interpreti. Qualora dunque l'autorità umana si contrapponga a quella divina, il puritano è legittimato a usare la violenza in una «rivoluzione attiva per la fede» (Weber 2002a: 330), che oppone il diritto divino ai corrotti ordinamenti empirici. La violenza – legittima unicamente *ad maiorem Dei gloriam*, e mai per scopi mondani – è in questo caso un dovere religioso, l'atto di un buon cristiano che segue la propria coscienza, cioè la testimonianza interiore dello Spirito.

Tale violenza ascetica presenta la specifica commistione di elementi, anche non pienamente conciliati, che costituiscono la peculiarità della prospettiva soggettiva e della condotta di vita del puritano: uno spiccato atteggiamento anti-politico, le cui radici sono rintracciabili nell'orrore per la divinizzazione delle creature e nella paura della contaminazione; un virtuosismo etico-religioso estremo e puntiglioso accanto a un'acuta tensione per il successo mondano, entrambi dettati dalla gravosità del messaggio calvinista della predestinazione. Un amalgama di elementi differenti che compongono il peculiare e variopinto *Weltbild* puritano e che si ritrovano replicati nella forma del loro agire violento. Una violenza che è dunque riconducibile a una serie di caratteri specifici.

- *sottrattiva*:

La violenza ascetica è orientata nel senso di una liberazione dal potere politico piuttosto che in quello della sua istituzione. Questo specifico orientamento liberale affonda le sue radici nella complessa trama teologica del purita-

nesimo. La declinazione individualista e solitaria della religiosità puritana, per la quale come visto Dio parla direttamente alla coscienza del singolo, determina una strenua difesa della propria libertà di coscienza, di una sfera considerata «imprescrittibile nei confronti del potere» (Weber 2012a: 725) – perché obbedire alla propria coscienza significa obbedire a Dio.

Ma la libertà di coscienza, «oltre che nella propria, consiste nella libertà di coscienza degli altri» (Weber 2012a: 724). Il carattere liberale, «anti-politico», della religiosità puritana si articola anche nella difesa della libertà di coscienza altrui, o quantomeno nel rifiuto di imporre agli altri la propria fede. Tale rifiuto deriva – per vie traverse – da una mescolanza di orrore e di disinteresse per l'altro: disinteresse, poiché per il *decretum horribile* non c'è nulla che si possa fare per i dannati – la loro conversione forzata è inutile; orrore, perché il contatto con l'altro, con il dannato, mette in dubbio anche la propria salvezza: «il principio che la gloria di Dio richiede di sottoporre anche i reprobri alla disciplina della Chiesa fu rimosso dall'idea – anch'essa presente fin dall'inizio, ma via via accentuata con sempre maggiore passione – che fosse lesivo della gloria di Dio condividere l'eucaristia con un individuo riprovato da Dio» (Weber 2002c: 122) – il contatto con l'altro, anche nella forma della violenza, è pericoloso (Erizi 2014). Ciò implica l'assenza di una qualsiasi aspirazione universalista in politica, dunque della pretesa di governo degli altri, dell'imposizione di una fede religiosa o di una condotta di vita: la setta, la configurazione sociale cui dà luogo il puritanesimo, «è una formazione specificamente anti-politica oppure apolitica. Poiché non può e non deve sollevare pretese universalistiche, ma vuole vivere solo come una libera associazione» (Weber 2012a: 722).

In accordo con tali principi liberali, rispetto al potere politico la violenza ascetica si pone in senso sottrattivo: non mira infatti a costruire un ordine politico, quanto piuttosto a sottrarre ambiti di governo alla politica, da lasciare alla coscienza dei singoli. Il suo scopo è l'abbattimento di una monarchia intollerante, non l'istituzione di una teocrazia⁷. In questo senso, non cerca di imporre una determinata condotta di vita: essa interviene solo – quantomeno idealmente – quando si tratta di contrapporsi a un'autorità intollerante, che impedisce al singolo di seguire la propria fede; mai però si esercita nel senso dell'imposizione di una certa fede.

- razionale allo scopo:

La violenza dei puritani è orientata a uno scopo ben preciso: la vittoria in battaglia e l'abbattimento della monarchia. E come nella sfera economica, cui dà origine all'impresa capitalistica razionale, anche in questo caso l'agire è razionale allo scopo: al contrario di quella disordinata e anomica degli anabattisti, la violenza ascetica è perfettamente calibrata e difficilmente fallibile. Come nota Weber in più occasioni, l'esercito di Cromwell ha introdotto innovazioni decisive nell'arte della guerra, di fatto inventando la moderna disciplina militare: «le vittorie di Cromwell sull'impetuoso ardimento dei cavalieri furono dovute alla disciplina puritana, sobria e razionale. I suoi fianchi di ferro (*ironsides*), i *men of conscience*, che arrivavano cavalcando al trotto e ben compatti, facendo pacatamente fuoco in contemporanea e che poi sfondavano e dopo la riuscita dell'attacco – qui era il discrimine fondamentale – restavano insieme, coesi, o si disponevano di nuovo in ordine, erano tecnicamente superiori allo slancio dei cavalieri» (Weber 2012b: 589).

- etico-intenzionale:

Eppure, esattamente come nella sfera economica, anche in questo caso non è lo scopo – il profitto economico, la vittoria in battaglia – a costituire il senso e la giustificazione etica dell'agire del puritano: per la dottrina della predestinazione infatti, nell'universo motivazionale puritano il successo del proprio agire funge unicamente da conferma della propria salvezza, non da strumento di redenzione. L'unica cosa che davvero conta per il puritano è agire conformemente alla volontà di dio, assicurandosi così di essere nella schiera dei salvati. Per questo motivo la violenza ascetica dei puritani, pur perseguendo uno scopo, è interamente etico-intenzionale: la sua giustificazione etica, il suo senso soggettivo, risiede nella piena conformità al valore, e non certo nei risultati che riuscirà a ottenere. Combattere in battaglia contro il re in difesa della propria libertà di coscienza è giusto indipendentemente dal

⁷ Sulle difficoltà e sui paradossi di un puritanesimo che si trova a governare – il riferimento è al caso storico del Parlamento dei Santi – si vedano i passaggi in Weber 2012a: 722-723, Weber 2017: 145.

fatto che la battaglia abbia successo e il re venga sconfitto. Il loro agire è cioè perfettamente coerente alla massima dell'etica dell'intenzione: «il cristiano agisce in modo giusto e affida il successo a dio».

La conformità dell'agire al valore significa allora, in questo caso, che la libertà di coscienza – quindi la possibilità di obbedire a dio – non rappresenta tanto, o perlomeno non solo, un obiettivo da raggiungere, quanto un valore da rispettare: il carattere liberale della violenza ascetica non si riflette solo nei suoi effetti – nel rifiuto di imporre un governo sugli altri – ma soprattutto nella sua forma. È ciò che Weber afferma quando sottolinea come il principio della libertà di coscienza fosse assunto a criterio della stessa strutturazione dell'esercito cromwelliano e si realizzasse nell'opposizione al servizio militare obbligatorio: «l'armata invitta di Cromwell presentò una petizione in parlamento per l'abolizione dell'arruolamento coatto, perché il cristiano poteva partecipare solo alle guerre il cui diritto fosse approvato dalla coscienza personale» (Weber 2017: 195).

ETICA E VIOLENZA IN *POLITICA COME PROFESSIONE*

Tracce ulteriori di riflessione intorno alla violenza, capaci di allargare e arricchire il quadro prospettico, sono presenti nel celebre saggio *Politica come professione*, e in particolare nelle ultime pagine, dove ritorna il tema del contrasto tra etica e politica. Rispetto alla *Zwischenbetrachtung*, lo scenario è mutato: non si è più, infatti, all'origine del processo di razionalizzazione e di separazione delle sfere di vita, ma piuttosto al suo termine, in una situazione cioè di compiuto distacco, di realizzato pluralismo dei valori – l'etica religiosa ha ormai definitivamente perduto la sua capacità egemonizzante sulle altre sfere, la politica si è costituita come sfera autonoma.

Così, è mutata anche la forma del contrasto tra sfera etica e sfera politica, o quantomeno parzialmente differenti sono i termini in cui Weber lo ripropone: «il problema, cioè, dell'etica della politica in quanto “causa”» (Weber 2001: 104). Non si tratta più cioè di rintracciare i luoghi di conflitto a partire dalle pretese egemonizzanti dell'etica religiosa, quanto piuttosto di determinare a quale e quanta etica si debba attingere qualora si faccia politica, e qualora soprattutto si faccia della politica la propria vocazione: la funzione e il senso dell'etica in politica – la posizione è decisamente più subalterna rispetto allo scenario della *Zwischenbetrachtung*.

Mutate, almeno in parte, le condizioni del contrasto e la prospettiva di indagine; identico rimane però il ruolo della violenza come principale fattore di attrito: «dovrebbe essere davvero così indifferente per le esigenze etiche nei confronti della politica che questa operi con un mezzo così specifico come la potenza, dietro cui vi è la violenza?» (Weber 2001: 107); e anche, poche pagine dopo: «il mezzo specifico della violenza legittima, semplicemente in quanto tale, nelle mani dei gruppi umani, è ciò che determina la peculiarità di tutti i problemi etici della politica» (Weber 2001: 115).

L'indagine del problema della violenza in quanto «mezzo» nel rapporto tra etica e politica che Weber propone in *Politica come professione* è però affatto lineare: molteplici, e spesso mescolate, sono le linee argomentative, altrettanto numerosi gli scarti nel ragionamento, le parziali contraddizioni, le sovrapposizioni di differenti piani del discorso. Come è stato più volte sottolineato, *Politica come professione* è un testo «strutturalmente ambiguo, contraddittorio, tutto disseminato di trappole logiche, di citazioni letterarie, di presupposti filosofici tanto influenti quanto più dichiarati assenti» (Esposito 1993: 69).

Ma non solo. La trattazione del problema è influenzata in maniera decisiva dal contesto della sua enunciazione: *Politik als Beruf* è una conferenza che Weber tenne dietro invito del *Freistudentischer Bund* a Monaco, il 28 gennaio 1919, in piena esplosione rivoluzionaria (Lepsius 1977). Due mesi prima, nel novembre del '18 era stata instaurata a Monaco la repubblica bavarese; un mese dopo, il 21 febbraio, il suo primo ministro, il socialdemocratico indipendente Kurt Eisner, sarebbe stato assassinato. *Politica come professione*, soprattutto nelle sue ultime pagine, può essere letto come un saggio sugli effetti deleteri dell'etica assoluta in politica; ma anche come un tentativo di fare i conti con il problema della violenza, nel suo rapporto con l'etica, a partire dall'urgenza del momento.

In una prima formulazione Weber dichiara di voler affrontare il rapporto tra etica e politica dal punto di vista dei mezzi: in accordo con le tesi dell'*Intermezzo*, anche qui sono contrapposte politica ed etica del Vangelo, la prima che fa uso della violenza come suo mezzo, la seconda che invece la rifiuta in maniera assoluta. Corollario di que-

sto *aut aut*: «chi intenda agire secondo l'etica del Vangelo, si astenga dagli scioperi – poiché essi rappresentano una forma di coercizione – e si iscriva ai sindacati gialli. E soprattutto non parli di rivoluzione» (Weber 2001: 108). O etica assoluta, o violenza: *entweder, oder* – l'alternativa è esclusiva e radicale.

Ma anche, quantomeno parzialmente, capziosa: Weber qui infatti identifica immediatamente l'etica in generale con l'etica del Vangelo, escludendo di fatto che possa darsi una conciliazione tra etica, anche assoluta, e violenza; che possa darsi cioè, in maniera coerente, un'etica assoluta che si declina in modo violento, una violenza che tragga una sua giustificazione da un riferimento immediato al valore. Il motivo di questo *aut aut* è rintracciabile nell'uditorio cui Weber si rivolge: i «rivoluzionari da caffè», esponenti di un socialismo etico scisso tra il richiamo all'etica tolstoiana della non violenza e legittimazione della violenza rivoluzionaria. Figure molto eterogenee – tra cui Ernst Toller, che Weber conosceva bene –, protagonisti della rivoluzione bavarese, alcuni dei quali presenti alla conferenza weberiana⁸.

Eppure, in altre circostanze Weber non esclude che possano darsi posizioni eticamente coerenti di esercizio della violenza – lo si è visto nel caso della violenza anomica e di quella ascetica. Un primo suggerimento su come sfuggire all'*aut aut* lo si trova in una lettera che Weber scrive a Kurt Goldstein pochi mesi prima della conferenza monacense. Un richiamo utile, perché l'argomentazione è analoga a quella condotta fin qui, con però una piccola, ma significativa, aggiunta:

Non posso certo essere d'accordo con l'affermazione secondo cui il mio riferimento alla rivoluzione, allo sciopero ecc. sarebbe «tentatore»: io semplicemente non capisco. O – o! [Entweder – oder!]. O non contrapporsi mai al male con la violenza, ma allora: vivere come San Francesco o Santa Chiara o un monaco indiano o un narodniki russo. Tutto il resto è ciarlataneria o autoinganno. Per queste cause assolute c'è solo un cammino assoluto: quello del santo. Oppure: volersi contrapporre al male con la violenza, perché altrimenti si è corresponsabili di esso. Che la guerra civile o analoghe violenze – come ogni rivoluzione quantomeno, e soprattutto perlomeno quella usata come mezzo per uno scopo – debbano essere sante, mentre una guerra di legittima difesa non lo sia, per me rimane un mistero (Weber 2012c: 301).

Le tracce per individuare le condizioni di possibilità per una violenza eticamente coerente risiedono nella seconda parte dell'inciso – una precisazione i cui termini non vengono però esplicitati: «e soprattutto perlomeno quella usata come mezzo per uno scopo». L'indizio per un riferimento più concreto lo si ritrova nel prosieguo del ragionamento in *Politica come professione*.

Qui, dopo aver contrapposto politica ed etica del vangelo, Weber propone un'ulteriore opposizione, affatto congruente a quella precedente: la *Gesinnungsethik* da un lato e la *Verantwortungsethik* dall'altro⁹ – non più dunque due sfere di vita, ma due differenti strutture dell'agire. Lo sottolinea bene Francesco Tuccari: «la distinzione tra etica e politica sul terreno dei mezzi passa, improvvisamente, in secondo piano rispetto alla considerazione delle differenze che intercorrono tra due opposte strutture formali dell'agire, etico e politico» (Tuccari 1991: 190).

E qui, in contrasto con quanto suggerito pochi paragrafi prima, Weber introduce una figura che declina etica assoluta e violenza, rappresentante esemplare di una violenza *gesinnungsethisch*: il sindacalista rivoluzionario. Dall'altra, a rappresentare una declinazione specifica della violenza usata in senso *erfolgsethisch* – cioè consequenzialista, attenta alle conseguenze e al successo del proprio agire, piuttosto che alla conformità al valore – sono invece citati i «bolscevichi e gli spartachisti».

⁸ Non è possibile qui ricostruire nel dettaglio l'argomentazione weberiana, né offrire un ritratto approfondito di queste figure; ma è a loro che Weber rivolge l'accusa di incoerenza: «o predicate la non violenza, e allora però vivete come San Francesco; o fate la rivoluzione, e allora – in quanto usate il mezzo della violenza – non siete diversi dai politici della potenza». Sul socialismo etico, e sull'importanza della figura di Tolstoj, si veda Hanke 1993; sul rapporto tra Weber e Toller, cfr. Adair-Totef 2007.

⁹ Il termine «*Verantwortungsethik*» è un *hapax* nell'opera weberiana, in quanto compare unicamente nel testo previsto per la stampa di *Politica come professione* (non si trova negli appunti per la conferenza, né nella redazione finale della *Zwischenbetrachtung*, che data 1920: cfr. Weber 1992: 139-155, Weber 2002a). L'espressione va a occupare il campo semantico della *Erfolgsethik*, cioè un'etica che valuta l'azione sulla base del suo risultato, degli effetti che produce nel mondo. Il termine *Verantwortungsethik* implica una parziale risemantizzazione, poiché sottolinea non più l'attenzione per il risultato o il successo, quanto la responsabilità per le conseguenze – un'operazione che mira a illuminare, per contrasto, l'irresponsabilità della *Gesinnungsethik*.

VIOLENZA TESTIMONIALE

La violenza «testimoniale» del sindacalista rivoluzionario è richiamata in una serie di testi differenti: oltre a *Politica come professione*, il saggio sull'*Avalutatività* dove Weber affronta in maniera analitica le differenti forme di giustificazione etica dell'agire; ma è soprattutto dalle lettere private con l'amico Robert Michels – vicino al sindacalismo francese e italiano (Tuccari 1993: 58-64) – che emergono alcune significative riflessioni, capaci fornire i tratti fondamentali di questa forma di violenza.

Verso il sindacalismo rivoluzionario, corrente eterodossa del socialismo del primo Novecento, che mescola motivi anarchici e marxisti, Weber assume un atteggiamento che mira alla comprensione sociologica del senso soggettivo dell'azione, più che alla critica politica: si tratta cioè di ricondurre «il punto di vista sindacalistico alla sua forma il più possibile [...] internamente conseguente» (Weber 1958: 341). Il tipo – elaborato sociologicamente – del sindacalista funge in questo modo da strumento per misurare l'effettiva coerenza interna di una prospettiva concreta che si dichiara sindacalista: ad esempio, come lo ammonisce in una lettera, neanche Michels è capace di «pensare fino in fondo» il sindacalismo, cioè di trarre le conseguenze ultime delle sue convinzioni (Weber 2019a: 31-32).

La violenza sindacalistica ha la sua forma privilegiata nello sciopero – non lo sciopero come strumento di contrattazione sindacale e finalizzato a un miglioramento delle condizioni dei lavoratori, quanto lo sciopero generale come primo passo per la rivoluzione proletaria e l'abbattimento della società capitalistica: «l'atto per eccellenza del rifiuto proletario dell'ordine esistente» (De Boni 2016: 421). Di essa, così come emerge nelle riflessioni weberiane, è possibile enucleare alcuni tratti fondamentali.

- donchisciottesca:

Se guardata dal punto di vista delle sue «chances di successo», cioè dei risultati che permette di raggiungere, la violenza del sindacalista risulta secondo Weber del tutto «priva di senso», una «sterile donchisciottaria» (Weber 1958: 339). Non solo infatti essa appare inutile dal punto di vista del mutamento delle condizioni di classe del proletariato, ma anzi risulta il più delle volte controproducente, in quanto alimenta la reazione e la repressione. È quanto scrive a Michels in una lettera del febbraio 1909:

Non può certo sfuggirle che una parte consistente di tutti gli scioperi (lo sciopero dei portuali di Amburgo, per esempio) riporta indietro di anni, anzi di decenni, non solo i sindacati [*Gewerkschaften*] (questo a Lei non cambierebbe nulla), ma qualsiasi progresso del movimento di classe, più precisamente *agisce* in senso *contrario* a ciò che dovrebbe essere desiderato da chi misura il *valore* dello sciopero sulla sua importanza per l'avvicinamento alla "socializzazione" o all'unione del proletariato come classe o a *quello che preferisce* tra i "fini" socialisti (provvisori) (Weber 2019b: 36).

- etico-intenzionale:

A fronte della sua palese inefficacia, lo sciopero non può essere allora giustificato sulla base del risultato cui aspira: «L'affermazione in assoluto più strana che si possa fare a fronte di *queste* esperienze è dire: *ogni* sciopero *opera* nella *direzione* postulata dal socialismo, *ergo ogni* sciopero è "giusto"» (Weber 2019b: 36-37). È questo un tipo di ragionamento che Weber riconduce all'*Erfolgsethik*, all'etica del risultato, come chiarisce a Michels in una lettera di pochi mesi successiva: «L'etica dello sciopero? – sì, c[aro] am[ico]!: in conclusione al Suo articolo c'è proprio *scritto*: ogni sciopero è giusto, *perché* si trova sul cammino verso il fine futuro [*Zukunftsziel*]. 1) è assolutamente dimostrato che è *sbagliato*: gli scioperi falliti producono a volte un ritardo addirittura di decenni (Hamburg!), e 2) questa è proprio l'"etica del risultato" [*Erfolgsethik*]: il *mezzo* è "giusto", *perché* il *risultato* desiderato è "giusto"» (Weber 2019c: 39). L'etica del risultato è un tipo di giustificazione etica che valuta l'agire sulla base dei risultati a cui esso conduce, che deduce la giustizia dei mezzi sulla base della giustizia dello scopo.

Proprio per il suo carattere donchisciottesco però, argomenta Weber, la giustificazione di tale violenza non può risiedere nei risultati a cui conduce, ma nel valore in sé dell'azione. La violenza del sindacalista è cioè per Weber un esempio di tipo puro dell'etica dell'intenzione: «il *sindacalista* M[ichels] potrebbe (e dovrebbe) forse dire: l'*intenzione*, che fa partire uno sciopero, è sempre l'intenzione "giusta", essa è l'intenzione *militarista* (militarista di classe), quella *patriottica* (patriottica di classe), – *ergo* ecc. Ma *che* debolezza sbirciare verso il *risultato!*» (Weber 2019b: 37).

Per questo motivo, le critiche che attaccano il sindacalismo mostrandone l'inutilità o gli effetti controproducenti non colgono, secondo Weber, nel segno: infatti al sindacalista non «si dimostra nulla, se egli è realmente fedele alle conseguenze ultime della sua convinzione. E ciò non perché egli sia un insensato, ma perché può aver “ragione” dal suo punto di vista» (Weber 1958: 339).

- *priva di scopo:*

In quanto etico-intenzionale, quella del sindacalista è una violenza che non trae dallo scopo il suo senso e la sua giustificazione; più radicalmente, per Weber è una violenza priva di uno scopo, priva addirittura della possibilità di pensare uno scopo: si tratta di un agire «*fine a se stesso, privo di un qualsiasi “fine”, anzi privo della possibilità di pensare un “fine”*» (Weber 2019a: 32). Il sol dell'avvenire, la realizzazione del comunismo, che rappresenta il polo motivazionale e di senso centrale nell'immagine del mondo socialista, perde qui la sua forza attrattiva. Per essere coerente, la violenza testimoniale del sindacalista deve cioè essere intesa come «una religione dell'*intenzione, che è legittima anche nel caso in cui nessun fine futuro venga mai “raggiunto” e anche se è dimostrato scientificamente che non c'è nessuna possibilità di raggiungerlo*» (Weber 2019c: 39).

La possibilità di una conciliazione tra ideale etico assoluto e violenza risiede allora nella forma *gesinnungsethisch* dell'agire: l'unico modo per mantenersi coerente al proprio ideale senza farsi irretire dal *Pragma der Gewaltsamkeit* è cioè intendere la violenza in senso non strumentale. Fine a se stessa, essa serve unicamente a manifestare a se stessi e agli altri un valore, un ideale, a testimoniare un significato: «il sindacalista realmente conseguente vuole semplicemente mantenere in se stesso, e per quanto possibile suscitare negli altri, una determinata coscienza, che gli appare dotata di valore e sacra» (Weber 1958: 341).

VIOLENZA DEL FINE ULTIMO

Nei testi weberiani, e in particolare in *Politica come professione*, è possibile rintracciare un'ultima forma di violenza rivoluzionaria: essa si distingue in maniera significativa dalle altre qui presentate per la forma di giustificazione etica dell'agire che la sottende. Se le forme di violenza rivoluzionaria viste finora sono tutte declinazioni differenti di una violenza etico-intenzionale, in cui l'agire è valutato immediatamente in base alla sua conformità al valore, la violenza del fine ultimo si richiama invece a una forma di giustificazione differente, che rientra nel campo della *Erfolgsethik*, dell'etica del risultato: la quale, come appena visto, tende a valutare un agire sulla base della sua capacità di determinare, o avvicinare a, un risultato – non dunque in riferimento a un valore, a un ideale, ma in quanto mezzo per ottenere uno scopo.

Le figure che, nelle pagine weberiane, attuano questa forma di violenza sono i «bolscevichi e gli spartachisti»: i riferimenti sono pochi, dispersi; ma soprattutto in *Politica come professione* Weber li chiama a esempio di uno specifico tipo di agire violento rivoluzionario. Figure inizialmente marginali nel *Weltbild* socialista, con la rivoluzione russa del 1917 e poi quella del '18-'19 in Germania piombano improvvisamente al centro della scena. Le dichiarazioni di Weber nei loro confronti sono principalmente politiche e polemiche: al bolscevismo Weber concederà qualche mese di tempo prima del crollo (Weber 2008, Mommsen 1993: 424), degli spartachisti additerà la totale irresponsabilità per le conseguenze del loro agire, accusandoli di provocare l'ascesa della reazione e l'intervento dell'Intesa – portando la Germania all'annichilimento politico e militare (Weber 1998b: 137, Weber 1988: 441). Un costo enorme, da affiancare a quello già oneroso della sconfitta in guerra.

Ma al di là dell'acredine politica – nei confronti degli spartachisti Weber non risparmia gli insulti¹⁰ – «bolscevichi e spartachisti» sono assunti in *Politica come professione* a figure rappresentative di un certo modo di intendere e praticare la violenza.

¹⁰ Si veda, a titolo d'esempio, Weber 1988: 441, 446.

- *strumentale*:

Un primo richiamo ai bolscevichi e agli spartachisti si ha nella prima formulazione del problema del contrasto tra etica e politica sul tema della violenza, e la posizione che essi occupano nella polarità è chiara:

non vediamo che gli ideologi bolscevichi e spartachisti, proprio in quanto fanno uso di questo mezzo della politica [la violenza], giungono esattamente agli stessi risultati di un qualsiasi dittatore militare? In che cosa, se non nella persona di chi detiene il potere e nel suo diletantismo, si differenzia il potere dei consigli degli operai e dei soldati da quello di un qualsiasi detentore del potere del vecchio regime? [...] Ci si dirà: per la nobile intenzione [*Absicht*]! Bene. Ma qui è dei mezzi che si sta parlando, e anche gli avversari con cui si combatte pretendono per sé allo stesso identico modo, in piena sincerità da un punto di vista soggettivo, la nobiltà delle proprie intenzioni [*Absichten*] (Weber 2001: 106-107)¹¹.

I bolscevichi e gli spartachisti, in quanto fanno uso del mezzo della violenza, non si distinguono da un qualsiasi dittatore militare, da un politico della potenza: indipendentemente dalla differenza sui fini – ipoteticamente: la liberazione dell'umanità, la sua oppressione – il fatto di usare il mezzo della violenza li proietta all'interno della stessa sfera d'azione: quella politica. Appellarsi alla bontà del proprio fine non fa differenza, poiché sui fini è «una questione di fede» (Weber 2001: 104); mentre, come visto, sono i mezzi violenti a definire la specificità della sfera politica.

La violenza è qui intesa come mezzo in vista di un fine, e dunque valutata in senso strumentale sulla base della sua capacità di avvicinare a tale scopo. In quanto strumentale, è una violenza decisamente più mondana di quelle viste finora. Queste trovano infatti nella forma *gesinnungsethisch* della loro manifestazione la capacità di sfuggire al *Pragma der Gewaltsamkeit*, nel riferimento immediato al valore la possibilità di non immischiarsi e non innescare la cattiva infinità delle cose mondane: la redenzione del mondo non è per esse un progetto da realizzare strumentalmente tramite la violenza, ma un evento da manifestare, un valore da testimoniare. Al contrario, la redenzione del mondo è intesa dai bolscevichi e dagli spartachisti come uno scopo, un disegno da portare a compimento: in quanto tale, il loro agire è destinato a evocare le «potenze diaboliche che stanno in agguato dietro a ogni violenza»; a immischiarsi col mondo e fare i conti con le sue conseguenze: «chiunque scenda a patti con questo mezzo [la violenza] per qualsiasi scopo – come si trova a fare ogni uomo politico – è esposto alle sue specifiche conseguenze. Ciò accade soprattutto a chi combatte per una fede, religiosa o rivoluzionaria che sia» (Weber 2001: 115).

Di una tale violenza strumentale Weber sottolinea il carattere meschino, eticamente compromissorio: «chi vuole realizzare con la violenza la giustizia assoluta sulla terra ha bisogno per questo di un seguito, vale a dire di un "apparato" di uomini»; figure che altrove apostrofa come «parassiti»: «quegli elementi che in ogni rivolgimento si presentano come parassiti, i quali non vogliono vivere per, bensì della rivoluzione» (Weber 1998b: 138). L'intento è mostrare lo scarto tra altezza dell'ideale e meschinità nei mezzi per raggiungerlo: è qui del tutto assente una qualsiasi ricerca di conformità dell'agire violento al valore.

- *potenzialmente illimitata*:

Violenza strumentale, essa è però mezzo a uno scopo particolare: il socialismo, la fine del dominio dell'uomo sull'uomo – in termini religiosi: la fine dell'irrazionalità etica, la redenzione del mondo. Uno scopo ultimo, definitivo. La violenza del fine ultimo rappresenta la declinazione rivoluzionaria della *Erfolgsethik* perché allo scopo è disposta a sacrificare tutto: è questo a costituire l'unica fonte di senso e giustificazione all'agire. Il ragionamento della *Erfolgsethik* nella formulazione della lettera a Michels – «il mezzo è giusto perché il risultato desiderato è giusto» – viene qui radicalizzato: il risultato è capace di giustificare *qualunque* mezzo, anche il più terribile. È ciò che Weber afferma in un paragrafo decisivo di *Politica come professione*, che vale la pena riportare per intero:

Per la politica il mezzo decisivo è la violenza, e quanto sia grande la portata della tensione tra il mezzo e il fine da un punto di vista etico lo potete desumere dal fatto, noto a tutti, che i socialisti rivoluzionari (corrente di Zimmerwald) già durante la guerra professavano un principio che si potrebbe così formulare: "se ci trovassimo a dover scegliere tra un anno di guerra ancora e poi la rivoluzione,

¹¹ Qui, come indicato, «intenzione» non traduce «*Gesinnung*», ma «*Absicht*»: mentre il primo intende l'intenzione come disposizione d'animo, il secondo la intende nel senso dello scopo (sulla distinzione tra i due termini a partire da Kant cfr. Marini 1988: 514-515).

oppure la pace subito ma senza rivoluzione, noi sceglieremmo ancora qualche anno di guerra!» All'ulteriore domanda: «Che cosa può portare questa rivoluzione?», qualsiasi socialista dotato di una qualche preparazione scientifica avrebbe risposto che non si poteva parlare di un passaggio a un'economia che si potesse definire socialista nel senso da lui inteso, ma che sarebbe sorta una nuova economia borghese, la quale avrebbe potuto soltanto fare piazza pulita degli elementi feudali e dei residui dinastici. Dunque, per questo modesto risultato: «Ancora qualche anno di guerra!» Si potrà certo affermare che in questo caso, anche con una assai salda convinzione socialista, si potrebbe respingere il fine che richiede tale mezzo, e tuttavia nel bolscevismo e nello spartachismo, e in generale in ogni forma di socialismo rivoluzionario, le cose stanno esattamente nello stesso modo [...] (Weber 2001: 110-111).

Si ritrova qui una delle critiche principali che Weber muove al socialismo in genere: l'irrealizzabilità del fine, il carattere utopico dell'idea della fine del dominio dell'uomo sull'uomo – lo scrive esplicitamente in una famosa lettera a Michels¹². Tra le pochissime assunzioni indimostrate della prospettiva weberiana sul mutamento sociale e politico, e fondante il suo realismo politico, vi è l'idea del carattere ineliminabile della lotta, la convinzione dell'irredimibilità del mondo¹³.

Ma al di là della critica sul fine – su cui, ancora, è «questione di fede» – è il discorso sui mezzi che risulta particolarmente rilevante. Qui Weber sta dicendo che per realizzare il loro scopo, bolscevichi e spartachisti sono disposti ad adoperare qualunque mezzo, anche un mezzo incongruente rispetto ai valori professati, all'ideale incarnato dallo scopo ultimo: sono disposti ad accettare la guerra, nonostante il proclamato internazionalismo, se questa rende più probabile l'avvicinamento allo scopo ultimo. Si è cioè disposti a derogare alla conformità dell'agire al valore se questo agire risulta capace di avvicinare, anche di poco, al fine. Un ragionamento inaccettabile per qualunque *Gesinnungsethiker* coerente, anche rivoluzionario.

La critica di Weber è chiara: «si potrebbe respingere il fine che richiede tale mezzo» – proprio ciò che l'etica del fine ultimo non è capace di fare. Né è capace di rifiutare un mezzo «eticamente pericoloso», qualora esso riveli una qualche probabilità di efficacia. Nella declinazione rivoluzionaria della *Erfolgsethik*, il fine ultimo diviene causa finale capace di giustificare la catena di mezzi e fini che porta a essa, motore immobile che legittima qualunque mezzo, anche uno opposto all'ideale che si vuole realizzare: è cioè eticamente giusto realizzare l'amore con la violenza, la libertà con la costrizione.

- implicante un differimento della fine:

L'esclamazione «ancora qualche anno di guerra!» è rivelatrice di una dinamica potenziale che secondo Weber si può sviluppare nel momento in cui si adotta una razionalità strumentale. Se l'immagine del mondo socialista opera perlopiù all'interno di una temporalità «a breve termine» – la rivoluzione può avvenire domani (Weber 1998c: 123) –, la razionalità strumentale conduce invece a una dinamica di differimento della fine, di prolungamento indefinito della catena dei mezzi e dei fini: se cioè il fine ultimo (il socialismo) è capace di legittimare un determinato mezzo (la rivoluzione violenta), questo mezzo diviene – provvisoriamente ma inevitabilmente – fine dell'azione, capace a sua volta di legittimare altri mezzi (qualche anno di guerra). Declinazione estrema, ed esemplare, del *Pragma der Gewaltsamkeit*.

CONCLUSIONI

Questa rapida ricostruzione delle forme di violenza rivoluzionaria ha permesso di arricchire il quadro weberiano sulla violenza: non solo mezzo della politica, l'agire violento acquisisce profondità attraverso l'interrogazione

¹² «Nel secondo caso, parlare di «rivoluzione» è sempre una farsa, qualunque idea di eliminare il «dominio dell'uomo sull'uomo» mediante un qualsiasi «sistema sociale», per quanto socialista, o mediante forme di «democrazia», per quanto elaborate, è un'utopia» (Weber 2019c: 32). Si noti qui che, nel ragionamento weberiano, tale fine risulta un'utopia qualora si adotti una prospettiva realista sul mondo; non lo è però qualora tale utopia venga perseguita in modo *gesinnungsethisch*: in questa prospettiva la realizzabilità del fine non è più un problema, semplicemente perché esso non è inteso come un progetto da realizzare, ma come un valore da testimoniare.

¹³ Il socialismo è – per Weber – realizzabile, ma non certo come fine del dominio dell'uomo sull'uomo, quanto piuttosto come estensione del dominio burocratico all'economia (cfr. ad esempio Weber 1982: 82-93, Weber 1998c: 111).

intorno ai percorsi di senso che ne sono all'origine. In particolare, è nel contatto con forme di radicalismo etico, all'interno di costellazioni di senso anche molto differenti, che emergono forme di violenza rivoluzionaria: quando la tensione verso una redenzione del mondo si radicalizza e trova nella violenza la sua forma di manifestazione privilegiata. Ma, lo si è visto, solo in uno dei casi esaminati la violenza è intesa come uno strumento per realizzare un mondo redento; negli altri casi è piuttosto intesa nel senso dell'espressione e della testimonianza.

Il «pragma della violenza», la sua tendenza intrinseca a riprodursi e accrescersi, viene disinnescato da una prospettiva soggettiva che ne rifiuta la dimensione strumentale, che la intende in senso *gesinnungsethisch* come violenza giusta in sé, una violenza che non deve generare nulla, produrre nulla: la redenzione del mondo è qui intesa nel senso di una «utopia testimoniale», declinata come un ideale a cui conformarsi. Al contrario, esso viene portato alle sue estreme conseguenze qualora la redenzione del mondo sia intesa come una «utopia progettuale»: assunta nella sua dimensione strumentale, adoperata come mezzo allo scopo, la violenza è destinata a evocare e scatenare «potenze diaboliche».

L'arricchimento del quadro prospettico intorno alla violenza nell'opera weberiana è declinabile in due sensi. In primo luogo, nel senso di un riconoscimento di una pluralità fenomenologica delle forme di violenza. Anomica, ascetica, testimoniale, del fine ultimo: sono forme di violenza tra loro molto differenti, che in certi casi condividono alcuni caratteri importanti (il tratto etico-intenzionale per le prime tre, ad esempio), ma che presentano anche alcune caratteristiche inedite e peculiari. Seppure entrambe etico-intenzionali infatti, violenza anomica e violenza ascetica si distinguono ad esempio radicalmente tanto per la forma dell'azione – disordinata nel primo caso, metodica e razionale nel secondo –, quanto per la capacità di prendere in conto le forme e le regole del mondo.

La pluralità fenomenologica della violenza permette di declinare l'approfondimento del quadro sulla violenza in una seconda, correlata, direzione: la pluralità genetica della violenza. Cioè il riconoscimento della molteplicità dei percorsi di senso e di causalità storica che sono all'origine di un agire violento: lungi dall'individuare una radice di senso unica e univoca della violenza – una causa necessaria, un'istanza ultima – cui ricondurre unilateralmente ogni manifestazione di violenza, la ricognizione nelle forme di violenza presenti nell'opera weberiana, e soprattutto la ricostruzione degli universi di senso da cui esse emergono, costringe ad aprire il ventaglio delle cause possibili. La violenza può infatti emergere, secondo Weber, anche all'interno di universi soggettivi e immagini del mondo che le sono palesemente ostili: la violenza anomica degli anabattisti ne è l'esempio lampante. Ciò costringe a ricondurre il sorgere della violenza come vettore di mutamento storico e politico alle sue condizioni di possibilità, di individuare di volta in volta la costellazione di fattori che l'hanno resa possibile. Una prospettiva, quella weberiana, aperta e indeterminata sulla violenza e sulle soggettività che la agiscono.

BIBLIOGRAFIA

- Adair-Toteff C. (2007), *Max Weber and Ernst Toller: Realists or Idealists?*, in «History of the Human Sciences», vol. 20, n. 1, pp. 1-17.
- Anter A. (2014), *Max Weber's Theory of the Modern State. Origins, Structure and Significance*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Anter A., Breuer S. (a cura di) (2016), *Max Webers Staatssoziologie. Positionen und Perspektiven*, Baden-Baden: Nomos.
- Bellah R. (1999), *Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion*, in «Journal of the American Academy of Religion», vol. 67, n. 2, pp. 277-304.
- Breuer S. (2001), *Weltablehnung*, in H.G. Kippenberg, M. Riesebrodt (a cura di), *Max Webers "Religionssystematik"*, Tübingen: Mohr.
- Colliot-Thélène C. (1995), *Violence et contrainte*, in «Lignes», n. 25, pp. 264-279.
- Colliot-Thélène C. (2011), *Retour sur les rationalités chez Max Weber*, in «Les Champs de Mars», n. 22, pp. 13-30.
- De Boni C. (2016), *Liberi e uguali. Il pensiero anarchico in Francia dal 1840 al 1914*, Milano: Mimesis.
- Erizi A. (2014), *Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber*, in «Società Mutamento Politica», vol. 5, n. 9, pp. 101-121.

- Esposito R. (1993), *Nove pensieri sulla politica*, Bologna: Il Mulino.
- von Ferber C. (1970), *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Hanke E. (1993), *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hübinger G. (2009), *Einleitung*, in M. Weber, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)*, MWG III/7, Tübingen: Mohr, pp. 1-39.
- Imbusch P. (2002), *Der Gewaltbegriff*, in W. von Heitmeyer, J. Hagan (a cura di), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, pp. 26-57.
- Lepsius M.R. (1977), *Max Weber in München Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel*, in «Zeitschrift für Soziologie», vol. 6, n. 1, pp. 103-118.
- Marini G. (1988), *Sul tema dei conflitti di valore in Max Weber*, in G. Moretto, D. Venturelli (a cura di), *Filosofia, religione, nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Napoli: Morano, pp. 511-531.
- Meier C., Faber K.G., Iltting K.-H. (1982), *Macht, Gewalt*, in O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 3, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 817-935.
- Mommsen W.J. (1993), *Max Weber e la politica tedesca*, Bologna: Il Mulino.
- Müller H.-P., Sigmund S. (a cura di) (2014), *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler.
- Orrù M. (1989), *Weber on Anomie*, in «Sociological Forum», vol. 4, n. 2, pp. 263-270.
- Palma M. (2012), *Avvertenza*, in M. Weber, *Dominio*, Roma: Donzelli, pp. CLXXIX-CLXXXIV.
- Palonen K. (1998), *Das "Webersche Moment". Zur Kontingenz des Politischen*, Wiesbaden: Springer.
- Rossi P. (1981), *L'analisi sociologica delle "religioni universali"*, in Id. (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino: Einaudi, pp. 127-159.
- Schluchter W. (1988), *Religion und Lebensführung*, vol. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmidt R. (1989), *Problemi lessicali nella traduzione italiana delle opere di Max Weber*, in *Miscellanea di studi socio-linguistici*, Firenze: Facoltà di economia e commercio, vol. 2, pp. 237-293.
- von Trotha T. (1997), *Zur Soziologie der Gewalt*, in Id. (a cura di), *Soziologie der Gewalt*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», numero speciale 37.
- Tuccari, F. (1991), *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Milano: Franco Angeli.
- Tuccari F. (1993), *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari: Laterza.
- Weber M. (1958), *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino: Einaudi, pp. 309-375.
- Weber M. (1968), *Economia e Società*, vol. I, Milano: Edizioni di Comunità.
- Weber M. (1982), *Parlamento e governo*, Torino: Einaudi.
- Weber M. (1988), *Deutschlands Vergangenheit und Zukunft* [4 gennaio 1919], in MWG I/16, Tübingen: Mohr, pp. 436-446.
- Weber M. (1992), *Politik als Beruf*, in MWG I/17, Tübingen: Mohr, pp. 113-252.
- Weber M. (1998a), *Lo stato nazionale e la politica economica tedesca*, in Id., *Scritti politici*, Roma: Donzelli, pp. 3-28.
- Weber M. (1998b), *La futura forma statale della Germania*, in Id., *Scritti politici*, Roma: Donzelli, pp. 131-167.
- Weber M. (1998c), *Il socialismo*, in Id., *Scritti politici*, Roma: Donzelli, pp. 101-130;
- Weber M. (2001), *Politica come professione*, in Id. *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino: Einaudi, pp. 45-121.
- Weber M. (2002a), *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in Id., *Sociologia della religione II: Confucianesimo e taoismo*, Torino: Edizioni di Comunità, pp. 315-352.
- Weber M. (2002b), *Sociologia della religione III: Induismo e Buddismo*, Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber M. (2002c), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id., *Sociologia della religione I: Protestantismo e spirito del capitalismo*, Torino: Edizioni di Comunità, pp. 19-187.
- Weber M. (2008), *Brief an Oncken*, 10 dicembre 1917, in MWG II/9, Tübingen: Mohr, pp. 843-844.
- Weber M. (2012a), *Stato e ierocrazia*, in Id., *Dominio. Economia e società*, Roma: Donzelli, pp. 613-806.

- Weber M. (2012b), *Dominio. Economia e società*, Roma: Donzelli.
- Weber M. (2012c), *Brief an Kurt Goldstein*, 13 novembre 1918, in MWG II/10, Tübingen: Mohr, p. 301.
- Weber M. (2017), *Comunità religiose*, Roma: Donzelli.
- Weber M. (2019a), *Lettera a Michels*, 4 agosto 1908, in Id., *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, in «Micromega», 1, pp. 31-35.
- Weber M. (2019b), *Lettera a Michels*, 19 febbraio 1909, in Id., *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, in «Micromega», 1, pp. 36-38.
- Weber M. (2019c), *Lettera a Michels*, 12 maggio 1909, in Id., *Realismo anomalo: tre lettere di Weber a Michels*, in «Micromega», 1, pp. 38-40.
- Weber M. (2020), *Interventi a margine della relazione di Ernst Troeltsch «Il diritto naturale stoico-cristiano e il moderno diritto naturale profano»*, in «Iride», vol. 33, n. 91, pp. 539-554.



Monographic Section

L'erotica tiranna. Weber, Monte Verità e la *Considerazione intermedia*

MASSIMO PALMA

Università Suor Orsola Benincasa di Roma
massimo.palma@unisob.na.it

Citation: Palma M. (2020) *L'erotica tiranna. Weber, Monte Verità e la Considerazione intermedia*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 101-112. doi: 10.13128/cambio-10052

Copyright: © 2020 Palma M. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Abstract. The article faces a short period of time in Max Weber's life before and during the Great War. In 1913 Max Weber found himself spending more than some days in the vegetarian and anarchist community of Monte Verità, in Italian Switzerland. This meant a chance for empirical observations of life forms imbued with free love and hints of counterculture. While his personal life went through changes, due to both the war and new emotional ties, in the *Intermediate Reflections* he came to consider the role of eroticism in the spheres of life, as a way to organize the world, or to refuse it. Further on, in the famous *Science as Vocation* conference, in his attempt to deal with the normative-axiological domain, as noticed by E. R. Curtius, the erotic sphere will become a model, through its 'failed relationship' in the way values are thought and believed in by subjects.

Keywords: Weber, Eros, Monte Verità, Max Weber and eroticism.

INTRODUZIONE. BIOGRAFISMI

Fondatore di una scienza nuova ma per natura tendente a oltrepassare gli steccati disciplinari, borghese consapevole, nazionalista convinto, coniuge di un'esponente dell'austero femminismo guglielmino e studioso sul piano sociologico e giuridico delle forme in cui il *Mutterrecht* ha dato mostra di sé nella storia universale¹, Max Weber fu uomo attraversato da plurime contraddizioni. Oltre ogni retorica sull'accettazione virile della tragici-

¹ Per i notevoli spunti forniti da Marianne Weber (1907) al marito si veda uno dei primi testi relativi al progetto di *Economia e società*, che maggiormente indaga le formazioni comunitarie non-patriarcali: *Hausverband, Sippe und Nachbarschaft*, in Max Weber (2001: 291-327: 291-292, 303, 306, 307; trad. it.: 211-237: 211-212, 220-221). Qui anche intuizioni su erotismo, cavalleria, prostituzione che arriveranno immutate o quasi nella *Zwischenbetrachtung*. Come affermato da H.-P. Müller (2020: 238-240), non si può tuttavia parlare di un interesse *tematico* da parte di Weber per l'argomento di genere. Per un'analisi, anche se datata, del motivo, cfr. Bologh (1987: 242-258).

tà dell'esistente che espresse pubblicamente in più occasioni, in forma orale e per iscritto, quella tra incontrollata volontà di vita e controllate opere è oggi ben evidente. Dopo decenni di agiografia derivata dall'opera instancabile della vedova Marianne Schnitger, e dopo numerosi lustri di quella che è stata chiamata l'«allenata destrezza del censore», qualcosa nel panorama degli studi weberiani sta infatti cambiando². Per alcuni argomenti che pure Weber affronta e 'vive' in prima persona, a lungo non si è sviluppata una tematizzazione se non corsiva, "in nota". E non si tratta, nel rilevarli, di voyeurismo biografico, ma più seriamente di valutare l'interazione opera-vita, che nel caso in oggetto è tanto più vivace quanto più è consapevole il controllo di dinamiche ritenute irrazionali.

Complice il duplice anniversario della nascita – 150 anni – e della morte – un secolo –, complice, soprattutto, il graduale completamento della seconda sezione della *Max Weber-Gesamtausgabe*, che contiene ciò che resta dell'epistolario³, si sono succeduti ampi volumi che ne riconfigurano la biografia intellettuale. A sistemare, sotto diversa luce e con esiti difformi, vicende cui per decenni si è fatta mera allusione, sono stati Joachim Radkau e Jürgen Kaube, Peter Ghosh e François Bafoil⁴. In questi lavori si è cercato di leggere l'opera anche attraverso le controverse esperienze di vita. Di narrare i turbamenti psicologici che affliggono Weber sin dalla *Jahrhundertwende*, ivi incluso il problematico rapporto coniugale e l'intrecciarsi delle due relazioni con Mina Tobler e, soprattutto, Else von Richthofen, legata per anni a figure che rientrano per diverse ragioni nel profilo biografico weberiano – come Otto Gross e il fratello Alfred. Questi lavori, andando oltre formule ormai stanche (Weber il titano, Weber "mito di Heidelberg"), restituiscono di questa personalità «l'individuo in fuga, la passione, la brama di un'altra forma di vita [...] che cercava di distruggere l'edificio razionale della servitù moderna» (Müller, Steffen 2020: 8). E indicano lo sfondo personale di motivi che appaiono tanto nella *Considerazione intermedia* (*Zwischenbetrachtung*) – il saggio che nel 1915-16 fa il punto degli studi sull'etica economica delle religioni mondiali –, quanto in alcuni accenti delle conferenze monacensi su scienza e politica – pietre miliari della ricezione di Weber già in vita⁵, disseminati di polemiche e rinvii autobiografici (talora colti dai contemporanei con entusiasmo, talora rifiutati)⁶.

Di converso, nella straordinaria messe di studi di taglio non biografico che da un secolo affondano lo sguardo nella lettera weberiana, ormai al riparo di un'edizione storico-critica che durerà a lungo, l'«erotica» non pare meritare un luogo di rilievo. Eppure può esser particolarmente fecondo tracciare un profilo di alcuni motivi centrali dell'approccio weberiano. A prescindere dalle vicende delle due sorelle Richthofen con i Weber e D. H. Lawrence, raccontate da Martin Green (1974)⁷ (riprese da Guenther Roth – 1988: 42-43 – nella preziosa introduzione americana alla biografia di Marianne Weber), in questa breve ricognizione dei tratti che Weber assegna all'*Erotik* partiremo da quando, ormai al colmo della maturità e al di fuori del *cul-de-sac* psicologico in cui era stato per anni, lo troviamo per settimane nella 'riserva' di anarchici, vegetariani e naturisti che da anni si andava costruendo nel

² L'espressione, in riferimento a uno dei maggiori studiosi weberiani degli ultimi decenni, è di Sam Whimster (1999: 1-40): «Schluchter with the practised dexterity of the censor keeps Weber's life-world firmly in its place. Occasionally, and most interestingly although not wholly explicably, some of this vitality spills out into Weber's texts».

³ La Max Weber-Gesamtausgabe (MWG) è organizzata in tre sezioni: I, *Schriften und Reden* (25 voll.); II, *Briefe* (11 voll.); III, *Vorlesungen und Vorlesungsnachschriften* (7 voll.). La seconda sezione è stata completata solo nel 2019, ma ben sei (I, II, III, IV, IX, X, XI) degli 11 volumi complessivi sono stati pubblicati solo a partire dal 2008, il che spiega la ricezione meramente parziale nella letteratura. Sull'epistolario e l'organizzazione dello stesso, data la complessa situazione del lascito, cfr. la puntuale voce di Hubert Treiber (2020: 392-411).

⁴ Alludiamo a Radkau (2005); Kaube (2014); in area tedesca meno interessante in chiave strettamente biografica (avendo un taglio più *ideengeschichtlich*) il recente Hübinger (2020); in lingua inglese si veda Ghosh (2014); in francese Bafoil (2018).

⁵ È stato già notato – cfr. p. es. Treiber (2020: 392) – il passaggio di *Politik als Beruf* (Weber 1919; MWG I/17: 231; trad. it.: 98): «Raramente troverete che un uomo, il quale abbia smesso di amare una donna per un'altra, non senta il bisogno di giustificarsi con se stesso dicendo che la prima non era più degna del suo amore, o che lo aveva deluso. [...] Si tratta di una mancanza di cavalleria che, al semplice dato di fatto che egli non la ama più e la donna deve portarne le conseguenze, aggiunge ancora una parvenza di legittimità, in forza della quale egli pretende un diritto».

⁶ Le abbondanti allusioni, nella conferenza *Wissenschaft als Beruf*, alla concezione anti-scientifica del George-Kreis, vennero colte, perlopiù *post mortem*, da più o meno solerti allievi del poeta (Ernst Robert Curtius, Erich von Kahler, Arthur Salz, Jonas Cohn). Ne nacque una prolungata discussione che è ricostruita puntualmente da Edoardo Massimilla (2000).

⁷ Cfr. anche Whimster 1999.

Canton Ticino, nei pressi di Ascona. Andremo poi alla *Considerazione intermedia*, che dell'*Erotik* presenta una tematizzazione specifica, per dedicare infine un'appendice a una lettura controversa ma pertinente della conferenza su *La scienza come professione*.

1. EROS *OUTLAW*. WEBER A MONTE VERITÀ

Chi si confronti oggi con il reperto testuale della “sociologia del diritto” di Weber, sorta nell'ambito del progetto di *Economia e società*, sa che il diritto è l'unico ambito di ricerca di cui ci restano degli originali – gli altri manoscritti del presunto *opus magnum* sono perduti. Scorrendo le pagine dell'edizione storico-critica di *Diritto*, pubblicate per la prima volta nel 2010, il lettore si avvede del metodo di lavoro dell'autore, che scriveva, dettava e poi integrava. Il testo è costellato di allunghe manoscritte su fogli dattiloscritti. Il lettore non uso a considerare le molteplici sfaccettature della ‘persona’ Weber potrà forse stupirsi della presenza, in due casi, di Frieda Gross nel retro delle allunghe.

Amica da anni dei Weber, residente del Monte Verità, nel 1913 Frieda Schloffer rischiava di perdere i figli per il procedimento che il suocero Hans, celebre criminologo, le aveva intentato dopo che il marito Otto Gross – psicanalista, morfinomane, sostenitore di idee radicali di emancipazione femminile – era stato incarcerato (pare per aver indotto al suicidio alcuni ‘villeggianti’ del Monte Verità)⁸. Weber si era precipitato ad Ascona per assisterla sul piano legale e lì era rimasto a soggiornare. La giovane che Max e Marianne chiamavano ‘Dora’ appare tanto come destinataria di un abbozzo di lettera scritta nel dorso di un'allunga appartenente a *L'economia e gli ordinamenti*⁹, tanto come protagonista nel retro di un'allunga del § 5, all'interno della torrenziale esposizione delle *Condizioni evolutive del diritto*. In quelle righe epistolari, Weber parla a qualcuno di una «profferta» rifiutata da Frieda Gross: con ogni probabilità, Weber le aveva proposto di stabilirsi coi suoi bambini a Heidelberg, nella casa di famiglia.

Non si parla neppure // di avere insieme in casa // persone giovani, che in condizioni normali // debbono adattarsi // naturalmente lo so e assumo che Lei pure lo abbia presupposto // quando io Le raccontavo di quella profferta, da parte nostra, che // siamo in tutt'altra situazione. Lei // stessa del resto si sente al riguardo // troppo “outlaw” per poterlo mai fare. // E ciò basti (Weber 2010: 273; trad. it.: 87).

Il testo si può ragionevolmente datare al marzo-aprile 1913, vale a dire, sul piano del percorso intellettuale, ai mesi vorticosi in cui Weber stende non solo il fondamentale saggio su *Alcune categorie della sociologia comprendente*, ma appunto anche la prima, enorme mole di appunti che costituirà poi, nella versione decisa da Marianne Weber, la II e III parte di *Economia e società*. Mesi in cui, dopo aver affinato l'analisi delle *Comunità religiose*, è alle prese con la travagliata genesi del manoscritto sul *Diritto*, con le forme in cui le credenze e le rappresentazioni normative contribuiscono alla razionalizzazione delle forme del diritto e della vita in generale (nel percorso occidentale).

Può apparire coincidenza curiosa che mentre materialmente Weber riflette e scrive scientificamente sui sostrati materiali e irrazionali della forma giuridica, egli difenda professionalmente una donna «che si sente [...] troppo *outlaw*». E tuttavia l'amicizia con Frieda Gross apre a molti elementi degni di attenzione. Da un lato l'assai complicata biografia del coniuge. Dall'altro lo spettro del riconoscimento scientifico che Weber rifiutò di attribuire a Otto Gross nel 1907, pur riconoscendogli un aspetto ‘carismatico’¹⁰. E infine, ciò che qui interessa, l'attrazione per un mondo che finì per portare *fisicamente* ad Ascona il raffinato giurista, ex-ordinario di economia politica,

⁸ La figura di Otto Gross meriterà approfondimenti ulteriori in altre sedi, proprio nella direzione di chiarire il suo ruolo nell'elaborazione dell'erotica ‘anarchica’ femminile. Per alcune informazioni su Gross ad Ascona si veda Kosuch 2019: 165-167.

⁹ Cfr. il testo e le spiegazioni editoriali in Weber (2010, in MWG I/22-3: 190).

¹⁰ Sulla vicenda del rifiuto da parte di Weber di pubblicare un articolo di Otto Gross nell'«Archiv», cfr. la disamina di Bafoil 2018: 249-264. Si noti, sulla scorta di varie letture, che nella lettera a Else del 13 settembre 1907 (MWG II/7: 393-403) in cui si motiva violentemente il diniego, appare il termine ‘carisma’ senza ulteriori specificazioni.

fondatore di una sociologia ‘comprendente’. Dopo il soggiorno nel marzo 1913, infatti, Weber vi tornerà un anno dopo per seguire una pratica di digiuno. Si mostra dunque disposto a seguire almeno in parte quei sommovimenti latamente contro-culturali che tra Schwabing e Monte Verità cominciavano a mettere in pratica una forma di vita che «da un lato rende inoperose le opere del suo tempo borghese e capitalistico, ma contemporaneamente “mette a regime” (cioè dà forma) il corpo e lo spirito, dando luogo a una nuova tecnica antropologica che, lungi dall’essere antimoderna, è per così dire *ipermoderna*» (Guerra 2020: 73).

Tra coloro che per varie ragioni – curiosità, legami scientifici e personali – si trovarono ad Ascona per soggiorni più o meno lunghi avevano cominciato a gravitare anche le conoscenze più strette di Weber. Tra queste anche la futura amante Else von Richthofen, già madre, come Frieda Schloffer, di un figlio di Otto Gross nel 1907, nonché moglie dal 1902 di Edgar Jaffé, co-fondatore con Weber del prestigioso «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik»¹¹.

Il terzo direttore dell’«Archiv» era Werner Sombart. È stato proprio il figlio dell’autore de *Il borghese*, Nicolaus – che ben conosceva l’ambiente di Monte Verità – a lasciarci una gustosa descrizione di uno dei suoi frequentatori, Bruno Goetz, nonché a offrire alcune preziose chiavi di lettura per comprendere quella frangia intellettuale che nella Germania tardo-guglielmina mescolava parole d’ordine, abiti e modi dei propri ceti d’origine a nuove istanze che erano espressione dei mutamenti sociali in atto. Intellettuali che non di rado, come Weber, mettevano al cuore della propria indagine una ‘scienza’ scevra di giudizi di valore, e che al contempo dichiaravano da ogni pulpito l’orgoglio di dirsi tedeschi.

Non si capisce nulla dello spirito tedesco, ma neanche della specifica comprensione tedesca della politica (vorrei aggiungere, della “scienza tedesca”), se non si sa nulla di questi fenomeni. Nello stesso anno in cui la Germania del Kaiser Guglielmo era scossa dal processo relativo al caso Eulenburg era apparso *Der siebente Ring* di Stefan George, di quel poeta tedesco, cioè, di cui si dice giustamente che sia stato rappresentativo del proprio tempo come nessun altro. [...] La cosa va tanto più in là, che Thomas Mann nel 1922 [...] vede l’unica possibilità di rendere attraente agli occhi della gioventù tedesca la nuova forma di governo [...] nel portare ad esempio il fatto che anche la repubblica potesse tornare utile per la costruzione libidica di una tipologia omoerotica. [...] Il “mito del legame”, della elitaria comunità maschile concepita come spazio spirituale fatto di reciproci rafforzamenti vitali [*Lebenssteigerungen*] e autorealizzazioni virili stava dentro le teste di tutti i maschi tedeschi (Sombart 1984; trad. it.: 28-29).

Le parole di Sombart jr. toccano due autori molto vicini a Weber per tematiche – Mann – e collocazione geografica – George, illustre cittadino di Heidelberg, addirittura un modello per Weber, al pari di Gross, della personalità ‘carismatica’¹². Ma soprattutto aiutano a comprendere come fosse possibile la convivenza in Weber di un afflato borghese tradotto in studi, scienza, dedizione alla professione quotidiana e ai modi che la connotano (in *Wissenschaft als Beruf*, la triade di chiarezza, responsabilità e neutralità rispetto al valore) e l’ostentazione di parole e retoriche eccessive, che esaltano le esperienze estranee all’ordinario, anche nei loro aspetti più ambigui – su tutte, quella militare. L’oscillazione tra quotidiano ed extraquotidiano che sarà al centro della tematizzazione dell’erotismo come particolare sfera di approccio e rifiuto del mondo, è storicamente, sociologicamente determinata: come è stato parimenti affermato, «solo nel contesto del periodo precedente la Grande Guerra possiamo comprendere la descrizione di una sensibilità incatenata all’altare di un eros con connotazioni religiose. La morte in guerra, l’estetica dell’esperienza vissuta, l’eccitazione erotica come conseguenze del disincanto del mondo [...] non appartengono più al vocabolario del nostro tempo, né l’opposizione ingenua tra quotidiano e straordinario. Sono espressioni che appartengono a circoli intellettuali dominati dalla mascolinità» (Mishima 2020: 362).

Lungi dall’essere un vezzo contro-culturale, l’attenzione all’erotica e alle convenzioni intra- o extralegali che la riguardano era oggetto di pratiche sociali che Weber – preda passiva poi assai reattiva di patologie psichiche che gli resero impossibile la vita accademica – conosce, rielabora e studia. Se può dirsi, in senso assai generale, che il «raw

¹¹ Un profilo compiuto di Else von Richthofen è ora reperibile in Demm 2014.

¹² Ad appaiare Gross e George per la nascita del concetto di carisma è stata di nuovo da ultimo J. Kaube (2014: 311): «Se in Otto Gross era l’erotica, in George il regno della redenzione era l’arte, [...] ma come servizio verso un artista. Il medium era esso stesso il messaggio, il profeta la religione: George».

clash between natural impulses and social convention» (Shields 1999: 217) sia tema comune allo studioso borghese e all'avanguardia espressionista e dada di cui egli vide le prime tracce ad Ascona, l'interesse weberiano si spingerà oltre e mirerà a fornire una chiave dell'erotica ancora a partire dall'intersezione conflittuale tra istanze razionali e matrici irrazionali dell'esistente.

Anche la 'sfera' dell'*Erotik*, infatti, ha a che fare con la *Lebensordnung*: l'immagine del mondo che ne deriva – oltre l'autoriflessione weberiana – sviluppa a modo suo il conflitto tra quelli che Nicolaus Sombart chiama «auto-rafforzamenti virili» fondati in un irrazionale dominato dall'ossessione eroica come personale certezza di adesione al valore e una tendenza alla razionalizzazione fondata sulla «conoscenza di connessioni oggettive»¹³, che aiutano a dominare tecnicamente il mondo, a farne immagine coerente all'interno di un servizio burocratico come quello del *Gelehrter* retribuito dallo Stato.

Ed è dopo l'impetuosa esaltazione per la guerra “grande e meravigliosa”, dopo l'anno “di servizio” al *Lazarett* di Heidelberg, che Weber torna con passione agli studi sociologico-religiosi. Per pubblicare sul suo «Archiv» prima il saggio su *Confucianesimo e Taoismo*, e in seconda battuta quella *Considerazione intermedia* che, tra gli infiniti spunti che offre, tematizza anche l'erotica.

2. LA CONSIDERAZIONE INTERMEDIA E IL CONFLITTO TRA EROTICA E MONDO

Testo di rara chiarezza e concisione, messa a punto teorica nel mezzo del cammino di ricerche sociologico-religiose amplissime, «sociologia del razionalismo» (Ferrara 1995: 21)¹⁴ ovvero di come, in modi disparati, i diversi ambiti dell'esistente – economico, politico, estetico, erotico, intellettuale – si confrontano con l'irrazionalità del reale e con l'etica religiosa ideando strategie di controllo e disciplinamento, la *Considerazione intermedia* mette a frutto i turbinosi anni d'anteguerra e gli studi che li hanno accompagnati.

È in quella sede che Weber assume l'amore sessuale come motivo di tensione per le “religioni della redenzione” e lo definisce come la «maggiore potenza irrazionale della vita (*die größte irrationale Lebensmacht*)». E anche qui «la tensione è tanto acuta quanto più sublimata è la sessualità». 'Demoniaca' come ogni ebbrezza, neutralizzata e 'stereotipata' in un rituale, dalle religioni la sessualità è sovente ostacolata a favore della forma coniugale. Di questa contrapposizione vive «l'antitesi di ogni regolamentazione razionale della vita nei confronti dell'orgiastica e di tutti i tipi di ebbrezza irrazionale (*Der Gegensatz aller rationalen Lebensregulierung gegen die magische Orgiastik und alle Arten irrationaler Rauschformen drückt sich darin aus*).

È in tale polarizzazione sobrietà-ebbrezza, disciplinamento-sregolatezza, che si insinua come specie anfibologica l'erotica – elemento che sparglia le carte della netta dicotomia iniziale.

Sul fronte della sessualità [l'aumento della tensione] avvenne attraverso la sua sublimazione in «erotica», cioè in una sfera coltivata *consapevolmente* (*bewußt gepflegt*) e perciò *extra-quotidiana*; ma ciò non soltanto, e non necessariamente, nel senso di essere estranea alla convenzione (*im Sinne des Konventionsfremden*). Infatti la convenzione cavalleresca fa dell'erotica un oggetto di regolamentazione [...] nascondendo la base naturale e organica della sessualità. Il carattere straordinario di tale sfera consisteva appunto in questo allontanamento dal naturalismo spontaneo della sessualità (*Hinwegentwicklung vom unbefangenen Naturalismus des Geschlechtlichen*) (Weber 1915/16, in MWG I/19: 502-503; trad. it.: 336-337)

Pur avendo a oggetto una materia irrazionale, l'erotica diventa in questa maniera un elemento anti-naturale e convenzionale. Rappresenta una sfera che in ogni suo aspetto conduce, per gradi 'disciplinari' codificati e razionalizzabili – per esempio nelle varie forme assunte dalla cavalleria –, a ciò che Weber non teme di definire il “nucleo della vita”.

¹³ Weber (1917, in MWG I/17, pp. 71-111: 105; trad. it.: 35). Sul decisivo concetto di “immagine del mondo” (*Weltbild*) come dato non antropologico, ma frutto d'interazioni delle condizioni materiali con la dimensione rappresentativa della soggettività, ha lavorato intensamente Dimitri D'Andrea. Cfr. da ultimo D'Andrea 2018.

¹⁴ Una profonda analisi del testo, della sua genealogia e dei suoi temi, è in Schluchter (1988, II: 62-106), che tuttavia non dedica alcun approfondimento all'erotica.

[L'erotica] fu innalzata alla sfera di ciò che è goduto (nel senso più sublime della parola) coscientemente (*des bewusst [...] Genossen*). Essa apparve – o forse appunto per questo motivo – come una *porta di sicurezza* che conduceva al nucleo più irrazionale e insieme più reale, della vita, contrapposto ai meccanismi della razionalizzazione. Il grado e il modo in cui venne attribuito un accento di valore all'erotica in quanto tale furono storicamente quanto mai variabili (*ivi*: 504, trad. it.: 337).

Proprio il modo in cui viene governato – sulla base di giudizi di valore – l'eros, delineando l'erotica come pratica o astensione consapevole del «nucleo più irrazionale e più reale» della vita, è storicamente determinato. È in questo frangente del saggio che l'amministrazione dell'eros e del nucleo che custodisce viene scandita, a grandi linee, secondo epoche – un'anticipazione, come più volte notato, della foucaultiana storia della sessualità. Mentre ricostruisce il cammino greco della sublimazione erotica, Weber sottolinea come l'*eros* di Platone sia «nonostante tutta la sua magnificenza, un sentire fortemente temperato (*ein stark temperiertes Fühlen*): in questa relazione la bellezza della *passione baccantica* in quanto tale non era accettata ufficialmente» (*ivi*: 505; trad. it.: 338). L'elemento razionalizzante del *logistikon* platonico rifugge infatti ogni 'tirannia' del trasporto baccantico, mirando al controllo sul "mostro policefalo" dei desideri (*Resp.* IX, 589c).

Altrettanto centrale nel breve profilo weberiano dell'erotica occidentale è il passaggio cristiano, che introduce «una certa tragicità di principio» (*Tragik prinzipieller Art*). Sulla sensazione erotica come tale viene posto un «accento valoriale» (*Wertakzent*) che nella sfera dell'amore cavalleresco assume tratti di 'convenzione', una casistica e diversi codici di condotta e di doveri. Qui l'*amante* riceve il proprio riconoscimento attraverso una 'comprova' (*Bewährung*) al cospetto dell'interessamento erotico della donna (*vor der erotischer Interessiertheit der Dame*). La lettura dell'intera stagione dell'amor cortese avviene in chiave 'agonistica'. Una chiave confermata dall'uso del lessico della comprova, proprio delle recenti, ancora inedite (all'epoca) speculazioni sul carisma, quanto della teologia protestante già affrontata dieci anni prima nel celebre saggio dedicato al nesso tra etiche calviniste e capitalismo.

Se la chiave dell'agone può far parte di una sociologia dell'erotica in una fase 'cavalleresca' della storia occidentale, può forse stupire come la sfumatura agonistica venga confermata nell'ulteriore intellettualizzazione del rapporto erotico nel taglio «amilitare della cultura di salotto (*unmilitärischen Intellektualismus der Salonkultur*)» (*ivi*: 506; trad. it.: 339). Qui la *Sensation* erotica viene posta al centro di 'conversazioni' di cui è il cuore, manifesto o latente. Dalla conferma singolare del cavaliere di fronte alla dama si passa però a una mercantilizzazione della sensualità erotica in forma letteraria – Weber cita le sublimazioni avvenute attraverso la «corrispondenza amorosa femminile». Egli individua il nucleo di quella prassi intellettualizzata nell'allusione – per via di un erotismo letterario destinato all'ambito più o meno ampio dei salotti – a una sfera 'extra-quotidiana' rispetto all'attività professionale, ascetica, dell'umanità borghese al lavoro. «In questo rapporto di tensione con la quotidianità razionale la vita sessuale divenuta extra-quotidiana [...] poteva apparire come l'ultimo vincolo che legava ancora l'uomo [...] alla fonte naturale di ogni vita» (*ibidem*). Nei libri discussi nei salotti l'erotica appare dunque come esercizio intellettuale, come un sistema semiotico che allude indirettamente tanto all'irrazionale come origine negata quanto a un virtuale spreco di soddisfazione nei sensi. Al contempo svela 'diffusamente' nella società un fondamento alternativo alle motivazioni del lavoro professionale e all'ordine quieto di un quotidiano in cui l'attività è finalizzata a trattenere le eccedenze di guadagno per reinvestirle.

In tale abbeverarsi alla fonte può esser certo rintracciato il precipitato delle analisi sociologiche svolte di persona sul Monte Verità. Ma al contempo quest'espressione della *Considerazione intermedia* rivela problematicamente il nodo filosofico di Weber nel tema dell'adesione al valore. Non si tratta cioè solo di osservare individui che condividono la rappresentazione, nell'erotismo, di una «compenetrazione diretta delle anime, da persona a persona», ma di cogliere il portato di senso tragico, eroico – sono termini usati dall'autore in queste pagine vorticosi, dove l'eroico del 1920 sostituisce il 'virtuosistico' del 1915 – che una credenza di tal genere veicola per l'individuo, per l'individuo isolato.

Il carattere illimitato della dedizione – contrapposto nel modo più radicale a ogni elemento oggettivo, razionale, universale – equivale qui a quel *contenuto di valore* [senso] peculiare che questo essere singolo, nella sua irrazionalità, riveste soltanto per quest'altro essere singolare. [...] Una comunità che viene sentita come un completo divenire *uno* [...] affine al "possesso" mistico. [...] Chi ama è consapevole di essere penetrato nel nucleo, eternamente inaccessibile a ogni sforzo razionale, di ciò che è veramente vivente, e di essersi così

sottratto alle fredde mani cadaveriche degli ordinamenti razionali. [...] La serietà mortale (*Todesernst*) di questa erotica dell'intellettualismo sta all'amore cortese cavalleresco come l'amore consapevole dell'uomo maturo sta all'esaltazione passionale dell'adolescente, riaffermando di fronte a esso proprio l'elemento naturale della sfera sessuale, ma coscientemente, vale a dire come una potenza creatrice divenuta corpo (*ivi*: 507; trad. it.: 339-340).

L'ulteriore passaggio che viene compiuto nell'erotica è dunque da una concezione *tout court* anti-ascetica a una 'mistica' dell'amore che punta al possesso dell'originario 'vivente' di contro al 'morto'. E ai nostri fini conta il recupero – entro i confini di un'erotica calda rispetto al 'cadaverico' degli «ordinamenti razionali» – di una dicotomia rigida, ove al destino ingabbiato del professionismo occidentale viene contrapposta – nell'approccio sociologico weberiano – una «serietà mortale» quale contenuto di valore coincidente col 'naturale' in sé, ma 'coscientemente goduto' e 'saputo'. In questo modo, avverte Weber, la prospettiva 'mistica' è sul pericoloso crinale che può portare a uno «scivolamento inavvertito dal regno mistico di Dio al dominio del troppo umano (*des Allzumenschlichen*)» (*ivi*: 507; trad. it.: 340). Ed è proprio in virtù di questo passaggio all'animalità degli accoppiamenti che le etiche della fratellanza religiosa, inizialmente in competizione con la prospettiva erotica per il rapporto di «intimità mistica con Dio», assumono un atteggiamento di rifiuto per l'erotica, che giudicano «legata alla brutalità in maniera particolarmente raffinata», come un «rapporto di lotta (*ein Verhältnis des Kampfes*)», «di intima violenza sull'anima – mai rilevata dagli stessi partecipanti – della parte meno brutale, come un godimento raffinato di se stesso nell'altro» (*ivi*: 508-509; trad. it.: 340-341). Se Weber parla qui di *Zwang* e *Kampf* non è per definire la 'sua' posizione ma per attribuirle in tutta la sua problematicità, con lessico certo orientato ma sguardo sociologicamente avvertito, alla lettura che l'etica della fratellanza religiosa attribuisce all'erotismo e alla sua codificazione come sublimazione della brutalità sessuale, nonché alla presenza di una violenza sull'anima più debole¹⁵.

E tuttavia per Weber l'ostilità dell'etica di redenzione fraterna alla sfera erotica, il suo rifiuto di averci a che fare nel quotidiano e la deriva dell'erotica nell'orgiastica mistica ed extraquotidiana – in forme sublimite o surrogate – è fondata nello statuto stesso dell'erotica come condotta di coppia apparente, ma propriamente individuale. Una relazione senza relazione.

L'euforia [...] di chi ama felicemente, con il suo bisogno amichevole di attribuire anche a tutto il mondo un volto lieto [...] urta perciò sempre (si tengano presenti, per esempio, le parti più coerenti delle prime opere di Tolstoj) contro la fredda ironia dell'etica radicale della fratellanza, basata su fondamenti genuinamente religiosi. Per questa, infatti, proprio l'erotica più sublimata rimane una relazione che, essendo necessariamente esclusiva nel suo intimo e soggettiva nel senso più alto che si possa pensare, e quindi assolutamente incomunicabile (*eine Beziehung, welche, als notwendig im Innersten exklusiv und im denkbar höchsten Sinne subjektiv, absolut inkommunikabel*), deve costituire da tutti questi punti di vista l'antipodo di ogni fratellanza orientata in senso religioso (Weber 1915/16, in MWG I/19: 510; trad. it.: 336-337)¹⁶.

Relazione, ma incomunicabile al mondo, l'erotica è estranea al logos razionale anche 'dentro' la coppia, proprio perché attinge al 'nucleo' irrazionale dell'esistente tutto. Sulla scia di quest'assunto Weber chiude la sua analisi, nella *Considerazione intermedia*, con la nota immagine del matrimonio come «idea di una responsabilità etica reciproca», che costituisce una categoria di relazione «eterogenea rispetto alla sfera puramente erotica (*also einer gegenüber der rein erotischen Sphäre heterogenen Kategorie der Beziehung*)» (*ivi*: 511; trad. it. 342). L'erotica nel suo nucleo resta quindi vincolata a una sfera eterogenea a ogni *Beziehung*, in sostanza una pratica e convenzione individualistica. Relazione irrelativa, incomunicabile, l'erotica appare in Weber stranamente aderente all'immagine che ci consegna quel manoscritto sul diritto ricordato più sopra, con un appunto personale vergato su testi scientifici,

¹⁵ A fornire una prima interessante lettura di questi passi è stata Roslyn Wallach Bologh (1987: 247). L'autrice mostra talora di confondere la posizione weberiana con quella dell'etica della fratellanza religiosa. Non riporta per esempio l'espressione «ai suoi occhi» quando cita il passaggio «essa si presenta inevitabilmente *ai suoi occhi* come un rapporto di lotta».

¹⁶ Su Tolstoj e l'interesse – anche storicamente determinato dalla forte presenza russa a Heidelberg – di Weber per l'autore russo si veda Ghia (2004). Ma sull'influenza di Tolstoj sulle pratiche di Ascona, in particolare sulla figura del sindacalista Ernst Frick, convertito, sulla scia dello scrittore russo, a una forma di acosmismo erotico allorché Weber lo andò a trovare in prigione, si veda Hanke (1999, in particolare: 153-155).

che spiegava a un destinatario ignoto perché Frieda Gross non aveva accettato di trasferirsi dai Weber. Ammettendo di essere troppo *outlaw* per poter entrare in una ‘casa’.

Ma proprio in questa deriva non-relazionale sarà tutta l’ontologia valoriale weberiana a sviluppare quanto appariva in nuce nella *Zwischenbetrachtung*: l’adesione al valore implicato dall’erotica – il nesso con quanto vi è di più ‘reale’ nell’esistente, ovvero, in chiave schiettamente antihegeliana, l’irrazionale – viene replicata su vasta scala per ogni valore materiale cui si riesca a dare un nome. Nella prassi individuale l’erotica funzionerà da modello per ogni coinvolgimento soggettivo nella sfera dei valori. Anziché disporsi a una tecnicizzazione e a una sublimazione, il rapporto soggettivo, come tale irrelato, sarà di mortale serietà e pensato propriamente e solo in chiave bellica. Per questa ragione il 7 novembre 1917, né «piccolo profeta», né «falso profeta in cattedra», di fronte a un uditorio composto di studiosi e studenti in congedo dal fronte, Weber avrà buon gioco a ripetere che «nella nostra epoca, con la razionalizzazione e l’intellettualizzazione a essa propria» (1917; MWG I/17: 110; trad. it.: 38-39), «i valori ultimi e più sublimi» vedono la loro lotta decisa dal destino e non dalla ‘scienza’, che non può risolvere «l’enorme problema *di vita* che vi è racchiuso (*das darin steckende gewaltige Lebensproblem*)» (*ivi*: 100; trad. it.: 30).

Come l’individuo che persegue l’idea o la pratica erotica, chi lotta per un valore «è consapevole di essere penetrato nel nucleo, eternamente inaccessibile a ogni sforzo razionale (*in dem jedem rationalen Bemühen ewig unzugänglichen Kern*), di ciò che è veramente vivente» (Weber 1915/16, in MWG I/19: 110; trad. it.: 39). Che questo venga ammesso come situazione ontologica ‘sovraindividuale’, e funga da base per l’«onestà intellettuale» (*intellektuelle Rechtschaffenheit*) propugnata nella conferenza (Weber 1917, in MWG I/17: 110; trad. it.: 39) non toglie la problematicità dell’affermazione rispetto all’uditorio prima e ai suoi lettori qualche tempo dopo, quando la conferenza venne pubblicata assieme a quella pronunciata quindici mesi dopo, sulla ‘politica’.

3. EROS TYRANNOS: E. R. CURTIUS E LA SCIENZA COME PROFESSIONE

«Documento sconvolgente», «soluzione disperata», «naufragio autentico», «vento gelido»: sono espressioni, rispettivamente, di Max Scheler, Ernst Troeltsch, Friedrich Meinecke, Karl Jaspers – colleghi e in gran parte amici ammirati di Weber. Nel 1966, a quasi cinquant’anni dalla conferenza su *La scienza come professione*, Karl Löwith, che pure vi assistette, ebbe a ricordare ancora una volta lo sconcerto con cui essa fu accolta dai maggiori studiosi e maestri dell’*aetas* weberiana (Löwith 1964: 252). Organizzata il giorno della Rivoluzione d’Ottobre dalla *Freistudentenschaft* nel quadro di un ciclo di conferenze sul “lavoro intellettuale come professione” (la *Freistudentenschaft* non era connotata in senso pacifistico come molte *Akademische Freischaren*, anzi, ma aveva un culto di personalità ed ‘esperienza vissuta’ che ha un riverbero nelle posizioni aspre di Weber in merito), la conferenza indaga sociologicamente e filosoficamente l’abito scientifico del concetto – *Beruf* – che dal 1904 egli aveva applicato all’interpretazione dell’etica economica di varie correnti del Protestantesimo. La ‘professione’, sostiene Weber nel 1917, indica normativamente allo scienziato come suo abito corretto un’attitudine ascetica. Asceti nel senso etimologico di esercizio, di costante disciplinamento e lavoro riflessivo del sé mentre lavora dentro il mondo, mentre “resta nella sua professione”. Qui, per concludere, non si intende approfondire i motivi della conferenza, che tanto scompiglio suscitò nel pubblico e nei lettori, ma cogliere un ultimo spunto per il tema più limitato dell’erotica weberiana.

Accanto a Nietzsche e Tolstoj, una delle presenze più significative nella conferenza è Platone, che viene menzionato in due punti fondamentali: il primo, quando Weber rileva il ruolo dell’ispirazione (*Eingebung*) accanto al lavoro quotidiano, citando il ruolo della *mania*. Weber pare alludere ai quattro tipi di *mania* del Fedro (*Phaedr.* 265b): resta da capire se quella scientifica debba essere dionisiaca, mantico-profetica, erotica o musaica (Weber 1917, in MWG I/17: 83; trad. it.: 13)¹⁷. Il secondo luogo è il mito della caverna di *Resp.* VII (514a-517c): è questo il *locus classicus* che serve a Weber per mostrare il ruolo decisivo della scoperta del *concetto* come strumento della conoscenza scientifica, e per biasimare, piuttosto in generale, l’approccio della gioventù che pure lo ascoltava, che

¹⁷ I curatori della MWG rimandano correttamente anche al passaggio sulla mantica – assai pertinente dato il rilievo del tema profetico – di *Phaedr.* 244a-245a.

inseguiva invece la «vera realtà» nella 'vita' piuttosto che nel mondo delle idee¹⁸. Al lettore odierno che scorge in questi passi l'aspro contrapporsi di Weber al suo pubblico non sfuggirà come anch'egli nella *Considerazione intermedia* avesse parlato, come visto, dell'attingere per via erotica a «ciò che è veramente vivente» con accenti che nella conferenza sulla scienza sembrano attagliarsi soltanto alle passioni giovanili nel cuore del frangente bellico.

A sottolineare un terzo e ultimo luogo velatamente platonico è stato Ernst Robert Curtius in una recensione uscita negli ultimi mesi di vita di Weber (Curtius 1920). Il promettente filologo romano originario dell'Alsazia, che esordiva nell'agone dell'opinione pubblica negli anni turbolenti del dopoguerra, si era certo sentito toccato da quel passaggio di *Wissenschaft als Beruf* che, presentando come indecidibili su un piano etico i conflitti di valore, faceva l'esempio della scelta tra cultura tedesca e cultura francese¹⁹. Ma era in generale la netta separazione tra scienza e vita propugnata da Weber nella conferenza a muovere contro quelle istanze di produttiva contaminazione degli ambiti che Curtius aveva perseguito sin dalla gioventù e anche nel periodo di formazione a Heidelberg, dove aveva conosciuto sì Weber²⁰, ma soprattutto le pratiche comunitarie del George-Kreis, dominate dall'istanza carismatica del poeta e da fitte relazioni maestro-allievo che si riversavano nell'attività scientifica degli adepti²¹.

È in questa chiave che, fortemente influenzato da Max Scheler, ma autonomo rispetto all'acuta lettura del nominalismo weberiano che questi pubblicherà solo tre anni più tardi²², Curtius individua la 'preferenza' materiale per il valore come una deviazione 'personalistica' di Weber. Nel far questo rimanda a un difetto nell'erotica weberiana, manchevole di non seguire sufficientemente l'insegnamento proprio di quel Platone due volte chiamato in causa come *auctoritas* della corretta posizione di chi fa scienza. Di fronte all'identificazione dell'atto scientifico con un tassello di un generico progresso intellettuale e con un piatto burocratismo *rein um der Sachen willen*, «che esclude tutti gli impulsi personali» (identificato col «rassegnato ethos del dovere del XIX secolo»), basterebbe rifarsi a «Platone, che fa della relazione erotica con l'oggetto della conoscenza un presupposto metodico del conoscere» (Curtius 1920: 202).

Ma proprio qui Curtius rileva la radicale distanza tra i due. Rispetto all'oggettività delle idee platoniche, il cielo weberiano dei valori si illuminerebbe per Curtius solo nell'adesione, nella mania del singolo per il valore stesso, senza fondare la relazione educativa che dovrebbe costituire anche l'istanza della formazione universitaria. Ciò che ne costituisce la personalità è la 'goduta' consapevolezza di una relazione intima, genuina, irrelata, con il valore.

A prescindere dai presupposti culturali e ideologici di queste asserzioni antiweberiane, anch'esse d'altronde storicamente collocate, conta come Curtius, che proprio in quegli anni avrebbe corrisposto anche con Carl Schmitt e che decenni dopo ne avrebbe subito gli strali a sua insaputa²³, anticipi così – su una comune base scheleriana – la condanna che il quasi coetaneo giuspubblicista cattolico avrebbe mosso solo nei tardi anni Cinquanta, nell'acuta relazione, poi divenuta libretto, intitolata *La tirannia dei valori* (1959). Per il giovane filologo romano nel 1920,

¹⁸ «Oggi il modo di sentire soprattutto della gioventù è l'opposto: le costruzioni concettuali della scienza sono un mondo sotterraneo di astrazioni artificiali che cercano, con le loro mani esangui, di cogliere il sangue e la linfa della vita reale. [...] Qui nella vita, in ciò che per Platone costituiva il gioco d'ombre sulle pareti della caverna, pulsa la vera realtà: tutto il resto sono fantasmi. [...] L'appassionato entusiasmo di Platone nella *Repubblica* si spiega in ultima analisi col fatto che allora per la prima volta si era scoperto consapevolmente il senso di uno dei grandi strumenti di ogni conoscenza scientifica: il *concetto* [...], uno strumento con il quale si poteva costringere chiunque nella morsa della logica, in modo da non lasciarlo uscire senza ammettere o di non saper nulla o che questa e non altra è la verità, l'eterna verità», Weber (1917, in MWG I/17: 88-89; trad. it.: 18-19).

¹⁹ Lo osserva E. Massimilla (2000: 9-10). Il passo della conferenza suona: «Come si possa decidere "scientificamente" tra il *valore* della cultura francese e quello della cultura tedesca, io non lo so», (Weber 1917, in MWG I/17: 100; trad. it.: 29, trad. mod.).

²⁰ Curtius era stato ospite dei coniugi Weber nel dicembre 1911, ma frequentava Heidelberg già dall'anno precedente, dove aveva seguito, oltre a George, il magistero di Friedrich Gundolf.

²¹ A notarlo, in quella che è la più ampia ricognizione del Curtius pubblico e opinionista del primo dopoguerra, S. Müller 2008: 145.

²² Cfr. Max Scheler 1923.

²³ Cfr. Nagel 1981: 1-15. Restano tracce di Curtius negli appunti di Carl Schmitt del secondo dopoguerra (1991). Curtius è definito «elegante-umanista neutralizzatore» (*human-geschmackvolle Neutralisierer*), nell'appunto del 15.2.48, *ivi*: 99; «celebre professore di Bonn che [...] scrive in linea di massima solo saggi su cittadini di stati vincitori. La nuova élite» (appunto del 27.1.49: 217), «sacrestano culturale, che difende l'icona culturale umanistica di Goethe» (28.6.49: 251). Invece il 22.12.49: 285, viene menzionata l'aspra polemica di Curtius con Jaspers sulla *Nachwelt* di Goethe.

per l'anziano giurista nel 1959, quella weberiana è una posizione che, nel proclamarsi *wertfrei*, favorisce una posizione di aggressività reciproca tra i valori cui i soggetti irrazionalmente aderiscono. Quando Schmitt rielabora il 'politeismo' weberiano, ne parla come di un incubo.

Sono sempre i valori a fomentare la battaglia e a tener viva l'ostilità. Il fatto che i vecchi dèi siano disincantati e ridotti a meri valori dotati di validità rende spettrale la contesa e disperatamente aggressivi i contendenti. È questo l'incubo che la rappresentazione weberiana ha lasciato (Schmitt 1959; trad. it.: 51)²⁴.

Ma lo spunto da cui ha inizio il confronto schmittiano con Weber sembra riprendere proprio la conclusione del saggio di Curtius, che per definire la dottrina weberiana della scienza usava un'espressione sorprendente.

Anche senza entrare nel merito dei problemi implicati dalla dottrina filosofica dei valori, bisognerebbe almeno chiedersi se questa contesa dei valori – posta come valida in senso universale – non sia piuttosto il sintomo di un'anarchia dei valori (*das Symptom einer Wertanarchie*), che rappresenta un fenomeno patologico specifico della civiltà dell'Europa occidentale (Curtius 1920: 202; trad. it.: 263).

Quarant'anni prima de *La tirannia dei valori*, Curtius, citando in nota proprio Scheler, qualifica il conflitto tra valori come anarchia valoriale. Nell'agone non intravede perciò alcuna istanza ordinamentale, ma una pura e semplice anarchia.

Ed è in questa incisiva notazione che possono forse riunirsi le varie fila che in quei quattro anni che dall'anteguerra del 1913 al fatidico 1917 traducono Weber dall'osservazione sociologica delle forme della controcultura alla pratica in prima persona di azioni e parole extraquotidiane – belliche, erotiche –, mentre proseguono, sempre più vivaci, i suoi tentativi di sistematizzazione scientifica. In quei mesi, esperienze di vita e teorie dei poteri e degli ordinamenti sociali viaggiano su binari paralleli e trovano formulazioni inedite. E nella sua conferenza più celebre è proprio il nesso tra l'erotica, l'anarchia e il riferimento conflittuale ai valori a trovare una sintesi irrisolta. E Curtius non manca di rilevarla dalla sua prospettiva di scienziato ed educatore dello spirito: «anche l'educazione all'oggettività scientifica [...] si inserisce nel più ampio obiettivo della comunicazione dei valori della vita spirituale» (*ibidem*).

Quell'anarchia erotica che Weber aveva osservato ad Ascona nelle vicende di Frieda e Otto Gross e delle sorelle Richthofen, per poi ammetterne tardivamente il 'fortissimo' nelle sue stesse condotte accanto al *pianissimo* della vita coniugale²⁵, aveva trovato una sua originale formulazione sociologica nella *Considerazione intermedia* nella non-relazionalità – intimità, esclusività – del rapporto erotico. Ma, una volta trasposto al rapporto tra scienza e valori, e all'indecidibilità oggettiva di ogni giudizio su abiti etici, esattamente questo autonomo e irrelato rapporto al valore produce, stando alla lettura di Curtius, un esito 'anarchico'.

E ancora platonicamente – come vuole l'VIII libro della *Repubblica* – è dall'anarchia in cui precipita il regime democratico (dei valori) che sorge la tirannide. La scelta di un 'valore'-portavoce da seguire, cui aderire, può fondarsi in qualsiasi vissuto purché 'sentito' come esclusivo, *amato*. Nella lettura di Curtius, l'erotica weberiana rivela qui la sua matrice platonica monca. Per quanto Weber avesse ricordato la condanna platonica di una perdita di freni della parte desiderante nell'exkursus sull'erotica della *Considerazione intermedia*, proprio la sua sociologia della scienza finisce in quest'ottica per rendere l'*eros* ancora una volta *tyrannos* (secondo la nota citazione dall'*Ippolito* di Euripide di *Resp.* IX, 573b). Nella prospettiva di Curtius pesa l'assenza in Weber di un'adeguata concezione filosofica della personalità come funzione di sintesi del vissuto (*Erleben*) del saggio e degli insegnamenti oggettivi da comunicare.

²⁴ Schmitt richiama la posizione di Scheler per una filosofia materiale dei valori immediatamente dopo («ha creato una gerarchia di valori che, dal basso verso l'alto, parte dall'utile per arrivare al sacro»: Schmitt 1959; trad. it.: 52).

²⁵ «Il trasformarsi del sentimento dell'amore consapevole della responsabilità attraverso tutte le sfumature del corso della vita organica, "fino al *pianissimo* dell'età più tarda"», Weber (1915/16, in MWG I/19: 510; trad. it.: 342). Si noti come il "*pianissimo*" ritorni anche nella conferenza sulla scienza, e a proposito di *Kreise*: «Non è accidentale che [...] oggi soltanto all'interno delle cerchie comunitarie più piccole (*innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise*), nel rapporto da persona a persona, nel *pianissimo*, pulsino quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo pervadeva come un soffio profetico». Weber (1917, MWG I/17: 110; trad. it.: 39 (trad. mod.)).

Per questo, mancando di un profilo oggettivo, l'eros, l'ebbrezza che spingeva nel *Fedro* all'esteriorità del mondo delle idee, si palesa nella *Scienza come professione* come il tiranno che spinge il valore a confrontarsi con i propri simili, senza gerarchie che non siano date dal successo dell'agone, in uno scontro tra uguali tiranni, tutti *outlaw* che godono allo stesso modo di un rapporto privilegiato con il nucleo vivente dell'esistenza, e che tuttavia non riescono a comunicare. L'analisi dell'erotica portata avanti nel 1915-16, col suo tratto mistico di distanza e rivalsa rispetto al quotidiano, rischia così di trasferirsi anche alla postura filosofica dello scienziato della cultura, precludendo ogni *chance* di comunicazione di contenuti scientifici, e ponendo paradossalmente anche la scienza in fuga dal mondo. Come un'erotica qualsiasi²⁶.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bafoil F. (2018), *Max Weber. Réalisme, rêverie et désir de puissance*, Paris: Hermann.
- Bologh R. W. (1987), *Max Weber on Erotic Love: a Feminist Inquiry*, in S. Whimster, S. Lash (eds), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge, Oxon 2006²: 242-258.
- Curtius E. R. (1920), *Max Weber über Wissenschaft als Beruf*, in «Die Arbeitsgemeinschaft. Monatsschrift für das gesamte Volkshochschulwesen», anno 1, 1920, 7: 197-203; trad. it. a cura di E. Massimilla, *Max Weber sulla scienza come professione*, in «Giornale critico della filosofia italiana», sesta serie, XVIII, fasc. II, maggio-agosto 1997: 258-263.
- D'Andrea D. (2018), *Politica e immagini del mondo in Max Weber*, in Id., C. Trigilia, *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*, Bologna: il Mulino: 85-113.
- Demm E. (2014), *Else Jaffé-von Richthofen. Erfülltes Leben zwischen Max und Alfred Weber*, Düsseldorf: Droste.
- Ferrara A. (1995), *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Roma: Armando: 7-40.
- Ghia F. (2004), *L'arte come professione. L'estetica di Max Weber*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Ghosh P. (2014), *Max Weber and the Protestant Ethic. Twin Histories*, Oxford: Oxford University Press.
- Green M. (1974), *The von Richthofen Sisters. The Triumphant and the Tragic Modes of Love: Else and Frieda Von Richthofen, Otto Gross, Max Weber, and D.H. Lawrence, in the years 1870-1970*, New York: Basic Books.
- Guerra G. (2020), *L'acrobata d'avanguardia. Hugo Ball tra dada e mistica*, Macerata: Quodlibet.
- Hanke E. (1999), *Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth*, in Whimster S. (1999): 144-161.
- Hennis W. (1989), *Max Weber als Erzieher*, in *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996: 93-113.
- Hübinger G. (2020), *Max Weber. Stationen und Impulse einer intellektuellen Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kaube J. (2014), *Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen*, Berlin: Rowohlt.
- Kosuch C. (2019), *Programmi di liberazione concorrenziali? Anarchismo e vegetarianismo sul Monte Verità*, in G. Guerra (a cura di), *Tra ribellione e conservazione. Monte Verità e la cultura tedesca*, Roma: Istituto Italiano di studi germanici: 159-170.
- Löwith K. (1964), *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, in Id., *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1966: 228-252.
- Massimilla E. (2000) *Intorno a Weber. Scienza, vita e valori nella polemica su Wissenschaft als Beruf*, Napoli: Liguori.
- Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG) (1984-2020), su incarico della Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, diretta da H. Baier, G. Hübinger, M. Rainer Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter, Johannes Winkelmann, Mohr: Tübingen.
- Mishima K. (2020), *The «disenchantment of the world» or why we can no longer use the formula as Max Weber might have intended*, in E. Hanke, L. Scaff, S. Whimster (eds), *Oxford Handbook of Max Weber*, Oxford: Oxford University Press: 353-373.

²⁶ Si tratta di temi indagati da Wilhelm Hennis, nella chiave di un 'fallimento' weberiano, in particolare nel saggio *Max Weber als Erzieher* (1989). Cfr. la recente messa a punto in Tenorth (2020).

- Müller H.-P. (2020), *Max Weber. Eine Spurensuche*, Berlin: Suhrkamp.
- Müller H.-P., Steffen S. (2020), *Person und Werk*, in Eid. (eds), *Max Weber-Handbuch*, Berlin: Metzler: 1-31.
- Müller S. (2008), *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918-1932). Auffassungen über Deutschland und Frankreich im Spiegel seiner publizistischen Tätigkeit*, Bern: Peter Lang.
- Nagel R. (1981, ed), *Briefe von Ernst Robert Curtius an Carl Schmitt (1921-1922)*, in «Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen», 218: 1-15.
- Radkau J. (2005), *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München: Hanser.
- Roth G. (1988), *Marianne Weber and her Circle*, in Weber, Marianne, *Max Weber: A Biography*, Transaction Books, New Brunswick – Oxford 1988; trad. it. di B. Forino, *Marianne Weber e il suo ambiente*, in Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995 (ediz. or. *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1984 (1926)): 7-66.
- Scheler M. (1923), *Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie nominalistischen Denkart*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. VIII, a cura di Maria Scheler, Bern-München: Francke 1980 (1960): 430-438; trad. it. *L'esclusione della filosofia in Max Weber: Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico*, in Id., *Lo spirito del capitalismo ed altri saggi*, a cura di Roberto Racinaro, Napoli, Guida, 1988: 145-155.
- Schluchter W. (1988), *Religion und Lebensführung*, vol. 2, *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schmitt C. (1991), *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, a cura di E. Freiherr von Medem, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt C. (1959), *Die Tyrannei der Werte*, in E.-W. Böckenförde (ed.), *Säkularisierung und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart: Kohlhammer, 1967, pp. 37-62; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, con un saggio di F. Volpi, Milano: Adelphi, 2008.
- Shields M. (1999), *Max Weber and German Expressionism*, in Whimster, S. (1999): 214-231.
- Sombart N. (1984), *Jugend in Berlin 1933-1943. Ein Bericht*, München: Hanser, poi Frankfurt a. M.: Fischer, 1986: 161-183; trad. it, parz. *La Germania segreta di Bruno Goetz. Ascona – Monte Verità – Berlino*, trad. e note di G. Guerra, Bologna: Ogni uomo è tutti gli uomini edizioni, 2018.
- Tenorth H.-E. (2020), *Der «Adel unserer Natur». Max Weber als Erzieher und “political educator“*, in H.-P. Müller, S. Sigmund (2020): 468-477.
- Treiber H. (2020), *Briefe*, in H.-P. Müller, S. Steffen (2020): 392-411.
- Weber Marianne (1907), *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung. Eine Einführung*, Tübingen: Mohr.
- Weber M. (1915-1916), *Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XLI, 2: 387-421, poi col titolo di *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1921, vol. I: 536-573, ora in MWG, I/19, *Konfuzianismus und Taoismus* (1989), a cura di Helwig Schmidt-Glintzer con Petra Kolonko: 479-522; trad. it. di K. Benedikter – M. Benedikter, *Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, 4 voll., Comunità, Milano 2002, vol. II: 315-352 (oppure trad. di A. Ferrara, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Roma: Armando, 1995).
- Weber M. (1917), *Wissenschaft als Beruf*, in MWG, I/17 (1992): 71-111; trad. it. di P. Rossi, *La scienza come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino: Comunità 2001: 5-40.
- Weber M. (1919), *Politik als Beruf*, in MWG, I/17 (1992): 157-252; trad. it. di F. Tuccari, *Politica come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino: Comunità 2001: 41-113.
- Weber M. (2001), *Gemeinschaften*, in MWG, I/22-1; trad. it., *Comunità* (2016²), in *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali*, vol. 1, Roma: Donzelli, 2003-2018.
- Weber M. (2010), *Recht*, in MWG, I/22-3; trad. it., *Diritto* (2016), in *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali*, vol. 3, Roma: Donzelli, 2003-2018.
- Whimster S. (1999), *Introduction to Weber, Ascona and Anarchism*, in Id. (ed), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, London-New York: Macmillan- St. Martin's: 1-40.
- Whimster S. (1999, ed), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, London-New York: Macmillan- St. Martin's.



Eliasian Themes

Saggio sul riso

NORBERT ELIAS

Traduzione di Giacomo Lampredi

Citation: Elias N. (2020) *Saggio sul riso*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 113-127. doi: 10.13128/cambio-10769

Copyright: © 2020 Elias N. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Tutti noi ridiamo e sorridiamo occasionalmente. Farlo fa parte della normale esistenza umana come mangiare o bere. Ma, se possiamo sempre capire il ruolo svolto nella nostra vita dal mangiare e dal bere, quello del ridere e del sorridere è molto più difficile da cogliere. Molti altri esseri viventi mangiano e bevono; ma pochi di loro possono sorridere e ridere.

La gamma di sorrisi e risate è veramente sorprendente¹. Sia le situazioni che le modalità in cui sorridiamo o ridiamo variano così tanto che è diffici-

Traduciamo qui il saggio «*Essay on Laughter*» così come edito in seguito al lavoro della curatrice Anca Parvulescu (2017). Le traduzioni di opere citate sono prese dalle edizioni italiane citate nei riferimenti, laddove ciò non è stato possibile la traduzione è nostra; le date dei riferimenti sono quelle originali, tranne laddove si è fatto riferimento ad una traduzione italiana esistente. Qui di seguito la nota introduttiva della curatrice: «Norbert Elias iniziò a lavorare su nel 1956. Scrisse bozze per le parti del saggio, in inglese, mentre era alla facoltà di sociologia all'università di Leicester. Ci sono novantuno pagine di manoscritti nella cartella «*laughter*» del *Deutsches Literaturarchiv* a Marbach am Neckar. Il manoscritto consiste in tre piani per il saggio, bozze di alcune sezioni, quaderni scritti a mano, una conferenza e ritagli di giornale. Elias spesso scriveva più versioni degli stessi paragrafi. Il manoscritto è scritto a macchina, ma ci sono numerose modifiche scritte a mano, aggiunte e note. Nel processo di modifica, quando possibile, l'editor (Anca Parvulescu) ha scelto la versione che sembrava essere l'ultima a essere stata completata da Elias. La modifica includeva l'eliminazione di errori di battitura e altri errori, aggiunta di punteggiatura, condensazione di alcune sezioni (segnate in note a piè di pagina), eliminazione di ripetizioni e raccolta di sezioni sullo stesso tema. Le note a piè di pagina di Elias non sono contrassegnate, mentre le note editoriali sono contrassegnate come tali. Nella versione inglese di questo saggio è stato scelto di formattare il testo al fine di mantenere la natura incompiuta e frammentaria del manoscritto. Sebbene il saggio abbia un inizio, non ha nessuna conclusione, anche i frammenti intermedi sono incompiuti. Elias non ha proposto nessuna soluzione all'«enigma della risata». Nelle sue note autobiografiche, ha tuttavia messo in primo piano l'importanza di questo progetto per la sua traiettoria intellettuale; vedi Norbert Elias, *Notes on a Lifetime*, in *The Collected Works of Norbert Elias*, trad. Edmund Jephcott et al., Ed. Stephen Mennell et al., 18 voll. (Dublino, 2014), 17: 3–70».

© Norbert Elias Foundation, Amsterdam. Desideriamo ringraziare i colleghi del Norbert Elias Stitching per il permesso di tradurre e pubblicare questo scritto.

¹ Elias ha introdotto la sua esplorazione dello spettro delle risate e dei sorrisi umani con un'osservazione della limitata espressività facciale degli animali – NdC.

le dire cosa tutte abbiano in comune. I sorrisi possono essere allegri e giocosi oppure tristi e malinconici; possono essere spontanei, deliberati o forzati. Possono esprimere la felicità interiore, affettività e amore, affettazione, attenzione educata, un'esitazione nervosa o l'imbarazzo sociale. La risata può essere di esultanza e di trionfo o di derisione e autocompiacimento, può essere una risata di ironia o una spassosa e di presa in giro; può essere uno scoppiare dal ridere di felicità o la risata esilarante della gioia e del buon umore; la spontanea e fragorosa risata di un bambino o quella moderata di adulti educati; la risata controllata e ponderata dei sofisticati o le allegre e delicate risate dei giovani amanti. Una risata può essere cavallina o fioca, uno scroscio di risate o un grido prorompente. Possiamo ridere sommessamente, ridacchiare, schiamazzare, gorgogliare, ridere sotto i baffi o ridere nervosamente, o persino ridere sdegnosamente, sorridere falsamente, ridere fragorosamente, e ridere ad alto volume.

A queste variazioni sembra non esserci mai fine. Forse la più sconcertante qualità della risata è il suo uso in connessione ad atteggiamenti apparentemente incompatibili e antagonisti. Ridere può essere sia un segno di amore che un segno di odio. Possiamo ridere affettuosamente con qualcuno e crudelmente di altri. E a volte una risata può esprimere, allo stesso tempo, tanto l'affetto quanto l'ostilità. Ridere, sebbene sia certamente parte dell'eredità naturale dell'uomo, è un fenomeno mentale più complesso rispetto alla fame e alla sete, anche se forse non più complesso dell'amore, che è estremamente variabile nelle sue manifestazioni e, mi è stato detto, a volte può trasformarsi in odio e ostilità.

Queste varie forme e sfumature del ridere hanno qualcosa in comune? È possibile rilevare una funzione unitaria di base per tutti i generi di risate? Non possiamo rispondere a questa domanda, sempre che lo si possa fare in assoluto, senza considerare la più ovvia caratteristica della risata: per quanto variabile possa essere la risata, per quanto sfuggente come oggetto di riflessione, ci sono alcune caratteristiche comuni che tutti i tipi di risate sembrano possedere.

Ridere è solitamente una reazione immediata e non premeditata. Normalmente, qualunque sia la cosa che ci fa ridere, l'esplosione la segue immediatamente, così come lo starnuto segue il tabacco da fiuto, o persino di più. E, come questo, è di breve durata. È completamente legata al momento presente. Mentre noi ridiamo, tutti i pensieri di ciò che c'è dietro e davanti a noi svaniscono sullo sfondo. Se siamo abbastanza liberi e sinceri nel ridere, siamo indifesi. Ridere non va d'accordo con qualunque esercizio faticoso. Non siamo pronti per un combattimento fisico fintanto che ridiamo. Gli obbiettivi che vogliamo raggiungere nella nostra vita si allontanano dalla nostra mente; e l'attenzione è focalizzata su cosa sta succedendo qui e adesso. Tutte le energie sono assorbite dal godimento del presente. Tutte le altre attività vengono interrotte; non facciamo nient'altro. Ridiamo.

Il quieto ritmo della nostra respirazione normale, che difficilmente notiamo, è improvvisamente interrotto. C'è un respiro breve e netto. Quindi lasciamo fuoriuscire il fiato. In una serie di scatti e sobbalzi ritmici, espelliamo più aria di quella che inaliamo finché, nel caso di una risata vigorosa, siamo senza fiato e forse con il viso arrossato, per via del sangue che scorre più velocemente e copiosamente nella nostra testa. Spingendo l'aria nei polmoni attraverso le corde vocali, che sono parzialmente compresse, le lasciamo vibrare in un modo particolare; facciamo strani rumori come *ha, ha, ha* o *haw, haw, haw* oppure, più delicatamente *tse, tse, tse*. L'ondata di risate può essere breve, un mero interludio durante una conversazione, un breve e rispettabile scoppio di risa da parte di persone che mantengono un saldo controllo di loro stesse. Può essere soppressa e compressa a metà prima che raggiunga il suo vigore ed uscirci fuori come un qualcosa che non è né carne né pesce, ed uscirci rovinata, come uno sguazzo e un farfuglio. Una volta che ha imboccato la sua strada, l'impulso di ridere è potente; per combatterlo spesso produciamo rumori tesi, più strani delle risate stesse. Svincolate, le onde di risa aumentano costantemente, raggiungono il culmine, e poi muoiono come onde in mare, spazzate via da un'improvvisa folata di vento. Può essere che la prima ondata sia seguita da una seconda e da una terza. Ci permettiamo di essere sopraffatti dalle risate. Allora è finita. Rinfrescati e con il retrogusto della piacevole esperienza ancora sulla nostra lingua, torniamo ai nostri affari.

Sorridere e ridere scivolano facilmente l'uno nell'altro. Fatta eccezione per il suono, le espressioni facciali caratteristiche di una leggera risata e di un grande sorriso non sono molto diverse. Ci sono, come Charles Darwin, James Sully e altri hanno sottolineato, una serie di gradazioni che vanno dal più tenue e civilizzato sorrisino alla risata più sguaiata (Darwin 1872; Sully 1902). Una risata piena, è vero, attraversa tutta la persona, il sorriso non lo fa. Può coinvolgere movimenti delle braccia e del busto. Se prodotta dal solletico, le persone possono contorcersi e

divincolarsi. I bambini che ridono spesso si stringono nelle braccia. Gli adulti possono tenersi per i fianchi e battere la mano sulla coscia oppure picchiare con il gomito il fianco del vicino. Il Barone Teufelsdröckh di Thomas Carlyle poteva ancora ridere dalla testa ai talloni (Carlyle 1836). Nell'Inghilterra vittoriana, la buona società condannava le risate a squarciagola e a bocca aperta come indecorose e volgari. Il processo di civilizzazione ha progressivamente ridotto la risata a una dimensione moderata, come aveva fatto prima in Oriente². Ogni volta che questo processo si spinge fino a un certo punto, le più vivaci e chiassose forme del ridere tendono a scomparire. Solo ai bambini e alle classi più povere è consentito ridere fragorosamente con tutto il corpo, e, con la diminuzione della povertà, forse solo a bambini e vagabondi.

Anche così, la risata comporta un cambiamento in tutta la persona. Qualunque sia la convenzione sociale, ride-re coinvolge i muscoli dell'addome, del torace e della gola non utilizzati nella produzione di un sorriso. L'elemento centrale per entrambi, quello per cui riconosciamo un sorriso come un sorriso e senza il quale una risata non sarebbe una risata, è un modello di cambiamento altamente specifico e piuttosto complesso del nostro viso.

La bocca si allarga. Fino a che sorridiamo lievemente, può ancora rimanere chiusa. La bocca si apre poco a poco nel passaggio da un piccolo a un grande sorriso e da una leggera a una piena risata. Le labbra, rilassate, sono tirate verso l'esterno e verso l'alto da una forza che sembra provenire dagli angoli della bocca; tirati fuori estendendosi, diventano sempre più sottili. Il labbro superiore si schiaccia contro la fila superiore dei denti, diventando poco visibile. Questo è uno dei tratti più caratteristici della risata: i denti sono in mostra, anche se non minacciosamente; sono tenuti sotto controllo dal labbro superiore ben steso, come un'arma mostrata giocosamente in una situazione in cui non può essere usata. La mascella superiore cade; può anche tremare un po'. Mentre la bocca si apre e si allarga, il labbro inferiore forma un arco più ampio attorno al labbro superiore. Come se fossero entrambi attratti verso i lati del viso, là si riuniscono, assottigliandosi in un angolo piuttosto acuto. Vicino al loro punto di giuntura, piccolo, i nodi muscolari difficilmente visibili sono leggermente sollevati; sotto di loro gli angoli della bocca formano piccole cavità ombrose. Come gli angoli della bocca sono tirati indietro e leggermente sollevati, i tessuti molli delle guance si sollevano. Possono formarsi delle fossette sul lato del viso, dove le parti della pelle più snodate vengono trascinate contro porzioni meno mobili. I solchi che vanno dalle ali del naso fino agli angoli della bocca, le pieghe nasolabiali, si curvano, si approfondiscono e diventano più visibili.

Se le persone ridono, le palpebre inferiori si alzano, gli occhi si ritirano un po'; sono spesso semi-chiusi e non si focalizzano su niente in particolare. Come la bocca che ride, gli occhi in una risata diventano più oblungi; gli angoli in cui le palpebre si incontrano ai loro margini esterni, così come quelli delle labbra agli angoli esterni della bocca, diventano più appuntiti; gli archi più ampi formati dalle palpebre superiori degli occhi che sorridono sembrano corrispondere a quello formato dal labbro inferiore della bocca che ride, solo che qui è solitamente la palpebra superiore che forma l'arco più ampio a cui corrisponde di quello del labbro inferiore. Sotto gli occhi, solchi e pieghe ombreggianti sottolineano questi cambiamenti – e lo stesso fanno, irradiandosi dagli angoli esterni degli occhi, le famose zampe di gallina.

Non tutti i cambiamenti del volto sono di uguale significato. Il modello generale di una faccia che ride lascia un grande margine di variazione. A differenziarsi nei loro modi di ridere e sorridere non sono solo individui e gruppi sociali, ma anche raggruppamenti naturali, come uomini e donne e persone di età diverse.

I cambiamenti che avvengono sui volti tondi e rugosi dei neonati quando sorridono o ridono sono tanto rudimentali quanto transitori. La bocca si allarga piuttosto goffamente. Quando si apre, non c'è che qualche dente da mostrare. Gli angoli della bocca sono piuttosto informi, forse un po' bagnati, e ancora non influenzati da alcun controllo, i loro movimenti sono ancora completamente spontanei e piuttosto leggeri; solo la più chiara delle ombre si annida in questi angoli quando si allungano verso l'esterno e verso l'alto. Quando le guance sono sollevate non c'è quasi traccia dei solchi che successivamente correranno tra loro e le ali del naso congiungendosi agli angoli della bocca. Senza pieghe e grinze, la pelle delle guance si muta, fluidamente, in quella delle palpebre inferiori. Non v'è traccia di zampe di gallina.

² La descrizione di uno dei capitoli di Elias per il saggio recita: «la civilizzazione del riso come parte del processo di civilizzazione in generale» – NdC.

Al contrario, nelle facce delle persone anziane, rughe e grinze sono là per restare. I movimenti fatti nel corso degli anni, ancora e ancora, nel dolore e nel divertimento, nella costrizione o nel desiderio, o mentre si pensa, si legge o si guarda con attenzione, hanno lasciato le loro tracce nel modellamento della pelle, che ha perso la sua capacità di resilienza. Gli occhi affondano un po' più in profondità nelle loro orbite e attorno, come altrove, la pelle si è contratta. E tra le fessure e le rughe che ci sono sempre, i segni del ridere e del sorridere sembrano essere meno vivi e meno chiaramente marcati; le ombre cambiano e si approfondiscono in rughe e solchi, che sono permanenti.

L'immagine è piuttosto inconfondibile. Può variare da individuo a individuo. Imparare differenti convenzioni sociali può modificarla in una certa misura, ma nel complesso le modifiche sono relativamente leggere. L'allargarsi della bocca, il trascinarsi degli angoli della bocca all'indietro e verso l'alto, il sollevamento delle guance, le zampe di gallina negli angoli degli occhi sono proprietà comune dell'umanità. Comunque varino i segni, il nostro riconoscimento del sorriso e delle risate, quando li incontriamo, è istantaneo. Eccetto forse nel caso di bambini molto piccoli, che sembrano talvolta oscillare incoerentemente tra il piangere e il sorridere, raramente fraintendiamo i segni sul viso di una persona in carne ed ossa, anche se non è sempre altrettanto facile distinguere questi segni nelle fotografie, dove il loro aspetto tridimensionale è mostrato solo in maniera approssimativa.

L'immagine è piuttosto inconfondibile. Un modello sonoro ugualmente vario e specifico procede di pari passo con essa. Entrambi sono qualcosa di difficile da descrivere. La nostra fonte di parole, i nostri schemi concettuali, non sono ben sviluppati per questo compito. Siamo spesso alla ricerca di nuove parole. La situazione sarebbe forse diversa se potessimo vendere sorrisi e risate, alcuni a prezzi più alti, alcuni a prezzi più bassi, in base alla qualità. Con quale rapidità si svilupperebbe un vocabolario altamente differenziato per evidenziare queste distinzioni! O se sorridere e ridere avessero altre funzioni sociali, che rendessero utili queste verbalizzazioni. Così come è, lo schema visuale e uditivo della risata ci è così familiare, è così dato per scontato, che questa curiosa costellazione di caratteristiche e suoni sembra non rappresentare nessun problema.

Abbiamo imparato a muovere semplicemente i nostri muscoli in questo modo particolare semplicemente imitando i più grandi quando eravamo piccoli? Qualche nostro abile antenato ha inventato questo tipo di ginnastica facciale per mostrare ai vicini che era divertito? E, se sì, come gli è passato per la testa di indicare il divertimento in questo modo particolare, tirando indietro gli angoli della bocca, chiudendo a metà gli occhi, e producendo zampe di gallina? Perché scegliere come segnale questa espressione sul viso? E poi, in ogni caso, perché esprimerlo?

D'altro canto, se ridere e sorridere non sono semplicemente espressioni apprese, se sotto a tutte queste varietà di risate per convenzione sociale ed esperienze individuali c'è qualche modello di reazione umana comune che non si impara, quale è la sua funzione? Se c'è una tale base innata per sorridere e ridere, come è successo che tale tonalità emotiva non facilmente descrivibile, che cerchiamo di cogliere per mezzo di parole come *divertimento*, *gioia* o *piacere*, si sia così saldamente accoppiata con questo specifico cambio di caratteristiche? C'è una affinità tra zampe di gallina, movimenti verso l'alto e verso l'esterno degli angoli della bocca, suoni ritmici come *ha ha* e *ho ho*, e lo stato interno che diciamo di esprimere? Impariamo ad associare i due, il movimento facciale e il presunto stato interiore, attraverso l'esperienza? È estremamente difficile da immaginare che si possa, per formazione o convenzione sociale, cambiare il significato di questi movimenti facciali e poter stabilire una convenzione sociale secondo cui piangere sarebbe una manifestazione di divertimento e gioia e sorridere e ridere come una manifestazione di tristezza e sofferenza.

Forse è per questa ragione che il problema della risata è così spesso frainteso³. Diamo per scontato, per esempio, che la peculiare configurazione di movimenti della nostra faccia, che costituisce una parte essenziale del sorriso e della risata, sia meramente una espressione esteriore di un sentimento interiore. E che questo stato interno sia,

³ I piani che Elias ha scritto per il saggio includono una sezione intitolata «Il problema». In uno, Elias ha descritto la posta in gioco nell'individuare il problema: «Ciò che sconcerta negli studi sulla risata è che c'è, rispetto alle scienze fisiche, poca continuità nella ricerca. Tuttavia, fornirò una breve descrizione del modo in cui il problema è stato formulato e in cui è stato provvisoriamente risolto in casi selezionati. Perché la formulazione dei problemi è spesso un fiore all'occhiello, se è sintetica, anche se la soluzione proposta va fuori strada. Al contrario, ci sono invece persone che danno risposte eccellenti al problema che si sono prefissati di risolvere, mentre sfortunatamente il problema che cercano di risolvere è mal pensato o mal concepito» – NdC.

per così dire, l'*essenza*, che dobbiamo spiegare, mentre l'espressione facciale, come la chiamiamo, non costituisca che un qualcosa di secondario, una conseguenza per la quale questo stato interno sia la causa fondamentale⁴. Lo stesso termine *espressione* lo suggerisce. Raramente ci chiediamo perché ciò che chiamiamo o piuttosto ciò che esperiamo come uno stato interiore sia così strettamente collegato alla sua espressione visibile sul viso. Perché i nostri sentimenti, il tono emotivo – comunque lo si voglia chiamare – che accompagnano il sorriso e la risata sono legati a questa particolare configurazione facciale, o, a dirla tutta, a qualsiasi movimento muscolare, che sia della faccia o meno? Può essere che sia perché, soggettivamente, secondo la contemporanea forma di esperire noi stessi – il nostro stato interiore – il sentimento individuale ci appare più importante del modello mutevole del nostro viso che mostriamo agli altri, e consideriamo quindi il primo come l'agente causale e gli aspetti della risata che sono visibili e udibili dagli altri come mere espressioni, un qualcosa di minore importanza?

Se abbandoniamo per un momento la priorità assegnata alla nostra esperienza agli stati emotivi, se consideriamo il tono emozionale e le configurazioni facciali come aspetti equivalenti e inseparabili di un cambiamento momentaneo nella persona del suo insieme, l'immagine e il problema si trasformerebbero. In tal caso, il fatto che il cambiamento inconfondibile di una persona faccia parte di una antichissima, comune eredità dell'uomo assume un nuovo significato. Ovunque questa pittoresca contrazione di certi gruppi muscolari sul nostro viso e, in caso di risata, nella nostra gola, è riconosciuto da altri come un segno – ma come segno di cosa?

Esso indica, si potrebbe dire, semplicemente che la persona che ride è divertita, qualunque cosa significhi. Ma indica anche qualcos'altro che viene capito, anche se non come una regola cosciente e articolata, analogamente a come viene compreso il significato nella comunicazione tra chi condivide la stessa lingua.

Ridere, anche se può essere ostile e aggressivo, indica a chi osserva che la persona che ride non è pronto per un attacco fisico. Se sei in pericolo di essere aggredito fisicamente, cerca di far ridere l'aggressore [se puoi]. Per il momento, non sarà capace di continuare l'aggressione. Momentaneamente, la risata paralizza o inibisce le facoltà dell'uomo di usare la forza fisica⁵. E, sebbene questo peculiare aspetto della risata possa non essere riconosciuto in maniera articolata, è comunque sufficientemente compreso senza verbalizzazione, implicito nella vita pratica in tutto il mondo. Questo aspetto può apparire irrilevante oggi perché chi pensa a tali problemi vive in società dove il pericolo di essere assaliti fisicamente da altri è normalmente molto raro. C'è così tanto da dire riguardo alla risata che questo aspetto, sebbene identificabile, non sembra di grande rilevanza. Ma proponendosi di scoprire la funzione più elementare di questo fenomeno umano, questo aspetto più primitivo ci può aiutare ad osservare da una prospettiva migliore il problema che ci troviamo di fronte?

Se infatti alla base di tutte queste varie modificazioni sociali della risata, che possono essere acquisite come linguaggio, c'è un modello di movimento arcaico e innato, parte del corredo biologico degli esseri umani, poi, per comprenderlo, dobbiamo tornare indietro a uno stato dell'umanità in cui la violenza fisica giocava un ruolo completamente diverso nella vita dell'uomo rispetto a quello che ha oggi.

⁴ In *Notes on a Lifetime*, Elias mette in primo piano l'importanza della sua prima formazione in medicina e filosofia prima del suo passaggio alla sociologia: «In seguito, ho lavorato contemporaneamente su problemi legati al ridere e al sorridere. Mostrano in forma paradigmatica, mi è sembrato, come le persone siano biologicamente in sintonia tra loro, in un modo che non dovrebbe essere trascurato anche quando si è principalmente interessati alla sintonizzazione acquisita con l'apprendimento, cioè l'adattamento sociale. Grazie alle conoscenze acquisite durante gli anni di studio della medicina, mi è sembrato del tutto naturale non separare gli aspetti sociali del sorriso e del riso umano da quelli che potrebbero essere chiamati i loro aspetti biologici». In questo contesto, Elias è tornato alla sua critica dell'espressione: «è un esempio della mentalità dell'homo clausus [l'uomo chiuso], che ci porta a pensare che qualsiasi cosa diretta all'esterno, cioè specialmente verso le altre persone - in questo caso il cartello segnaletico di un volto - è una sorta di accompagnamento accidentale alla solitudine dell'esistenza interiore di quella persona. In realtà la segnalazione comunicativa dei sentimenti ad altre persone è una caratteristica primaria della costituzione umana». Elias conclude: «Senza dubbio tutto questo mi è diventato chiaro solo molto più tardi, ma poi è diventato uno dei pilastri principali della mia teoria della civiltà e del mio pensiero sociologico in generale» (2014, 17: 9– 10) – NdC.

⁵ Questa è la parte del manoscritto di Elias che Michael Schröter ha messo in primo piano nell'articolo in lingua tedesca in cui descriveva il progetto di Elias; vedi Michael Schröter (2002) – NdC.

XXX

Vediamo cosa hanno da dire i dotti⁶. Sono state proposte abbastanza soluzioni all'enigma della risata da poter riempire una libreria. Tutto quello che vorrei fare qui è proporre qualche esempio di soluzione, per farvi vedere come le persone attraverso i secoli, ancora e ancora, si sono cimentate con questo enigma – anche se alcune sono state ovviamente più convincenti e più vicine al bersaglio rispetto ad altre –, e per ottenere una più chiara immagine delle principali linee di approccio al problema. Pur breve e selettivo come un insieme di esempi deve essere, può in ogni caso aiutarci a vedere almeno le principali difficoltà; e vedere le difficoltà è spesso metà dell'impresa.

Lasciatemi iniziare con una spiegazione della risata che mi piace particolarmente. Nel 1615, un dottore italiano, Basilio Paravicino, pubblicò un piccolo *Discorso del riso*⁷. La sua principale proposta è la seguente: la risata è stata data all'uomo in modo che potesse ristorare la sua anima indebolita e affaticata dalle meditazioni dell'intelletto. Se continuasse a pensare, usando continuamente il suo intelletto, potrebbe compromettere l'acutezza della sua mente. Alla fine, potrebbe non essere più in grado di sostenere le sue solite meditazioni. Si può capire perché solo all'uomo è stata data la risata; solo l'uomo ha intelletto e capacità di riflessione. Ciò che il sonno è per il corpo, l'euforia della risata è per la mente. Qualcuno potrebbe chiedersi che cosa pensasse Paravicino delle risate di chi, a differenza di lui, non si dedicava molto alla meditazione, ma non si può non provare una buona dose di simpatia per la sua spiegazione della risata. Certo, propone la credenza in una natura duale dell'uomo come corpo e mente; e implica che si possa trovare la risposta definitiva a problemi come questo cercando di indovinare cosa sia mai successo nel consesso delle divinità, quando la risata fu donata all'uomo.

A poco a poco, il tipo di problema che si cercava di risolvere è andato modificandosi in una prospettiva che sembrava, in linea di principio, suscettibile di verifica; il problema della risata divenne, come si dice, più scientifico. Invece di chiedersi cosa fosse passato nella mente del creatore quando donò all'uomo la risata, si è cominciato a chiedersi cosa passasse per la mente dell'uomo quando ride o qualcosa lo fa ridere. Questo era, ed è ancora per la maggior parte delle persone, il cuore dell'enigma che la propria risata sembra presentare ad ogni uomo.

Fare ipotesi intelligenti nel tentativo di risolvere questo enigma è stato per molto tempo un lavoro da filosofi. Gradualmente, durante il diciannovesimo secolo, biologi, psicologi, e sociologi cominciarono a farsi spazio in questo campo. Oggi abbiamo, da un lato, una grande mole di osservazioni abbastanza accurate ma scollegate su alcuni aspetti limitati della risata, senza alcun quadro di coordinamento, senza una mappa che mostri come questi piccoli pezzi sconnessi di conoscenza si colleghino tra loro; e, dall'altro lato, abbiamo teorie generali sul sorridere e sul ridere in generale, nessuna delle quali si adattano a parte dei fatti che conosciamo. La connessione tra questi due filoni di conoscenza è ancora piuttosto debole.

Le riflessioni sulla risata, si potrebbe giustamente pensare, focalizzano l'attenzione su una manifestazione dell'uomo veramente limitata e non particolarmente significativa. Eppure, ciò che nel ridere viene considerato come significativo – come il problema, e quindi la soluzione che se ne offre – è, nella maggior parte dei casi, unilateralmente determinato da, e manifesta espressione di, un più ampio sistema di esperienze, idee e valori che è invece tenuto in isolamento e non è mai veramente messo alla prova⁸. E, benché anche le più filosofiche delle teorie sulla risata, abbondino di osservazioni solide e spesso molto dettagliate, sono quasi invariabilmente formulate in modo tale da ricondurre il riso a una spiegazione che si adatti ai sistemi di assunti già esistenti sull'uomo e alla natura in generale. Non c'è mai nessuna reciprocità. La maniera di osservare i dettagli è armonizzata su idee generali già esistenti. Ma queste ultime non sono sottoposte alla prova di un'osservazione dettagliata e, laddove necessario, armo-

⁶ Elias ha scritto le versioni di una sezione del saggio che esamina le teorie esistenti sulla risata. – NdC.

⁷ Vedi M. Basilio Paravicino (1615). A margine degli appunti che prendeva su Paravicino, Elias ha scritto in maiuscolo: «A QUEI TEMPI SI RIDEVA CON TUTTO IL CORPO?» - NdC.

⁸ Elias ha scritto una nota estesa sul trattamento di scrittori e pensatori morti. Idealmente, scriveva, invece di «riprodurre una frase secca e mostrarla al ridicolo mostrando quanto essa fosse sbagliata», avremmo dovuto «ricostituire, per il godimento proprio e degli altri, per quanto possibile, le esperienze e le condizioni che hanno fatto sì che le persone pensassero alle risate in questo o in quel modo» - NdC.

nizzate con ciò che si è osservato e riviste. La sconcertante proliferazione di teorie sul riso, la quasi completa mancanza di costanza e continuità nello sviluppo di queste idee è, in non piccola parte, dovuto a questa mancanza di equilibrio nel rapporto tra ipotesi generali e osservazione specifica, e la continuata preminenza delle prime rispetto alla seconda.

Sebbene a prima vista queste soluzioni possano sembrare molto diverse e forse inconciliabili, a una ispezione accurata si possono discernere alcuni temi centrali che ritornano in varie forme. Di questi temi centrali, attorno ai quali si raggruppano molte teorie, vorrei sceglierne tre, che possono aiutarci sulla nostra strada⁹. Ognuno di questi temi sembra coprire una parte, ma non tutte, delle varie forme del ridere che è possibile realmente osservare. Questa variabilità di ciò che, dopotutto, è sempre lo stesso schema di movimento è precisamente la difficoltà che si incontra se si studia questo problema.

Prendiamo come esempio le idee sulla risata di due grandi filosofi del diciassettesimo e diciottesimo secolo, Thomas Hobbes e Immanuel Kant, l'uno difensore di un forte e illimitato regime monarchico, l'altro, nel profondo del suo cuore, suo avversario, anche se, nel regno di Prussia dove viveva come professore pagato dallo Stato all'università di Königsberg, poteva a malapena esprimere le sue opinioni su queste questioni.

Per Hobbes, il devoto difensore delle prerogative reali e dell'autocrazia, lo stato di natura è uno stato di guerra¹⁰. Tutti gli uomini, secondo lui, sono mossi o dall'orgoglio o dalla paura. Solo sottomettendosi a un forte sovrano può esserci la pace; la società, come dice lui «si forma per l'utile o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci» (1993: 21). È curioso vedere quanto questo modello mentale, questo specifico sistema di idee e valori generali, abbia illuminato su un aspetto della risata in una maniera tale da far restare viva la spiegazione di Hobbes, per tutti questi secoli, che la si volesse attaccare o difendere, tanto che, anche oggi, può difficilmente essere semplicemente liquidata con una alzata di spalle come sbagliata, per quanto insufficiente ci possa sembrare. Ridere, per Hobbes, è l'espressione di una passione che è gioiosa ma per la quale non abbiamo nessun nome proprio. È sempre causata da qualcosa di nuovo e inaspettato, il quale produce «un improvviso senso di gloria che sorge da un'improvvisa consapevolezza di qualche superiorità insita in noi, al paragone con le debolezze altrui, o con una nostra precedente [debolezza]» (1972: 69-70). Quello che succede, quando ridiamo di un altro, è il trionfo su di lui. Non ridiamo quando noi o i nostri amici sono oggetto di scherzi; anticipando molti moderni metodi di far ridere le persone, Hobbes aggiunge che, per far sì che la risata sia senza offesa deve riguardare assurdità o infermità astratte delle persone fisiche.

Hobbes focalizza l'attenzione sull'elemento dell'aggressività, sulla nota di trionfo sugli altri, che si può scorgere in uno scoppio di risa. Da allora, la sua spiegazione è stata al centro del dibattito sulla risata. Sentendo questa formula, si ha l'impressione che Hobbes abbia davvero scoperto qualcosa qui. Se dovessimo esprimere questa idea con il linguaggio di oggi, potremmo dire: «ridiamo se sperimentiamo un improvviso piacevole accesso a un sentimento di superiorità, derivato dalla consapevolezza dell'inferiorità degli altri, o, come Hobbes ha accuratamente aggiunto, di noi stessi del passato».

È abbastanza? Difficilmente si può dire che le risa sono provocate solo da una improvvisa consapevolezza dell'inferiorità altrui né che un tale tipo di consapevolezza ci faccia necessariamente ridere.

Nei secoli successivi, questa spiegazione della risata, cioè l'idea che essa nasconda sempre una brutta sorpresa, e che nasca da un improvviso accesso a un sentimento di superiorità, ha ricevuto consensi e trovato espressione in una varietà di forme. Joseph Addison, in una versione leggermente attenuata, la riprese nello *Spectator* (1870: 305). Anche George Eliot suggerì che la «meravigliosa e deliziosa miscela di divertimento, fantasia, filosofia e sentimento che costituisce l'umorismo moderno» probabilmente ha la sua radice nel «crudele scherno di un selvaggio di fronte al contorcersi di un nemico sofferente», e citava questa evidenza come esempio di progresso dell'umanità (1856). In un recente articolo, qualcuno si è davvero avventurato nel proporre che la risata in tempi passati potesse essere il rumore fatto dai vincitori e il pianto quello degli sconfitti. Non abbiamo nessuna prova di ciò. Restiamo su un terreno più solido osservando bambini, i quali, se non sono educati abbastanza presto, spesso ridono senza vergogna dei

⁹ I tre gruppi di Elias sono la superiorità, l'incongruenza e il gioco – NdC.

¹⁰ Vedi Richard Peters 1956 – NdC.

propri trionfi su gli altri e delle disgrazie altrui. Uno studio condotto su bambini a cui è stato chiesto di raccontare una storia divertente o un'esperienza che li ha fatti ridere mostrava, secondo C.W. Kimmins, che le disgrazie altrui sono spesso causa di risa e sono alla base di storie divertenti¹¹. Con bambini di sette anni, circa il 25 per cento delle storie dei ragazzi e il 16 per cento delle storie delle ragazze sono di questa natura. Da adulti, non ridiamo così spesso in occasioni come queste nella vita reale, almeno non delle persone che conosciamo personalmente o che vediamo effettivamente umiliate e in difficoltà. Abbiamo però sviluppato molte istituzioni speciali dove noi possiamo andare ed essere intrattenuti da professionisti della risata, specialisti il cui repertorio è pieno, almeno in parte, di degni minori e disgrazie di altri e di chi o con chi possiamo ridere è fatto in un modo abbastanza impersonale.

Dovremmo allora dire, che Hobbes, con la sua teoria della «gloria improvvisa», abbia veramente trovato la soluzione al problema della risata? Non abbiamo ragione di dubitare che, nella sua epoca, le persone con cui si accompagnava ridessero aggressivamente di altri che conoscevano, con malcelato trionfo e in una maniera molto più sfacciata di oggi, e che ai nostri occhi potrebbe apparire crudele. Nelle cerchie di Hobbes, la risata spesso poteva essere appuntita e affilata come la lama di un pugnale, e significava ferire, offendere e umiliare. Pensiamo a Buckingham, che scrisse una farsa amara alla maniera di John Dryden e, nella messa in scena, fece imitare ad uno degli attori, vestito come Dryden, il suo eloquio esitante e i suoi manierismi, per poi invitare Dryden stesso alla performance, facendolo sedere con lui su una tribuna per godere del suo disagio e dello scoppio di risa tutte attorno¹².

O pensiamo alla satira di Thomas Killigrew di una vecchia e maldestra giocatrice, che lui chiamava Lady Loveall: «una volta ho sbirciato per vedere cosa mai facesse prima di andare a letto; in questa luce, le sue domestiche la stavano dissezionando; e, una volta finito, portarono un po' di lei a letto, e il resto lo hanno appeso su grucce e attaccapanni, e così lei è rimasta stesa, smembrata come in una scuola di anatomia» (1663). A noi, la storia suona vagamente sgradevole ma completamente anonima. Le cerchie per cui furono scritti quegli spettacoli che ora chiamiamo *Restoration comedies* erano molto piccole. L'autore e il pubblico appartenevano a loro. Per quanto ne sappiamo, potrebbe esserci stata, tra il pubblico, una signora che, stando ai pettegolezzi comuni, si concia e agghindava in questo modo, e tutti ne erano consapevoli¹³.

La spiegazione che Hobbes ha fornito della risata è stata attaccata e criticata su molti fronti – alle volte perché ritenuta completamente sbagliata, alle volte perché unilaterale o perché lontana dal punto principale. «Se osserviamo un oggetto che soffre», scrive Francis Hutcheson, «mentre siamo a nostro agio, corriamo il pericolo di piangere piuttosto che di ridere, o che sia motivo per dell'improvviso senso di gloria di Hobbes. Dev'essere ben gaio l'umore di un fine gentiluomo quando, ben vestito, passa col suo cocchio per le strade e vede ovunque intorno a sé tanti mendicanti malvestiti, o facchini e portantini che si ammazzano per la fatica. È un vero peccato che non vi sia un sanatorio o un lazzaretto nel quale rifugiarsi quando il tempo è inclemente per goderci un pomeriggio di risate nei confronti dei poveri malati» (2016:16). Hutcheson vedeva nel ridere una reazione al contrasto tra dignità e bassezza. Non esiste niente di simile, pensava, per sgonfiare la falsa grandezza e rendere la nostra immaginazione o la violenza delle nostre passioni proporzionate con la reale importanza delle nostre faccende. Così, se Hobbes aveva visto nella risata una espressione dell'ego piacevolmente gonfiato di un individuo trionfante, Hutcheson, che era professore di filosofia morale all'università di Glasgow, vi vide uno strumento di controllo sociale, che poteva aiutare a correggere disposizioni irrealistiche e socialmente indesiderabili come l'illusione dell'auto-celebrazione. Aveva già individuato, anche se forse non chiaramente come altri dopo di lui, la discrepanza tra due livelli di esperienza: l'uno prodotto dalla nostra immaginazione, l'altro invece reale. La sua concezione della risata, molto più rappresentativa rispetto a quella di Hobbes dei gruppi della classe media senza troppo potere politico, aveva una forte sfumatura morale. La sua spiegazione appartiene a una lunga serie di teorie, alcune del tutto prive di tale sfumatura

¹¹ Vedi Kimmins 1928:95. L'editor ha condensato le note di Elias su Kimmins – NdC.

¹² Vedi Georges Villiers 1671. Elias scrisse dopo poche pagine: «Anni dopo, nel 1683, quando Buckingham perse la posizione di potere che aveva, Dryden guadagnò consensi. Il suo ritratto del duca in "Absalom and Achitophel" è ancora lì per essere letto da tutti». (Dryden 1681) – NdC.

¹³ Gli appunti scritti a mano di Elias erano incentrati sulla commedia della Restaurazione e sollevavano la questione dell'emergere dell'umorismo inglese – NdC.

morale, che pone l'accento sulle incongruenze come stimolo di risate. Queste teorie convergono sull'idea che, a farci ridere, sia l'improvvisa consapevolezza di essere colpiti da qualcosa di atteso in un contesto inatteso e discrepante. Come disse Mark Akenside (1744), altro scrittore del diciottesimo secolo:

ovunque il potere del Ridicolo manifesti
il suo viso dai pittoreschi occhi, qualche forma incongrua,
qualche ostinata dissonanza di cose combinate,
colpisce il rapido osservatore.

La concezione della risata di Kant, come quella di Hutcheson, non fa parte solo di una polemica filosofica, ma anche sociale, diretta in primo luogo contro quelli che si danno delle arie: aristocratici, cortigiani e membri dei circoli dominanti che soffrono di illusioni di grandezza. La sua definizione «Il riso è un affetto che nasce dall'improvviso risolversi in nulla d'una attesa spasmodica», spesso citata, sebbene sia un esempio tipico della teoria dell'incongruenza, svela il suo significato solo quando si leggono anche i commenti e le spiegazioni fornite da Kant (2013: 267). Kant insiste sul fatto che una aspettativa rivelatasi falsa non provoca minimamente una risata. A provocare la risata è, letteralmente, la riduzione a nulla o, in un linguaggio forse più vicino a noi, la riduzione all'assurdo. «La nostra aspettazione era tesa», come dice lui, e improvvisamente si è risolta in nulla. Cosa ci si aspetta di sentire?

Ci si attendeva la solita espressione forbita ed attenta alla bella apparenza, ed ecco l'incorrotta, innocente natura che non ci si aspettava affatto d'incontrare, e che colui che l'ha mostrata non aveva l'intenzione di mettere a nudo. [...] Oppure: l'erede vuole preparare funerali solenni al ricco parente defunto, ma si lamenta che la cosa non gli riesca a dovere, perché, dice, «Quanti più soldi do alla gente del corteo funebre, per mostrarsi afflitta, tanto più hanno l'aria allegra». A questo punto scoppiamo a ridere, e la ragione è nell'attesa che improvvisamente si risolve in nulla (ivi: 267-268).

Non si può fare a meno di pensare quanto vi sia in Kant una prefigurazione delle teorie di Sigmund Freud sui lapsus, sugli atti mancati o sui motti di spirito; una idea, che nella vita ordinaria è repressa, irrompe per un momento involontariamente, alza il sipario dei nostri controlli, al di là delle nostre intenzioni coscienti. Ma questa tenue somiglianza tra i due approcci mette in risalto ancor più chiaramente le differenze nelle valutazioni che vi sono implicite. Sia Freud che Kant ipotizzano un legame tra il riso e l'improvvisa manifestazione di uno strato della personalità altrimenti nascosto. Come dice Kant, l'apparenza, che gioca solitamente un ruolo così importante nei nostri giudizi, è ridotta improvvisamente a nulla. La canaglia in noi è messa a nudo. Eppure c'è qualcosa di infinitamente migliore rispetto a qualsiasi codice di buone maniere, in fin dei conti non completamente sopito, che infonde serietà e riverenza in questo gioco del giudizio: cioè l'innocente purezza della mente (o almeno la tendenza verso essa), infinitamente migliore rispetto a qualsiasi codice di buone maniere. Siccome, però, il fenomeno dura solo qualche istante, dal momento che la maschera della nostra arte drammatica ritorna al suo posto abbastanza in fretta, c'è un tocco di affettuosa compassione, a suo modo giocosa, in tutto questo.

A Kant piaceva molto l'allegria e piaceva ridere. Eppure ridere non è certamente un atto razionale. Questo era il suo problema. Kant descrive come l'improvvisa caduta di una aspettativa nel nulla faccia oscillare la nostra mente. Costringendola, per così dire, a ripercorrere avanti e indietro le circostanze, come per dire: ma cosa è successo? Dove ho sbagliato? Questa oscillazione della mente si trasmette agli intestini, causandovi una simile agitazione. Riusciamo quasi a immaginarci Kant che prima si piega dalle risate e poi ripensa a ciò che gli è capitato e lo formalizza in una teoria. La vibrazione degli intestini è ciò che ci dà piacere. Questo, è uno dei primissimi tentativi che io abbia incontrato di collegare quello che noi chiamiamo aspetto fisico e aspetto mentale della risata.

Sappiamo che a Kant piaceva ridere. Ma quanto era diversa la sua compagnia e il tipo di risata che gli piaceva da quella di Hobbes! Spesso ospite d'onore ai matrimoni, *Herr Professor* si confermava lo scapolo che era. Uno dei suoi "scherzi" preferiti era cantare a un matrimonio, forse con i suoi amici, una canzone che dimostrava, per mezzo di acuti e inconfutabili sillogismi, che non vi fosse cosa migliore che restare celibe. E aggiungeva sempre «certo, eccetto che per una coppia così carina e degna come questa», e ogni qualvolta uno dei suoi amici diceva «sempre eccetto questa coppia così degna» ripeteva, con il divertimento di tutti, «coppia così degna». Questa è una forma

di umorismo casalingo, *altväterlich* [in tedesco nel testo - NdT], come dice uno dei suoi biografi. Ed è proprio questa la cosa su cui ci dobbiamo concentrare; come, in questa atmosfera provinciale, lontano da quelli che all'epoca erano i centri pulsanti della civilizzazione, Kant abbia trovato, pensato e sviluppato idee che, benché condite da un linguaggio "*altväterlich*", si sono diffuse così in profondità da essere ancora attuali ai giorni nostri.

In un modo o nell'altro, un secondo gruppo di autori che si sono occupati del riso converge sull'idea che sia l'improvvisa consapevolezza dello spiazzamento di qualcosa di atteso in un contesto inaspettato e discrepante a farci ridere¹⁴. Per Kant, era l'improvvisa ricomparsa della natura sotto la maschera delle artificiali convenzioni sociali a fornire i principali motivi del ridere. Alexander Bain ha parlato del sollievo e fragoroso piacere che proviamo se una forzata e, in sostanza, irrealistica forma di serietà e solennità viene improvvisamente a contatto con banalità e volgarità (1859). Herbert Spencer, per il quale la risata che segue una certa percezione di incongruenza era solo una delle molte varietà del ridere, menzionava l'ilarità scaturita una volta che il breve silenzio tra l'andante e l'allegro in una delle sinfonie di Ludwig van Beethoven venne interrotto da un forte starnuto, ad illustrazione della tesi, spesso citata, che «il riso sorge naturalmente solo quando la coscienza viene trasferita da cose grandi a cose piccole – soltanto quando si è alla presenza di quella che possiamo chiamare incongruenza *discendente*» (Spencer 1864, 2, 464). Per Henri Bergson, i due contesti che, con i loro incontri e scontri, producono il riso sarebbero quello della vita contrapposto a quello rappresentato da qualcosa di puramente meccanico. Probabilmente conoscete queste famose formulazioni: «qualcosa di meccanico nel vivente», o «la rigidità si scontra con la viva elasticità di una persona» (1990:52). Ci sono delle somiglianze familiari tra le varie teorie dell'incongruenza. Tra loro differiscono soltanto in relazione a quali siano i *due contesti o piani la cui improvvisa e inaspettata associazione, non appena si manifesta nell'esperienza dell'individuo, produce il riso*.

C'è una considerevole tendenza a spiegare la risata come un effetto concomitante o derivato da una propensione al gioco. Sono state avanzate idee e osservazioni giuste e stimolanti per provare la relazione tra la natura del gioco e la natura della risata. Già Kant concepiva la risata come un gioco di idee. Boris Sidis ha sostenuto che l'istinto del gioco, come lo chiamava, era dominante nella risata (1913). Si ride mentre si gioca. [...] L'energia spesa a ridere non dovrebbe essere ritenuta come tesa a qualche scopo utile: il suo valore sta nella spesa stessa, nel piacere di farla.

Aveva ragione Sully, in uno dei più suggestivi ed esaurienti libri su questo argomento, oggi ingiustamente trascurato, a dire che ridere, come l'impulso del gioco, ci libera dai vincoli esterni, dal senso di costrizione, da un "dovere" che una voce, sia quella di un maestro o quella di un sé superiore, ci sussurra nell'orecchio? «Spero», scriveva Sully, «di mostrare che la risata ha un tale valore, non solo come fonte di beneficio fisiologico per l'individuo, ma come aiuto a diventare adeguati membri della società» (1902:146). La traccia seguita da Sully ci porta più vicino al cuore dell'enigma. Allo stesso tempo, egli rende esplicita una idea che, implicitamente, accomuna molte teorie sul riso e che è infatti caratteristica del pensiero di queste specifiche teorie. L'assunto di Sully è che si debbano spiegare due differenti aspetti e funzioni della risata: *la funzione che la risata ha per l'individuo, spesso identificata con la sua funzione fisiologica, da cui a sua volta deriva la funzione che la risata ha per la società*. Questa dicotomia è spesso intrecciata a, o basata su, due serie di osservazioni apparentemente contraddittorie, che ci portano all'ultimo dei temi centrali che vorrei trattare: la funzione sociale della risata. In molte di queste riflessioni sul riso, il problema centrale rimane la natura dello stimolo del ridere di un individuo e la natura del sentimento suscitato nell'individuo da questo stimolo. Ma alcuni autori, pur partendo dall'individuo, includono nelle loro considerazioni quello che si potrebbe definire l'aspetto sociale del riso.

Molte delle osservazioni proposte indicano la risata come mezzo per liberarci da un controllo esterno e, quindi, sociale, una leggera rivolta, per ripetere le parole di Sully, contro la voce di un maestro o di quel sé superiore, che noi chiamiamo coscienza. Coloro che sottolineano come la facoltà di ridere possa essere una espressione di sollievo dalle costrizioni sociali potrebbero guardare a G.K Chesterton, che, nel suo *Defense of nonsense*, riassume questo concetto con particolare efficacia, laddove parla di «fuga in un universo dove le cose non siano orribilmente ed eternamente *comme il faut*» (2011: 57). Si potrebbe pensare che questo aspetto sarebbe potuto piacere particolarmente Bergson: il bisogno di conformità sociale, l'onnipresente burocrazia e molte altre istituzioni sociali incrosta-

¹⁴ Elias ha scritto alcune pagine evidenziando il contrasto tra Kant, Freud e Bergson – NdC.

te (per usare le parole di Bergson) sul vivente. Eppure Bergson è stato il più esplicito, benché non il primo, rappresentante della tesi che il riso sia uno dei mezzi con cui il gruppo impone la sua conformità e obbliga i suoi membri a seguire la propria linea. Probabilmente non insensibile alle influenze del suo contemporaneo, Èmile Durkheim, alla fine del libro Bergson scrive: «Il riso è innanzi tutto una correzione. Fatto per umiliare deve dare alla persona che ne è l'oggetto un'impressione penosa. La società si vendica per mezzo delle libertà che ci siamo prese con essa». Alla fine del suo saggio, Bergson giunge a una conclusione sorprendente, e, in un certo modo, paradossale su cui spesso non si è posta la giusta attenzione: *la risata stessa è un meccanismo*. Non si può essere del tutto sicuri che questa conclusione fosse intenzionale o se Bergson sia, quasi involontariamente, caduto in una trappola tesagli dai suoi stessi ragionamenti. Il riso, dice Bergson con una punta di tristezza, è semplicemente l'effetto di un meccanismo montato in noi dalla natura ovvero, e significa suppergiù la stessa cosa, di una lunghissima abitudine della vita sociale. Scoppia spontaneamente e ci rende pan per focaccia. Non ha il tempo di guardare dove colpisce. Il riso punisce alcuni errori un po' come una malattia punisce certe forme di eccesso, abbattendo qualche innocente e qualche colpevole [...] In questo senso, ridere non può assolutamente essere giusto. La sua funzione è intimidire attraverso l'umiliazione [...] Qui, come altrove, la natura ha utilizzato il male in vista del bene. E conclude: «È, anch'esso, una spuma a base di sale. Come la spuma sfavilla. È la gaiezza. Il filosofo che ne raccoglie per gustarne vi troverà d'altronde qualche volta, per una piccola quantità di materia, una certa dose di amarezza» (Bergson 2018:114).

E quindi, a cosa dobbiamo credere? La risata è per noi espressione di rivolta e un sollievo dalla costrizione sociale? O è un correttivo sociale, che ci punisce se non ci conformiamo? Non ci sono esempi di entrambe queste funzioni? Il mistero s'infittisce¹⁵.

XXX

Se non sembriamo ancora troppo vicini ad una più sofisticata soluzione a questa domanda sul ridere, può essere che sia perché la domanda stessa era o è ancora oggi in qualche modo inadeguata o sbagliata¹⁶?

I pochi esempi del tema centrale attorno cui ruotano le teorie della risata non ne esauriscono il campo. Ma, per quanto varie e spesso abbastanza contraddittorie siano, la maggioranza di queste spiegazioni della risata ha qualcosa in comune: il cuore del problema che intendono risolvere è lo stesso. Normalmente, gli specifici cambiamenti corporei accessibili all'osservazione, soprattutto quelli della faccia intorno alla bocca e agli occhi, tendono a essere considerati effetti o, come diciamo comunemente, espressione di un cambiamento nascosto dentro alla persona che ride. Molte teorie della risata sono quindi ipotesi intelligenti riguardo questi cambiamenti interni alla persona (uno stato emotivo, una emozione o un affetto) e sulla loro causa. Il loro scopo è spiegare una di queste due cose oppure, come succede di frequente, entrambe in una varietà di combinazioni: *provano a determinare lo stato o l'evento interiore di cui l'espressione, tutto ciò che colpisce i nostri sensi quando una persona ride, è pensato come conseguenza; provano a determinare lo stimolo fuori la persona che ride, pensato come fattore causale di questo stato o evento interiore*.

È lungo questa linea che la maggior parte delle teorie sulla risata sono state costruite. Qualche autore prova a definire l'evento interno che trova espressione nella risata in termini più psicologici, qualcuno più in termini fisiologici e alcuni si concentrano, in primo luogo, sulle proprietà dello stimolo esterno. Ma sembrano tutti d'accordo sul fatto che il cambiamento nella nostra fisionomia, la caratteristica espressione della persona che ride, sia un mero accessorio di un evento interno e che quest'ultimo, insieme allo stimolo che lo produce, è il vero indizio sul mistero della risata. Una volta definito, così sembra, si è risolto l'enigma.

Sono molte le ragioni per cui questa è il tipo di domanda che tante persone fanno sulla risata e questa è il tipo di risposte che soddisfano la loro curiosità e le porta ad a una fine. È rappresentativo di una vecchia e potente tradizione

¹⁵ Il manoscritto di Elias passa attraverso alcune pagine di note su William Blatz e William McDougal; vedi William E. Blatz, Kathleen Drew Allin e Dorothy A. Millichamp, *A Study of Laughter in the Nursery School Child* (Toronto, 1936) e William McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (Boston, 1926).

¹⁶ Elias ha scritto una breve sezione del saggio sotto il sottotitolo «Un cambio di problema».

di pensiero. Potrebbe essere diventata sfocata o semplicemente mascherata da vari espedienti del pensiero scientifico, ma diventa manifesto se non nel contenuto almeno nella maniera di pensare a un'area più ampia di quanto possa apparire.

Così, come possiamo vedere, in questi approcci alla risata, si procrastina un tipo di spiegazione quasi incontrastata. Le attività dei nostri muscoli, i movimenti che facciamo sui nostri volti e nella nostra gola quando ridiamo, sono più o meno trattati come se fossero i movimenti di un burattino; spiegandoli, si vuole arrivare, per così dire, al burattinaio. Il modello esplicativo utilizzato in queste teorie ricorda ancora quello utilizzato da John Donne quando parlava dell'uomo nella sua «locanda povera», di «anime nelle loro prime celle costruite...imballate in due metri di pelle» (1942:172). Abbiamo una idea che, in una forma sbiadita e castrata, sembra determinare ancora la direzione di un gran numero di indagini filosofiche e fisiologiche, tra cui alcune sulla risata.

Questo non significa che gli autori le cui spiegazioni della risata hanno preso questa forma condividevano necessariamente le convinzioni di Donne. Hobbes certamente avrebbe ripudiato qualsiasi suggerimento di questo tipo e così, senza dubbio, avrebbe fatto Freud. Non è la sostanza delle loro spiegazioni che mostra le caratteristiche di questo residuale animismo, ma il modello generale di spiegazione che loro utilizzano. È una tradizione di pensiero fossilizzata in mille usi verbali familiari. Cosa potrebbe sembrare più giusto di frasi come *il riso è dovuto a o è una espressione di* gioia, malizia, sentimento di superiorità, conflitti interni, risparmio di energia psicologica, o rilascio di tensione? E, ancora, cosa intendiamo esattamente quando usiamo frasi come queste? Intendiamo che gli eventi interiori a cui ci riferiamo sono forze motivazionali immateriali e l'espressione facciale della risata sia il loro effetto corporeo? Immaginiamo i primi che tirano i fili che muovono i nostri muscoli mimetici più o meno nello stesso modo in cui Donne si immaginava il cervello, come la «camera da letto dell'anima» da cui «quelle corde fibrose che legano i nostri corpi sono mosse » (1942:393,503-504)?

La mia difficoltà, al momento, è che credo che frasi familiari come queste siano molto più ambigue e discutibili di quanto appaiano; lo stesso si può dire per le spiegazioni che procedono lungo simili linee. Implicito in entrambe è una valutazione che fa sembrare il cambiamento nell'espressione del viso di una persona che ride una semplice aggiunta e appendice di qualche altro cambiamento interno all'organismo, più sostanziale e importante. Eppure c'è poco nelle evidenze fattuali che sono state portate alla luce finora che ci incoraggiano a pensarlo. Possiamo esporre il problema in un modo meno influenzato dalle valutazioni implicite del nostro patrimonio animistico, che sono diventate così profondamente incise nel nostro linguaggio?

Sappiamo che la risata coinvolge cambiamenti a vari livelli in una persona che ride. Ci sono cambiamenti, per citarne alcuni, nella circolazione sanguigna e negli intestini, nel sentimento, nella consapevolezza degli altri e di noi stessi, e, di sicuro, cambiamenti nella nostra respirazione e nella nostra faccia. Si può dire che l'organismo intero sia coinvolto quando una persona ride e che i cambiamenti di queste differenti parti e di questi vari livelli formano un insieme. Ma, di questo insieme, il fulcro, ciò che è specifico della risata, è una specifica configurazione facciale e uno specifico modello respiratorio. Sembra sia qui che dobbiamo cominciare a cercare, se si vuole esplorare la risata.

La risata è sicuramente più di un fenomeno individuale. È un modello comportamentale universale che supera i confini etnici e razziali. È possibile che non siamo stati in grado di sviluppare una più adatta e adeguata ipotesi di lavoro perché cominciamo la nostra ricerca dalla parte sbagliata? Invece di farci domande sullo stimolo del sentimento individuale che ha come effetto la risata, domanda problematica perché la sua risposta varia da caso a caso, non sarebbe più illuminante se si potesse cominciare dalla funzione che la risata ha come parte dell'equipaggiamento naturale dell'uomo e procedere da qui verso la diversità del ridere in differenti gruppi sociali e individui? Come decideremmo di rispondere a una domanda del genere?

Si dovrebbe intraprendere un viaggio esplorativo che condurrebbe lungo molti differenti campi e discipline, in cui dovremmo provare a collegare insieme i pezzi apparentemente scollegati del puzzle. Questo è ciò che intendo fare. Vi invito a un viaggio di indagine. Di sicuro, sarà un viaggio abbreviato, perché non abbiamo troppo tempo¹⁷.

¹⁷ Elias ha inoltre spiegato la sua attenzione alla risata: «Non ci sarà tempo per considerare forme così tarde nello sviluppo di ciò che ci fa ridere come, ad esempio, ciò che chiamiamo 'umorismo'. Potevo scegliere tra il parlare di questa forma tardiva di risate o iniziare dal principio; per vari motivi, ho deciso il ridere puro e semplice, lasciando il problema dell'umorismo e dell'arguzia forse ad un'altra occasione». Elias ha lavorato a una «Lezione sull'umorismo e lo spirito». – Ndc

Dovremo attingere alle risorse di molte discipline accademiche; poiché il riso ha molte sfaccettature; esso è biologico, così come psicologico e sociologico¹⁸. Uno dei più ovvi e più accessibili aspetti del fenomeno della risata è il modello espressivo sul nostro viso. Non si può arrivare a spiegare il problema della risata senza passare dal problema del volto umano.

È un cambiamento momentaneo di una intera persona che si deve considerare. Si può prendere una risata, per così dire, al valore nominale e si può semplicemente chiedere: quale è alla fine la funzione di questo cambiamento specifico sul viso e nella respirazione di una persona, che può estendersi alle braccia, al tronco e alle gambe, nella vita delle persone che ridono e nelle specie che si sono evolute con questa peculiare dotazione? È possibile che da questo punto di partenza si possa trovare un filo migliore attraverso il labirinto dei fatti rispetto a cominciare dall'altra parte, liquidando l'ovvio come accessorio di una essenza nascosta. È possibile che cominciando dal punto di vista privilegiato della faccia che ride e della sua funzione si possa, alla fine, farsi un'idea più chiara dei cambiamenti più intangibili dell'umore e dei sentimenti che sono un altro aspetto di cambiamento nella persona che ride.

Il problema è più semplice di quello che appare. Non dobbiamo cercare di spiegare la specifica espressione sul viso, a partire da qualche altro aspetto dell'organismo di cui essa rappresenterebbe l'espressione o l'effetto. Il problema della risata, in altre parole, è inestricabilmente legato al problema della faccia umana. Perché, tra tutti gli animali, solo l'uomo ha sviluppato una faccia così mobile, così infinitamente variabile, e, come comunemente diciamo, così espressiva che, al confronto, quelle degli altri animali sembrano maschere? Sebbene le facce delle scimmie siano più mobili rispetto a cani e gatti, così come quelle di cani e gatti siano più mobili rispetto a quelle di coccodrilli e carpe, misurate in standard umani, persino le espressioni facciali di gorilla e scimpanzé hanno una piccola gamma di variabilità; le loro espressioni sono piuttosto ripetitive, abbastanza grossolane e spesso noiose, come una storia raccontata due volte.

È comprensibile che in una società come la nostra, dove le persone sono costrette a dissimulare, frenare e spesso nascondere i loro "veri" sentimenti, la domanda più importante nella mente delle persone è: cosa succede dietro la facciata? Cosa sta succedendo lì dentro? Costantemente proviamo a leggere facce per vedere come gli altri tradiscono il loro così detto stato interiore. Ma le domande scientifiche non possono essere modellate per soddisfare le esigenze di una società transitoria. Se il focus prevalente è sulle intenzioni, sentimenti, tratti, caratteristiche e proprietà espresse sulla faccia, la domanda più ampia è: perché l'uomo, tra tutte le creature, ha sviluppato un viso capace di così tante differenti espressioni? Come è potuto succedere che l'uomo, come organismo, possa esprimere qualcosa con la faccia? Perché dovrebbe essere necessario che ciò che avviene, come si dice, all'interno, venga espresso?

XXX

Riguardo al volto umano¹⁹. Abbiamo tutti, sicuramente, familiarità con i volti; e la familiarità tende a generare disprezzo o, se non altro, mancanza di sorpresa. Non ci perdiamo nella meraviglia alla vista di volti umani, anche se differiscono molto da quelli di tutte le altre creature; noi li diamo molto per scontati. Ma se ci fermassimo e osservassimo per un momento le facce umane come se le vedessimo per la prima volta, semplicemente come parte della natura, ci apparirebbero cose sorprendenti.

In primo luogo c'è la nascente consapevolezza della nostra impotenza ad esprimere adeguatamente a parole ciò che si percepisce. Si potrebbe farlo con un pennello e colori su tela. Ma se si lavora, come io sono costretto a fare, con le parole, presto si diviene consapevoli, in presenza di una faccia in movimento, della relativa povertà di strumenti linguistici che abbiamo a portata di mano. La variabilità del viso umano è così grande, con possibilità di combinazioni così diverse, e il continuo cambiamento nel paesaggio anche di un solo volto vivente è così multiforme che il nostro equipaggiamento verbale spesso non è all'altezza delle nostre esigenze se si prova, a parole, a rendere giustizia a quanto percepito. Per quanto ricco, il nostro fondo di aggettivi classificatori e sostantivi non è

¹⁸ L'editor ha condensato la descrizione di Elias dell'interdisciplinarietà del progetto. – NdC

¹⁹ Elias ha scritto una breve sezione del manoscritto sotto il titolo «Il volto». Scrisse appunti di lettura su un taccuino dal titolo «Risate (volto)». - Ed

differenziato abbastanza da conferire più di una manciata di aggettivi e caratteristiche sostantive a risate e sorrisi. Al fine di comunicare agli altri le esatte sfumature di tali atteggiamenti, nella maggior parte dei casi dobbiamo descrivere l'intera situazione nei quali questi atteggiamenti si verificano. Guardando la faccia di una persona che non sta attivamente comunicando agli altri, le cui caratteristiche sono temporaneamente congelate e relativamente immobili, si possono trovare sicuramente parole per descriverla. È la faccia in movimento che è così difficile da catturare e descrivere

Preoccupati, come normalmente siamo, delle caratteristiche distintive dei diversi volti, spesso non si riesce a percepire la stranezza della faccia umana in quanto tale, che è, infatti, solamente un aspetto (sebbene molto centrale) della stranezza dell'uomo. C'è qualche altra parte dell'universo dove è possibile trovare in uno spazio così piccolo una così immensa variabilità di caratteristiche e così tanti delicati e sfumati cambiamenti di scenario, rapidi e allo stesso tempo fluidi? La sola gamma di sfumature nel sorridere e nel ridere è ampia abbastanza. Eppure questa è solo una piccola classe dei cambiamenti scenici che possono essere visti sulla faccia in movimento.

Qualunque altra cosa possa essere, la risata è una configurazione specifica del volto. Si può dire che è un equipaggiamento naturale per mezzo del quale l'uomo può produrre sul suo volto la moltitudine di cambiamenti finemente granulati di cui la risata è una? Possiamo dire quali siano i mezzi necessari per ridere e di altri cambiamenti nel paesaggio della faccia umana²⁰?

Sto usando qui, spero che possiate vederlo, l'argomento della risata come un limitato e quindi più facilmente maneggiabile problema-chiave per entrare in una più problematica area che riguarda l'uomo nel suo insieme.

Dopo tutto questo, probabilmente direte, con una fitta di delusione, che io tratto il ridere come una cosa piuttosto seria.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Addison J. (1870), *Addison's Essays from the Spectator*, edited by William Tegg, London.
- Akenside M. (1744), *The Pleasures of Imagination: A Poem in Three Books*, London
- Bain A. (1859), *The Emotions and the Will*, London
- Bergson H. (2018), *Il riso. Saggio sul significato del comico*, Laterza, Bari, ed. or. *Le rire*, 1899.
- Kimmins C. W. (1928), *The Springs of Laughter*, London.
- Carlyle T. (1836) *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, Boston
- Chesterton G.K. (2011), *L'imputato*, ed. or. *The Defendant*, 1901, London: R. Brimley Johnson.
- Darwin C. (1872) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London trad. *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, 2012, Bollati Boringhieri, Torino
- de Boulogne G.-B. D. (1990), *The Mechanism of Human Facial Expression*, trans. R. Andrew Cuthbertson, Cambridge
- Donne J. (1942), «Metempsychosis: The Progress of the Soul,» *The Complete Poems of John Donne*, ed. Roger E. Bennett, Chicago
- Donne J. (1942), «The Second Anniversary: Of the Progress of the Soul,» *The Complete Poems of John Donne*, ed. Roger E. Bennett, Chicago
- Dryden J. (1681), «*Absalom and Achitophel*», Londra

²⁰ Elias indagò con quattro pagine manoscritte in cui descriveva l'evoluzione dei muscoli facciali in rettili e primati, in gran parte note su K. Gregory, *Our Face from Fish to Man* (New York, 1929), p. 42. Elias prese anche appunti e scrisse alcune pagine di osservazioni su G.-B. Duchenne de Boulogne, di cui ammirava lo studio dell'espressione del 1876: "A parte la sua ossessione per le singole cause, era spesso ben consapevole del fatto che le espressioni sono dovute a un'attività molto varia, combinata o, come la chiameremmo oggi, sinergica di molti muscoli, anche se gli è stato impedito dal suo pensiero mono-causale e forse dal suo metodo di sperimentazione, di stimolare singoli punti, di venire a patti con quella parte del viso dove l'intreccio delle fibre muscolari e l'integrazione dei muscoli è andato oltre la regione della bocca" (G.-B. Duchenne de Boulogne, *The Mechanism of Human Facial Expression*, trad. R. Andrew Cuthbertson [Cambridge, 1990]). – NdC

- Elias N. (2014), *Notes on a Lifetime*, in *The Collected Works of Norbert Elias*, trad. Edmund Jephcott et al., Ed. Stephen Mennell et al., 18 voll. Dublino
- Eliot G. (1856), «German Wit: Heinrich Heine,» *Westminster Review* 65 (Jan. 1856): 2
- Gregory K. (1929), *Our Face from Fish to Man*, New York
- Hobbes T. (1642), *De Cive*, trad. it. 1993, Roma: Editori Riuniti.
- Hobbes T. (1640), *Elements of Law, Natural and Politic*, trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, 1970, Firenze: La Nuova Italia.
- Hutcheson F. (1750), *Reflections upon Laughter*, trad. it. *Pensieri sul riso e Osservazioni sulla Favola delle api*, 2016, Milano: Mimesis.
- Kant I. (1790), *Kritik der Urteilskraft*, trad. it. *Critica del giudizio*, 2013, Torino: Utet.
- Killigrew T. (1663), *The Parson's Wedding*, London.
- Schröter M. (2002), *Wer lacht, kann nicht beißen: Ein unveröffentlichter 'Essay on Laughter' von Norbert Elias*, Merkur 56, settembre
- Paravicino B. (1615), *Discorso del riso*, Como
- Peters R. (1956), *Hobbes*, Harmondsworth
- Sidis B. (1913), *The Psychology of Laughter*, New York
- Spencer H. (1864), "The Physiology of Laughter," *Essays: Scientific, Political, and Speculative*, New York
- Sully J. (1902), *An Essay on Laughter: Its Forms, Its Causes, Its Development, and Its Value*, New York
- Villiers G (1671), *Duke of Buckingham*, The Rehearsal, London



Citation: Bifulco L. (2020) *L'eredità di Norbert Elias nella sociologia dello sport*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 129-143. doi: 10.13128/cambio-9867

Copyright: © 2020 Bifulco L. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Eliasian Themes

L'eredità di Norbert Elias nella sociologia dello sport

LUCA BIFULCO

Università degli Studi di Napoli Federico II
luca.bifulco@unina.it

Abstract. The paper aims to analyse Norbert Elias' legacy in the sociology of sport, marked by the centrality of figurational theory in the tradition of this field of study. The typical features of this approach, also applied to sport analysis, are: the focus on figurations, that is on the networks of interdependence in the structuring of social phenomena; the idea of the processual character of social reality; the idea that social processes are the effect of the interconnection of unintentional actions; the importance of the power differential. On this theoretical basis Elias and his followers explore the relationship between civilization and sportization as fundamental ingredients of the definition of modern society and sports, analyse the role of sport as a site of emotional expression and harmless excitement in a social reality based on the routine control of emotions, seek in the study of hooliganism confirmation of the validity of the basic assumptions of figurational theory. A theory that has produced a wide and fervent debate in the scientific community.

Keywords: Norbert Elias, sportization, figurational sociology of sport.

INTRODUZIONE

Benché oggi la sociologia di Norbert Elias abbia conquistato un posto riconoscibile all'interno della tradizione di studi della disciplina, la sua capacità di penetrazione e incidenza profonda nelle scienze sociali pare ancora oscillante. Un discorso diverso, invece, va fatto per la sociologia dello sport e del tempo libero.

In questo ambito di studi, la prospettiva di Elias ha acquisito una solida posizione centrale, riconosciuta e ineludibile, sebbene non sempre magnificata acriticamente.

Questo anche per il ruolo di precursore disciplinare che il sociologo tedesco ha avuto nella seconda metà del XX secolo, e per il suo lavoro di ispiratore di un'impostazione paradigmatica robusta, portata avanti poi dai suoi eredi concentrati prevalentemente nella cosiddetta Scuola di Leicester – Eric Dunning, in primis.

Ogni studioso che intenda concentrarsi sul rapporto tra sport e società non può, così, non confrontarsi con gli assunti e gli esiti analitici della teoria figurazionale che proprio da Elias prende le mosse.

L'orizzonte teorico in cui si muove questo approccio riconduce nell'alveo dell'analisi dello sport gli elementi tipici della concezione eliasiana: il focus sulle "figurazioni", che porta ad analizzare la società prioritariamente in funzione delle complesse trame di interdipendenza che si articolano nello spazio e nel tempo in maniera aperta e dinamica; la natura processuale della realtà sociale – e dunque l'idea che lo sport sia un fenomeno da comprendere con un approccio storico-evolutivo; la convinzione che i processi che definiscono la società siano conseguenze non intenzionali delle azioni individuali nella loro interconnessione; la rilevanza accordata al differenziale di potere tra le persone coinvolte nelle figurazioni – appartenenti a diversi gruppi sociali – definibile nella loro disuguale capacità di influenza e incidenza.

Sulla base di questi cardini concettuali lo sviluppo dello sport nella modernità – il processo di sportivizzazione, per intenderci – viene inquadrato nella sua interazione con il più esteso processo di civilizzazione, ovvero uno dei capisaldi teorici del pensiero di Elias.

IL PROCESSO DI CIVILIZZAZIONE NELLA SOCIETÀ OCCIDENTALE

Nell'impianto teorico di Elias (2009, 2010b) il processo di civilizzazione rappresenta un fattore centrale dello sviluppo della società occidentale dalla fine del medioevo in poi e uno strumento esplicativo determinante per comprendere un'ampia gamma di fenomeni sociali. Nelle intenzioni dell'intellettuale tedesco, il concetto di civilizzazione, più che proporre letture morali, vuole qui mantenere un carattere tecnico, indicando l'insieme di trasformazioni osservabili che ha caratterizzato, seppur in modo non sempre identico, lo sviluppo degli Stati dell'Europa occidentale, originandosi in primo luogo all'interno dei gruppi dominanti e poi travasandosi nel resto della popolazione (Elias 2009; Dunning 1992a).

Seguendo un approccio che intende far convergere una prospettiva sociogenetica e una psicogenetica, Elias identifica un legame tra i processi storici che hanno portato alla formazione dello Stato moderno in diverse realtà europee e le trasformazioni negli standard, nelle regole, nella definizione della personalità, dei comportamenti e delle relazioni che sono maturate in prevalenza dal XVII al XX secolo.

Nel complesso, questi Stati, che pur si impegnavano in aspre contese belliche esterne, hanno vissuto al proprio interno un'estesa e progressiva pacificazione. Ciò in virtù della stabilità generata dal passaggio non privo di momenti cruenti da una struttura feudale a una composizione statale – in principio fondata su base dinastica – retta sull'accentramento del potere. È soprattutto al controllo centralizzato, caratterizzato dal monopolio statale della violenza e della tassazione, che Elias imputa l'origine della pacificazione e poi, di conseguenza, la crescita dei commerci, la priorità data al carattere economico delle relazioni, l'estensione della differenziazione sociale, delle reti e dei legami di interdipendenza, oltre che una distribuzione più estesa delle chance tra i gruppi sociali.

Il nuovo equilibrio sociale, caratterizzato da un processo di crescita della borghesia e un parallelo indebolimento dell'aristocrazia, è dunque per Elias fortemente legato alla capacità delle monarchie di estendere la loro sovranità interna. Un processo di particolare rilievo evidenziabile in tal senso è quello della *courtization* in Francia (Elias 2010a), ovvero la concentrazione a corte dell'aristocrazia guerriera, a cui si richiede non più un'indole bellica, ma una moderazione comportamentale e raffinemento dello stile – fattori su cui si fondano le nuove contese di status e i conseguenti benefici. Gli aristocratici abbandonano così gradualmente la loro indole marziale, meno rilevante in termini di prestigio, per trasformarsi in cortigiani dai modi gentili.

L'Inghilterra – argomenta il sociologo tedesco – vive dal suo canto una fase di decisa parlamentarizzazione, che dal '700 in poi garantisce un compromesso tra fazioni nemiche all'interno delle classi dominanti, dopo un periodo di aspra conflittualità e guerre tra parlamento e casa reale, e un processo conseguente di pacificazione. Ciò comporta, da parte dei gruppi elitari che si contendono il potere, la disponibilità ad un'alternanza non violenta nelle posizioni d'autorità e una riduzione del livello di odio al di sotto della soglia di violenza. Si stabilisce un clima di relativa fiducia tra i gruppi rivali e la tendenza a confinare i conflitti per il potere in sede parlamentare, dando loro

una veste non cruenta. Simile processo porta gradualmente alla svalorizzazione delle abilità guerresche a favore delle capacità dialettiche come strumento di accesso al potere.

Questi processi si estendono, in maniera graduale e in parte diversificata, anche altrove.

Tutto ciò implica, sintetizza Elias, che l'Inghilterra in primis, cosa che successivamente avviene nelle altre zone europee attraversate ancora da momenti burrascosi, testimonia una mitigazione risolutiva dei cicli di violenza – politici e religiosi in particolar modo –, ovvero di quella configurazione attraverso cui gruppi rivali vivono relazioni di diffidenza e timore reciproco, convinti che l'antagonista cercherà appena possibile di usare violenza e sopprimere l'avversario. La rinuncia ad eliminare fisicamente i rivali avvalendosi di una posizione dominante risulterà fondamentale in termini di stabilità, abrogando sostanzialmente le contese interne ad alto potenziale distruttivo.

Questi processi di trasformazione sociale, sentenza Elias, hanno avuto un corrispettivo nell'interiorizzazione psichica di nuovi standard dominanti che hanno caratterizzato la vita sociale fino ai giorni nostri. E sono state le classi più elevate, al centro delle grandi reti di interdipendenza, a farsi portavoce in origine della definizione delle nuove norme di condotta e della loro trasmissione agli strati più bassi. Gli standard civili diventano parte della coscienza pubblica, ma anche di un controllo individuale che viene interiorizzato in maniera non consapevole.

Le nuove pressioni sociali portano gli individui ad esercitare un controllo personale maggiore sui comportamenti e sui sentimenti. L'auto-costrizione abbraccia ad esempio la condotta sessuale, le pratiche del mangiare, le funzioni corporali, i comportamenti aggressivi. Ogni eccesso, comportamentale ed emozionale, viene bandito dai contesti pubblici, come oggi giorno quelli professionali, e relegato al massimo nel retroscena delle vite personali. Al contempo aumenta la ripugnanza e il disgusto nei confronti di certe pratiche – specie quelle violente – che vengono contrastate dai codici morali o dalla repulsione psicologica.

Pian piano, dunque, nel corso della storia occidentale gli uomini e le donne si ammantano di una corazza protettiva che tiene a bada al loro interno le pulsioni. Questo disciplinamento è prescritto socialmente, fa parte della formazione personale fin dall'infanzia, e viene interiorizzato diventando col tempo, soprattutto nel mondo adulto, un'impostazione spontanea. In tal senso Elias (2010b: 301-307) ragiona sulla trasformazione dell'habitus psichico come assunzione di un orientamento verso un comportamento civilizzato. In tal modo la società moderna modula la formazione della personalità individuale nel suo sviluppo. Nella modernità, infatti, la complessità della catena di rapporti interdipendenti e la divisione delle funzioni, con la figurazione storica caratterizzata dalla smisurata tessitura di azioni e reazioni – ma anche dal monopolio statale della costrizione fisica –, comportano una richiesta di costanza e stabilità dei comportamenti e dell'impianto emotivo in modo da consentire a ognuno di orientarsi nel mare di interdipendenze. La stringente pretesa di adesione a simili standard sociali struttura il meccanismo di acquisizione nelle abitudini psichiche e comportamentali di tratti condivisi, in termini di autocontrollo automatico delle pulsioni e della condotta, che garantisce alle relazioni una base sostanziosa di prevedibilità, certezza e coordinamento su cui possono innestarsi margini di diversificazione personale e perseguimento dei fini individuali.

Non a caso, argomenta Elias, il successo negli ambienti sociali è legato alla capacità di contenere le emozioni, di non andare in escandescenza in contesti pubblici, di dominarsi ed apparire controllati. L'eccesso nell'espressione vistosa della foga emotiva – per ogni genere di emozioni, dalla gioia al dolore, allo sconforto o alla paura, ad esempio – può avere effetti deleteri e ripercussioni, anche in termini di tensione interiorizzata.

Elias non intende certo sostenere la presenza di una semplicistica trasformazione che porta ad un esercito moderno di mansueti, ma l'idea che, considerando le pressioni sociali nella modernità civilizzata, a cui corrispondono aspettative nei confronti di condotte normate, costanti, capaci di tenere a bada le escandescenze emozionali, la forma di carattere più diffusa nelle situazioni quotidiane ordinarie sfoggerà comportamenti conformi e la manifestazione limitata di pulsioni ed emozioni.

In una simile dimensione, gli impulsi aggressivi – in particolar misura – sono condotti al di sotto della coscienza e difficilmente daranno adito ad azioni violente.

SPORTIVIZZAZIONE E CIVILIZZAZIONE

Lo studio sullo sport di Elias – ripreso e approfondito da Dunning e dagli altri epigoni del sociologo tedesco e della teoria figurazionale – supporta e arricchisce, attraverso una prospettiva socio-storica che si sofferma sull'analisi di documenti e dati, l'impianto teorico e analitico fondato sul processo di civilizzazione.

Lo sguardo eliasiano si focalizza sulla differenza tra i giochi moderni e quelli antecedenti alla modernità, sulla definizione e il consolidamento degli sport che avviene – non a caso, si argomenta – in Inghilterra tra il XVIII e il XIX secolo, sullo sviluppo di lungo termine di discipline quali il rugby, il calcio, la boxe, il cricket, ma anche di passatempi particolari come la caccia alla volpe.

Questi giochi e passatempi moderni sono il frutto di un processo che Elias – con Dunning – chiama sportivizzazione, un processo intrecciato con quello di civilizzazione che ha accompagnato, in Inghilterra in primis, la standardizzazione e l'organizzazione delle varie discipline e competizioni (Elias, Dunning 1989; Dunning 1992b, 1993, 1999). È qui che passatempi e giochi popolari si trasformano in sport organizzati, regolamentati e uniformati, per poi diffondersi altrove. Ed è in primo luogo tra le classi dominanti, afferma Elias, che la pratica fisica e la spettatorialità si strutturano in contese istituite, regolate, standardizzate secondo i nuovi canoni della civilizzazione.

La storia della nascita e definizione degli sport moderni porta, dunque, Elias a intravedere un parallelismo tra il processo di parlamentarizzazione in Inghilterra e la sportivizzazione dei giochi e delle gare fisiche (Elias, Dunning 1989: 21-75). Il punto più evidente di convergenza è legato al fatto che in entrambi i casi siamo al cospetto di istituzioni strutturate su contese non-violente e regole stabilite.

La pacificazione sociale, interiorizzata dai cittadini, trova insomma il suo corrispettivo nello sviluppo e nell'istituzionalizzazione di giochi e passatempi in cui si evince esplicitamente una nuova sensibilità e attenzione al controllo comportamentale. E sono, come accennavamo poc'anzi, le classi protagoniste nella pacificazione e nella regolamentazione della vita politica a farsi carico della regolamentazione e dell'attenuazione della violenza anche nelle pratiche di *loisir*.

Le classi agiate inglesi sono dunque state le promotrici della sportivizzazione moderna. Rappresentano, nella considerazione eliasiana, gli *established* che hanno spesso utilizzato lo sport come forma di distinzione e di stabilizzazione dei loro codici di comportamento civile – dal lavoro di squadra al rispetto del capitano o del giudizio di un arbitro, ad esempio – o anche per educare i giovani dei loro gruppi. Eppure questi sport cominciano col tempo a essere giocati di fronte ai membri delle classi più povere – gli *outsiders* – che gradualmente vi prendono parte, tanto da divenire anche strumenti di disciplinamento e di trasmissione dei codici e dei valori civilizzati agli strati più bassi della popolazione.

Ora, se gli sport moderni possono essere considerati qualcosa di nuovo nella storia occidentale, ciò è nella misura in cui si possono evidenziare, attesta Elias, delle differenze profonde con i giochi antichi, demistificando il mito della discendenza dei primi dai secondi.

Le attività agonistiche della Grecia antica, ad esempio, che spesso si considerano il prototipo dello sport moderno, presentano molteplici divergenze rispetto alle competizioni odierne (Elias, Dunning 1989: 159-186; Dunning 1993: 49-51). Elias ci racconta di un contesto storico in cui non esisteva un efficace monopolio statale della violenza, in cui gli standard di ripugnanza e di controllo della stessa erano molto limitati rispetto a quanto lo sviluppo dell'arte e del pensiero filosofico lascino pensare, in cui vigeva uno stato di guerra tra città piuttosto costante, in cui il grado quotidiano di sicurezza fisica personale non era particolarmente elevato e dove carneficine di massa, vendette spietate e sanguinaria crudeltà erano fenomeni plausibili.

In una simile realtà le gare e i giochi fisici presentano marcate divergenze rispetto alle istituzioni sportive della modernità. Le gare di lotta, ad esempio, avevano regolamenti ridotti, spesso consuetudinari e non scritti. Inoltre, non erano soggette a limiti temporali, prevedevano scarse protezioni contro l'aggressione fisica e un grande livello di violenza consentito che poteva comportare ferimenti frequenti e in alcuni casi – non del tutto approvati, ma comunque contemplati – la morte di un atleta. La possibilità di incorrere in danni fisici di estesa entità o addirittura di morire andava, dunque, messa in conto.

Ciò è comprensibile, ci ricordano il sociologo tedesco e i suoi allievi, in un mondo che concepiva la pratica atletica come preparazione e affinamento delle competenze belliche, dove – cioè – contese fisiche e contese militari

erano legate a doppio filo. Tanto che di fronte ai colpi violenti, al pericolo dell'aggressione, al dolore fisico, l'ethos del tempo imponeva, in ossequio a principi onorifici, un atteggiamento impavido, fermo e refrattario all'abbandono volontario della competizione. Più che motivi di *fair play*, era infatti l'etica della nobiltà guerriera, fondata su un'idea dell'onore tradizionale, ad ispirare lo spirito delle contese agonistiche, legittimando così il livello di violenza espresso (Dunning 1999: 47-49).

Anche i giochi medievali – in un'epoca almeno meno mitizzata – presentavano caratteristiche scarsamente accomunabili agli sport moderni. Ad esempio, in Inghilterra, rincarano gli studiosi della teoria figurazionale rifacendosi a resoconti dell'epoca, i giochi da cui sono derivati sport come il calcio o il rugby erano pratiche poco regolamentate in cui si raggiungevano punte elevate di violenza e disordine, tanto da essere spesso oggetto di tentativi di divieto da parte delle autorità – come sembrano testimoniare documenti storici che vanno dal XIV al XVII secolo inoltrato. Una realtà simile la si viveva in Francia o in Italia, con diversi giochi e manifestazioni atletiche popolari che impensierivano i governatori locali (Elias, Dunning 1989: 223-240; Dunning 1993, 1999).

L'*hurling at goal* o l'*hurling across country*, ad esempio, erano giochi collettivi, che consistevano nel portare l'equivalente di una palla di cuoio moderna da una parte all'altra di un paese o tra due paesi diversi. Vi partecipavano masse di persone e non c'erano regole e limiti preordinati. Ci si confrontava in contese che sdoganavano e legittimavano livelli sostanziosi di violenza: si regolavano contrasti annosi, si portavano a compimento vendette di lunga durata, ci si tendeva agguati, spesso, come si direbbe oggi, a palla lontana. Il gioco era così un rituale in cui l'eccitazione incontrollata faceva da corollario a veri e propri scontri semi-istituzionalizzati.

Simili aspetti possono essere rintracciati in altri giochi medievali britannici come il "camp ball" o il "knappan", giocato montando a cavallo (Dunning 1999: 50-51), in Francia nella "soule" e nell'Italia rinascimentale, con alcune diversificazioni, nella versione del calcio fiorentino.

Questa figurazione – affermano i teorici della tradizione eliasiana – cede il campo nell'800 al calcio o al rugby moderni, ovvero sport regolamentati che limitano al massimo la violenza e tendono a salvaguardare l'incolumità dei partecipanti. Codificati nelle *public school* inglesi, questi sport sono retti da un'organizzazione standardizzata della forma di gioco e da un obiettivo di impiego a scopi educativi delle classi dirigenti.

È presumibile, secondo questa lettura dei fatti, che nella società inglese ottocentesca siano emerse specifiche necessità attorno alla formulazione del *loisir* legate a quello specifico contesto sociale. Allora non è un caso se questi sport si standardizzano nelle *public school* inglesi a partire proprio dalla metà del XIX secolo, a seguito di un processo che vede nelle stesse scuole – quella di Rugby in testa – una riorganizzazione ben normativizzata e disciplinata delle relazioni e dell'autorità dopo periodi di particolare turbolenza (Dunning, 1993: 54, 1999: 62; Dunning, Sheard 1979).

La definizione di regole scritte e controllo ufficiale nelle scuole, rispetto a ciò che prima era veemenza e disordine, porta gli studiosi figurazionali a percepire un parallelismo con il processo di strutturazione dello Stato moderno, e a intravedere un nuovo conforto empirico rispetto all'idea della connessione tra accentramento della gestione della violenza e civilizzazione (Dunning, 1993: 51-55; Dunning, Sheard 1979).

Le norme che caratterizzeranno la configurazione dei due sport sembrano, infatti, in linea con gli indirizzi della civilizzazione (Dunning 1993: 53, 1999: 61-63; Dunning, Sheard 1979). Esse prevedono: un numero circoscritto di giocatori, uguale per entrambe le compagini – in ossequio ai principi civilizzanti del *fair play* e alla consapevolezza dal rapporto stretto tra indeterminazione numerica dei partecipanti ed eventualità di risse e disordini; regole precise e scritte, una larga parte pensate per garantire un controllo sulla foga fisica e prevenire rischi di gioco violento; la presenza di organismi di governo centralizzato della disciplina; affinamento della tecnica di gioco e dell'uso del corpo, con la messa al bando della possibilità di adoperare bastoni per colpire gli avversari o di giocare montando a cavallo; sanzioni ben definite ai giocatori durante la gara in caso di comportamento scorretto, fino alla possibile espulsione; la costituzione di un corpo di arbitri e giudici, che applicano le sanzioni interne al gioco e non ricorrono alla forza o alla sua minaccia per controllare la condotta degli atleti, come poteva avvenire nei giochi antichi o medievali – segno del successo del processo di civilizzazione nella promozione di criteri di autocontrollo della violenza rispetto a mezzi di costrizione fisica esterna.

Nella stessa cornice temporale e storico-evolutiva, molte altre pratiche sportive – dalla boxe al cricket o alle corse dei cavalli – vengono ridefinite, regolamentate meglio e rese meno inclini al danno fisico.

Così, la boxe, ad esempio, comincia ad essere sottoposta ad una serie di regole e all'uso di protezioni concepite per limitare il più possibile conseguenze rovinose. Nel novero degli sport riconosciuti in quanto tali vengono via via escluse pratiche di pura violenza, come la lotta tra gli animali, e una prevalenza sempre maggiore viene accordata a discipline – specie quelle giocate con una palla – che prevedono forme di gioco poco violente. Gli sport, d'altronde, vengono sempre meno considerati forme di preparazione atletica utili alla guerra, ma valutati in sé, come forme di svago o anche come strumenti di socializzazione e esercizio di autocontrollo.

Un ulteriore indicatore delle trasformazioni della nuova sensibilità nei confronti della violenza e delle nuove forme di piacere legate ai passatempi, che dalle classi superiori si travasano lungo l'intero arco sociale, viene rintracciata nella formulazione moderna della caccia alla volpe, pratica a cui Elias in particolar modo dedica analisi approfondite (Elias, Dunning 1989: 203-220).

Il sociologo tedesco afferma che, in epoche storiche antecedenti, la caccia rappresentava in tempo di pace, specie per i ceti elevati, un surrogato del piacere dell'uccisione. L'eccitamento risiedeva soprattutto nell'atto di ferire mortalmente e di cibarsi della preda.

Venendo a mancare la principale ragione strumentale dell'uccisione della volpe, ovvero la necessità di mangiare l'animale, la sua caccia viene in epoche a noi più vicine regolarizzata secondo modalità che devono assolvere a due funzioni: estendere la fase dell'inseguimento in modo da allestire un intenso e adeguato corredo emozionale, fatto di eccitazione e tensione; delegare l'atto di uccisione vero e proprio ai cani.

Come effetto dell'innesto della civilizzazione nella coscienza individuale e collettiva, secondo Elias la nuova sensibilità di nobili e gentlemen impedisce loro di uccidere per divertimento, consentendo al massimo di supportare e dirigere l'operato dei segugi. La nuova configurazione della caccia permette, allora, di partecipare alla contesa, anche se in parte in forma sussidiaria, e di godere dell'eccitamento di un'uccisione senza la soggezione del senso di colpa.

Il piacere maggiore, più che concentrarsi specificamente nell'epilogo del ferimento mortale, viene collocato in buona misura nella fase precedente dell'inseguimento. Per questo, con l'obiettivo di estendere la contesa, la caccia è regolamentata in modo da rendere più difficoltosa l'uccisione della volpe – non a caso le regole vietano di ucciderla con armi da fuoco e demandano l'epilogo all'operato dei cani.

La nuova configurazione della caccia alla volpe è così individuata, da Elias, come uno degli specchi più nitidi del processo di lungo periodo che porta ad una sempre minore inclinazione a trarre piacere dalla violenza perpetrata in modo diretto. Attaccare, ferire, uccidere sarà sempre meno fonte di soddisfazione, afferma perentorio l'intellettuale tedesco.

Fermo restando che esito più completo del processo di civilizzazione è il complessivo aumento della soglia di ripugnanza nei confronti della violenza tout court, anche di quella osservata. Essa viene sempre più relegata nei recessi della vita sociale e contornata da divieti, taboo, controllo da parte del super-io, ovvero di quello strato psichico in cui le prescrizioni e le pressioni societarie vengono interiorizzate al punto tale da imporre in modo automatico e abituale autolimitazioni capaci di tenere a freno le pulsioni per evitare contraccolpi sociali.

LA RICERCA DI ECCITAMENTO E IL RUOLO DELLO SPORT

Secondo la prospettiva di Elias e della teoria figurazionale la sportivizzazione e le configurazioni della pratica di uno sport moderno devono corrispondere a caratteristiche sociali ed esigenze collettive più ampie.

Ricapitolando, se nella società moderna i conflitti violenti del passato sono stati tradotti in contese meno cruente per il prestigio, le risorse economiche, il potere, allo stesso modo lo sport istituzionalizza contese e prove fisiche regolamentate (Elias, Dunning, 1989). Queste nuove pratiche dovevano e devono ancora oggi coniugare la ricerca del piacere fisico e di emozioni intense e gratificanti – legate all'agonismo – con la necessità di limitare e controllare il livello di violenza e le conseguenze dell'aggressività.

L'aspetto più importante per la comprensione dello sviluppo dello sport va dunque inquadrato, per Elias e soci, nell'alveo del controllo crescente della violenza, dell'aggressione e delle emozioni più intense all'interno delle società moderne civilizzate, le cui norme prescrivono un restringimento degli impulsi nei contesti ordinari. I passatempi

divengono allora una risposta istituzionalizzata alla tensione, allo stress, al freno emozionale della routine quotidiana caratterizzata dalle pressioni della civilizzazione.

Le articolate reti di interdipendenza delle società occidentali moderne, con la loro complessità strutturale, sono infatti caratterizzate dalla presenza di norme, formali o informali, e da un complesso sanzionatorio che incentiva, o meglio prescrive, il controllo emozionale e pulsionale.

In una simile realtà, il ruolo dello sport – dichiarano i teorici figurazionali – è quello di consentire una sostanziosa espressione degli impulsi e delle emozioni, in un modo tutto sommato non dannoso per l'incolumità, per compensare il costringimento della vita quotidiana e arrecare piacere e gradevolezza. Attività mimetiche, come appunto lo sport – ma anche il cinema, le arti, ecc. –, consentono un rilascio di queste emozioni e di vivere l'intensità emozionale e l'eccitazione dei conflitti, dei rischi, dell'aggressività in contesti relativamente controllati e sicuri¹.

È possibile, dunque, sprigionare la foga emotiva o immedesimarsi in uno scontro allegorico senza sensi di colpa e senza rischi concreti, e si può dare una cornice e una dimensione collettiva a un serie di emozioni che nella vita quotidiana vanno tenute a bada o al massimo espresse privatamente nel retroscena dalla vita sociale.

La caratteristica mimetica risiede nella capacità, in simili esperienze, di far emergere emozioni ad un livello più intenso del quotidiano, senza correre quei pericoli che si presenterebbero in contesti non connessi con i passatempi. Il livello di eccitazione e piacere esplicito avviene secondo modalità rese socialmente inoffensive, e non si corre nemmeno il rischio di incorrere in quella disapprovazione sociale che avrebbe luogo nei contesti quotidiani, laddove si impone un controllo stretto delle emozioni all'interno di routine ordinarie (Dunning 1999: 21-37; Elias, Dunning 1989: 79-112).

Nello sport – praticato o anche vissuto come spettatore – si ricerca allora eccitazione, un'intensificazione emozionale, e vi convivono anche emozioni all'apparenza in contraddizione, come la paura e il piacere. I teorici di stampo eliasiano vi scorgono quindi una funzione di scardinamento delle routine, con le loro regolarità, prevedibilità e tediosa sicurezza, che incentiva l'inatteso e il non prevedibile. All'interno dello spettro del tempo libero, nello sport, come in molteplici attività mimetiche, è allora particolarmente elevato il grado di deroutinizzazione e di allentamento moderato e normato del controllo e dell'auto-controllo emozionale, vale a dire il livello di diminuzione dell'obbligo di rigore, stabilità, invariabilità e disciplinamento comportamentale di fronte a esigenze emotive e umorali estemporanee (Elias, Dunning 1989: 115-125). Simili pratiche, nel contesto socio-storico moderno, strutturano spazi e tempi dell'attività in modo sempre più organizzato.

Il livello di incertezza e imprevedibilità dello sport non ha un portato dirompente e distruttivo. Nel solco tracciato dai processi di civilizzazione, agli atleti di tutte le discipline viene infatti richiesto di incorporare una propensione al controllo della foga fisica, in modo da limitare la violenza e i rischi connessi.

Gli spettatori, a loro volta, possono esperire in maniera mimetica sensazioni ed emozioni forti, la paura, l'esaltazione, l'eccitamento legato alla foga agonistica, sapendo che non ci saranno serie conseguenze in termini di incolumità fisica dei partecipanti.

In qualche modo Elias e i suoi discepoli sembrano voler rispondere all'idea freudiana del rapporto tra processo di civilizzazione e repressione delle gratificazioni pulsionali, che comporterebbe un aumento del grado di afflizione e l'accantonamento del piacere, sostenendo invece che il processo di civilizzazione ha creato contromisure istituzionali in cui poter appagarsi emozionalmente. Per gli adulti, in particolar modo, lo svago istituzionalizzato consente di legittimare temporanee forme di regressione verso modalità di gestione e manifestazione emotiva che la società moderna consente solo all'età infantile (Elias, Dunning 1989: 144).

Da un certo punto di vista vi si tematizza una sorta di catarsi, cioè una forma di liberazione e rilassamento rispetto alle tensioni e allo stress ordinario e al senso di costrizione. Solo che, secondo questa prospettiva teorica, non si tratta di un semplice alleggerimento dalla tensione, ma piuttosto di una particolare tipologia di tensione ed eccitamento, che nel complesso può avere un effetto benefico.

¹ Tutti gli sport possono essere considerati attività mimetiche, sebbene – come abbiamo accennato – non sono solo gli sport a possedere caratteristiche mimetiche e sebbene non tutte le pratiche del tempo libero siano caratterizzate da questa componente.

Lo sport non è considerato, altresì, come area di semplice sublimazione delle emozioni, ma come luogo di produzione autonoma e aumento di eccitazione. Esso organizza la tensione di gruppo, la produce, oltre che domarla, facendo in modo che non si esaurisca troppo precocemente – altrimenti non arrecherebbe alcun piacere – e mantenendosi in un articolato equilibrio tra gli estremi da evitare della noia e della violenza.

CALCIO E HOOLIGANISMO

Di primo acchito si potrebbe pensare che uno dei fenomeni in grado di mettere in difficoltà la struttura teorica della sociologia figurazionale dello sport possa essere il teppismo dei tifosi. Contrariamente alle aspettative, invece, questo fenomeno ha costituito un ambito di ricerca attraverso cui gli studiosi che hanno accolto l'eredità di Elias hanno creduto di poter trovare una validazione empirica per ampi strati del loro paradigma teorico di riferimento.

Sono stati prevalentemente i sociologi riuniti nella Scuola di Leicester² ad occuparsi di questo sforzo analitico. Questi studiosi hanno indagato le trasformazioni del fenomeno della violenza in ambito calcistico con approccio evolutivo e socio-storico, partendo dalla fine del XIX secolo fino al '900 inoltrato (Dunning 1994; Dunning, Maguire, Murphy, Williams 1982; Dunning, Murphy, Williams, Maguire 1984; Dunning, Murphy, Williams 1986, 1988, 1990; Murphy, Williams, Dunning 1990; Williams, Dunning, Murphy 1984, 1986; Elias, Dunning 1989).

Sotto la loro lente d'indagine hanno posto il cambiamento della quantità e della tipologia degli incidenti e la composizione sociale degli spettatori che vi hanno partecipato. L'idea di fondo è che il processo di civilizzazione avrebbe interessato classi alte e medie, ma sarebbe ancora imperfetto negli strati più bassi della classe operaia, con conseguenze visibili nel contesto sportivo legate al verificarsi di specifiche condizioni.

Il lavoro di ricerca del gruppo di studiosi si basa su analisi empiriche che utilizzano come fonti e oggetto di indagine soprattutto una parte della stampa britannica – sebbene troppo spesso limitata a una dimensione locale – e report ufficiali. Gli autori concludono che il fenomeno dei disordini in ambito calcistico – caratterizzati da comportamenti vari ed eterogenei, come le invasioni di campo, lo scontro fisico o la villania verbale – ha avuto nel corso dei decenni un andamento oscillante.

Da fine '800 all'inizio della prima guerra mondiale gli incidenti sembrano piuttosto ordinari per poi declinare nel periodo tra i due conflitti bellici e nell'immediato secondo dopoguerra e prendere maggior vigore verso gli anni '60 del '900. Inoltre, mentre tra la fine dell'800 e la prima parte del '900 i tifosi più scalmanati sono soprattutto protagonisti di intemperanze nei confronti di giocatori o arbitri e di zuffe improvvisate, nella seconda metà del XX secolo si assiste a lotte tra gruppi organizzati, spesso premeditate, e al dislocamento degli scontri e degli atti vandalici lontano dagli stadi o all'estero – vale a dire dove il controllo e l'azione repressiva delle forze dell'ordine sono meno intensi.

Nel complesso si tratta di un processo non continuo ma fluttuante. Sposando una concezione che mette al centro le trasformazioni sociali, specie in seno alla classe operaia, l'idea portata avanti dalla Scuola di Leicester è che tra i due secoli le condizioni sociali e lo stile comportamentale e normativo-valoriale di una grande fetta degli esponenti del proletariato erano simili a quelli dello zoccolo duro della *working class* degli anni dell'hoooliganismo secondo-novecentesco. La classe operaia vive poi un processo graduale di diversificazione al suo interno. Una parte sempre più consistente, che fino a inizio '900 si attardava su un gradino più basso del processo di civilizzazione, comincia a integrarsi e ad adottare gli standard comportamentali delle classi più elevate, in virtù anche di un miglioramento occupazionale, di un salario più elevato, dei benefici dell'offerta educativa. Aumenta la loro sicurezza, economica e fisica, e può più facilmente fare breccia la pressione del processo di civilizzazione, con l'interiorizzazione di standard di condotta e di una sensibilità che ripugna la violenza. Ciò con una velocità che aumenta progressivamente nel periodo tra i due conflitti mondiali e l'immediato secondo dopoguerra.

Al contempo, resiste una porzione di membri degli strati sociali più bassi che non sono coinvolti in questo processo e mantengono i loro standard culturali originari. Le loro catene di interdipendenza sono anche dense, ma

² In particolar modo Eric Dunning, Patrick Murphy e John Williams, anche se quest'ultimo ha maturato nel tempo convinzioni divergenti, specie in merito al background teorico eliasiano.

essi hanno risorse ridotte in termini di potere, dovendo accontentarsi di una condizione sociale di subordinazione rispetto alle élites che indicano la linea civilizzatrice.

Un duplice processo, di allargamento della sezione rispettabile della classe operaia e di differenziazione dalla sua porzione dura e meno colpita dai processi di civilizzazione, si intensifica dunque con sempre maggior vigore.

Dalla fine degli anni '50 in poi questa diversificazione, secondo gli studiosi di Leicester, assume una consistente ribalta mediatica, con una conseguente drammatizzazione narrativa. I corposi resoconti sui media dei disordini delle partite di calcio costruiscono socialmente, nei confronti dell'attenzione pubblica, l'idea di una realtà adatta all'espressione dei valori e dello stile del rude basso proletariato, specie della sua componente giovanile.

Ora, la Scuola di Leicester afferma che dagli anni '60 in poi – quelli in cui l'hooliganismo acquisisce una priorità sostanziosa nell'alveo delle principali preoccupazioni pubbliche inglesi – la componente dedicata al teppismo del tifo si compone prevalentemente proprio di giovani degli strati più bassi della *working class*, al fondo lavoratori non specializzati o sottoproletariato³.

In quest'area sociale da cui scaturisce la porzione più consistente di hooligans – sebbene agli incidenti in genere partecipino anche membri di altre classi – il processo di civilizzazione, sostengono gli intellettuali inglesi, ha attecchito in modo parziale.

I tratti subculturali che caratterizzano questa realtà si fondano su una “segmentazione ordinata” – concetto, mutuato da Gerald D. Suttles (1968), che sembra ben integrarsi con la tradizione di pensiero eliasiana. In primo luogo, queste comunità sono contraddistinte da una evidente forma di segregazione sessuale, che confina le donne all'interno degli ambienti domestici. I giovani maschi sono spesso in strada, non sorvegliati, e sovente danno vita a bande sulla base della prossimità territoriale o parentale. Le bande sono poco diversificate, molto coese, strutturano un elevato controllo sociale dei propri membri – specie al cospetto di gang rivali da fronteggiare per la difesa del territorio – e vivono tra di loro rapporti di natura fortemente conflittuale.

Questa subcultura si caratterizza inoltre per un'accondiscendenza, a volte un vero e proprio encomio nei confronti dell'impiego di violenza e aggressività nelle relazioni sociali. Non a caso, l'esperienza quotidiana in simili contesti si compone di baruffe tra maschi adulti o punizioni fisiche per i più piccoli. L'aggressività e la durezza, su cui si fonda la mascolinità – valore molto apprezzato –, sono ingredienti sostanziali delle identità e del prestigio locale. Chi mostra coraggio negli scontri, forte abnegazione rispetto al gruppo e abilità in condotte reputate ad alto contenuto di mascolinità – la capacità di reggere l'alcol, ad esempio – ha molte probabilità di essere oggetto di approvazione e stima. Per questo la violenza, oltre che fonte di eccitazione, assicura gratificazioni sociali legate allo status.

Per Dunning e per i suoi collaboratori, i giovani di questo strato più basso della classe operaia trasportano automaticamente nel mondo calcistico i valori maschilini, la difesa territoriale e dei simboli del gruppo, l'ideale di status locale, alimentando il teppismo al suo interno. Non a caso questi ragazzi, in una società che nel suo complesso tende ad essere avara con loro in termini di opportunità materiali e reputazionali, hanno individuato nel calcio il contesto giusto dove manifestare la propria aggressività e migliorare il proprio prestigio. Sono queste le motivazioni che sottendono l'odio, le offese, gli attacchi ai tifosi rivali, le pratiche di conquista della curva avversaria o il furto degli emblemi calcistici delle tifoserie rivali.

In tutto ciò, come si accennava, non è da sottovalutare l'impatto che i media possono avere avuto nella definizione stessa del comportamento dei tifosi (Dunning, Murphy, Williams 1986, 1988, 1990; Murphy, Dunning, Williams 1988; Murphy, Williams, Dunning 1990; Elias, Dunning 1986). Non si tratta di semplici osservatori neutrali, dal momento che la loro attività di amplificazione, esagerazione o attenuazione della portata o della frequenza delle notizie può avere un'incidenza non trascurabile.

Nella loro analisi socio-storica gli studiosi di Leicester hanno evidenziato il contributo della stampa nella contrazione del fenomeno tra le due guerre e, soprattutto, nella sua espansione a partire dagli anni '60 del XX secolo. In questi anni, pur non rappresentando la causa primigenia dell'hooliganismo, l'esagerazione sensazionalistica, l'allarmismo, i toni bellici, la condanna rimbombante hanno aiutato ad alimentare una forte preoccupazione ed il “panico morale”: vale a dire, la richiesta allarmata di ferree misure repressive. Tutto ciò avrebbe avuto l'effetto di

³ Come vedremo questa affermazione non è stata esente da critiche e considerazioni empiriche dissonanti.

una profezia che si autoavvera, dal momento che un clima di guerra costante ha cominciato ad aleggiare sulle partite di calcio e sugli stadi, strutturati come fortezze con fossati o recinzioni fortificate.

La conseguenza non voluta è stata la rappresentazione nitida dell'immagine dell'hoodlum in cui soprattutto i giovani inglesi delle classi minori hanno potuto trovare un punto di riferimento identitario in cui riconoscersi. Il mondo del calcio è stato individuato come un'arena certificata in cui dar luogo a scontri e disordini, in cui dare sfogo alla turbolenza attraverso cui trovare appigli identitari e occasioni di incremento reputazionale.

DIBATTITO CRITICO

L'approccio paradigmatico e l'analisi dello sport da parte di Elias e dei suoi epigoni ha sicuramente rappresentato una svolta significativa e ricca di spunti per la sociologia. Centrale e di feconda utilità, in primo luogo, è l'indicazione a leggere lo sport processualmente, in quanto reame in continua trasformazione, focalizzandosi sullo sviluppo e l'organizzazione sociale e dinamica di attività piacevoli ed eccitanti (Liston 2011). Una prospettiva che – stando alle sollecitazioni di Peter Burke (1995) – aiuta a trovare strade analitiche sullo sport moderno, e sulla sua discontinuità rispetto agli svaghi premoderni, capaci di andare oltre l'esclusivo richiamo ai processi legati all'industrializzazione per concentrarsi su una definizione del tempo libero in grado di coniugare la necessità di svago rigenerante con le prerogative organizzative e normative di una società fortemente regolamentata.

La sociologia figurazionale ha potuto altresì fornire strumenti concettuali elastici, utili a orientare molteplici studi in ambito sportivo, riconoscendo l'importanza delle complesse catene di interdipendenza e delle loro conseguenze non intenzionali, il valore esplicativo degli standard sociali di condotta, come la sensibilità nei confronti della violenza, la rilevanza della dialettica tra routinizzazione e deroutinizzazione – diversa lungo tutto lo spettro del tempo libero e delle attività lavorative –, l'utilità di una rappresentazione ampia della dimensione del potere, al di là dell'analisi della stratificazione nei soli termini economici (Liston 2011).

Ugualmente significativo è il focus della ricerca sulla base emozionale che sovrintende la strutturazione dello sport. Ciò benché non sia stato dato adeguato spazio a un arricchimento dell'analisi sul ruolo essenziale del piacere e dell'eccitazione nelle attività del tempo libero all'interno dei meccanismi di costruzione individualizzata di un'identità intesa a svincolarsi, seppur momentaneamente, dagli obblighi dell'incorporazione nella società capitalista (Wagg 2017).

Al contempo, ulteriori accrescimenti conoscitivi potrebbero emergere dall'analisi della distribuzione di risorse capaci di tramutarsi in consumi voluttuari e in possibilità d'accesso allo svago, e sull'impatto della politica economica neoliberale nella riduzione della capacità dello Stato di monopolizzare tassazione e processi economici, a vantaggio invece di attori privati (*ibidem*).

Al di là di questi aspetti, un paradigma teorico così intenso e rilevante nella tradizione di studi sociologici sullo sport come quello figurazionale non può non aver dovuto fronteggiare la nascita e lo sviluppo negli anni di un consistente vaglio critico.

Vale la pena richiamare alcune delle questioni più dense del dibattito suscitato nella comunità scientifica internazionale e proporre alcune riflessioni aggiuntive.

Una prima critica all'approccio di Elias e allievi è stata l'accusa di possedere una vena funzionalista, al fondo di derivazione durkheimiana. Horne e Jary (1987), ad esempio, sostengono che la prospettiva adottata si pone nel solco delle sociologie che danno priorità esplicativa a un complesso di bisogni sociali e a necessità funzionali diffuse. L'idea che l'impiego distensivo delle pratiche sportive e dei passatempi, con la funzione di compensazione rispetto allo stress e alla routinarietà della vita quotidiana, possa contribuire a sorreggere il livello di pacificazione d'insieme rischierebbe di esprimere in tal senso un sotteso legame con una logica dell'ordine e del controllo sociale.

Allo stesso tempo, diverse voci critiche evidenziano come la teoria figurazionale dello sport possa peccare per un'implicita accondiscendenza nei confronti delle caratteristiche più controverse dell'evoluzionismo (Hargreaves 1992; Horne, Jary 1987). Ad alimentare questo contrasto un'immagine del processo di civilizzazione dall'andamento unilineare, progressivo, da un certo punto di vista irreversibile che porta la società occidentale a muoversi storicamente – e ovunque in modo sostanzialmente uguale – verso livelli di miglioramento cumulativo dei tratti di civiltà.

C'è da dire che, in questi due casi, le critiche sembrano non sempre generose. Elias prova spesso a esplicitare che vivere in società caratterizzate dal processo di civilizzazione non vuol dire essere individui migliori o superiori. Il suo tentativo sembra quello di un uso più tecnico del concetto di civilizzazione, benché sia difficile non guardare a fenomeni come la pacificazione, il controllo della violenza e il raffinamento dei gusti con sguardo tutto sommato bendisposto. Da un certo punto di vista, il riscatto in qualche misura del termine "civilizzazione" rispetto alla diffidenza del pensiero tedesco moderno non lascia indifferenti. L'irreversibilità, l'unilinearità e l'omogeneità del fenomeno non sembrano però rientrare nella concezione eliasiana e della tradizione di sociologia dello sport a lui riconducibile. L'andamento fluttuante del processo di civilizzazione e l'impossibilità di escludere a priori una ribaltamento futuro nel processo rendono poco plausibile l'addebito di un semplicismo evolucionista nei confronti della teoria figurazionale.

Per quanto riguarda l'orientamento funzionalista, la critica ha dei punti controversi. L'approccio eliasiano è sempre stato critico nei confronti dell'impianto teorico struttural-funzionalista e del suo implicito giudizio di valore positivo in termini di integrazione, conservazione ed armonia sociale (Elias 1990b). Il concetto di "funzione" ambisce ad avere un valore esplicativo non per forza elogiativo della stabilità sociale. La funzione vuole essere qui intesa, infatti, in senso relazionale, tenendo conto delle interdipendenze che vincolano la biografia delle persone e le connessioni vicendevoli, sebbene sia innegabile che spesso l'analisi affidi alle pratiche del *loisir* un ruolo di ausilio nella tenuta sociale complessiva. Certo, il legame con il potere, le contrapposizioni, le disuguali forme di influenza sociale sono comunque tenuti in considerazione. L'impianto eliasiano si dimostra in effetti interessato alle tipologie di contrasto sociale insite nel differenziale di potere, benché non sempre gli elementi conflittuali siano vagliati nella loro più ampia articolazione.

Di maggiore impatto è la critica secondo cui l'enfasi sulla centralità del tema della violenza per quanto concerne l'origine dello sport possa essere sproporzionato. Ruud Stokvis (1992) sostiene che non tutti i passatempi che sono poi confluiti in sport moderni abbiano una dimensione violenta, e che – soprattutto – lo sviluppo dello sport nella modernità andrebbe visto più che altro come il risultato della maggiore complessità sociale, della diffusione nazionale e internazionale e della conseguente rilevanza di fattori organizzativi, di standardizzazione, professionalizzazione e commercializzazione. Benché la controcritica di Dunning (1992a, 1992b) ponga l'accento sull'impossibilità di una diffusione dello sport senza forme di pacificazione nazionale o internazionale e sul legame stretto tra aggressività in una società nel suo complesso e aggressività nelle sue propaggini sportive, rimane l'idea che alcuni fattori centrali nella definizione dello sport moderno, sebbene non siano ignorati, rimangano troppo sullo sfondo dell'analisi figurazionale. Tra questi, proprio l'influenza sulla storia sociale dello sport dei processi socio-economici legati al mercato moderno e dei meccanismi di consumo sembra sottostimata.

Allo stesso modo, non sempre si tiene in debito conto il ruolo delle classi operaie nella definizione degli sport moderni, dando un po' troppo per scontato il ruolo unilaterale delle *public school*, così come qualche robusto reclamo si è levato su una visione dei folk-games e dei giochi delle classi meno elevate che appare un po' troppo vaga. Ciò dal momento che si evidenziano esclusivamente gli aspetti decivilizzati, ignorando invece aspetti di maggiore complessità e la presenza di forme di regolamentazione, ordinamento e volontà di riduzione del danno fisico, specie in passatempi non presi in considerazione dai sociologi figurazionali (Harvey 1999; Goulstone 2000). Da questo punto di vista, cioè, si potrebbe paventare l'ipotesi di una incompleta, se non finalizzata, scelta di specifici oggetti di analisi e riscontri empirici su cui fondare processi analitici ed interpretativi congruenti.

Diversi critici hanno inoltre ravvisato, ad esempio per quanto concerne l'analisi dell'hooliganismo, più un'urgenza – evidentemente portata avanti più che altro dalla Scuola di Leicester – nella ricerca di avvalorare l'impianto teorico eliasiano a colpi di generalizzazioni speculative e ridotta consistenza empirica che una capacità di penetrare a fondo nella complessità della questione. Non aiuta, da questo punto di vista, un impegno dell'osservazione diretta del fenomeno ritenuto troppo ristretto (Lewis 1996; Armstrong, Harris 1991; Hobbs, Robbins 1991).

Allo stesso modo, il riduzionismo di classe rispetto al teppismo calcistico non trova sempre ovunque conferme adeguate, specie perché ad uno sguardo più articolato sembra sfumare in alcuni casi (Giulianotti 1999). Gary Armstrong e Rosemary Harris (1991), ad esempio, pur evidenziando una buona porzione di esponenti della *working class*, nelle fila del tifo più turbolento, obiettano che tale preponderanza potrebbe essere sovrastimata, specie

dal momento che la rilevazione dell'appartenenza sociale degli hooligans si basa soprattutto sulla registrazione della loro occupazione da parte delle forze dell'ordine. Ciò a cui si presta poca attenzione sono le distorsioni potenziali legate a questa procedura. L'indole baldanzosa, sarcastica e per certi versi irriverente degli hooligans dovrebbe, infatti, alimentare un certo sospetto relativo alla tendenza a dare risposte non veritiere, al massimo appena plausibili. Sulla stessa lunghezza d'onda, Dick Hobbs e David Robbins (1991) lamentano come l'appartenenza dell'hooligan agli strati sociali più bassi – e quindi più duri – della classe operaia non abbia adeguato riscontro empirico, dal momento che ci si affida a questionari e alla catalogazione di categorie professionali non sempre in possesso di una chiara collocazione di classe. In più, l'articolazione variegata di biografie professionali, guadagni, stili di vita, attività culturali complica di molto la lettura della stratificazione sociale.

La presenza di materiale empirico non copioso sull'origine sociale degli hooligans all'interno del più ampio quadro della stratificazione, la difficoltà a convergere su una stessa definizione del sistema di classe, le problematiche legate alla penetrazione cognitiva univoca nella categoria della classe sociale di fronte alle trasformazioni legate ai cambiamenti socio-economici dell'Inghilterra del '900, danno in effetti il quadro di una energica criticità d'analisi. Ciò sebbene la sottolineatura di un basso profilo in termini di titoli di studio e la presenza prevalente di manovali nel mondo del tifo estremo inglese accomuni diversi studi (Bairner 2006).

Come in qualche modo già evidenziato, le problematiche analitiche, già complesse quando si parla genericamente di classe operaia, diventano ancora più intricate quando si passa a considerare gli strati più bassi della *working class*.

Merrill J. Melnick (1986: 12), che ragiona sui dati legati agli arresti degli hooligans – un indicatore già problematico di per sé, in verità, dal momento che consente valutazioni non sempre scontate e concilianti tanto sull'appartenenza sociale degli arrestati quanto sulle pratiche e le prospettive delle forze dell'ordine – bolla come inaccurata la supposizione che l'hooligan sia soprattutto un esponente del sottoproletariato, benché la maggior parte degli arrestati sia quanto meno della classe operaia – categoria, però, che si vorrebbe vagliata nella sua maggiore eterogeneità. Armstrong (1998) rileva similmente, nel suo lavoro di ricerca a Sheffield, come il grosso degli appartenenti al tifo estremo non sia membro degli strati più bassi della *working class*. E, a dirla tutta, lo scenario complessivo è ancora più variegato in realtà diverse dall'Inghilterra (Giulianotti 1999; Dal Lago, De Biasi 1994; Archetti, Romero 1994).

La difficoltà nell'orientarsi all'interno delle notevoli complessità e articolazioni della struttura di classe inglese rappresenta, dunque, uno dei fattori di maggiore problematicità del lavoro del gruppo di Leicester. Ciò sebbene Dunning (1994: 150-151) chiarisca di non essere partiti da considerazioni legate alle classi sociali ma dalla mascolinità aggressiva, tipica in origine di una società patriarcale a prescindere dall'appartenenza di classe, per poi individuare le sezioni della società inglese, nel suo sviluppo storico, dove questa componente è rimasta radicata in profondità. Da qui, a valle, il focus sugli strati meno elevati della classe operaia.

Rimane un questione di fondo: la constatazione che la maggior parte degli hooligans appartenga alla classe che si può considerare come meno incorporata negli standard sociali dominanti può essere congruente con la teoria della civilizzazione, ma non del tutto esaustiva in termini esplicativi sul rapporto tra tifo e violenza nel calcio (Bairner 2006). Non basta, inoltre, pensare alla presenza dell'hooliganismo nelle classi medie solo in termini di eccezione alla regola.

L'intero rapporto tra l'appartenenza di classe e la violenza è dunque sicuramente più complesso, non scevro da aporie. Basti pensare al fatto che il comportamento degli hooligans può essere valutato eccessivo anche per gli standard degli strati più bassi della classe operaia (Hobbs, Robinson 1991); o allo stile di vita tutto sommato ordinario di molti hooligans, alle loro frequentazioni placide, ai loro tranquilli rapporti familiari o amorosi, ai loro consumi del tutto normali (Bairner 2006).

D'altronde, Hobbs e Robinson (1991) nutrono dubbi anche su un utilizzo un po' troppo disinvolto, da parte del gruppo di Leicester, dell'idea di incorporazione della *working class* – concetto in cui vi si scorge una certa vaghezza – specie in considerazione della forte conflittualità sociale e delle non trascurabili insicurezze legate alle scarse opportunità lavorative o a un rapporto insoddisfacente con le autorità. Insomma, probabilmente i contesti urbani industriali e i meccanismi della stratificazione novecentesca avrebbero meritato un maggior approfondimento in ossequio alla loro articolazione.

Infine, per quanto concerne la constatazione che in altri paesi non sia plausibile imputare alla subcultura tipica della fascia bassa della classe operaia la consistenza della rivalità e della violenza nel tifo, essa ha portato i sociologi di Leicester a supporre – almeno come ipotesi di lavoro – che ogni nazione abbia delle faglie o fratture (“fault-lines”) che alimentano i legami e la solidarietà interna ai gruppi, motivando i contrasti e la violenza nei confronti degli outsider o dei gruppi antagonisti. In Irlanda sono le dispute religiose, in Spagna i conflitti tra istanze nazionalistiche e particolarità regionali, in Italia il campanilismo cittadino legato soprattutto all’asse nord-sud, ecc. (Dunning 1994: 154; Dunning, Murphy, Waddington 2002: 21-22).

Questa precisazione tradisce un atteggiamento ambivalente, caratterizzato dalla relazione aporetica tra l’ammissione di voler evitare spiegazioni universali e il continuo, insistente richiamo tanto rassicurante quanto riaffermativo di porzioni del pensiero eliasiano – in questo caso la configurazione outsider-established come traduzione del concetto di segmentazione ordinata.

In maniera simile può essere considerato l’uso sommario del processo di civilizzazione come concetto ombrello attraverso cui racchiudere agevolmente i fenomeni, ma che però a volte può limitare l’analisi causale. Come quando, di fronte ad alcune difficoltà nella verificabilità empirica di specifiche tesi, si ripiega sul comodo concetto di “decivilizing spurts” (Giulianotti 1999: 46); oppure quando Dunning (1994: 151) dichiara che lo status di rudezza di alcuni strati della classe operaia non va considerato in termini economici o di stili di vita, essendo invece caratterizzato dalla permeabilità rispetto alla civilizzazione e dalla propensione alla violenza. Una spiegazione, questa, che ha il sapore della circolarità e che quanto meno origina il sospetto di una sensibilità finalizzata prevalentemente alla ricerca dei siti dove il processo di civilizzazione sembra subire un arresto, prescindendo da ulteriori articolazioni esplicative e causali.

La constatazione di simili ed evidenti problematicità non deve, però, far perdere di vista i punti di forza dell’impatto della tradizione eliasiana per l’analisi dello sport. Oltre a quelli già segnalati lungo questo paragrafo vale la pena evidenziare ancora, nel caso degli studi sull’*hooliganismo*, il superamento di una lettura economicista estremizzata e resistenziale del tifo estremo, per provare strade esplicative capaci di intravedere un’articolazione ulteriore delle radici sociali del fenomeno nel rapporto tra identità mascolina, condizioni sociali, complesse reti di interdipendenza e violenza nel calcio (Bairner 2006).

CONCLUSIONI

Al di là delle diverse dispute teorico-analitiche, la sociologia dello sport non sarebbe la stessa senza il lavoro di Elias e della sua scuola. Ciò sia per aver contribuito al riconoscimento della rilevanza di questo ambito di studi per la comprensione dei fenomeni sociali più ampi, sia per aver individuato delle linee di ricerca di chiaro valore.

L’invito ad uno sguardo socio-storico e processuale, all’analisi approfondita della complessità relazionale e delle sue conseguenze inintenzionali, la considerazione accordata ai mutamenti della divisione del lavoro e ai rapporti o alle forme di dipendenza di classe per la comprensione delle trasformazioni dei passatempi, l’arricchimento della concezione della differenziazione tra *loisir* e lavoro – o contesti quotidiani ordinari – con la dialettica routinizzazione-deroutinizzazione, il valore assegnato alla componente emozionale dei comportamenti e della socialità, sono tutte indicazioni con cui è impossibile non confrontarsi nell’approntare la propria cassetta degli attrezzi concettuali per lo studio dei fenomeni sportivi.

Lo sport rimane, altresì, un terreno di contesa per i vari approcci e paradigmi. In ciò, la teoria figurazionale si pone come una fase originaria e originale del lungo percorso di conoscenza sociologica del reame sportivo, che ambisce ad un’ampia applicabilità in svariati settori d’indagine più puntuali, pur necessitando volta per volta di una scrupolosa verifica empirica.

BIBLIOGRAFIA

- Archetti E.P., Romero A.G. (1994), *Death and violence in Argentinian football*, in Giulianotti R., Bonney N., Hepworth M. (eds), *Football Violence and Social Identity*, London & New York: Routledge, pp. 37-72.
- Armstrong G., Harris R. (1991), *Football hooligans: theory and evidence*, in «Sociological Review», vol. 39, n. 3, pp. 427-458.
- Armstrong G. (1998), *Football Hooligans. Knowing the Score*, Oxford & New York: Berg.
- Bairner A. (2006), *The Leicester School and the Study of Football Hooliganism*, in «Sport in Society», vol. 9, n. 4, pp. 583-598.
- Burke P. (1995), *The Invention of Leisure in Early Modern Europe*, in «Past & Present», n. 156, pp. 136-150.
- Dal Lago A., De Biasi R. (1994), *Italian football fans: Culture and organization*, in Giulianotti R., Bonney N., Hepworth M. (eds), *Football Violence and Social Identity*, London & New York: Routledge, pp. 73-89.
- Dunning E.G. (1992a), 'Culture', 'civilization' and the sociology of sport, in «Innovation», vol. 5, n. 4, pp. 7-18.
- Dunning E.G. (1992b), *Figurational Sociology and the Sociology of Sport: Some Concluding Remarks*, in Dunning E.G., Rojek C. (eds), *Sport and Leisure in the Civilizing Process. Critique and Counter-Critique*, Houndmills: Macmillan, pp. 221-284.
- Dunning E.G. (1993), *Sport in the Civilising Process: Aspects of the Development of Modern Sport*, in Dunning E.G., Maguire J.A., Pearton R.E. (eds), *The Sport Process. A Comparative and Developmental Approach*, Champaign: Human Kinetics, pp. 39-70.
- Dunning E.G. (1994), *The social roots of football hooliganism: a reply to the critics of the 'Leicester School'*, in Giulianotti R., Bonney N., Hepworth M. (eds), *Football Violence and Social Identity*, London & New York: Routledge, pp. 128-157.
- Dunning E.G. (1999), *Sport Matters. Sociological studies of sport, violence and civilization*, London & New York: Routledge.
- Dunning E.G., Maguire J.A., Murphy P.J., Williams J.M. (1982), *The social roots of football hooligan violence*, in «Leisure studies», vol. 1, n. 2, pp. 139-156.
- Dunning E.G., Murphy P., Waddington I. (2002), *Towards a sociological understanding of football hooliganism as a world phenomenon*, in Dunning E.G., Murphy P., Waddington I., Astrinakis A.E. (eds), *Fighting Fans. Football Hooliganism as a World Phenomenon*, Dublin: University College Dublin Press, pp. 1-22.
- Dunning E.G., Murphy P.J., Williams J.M., (1986), *Spectator violence at football matches: toward a sociological explanation*, in «The British Journal of Sociology», vol. 37, n. 2, pp. 221-244.
- Dunning E.G., Murphy P.J., Williams J.M., (1988), *The Roots of Football Hooliganism. An Historical and Sociological Study*, London & New York: Routledge & Keegan Paul.
- Dunning E.G., Murphy P.J., Williams J.M., (1990), *Il teppismo calcistico in Gran Bretagna: 1880-1989*, in Roversi A. (a cura di), *Calcio e violenza in Europa. Inghilterra, Germania, Italia, Olanda, Belgio e Danimarca*, Bologna: il Mulino, pp. 21-54.
- Dunning E.G., Murphy P.J., Williams J.M., Maguire J.A. (1984), *Football Hooliganism in Britain before the First World War*, in «International Review for Sociology of Sport», vol. 19, n. 3, pp. 215-240.
- Dunning E.G., Sheard K. (1979), *Barbarians, Gentlemen and Players*, Oxford: Martin Robertson.
- Elias N. (1990b), *Che cos'è la sociologia?*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- Elias N. (2009), *La civiltà delle buone maniere. Le trasformazioni dei costumi nel mondo aristocratico*, Bologna: il Mulino.
- Elias N. (2010a), *La società di corte*, Bologna: il Mulino.
- Elias N. (2010b), *Potere e civiltà*, Bologna: il Mulino.
- Elias N., Dunning E. (1989), *Sport e aggressività*, Bologna: il Mulino.
- Giulianotti R. (1999), *Football: A Sociology of the Global Game*, Cambridge: Polity.
- Goulstone J. (2000), *The Working-Class Origins of Modern Football*, in «The International Journal of the History of Sport», vol. 17, n.1, pp. 135-143.

- Hargreaves J. (1992), *Sex, Gender and the Body in Sport and Leisure: Has There Been a Civilizing Process?*, in Dunning E.G., Rojek C. (eds), *Sport and Leisure in the Civilizing Process. Critique and Counter-Critique*, Houndmills: Macmillan, pp. 161-182.
- Harvey A. (1999), *Football's Missing Link: the Real Story of the Evolution of Modern Football*, in Mangan J.A. (ed.), *Sport in Europe. Politics, Class and Gender*, London: Frank Cass, pp. 92-116.
- Hobbs D., Robins D. (1991), *The boy done good: football violence, dangers and continuities*, in «Sociological Review», vol. 39, n. 3, pp. 551-579.
- Horne, J., Jary D. (1987), *The Figurational Sociology of sport and leisure of Elias and Dunning and its alternatives*, in «Loisir et Société/Society and Leisure», vol. 10, n. 2, pp. 177-194.
- Lewis R. (1996), *Football Hooliganism in England before 1914: A Critique of the Dunning Thesis*, in «The International Journal of the History of Sport», vol. 13, n. 3, pp. 310-339.
- Liston K. (2011), *Sport and leisure* in «The Sociological Review», vol. 59, n. 1, pp. 160-180.
- Melnick M.J. (1986), *The Mythology of Football Hooliganism: A Closer Look at the British Experience*, in «International Review for the Sociology of Sport», vol. 21, n. 1, pp. 1-21.
- Murphy P.J., Dunning E.G., Williams J.M. (1990), *Soccer Crowd Disorder and the Press: Processes of Amplification and De-amplification in Historical Perspective*, in «Theory, Culture & Society», vol. 5, pp. 645-673.
- Murphy P.J., Williams J.M., Dunning E.G. (1990), *Football on Trial. Spectator Violence and Development in the Football World*, London: Routledge.
- Stokvis R. (1992), *Sport and Civilization: Is Violence the Central Problem?*, in Dunning E.G., Rojek (eds), *Sport and Leisure in the Civilizing Process. Critique and Counter-Critique*, C. Houndmills: Macmillan, pp. 121-136.
- Suttles G.D. (1968), *The Social Order of the Slum: ethnicity and territory in the inner city*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wagg S. (2017), *Leisure in the "Civilising Process"*, in Spracklen K., Lashua B., Sharpe E., Swain S. (eds), *The Palgrave Handbook of Leisure Theory*; London: Palgrave Macmillan, pp. 633-650.
- Williams J.M., Dunning E.G., Murphy P.J. (1984), *Hooligans Abroad*, London & New York: Routledge.
- Williams J.M., Dunning E.G., Murphy P.J. (1986), *The rise of the English soccer hooligan*, in «Youth & Society», vol. 17, n. 4, pp. 362-380.



Citation: Bianco I. (2020) *Scontro di civiltà e multiple modernities: le eredità di Huntington e Eisenstadt tra religioni, modernità e secolarizzazione*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 145-157. doi: 10.13128/cambio-9835

Copyright: © 2020 Bianco I. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Open Essays and Researches

Scontro di civiltà e multiple modernities: le eredità di Huntington e Eisenstadt tra religioni, modernità e secolarizzazione

ILARIA BIANCO

ilariabiano@hotmail.it

Abstract. The aim of this paper is to suggest a link between, on the one hand, the work of Samuel P. Huntington and of Shmuel N. Eisenstadt and, on the other hand, some recent trends in the reflection on global relations and the role of religions and civilizations. The original concepts of *Clash of civilizations* and *Multiple modernities* have, indeed, originated very different ways of thinking the nature and even the possibility of some kind of relation between religions and cultures. Specifically, it's of particular interest the nexus that can be traced between this two approaches and two different developments of secularization theory: desecularization and the postsecular. A structural coherence between, on the one hand, conceptions of civilization derived from Huntington and a desecularization approach and, on the other hand, the multiple modernities approach to civilizations and the postsecular, can be clearly seen. And different trajectories, derived from this approaches, emerge in the contemporary debates on the future of global society between conflict and dialogue.

Keywords: Clash of civilizations, multiple modernities, secularization, postsecular, populism, cosmopolitanism, posthumanism.

1. INTRODUZIONE: CIVILTÀ, MODERNITÀ E SECOLARIZZAZIONE TRA VECCHIO E NUOVO MILLENNIO

The end of history? si domanda alla vigilia della caduta del muro di Berlino il politologo Francis Fukuyama dalle pagine di *The National Interest* in un saggio ampliato e ripubblicato nel 1992 in cui l'autore espone la sua nota tesi secondo cui la fine della guerra fredda, la caduta dell'Unione Sovietica e la vittoria anzitutto ideologica e culturale dell'Occidente segnalavano l'inevitabile espansione globale della democrazia liberale, della modernizzazione e occidentalizzazione, del capitalismo e in ultima istanza e come conseguenza una fine della Storia con la maiuscola e una progressiva omogeneizzazione globale. Quella di Fukuyama non è, peraltro, una visione esclusivamente

ottimista: se, infatti, forme di conflitti interni, di stampo etnico o nazionalista e fenomeni di terrorismo non sono comunque destinati a scomparire, d'altra parte quella senza Storia è destinata a essere un'epoca di «tristezza» e «noia», dominata del calcolo economico, dall'incontrollabilità dello sviluppo tecnologico e dalla sola conservazione dell'esistente.

A un anno di distanza dalla pubblicazione del volume di Fukuyama due autori espongono per la prima volta, con echi diversi, le loro tesi sulla natura e il destino dei rapporti globali e sul rapporto tra modernità e civiltà, costruendo per differenza da Fukuyama ma a loro volta in modi profondamente diversi. Nel 1993 viene infatti pubblicato il saggio da cui Samuel P. Huntington svilupperà la sua fortunata tesi sullo scontro di civiltà. Nello stesso anno Shmuel N. Eisenstadt formula, probabilmente per la prima volta, quel concetto di modernità multiple su cui tornerà varie volte fino al più famoso saggio pubblicato su *Daedalus* nel 2000.

Le traiettorie intellettuali dei due autori si muovono parallele intrecciandosi di quando in quando: entrambi si occupano negli anni Sessanta e Settanta di teorie e processi di modernizzazione, entrambi si interessano a un approccio comparato ai processi di democratizzazione e sviluppo, entrambi si occupano del concetto di civiltà. E tuttavia gli approcci dei due rimangono alquanto distanti. In particolare radicalmente diverso è proprio il loro modo di concepire un'entità chiave nella storia della riflessione sociologica, storica, politologica: quella di *civilization*.

Huntington e Eisenstadt rappresentano, infatti, gli esponenti più noti di una delle fasi più recenti della storia delle riflessioni intorno al concetto di civiltà, che partendo da Weber, Durkheim e Mauss e passando per Elias e Sorokin arriva fino alle soglie del nuovo millennio (Tiryakian 2004). Il confronto tra le concezioni di civiltà e rapporti tra civiltà e modernità tra i due autori non mancano. Quello che in questa sede si vuole proporre è l'inserimento dell'elemento religioni-secolarizzazione. In particolare si vuole mostrare il rapporto teorico tra le concezioni di civiltà e di modernità e due differenti e finanche opposti approcci al rapporto tra religioni e società nel dibattito contemporaneo. In particolare, con riferimento al mai sopito dibattito sulla secolarizzazione, due concetti apparentemente prossimi tra loro e critici della teoria classica della secolarizzazione sono emersi a cavallo tra vecchio e nuovo millennio: quello di desecolarizzazione e quello di postsecolare.

Al cuore di tali riflessioni sta, tuttavia, una questione spinosa e centrale con radici antiche: il rapporto tra modernità e secolarizzazione. Si tratta infatti di due approcci che postulano rapporti radicalmente diversi tra religione e modernità. In questo senso il legame tra desecolarizzazione e scontro di civiltà da una parte e modernità multiple e postsecolare dall'altra pare particolarmente interessante da esplorare. E ancor più rilevante è come da questi due approcci discendano prognosi ben differenti sul futuro della società globale e sui possibili strumenti di governo.

Nelle prossime pagine, dunque, per arrivare ad analizzare tali prognosi, sarà necessario ripercorrere le fasi di nascita e articolazione di questi approcci, a partire dalle originali elaborazioni di Huntington e Eisenstadt esaminandoli nel complesso della riflessione che per oltre un decennio i due autori hanno sviluppato, nonché dal nesso che in questa sede s'intende suggerire con gli sviluppi più recenti della teoria della secolarizzazione e dunque di quel rapporto tra religioni e modernità. Nella seconda parte si affronteranno, quindi, quelle che possono essere individuate come due traiettorie di pensiero che da tali approcci originano e che negli ultimi due decenni hanno pensato normativamente i rapporti tra civiltà e il futuro delle relazioni globali.

2. HUNTINGTON, SCONTRO DI CIVILTÀ E NAZIONALISMO

È l'estate del 1993 quando *Foreign Affairs*, una delle più importanti riviste di relazioni internazionali, pone in copertina una domanda «The clash of civilizations?». Il saggio principale del numero, con commenti e note sullo stesso tema, è di Samuel P. Huntington e ancora pone il tema in forma di domanda, quasi a rievocare quel *The end of history?* di qualche anno prima; ma la citazione che la rivista pone in apertura di sezione non lascia margini equivoci: «The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battles lines of the future». In queste due frasi risiede il nucleo della notoria tesi di Huntington sullo scontro di civiltà, destinata per almeno un decennio a suscitare accesi dibattiti ma anche a informare un certo modo di pensa-

re le relazioni internazionali, la politica estera, soprattutto americana, e i rapporti tra culture e religioni.

Nell'articolo del 1993 e ancor più nel volume che da esso ne nasce nel 1996 Huntington riprende e sviluppa alcune delle direttrici che avevano costituito il centro del suo lavoro nei decenni precedenti, dalle dinamiche della modernizzazione in relazione ai processi di sviluppo ai processi di democratizzazione dopo la guerra fredda. La prospettiva in cui Huntington propone le sue idee è quella di «un'interpretazione dell'evoluzione mostrata dalla politica internazionale nell'epoca post-Guerra fredda»: la tesi dello scontro di civiltà nasce esplicitamente come «un framework, un paradigma» per comprendere la politica internazionale e agire di conseguenza, per gli studiosi e per i governanti (Huntington 1996: 13). Né l'euforia e l'armonia ipotizzati in modelli come quello di Fukuyama né altre ipotesi di ritorno al bipolarismo o di nuove frammentazioni su base statale sembrano convincenti per Huntington: dalla fine della guerra fredda non ci si può aspettare la fine dei conflitti unicamente in ragione della supposta scomparsa delle ideologie, ma nemmeno il riproporsi di conflitti simili a quelli del passato. In questo contesto s'inserisce il concetto di civiltà che per Huntington «offre una cornice concettualmente semplice per comprendere il mondo, distinguere quali tra i molteplici conflitti in atto sono importanti e quali no, prevedere sviluppi futuri» (Huntington 1996, 36). Per comprendere perché mai pensare in termini di civiltà dovrebbe essere più fruttuoso per leggere la politica internazionale bisogna quindi capire cosa intende Huntington per civiltà e come ritiene si articoli il rapporto tra tali civiltà nonché il ruolo giocato dai processi di modernizzazione.

Per Huntington

Una civiltà è la più ampia entità culturale esistente [...] il più vasto raggruppamento culturale di uomini ed il più ampio livello di identità culturale che l'uomo possa raggiungere dopo quello che distingue gli esseri umani dalle altre specie. Essa viene definita sia da elementi oggettivi comuni, quali la lingua la storia, la religione, i costumi e le istituzioni, sia dal processo soggettivo di autoidentificazione dei popoli (Huntington 1993: 23-24).

Huntington non si limita a definire cosa sia una civiltà, ma individua anche specificamente quali siano a suo avviso le civiltà esistenti nel mondo: Sinica (Confuciana nel saggio del 1993), Giapponese, Hindu, Islamica, Ortodossa, Occidentale, Latinoamericana e Africana (sebbene su quest'ultima l'autore esprima riserve). Come si può notare l'identificazione di tali civiltà non si basa su criteri univoci dato che per alcune si privilegia l'elemento geografico e per altre quello religioso; tuttavia l'autore sostiene che «La religione è un basilare elemento caratterizzante delle civiltà» e partendo dalle cinque religioni universali identificate da Max Weber, quattro di esse (Cristianesimo, Islam, Induismo, Confucianesimo) sono associate con altrettante civiltà; non così il Buddhismo che nella sua storia ha vissuto realizzazioni territoriali anche profondamente diverse e non ha dato vita a una civiltà sé stante. Il nucleo religioso è dunque una caratteristica fondamentale della definizione di civiltà, anche laddove identificata con imprecisione.

La civiltà occidentale è definita anch'essa su base anzitutto religiosa, a partire dal cristianesimo occidentale; tuttavia con essa si è identificata dapprima l'Europa e poi l'area nordatlantica, un insieme composito di esperienze culturali, politiche, storiche che nondimeno rappresentano un blocco definito, per Huntington, dalla predominanza militare che per lungo tempo ha mantenuto, dalla tendenza ad esportare nel mondo la propria identità e i propri valori. E tra questi elementi identitari risiede sicuramente la modernità, un fenomeno essenzialmente occidentale e che l'Occidente cerca di esportare incontrando resistenze di tipo tradizionalistico. Per Huntington modernizzazione non coincide, sulla carta, con occidentalizzazione; tuttavia, di fatto, è un processo che nessun'altra società, salvo forse quella giapponese, è riuscita a completare. Differenze culturali, valoriali e in ultima analisi religiose sono alla base dei conflitti che inevitabilmente aspettano il mondo dopo la fine della Guerra Fredda. Un'incompatibilità irriducibile che supera anche le più ricomponibili divisioni politiche o economiche.

È questa visione che porta Huntington a identificare nell'Islam l'avversario principale dell'occidente: non il fondamentalismo islamico, ma l'Islam in quanto tale

Il vero problema per l'Occidente non è il fondamentalismo islamico, ma l'Islam in quanto tale, una civiltà diversa le cui popolazioni sono convinte della superiorità della propria cultura e ossessionate dallo scarso potere di cui dispongono. Il problema dell'Islam non è la Cia o il Dipartimento della Difesa degli Stati Uniti, ma l'Occidente, una civiltà diversa le cui popolazioni sono convinte del

carattere universale della propria cultura e credono che il maggiore - seppur decrescente - potere detenuto imponga loro l'obbligo di diffondere quella cultura in tutto il mondo. Sono questi gli ingredienti di base che alimentano la conflittualità tra Islam e Occidente. (Huntington 1996: 217)

Il discorso di Huntington fa anche un passo ulteriore, affiancando all'opposizione modernità-tradizione e in ultima analisi west v. the rest quella tra élites e popolo, tra nazionalismo e cosmopolitismo. La teoria della secolarizzazione nella prima metà del XX secolo è stata di fatto un *wishful thinking* delle élites intellettuali secolariste, ma si è rapidamente provata sbagliata (Huntington 1996: 95). È nella vita di tutti i giorni delle persone comuni che il legame con la religione non solo non si è affievolito ma si è sempre più rafforzato; i fondamentalismi rappresentano, in realtà, solo l'aspetto più superficiale di dinamiche profonde e intense cui anche i governi non possono essere indifferenti (Huntington 1996: 96). Citando l'autore cattolico George Weigel, Huntington conclude che «La de-secolarizzazione del mondo è uno dei fenomeni sociali più significativi di questa fine secolo» (Huntington 1993, 26)¹. E alcuni anni più tardi, all'indomani dell'11/9 e dell'inizio delle guerre in Afghanistan e Iraq, sarà sulla base dell'identità in ultima istanza fondamentalmente religiosa, anglo-protestante degli americani e dell'America che sosterrà la necessità di un approccio nazionalista alla politica interna ed estera americana «votato al mantenimento e alla promozione di quelle specificità che hanno definito l'America fin dalle origini», che riconosca e integri ciò che distingue l'America dalle altre società politicamente e culturalmente, oltre ogni élite, siano esse cosmopolite o finanche imperialiste (Huntington 2004a; 2004b). La stragrande maggioranza del popolo americano desidererebbe mantenere i caratteri tradizionali dell'identità americana e

l'identità religiosa è ciò che distingue l'America dalla maggior parte delle altre società occidentali. Gli americani sono in stragrande maggioranza cristiani ed è ciò che li distingue da molti popoli non-occidentali. È la loro identità religiosa che porta gli americani a leggere il mondo in termini di Bene e Male molto più che altri popoli [...] Religione e identità nazionale sono andati di pari passo nella storia dell'Occidente (Huntington 2004a: 18).

3. EISENSTADT, MODERNITÀ MULTIPLE E SECONDA ETÀ ASSIALE

Shmuel Eisenstadt ha lavorato sui processi di modernizzazione, gli studi comparati di civiltà e l'età assiale fin dagli anni Sessanta, ma la prima formulazione del concetto di modernità multiple, poi affermatosi dopo la pubblicazione di un numero speciale di *Daedalus* nel 2000, risale probabilmente al 1993. Nel saggio *Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities*, pubblicato nel volume collettaneo *Regime Transformation and Global Realignments: Indo-European Dialogues on the Post-Cold War World*, Eisenstadt parte anzitutto dal definire una società come moderna quando presenta alcune caratteristiche come economia di mercato, sistemi politici che incoraggiano eguaglianza e partecipazione, un buon grado di sviluppo tecnologico e un buon livello di *accountability*. Data questa definizione di massima di modernità, Eisenstadt nota come esistano società nel mondo che presentano queste caratteristiche eppure differiscono radicalmente sotto altri aspetti, considerati tradizionalmente legati alla modernizzazione. Non si tratta, nota Eisenstadt, di semplici «minori variazioni locali»:

Ciò a cui si sta assistendo, su scala regionale in Europa ma anche su scala globale, è lo sviluppo di una molteplicità di società o civiltà moderne o molteplici programmi culturali della modernità [...] 'culturale' è utilizzato non in senso stretto, ma con ampi risvolti istituzionali: diverse concezioni dell'autorità, della politica economica, dell'assetto istituzionale. Tutte queste concezioni sono fondamentalmente moderne, nonostante le differenze tra loro (Eisenstadt 1993: 405)

Il concetto di modernità multiple indica, dunque, società caratterizzate da «forme di modernità culturalmente definite», plasmate cioè da specifici contesti culturali e condizioni sociopolitiche. Società, quindi, che sono di fatto pienamente moderne e insieme caratterizzate da specifici e anche radicalmente diversi sistemi di valori e istituzioni. La cifra che caratterizza la modernità nel passaggio dal vecchio al nuovo millennio è, dunque, per Eisenstadt

¹ Il testo in inglese, citando direttamente Weigel, utilizza il termine «unsecularization» reso invece nella traduzione italiana del 1997 appunto con de-secolarizzazione.

la crescente diversificazione dei modi di concepire la modernità e dei differenti programmi culturali delle società moderne, ben lontani dall'omogenea ed egemonica visione della modernità prevalente negli anni Cinquanta: il modo migliore per comprendere il mondo contemporaneo e di spiegare la storia della modernità è attraverso l'immagine di una continua costituzione e ricostituzione di molteplici programmi culturali differenti (Eisenstadt 2000: 24).

Inoltre, se il programma della modernità nasce in Occidente con intenti egemonici ed egemonizzanti, lo sviluppo di forme di modernità multiple si realizza attraverso una progressiva de-occidentalizzazione del modello originale e la realizzazione di modelli culturali e sociali specifici (Eisenstadt 2000: 24).

Un passaggio fondamentale nel ragionamento di Eisenstadt è quello che lega il discorso sulla modernità con quello sulle civiltà e l'Età Assiale. Le modernità multiple così definite sono, infatti, il prodotto dell'espansione progressiva della modernità che può essere intesa, per Eisenstadt, come una forma di civiltà sé stante la quale, in contatto con le società discendenti dalle civiltà dell'Età Assiale, dà vita a tali programmi culturalmente dati della modernità (Eisenstadt 2001). Poiché l'espansione della civiltà moderna ha quasi sempre combinato forze ed aspetti economici, politici e ideologici, il suo impatto sulle società è stato molto più forte rispetto a fenomeni analoghi come l'espansione dei grandi imperi o la diffusione delle religioni universali. L'affermazione e «cristallizzazione» della modernità, dapprima in Europa e nel resto dell'Occidente e poi nel resto del mondo, costituisce una Seconda Età Assiale. In questa diffusione, tuttavia, si trasforma e muta in relazione e risposta agli stimoli (ossia le condizioni e i contesti) che dalle altre società arrivano, in particolare in relazione proprio alle altre civiltà sorte dalla prima Età Assiale (Eisenstadt 2001).

Per Eisenstadt, dunque, il concetto di civiltà è un elemento portante della riflessione complessiva sulla modernità; tale concetto si costruisce a partire da un nucleo fondante formato «dalla combinazione di visioni ontologiche e cosmologiche e concezioni della realtà mondiale e extra-mondana con la definizione, costruzione e regolamentazione delle principali aree della vita e delle interazioni sociali» (Eisenstadt 2000: 22). Tali entità non sono, tuttavia, fisse e monolitiche né legate indissolubilmente alla tradizione che è invece «costantemente trasformata e reinterpretata da ciascuna civiltà in risposta alla modernità e nella relazione tra loro» (Eisenstadt 2000: 22). In questo, dunque, Eisenstadt si distanzia esplicitamente da Huntington poiché tali società non rappresentano civiltà chiuse in sostanziale continuità con le civiltà storiche come nella visione del politologo.

La combinazione tra nozione di civiltà e l'idea di modernità come forma di civiltà permette ad Eisenstadt di concepire diversamente i possibili conflitti che pure, riconosce, possono sorgere. Essi non si realizzeranno sulla faglia tra società moderne e società tradizionali, in una dualità monolitica difficilmente mediabile. Neppure, tuttavia, si può dare per scontato che i rapporti siano necessariamente armoniosi in virtù della condivisa condizione di modernità. Piuttosto i possibili conflitti sorgeranno proprio in ragione della modernità e dei diversi tipi di modernità che tali società desiderano e sviluppano. Conflitti di carattere solo apparentemente economico e politico si intrecciano con complesse dinamiche culturali e di tutte queste dimensioni bisogna tener conto nell'analizzarli e affrontarli.

I processi di globalizzazione, lungi dall'assestare tanto ipotesi di 'fine della storia' quanto esplosivi 'scontri di civiltà' o riflussi premoderni, non hanno fatto altro che rendere evidente non solo che modernizzazione non significa (più) occidentalizzazione, ma anche che somiglianze e differenze convivono in e tra tutte le civiltà e sono oggetto continuo e costante di trasformazioni, negoziazioni, reinterpretazioni. La dimensione religiosa, contrariamente alla visione essenzialista di Huntington, è meglio intesa, anche nelle sue manifestazioni più appariscenti come il fondamentalismo, in questo contesto ossia come una tra le diverse manifestazioni dello sviluppo, formazione e ricostruzione dei diversi programmi culturali della modernità e di specifici pattern di modernizzazione

4. LA SECOLARIZZAZIONE OLTRE LA SECOLARIZZAZIONE

Se la teoria classica della secolarizzazione, dai padri fondatori ai teorici degli anni Sessanta, si fondava strutturalmente sull'assunto del nesso inestricabile e necessario tra modernizzazione e secolarizzazione, le progressive messe in

discussione di quello che era venuto configurandosi come un paradigma nelle scienze sociali hanno insistito fin dagli anni Settanta e in maniera crescente negli anni Novanta proprio su una rielaborazione di tale rapporto. Con Casanova, possiamo distinguere tre aspetti della teoria della secolarizzazione: l'assunto centrale costituito dal processo di differenziazione delle sfere sociali, tale per cui la religione è divenuta una sfera tra le altre, sociali, politiche, economiche e non si pone al di sopra di esse; due corollari che da questa tesi sono stati dedotti ossia che da tale processo conseguano necessariamente dinamiche di privatizzazione della religiosità e di declino delle religioni istituzionali, assunti che, invece, per l'autore, non si possono più considerare come sicure conseguenze (Casanova 1994).

Ripensare il rapporto tra religione-modernità-secolarizzazione, tuttavia, non significa percorrere necessariamente un'unica via e, anzi, modalità differenti si sono date nel corso dei decenni. Due concetti spesso considerati sinonimi o prossimi, pur postulando un ripensamento tra modernità e secolarizzazione, implicano tuttavia due rapporti molto diversi tra religione e modernità.

Le idee di desecolarizzazione e postsecolare si affacciano nel dibattito pubblico con maggior intensità più o meno nello stesso periodo, a cavallo tra vecchio e nuovo millennio, inizialmente cercando di diagnosticare fermenti, sensazioni, intuizioni apparentemente simili, ma di fatto, nel prosieguo del loro strutturarsi, evidenziando origini differenti e soprattutto visioni del mondo opposte. Desecolarizzazione infatti suggerisce una sorta di flusso e riflusso nelle trasformazioni sociali legate al ruolo e alla presenza della dimensione religiosa tale per cui questa sarebbe dapprima andata scomparendo con l'avanzare della modernità e successivamente si sarebbe reimposta in forme pre-moderne in una sorta di cortocircuito tra modernità e religione. Postsecolare, nelle sue formulazioni più compiute e coerenti, non solo non rappresenta un venir meno della secolarizzazione, ma, a dispetto di un prefisso decisamente ambiguo, non indica nemmeno un superamento o una posteriorità cronologica rispetto a una supposta età secolare; piuttosto, rimanendo nel paragone con desecolarizzazione, indica più complessi processi di mutamento nella sfera religiosa, non solo su un ipotetico asse verticale di aumento e diminuzione, ma anche sull'asse orizzontale in una sorta di parabola che non solo non implica alcuna incompatibilità tra religione e modernità né dunque alcun ritorno a condizioni premoderne, ma non permette nemmeno di ragionare in termini di 'ritorno della religione', ma piuttosto di trasformazione (Stoeckl 2011).

Con riguardo al concetto di desecolarizzazione, l'aspetto più rilevante da notare, stante una fortuna in fin dei conti limitata riscontrata nel dibattito scientifico, è probabilmente il fatto che l'autore che ne ha per primo fatto l'uso più rilevante nel suo lavoro sia stato Peter L. Berger, il sociologo che negli anni Sessanta aveva legato il proprio nome, insieme a Thomas Luckmann e altri sociologi come Bryan Wilson, alla teoria classica della secolarizzazione nelle sue forme più radicali. Certamente Berger, che agli studi di sociologia della conoscenza e delle religioni aveva sempre affiancato una sensibilità teologica spiccata, non aveva mai nascosto un'inclinazione verso una dimensione trascendente e 'incantata' della vita umana. Tuttavia un cambiamento di vedute radicale si scorge tra una affermazione come «la società contemporanea [è] sempre più secolarizzata» (Berger, Luckmann 1963: 423) e la considerazione «l'assunto secondo il quale viviamo in un mondo secolarizzato è falso» (Berger 1999). Per Berger, che, pur con qualche cautela, riprende esplicitamente Huntington, tutta la letteratura di storici e scienziati sociali sulla secolarizzazione è sostanzialmente un errore e il mondo, al volgere del Duemila «è furiosamente religioso e in certi luoghi più di quanto lo sia mai stato» (Berger 1999, 2). È così infatti che, nel volume del 1999 *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, introduce una breve raccolta di saggi su alcuni casi di studio sul supposto ritorno delle religioni, raccogliendo esempi già analizzati da autori come il Kepel de *La revanche de Dieu* o lo stesso Casanova di *Public religions in the modern world*: dal cattolicesimo di Giovanni Paolo II all'esplosione della confessione evangelica fino all'Islam politico, tutti casi che testimonierebbero il ruolo giocato dalla religione nel panorama internazionale.

Il concetto di postsecolare si affaccia nel dibattito scientifico filosofico, teologico, sociologico e della critica letteraria già nella prima metà degli anni Novanta, con una serie di approcci anche piuttosto differenti tra loro che ne segnano fin da subito il destino di concetto ambiguo, problematico e dalla forse scarsa utilità. L'affermazione arriva, tuttavia, con il discorso *Faith and knowledge* pronunciato da Jürgen Habermas all'indomani dell'11/9 e con i

numerosi scritti che al tema il filosofo tedesco ha dedicato². Da quasi due decenni ormai il dibattito si è sviluppato con fasi alterne e integrando progressivamente suggestioni provenienti proprio da Eisenstadt e dal concetto di *multiple modernities*, dalle riflessioni di Talal Asad sulla genealogia delle categorie di secolare e religioso e non ultimi i dibattiti scaturiti dalla pubblicazione dell'opus magnum di Charles Taylor *A secular age*.

Il concetto di postsecolare rappresenta, a differenza di quello di desecolarizzazione, una formulazione della teoria stessa della secolarizzazione consapevole del pluralismo crescente nelle società contemporanee e della molteplicità di forme di modernità. La dimensione postsecolare così pensata non costituisce uno stadio *oltre* o *altro* rispetto alla secolarizzazione bensì è la secolarizzazione nel suo sviluppo più recente, esito ultimo, ma non necessariamente definitivo, di un processo in continuo divenire. Postsecolare indica, dunque, la necessità, in un'ottica quanto più possibile globale, di concezioni del secolare e del religioso non date una volta per tutte ma culturalmente e socialmente definite; una visione della secolarizzazione come processo che accompagna la modernizzazione secondo vie differenti.

5. PENSARE I RAPPORTI TRA CIVILTÀ NELL'ETÀ SECOLARE: NAZIONALISMO O COSMOPOLITISMO? CONFLITTO O DIALOGO?

Tanto l'approccio costruito intorno all'idea di desecolarizzazione quanto gli approcci postsecolari mettono in discussione la tradizionale teoria della secolarizzazione, come abbiamo visto, ma differiscono radicalmente sotto una molteplicità di aspetti, in particolar modo nel rapporto istituito tra modernità-religione-secolarizzazione. Se consideriamo questi due approcci in relazione alle differenti concezioni di civiltà che derivano dalle posizioni di Huntington e Eisenstadt, due radicalmente diversi approcci al tipo di relazioni che si immaginano, normativamente, tra religioni e tra religioni e società ne derivano, di tipo conflittuale o dialogico. Certo, la tesi dello scontro di civiltà preconizza già da sé un futuro conflittuale su scala globale che coinvolge primariamente le religioni; si tratta di fare un passo oltre. Si tratta piuttosto di pensare normativamente il mondo da una parte come un teatro in cui le identità culturali e in ultima istanza religiose, pensate come totalmente inconciliabili, si scontrano e per reazione si rinsaldano in blocchi distinti, dall'altra come un insieme di civiltà differenti e insieme condividenti aspetti della modernità di cui sono parte, in un rapporto dialettico e riflessivo.

Da una parte, dunque, un approccio che vede le civiltà in modo essenzialista nei loro aspetti religiosi e culturali e come una minaccia le une per le altre in quanto tali; dall'altra un approccio che le vede nella loro complessità e evidenzia anche potenzialità in termini di dialogo e pacificazione. Una modernità desecolarizzata e conflittuale o una modernità plurale e postsecolare.

Due approcci, dunque, che hanno visioni molto diverse di cosa sia la modernità in relazione alla religione, ma anche di cosa sia la politica in relazione alla religione. Quello che si tenterà, quindi, in questo paragrafo, senza alcuna pretesa di esaustività, è suggerire due traiettorie intellettuali ma anche *politiche* in senso lato che dagli approcci alle civiltà e alla modernità rispettivamente di Huntington e Eisenstadt, passando per i concetti di desecolarizzazione e postsecolare e il tipo di relazione tra religione e modernità che sottintendono, conducono a teorizzazioni e approcci normativi che negli ultimi due decenni hanno letto in modi opposti i rapporti e i conflitti sullo scenario internazionale.

5.1 Dallo scontro di civiltà al populismo passando per la desecolarizzazione

La tesi dello scontro di civiltà di Huntington, soprattutto nelle sue lapidarie previsioni per il futuro degli equilibri globali, è stata nel tempo non solo contestata, ma anche smentita da diversi studi empirici (Gurr 1994;

² Per le specificità del postsecolare habermasiano si veda Habermas (2006a; 2006b); per una panoramica sulla storia e lo sviluppo del dibattito sul concetto di postsecolare si rimanda a McLennan (2010); Stoekl (2011); Beckford (2012); Bianco (2017); Stoekl, Uzlaner (2019); Beaumont (2019).

Ellingsen 2000; Fox 2005). Di fatto, si è osservato, non solo la definizione essenzialista di civiltà di Huntington è difficilmente riscontrabile a una qualsivoglia osservazione empirica, ma soprattutto due tendenze fondamentali erano già all'opera nel momento in cui Huntington scriveva e cui il politologo non ha ritenuto di prestare attenzione: una forte globalizzazione che avrebbe eroso dalle fondamenta qualsiasi unità territoriale e una crescente tendenza a conflitti *intra* civiltà piuttosto che *tra* civiltà.

Se all'indomani dell'11/9 era stato Edward Said a parlare di «clashes of ignorance» in riferimento alle tesi di Huntington e alla loro apparentemente facile applicazione notando come, in realtà, era stata la profonda diversità interna alle cosiddette civiltà a stimolare, storicamente, scambi, incontri e non da ultimo il contenimento di scontri e guerre, questo trascurare la dimensione plurale e in mutamento delle culture, delle tradizioni, delle religioni ha costituito nel tempo proprio l'elemento di maggior criticità imputato ad Huntington: un riduzionismo culturale e un grave bias identitario (Bettiza, Petitto 2018).

Ciononostante le tesi di Huntington sullo scontro di civiltà, ma anche le sue posizioni anti-cosmopolite e nazionaliste, hanno continuato ad avere non solo un grande riscontro e successo ma anche applicazioni e sviluppi in ambito accademico. E questo perché, come è stato notato, la tesi di Huntington assolveva a un ruolo di primaria importanza all'epoca della sua formulazione e nel decennio successivo si sarebbe prestata ancora più a facili applicazioni. All'indomani della fine della Guerra Fredda e della caduta del Muro l'opinione pubblica internazionale, ma soprattutto l'amministrazione americana, avevano bisogno più che mai di nuovi paradigmi che leggessero, interpretassero il mondo, ma soprattutto fornissero strumenti di relazione con esso in un contesto del tutto nuovo. È l'idea di civiltà, definita su basi culturali e religiose, che oltre a «offrire una narrazione alternativa all'ottimismo liberale cosmopolita» portava improvvisamente la religione al centro della scena accademica e politica proprio «nel momento in cui molti stati sembravano bloccati in conflitti settari e l'Islam politico si diffondeva in Medio Oriente» (Bettiza 2015: 240).

La religione sostituiva così l'ideologia come fulcro delle dinamiche internazionali, proprio in concomitanza, da una parte, con la necessità percepita come impellente di identificare una nuova chiave interpretativa e, dall'altra, con un risorgente interesse accademico per il ruolo della religione nella società che, alla data del 1993, era all'apice della sua affermazione.

Le retoriche dello scontro di civiltà e della desecolarizzazione hanno, dunque, plasmato la politica estera statunitense nel profondo, ma, come ha notato Shakman Hurd, le conseguenze si sono lette anche «nelle politiche per le disuguaglianze sociali e nelle iniziative legate ai processi di democratizzazione e pluralizzazione» (Shakman Hurd 2017: 99). È quella che l'autrice chiama «restorative narrative»: forme accettabili e considerate pacifiche di religione vengono re-immesse nella società e nello spazio pubblico internazionale per la loro capacità di creare coesione sociale mentre le religioni etichettate come violente e 'altre' devono essere radicalmente trasformate dall'esterno o in ultima istanza «eradicate», in nome della pace, della giustizia, della sicurezza. Questo tipo di narrazione «legittima politiche che plasmano, reificano e rafforzano specifiche religioni e leader religiosi politicamente accettabili» e parallelamente contribuisce a tagliar fuori manifestazioni religiose e politiche considerate oppostive: «coloro che dissentono sono etichettati come superstiziosi, estremisti, reazionari, pericolosi, una minaccia per la nazione o, semplicemente, come 'non religiosi'» (Shakman Hurd 2017: 107).

Questa prospettiva è ben esemplificata da un testo del 2011 dall'eloquente titolo *God's Century*, dedicato dagli autori alla memoria di Huntington, la cui tesi principale è proprio che, seguendo la prospettiva di Huntington, le religioni con le loro istituzioni e i loro seguaci sono e rimarranno attori politici fondamentali. Tuttavia il loro ruolo sullo scenario internazionale può essere tanto conflittuale quanto pacificatore, concedono gli autori; le variabili da cui dipende il comportamento di tali attori sono essenzialmente il tipo e grado di relazione che si instaura nei singoli stati con le comunità religiose e la specifica «teologia politica» delle religioni in questione che è intrinsecamente pacifica o bellicosa.

È dunque in questo contesto che si articola il nesso tra desecolarizzazione, scontro di civiltà, anti-cosmopolitismo, nazionalismo e populismo. L'idea dello scontro di civiltà è entrata nel *mainstream*, uscendo non solo dalle pagine delle riviste accademiche, ma anche dai think tank politici per passare al grande pubblico e divenire un luogo comune a partire già dagli anni Novanta e con un'esplosione dopo l'11/9 e gli attacchi statunitensi in Afga-

nistan e Iraq. Jeffrey Haynes ha di recente analizzato l'impatto delle tesi di Huntington in relazione a una serie di tendenze nella politica internazionale degli ultimi 25 anni (Haynes 2019). Secondo l'autore, infatti, una quantità di eventi degli ultimi due decenni possono esser letti attraverso queste lenti, dagli attacchi al World Trade Center e Pentagono e la successiva risposta Americana e della Nazioni Unite alla crescita del populismo di destra in tutto il mondo, dall'Europa all'elezione di Trump. Tutti eventi in cui un ruolo fondamentale a livello di narrazione è stato giocato proprio dal framework dello scontro di civiltà e della desecolarizzazione: in particolare, è divenuto sempre più «politicamente fruttuoso indicare nell'incompatibilità tra civiltà che caratterizza i rapporti tra Occidente e mondo islamico la ragione per la crescente insoddisfazione popolare per lo status quo» (Haynes 2019: 2).

L'idea che i conflitti di civiltà si giochino su *cleavages* culturali va di pari passo con una concezione normativa e politica di desecolarizzazione per cui un certo ritorno alla religione come dimensione identitaria e culturale sia in qualche modo non solo empiricamente osservabile ma anche necessaria come risposta a quegli stessi fenomeni di *clashes*, in una sorta di circolo vizioso (o virtuoso, a seconda dei punti di vista). La religione, infatti, in una prospettiva di scontro di civiltà e di desecolarizzazione, diviene il principale carattere identitario, ma di una identità fissa, immutabile e incomunicabile. Un carattere fondamentale per mantenere quell'opposizione noi-loro che nel post-Guerra fredda diventa ancor più *west-rest*.

I dibattiti degli ultimi due decenni sul populismo hanno evidenziato come la religione sia di frequente utilizzata dai movimenti e leader cosiddetti populistici proprio per rinforzare la dimensione identitaria. La religione è, così, totalmente negativa, antimoderna quando riguarda 'l'altro', mentre è fonte di tradizione, simboli, cultura condivisa quando riguarda 'noi'. Questo marca una saldatura tra populismo e nazionalismo, come abbiamo visto d'altra parte anche nella parole di Huntington. Queste forme di populismo vagamente religioso sono definite da Brubaker «civilizationism» (Brubaker 2017). I populismi dell'Europa settentrionale e occidentale costruiscono l'opposizione noi-loro su una dimensione non tanto strettamente nazionale ma di civiltà, una tendenza accelerata nell'ultimo ventennio nell'opposizione all'Islam e per questo modellata sul Cristianesimo come cifra identitaria: da qui la denominazione «Christianism». Negli Stati Uniti, invece, il populismo prende, in particolar modo con Trump, una forma marcatamente nazionalista, pur condividendo con i populismi europei la retorica identitaria anti-islamica e cristiana, ma declinandoli su direttrici più strettamente legate a un discorso identitario culturalmente americano: il populismo di Trump «spoglia l'identità religiosa del suo contenuto etico e della sua dimensione trascendente» e ne fa un marker culturale (Gorski 2016).

Questo utilizzo della religione come cultura e marker identitario a livello politico internazionale e sempre più interno deve evidentemente molto, da una parte, a Huntington e, dall'altra, ai discorsi sulla desecolarizzazione; un successo, quello di Huntington, che, dunque, si è realizzato più che descrittivamente, normativamente.

5.2 Dalle Modernità Multiple al cosmopolitismo postsecolare

L'approccio di Eisenstadt al concetto di civiltà e al ruolo della modernità nelle trasformazioni delle medesime ha costituito uno dei riferimenti principali nello sviluppo di diverse direttrici di riflessione, in particolar modo legate, da una parte, a un approccio dialogico e cosmopolita ai rapporti tra culture e civiltà e, dall'altra, alla rielaborazione in senso postsecolare della teoria della secolarizzazione. La possibilità di concepire le civiltà non come chiuse, blocchi monolitici e incomunicabili, ma piuttosto come entità dinamiche, fluide, in costante trasformazione apre a una più articolata concezione dei rapporti che tra esse si instaurano anche alla luce della loro talvolta contraddittoria complessità interna (Spohn 2014). La possibilità, poi, di pensare forme di modernità multiple, tutte ugualmente moderne, ma differenti poiché instauranti legami significativi con le tradizioni e le culture di origine, permette di istituire un nesso virtuoso tra religione e modernità, invece di preconizzare forme pre-moderne o desecolarizzate di società. È d'altra parte proprio alla luce di queste due tendenze insieme che alcuni autori hanno elaborato forme di cosmopolitismo e di *civilizational dialogue* che, pur integrando, diversamente dalle concezioni classiche del cosmopolitismo, l'ottica postnazionale con le prospettive religiose, non si appiattiscono su di esse (Calhoun 2008; Casanova 2010).

Il paradigma delle modernità multiple permette dunque di concepire una società globale postnazionale in cui il permanere delle religioni non comporta né il venir meno dei principi del cosmopolitismo e del dialogo né un'involuzione in senso conflittuale e in ultima analisi nazionalista. È nella convivenza non solo tra religioni e culture, ma tra religioso e secolare che risiede la specificità di un approccio di tal genere, in un costante processo che, pur non negando o escludendo ingenuamente il conflitto a priori, privilegi la negoziazione, il dialogo in senso habermasiano, quella solidarietà tra estranei realizzabile a livello locale e globale.

In questo contesto, un ruolo sempre più rilevante è stato riconosciuto alla dimensione religiosa all'interno degli approcci al cosmopolitismo, non più immaginabile, secondo Craig Calhoun, come «il superamento di tutte le forme di appartenenza (Calhoun 2008). Le teorie classiche del cosmopolitismo, continua Calhoun, non avevano considerato l'influenza che la religione continua e continuerà ad avere sul piano globale; tuttavia, si tratta di realtà culturali vaste ed estremamente differenziate al loro interno nonché in costante trasformazione e «non automaticamente forze del bene o del male» non più di qualsiasi altra espressione culturale o politica. Allo stesso tempo

esistono una quantità di progetti religiosi che sono competitor diretti di un cosmopolitismo di stampo secolare, non in senso conservatore e limitato, ma perché aspirano a occupare lo stesso spazio nel fornire approcci morali, culturali e talvolta politici all'integrazione globale. Molte tradizioni religiose hanno realizzato complessi spazi transnazionali di confronto e dialogo. Intervengono nei processi migratori tanto quanto l'universalismo secolare cosmopolita. Modellano le relazioni tra nazioni e tra attivisti attraverso i confini nazionali (Calhoun 2008).

In un'ottica postsecolare questa non significa il venir meno o il superamento di un orizzonte secolare o 'laico', ma il riconoscimento della «coesistenza di forme di vita religiose e secolari entro uno stesso campo sociale e per lo più (su scala geopolitica) entro cornici istituzionali secolari, e la fine dei monopoli religiosi» nonché la capacità di instaurare «rapporti dialettici di mutuo riconoscimento» da parte di ogni attore sociale, religioso o secolare (Rosati 2013; Rosati, Stoeckl 2012). Ciò che, allora, un approccio postsecolare a livello anche globale mette a tema «non è la sola incorporazione della presenza religiosa o il prevalere della dimensione secolare all'interno di framework teorici esistenti, ma un'innovazione concettuale che renda conto delle trasformazioni che investono le concezioni esistenti di comunità politica» (Mavelli, Perito 2014: 1).

Uno degli autori che più ha lavorato a un approccio cosmopolitico e dialogico ai rapporti e conflitti globali tra religioni e culture in un'ottica postsecolare è Ulrich Beck. Il teorico della società del rischio come caratteristica principale della seconda modernità e del cosmopolitismo 'banale' come esperienza della globalità nella vita di tutti i giorni in cui le persone possono pensarsi «contemporaneamente come parte di un mondo minacciato e delle loro specifiche realtà locali», ha nel tempo integrato il concetto di modernità multiple influenzato da una sensibilità postsecolare. In uno dei suoi ultimi lavori, infatti, Beck parte dalla considerazione per cui

Tra la morte della religione e la morte del secolare, esiste una terza alternativa [...] una teoria non lineare della modernizzazione e della secolarizzazione che si focalizza sulla molteplicità di percorsi, fasi e forme di tali processi e nella loro relazione con i contesti storici. Proprio come esistono 'modernità multiple' così esistono 'secolarizzazioni multiple' (Beck 2010: 39).

È in questa prospettiva che per Beck si può ragionare della «religion's capacity for peace and potential for violence», come recita il sottotitolo di uno dei suoi ultimi lavori, in un discorso che per quanto possa somigliare a quanto visto circa le *restorative narratives* di Hurd, si articola in modo piuttosto differente. Contrariamente a quanto teorizzato da Huntington, è proprio nella dimensione transnazionale e deterritorializzata tipica del mondo globale che le «imagined communities» religiose assumono un ruolo sempre più rilevante in relazione e competizione con le istituzioni nazionali (Beck 2010: 42). Beck ha notato come di fatto si sia realizzato l'esatto opposto di ciò che Huntington aveva previsto: non conflitti tra entità definite territorialmente, ma il progressivo erodersi di tali unità territoriali, soprattutto con riferimento alle religioni (Beck 2010). Tale dissoluzione costituisce tanto una possibile minaccia quanto invece una fonte di opportunità. È nel passaggio dall'universalismo intrinsecamente esclusivo al cosmopolitismo naturalmente inclusivo che le religioni possono trovare il loro posto nelle dinamiche internazionali. Un passaggio che è favorito da un processo tipico della secolarizzazione: sono infatti gli «effetti collaterali dell'indi-

vidualizzazione» che spingono le religioni verso una «costellazione cosmopolitica» rendendole centrali nei processi di modernizzazione e di pacificazione dei conflitti. Così come le politiche nazionali devono trasformarsi in direzione del cosmopolitismo, allo stesso modo le religioni possono essere attori della seconda modernità proprio poiché incarnano il superamento dei confini nazionali. L'approccio di Beck sintetizza gli aspetti positivi e insieme i rischi di un tale approccio quando non ancora del tutto svincolato da concezioni rigide del *secular-religious divide*: Beck parrebbe continuare tra le righe a considerare la religione il problema, portatrice di per sé di un potenziale violento da contenere, un elemento di conflittualità intrinseco in una visione 'moralizzatrice' della religione come sorta di riattualizzazione del cosmopolitismo fondato sull'opposizione tra una religiosità pacificante e una religione bellicosa.

Ma quella di Beck non è l'unica testimonianza dell'influenza delle modernità multiple e del postsecolare su un approccio cosmopolita ai rapporti internazionali. Le sfide d'altra parte che tali prospettive si propongono di affrontare sono costantemente all'ordine del giorno e le medesime che appaiono, con scopi differenti, sull'agenda populista: migrazioni internazionali, status dei rifugiati, diseguaglianze globali. Problematiche cui si propongono di rispondere forme di cosmopolitismo fondate sulla differenza più che sull'universalismo, sull'intrecciarsi di locale e globale e di soggettività costantemente ridefinite «in termini di appartenenze multiple, individualità non-unitarie e flussi trasformativi continui» (Braidotti 2006: 17). Il «cosmopolitismo nomade» di Rosi Braidotti, in questo senso, si fonda proprio da una parte su forme differenziate di *secularism* formulate a partire dal modello delle modernità multiple attraverso anche un approccio postsecolare che sia anzitutto post-umanista e post-antropocentrico (Braidotti 2008); dall'altra su un'etica fondata sul riconoscimento di una «coscienza collettiva che realizzi nuove forme di appartenenza cosmopolitiche» (Braidotti 2013a: 19). Ma una tale situazione va anzitutto «creata» attraverso delle *affirmative politics* che siano allo stesso tempo situate e globalmente connesse esattamente come le soggettività cui si rivolgono (Braidotti 2013:53). In questo senso la dimensione postsecolare dell'approccio di Braidotti si è realizzata da una parte, su percorsi prossimi a quelli di Judith Butler, attraverso il riconoscimento di forme di agency femminista religiosamente formulate e dall'altra attraverso la critica del postsecolare habermasiano radicato in universalismo di stampo occidentale e motivato da «una sorta di panico cognitivo e morale» nonché tecnofobico sorto proprio come reazione alle retoriche dello scontro di civiltà che sembravano avverarsi, ma anche ai rapidi progressi nel campo biotecnologico e bio-medico (Braidotti 2008). Un cosmopolitismo anti-universalista e postsecolare, invece, può essere la chiave per affrontare e strutturare relazioni a livello planetario sempre più complesse e contraddittorie: un cosmopolitismo che superi l'individualismo come visione unitaria del soggetto e integri le differenze (Braidotti 2013a).

6. CONCLUSIONI

Nelle pagine precedenti si è voluto suggerire un percorso di riflessione che, ponendo al centro due concetti di grande rilevanza e indiscusso successo nel dibattito degli ultimi tre decenni, suggerisse in modo sicuramente non esaustivo ma piuttosto euristico l'impronta profonda che essi hanno lasciato nella riflessione più contemporanea e attuale su tematiche cruciali per le società globali.

Le problematiche che da due decenni emergono come centrali sul panorama globale, sempre più interconnesso e interdipendente, si prestano in egual misura a essere inquadrare, normativamente, nell'uno o nell'altro approccio proposto: dalla migrazioni internazionali alle diseguaglianze globali, dai nazionalismi risorgenti a relazioni internazionali sempre più difficilmente inquadrabili entro schemi novecenteschi. Se infatti le formulazioni originarie tanto di Huntington quanto di Eisenstadt si collocavano per lo più su un piano descrittivo, di tipo storico, sociologico e politologico, le diagnosi che da esse sono rapidamente scaturite sul futuro delle società mondiali sono andate rapidamente saldandosi a due concezioni sostanzialmente diverse del rapporto tra modernizzazione e religioni, scaturendone prognosi e approcci inconciliabili alle dinamiche, conflittuali o dialogiche, che animano o animeranno lo scenario internazionale nel prossimo futuro.

Riflettere sulle origini, potenzialità e criticità dei concetti e delle categorie interpretative che vengono impiegati, più o meno consapevolmente, nella lettura di fenomeni articolati e in costante evoluzione rimane lo strumento principe per comprenderne le dimensioni e i livelli di significato evitando riduzionismi e valorizzando la complessità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Beaumont J. (2019 ed.), *The Routledge Handbook of Postsecularity*, New York: Routledge.
- Beck U. (2010), *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Cambridge: Polity Press.
- Beckford J.A. (2012), *SSSR Presidential Address. Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections*, in «Journal For The Scientific Study Of Religion», 51(1), 1-19.
- Berger P. (1999 ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans Pub Co.
- Berger, P.L., Luckmann T. (1963), *Sociology of religion and sociology of knowledge*, in «Sociology and social research», 47.
- Bettiza G. (2015), *Post-secular Expertise and American Foreign Policy*, in M. Rectenwald, R. Almeida, G. Levine (eds), *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, Boston/Berlin: De Gruyter.
- Bettiza G., Petito F. (2018), *Why (Clash of) Civilizations Discourses Just Won't Go Away. Understanding the Civilizational Politics of Our Times*, in D. Orsi (ed.), *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On: A Multidisciplinary Appraisal*, Bristol: E-International Relations Publishing, 37-51.
- Biano I. (2017), *Il postsecular turn: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?*, in «Società Mutamento Politica», 8(15), 81-102.
- Braidotti R. (2008), *In spite of the times: The Postsecular Turn in Feminism*, «Theory Culture Society», 25 (1), 1-24.
- Braidotti R. (2013a), *'Becoming-world'*, in R. Braidotti, P. Hanafin, B. Blaagaard, *After Cosmopolitanism*, New York: Routledge, 8-27.
- Braidotti R. (2013b), *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Brubaker R. (2017), *Between nationalism and civilizationism: the European populist moment in comparative perspective*, in «Ethnic and Racial Studies», 40:8, 1191-1226
- Calhoun C. (2008), *Cosmopolitanism and the Ideal of Postsecular Public Reason*, in «The Immanent Frame: Secularism, Religion and the Public Sphere», <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/02/11/cosmopolitanism-and-the-ideal-of-postsecular-public-reason> (ultimo accesso 22 Settembre 2020)
- Casanova J. (1994), *Public religions in the modern world*, Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenstadt S.N. (1993), *Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities*, in K. Ahuja, H. Coppens, H.van der Wusten (eds), *Regime Transformation and Global Realignments: Indo-European Dialogues on the Post-Cold War*, New York: Sage, 401-410.
- Eisenstadt S.N. (1999), *Multiple Modernities in an Age of Globalization*, in «The Canadian Journal of Sociology», 24(2), 283-295.
- Eisenstadt S.N. (2000), *Multiple Modernities*, in «Daedalus», 129(1), 1-29.
- Eisenstadt S.N. (2001), *The civilizational dimension of modernity: modernity as a distinct civilization*, in «International Sociology», 16(3), 320-340.
- Eisenstadt S.N. (2001), *The civilizational dimension of modernity: modernity as a distinct civilization*, in «International Sociology», 16(3), 320-340
- Ellingsen, T. (2000), *Colorful Community or Ethnic Witches, Brew? Multiethnicity and Domestic, Conflict During and After the Cold War*, in «Journal of Conflict Resolution», 44(2), 228-249.
- Fox J. (2005), *Paradigm Lost: Huntington's Unfulfilled Clash of Civilizations Prediction into the 21st Century*, in «International Politics», 42, 428-457.
- Fukuyama F. (1989), *The End of History?*, in «The National Interest», **19, 3-18**.
- Gorski P.S. (2016), *The Election of Donald Trump, The politics of national identity: Why do evangelicals vote for Trump?*, in «The Immanent Frame: Secularism, Religion and the Public Sphere», <https://tif.ssrc.org/2016/10/04/why-do-evangelicals-vote-for-trump/> (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Gurr, T.R. (1994), *Peoples Against the State: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System*, in «International Studies Quarterly», 38(3), 347-377.

- Haynes J. (2019), *From Huntington to Trump. Thirty Years of the Clash of Civilizations*, London: Lexington.
- Habermas J. (2006a), *Religion in the Public Sphere*, in «European Journal of Philosophy», 14(1), 1-25.
- Habermas J. (2006b), *On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion*, in H. de Vries, L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, New York: Fordham University Press, 251-260.
- Huntington S.P. (1993), *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», 72 (3), 22-49.
- Huntington S.P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Huntington S.P. (2004a), *Dead souls the denationalization of the American elite*, in «The National Interest», 75, 5-18.
- Huntington S.P. (2004b), *Who are we? the challenges to America's national identity*, New York: Simon & Schuster.
- Mavelli L., Petito F. (2014 eds), *Towards a postsecular international politics new forms of community, identity, and power*, New York: Palgrave Macmillan.
- McLennan G. (2010), *The Postsecular Turn*, in «Theory, Culture & Society», vol. 27, 4, 3-20.
- Rosati M. (2013), *Un'altra idea del postsecolare: missione impossibile?*, in «Reset», <http://www.reset.it/blog/unaltra-idea-del-postsecolare-missione-impossibile> (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Rosati M., Stoekl K. (2012 eds.), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, New York: Ashgate.
- Said E. (2001), *The Clash of Ignorance*, in «The Nation», 4 Ottobre 2001, <https://www.thenation.com/issue/october-22-2001/> (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Shakman Hurd E. (2017), *Narratives of de-secularization in international relations*, in «Intellectual History Review», 27:1, 97-113.
- Spohn W. (2014), *Power: Nation-States, Civilizations, and Globalization. A Multiple Modernities Perspective*, in S. A: Arjomand (ed), *Social Theory and Regional Studies in the Global Age*, New York: SUNY Press, 113-144.
- Stoeckl K. (2011), *Defining the postsecular*, in «Document Collection of the Italian-Russian Workshop "Politics, Religion and Culture in Postsecular Society (Faenza, 13-14 May 2011)»», PECOB - Portal of East Central and Balkan Europe, http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf (ultimo accesso 22 Settembre 2020).
- Stoeckl K., Uzlaner D. (2019), *Four genealogies of postsecularity*, in J. Beaumont (ed), *The Routledge Handbook of Postsecularity*, New York: Routledge, 269-279.
- Tiryakian E.A. (2004), *Civilizational Analysis*, in S.A. Arjomand and E. A. Tiryakian, *Rethinking Civilizational Analysis*, London: Sage, 30-47.
- Toft M. Philpot D., T.S. Shah (2011), *God's century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York-London: W.W. Norton & Company.



(Re)Reading the Classics

Alfred Schutz e la doppia esperienza dello straniero

SONIA FLORIANI

Università della Calabria

sonia.floriani@unical.it

Citation: Floriani S. (2020) *Alfred Schutz e la doppia esperienza dello straniero*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 159-165. doi: 10.13128/cambio-10334

Copyright: © 2020 Floriani S. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Il mondo è diventato una specie di città immensa. [...] È vero che, sotto molti aspetti, viviamo tutti nella stessa città, ma in altri vediamo che le grandi metropoli riflettono tutte le differenze del mondo.

(M. Augé, *Migrazioni*, 2018)

I.

«L'estraneità e la familiarità [...] sono categorie generali della nostra interpretazione del mondo»: così scrive Alfred Schutz (1944: 389) assumendo che la mente umana tenda sempre a ricondurre ciò che appare estraneo entro i confini di quel che è familiare; non è detto che il risultato si ottenga ma il tentativo si fa sempre.

Nei due saggi *The stranger: an essay in social psychology* (1944) e *The homecomer* (1945), lo studioso elabora le due figure con cui esplora l'esperienza dell'*estraneità* sia quando si approda a un contesto che non è familiare, sia quando si fa ritorno a un contesto che lo è stato in passato¹. Due esperienze diverse che sono state complementari nella sua biografia, essendosi prima esperito come *reduce* di ritorno, giovanissimo, dal fronte², e successivamente come *straniero* nel trasferimento del 1939 – lui che era di famiglia ebraica – dall'Europa sotto la minaccia nazista agli Stati Uniti³.

¹ I due saggi rientrano a pieno titolo nell'elaborazione della sociologia classica intorno alla figura dello straniero. Alla mia lettura risalta come essi siano in dialogo soprattutto con i testi di Georg Simmel (1908) e Robert E. Park (1928). Per un approfondimento rinvio alla prima antologia italiana sul tema curata da Simonetta Tabboni (1986).

² Nato a Vienna nel 1899, l'autore viene arruolato nell'artiglieria subito dopo la fine del liceo e combatte nel primo conflitto mondiale.

³ L'anno prima, in seguito all'invasione nazista dell'Austria, si era già trasferito da Vienna a Parigi.

Dell'esperienza di straniero reca traccia la sua biografia personale e intellettuale. Muovendo da un continente all'altro, al pari della figura elaborata, egli effettua un trasferimento da un contesto di vita quotidiana a un altro, che gli impone la messa in discussione del modello culturale di origine e l'adattamento a quello di approdo. A livello intellettuale, è soprattutto la terminologia della sua sociologia fenomenologica – l'originale prospettiva di studio da lui fondata attraverso il dialogo fra la filosofia fenomenologica di Edmund Husserl e la sociologia comprendente di Max Weber⁴ – a adattarsi alle definizioni e alle categorie di filosofi, psicologi sociali e sociologi che si riconoscono nell'approccio del pragmatismo americano⁵.

II.

Nella definizione di Schutz, lo straniero è un soggetto adulto della (sua) contemporaneità occidentale che giunge in un luogo con l'intento di fermarsi. Prendendo a prestito l'affermazione di Georg Simmel (1908), lo straniero è «quello che oggi arriva e domani resterà» (147).

Stando alla definizione schutziana, perché un'esperienza possa qualificarsi come l'esperienza di uno straniero, è necessario che colui che arriva e la comunità cui approda siano iscritti, oltre che nello stesso tempo storico, entro orizzonti culturali assimilabili – l'autore scrive di uno stesso livello di "civiltà" – così che possano essere contemplate sia l'estraneità iniziale sia prospettive di avvicinamento e integrazione. Sotto questo profilo, la definizione è coerente con il modo in cui il pensiero occidentale ha tematizzato lo straniero nei termini di «una figura ambivalente e ambigua. Ambivalente perché è uguale e diverso, ambiguo perché né completamente uguale né completamente diverso» (Colombo 2020: 39).

Anche il reduce è pensato come un soggetto adulto, come colui che fa ritorno al paese di origine dopo essersene allontanato per un certo tempo. Questa figura descrive chi, dopo aver fatto l'esperienza dello straniero e averla risolta in un modo o nell'altro, fa ritorno al proprio paese per fermarsi. La prospettiva di rimanere è parte della definizione: l'autore scrive che questa categoria può interpretare l'esperienza di chi ritorna in visita, ma corrisponde meglio a chi ritorna per rimanere. Uno dei soggetti che meglio incarna la figura è il veterano di guerra, ed è intorno a questo tipo che si sviluppa l'analisi.

Quanto alla categoria di straniero, sebbene sia adeguata all'analisi di soggetti diversi che aspirano a far parte di nuovi gruppi, il tipo per eccellenza è il migrante. Per definizione, l'analisi non riguarda le situazioni di transito – per viaggio, per visita, per turismo – perché non aprono prospettive di coesistenza di lungo termine fra la comunità e il nuovo arrivato.

III.

Lo straniero schutziano arriva in un luogo per fermarsi, perciò dovrà essere accettato o, quantomeno, tollerato dalla comunità che qui incontra. L'analisi è limitata alla fase iniziale dell'esperienza, alla «situazione del primo contatto che precede ogni possibile integrazione sociale» (Schutz 1944: 376), alla situazione in cui si profila la "crisi", o il "trauma", del nuovo arrivato che non sa decodificare né penetrare il modello culturale della comunità, perché è un modello che non gli appartiene, distante da quello di cui egli è espressione e portatore. In altri termini, la crisi dello straniero è determinata dalla presa d'atto della *relatività* spatio-temporale di ogni modello culturale, nello specifico di quello di origine, al quale è stato socializzato e che ha finora condiviso, e di quello di approdo, al quale dovrà adattarsi; la crisi deriva, quindi, dall'esperienza dell'*incongruenza* fra l'uno e l'altro modello, all'origine del *disorientamento* che costituisce il trauma dell'arrivo in un nuovo contesto.

⁴ Le basi teoriche di questa prospettiva di pensiero vengono poste nel volume del 1932, *La fenomenologia del mondo sociale*, in cui le categorie fondamentali della sociologia comprendente vengono discusse ricorrendo alla fenomenologia husserliana, che è lo studio dei fenomeni, ovvero di ciò che appare.

⁵ È di questo approccio l'interesse per le pratiche ripetitive della vita quotidiana che incorporano conoscenze date per scontate e attivate in modo irriflesso.

Anche il reduce – la cui condizione è analizzata, di nuovo, limitatamente alla fase iniziale – vive un trauma che deriva dalla “discrepanza” fra le aspettative e l’esperienza del ritorno: a differenza dello straniero che è consapevole di giungere in un contesto non familiare, il reduce fa ritorno a un luogo di cui dà per scontata la familiarità, perciò non contempla l’aspettativa di un’estraneità. Anzi, prevede che, per vivere agevolmente il ritorno, «deve solo riportare alla memoria il suo passato» (Schutz 1945: 391). Ma non sarà così.

Al reduce la madre patria appare, almeno inizialmente, con un aspetto insolito. Egli si crede in uno strano paese, uno straniero tra stranieri, finché la dea non dissipa il velo di nebbia. [...] All’inizio non è solo la madre patria a mostrarsi al reduce con un aspetto inconsuetto. Anche il reduce appare strano a coloro che lo hanno atteso, e la nebbia che lo circonda lo manterrà sconosciuto (ivi: 390, 403).

Lo straniero – precisa l’autore – approccia la comunità dapprima nello stato di un “osservatore disinteressato”, per evolvere poi verso quello di “aspirante membro”. L’evoluzione è resa bene con la metafora del “salto” «dalla platea al palcoscenico, colui che prima era spettatore diventa un membro della compagnia di attori, entra come parte nei rapporti sociali con altri attori, e partecipa pertanto all’azione in corso» (Schutz 1944: 381). Il salto non è privo di conseguenze perché gli impone di «conoscere il copione, lo stile della recitazione, il gusto del pubblico» (Cotesta 2012: 50).

Fuor di metafora: lo straniero non approccia il nuovo contesto in una condizione di assoluta ignoranza ma sa qualcosa, essenzialmente ciò che è veicolato di esso nell’“immagine precostituita” che ha attinto dalla cultura di origine, un’immagine, tuttavia, che è solo una “vuota anticipazione”, e non prepara a vivere con e nella nuova comunità. Perché possa transitare dall’osservazione alla partecipazione, è necessario che egli superi la distanza dalla quale guarda alla comunità, attraverso quelle idee e immagini che ha portato con sé, e entri in un rapporto partecipato, agendo e interagendo in essa.

Evolvendo da uno stato all’altro, il senso comune della comunità di approdo non può continuare a essere per lo straniero soltanto un fatto teorico e cognitivo, né essere nel reduce offuscato da un ricordo cristallizzato, bensì *da ora in poi* deve orientare *fattivamente* l’uno e l’altro alla (co)esistenza quotidiana.

IV.

Le due esperienze dello straniero e del reduce sono commisurate alla dimensione culturale. Difatti, nel primo saggio è ricorrente l’espressione “modello culturale della vita di gruppo”, ma come sinonimo del concetto più propriamente schutziano di “senso comune” corrispondente al “mondo della vita quotidiana”.

La vita quotidiana – denominata, nel saggio del 1945, “vita a casa propria” – è la vita condivisa in compresenza spazio-temporale⁶, in “un comune vivido presente” e con comuni “anticipazioni del futuro”, per cui gli altri con i quali si condivide, che siano più o meno intimi, sono sempre soggetti individualizzati, né anonimi né tipici, e le situazioni sono sempre specifiche, alcune più continuative e altre meno, ma dando sempre per scontata la possibilità di prosecuzione di una situazione quando essa si riprenda o a essa si faccia ritorno. Da questa concezione di vita quotidiana per ognuno deriva che «la vita dell’Altro diventa una parte della sua stessa autobiografia, un elemento della sua storia personale. Ciò che egli è, ciò che egli è diventato crescendo, ciò che diventerà, è codeterminato dal [...] gruppo di casa propria» (Schutz 1945: 395). Il che rende meglio ragione dell’aspettativa del reduce di una rinnovata e immediata condivisione, al ritorno, della vita da cui è stato lontano.

Il senso comune – “comune” nel doppio significato di «ordinario e condiviso» (Sciolla 2007: 176) – è concettualizzato come un sapere di tipo *pragmatico*, un sapere funzionale a un fare concreto, e non teoretico o scientifico. Condividendo un senso comune, il soggetto «non richiede la verità e non cerca la certezza» (Schutz 1944: 378), ma a esso si affida in modo scontato, abitudinario, implicitamente, *perché* e *fino a quando* la vita quotidiana e la coesistenza con gli altri possano fluire *normalmente*.

⁶ In questo saggio le espressioni con cui è resa l’idea della compresenza spazio-temporale sono “comunità di spazio” e “comunità di tempo”.

Nei saggi in considerazione, Schutz preferisce altre espressioni a quella di senso comune: nel saggio del 1944, la denominazione è sostituita soprattutto con l'espressione "pensare come il solito", ma compare anche quella di "sistema di ricette"; nel saggio sul reduce compaiono e sono ricorrenti invece le espressioni "modello organizzato di routine" e "modo di vita di casa".

Pensieri come il solito e routine organizzate in modello risalgono perlopiù a un passato antecedente alla vita della comunità in cui "qui e ora" sono dati per scontati. Come scrive l'autore in un saggio successivo, «solo una piccola parte della mia conoscenza del mondo ha origine nell'ambito della mia esperienza personale. La maggior parte è derivata socialmente, trasmessa a me dai miei amici, dai miei genitori, dai miei insegnanti e dagli insegnanti dei miei insegnanti» (Schutz 1953: 14).

La conoscenza tramandata fornisce "tipizzazioni" – da intendere come rappresentazioni e classificazioni della realtà in tipi – e "ricette" nella forma di «direttive già pronte per l'uso» (Schutz 1944: 379), cioè per decodificare il mondo sociale, agire in esso e interagire con gli altri che lo popolano, nonché per affrontare situazioni ordinarie, ma anche eventi nuovi e inattesi, che deviano ancora dalla normalità quotidiana, e per prevedere cosa accadrà nel futuro più immediato e più lontano, sulla base dell'aspettativa che le «cose continueranno in sostanza a essere quello che sono sempre state» (Schutz 1945: 393). Come lascia intendere l'autore in entrambi i saggi, il senso comune è un modello condiviso e scontato di "interpretazione, orientamento e espressione".

Per chi partecipa della "vivida tradizione storica" da cui sono derivate, ovvero per coloro che appartengono per nascita o per discendenza alla comunità, le ricette del senso comune e il piglio scontato con cui si applicano e si seguono «sono "ovvietà" che si danno al di là di ogni questione e che forniscono loro tranquillità e sicurezza» (Schutz 1944: 386). Al punto da non riuscire a vedere quanta approssimazione e quanta opacità, incoerenza e contraddizione vi siano in queste ricette.

Tutto ciò – puntualizza Schutz – «fino a prova contraria» (ivi: 379). Il che equivale a dire fino a quando la vita quotidiana rimarrà immutata, per cui è fondata l'aspettativa che le esperienze vissute e quelle ancora da vivere siano abbastanza simili, e che l'esperienza accumulata possa essere adeguata ad affrontare le situazioni future. E fino a quando questa immutata vita quotidiana sarà condivisa con coloro che si orientano sulla base delle stesse "strutture di rilevanza", ovvero di «comuni interessi basati su un sottostante sistema di attribuzioni di importanza più o meno omogeneo» (Schutz 1945: 395).

Ma quando la vita quotidiana si modifica o, meglio, le "strutture di rilevanza" non sono coincidenti – perché non lo sono mai state, come nel caso dello straniero; o perché non lo sono più essendo evolute in modi diversi, come nel caso del reduce – il sapere di senso comune rivela la sua relatività e, quindi, *inadeguatezza*.

V.

L'incontro fra lo straniero e la nuova comunità può essere letto come una circostanza di *crisi reciproca* nel senso che l'uno e l'altra sono motivo di *messa in discussione* dei *rispettivi* orizzonti di senso comune.

Lo straniero schutziano – che è un soggetto adulto di già socializzato e, perciò, espressione di un diverso modello culturale – all'inizio rivolge uno sguardo che non sa decodificare e, quindi, interroga i saperi pragmatici che "qui e ora" sono condivisi in modo scontato. Lo sguardo dello straniero rileva anche ciò che la comunità, immersa nella sua quotidianità, non riesce a vedere, cioè l'approssimazione e la scarsità di chiarezza, coerenza e omogeneità che connotano questi saperi.

Attraverso lo sguardo dello straniero, il senso comune perde il tratto di "naturalizza" con cui a esso si rapportano i membri della comunità e rivela di essere un modello relativo, valido e applicabile *solo* da chi lo condivide, e *fino a quando* è condiviso.

La percezione dello straniero è, specularmente, identica rispetto al senso comune di origine: l'incontro con la nuova comunità gli svela che quel senso comune "qui e ora" è inservibile perché inadeguato a agire e interagire in essa. L'esperienza dello straniero, come scrive l'autore, è «amara esperienza dei limiti del "pensare come al solito", esperienza che gli ha insegnato [...] che il modo normale di vita è sempre molto meno garantito di quello che sembra» (Schutz 1944: 388).

Questa esperienza dei limiti investe anche l'idea preconstituita del nuovo modello culturale che lo straniero aveva attinto dal modello culturale di provenienza. Essendo un'idea elaborata a distanza, consiste inevitabilmente di "pregiudizi", "distorsioni" e "frintamenti", e non riesce a prefigurare né l'incontro concreto né le dinamiche interattive fra chi arriva e la comunità che trova, in altri termini non supera la prova dell'esperienza.

L'incontro fra lo straniero e la nuova comunità può essere interpretato anche come un'esperienza di *incongruenza* fra le rispettive coordinate spazio-temporali. Lo straniero è percepito come "un nuovo arrivato" rispetto alla tradizione storica da cui emana la cultura ereditata e condivisa dalla comunità: dalla loro prospettiva egli è "un uomo senza storia". Non è di questa tradizione storica, difatti, che lo straniero è stato vividamente partecipe, bensì di quella della sua comunità di origine; pertanto, egli non può condividere, nello stesso ovvio modo, ciò che deriva in termini culturali e di senso comune da questa tradizione. Come scrive testualmente l'autore, questa tradizione «non è mai diventata parte integrante della sua biografia [...] Solamente i modi in cui vissero i propri padri e i propri nonni diventano per ognuno elementi del proprio modo di vita. Tombe e reminescenze non si possono né trasferire né conquistare» (ivi: 380). La possibilità di condivisione fra lo straniero e la nuova comunità, nella forma di "un'esperienza vivida e immediata", si apre soltanto sul presente e per il futuro.

Nella fase iniziale, soprattutto quando l'aspirante membro si sostituisce all'osservatore disinteressato, l'esperienza rende quindi lo straniero "edotto" sia sull'impossibilità di fare affidamento sul senso comune di origine e sull'idea del nuovo modello culturale preconstituita in esso, sia sulla sua incapacità di decodificare e penetrare il pensare come il solito della nuova comunità. Nei termini di Schutz, questo senso comune risulta per lui essere più un "labirinto cognitivo" che un "rifugio protettivo": «non un rifugio ma un campo di avventura, non un'ovvietà ma un argomento discutibile da sottoporre ad analisi, non uno strumento per risolvere situazioni problematiche, ma esso stesso una situazione problematica difficile da dominare» (ivi: 387).

Le stesse chiavi di lettura – per inciso, la reciprocità della crisi e i disallineamenti spazio-temporali – possono essere adattate all'incontro del reduce con la comunità di origine.

In questo incontro egli ha il vantaggio, rispetto allo straniero, di aver condiviso in passato il modello organizzato di routine, ma non ha partecipato dell'evoluzione successiva; la comunità, invece, non ha condiviso in modo immediato ciò di cui il reduce ha fatto esperienza lontano dal "mondo di casa propria", al più è riuscita a darsi delle "tipificazioni preconstituite" che non penetrano l'esperienza vissuta da chi è stato assente. La difficoltà dell'incontro fra il reduce e la comunità deriva allora dalla difficoltà di conciliare l'esperienza che il primo considera «individuale, personale, unica» (Schutz 1945: 398) e gli stereotipi e le tipizzazioni dell'altra. Ma anche dalle distanze ormai fra i rispettivi riferimenti di senso comune: il reduce non ha partecipato dell'evoluzione del senso comune di origine ed è perciò escluso dalla sua condivisione scontata, anche perché – attraverso la sua esperienza di straniero – ha iniziato a condividere e dare per scontati altri orizzonti di senso comune, dai quali, non avendone fatto esperienza, sono esclusi i membri della comunità.

Come lascia intendere l'autore, il superamento di questa discrepanza potrebbe risultare «un ideale irrealizzabile» (*ibidem*). In altri termini, non essendo l'evoluzione dell'uno e dell'altro avvenuta in una comune vivida esperienza, né il mondo di casa propria può essere lo stesso per il reduce, né questi «è la stessa persona che era partita. Non è il medesimo né per se stesso, né per coloro che attendono il suo ritorno» (ivi: 400).

VI.

Per come è tipizzata nella sua fase iniziale, che è la fase delle aspettative antecedente ai percorsi di integrazione, l'esperienza dello straniero – e, specularmente, quella del reduce – è traumatica perché è una condizione di *transizione*, che sarà tanto più lunga e impegnativa quanto più significative sono le discrepanze fra le ricette valide nell'uno e nell'altro orizzonte di senso comune, e quanto più deboli gli "equivalenti interpretativi" fra le une e le altre, e, quindi, le possibilità di tradurle le une nelle altre.

Se lo straniero non sa, non può o non vuole transitare del tutto da un universo culturale all'altro, è probabile che incarni il tipo dell'"uomo marginale" concettualizzato da Robert E. Park (1928), «che si potrebbe definire un

ibrido culturale [...] l'uomo che vive sul confine di due culture e di due società, che non si sono mai completamente fuse e interpentrate» (206-207).

Sul finire del saggio, Schutz allunga lo sguardo e contempla anche la possibilità che il senso comune di approdo costituisca, a un certo punto in futuro, «per il nuovo venuto un'ovvietà, un modo di vita al di là di ogni questione, un rifugio e una protezione» (Schutz 1944: 389), superando di fatto la condizione dello straniero e risolvendone le discrasie. Ma lascia anche aperta la possibilità che non si riesca a risolvere la condizione di estraneità nemmeno in futuro – e qui, di nuovo, può essere utile leggere la conclusione del saggio attraverso il tipo dell'uomo marginale che, permanentemente, «vive in due mondi, in entrambi i quali egli è più o meno lo straniero», e potendo, proprio per l'ibridazione connaturata alla sua biografia, essere al meglio espressione dei «processi della civilizzazione e del progresso» (Park 1928: 208-209).

Diverse sono le ragioni per cui la situazione dello straniero può non risolversi del tutto, variando – come già Park lasciava intendere, e non soltanto lui⁷ – da condizioni di contesto a motivazioni soggettive, dalla contrapposizione della comunità all'inclusione sociale di chi è in uno stato di marginalità, alla resistenza dello straniero alla piena inclusione per la sua indisponibilità a rinunciare, se non parzialmente, al modello culturale di provenienza (Cotesta 2012).

Quanto al reduce, l'autore conclude ipotizzando che chi ritorna e la comunità cui fa ritorno possano superare l'iniziale reciproco non riconoscersi, e, in particolare, che possano conciliarsi l'aspirazione del reduce «a trapiantare nel vecchio modello qualcosa [...] delle idee e delle esperienze apprese nei paesi lontani» (Schutz 1945: 400) e quella della comunità a difendere il modo specifico in cui il modello di senso comune è evoluto. Perché l'una e l'altra cosa accadano, «sarà necessario un certo sforzo» (*ibidem*).

Sul finire, Schutz afferma più precisamente che, nel tempo, il reduce e la comunità potranno perdere i tratti inconsueti e strani con cui sono apparsi inizialmente l'uno all'altra, ma solo se vi sarà «una guida che li renda edotti alla situazione» (ivi: 403). Su chi possa agire da guida, non dà tuttavia alcuna indicazione.

VII.

Fra le diverse suggestioni che i due saggi di Schutz lasciano alla riflessione sociologica sull'incontro interculturale, mi limito, nello spazio di queste conclusioni, (1) a dare rilievo al contributo *nuovo* che entrambi i testi sembrano introdurre nella prospettiva fenomenologica; (2) a offrire qualche suggerimento che possa essere utile all'evoluzione dell'incontro con l'*altro* nella quotidianità contemporanea.

1. In entrambi i saggi le categorie di vita quotidiana e senso comune, oltre a essere esemplificate e rese più fruibili, sono presentate in modo più dinamico: la doppia esperienza dello straniero può essere letta nei termini di un *esperimento di decostruzione* del pensiero dell'ovvio.

Come è stato messo criticamente in rilievo soprattutto dall'approccio postcoloniale, la prospettiva fenomenologica non affronta la tematica dello straniero come questione che interroga sulla differenza e sull'alterità culturale, bensì come questione metodologica e storica sulla relatività delle culture, e tendendo piuttosto a cancellare e integrare la differenza (Rebughini 2018). Però, avanzando il dubbio sul senso comune e svelandone la relatività, se ne mette in discussione la supposta universalità e, quindi, l'implicita negazione dell'altrimenti e di ogni differenza.

Nella mia lettura la figura dello straniero – sia quando arriva in un nuovo contesto, sia quando fa ritorno al luogo di origine – *insinuando il dubbio* nei saperi scontati e nelle pratiche routinizzate, attraverso cui è quotidianamente confermata e riprodotta la realtà così come è stata costruita e viene condivisa, può piuttosto affermare *la realtà della relatività* di ogni universo culturale e *della differenza* di ogni comunità, e aprire quindi la via al cambia-

⁷ I tipi di migrante, elaborati da William I. Thomas (1918-20; 1921) analizzando come le biografie soggettive siano diversamente rispondenti ai contesti e ai mutamenti della vita sociale in cui sono immerse, conservano la loro valenza euristica per indagare oggi quali variabili concorrono, e come, ai processi di integrazione, sia mancata sia realizzata, degli "altri" nelle società di arrivo.

mento di sé e degli altri. Rivelando così che, ove si crede e si vuole far credere che vi sia una realtà vincolante, vi è una costruzione che, proprio in quanto tale, può essere decostruita e ricostruita *diversamente*.

D'altro canto, in entrambi i saggi, nonostante i tentativi di resistenza alla crisi che lo straniero e la comunità aprono l'uno all'altra, e quelli di conciliazione dei rispettivi modelli culturali, le conclusioni aprono alle più diverse evoluzioni.

2. La condizione dello straniero non è una condizione innata, bensì *costruita nella relazione*: uno straniero è definito tale a partire dalle rappresentazioni che sono alla base dei modi in cui ci si rapporta a lui. Potendo le rappresentazioni spaziare dall'identità o, quantomeno, dalla complementarità dell'altro fino alla percezione di un'alterità irriducibile, è possibile scegliere se «costruire una prospettiva culturale più interessante, migliorata dal contributo di altre culture [... *oppure*] tenere ai margini della società i nuovi arrivati» (Cotesta 2012: 12).

Nei due saggi di Schutz emerge con chiarezza quanto la condizione dello straniero sia definita all'incrocio fra l'auto – e l'etero-percezione di estraneità e fra universi di senso comune diversi e reciprocamente opachi. Ma l'autore ha anche affermato, come principio generale, la complementarità fra estraneità e familiarità dalla quale, dis-offuscando il nostro sguardo assuefatto al pensare come il solito, si potrebbero trarre indicazioni per misurarsi con più sfumature di uno stesso processo sociale, tenendo anche presente quanto ogni processo storico-sociale sia reversibile.

Nella contemporaneità dell'autore, peraltro, la differenza dello straniero risaltava con evidenza sia nella comunità di approdo sia in quella di ritorno; non risalta allo stesso modo nella nostra contemporaneità globalizzata, ma ciò non equivale a dire che il processo di costruzione dell'alterità si sia indebolito. Concluderei allora prendendo a prestito le parole di Enzo Colombo (2020: 61):

Nella società globalizzata e nelle grandi metropoli lo straniero diviene una presenza costante, strutturale. L'alterità e la differenza non sono più facilmente leggibili come il risultato di una distanza tra le abitudini di una comunità e quelle dello straniero; [...] lo straniero non è più semplicemente chi è diverso, perché tutti in qualche modo lo sono. In una società sempre più differenziata lo straniero esiste perché certe differenze tra le tante possibili e sempre presenti vengono scelte per definire questa categoria sociale: lo straniero esiste perché c'è un Noi in grado di nominarlo tale e situazioni che rendono plausibile, utile ed efficace questa categorizzazione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Colombo E. (2020), *Sociologia delle relazioni interculturali*, Roma: Carocci.
- Cotesta V. (2012), *Sociologia dello straniero*, Roma: Carocci.
- Park R.E. (1928), *Migrazione umana e l'uomo marginale*, in S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza*, cit.
- Rebughini P. (2018), *Oltre l'eurocentrismo: prospettive sul quotidiano*, in S. Floriani, P. Rebughini (a cura di), *Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità*, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Schutz A. (1932), *La fenomenologia del mondo sociale*, Bologna: il Mulino, 1974.
- Id. (1944), *Lo straniero: saggio di psicologia sociale*, in Id., *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Torino: Utet, 1979.
- Id. (1945), *Il reduce*, in Id., *Saggi sociologici*, cit.
- Id. (1953), *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in Id., *Saggi sociologici*, cit.
- Sciolla L. (2007), *Sociologia dei processi culturali*, Bologna: il Mulino.
- Simmel G. (1908), *Lo straniero*, in S. Tabboni (a cura di), *Vicinanza e lontananza*, cit.
- Tabboni S. (1986, a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Milano: FrancoAngeli.
- Thomas W.I. (1921), *Gli immigrati e l'America. Tra il vecchio mondo e il nuovo*, Roma: Donzelli, 1997.
- Thomas W.I., Znaniecki F. (1918-20), *Il contadino polacco in Europa e in America*, Milano: Comunità, 1968.



Points of view

L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa

A CURA DI PIERLUIGI VIZZA

Citation: Vizza P. (2020) *L'alienazione ai tempi dell'accelerazione. Intervista a Hartmut Rosa*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 167-176. doi: 10.13128/cambio-8978

Copyright: © 2020 Vizza P. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Hartmut Rosa è uno dei sociologi e filosofi più noti nel panorama tedesco e internazionale attuale. Riconosciuto tra gli attuali esponenti della Scuola di Francoforte, si è distinto per gli ingenti contributi dati alla teoria critica e alla teoria sociale inaugurando la riflessione sui fenomeni dell'accelerazione sociale e della risonanza.

È nato a Lörrach, una città ai piedi della Foresta Nera nel sud-ovest della Germania, il 15 agosto 1965. Dopo la maturità, ottenuta presso l'Hohe Rhein-Gymnasium di Waldshut nel 1985, si iscrive al corso in Scienze Politiche, Letteratura Tedesca e Filosofia presso l'Università di Friburgo, laureandosi con il massimo dei voti nel 1993. Prosegue i suoi studi conseguendo con lode il dottorato all'Università Humboldt di Berlino nel 1997, sotto la supervisione di Axel Honneth e Herfried Münkler, con una dissertazione dal titolo *Identità e prassi culturale. La filosofia politica dopo Charles Taylor (Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor)*.

Già nel 1997 diventa Senior Lecturer e in seguito assistente di ricerca presso l'Università di Jena, nel Dipartimento di Sociologia, e Visiting professor alla New School for Social Research di New York (2001/02). Per breve tempo ha insegnato Teoria Politica all'Università di Essen (2004) e poi Scienza Politica all'Università di Augsburg (2004/2005), ottenendo infine la cattedra di Sociologia e Teoria Sociale presso l'Università di Jena nel 2005. Oggi Rosa è Professore ordinario dell'Università Friedrich Schiller di Jena e dal 2013 direttore del Max-Weber-Kolleg, Institute for Advanced Study, dell'Università di Erfurt. Oltre a ciò ha ricoperto importanti ruoli istituzionali: dal 2000 è co-direttore (insieme ad Axel Honneth, Nancy Fraser, Rainer Forst e altri) del convegno annuale interazionale di "Philosophy and the Social Sciences" di Praga; dal 2002 al 2014 è stato vice-presidente e segretario generale del Research Committee 35 (Comitato per l'analisi concettuale e terminologica; COCTA) dell'International Sociological Association (ISA); dal 2008 al 2017 è stato co-editore della rivista *Time*

& Society; dal 2011 è co-direttore del DFG-Kollegforschergruppe di Jena, che si occupa anche di critica alla società della crescita illimitata (Post-Growth Society).

Durante la sua carriera accademica, Hartmut Rosa ha ottenuto numerosi premi e onorificenze: il premio di ricerca dello Stato della Turingia (2006); il Tractatus-Preis per il saggio *Resonanz* (2016); il premio Erich-Fromm della Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft (2018); l'anello d'onore Paul-Watzlawick (2018); il dottorato ad honorem dall'Università di Studi Umanistici di Utrecht (2019); la medaglia Werner Heisenberg della Fondazione Alexander von Humboldt (2020); il premio per l'educazione alla cittadinanza globale Rob Rhoads dall'Università della California (2020).

Tra le sue opere più importanti, ricordiamo: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005 (*Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, Paris 2010; *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*, Columbia University Press, New York 2013); *Quellen bürgerschaftlichen Engagements. Die biographische Entwicklung von Wir-Sinn und fokussierten Motiven* (con Michael Kauppert e Michael Corsten), Springer VS, Wiesbaden 2008; *High-Speed Society: Social Acceleration, Power and Modernity* (con William E. Scheuerman), Penn State University Press, Pennsylvania 2009; *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte* (con Klaus Dörre und Stephan Lessenich), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009 (*Sociology, Capitalism, Critique*, Verso, London/New York 2015); *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, NSU Press, Malmö/Århus 2010 (*Aliénation et Accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, La Découverte, Paris 2012; *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2015); *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlin 2016 (*Resonance: a Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, Cambridge 2019); *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives* (con Christoph Henning), Routledge, London/New York 2017; *Unverfügbarkeit. Unruhe bewahren*, Residenz Verlag, Salzburg 2018.

L'intervista che segue a Hartmut Rosa è stata realizzata nell'ottobre del 2019 a Erfurt. La mia tesi di laurea era incentrata su un suo saggio, ma non avevo ancora avuto il piacere di parlargli di persona. Ci siamo incrociati per la prima volta all'uscita del Max Weber Kolleg, così da concordare una data per un'intervista, e mi ha colpito subito il suo fare cordiale, la passione e la vivacità con cui mi ha reso partecipe fin da subito delle sue considerazioni.

La lunga intervista che qui viene riproposta conferma la buona impressione iniziale, e mostra altresì la potenza con cui le sue parole e argomentazioni colpiscono chi lo ascolta.

Una delle principali critiche che Marx muove al sistema capitalistico di produzione è che il capitalismo parta con l'idea che lo sviluppo sia infinito, idea che però viene contraddetta dalla struttura capitalistica che impedisce siffatto sviluppo infinito. Da ciò si può constatare che il capitalismo ha un limite. Allo stesso modo, si potrebbe dire che la logica dell'accelerazione sociale parta con l'idea che l'accelerazione sia infinita, idea che però viene contraddetta dalla struttura della società, sicché l'accelerazione distrugge quelle stesse istituzioni che permettono la sussistenza della società dell'accelerazione. Allora, si può trovare una correlazione tra la critica di Marx e la sua teoria critica?

Penso che tu abbia perfettamente ragione nel dire che ci sia una sorta di *affinità elettiva* tra la mia teoria e quella di Marx, poiché c'è senza dubbio una vicinanza tra l'analisi e la logica che viene fuori dal pensiero marxista e la logica dell'accelerazione sociale. Per Marx, il sistema capitalistico si basava sull'idea di una crescente capacità di produrre potenza produttiva, idea che non aveva l'ambizione di una fine, perché la produzione sarebbe sempre cresciuta. Non nego che la logica dell'accelerazione sociale abbia degli elementi in comune con questa analisi, ma non direi che inizi con questa idea, perché non è l'idea di infinito che guida gli individui nella corsa. Si tratta piuttosto di un prerequisito istituzionalizzato, in quanto c'è una sorta di *promessa culturale* che ci suggerisce che se diventeremo più produttivi, se riusciremo ad accelerare più intensamente, allora, avremo più ricchezza, ma anche più conoscenza, più libertà e così la vita migliorerà. Per questo la gente non pensa alla fine dell'accelerazione. Allo stesso modo, però, non credo che oggi ci sia una concezione di crescita infinita o di un'accelerazione infinita. Si tratta più che altro dell'istituzionalizzazione di una logica, che in Marx è molto chiara, ossia della *logica dell'accumulazione*

di capitale. È vero: questo è un processo che non si dà una fine, ma non c'è l'idea che non ci sia una fine, non vi è nemmeno l'idea che l'accumulazione di capitale sia un'istituzione della realtà. Non è un'idea culturale.

E perché è così difficile da superare? Perché questa non è solo una concezione, un'idea, questo è il punto a cui volevo arrivare come sociologo, bensì si tratta di una specie di *istituzionalizzazione della logica*, perché ciò che guida l'accelerazione sociale e ciò che ci impedisce di superare questa logica è che solo accelerando, solo aumentando la potenza di produzione, si potrà preservare ciò che abbiamo, cioè il nostro status attuale. Dunque, si tratterebbe di una sorta di *stabilizzazione dinamica*. Difatti, un capitalista può rimanere sul mercato solo se cresce, accelera o innova. Così, se non c'è crescita in Germania o in Italia, ad esempio, non solo perdiamo posti di lavoro e le aziende chiudono, ma diventa difficile anche mantenere i servizi sanitari, le infrastrutture, non si possono pagare le persone che lavorano nella pubblica amministrazione, intaccando così i vari servizi di base, il *welfare*. Da ciò consegue che per garantire ciò che abbiamo adesso dobbiamo aumentare continuamente la velocità e la produzione.

Ad un certo punto del saggio Accelerazione e alienazione, lei parla di «oasi di decelerazione», ossia luoghi dove il tempo sembra fermarsi, ma non fa alcun accenno alle periferie. Tuttavia, a mio avviso, all'interno della teoria dell'accelerazione è necessario mostrare chiaramente quali siano, in termini di velocità, le differenze tra centro e periferia, giacché può sembrare che l'accelerazione si concentri principalmente nei centri, nelle grandi metropoli, mentre nelle periferie – anche dell'Occidente – si ha una situazione di stasi o addirittura di decelerazione, perché queste aree marginali sono escluse dai centri dove si concentra principalmente il capitale che è la molla dell'accelerazione. Ad esempio, io vengo da un paese del Sud Italia dove i servizi, come le linee ferroviarie e i trasporti in generale, sono ancora quelli di cinquant'anni fa, così come vi è un ristagno economico persistente che va naturalmente a condizionare la concezione del tempo. A tal proposito, la domanda che mi viene in mente è: se l'accelerazione sociale si concentra principalmente nei centri, allora, si può sostenere che l'accelerazione sia un fenomeno limitato? E ancora: è possibile che l'accelerazione sociale si stia muovendo sempre di più verso i centri nevralgici del sistema capitalistico?

Si tratta di una domanda interessante e molto importante, su cui vale la pena di riflettere. Cominciamo col dire che si può sostenere che la logica dell'accelerazione sociale, e diciamo dell'accumulazione del capitale, sia decisamente pervasiva ed influenzi altresì le zone periferiche come il Sud Italia, di cui appunto parlavi nella domanda, così come le zone della Foresta Nera da cui io provengo. In Africa, a sua volta, questo processo acceleratorio si avverte in modi altrettanto diversi, perché, benché non siano presenti sistemi ferroviari o altri servizi di siffatta natura, anche in un luogo marginale come questo un gran numero di persone di certo utilizzeranno gli smartphone e avranno accesso a internet, così come accade per noi. Pertanto, seppur esistano elementi che non accelerino, ce ne sono altri che tendono alla velocizzazione.

Da qui però si giunge al problema della «desincronizzazione»: da una parte, ci sono segmenti che accelerano, dall'altra, ci sono altri segmenti che rimangono indietro; ed è per questa ragione che quest'ultimi elementi che non accelerano, che decelerano o ristagnano, vengono messi sotto pressione dall'accelerazione sociale. Ad esempio, nel Sud Italia o in altri luoghi periferici c'era un modo di vivere per certi versi "tradizionale" votato alla lentezza; adesso, quelle che tu chiami periferie si rendono conto che sono lasciate indietro, che sono tagliate fuori, che c'è stagnazione e, a loro volta, vorrebbero accelerare. Dunque, si può affermare che sia proprio la logica dell'accelerazione sociale che vada a plasmare l'intero sistema culturale e ne determini la struttura.

Poi, ovviamente, questa forza propulsiva nei centri si percepisce più sensibilmente, si tratta di una forza motrice quasi intrinseca, la vedi ovunque – giusto? Nelle semi-periferie, invece, la spinta acceleratoria viene spesso determinata da forze esterne, ad esempio, dal datore di lavoro, da chi ti fa lavorare sodo, e tu sei disposto ad accettare questa velocizzazione perché magari vorresti mandare i tuoi figli a studiare al centro. In modo simile, nelle periferie estreme le persone che ci vivono avvertono che questi spazi diventano sempre più anacronistici, che si rimane indietro nella corsa, così questa sensazione il più delle volte porta all'abbandono dell'area stessa (l'emigrazione), e con i giovani che lasciano la loro casa, di conseguenza, si svalorizza anche il capitale intellettuale del luogo. Si può allora concludere che la logica dell'accelerazione sociale abbia un'*influenza strutturante* (potere e sapere) finanche sulle aree periferiche. Ma, cosa ancor più importante, si mostra chiaramente la *desincronizzazione* tra centro e periferia;

desincronizzazione che viene scandita dalla logica dell'accelerazione. Per questo credo che l'accelerazione sociale non sia un fenomeno marginale.

Certo: ci sono delle enormi differenze tra centro e periferia, ma la logica pervasiva dell'accelerazione condiziona entrambe. Poi non si può sottacere che ci siano alcuni luoghi i quali sono del tutto (o in parte) esclusi dal processo di accelerazione, ad esempio, certe regioni dell'Amazonia o dell'Indonesia, ma queste zone si stanno riducendo, stanno diventando sempre più come piccole isole disperse.

Si può sostenere che anche la democrazia stia accelerando, infatti, come lei scrive: il discorso razionale, che ha bisogno di tempo per essere formulato e dibattuto, è stato sostituito da slogan e immagini che sono molto più veloci delle parole. Così, alla politica del cervello si è sostituita la cosiddetta politica della pancia. Ma si può aggiungere che a causa dell'accelerazione il discorso politico sia diventato finanche privo di cuore e di passione? Non parlo solo dei politici di professione, ma anche della voglia dei comuni cittadini di occuparsi e interessarsi della cosa pubblica. Allora, come possiamo riappropriarci di questa passione per la politica? C'è una relazione tra la perdita del cuore e l'accelerazione sociale?

Georg Simmel, per l'appunto, ci suggeriva che normalmente il cuore e la passione *richiedano* del tempo. Quando ad esempio si ricevono delle notizie, o qualcuno ci parla di un viaggio in un luogo meraviglioso, ci vuole un po' di tempo per reagire con il cuore in modo da sviluppare una sorta di relazione con esso. Così, se raccogli molte informazioni, devi reagire prima con il cervello, perché *il cervello è molto più veloce del cuore*. Fondamentalmente questo è stato il pensiero di Simmel quando scrive che la nostra relazione con il mondo e con le cose si stia spostando dall'anima al cervello.

Ma penso che il problema della politica attuale abbia a che fare anche con la desincronizzazione, perché la democrazia richiede tempo, ma pure autostima e fiducia. A ciò possiamo ricollegare due motivazioni: la prima, che le persone hanno perso la speranza nel poter plasmare il proprio mondo attraverso la politica, in quanto la politica non è più il mezzo che modella la realtà in cui viviamo, ma uno strumento per rimanere all'interno della corsa; la seconda, che la logica dell'accelerazione sociale crei una presa di posizione di *aggressione* nei confronti del mondo stesso. Le persone, infatti, hanno sempre meno tempo a disposizione, ad esempio: facciamo questa intervista molto velocemente, perché poi dovrò partecipare ad un altro incontro. Tutto ciò produce una presa di posizione aggressiva e questa aggressione si ha anche nella sfera politica. In pratica, vuoi soltanto che l'altro stia zitto, sia a Sinistra che a Destra. Quindi non si tratta più di una politica che ci permetta di plasmare il nostro mondo insieme, visto che da un lato non voglio più plasmarlo con te, in quanto sono costantemente turbato, dall'altro lato, non credo che la politica sia lo strumento per plasmare il mondo, in quanto c'è la pressione del mercato e dell'accelerazione. Ecco perché penso che la sfera della politica abbia perso il cuore e la passione.

Inoltre, al contrario di Habermas, credo che come hai suggerito giustamente il cuore e la passione dovrebbero restare all'interno del discorso politico. Nell'ultimo capitolo del mio nuovo libro parlo appunto di «risonanza con il mondo», che assume una sfumatura diversa rispetto a «essere nel mondo». La risonanza non è solo una cosa razionale, include anche il corpo, i sentimenti; è una cosa viscerale. Per questo penso che la democrazia sia principalmente ascoltare e rispondere agli altri. Per Habermas, invece, si tratta di arrivare alla migliore argomentazione. Per me questa non è democrazia. *La democrazia è connessione tra i cittadini*, che in tal modo si trasformano e trasformano il mondo in cui vivono. Perciò la mia concezione di democrazia non si basa solo sulla ragione, ma anche su persone reali con voci, orecchie e cuore.

Certo: la democrazia moderna consiste nel dar voce alle persone, tuttavia ci sono anche qui due problemi: da una parte, la voce dei cittadini si disperde subito dopo le elezioni; dall'altra, la gente vuole che la loro voce sia ascoltata, ma al contempo non vuole sentire quella degli altri, che parlano in modo diverso. Dunque dobbiamo riappropriarci di questo processo, e non si tratta solo di ragione e cervello.

George Orwell, nel suo famoso romanzo dal titolo 1984, scrive che: «Il comandamento dei dispotismi una volta era: "Tu non devi!". Il comandamento dei totalitari era: "Tu devi!". Il nostro è: "Tu Sei!"». Ecco, invece di leggere l'ac-

celerazione sociale come una nuova forma di totalitarismo, potremmo leggerla come un processo di «disciplinamento»? Riacciandoci a Michel Foucault, si potrebbe intendere l'accelerazione sociale come una forma di biopotere, o meglio, come un mezzo di controllo e di potenziamento volto a indirizzare la società verso gli obiettivi del sistema capitalista: un aumento del consumo e della produzione?

Sì, effettivamente questo è ciò che intendo per «totalitarismo». E non credo che ci sia una contraddizione con quel che affermava Foucault. Tra l'altro, per me è proprio questo il punto a cui vuole arrivare il filosofo francese, in quanto non si tratta più di un potere repressivo che viene dall'esterno, ma si tratta di un potere costitutivo che, al contrario, viene dall'interno. E Foucault ci insegna che questo potere disciplinare è molto più efficiente, sicché non si può sfuggire da esso; ed è appunto questo quello che volevo mostrare nel saggio *Accelerazione e alienazione*.

Per me, in sintesi, il totalitarismo sta ad indicare qualcosa a cui non si può sfuggire, e se viene dall'interno si può sfuggire ancora meno. È pervasivo in tutti i segmenti della vita ed è molto difficile da combattere, perciò descrivo la logica dell'accelerazione come una nuova forma di totalitarismo. A tal proposito, penso che sia esattamente questo ciò che Foucault abbia cercato di dimostrare: il *potere disciplinare* si muove attraverso la conoscenza, l'etica e il potere istituzionale. È una sorta di sistema chiuso, credo si possa rappresentare in questo modo, ed è esattamente ciò che intendo per totalitario. E hai ragione nel dire che i fini principali di questo potere siano diretti all'aumento della produzione e del consumo. Difatti, se osservi i più giovani, questi lavorano davvero duramente e in un certo senso *vogliono farlo*, perché devono lottare e lavorare sodo se desiderano conquistare la loro libertà che consiste nell'allargare le possibilità di scelta delle cose che desiderano consumare.

Ritornando al pensiero di Hegel, possiamo aggiungere che l'accelerazione sociale vada a minare l'eticità della società, che ha bisogno di un tempo lungo per potersi fissare nella prassi. Tuttavia, una delle critiche che Nietzsche mosse all'eticità, e più in generale allo «spirito oggettivo», fu che questa fermezza del costume potesse frenare il miglioramento del costume stesso. Allora, se da una parte l'accelerazione sociale causa dei problemi nelle dinamiche di riconoscimento, così come conduce a forme di alienazione dagli altri e da se stessi, d'altra parte, un rallentamento potrebbe rappresentare un freno al miglioramento delle condizioni già esistenti. Ne risulta che se la via di un'accelerazione sempre più intensa porta con sé un chiaro problema, anche una decisa decelerazione potrebbe portarlo. A tal proposito, ciò che mi preme chiederle è: qual è il punto di equilibrio tra accelerazione e decelerazione? Attraverso quale criterio è possibile stabilire un "limite" sia all'accelerazione che alla decelerazione? Come possiamo moderare la competizione, una delle principali ruote motrici dell'accelerazione, se questa al giorno d'oggi rimane il solo mezzo per allocare le posizioni sociali?

Bene, questa è una domanda molto interessante. Concordo pienamente sul fatto che la decelerazione non rappresenti una buona soluzione. Questo è quello che penso anch'io, perché non credo che la lentezza sia la risposta ai nostri problemi, in quanto la velocità non è sempre un male. Come ci ricorda Nietzsche, la *dinamica* è legata alla nostra concezione di libertà e felicità – ed è proprio vero. Se tu fossi totalmente sclerotico, immobile, e tuo padre fosse un sostenitore del fascismo, anche tu di conseguenza diventeresti un adepto di questo movimento, quindi ci ritroveremo in una situazione di cristallizzazione che rinnega ogni tentativo di superamento. E in effetti questo non è per nulla un bene, perché non c'è possibilità di miglioramento. A tal proposito, io sostengo che l'accelerazione sociale diventi distorsiva soltanto quando conduce all'alienazione, ossia se mi rende incapace di connettermi realmente al luogo in cui vivo, alle persone con cui interagisco, ecc.

Non è che la velocità sia cattiva e la lentezza sia buona, e non è vero neppure il contrario. La questione piuttosto è: quali sono le condizioni che mi permettono di entrare in *risonanza* con il mondo? – Il che implica che bisogna avere delle scelte e ricercarle. Ad esempio, il lavoro che ti colloca, il luogo in cui vivere, le persone che ami e così via. Perciò ci deve essere una certa dinamica così come una certa velocità, ma non c'è la cieca necessità di accelerare a qualunque costo. Quindi il limite, o il confine, tra velocità e lentezza dal mio punto di vista può essere stabilito attraverso la doppia risposta a ciò che non porti all'alienazione e, dall'altra parte, a che cosa crei ed estenda la risonanza.

L'altro problema, cioè quello sulla competizione, è un vero problema. Certamente la concorrenza è un modo equo di allocare le posizioni sociali. Così, da una parte, non possiamo sbarazzarci della competizione, dall'altra, la competizione rappresenta una delle forze motrici dell'accelerazione. Lo spirito competitivo probabilmente è intrinseco nell'umano, per cui ho sempre portato avanti l'idea che sia necessaria una qualche forma di competizione, ma che questa non dovrebbe determinare tutta la nostra esistenza trasformando la nostra vita in una gara continua. Per questo motivo sostengo l'idea di un reddito di base incondizionato.

Dunque, se vuoi diventare un professore o un calciatore, può sussistere ancora la competizione, devi competere con gli altri, ma questo non significa che tutta la tua esistenza sociale dipenda da questa corsa. All'opposto, nel sistema in cui viviamo devi avere successo nella competizione, sul mercato, per trovare un posto di lavoro; e se non lo fai, potresti morire di fame – giusto? Non hai alcuna legittimità sociale, non hai un posto legittimo nell'ordine sociale, e questo rende la concorrenza infinita sia per te che per me. Detto ciò, penso che la competizione sia uno strumento utile e necessario in alcuni casi, ma dovremmo limitarla per assegnarle determinati campi in cui essa possa sussistere, perché in questo momento la competizione definisce tutti gli spazi della nostra vita.

Nel saggio Vite di corsa, Bauman scrive: «Il grado di velocità è direttamente proporzionale all'intensità dell'oblio»; che potremmo anche parafrasare in tal modo: più acceleriamo più le cose intorno a noi ci diventano estranee. Ne deriva che per far luce è indispensabile andar più lentamente, la stessa conoscenza ha bisogno di lentezza per potersi sviluppare al meglio. A questo proposito, le immagini che mi vengono in mente sono quelle di Isaac Newton seduto sotto un albero di mele, o quella di Galileo Galilei che scruta pazientemente le stelle. Secondo lei, questa accelerazione può essere causata anche dalla necessità di coprirsi gli occhi con questa oscurità, una sorta di abbandono al nichilismo? In questo fenomeno del tenerci sempre più occupati si può intravedere pure una sorta di paura di andare alla ricerca della verità?

Credo sia proprio vero quello che stai sostenendo e tra l'altro lo si può osservare facilmente. Ad esempio, le persone spesso sognano queste immagini intrise di meraviglia, di ricerca e di pace, come Galileo Galilei che scruta il firmamento. La gente spera sempre di poterlo fare prima o poi, qualche tempo dopo, pensando tra sé e sé: «Un giorno tornerò in Calabria e mi siederò in riva al mare». E in effetti questa è una sorta di potenzialità, perché potrei farlo. Ma d'altro canto penso che sia vero che continuiamo a correre perché temiamo che quando arriverà quel momento, quando ci siederemo in riva al mare, ci sarà solo silenzio, visto che non ritroveremo il senso o la risonanza che speravamo di trovare.

Perciò penso che ci sia una sorta di panico nella nostra corsa, una paura di continuare a cercare la verità, o più che altro la paura di non trovare la verità. Lo dico in termini di risonanza. C'è questa speranza che sentiremo, perché c'è questa danza nell'universo, come dice Nietzsche. Così un giorno io sentirò questa musica dell'universo e sarà meraviglioso. Tuttavia, visto che abbiamo paura che l'universo non ci parli, o che non saremo in grado di sentirlo e danzare, continuiamo a correre nel sistema competitivo.

Lei scrive che l'alienazione si manifesta quando facciamo volontariamente qualcosa che in realtà non vorremmo fare. Questa definizione è molto vicina a quella data da Rabel Jaeggi che considera l'alienazione come una patologia della volontà. Ebbene, quali sono le differenze tra la sua concezione di alienazione e quella proposta dalla Jaeggi? Possiamo identificare nuove categorie di alienazione oltre a quelle da lei già individuate, ad esempio, l'alienazione dalle generazioni? Per puntualizzare: quest'ultima forma di alienazione potrebbe essere posta tra l'alienazione dagli altri e l'alienazione dal tempo, in quanto l'accelerazione sociale, oltre ad incidere sulla memoria e sulle prospettive del futuro, ci aliena ugualmente dalle generazioni del passato e dalle generazioni che devono ancora venire al mondo.

Recentemente ho scritto un articolo dove affronto, sempre in termini di risonanza, proprio questo problema della discrepanza tra generazioni, per questo penso che tu faccia bene a porre l'accento sull'*alienazione dalle generazioni*. Difatti, c'è una crisi nella temporalità che intendo come *manca di risonanza* verso il passato e il futuro. Come dovrebbe ormai essere chiaro, per me la risonanza rappresenta il contraltare dell'alienazione, questo significa che in

qualche modo questa perdita di risonanza verso chi ci ha preceduti e chi verrà dopo si sente e ha degli effetti. Tant'è che si tratta di una specie di esperienza importata dal passato quella che dà alle nostre azioni un fine, un senso, perché ciò è collegato alle generazioni che sono venute prima di noi ed è una sorta di risposta alle loro esperienze, alle loro attese e alle loro speranze. Quindi se viene meno la connessione con il passato ciò ha delle ripercussioni anche sul futuro, su coloro che verranno dopo. Questo è il senso di *connessione tra generazioni*. E nella logica dell'accelerazione sociale questo senso si perde, così da portare all'alienazione tra generazioni. Perché le esperienze di una generazione, il loro modo di vivere, il mondo che hanno davanti, è completamente diverso – da qui la difficoltà di costruire dei ponti tra una generazione e l'altra. Il motivo è che nella tarda modernità i giovani hanno accesso a media molto diversi, lavori diversi, musica diversa; e questo elemento di difformità determina l'alienazione, così che le vecchie generazioni come la mia si sentono già anacronistiche, perché non capiscono cosa stia accadendo.

E l'altra faccia di questa medaglia è inevitabilmente la perdita di relazione tra presente e futuro. Nei miei libri ho sempre sostenuto che l'accelerazione sociale di fatto provoca *depressione connettiva*, e la depressione è l'esperienza di sentirsi congelati nel tempo. Non c'è spazio per la risonanza, o per la connessione tra il passato e il futuro, e da ciò consegue l'alienazione verso chi verrà in seguito.

Per quanto riguarda la prima parte della sua domanda, invece, le rispondo che è vero che la mia definizione di alienazione si avvicina alla spiegazione che ne dà la Jaeggi, ma per me non si tratta soltanto di un problema che investe la volontà. Fare qualcosa che non vorresti fare non è solo un fallimento della tua volontà, si tratta altresì di una perdita della giusta forma di connessione. E la distanza dalla Jaeggi non è enorme, ma lei pone un accento particolare sulla questione dell'autonomia, dell'autodeterminazione, mentre io insisto sul fatto che sia possibile superare l'alienazione. Questo perché ci possono essere esperienze non alienate anche quando non siamo totalmente autodeterminati. Naturalmente ciò dipende da come si interpreta l'autonomia. Molti studiosi definiscono l'autonomia come una sorta di accordo, di connessione con gli altri, tant'è che si potrebbe avere un'esperienza non alienata quando si è totalmente sopraffatti da qualcosa di esterno. Ad esempio, quando ci si innamora di qualcuno questo non è un qualcosa che si sia autodeterminato. Non si poteva fare altrimenti e ci si sente completamente impotenti. Quindi non è l'autonomia il problema. Per me l'accento che la Jaeggi pone sull'aspetto dell'autonomia è un po' troppo risoluto.

Ritornando all'alienazione dalle generazioni, si potrebbe sostenere che questa patologia sociale si connetta anche all'attuale crisi ambientale, ovvero alle questioni sul cambiamento climatico e alle difficoltà nel trovare delle soluzioni?

Certamente. Si potrebbe dire che sia in atto una doppia crisi di alienazione, ossia c'è mancanza di risonanza, di un rapporto con la natura, sia perché la distruggiamo, sia perché la natura si rivolta sotto forma di crisi climatiche e noi replichiamo con indifferenza. Così questa è una forma di *alienazione dalla natura*, giacché non c'è risonanza: non ascoltiamo la natura e poi non rispondiamo ad essa.

E lo stesso vale per la temporalità, per l'*alienazione dalle generazioni*. Noi non siamo in risonanza con il passato né tantomeno con il futuro ed è per questo che, di fronte alle crisi climatiche, pensiamo: «No, voglio vivere come sto vivendo, non devo nulla alle generazioni future, quindi perché dovrei farlo?». Oppure questa presa di posizione assume le forme di una sorta di obbligo morale: «Sì, mi piacerebbe consumare di più, ma *non devo farlo* perché devo pensare a chi verrà dopo di me». E questo è già un segno di alienazione. Se vi sentite davvero collegati alle generazioni avvenire, allora, non c'è bisogno di avere più obblighi, lo si fa per un'inclinazione naturale.

Quando parla dell'alienazione dal tempo, lei introduce un nuovo modello dove sia il «tempo dell'esperienza» sia il «tempo del ricordo» seguono lo schema breve/breve. La causa di questo fenomeno sarebbe ricollegabile a esperienze che non interessano tutti i nostri sensi o che sono slegate dalla nostra vita e dal nostro stato d'animo. Tuttavia, se prendessimo alla lettera questa diagnosi dovremmo sostenere che anche la lettura e l'arte in generale siano attività che producano questo particolare tipo di alienazione. A mio avviso, un'altra via perseguibile sarebbe data dalla perdita di attenzione e di meraviglia di cui aveva già parlato Simmel quando descriveva l'homo blasé. Rifacendoci anche ad alcuni esperimenti portati avanti da importanti neuroscienziati, tra cui Giorgio Vallortigara, si può dire che non sia

l'intervallo di tempo a trasformarsi da lungo a breve, e viceversa, ma che ciò dipenda da come le informazioni vengano raccolte nel presente; presente che sotto questa ottica si potrebbe intendere come una memoria incessante del presente. Così, se in una determinata esperienza abbiamo raccolto molte informazioni, sicché l'abbiamo vissuta intensamente, con la dovuta attenzione, quando recupereremo nella memoria quell'evento, allora, questo ci apparirà più lungo, perché in quell'intervallo ci saranno un numero maggiore di informazioni. Detto ciò, cosa ne pensa di questa spiegazione? E come la concepisce oggi l'alienazione dal tempo?

Concordo pienamente con questa interpretazione. E, nel saggio *Accelerazione e alienazione*, do pressappoco la stessa spiegazione. Ma ribadisco che l'esperienza della brevità sia davvero percepita. Tale modello l'ho ripreso in seguito attraverso il concetto di risonanza, quando si è in risonanza con qualcosa. Il punto è che non si tratta soltanto della quantità di informazioni, o meglio, come dicevi giustamente, il problema sta nel *come* colgo l'informazione. Ad esempio, se sfoglio un giornale molto rapidamente, poi quel che ho letto lo dimenticherò dieci minuti dopo. La stessa cosa vale per questa intervista: nonostante ci siano un sacco di informazioni, se queste informazioni non entrano in connessione con me, poi non le ricorderò più avanti. Al contrario, se sono in risonanza con quel che accade, allora, tutto ciò mi parla per davvero, lo trovo importante, perché quel che stai dicendo è incredibilmente interessante e in seguito lo ricorderò, non pensando che sia stata una conversazione noiosa, quindi, estremamente lunga nel presente e breve nel ricordo.

Più che a Simmel ritornerai al pensiero di Walter Benjamin. Egli distingueva due tipi di esperienze: *Erlebnissen* (episodi di esperienza) ed *Erfahrungen* (esperienze che lasciano un segno). La prima forma dice che io abbia l'esperienza, ma questa non ha conseguenze per me, non ha alcun effetto sulla memoria a lungo termine, per questo Benjamin dice che questa memoria si dissolve, visto che essa sembra scomparire nel ricordo. Ciò succede perché tale esperienza non è stata stimolante, non ci sono entrato veramente in sintonia.

Inoltre, trovo molto interessante la questione che hai sollevato sull'arte e sulla lettura in particolare. La risposta è che se leggo qualcosa di fretta, perché gli studenti mi stanno aspettando per una lezione o per un ricevimento, quel che ho letto lo dimenticherò subito dopo, non riuscirò nemmeno a ricordare di che cosa trattasse quel libro, a che punto fossi arrivato. Ma quando leggo un romanzo che per me è molto importante, che mi appassiona, sperimento una relazione con esso, in quanto costruisco nella mia testa il mondo che narra il romanzo stesso. Ad esempio, se sprofondi nella lettura di un libro che racconta di un deserto o dell'Himalaya, nella tua mente ricrei queste ambientazioni, sei coinvolto nella costruzione di una realtà, e questo processo di coinvolgimento attivo ti fa sperimentare il tempo di memorizzazione. In pratica, *il cervello ricorda le esperienze che erano in risonanza con esso*. Di fatto, dopo una giornata con molte risonanze sembrerà che questo tempo sia stato ricco di esperienze, un tempo lungo nella memoria. Al contrario, se nella mia giornata sono venuto a questo incontro che si è rivelato totalmente noioso e poi leggerò qualcosa che non mi interesserà realmente, quando andrò a letto mi sentirò come se non mi fossi neppure alzato, perché nella mia memoria non è rimasto niente.

La società della fretta ci conduce a quella che Hegel chiamava «coscienza infelice», l'essere umano che si scinde dalla comunità e dalla storia – tanto personale quanto universale –, da cui deriverebbe anche la difficoltà di immaginare il futuro. A mio avviso, il problema fondamentale della società tardo moderna va ricercato nella perdita di speranza e nella mancanza di una spinta utopica. A questo proposito, riprendendo il pensiero di Ernst Bloch, è necessaria una sorta di teologia della speranza? O possiamo trovare altri mezzi di resistenza per aprirci al possibile?

Sono d'accordo con questa idea, anche perché sostengo che nella tarda modernità, in paesi come l'Italia, la Germania o gli Stati Uniti, la gente sia arrabbiata e depressa, siccome sente di dover correre sempre più velocemente ogni anno – questa è la logica dell'accelerazione sociale –, ma non corre verso un obiettivo, verso l'orizzonte più luminoso di un mondo migliore. La logica impone che sia doveroso correre sempre più velocemente per rimanere nel punto in cui sono, la «china scivolosa» di cui accennavo nel mio saggio, perché se mi comportassi diversamente arriverebbe un'apocalisse, perderei il mio posto di lavoro, non potrei pagare l'affitto e così via. Questa è la completa perdita della speranza e lo smarrimento dell'orizzonte utopico.

Certo: la corsa non fa male agli esseri umani, si tratta anche di una sorta di sforzo, un movimento, ma solo se ci si sposta verso una direzione. E nella tarda modernità si è davvero perso il senso di andare da qualche parte, verso un mondo migliore. Nel XX secolo, al contrario, le persone credevano che se avessero lavorato sodo, i loro figli avrebbero avuto qualcosa di meglio in cambio. Questo è un buon esempio per sostenere che in passato, in gran parte del mondo occidentale, vi era un concezione che conteneva in sé delle speranze di miglioramento. Ora, alle soglie del XXI secolo, tutto si è rovesciato. I genitori devono lavorare fino allo stremo per permettere ai loro figli di rimanere nel posto in cui sono, per non farli cascare all'indietro. E questo è un orizzonte distopico – qui risiede il problema.

Detto ciò, non credo che ci riappropriremo dell'utopica speranza definendo degli obiettivi verso cui indirizzarci. Più che altro dobbiamo cambiare il nostro modo di essere nel mondo, dobbiamo trovare nuove fonti di speranza, e finora ciò ha significato allargare l'orizzonte delle opzioni, il possibile. Per cui penso che si dovrà ricercare pure un altro tipo di speranza, che non sia solo una speranza volta a guadagnare qualcosa o a controllare qualcosa, bensì la speranza di entrare in una diversa forma di connessione con il mondo. Ed Ernest Bloch ci ricorda appunto che l'utopia, il *sentirsi a casa* (*Heimat*), si possa realizzare attraverso una democrazia che trasformi il mondo e che ci faccia sentire connessi con gli altri. Ma è una forma di democrazia molto diversa rispetto a quella che conosciamo oggi.

Una delle principali ingiustizie da attribuire alla morale del “tu devi accelerare” è la riduzione dello spazio di libertà del «soggetto determinante» (attivo), rispetto al «soggetto determinato» (passivo), vincolato dalle condizioni esterne. Si può avanzare l'ipotesi che con la limitazione della volontà del soggetto si abbia parimenti un appiattimento dell'immaginario? Come l'accelerazione sociale entra in relazione con l'immaginario e quali sono gli effetti che ha su quest'ultimo?

Gli psicologi sostengono che quando si è sotto stress l'orizzonte dell'immaginazione e anche l'intera gamma emotiva si restringe, e noi sappiamo che lo stress è causato principalmente dalla scarsità di tempo e dalla competizione. Ad esempio, se ad un gruppo di individui dicessi che hanno trenta minuti ciascuno e che solo uno di essi potrà raggiungere il traguardo, allora, questi sentiranno di essere sotto pressione e ciò contrarrà il loro *range* di immaginari e le possibili risposte emotive. D'altra parte, la modernità ha portato avanti il bisogno di più competitività su tutti i livelli e, di conseguenza, le persone hanno dovuto affrettarsi, rendendo sempre più radicata la logica dell'accelerazione. Dunque, sembra ovvio che l'aumento della competizione e l'aumento della scarsità di tempo riducano la portata dell'immaginazione.

Uno dei modi in cui lei prova a giustificare la sua teoria critica è quello di rifarsi al concetto di «trascendenza intramondana» di Axel Honneth, che si riferisce all'idea che ogni soggetto abbia in sé – consapevolmente o inconsapevolmente – una concezione di «vita buona». Il problema, a mio avviso, è che soggetti diversi hanno aspirazioni e ideali diversi di «vita buona», che a volte possono entrare addirittura in contraddizione. Perciò diventa necessario trovare dei valori universalmente condivisi, che tengano conto delle differenze, per mezzo della costruzione di un'etica sostenuta da un'antropologia formale “debole”. Questa speculazione la riprendiamo a sua volta da Honneth, il quale scrive che soltanto attraverso la formulazione di un'antropologia formale “debole” si possa ancora preservare il problema filosofico che sta alla base della filosofia sociale. Difatti, solo quando riusciamo a costruire le condizioni per una vita buona collettiva possiamo realizzare una vita buona soggettiva, e viceversa, perché i due stati sono intrinsecamente connessi. Allora, le chiedo: cosa ne pensa di un'antropologia formale “debole” costruita su tre virtù sociali come la cura, la responsabilità e la speranza?

Bisogna premettere che Axel Honneth è stato uno dei miei maestri, il che significa che seguo fundamentalmente le sue idee. E devo ammettere che, quando parlo di risonanza nel mio ultimo libro, questa rappresenta una sorta di antropologia formale “debole”, poiché sostengo che gli esseri umani, per loro natura – quindi antropologicamente –, siano reattivi. Perciò, direi che le tre virtù sociali da te proposte, ossia la cura, la responsabilità e la speranza, possano essere meglio sintetizzate nell'essere in grado di connettersi, nella possibilità di *essere in risonanza*. Per tal

ragione voglio formulare un'etica della risonanza, perché ciò significa che le persone vivono una vita buona quando sperimentano la capacità di raggiungere gli altri, di connettersi con loro e di creare qualcosa. Così è la *relazione* in sé ad essere al centro, non solo l'io o gli altri, perché la relazione è una cosa a doppio senso: il mondo che sperimento mi parla e sono capace di raggiungere e collegare tutto ciò a coloro che sono diversi da me, con l'altro da Sé; per questo penso che si tratti di una sorta di etica della cura. Se sono in risonanza con te è quasi impossibile per me ferirti o ingannarti, giacché altrimenti sarei alienato o si tratterebbe di una relazione strumentalizzata. Per di più, con l'altro da Sé si intende pure la natura, perché se sei in risonanza con quest'ultima, allora, non distruggerai le foreste, gli animali e quant'altro.

Di conseguenza, credo che una certa etica della cura sia intrinseca nel senso di risonanza, così come credo che la relazione tra l'individuo e la collettività abbia bisogno di fare un passo in avanti, un po' come ha abbozzato Emmanuel Lévinas nel suo *Martin Buber*, dove l'Io e il Tu parlano ancor prima di parlare, anche solo guardandosi in faccia. Questo è un richiamo alla risonanza. *Rispondimi, ascolta e rispondi, e posso dire che ti parlerò*. Al contrario, se non ascolto e non rispondo, e come se dicessi: «Andate via». Ma questo comunicare «vai via», lo vedi già sul mio volto prima ancora che io lo dica a parole – è già una forma di alienazione. Così, si possono ferire gli altri solo se si è immorali o irresponsabili, questo è il prezzo dell'alienazione. Quindi non si tratta di tre virtù sociali, ma direi di tre caratteristiche sociali che rientrano nell'etica della risonanza. Difatti, come già sostenevo in precedenza, siamo esseri reattivi e la logica della responsabilità include elementi di etica della cura – almeno questa è la mia speranza... molto ottimista! E la speranza, in realtà, sta nella possibilità di poter entrare in contatto con gli altri. Perché essere in contatto e trasformarsi è ciò che mantiene le persone in vita e che ci fa sentire di avere una vita buona.

Nel saggio Accelerazione e alienazione, lei non abbozza una forma di «vita buona», come accade nella tradizione della teoria critica e della filosofia sociale. Tuttavia, non pensa che il nostro compito, come filosofi e sociologi che si occupano di individuare le patologie sociali della nostra epoca, sia non solo quello di criticare l'esistente, ma anche quello di proporre una cura? Non crede che ci sia bisogno oltre che di un pensiero negativo anche di un pensiero positivo che, dunque, provi a riattivare la speranza?

Come potrà ben capire da questa nostra conversazione, ho scritto il saggio *Resonanz* proprio in virtù di questa osservazione. Ho pensato che non bastasse solo criticare, giacché ci sono molti critici nella tarda modernità. E la maggior parte delle persone che erano d'accordo con questa diagnosi dell'accelerazione sociale, ad un certo punto, mi chiedevano: «Quindi, cosa facciamo adesso?». Perciò pensavo che questa problematica non si potesse superare se prima non mi fosse stato chiaro un certo senso di direzione, un orizzonte da seguire. Allora, domandavo a me stesso e agli altri: «Quale via può essere? Che cos'è una vita buona?». E alla fine sono arrivato all'idea di risonanza. Per questo sono totalmente d'accordo con te quando parli del bisogno di dare una direzione positiva. In realtà, c'è un dibattito annoso all'interno della teoria critica, in cui alcuni sostengono che la teoria critica deva essere meramente negativa, una sorta di negazione concreta, dove non possiamo dire nulla su cosa sia buono. Al contrario, la mia posizione è che la teoria critica abbia bisogno di tre livelli di analisi:

- 1) *la comprensione dell'oggetto di cui ci occupiamo* – come funziona la società tardo moderna?
- 2) *la critica* (o diagnosi) – che cosa c'è di sbagliato?
- 3) *la terapia* – come potrebbe essere una società diversa?

Proprio per questo, ritornando alla domanda che mi hai fatto in precedenza, abbiamo bisogno del concetto honnethiano di «trascendenza intramondana», giacché è chiaro che non so cosa sia una vita buona, ma so che c'è una vita buona e questo tipo di posizione può essere sostenuta solo se viene giustificata filosoficamente. Da ciò consegue che le persone hanno già in sé questo senso di vita buona, come nel caso dei bambini che vogliono entrare in risonanza ancor prima di saper parlare o di poter fare dei ragionamenti, in quanto essi cercano di entrare in connessione con gli altri e con il mondo. Così, per concludere, credo che abbiamo già dentro di noi la chiave di questa trasformazione positiva.

Book Review - Debates



Citation: Carbone D. (2020) *Davide Caselli, Esperti. Come studiarli e perché*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 177-179. doi: 10.13128/cambio-10771

Copyright: © 2020 Carbone D. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Davide Caselli

Esperti. Come studiarli e perché

il Mulino, Bologna 2020, ISBN: 9788815286055.

Con il suo volume *Esperti. Come studiarli e perché* Davide Caselli si pone, certamente, al centro di un dibattito molto attuale su un tema che, già da alcuni anni, era uscito dall'ambito esclusivo della riflessione nelle scienze sociali per entrare, a pieno titolo, in quello della politica e che, negli ultimi mesi, in seguito all'emergenza legata alla pandemia da Covid-19, si è ulteriormente esteso fino a coinvolgere diffusamente l'opinione pubblica.

Sempre più frequentemente la quotidianità è contrassegnata, in molti casi anche condizionata, dai pareri degli esperti. Dall'ambito economico-finanziario a quello infrastrutturale per finire con quello sanitario, gli esperti sono sempre più spesso chiamati a intervenire, in supporto agli attori politici, per tentare di risolvere problemi, di diversa natura e in diversi ambiti, che solo le competenze altamente specializzate sembrerebbero in grado di dipanare.

A tale visione salvifica fa da contraltare l'opinione secondo cui gli esperti in qualità di detentori di un sapere elitario – lontano dal popolo e anzi incomprensibile a esso – rappresentino gli strumenti operativi a servizio di, non sempre precisati, gruppi di interesse.

Queste visioni contrapposte hanno un importante punto in comune: l'idea che gli esperti siano degli "attori razionali" che utilizzano le loro expertise come strumenti di potere.

Il volume di Caselli propone, invece, una visione critica di questa lettura basata, anzitutto, sull'impossibilità di discernere e separare analiticamente gli esperti dalle expertise e di considerare, quindi, autonomamente attori e strumenti. In secondo luogo, l'autore approccia criticamente, sulla base di un'estesa tradizione di studi "classici" sul tema, il problema della relazione tra conoscenza e potere nella società.

Alla base dello studio ci sono, dunque, una serie di quesiti che l'autore prova a sviluppare, attraverso un continuo intreccio tra materiale empirico e riflessione teorica. Le domande di partenza non si limitano semplicemente a chiedersi: chi sono gli esperti? Cosa fanno? La riflessione riguarda soprattutto domande quali: in che modo gli esperti si definiscono, o vengono definiti, tali? Quali processi legittimano le loro competenze al punto da rendere cogenti le loro opinioni? In che modo costruiscono, riproducono e perdo-

no il loro potere? Estendendo i confini analitici su questi temi, il volume di Caselli allarga la propria analisi dalle riflessioni intorno al ruolo e alle funzioni degli esperti, fino a ricomprendere il complesso rapporto tra conoscenza, potere e azione pubblica nella società contemporanea.

Il libro, come afferma lo stesso autore, «si fonda su un approccio critico e costruttivista al sapere e sensibile all'intreccio tra sapere e potere» (p. 172). Questo, dunque, il vero focus del volume, un oggetto di riflessione che l'autore sviluppa come narrazione della sua esperienza professionale, ma anche di studio e di ricerca scientifica sul campo. L'analisi di Caselli parte, infatti, dalla sua esperienza professionale quale educatore impegnato nei progetti di assistenza sociale presso un'associazione di volontariato operativa in un quartiere di case popolari a Milano. È durante questa esperienza che l'autore inizia la sua osservazione sul campo in un contesto condizionato, a livello macro, dall'emergere di alcuni importanti cambiamenti tra attori, istituzioni e pratiche operative del welfare mix, negli anni coincidenti con le politiche di austerità, nel periodo compreso tra la fine del primo e l'inizio del secondo decennio del nuovo millennio. È in questa fase storica che, la quarantennale storia della "ricalibratura" del welfare (Ferrera *et alii* 2001; Pierson 2001), si arricchisce di un nuovo capitolo, quello del cosiddetto "welfare di investimento sociale" (Morel *et alii* 2012; Oosterlynck *et alii* 2013; Bonoli *et alii* 2017) esemplificato dall'idea che le politiche sociali siano chiamate a costituire interventi in grado di generare al contempo inclusione e crescita economica in un contesto di economia postindustriale (Kazepov, Carbone 2018). Nel clima politico generato dalla progressiva affermazione di questo nuovo paradigma delle politiche sociali, Caselli è un attento osservatore degli effetti generati nel campo del welfare locale della città di Milano e delle dinamiche di azione, adattamento e resistenza degli esperti che operano al suo interno. L'occasione per l'inizio della sua attività di ricerca sul campo è rappresentata dalla pubblicazione, nel 2008, di un bando per progetti di coesione sociale da parte della Fondazione Cariplo, il cui framework, dalle parole chiave utilizzate – prima su tutte proprio quella di coesione sociale – alle azioni oggetto del finanziamento – non più orientate al supporto al disagio ma alla promozione della partecipazione attiva dei cittadini – denotano una chiara adesione al nuovo paradigma. È in tale contesto che si colloca, quindi, l'attività di ricerca dell'autore caratterizzata, fin da subito, dall'obiettivo di mappare e censire gli esperti coinvolti in questi processi di rinnovamento. Parallelamente all'attività di ricerca sul campo, l'autore sviluppa e consolida la propria riflessione teorica che trova fondamento in tre approcci speculativi: quello della sociologia critica, quello del costruttivismo e quello della relazionalità asimmetrica. Attraverso la prima l'autore invita alla riflessione intorno a un tema centrale della propria analisi: quello dei rapporti di potere che caratterizzano le relazioni tra gli esperti e tra questi ultimi e i propri committenti. Caselli, tuttavia, rifiuta fin da subito una lettura determinista del problema che condurrebbe, inevitabilmente, ad una visione degli esperti come "semplici esecutori di compiti". Attraverso la prospettiva costruttivista, quindi, l'autore sollecita alla riflessione circa il rapporto tra esperti e contesto all'interno del quale operano. Rispetto a questo, gli esperti sono, infatti, contemporaneamente attori condizionati dalle regole del campo (Bourdieu 2010) e produttori della stessa realtà in cui operano. Così, ad esempio, se gli esperti del terzo settore attivi a Milano hanno adattato le proprie azioni al nuovo bando della Fondazione Cariplo, tale documento rappresenta, a sua volta, il risultato della costruzione sociale di altri esperti che, nell'elaborazione di un piano strategico per la propria organizzazione, sono stati ispirati/condizionati dalle politiche europee di coesione sociale e che erano, a loro volta, il risultato della riflessione e della scelta strategica di altri esperti. Si arriva così ad una delle tesi principali contenuta nel volume, e ribadita dall'autore anche in una recente intervista, secondo la quale gli esperti non rappresentano una categoria univoca con un'unica modalità di esercizio del potere ma, al contrario, esistono diversi modi di concepire e praticare il sapere esperto a cui corrispondono altrettanti modi di concepire e praticare il potere¹. Tali modi si presentano in continuo divenire in conseguenza del costante processo di adattamento e superamento delle strutture di potere operanti in uno specifico contesto. Questa riflessione pone in risalto un altro aspetto sostanziale del problema: quello della relazionalità asimmetrica, vale a dire del rapporto diseguale tra sapere e potere tra esperti ma anche tra questi ultimi e i loro interlocutori non esperti. Si tratta, quindi, della terza prospettiva teorica attraverso cui l'autore, da una parte, sollecita alla necessaria riflessione sulle lotte di potere tra gli esperti e, dall'altra invita contestualmente a considerare le dinamiche di interazione tra gli esperti e gli altri attori presenti nel loro campo.

¹ <https://intervistautori.org/2020/05/21/esperti-come-studiarli-e-perche/>

La struttura narrativa del volume si sviluppa attraverso una costante sovrapposizione dei piani di ricerca e di riflessione teorica secondo uno schema tipicamente interpretativista in cui, quindi, il materiale empirico informa le teorie sociologiche che, a loro volta, aiutano la comprensione e la lettura dei fatti sociali osservati. In ciascun capitolo l'autore mantiene uno schema caratterizzato dall'alternarsi di riflessioni induttive e deduttive. Tutti i capitoli si aprono e si concludono, infatti, con alcuni estratti del diario della ricerca etnografica i quali rappresentano, quindi, l'antefatto e la conseguenza della parte teorica a cui è dedicato lo spazio centrale, e più consistente, delle diverse sezioni del volume. Nella sua riflessione teorica Caselli utilizza, inoltre, un'ampia varietà di autori, concetti e ricerche che, seppur accomunati dall'adesione ai paradigmi sopracitati, travalicano in alcuni casi i confini della riflessione sugli esperti del welfare offrendo una visione più ampia del fenomeno che si estende, dunque, fino a ricomprendere la figura dell'esperto *tout court*.

La scelta di questo stile narrativo induce chi legge a passare, costantemente, dal piano della ricerca a quello della teoria e, all'interno di questo, attraverso vari registri analitici. La percezione di disorientamento che ne può derivare, come ammette lo stesso autore nelle pagine introduttive, è compensata dalla varietà e molteplicità delle prospettive di analisi di un fenomeno che, per la sua complessità, non è riconducibile a un unico punto di vista. Al contrario, appare esplicita la volontà dell'autore di rendere il più possibile ampia la prospettiva di indagine del problema. All'interno di questa varietà emergono, tuttavia, alcuni principi teorici che l'autore privilegia nel proporre la sua lente di osservazione del fenomeno. Essi fanno riferimento, specificamente, alla riflessione tra sapere e potere di Foucault (capitolo 1), alla nozione di campo di Bourdieu (capitolo 2), a quella gramsciana di egemonia (capitolo 3) e ai principi espressi dalla sociologia dell'azione pubblica di Lascombes e Le Galès (capitolo 4). Anche in questo caso, la strategia analitica di Caselli è quella di utilizzare tali prospettive come punti di osservazione privilegiati ma non esclusivi del fenomeno.

Oltre a far dialogare tra loro questi assi portanti della sua analisi, l'autore introduce costantemente nel dibattito ulteriori prospettive teoriche, e altrettanti casi studio, che si pongono tra loro in una relazione di complementarità ma anche di alterità. È in questo continuo intreccio che l'autore riesce effettivamente a soddisfare le aspettative che possono derivare dal titolo dell'opera. Caselli illustra infatti un'estesa gamma di opzioni per studiare gli esperti e stimola alla riflessione sul perché il loro studio offra, all'esperto di scienze sociali, un punto di osservazione privilegiato nella società della conoscenza.

Domenico Carbone

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bonoli G., Cantillon B., Van Lancker W. (2017), *Social investment and the Matthew effect: limits to a strategy*, in A. Hemerijck (ed.), *Social Investment Uses*, Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu P. (2010), *Campo politico, campo delle scienze sociali, campo giornalistico*, in Cerullo M. (a cura di), *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma: Armando Editore.
- Ferrera, M., Hemerijck, A., Rhodes, M. (2001), *The Future of the European "Social Model" in the Global Economy*, in «Journal of Comparative Policy Analysis», 3.
- Kazepov Y., Carbone D. (2018), *Cos'è il welfare state*, Roma: Carocci.
- Morel N., Palier B., Palme J. (2012, eds.), *Towards a social investment welfare state?*, Bristol: Policy Press.
- Pierson P. (2001), *The new politics of the welfare state*, Oxford: Oxford University Press.
- Oosterlynck S., Kazepov Y., Novy A., Cools P., Wukovitsch F., Saruis T., Barberis E., Leubolt B. (2013), *Exploring the multi-level governance of welfare provision and social innovation: welfare mix, welfare models and rescaling*, in «ImPRovE Working Paper», 1312.

Book Review - Debates



Citation: Moiso V. (2020) *Davide Caselli, Esperti. Come studiarli e perché*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 181-184. doi: 10.13128/cambio-10770

Copyright: © 2020 Moiso V. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Davide Caselli

Esperti. Come studiarli e perché

il Mulino, Bologna 2020, ISBN: 9788815286055.

“Quando io uso una parola” disse Humpty Dumpty in tono non privo di disprezzo, “la parola significa quello che io voglio farla significare, né più né meno.”
“La questione è” disse Alice “se può dare alle parole tanti significati diversi.”
“La questione è” ripeté Humpty Dumpty “chi è che comanda...ecco tutto.”
(Lewis Carroll, *Alice dentro lo specchio*, 1871)

Il volume di Davide Caselli “Esperti. Come studiarli e perché” edito da il Mulino si colloca nel filone delle riflessioni in merito all’impatto delle politiche di austerità sulle politiche pubbliche, e quindi sulla vita dei cittadini. L’attenzione è rivolta alle direzioni di sviluppo intraprese nel ridefinire i servizi pubblici, con uno sguardo critico al ruolo rivestito dagli esperti in questo processo. Le riflessioni scaturiscono da un lungo caso studio sull’*expertise* milanese del welfare, e con un più ampio respiro si propongono di fornire spunti per l’analisi degli esperti nelle società contemporanee. Il proposito è scardinare l’idea che la tecnica sia politicamente neutrale, al fine di rimettere al centro la politica nel configurare il design dei servizi pubblici.

Il volume è articolato in 5 capitoli centrali che godono di una certa autonomia, in quanto focalizzano la questione degli esperti da angolazioni differenti, con un’estrema varietà di esempi e attingendo a un bagaglio teorico ampio e differenziato. Il testo restituisce una densa e articolata riflessione maturata in circa dodici anni di esperienza dell’autore. Essendo di fronte a un libro che costituisce una tappa nel percorso dello studioso, si beneficia della ricchezza di riferimenti teorici e di esempi presi dalla ricerca empirica, nonché di riflessioni di portata anche politica dato il tema in questione. Caselli, infatti, ha un passato di militanza nel campo del disagio abitativo in quartieri degradati della città di Milano, in cui operando a stretto contatto con gli abitanti ha colto lo stridente contrasto tra pratiche, autorappresentazioni e bisogni dei cittadini-utenti e pratiche, rappresentazioni e retoriche prevalenti nel discorso pubblico e specialistico che si struttura intorno al servizio erogato. L’esperienza di “militanza marginale”, dice Caselli, ha

dato forma al suo primo sguardo sul mondo degli esperti del welfare, sul loro sapere ufficiale e sui fattori sociali che ne concorrono alla costruzione: «gli interessi particolari, le convenienze politiche a dire e non dire, a dare spazio e visibilità ad alcuni aspetti e ad alcuni soggetti di una condizione piuttosto che ad altri, ma anche le culture professionali, i percorsi individuali di formazione e le sensibilità culturali e di classe» (p. 8). Si tratta della costruzione sociale del sapere e delle sue interconnessioni con il potere: quali voci sono ascoltate e riportate o ignorate e nascoste, quali rappresentazioni sono legittimate, quali interventi sono finanziati e messi in atto. La profonda conoscenza dello scollamento tra utenti ed esperti di cui ha fatto esperienza Caselli è l'humus che ha nutrito la sua ricerca negli anni a venire: uno sguardo informato dei fenomeni, in costante dialogo con il corpus teorico, secondo la tradizione della più solida ricerca etnografica.

Rispetto alla ricca letteratura sulla trasformazione dei sistemi di welfare, Caselli afferma che per cogliere i cambiamenti dei servizi pubblici di fronte ai tagli non bastano le ipotesi cosiddette della *contrazione*, della *resistenza* e della *ricalibratura*, ma occorre leggere la questione alla luce del processo di neoliberalizzazione: nel modello di welfare mediterraneo si stanno imponendo elementi di quasi-mercato e di partecipazione della società civile, e financo di finanziarizzazione se consideriamo in maniera critica le forme di finanza a impatto sociale, per cui nuovi attori non pubblici sono coinvolti non solo nell'erogazione di servizi pubblici ma anche nella loro riconfigurazione. L'esperienza del "Piano di sviluppo del welfare" approvato dal consiglio comunale di Milano nel 2012, sulla scia della *New Public Governance*, offre al proposito numerose occasioni di studio empirico. Il piano ha dato il via a un mercato privato di servizi sociali che potesse supplire alle sempre più limitate risorse comunali, avviando così un periodo di transizione nel finanziamento e nell'erogazione dei servizi. Si tratta di una vera e propria trasformazione, un momento di sperimentazione e rinnovo in cui studiare sul campo l'ascesa e l'affermazione della nuova *expertise*. In particolare, Caselli richiama i "progetti di coesione sociale" finanziati tramite bando dalla fondazione Cariplo, messi in atto da partnership del terzo settore e diretti a sollecitare le realtà presenti sul territorio a collaborare per la comune risoluzione di disagi e problemi sociali rilevati dai cittadini stessi. In questo contesto, l'autore riconosce come concetto trasversale ai progetti la "coesione sociale", che corrisponde a ciò che in letteratura è identificato come un *knowledge brand*, una nozione ricorrente dai contenuti flessibili, ricontestualizzabile a seconda degli attori e delle forze in gioco: gli "esperti", nel caso del welfare milanese, sarebbero dunque coloro che si occupano di contestualizzare la "coesione sociale" di volta in volta negli ambiti di implementazione dei progetti.

Se il volume parte dall'esperienza milanese, non si ferma certo a quella e la mette in connessione dal punto di vista analitico a numerosi altri esempi in cui gli esperti *contano*, e che ci sembra importante richiamare brevemente. Le questioni trattate nel primo capitolo riguardano il rapporto tra esperti e non esperti, approfondendo da un lato le strategie di esclusione e difesa dei confini professionali, dall'altro la co-produzione della conoscenza. Segue quindi un secondo capitolo dedicato al rapporto tra esperti e politica, dove è ricostruita la gestione delle risorse nel *campo* cittadino della ricerca e della consulenza sul welfare. Caselli tocca la questione del finanziamento della ricerca e della consulenza e della formazione di un mercato dove i relativi servizi vengono offerti principalmente da enti privati o pubblico-privati. Ne derivano considerazioni su come la produzione di conoscenza può essere strumentalizzata a favore dell'azione politica, mediante la creazione di enti ad hoc con una funzione di legittimazione simbolica più che di sostanziale indirizzo al momento di prendere delle decisioni. Il terzo capitolo continua ad approfondire questo nesso tra sapere e potere introducendo il concetto di dominio simbolico di Pierre Bourdieu, da cui l'autore aveva già attinto per il concetto di campo, e di egemonia culturale di Antonio Gramsci: Caselli si chiede chi abbia il potere di dirigere il consenso, legittimando l'assetto capitalistico in cui alcuni gruppi ricoprono posizioni strutturalmente privilegiate.

Seguendo il flusso della narrazione dell'esperienza di Caselli inerente alla definizione di coesione sociale da parte dell'*expertise* milanese da lui studiata, si arriva a quello che chi scrive ritiene il cuore del volume, il quarto e quinto capitolo, dove nell'approfondire i delicati intrecci tra sapere e potere l'autore dà maggiore risalto al ruolo della politica. Si entra quindi nel vivo di una questione spinosa e di estrema attualità: quando chi governa legittima pubblicamente le proprie scelte sulla base del sapere degli esperti, agisce come se gli strumenti fossero neutrali. Al contrario, gli strumenti nascono in un particolare contesto sociale, sono espressione della dimensione cognitiva prevalente in tale contesto e contribuiscono alla sua traduzione in dimensione normativa: si tratta della «capacità dei

quadri cognitivi che descrivono una determinata realtà di trasformarsi in strutture normative che orientano l'azione dei singoli e dei gruppi in alcune direzioni e verso alcuni fini e ne escludono altri» (p. 121). Ecco che Caselli si confronta il concetto di "governo attraverso gli strumenti" di Pierre Lascoumes e Patrick Le Galès per evidenziare il fenomeno della depoliticizzazione dell'azione pubblica, e collega questa tradizione di studi consolidata con una letteratura tra le più innovative nel descrivere il capitalismo finanziario contemporaneo, gli Studi sociali sulla finanza (cfr. Beunza *et alii* 2006), per meglio chiarire le più recenti tendenze neoliberali.

Ciò che unisce le due prospettive è tenere in considerazione il ruolo normativo degli strumenti, senza cadere in una interpretazione funzionalistica. Gli strumenti non sono «derivazioni degli interessi in grado di realizzarsi in maniera univoca» (p. 124): certo derivano e sono radicati, come dicevamo, in una dimensione cognitiva, ma la loro messa in pratica non traduce linearmente gli interessi e non porta direttamente alla realizzazione degli obiettivi degli agenti. Occorre prendere sul serio la materialità degli strumenti: la loro forza inerziale in contesti istituzionalizzati, ma anche le forme della loro messa in pratica da parte di attori sociali in rete, non dimenticando la soggettivazione foucaultiana, il modo in cui impattano la definizione della soggettività dei loro utilizzatori. Se gli strumenti non sono neutrali, nemmeno «procedono secondo uno schema balistico lineare predefinito che conduce da un punto di partenza a un bersaglio, ma [procedono] secondo una prospettiva interazionale» (p. 136) dove, questione fondamentale, trovano spazio le resistenze. Gli studi sociali della finanza contribuiscono a rafforzare questa impostazione indagando l'economia finanziarizzata. Come ben scrive la sociologa Marta Poon (2009) nel raccontare la crisi dei mutui sub-prime, muovendo da questa prospettiva si evita la logica dei film western, in cui ricerchiamo l'attore colpevole, definitivamente cattivo, con la pistola ancora fumante in tasca, ma si ricostruisce il contesto di azione e interazione in cui una rete di attori e dispositivi ha prodotto determinati risultati. In questo modo si evita di bollare la finanza come cattiva e si recupera la sua potenziale valenza sociale, che può trovare espressione mediante un processo di ripoliticizzazione degli strumenti. Caselli abbraccia questa prospettiva parlando della finanza a impatto sociale nel suo capitolo quinto, in cui proseguendo nella ricchezza delle sue argomentazioni introduce anche il concetto di attribuzione del valore proprio dell'economia delle convenzioni di Luc Boltanski e Laurent Thévenot e il lavoro di Eve Chiapello sulla finanziarizzazione. È qui ben messo in luce come la finanziarizzazione nel campo dell'impatto sociale a Milano e in Italia sia un processo ancora in divenire, in cui differenti expertise, tra cui quella prevalente in campo finanziario, stanno dialetticamente confrontandosi, attivando dinamiche di cooperazione e conflitto, potere e resistenze, che impatteranno sul futuro del welfare italiano.

L'originalità principale del volume sta nel modo in cui materiale empirico e letteratura sono posti in dialogo nello studiare il nesso tra sapere e politica, potendo attingere da una cassetta degli attrezzi che è stata notevolmente curata dalla tradizione sociologica e presenta originali contributi contemporanei. Di base, Caselli adotta una prospettiva strutturalista e critica, che lo porta a studiare gli esperti per «rendere visibili le condizioni strutturali in cui prende forma la prestazione professionale» (p. 23), al fine ultimo di evidenziare i rapporti di potere tra esperti e committenti e la loro influenza nel dar forma alle categorie di lettura della realtà e di orientamento all'azione. È esperto chi viene riconosciuto possedere *l'expertise*, cioè appartiene alla rete che connette chi condivide una certa declinazione della conoscenza del tema e il pubblico dei non esperti, e dei clienti, da cui trae legittimazione. Una rete, però, che contiene anche «i dispositivi, gli strumenti, i concetti e gli assetti istituzionali e spaziali attraverso cui la loro attività [degli esperti, *ndr*] si svolge» (p. 25). Caselli non si rifà alla letteratura sul riconoscimento, il fenomeno è inteso a livello strutturale, l'interesse è a rintracciare le forme di inclusione e esclusione nelle reti, le dinamiche di coordinamento e conflitto, la tensione tra dimensione cognitiva e normativa. Non sarà sfuggito a chi legge il connubio tutt'altro che scontato tra un approccio di sociologia critica e un approccio di *Science and Technological Studies* (STS) che si rifà all'*Actor Network Theory* (ANT), spesso "accusato" di essere poco critico verso il potere: è qui la sfida e insieme il rischio principale del lavoro di Caselli, che lascia ancora spazio a ulteriori rifiniture. L'autore vede queste due prospettive completarsi: da un lato la prospettiva della materialità delle istituzioni permette di identificare dispositivi e tecniche che hanno un peso notevole nel dare forma all'azione degli esperti in direzioni non sempre controllabili, dall'altro la sensibilità costruttivista permette di svelare il radicamento di tali dispositivi e tecniche nello spazio, nel tempo e nei relativi rapporti di potere in cui vengono applicati. Caselli, nel tentativo di trovare una sintesi, non si ferma a questi riferimenti: di fronte a testi molto puliti in merito all'am-

biente teorico di riferimento, questo volume si differenzia nettamente per la ricchezza degli “attrezzi” che l’autore utilizza nell’analizzare il suo oggetto. Questo approccio rende la complessità del tema dell’*expertise* e tutte le sue sfaccettature, rifuggendo quel riduzionismo che evidentemente Caselli (e chi scrive) non ritiene il principale *modus operandi* della sociologia; il rischio, di cui si diceva, e di cui l’autore è perfettamente consapevole (p. 30) è di dare a chi legge la sensazione di “perdersi”, nella varietà di riferimenti, fatti e riflessioni riportate. Perdersi, nel senso di smarrire i soliti appigli, è a volte più che consigliabile e lo è di certo nell’affrontare il tema degli esperti: è così possibile mettere in discussione la normatività con cui di solito viene ammantato il loro parere, spesso ritenuto oggettivo, neutrale e razionale, come ben sa chi frequenta e studia campi in cui essi agiscono nelle società contemporanee, ma anche chi ha seguito nel dibattito pubblico la legittimazione delle restrizioni a causa all’emergenza sanitaria del 2020. Come Alice attraverso lo specchio, chi legge il libro di Caselli può quindi uscirne con più desiderio di approfondire che con risposte preconfezionate, ma certo con più strumenti a disposizione, adattabili da chi – per studio o per lavoro, o per conoscenza personale – desidera approcciare analiticamente e criticamente il tema della costruzione dell’*expertise* in differenti campi, non solo quelli tracciati nel volume, delle società contemporanee.

Valentina Moiso

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Beunza D., Hardie I., MacKenzie D. (2006), *A Price is a Social Thing: Towards a Material Sociology of Arbitrage*, in «Organization Studies», 27(5).
- Poon M. (2009), *From New Deal Institutions to Capital Markets: Commercial Consumer Risk Scores and the Making of Subprime Mortgage Finance*, in «Accounting, Organizations and Society», 34.

Book Review - Standard



Citation: Donatiello D. (2020) *Judy Wajcman, La tirannia del tempo. L'accelerazione della vita nel capitalismo digitale*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 185-188. doi: 10.13128/cambio-10774

Copyright: © 2020 Donatiello D. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Judy Wajcman

La tirannia del tempo. L'accelerazione della vita nel capitalismo digitale
Treccani, Roma 2020, ISBN: 9788812008254.

Una convinzione assai diffusa nelle società del capitalismo digitale è che oggi tutto scorra molto più in fretta e che i ritmi di vita siano diventati insostenibili. Prevale spesso la percezione soggettiva di una pressione del tempo, come conseguenza di un susseguirsi istantaneo e simultaneo di innumerevoli micro-esperienze quotidiane. Le biografie evolvono in un orizzonte di breve periodo, compresse sul presente, attraverso ritmi incalzanti che producono stress e una continua sensazione di affanno. Aumentano di conseguenza il desiderio e il bisogno di rallentare, di avere più tempo per sé. In teoria, le tecnologie moderne avrebbero potuto aiutarci a risparmiare tempo introducendo processi di automazione nei posti di lavoro e all'interno delle nostre abitazioni. Tuttavia, i dispositivi digitali di uso corrente sembrano sortire l'effetto opposto: accelerano i ritmi delle nostre vite, registrano le attività in cui siamo coinvolti, funzionano anche a distanza, ci impegnano contemporaneamente su più fronti, travalicano i confini che separano sfera lavorativa e vita privata.

Da queste considerazioni trae spunto l'interessante volume di Judy Wajcman, nel quale l'autrice prova a spiegare il *paradosso della pressione del tempo*: ovvero, perché nonostante la quantità di tempo libero a nostra disposizione sia aumentata – come mostrano le statistiche sull'uso del tempo, in differenti contesti nazionali – proviamo un senso di deprivazione mai esperito in precedenza. La tesi di Wajcman è che questa percezione, al di là delle effettive ore a nostra disposizione e dell'opportunità di allocarle secondo le proprie preferenze, possa essere spiegata considerando i mutamenti registrati negli ultimi decenni rispetto alla struttura e alla composizione del mercato del lavoro, ai cambiamenti di ruolo nei nuclei familiari, agli equilibri nei rapporti di genere. Quella del tempo, infatti, non è una dimensione che prescinde dal contesto sociale: i modi di intendere la temporalità vengono definiti nei continui rimandi tra percezione soggettiva e dinamiche intersoggettive, sino a costituire dei registri condivisi che garantiscono ordine e coordinamento anche alle più elementari forme di interdipendenza.

Wajcman, in particolare, concentra la sua analisi sulla diffusione di dispositivi tecnologici in cui sono incorporati quei registri temporali che definiscono e orientano il nostro modo di utilizzare il tempo. A suo modo

di vedere, sarebbe all'opera un reciproco plasmarsi – una coevoluzione – tra dispositivi e ritmi temporali, secondo un processo di *modellamento sociale* della tecnologia: non c'è nulla di ineluttabile e di pre-determinato nel modo in cui tali strumenti vengono utilizzati e la concezione del tempo che sviluppiamo attraverso essi dipende dal modo in cui entrano a far parte della nostra vita quotidiana.

La struttura del volume è articolata in sette capitoli che costituiscono altrettante tappe tematiche di un percorso sequenziale, vivacizzato dall'autrice con esplorazioni argomentative che le permettono di intrecciare filoni discorsivi meno scontati e più trasversali. Il primo capitolo, di posizionamento, fornisce la mappa concettuale di riferimento. Qui, Wajcman parte con una critica alle letture sociologiche che – a partire dalla sempre più evidente contrazione delle distanze e dalla crescente ricorsività dei cambiamenti economici, sociali e culturali – tendono a interpretare la compressione spaziotemporale come tratto peculiare della nostra epoca. L'autrice passa in rassegna alcune tra «le più accreditate teorie sulla società della rete ad alta velocità» (p. 22) smarcandosi dal loro determinismo implicito e dalla pretesa di spiegare in termini di causa/effetto il rapporto tra introduzione di innovazioni tecnologico-digitali (reti internet, smartphone, sistemi di gestione automatizzata delle transazioni finanziarie, casse automatiche nei supermercati per dirne alcune) ed effetti di sconvolgimento sociale, tra cui l'accelerazione del ritmo di vita. Traendo spunto dalla prospettiva sociomateriale, cara al filone *STS* (*science and technology studies*), prova piuttosto a porre l'attenzione sugli esiti non scontati e affatto irreversibili dell'interazione tra tecnologie e società, allentando la presa sul presupposto – da cui, per esempio, muovono Castells (2002) e Urry (2000) – che «le tecnologie vengano sempre usate nello stesso modo» (p. 34). L'intenzione, da subito esplicitata, è prendere sul serio la questione, senza aggirarla: per valutare come le tecnologie digitali stiano rimodellando il senso del tempo è allora necessario adottare un approccio empirico che ponga sotto la lente gli scenari concreti della quotidianità. Solo attraverso un'attenta e minuziosa osservazione della realtà sociale si può rilevare che i processi di accelerazione tipici delle società attuali non siano poi appannaggio esclusivo dell'era digitale – si pensi, in passato, all'introduzione del telefono o dell'automobile – e, in secondo luogo, che la maniera di intendere ed esperire il tempo non procede a senso unico. D'altra parte, se pensiamo alla velocità di spostamento nelle grandi città non possiamo scordare le ore che i *commuters* trascorrono immobilizzati nel traffico: le società avanzate contemplan dinamiche sia di accelerazione sia di rallentamento, ed entrambe sono connesse all'impiego di risorse tecnologiche.

Già in un libro precedente, curato con Donald MacKenzie (1999), Wajcman aveva avanzato l'idea che le società vengano plasmate insieme alle tecnologie: l'autrice, in barba ai sostenitori dell'imperativo tecnologico, pone al centro della sua disanima quelli che potremmo considerare i *processi di costruzione sociale dell'innovazione tecnologica e delle sue applicazioni pratiche*. Lo sviluppo progettuale e poi il successivo uso delle tecnologie derivano da scelte precise – effettuate tra alternative possibili – e, quindi, i fattori sociali che influiscono a monte di queste scelte devono essere tenuti in massima considerazione. La tecnologia, infatti, «è un prodotto sociotecnico modellato dalle condizioni della sua creazione e del suo indirizzo» (p. 47). Contro la tendenza a sopravvalutare l'impatto delle tecnologie vanno promossi progetti di ricerca che ne comprendano le specifiche applicazioni: al di là della mera materialità dei singoli dispositivi conta la miriade di processi sociali che ci fanno percepire, attivare, indirizzare verso specifici fini il loro utilizzo concreto. Anche e soprattutto in virtù di queste considerazioni, per Wajcman l'impatto delle tecnologie non può essere prevedibile e univoco: i significati sociali attribuiti ai loro usi possono emergere solo esaminando le pratiche tangibili attraverso cui i dispositivi vengono introdotti e tradotti nella quotidianità delle persone. Ne consegue l'idea, già anticipata, di un costante modellamento reciproco tra tecnologia e tempo, secondo cui la prima – di per sé – non basterebbe a spiegare la percezione di accelerazione e di affanno, tanto diffusa a livello sia soggettivo sia collettivo: per esempio, internet e gli smartphone, con la loro differente struttura materiale, hanno reso possibili nuove attività e ne hanno modificate altre (qui l'autrice, pur potendo farne a meno, dichiara di ispirarsi all'*actor-network theory* per introdurre il concetto di agency degli oggetti) circoscrivendo un ventaglio di opzioni possibili. Poi, tra queste, gli attori si orientano in base agli interessi in gioco, a conoscenze e abilità individuali, a motivazioni e interpretazioni che maturano nelle relazioni con gli altri e che possono essere socialmente trasmesse/apprese. Il fatto che, in determinati contesti, emergano regolarità rispetto alle modalità di utilizzo dei dispositivi non deve indurre a considerare erroneamente gli utilizzatori come soggetti passivi, in balia dell'innovazione tecnologica: secondo Wajcman «non possiamo comprendere l'organizzazione sociale del tempo

prescindendo dalla tecnologia. Né possiamo occuparci di quest'ultima come se avessimo a che fare con un insieme di strumenti neutri» (p. 56), ma «gli oggetti possono assumere un significato solo in virtù dell'uso ricorrente che ne facciamo» (p. 57). Le regolarità di utilizzo non derivano, quindi, da un'unica possibilità (materialmente pre-determinata) di applicazione pratica – tanto meno quella prevista dagli ingegneri-progettisti – ma vanno intese come socialmente co-costruite. Nessuna relazione causale diretta, quindi, neppure per l'esperienza della temporalità: certo, l'interazione degli attori con i dispositivi genera percezioni e sensazioni relative al tempo, ma conta come queste entrano nelle biografie individuali e quali dinamiche emergenti si consolidano nello spazio intersoggettivo.

Gli altri sei capitoli costituiscono approfondimenti delle riflessioni introdotte nel primo. Il volume acquista così una struttura tentacolare, con un nucleo argomentativo centrale e successive incursioni tematiche. Il lettore può inoltre beneficiare di un ricco repertorio di esempi e casi studio, che rendono comprensibili e accessibili anche i passaggi più delicati del ragionamento di Wajcman.

Il secondo capitolo aggiunge una prospettiva storica all'interpretazione dell'autrice, a partire dai lavori di Simmel – «primo vero teorico dell'accelerazione» – sulla vita metropolitana moderna e sull'affermazione di una concezione di tempo già allora basata «su immediatezza, simultaneità e presentismo» (p. 61). È proprio la standardizzazione del tempo del primo capitalismo industriale e il venir meno di ritmi più naturali ad aver favorito una disciplina e la pretesa di un'oggettiva misurazione del tempo (l'orologio), in grado di supportare schemi di sincronizzazione e di imporre i valori sociali della puntualità, della velocità e della mobilità (l'automobile, il telegrafo) come ingredienti indispensabili del progresso. Eppure, oggi come allora, secondo Wajcman l'esperienza della temporalità non è omogenea, anzi resta differenziata in base a classe sociale, status, genere e appartenenza etnica: il controllo del tempo resta ancorato alle condizioni materiali, alle possibilità economiche e ai differenziali di potere. Come l'uso del tempo possa variare tra i diversi gruppi sociali è il tema centrale del terzo capitolo. Al suo interno l'autrice sviluppa due questioni degne di nota. Dapprima, avvalendosi dei sondaggi sull'uso del tempo, mostra come alcuni recenti mutamenti relativi ai modelli lavorativi (diffusione di attività meno routinarie e prevedibili nell'incidenza temporale e nella durata) e agli assetti familiari (la diffusione delle famiglie a doppio reddito), combinati alle nuove aspettative culturali sulla genitorialità intensiva e all'innalzamento degli standard di cura, abbiano innescato crescenti difficoltà organizzative per la conciliazione dei tempi e accentuato lo stress rispetto a tutte quelle situazioni quotidiane (quanto tempo dedicare al lavoro, a sé, ai figli) che impongono una – apparentemente libera – scelta su come investire il tempo a disposizione. In proposito, Wajcman ritiene indispensabile adottare come unità d'analisi l'intero nucleo familiare – non il singolo individuo – e osservare come le famiglie organizzano le proprie giornate: l'idea di un tempo tiranno, che sfugge dalle mani e non basta mai, va allora interpretata a partire dai divari di genere (gli immaginari culturali sul lavoro non retribuito) e dalla distribuzione iniqua delle responsabilità di gestione e coordinamento della vita familiare. Non solo l'esercizio di compiti domestici e di cura, dunque, ma anche la loro organizzazione è un elemento chiave per ricostruire i significati del tempo e comprendere il motivo per cui, nonostante l'introduzione di tecnologie domestiche che sulla carta avrebbero dovuto ridurre i carichi, soprattutto le donne continuano a fare i conti con le frustranti negoziazioni dei tempi. Sempre nel terzo capitolo, questa volta in riferimento all'affermazione di modelli lavorativi e consumisti basati sulla competizione, Wajcman mette in luce come «essere indaffarati appare oggi la condizione necessaria per una vita appagante» (p. 115): l'agenda fitta di impegni e la mancanza di tempo in alcuni ambienti sarebbero diventati addirittura tratti distintivi, risorse di reputazione e di status, in antitesi all'ostentazione del tempo libero descritta da T. Veblen in *Teoria della classe agiata* (1924).

Gli altri capitoli che completano il volume sono più fluidi e meno densi, essendo centrati sul ruolo giocato dalle tecnologie digitali nel dare forma all'esperienza del tempo. Il quarto capitolo prende in esame il flusso temporale e i ritmi del lavoro tra pervasività delle ICT, pratiche multitasking, sistemi di valutazione delle performance, connettività onnipresente. Nel quinto sono analizzate le modalità adottate dalle famiglie per gestire il lavoro domestico non retribuito, insistendo sull'effetto marginale – in termini di risparmio di tempo – di quelle tecnologie (lavatrice, microonde, cucine intelligenti, impianti domotici) che non hanno supportato la rivoluzione domestica che sembravano promettere. Queste innovazioni hanno fallito nel ridurre il carico femminile in assenza di un adeguato cambiamento dei riferimenti culturali, anche perché nel frattempo sono emersi nuovi modelli e standard di cura (oggi si fa il bucato con maggior frequenza), ed è stato sottovalutato l'aspetto meno tecnico e più emotivo-relazionale di

gran parte delle incombenze domestiche (che, appunto, perdura e continua a essere *time-consuming*). Il sesto capitolo è dedicato all'influenza dei dispositivi tecnologici negli ambiti di vita più intimi, in riferimento all'equilibrio tra sfera pubblica/privata e alla possibilità di utilizzare alcuni dispositivi tecnologici per favorire nuovi modelli di contatto sociale e di cura delle relazioni affettive. Sulla base dei risultati di una precedente ricerca, Wajcman fa intravedere diverse possibilità di utilizzo del cellulare: lo smartphone può anche non essere incompatibile con l'intimità affettiva e, anzi, nascondere delle potenzialità di ri-attivazione di legami in situazioni di mancata compresenza fisica, attraverso pratiche comunicative brevi e semplificate che favoriscono per esempio il micro-coordinamento tra partner o tra genitori e figli nelle piaghe del quotidiano. Nell'ultimo capitolo, il settimo, l'autrice torna a sottolineare il carattere dialettico, e non teleologico, del rapporto tra mutamento tecnologico e temporalità, provando a chiudere il cerchio e discutendo alcune possibili soluzioni (rimodulazione degli orari di lavoro e approccio *slow-living*) per sfruttare meglio il tempo: è forse, questo, il passaggio meno riuscito del volume, dal momento che non vengono valorizzate – almeno quanto il lettore a quel punto si aspetterebbe – le implicazioni politiche delle riflessioni precedenti e le ipotesi contemplate, per quanto ragionevoli, non sembrano potersi tradurre agevolmente in interventi e progetti concreti.

Senza alcun dubbio *La tirannia del tempo* è un libro che ha il merito di combinare in modo sapiente la riflessione teorica con la discussione dei risultati di solide ricerche empiriche. Un pregio aggiuntivo è aver anticipato questioni (l'edizione in lingua originale è del 2015) che negli incerti scenari dell'attuale crisi sanitaria da Covid-19 sembrano diventate ancora più rilevanti e pressanti. La rincorsa allo *smart working* o la soluzione della didattica a distanza (DaD) in regime di scuole chiuse sono forse gli esempi più lampanti di come le risposte all'emergenza abbiano ulteriormente intensificato il nostro rapporto con la tecnologia, al punto che le relazioni con gli altri non sono mai state così frequentemente mediate dall'impiego di dispositivi digitali. In questa precisa ed extra-ordinaria fase storica, tra frangenti di vita sospesi e incessanti richieste di adeguarsi al ritmo accelerato del cambiamento, sarebbe quanto mai opportuno interrogarci su come stia mutando il nostro modo di rapportarci al tempo.

Davide Donatiello

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Castells M. (2002), *La nascita della società in rete*, Milano: Egea.
 Urry J. (2000), *Sociology beyond societies. Mobilities for the Twenty-First Century*, London: Routledge.
 MacKenzie D., Wajcman J. (1999, eds.) *The social shaping of Technology*, Milton Keynes: Open University Press.
 Veblen T. (1924), *Theory of the leisure class*, London: Allen & Unwin.

Book Review - Standard



Citation: Bianchi F. (2020) *Chiara Giaccardi, Mauro Magatti, Nella fine è l'inizio. In che mondo vivremo*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 189-192. doi: 10.13128/cambio-10773

Copyright: © 2020 Bianchi F. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Chiara Giaccardi, Mauro Magatti
Nella fine è l'inizio. In che mondo vivremo
il Mulino, Bologna 2020, ISBN: 9788815290564.

Nonostante la gravità dell'evento pandemico causato dal coronavirus (SARS-CoV-2), fin dalle prime pagine del volume *Nella fine è l'inizio* si intuisce che il proposito degli autori non si limita a descriverne gli effetti più dirompenti per la vita individuale e sociale ma intende utilizzare la crisi innescata dalla pandemia come importante occasione di riflessione collettiva.

Se l'epoca della tarda modernità mostra da tempo la presenza di gravi sfide per la sorte degli esseri umani, la crisi provocata dal coronavirus rappresenta l'acme, la frattura, un punto di non ritorno che indica il segno tangibile e inequivocabile di un mutamento non più rinviabile (sul punto si veda anche Santambrogio 2020). Tanto la società nella quale abbiamo vissuto fino al mese di Febbraio 2020 si era mostrata individualista e irta di rischi tanto la società in cui ci siamo ritrovati dopo nemmeno un mese, nel Marzo 2020, ha offerto, accanto allo sgomento per la situazione, segnali utili a evidenziare – in modo più straordinario che ordinario –, forme di agire che rivelavano aneliti di volontà di ripresa della vita collettiva.

In poco tempo il virus si è propagato dalla Cina (paese nel quale il primo contagio risale al 17 Novembre 2019) all'Europa, determinando una grave emergenza sanitaria nel nostro paese: le condizioni di sicurezza e di relativo benessere hanno cominciato a incrinarsi in modo sempre più accelerato anche perché il virus colpiva con crescente intensità interi strati della popolazione, in particolare la componente anziana. A venir meno è stato il senso di sicurezza ontologicamente condiviso: il virus ha rappresentato la messa in discussione radicale della vita quotidiana come realtà dotata di senso, continuità e stabilità. Con il *lockdown* esteso a tutto il territorio nazionale, si era obbligati a restare nelle proprie abitazioni tanto che le città, anche quelle più affollate, nella Primavera del 2020 si sono letteralmente svuotate. L'unica modalità di contrasto e di protezione al virus è stato il confinamento domestico e l'opportunità di uscire indossando una mascherina e recando con sé un'autocertificazione (entrambe necessarie per legittimare lo spostamento).

All'improvviso, il comune frame di riferimento è saltato e dal *lockdown* in poi si sono avvertite le tante e contrastanti reazioni: di panico e/o rabbia da un lato ma anche di riflessione e auto-consapevolezza dall'altro. In

quest'ultimo caso si è trattato di sentimenti che venivano espressi da parte di chi quasi quasi apprezzava la riconquista di un "tempo liberato", modalità di vita più lente o, ancora, il silenzio, quel silenzio in parte tragico che pervadeva prepotentemente gli spazi urbani. Anche dal punto di vista sanitario, patologie che fino a quel momento erano tra le più temute (basti pensare ai tumori o alle malattie cardiovascolari) lasciavano il posto al più temibile SARS-CoV-2 per il quale non esisteva alcuna cura (è di Novembre 2020 la notizia che i vaccini, prodotti da note case farmaceutiche, potranno presumibilmente essere disponibili nei primi mesi del 2021).

L'ipotesi che Giaccardi e Magatti sostengono è che la pandemia rappresenti un'opportunità, per certi versi unica, di trasformazione sociale. Si può cogliere questa occasione per pensare alla fine di un certo tipo di mondo e all'inizio di uno nuovo? È questo l'interrogativo esplicito che dà avvio alla riflessione e risulta sotteso a tutta l'opera. Nella prima parte vengono avanzate le critiche a una società neoliberista che, anche attraverso la globalizzazione, è divenuta sempre più connessa, facendo della mobilità di merci e persone il marchio distintivo, una società che comunque manifesta da tempo segni critici evidenti e presenta rischi pesanti in ambito economico, ambientale, geopolitico, sociale e tecnologico (Beck 2013). Se, fino alla crisi pandemica, la nostra era stata definita la società del rischio, si può ritenere che con la diffusione della pandemia si sia entrati nell'era della società del pericolo perché il virus non ha mostrato al mondo la presenza di un ipotetico evento critico quanto quella di un pericolo tangibile, impossibile da contrastare.

Rispetto ad avvenimenti quali l'11 settembre 2001 o la crisi finanziaria del 2008, la pandemia ha reso ancora più evidente che occorrerebbe innovare profondamente la nostra vita sociale: nell'ambito domestico-familiare, nel settore lavorativo-professionale e, ancora, nel contesto istituzionale. A dover cambiare – questa è l'analisi degli autori – è un intero modello socio-economico: la pandemia ha evidenziato drammaticamente l'urgenza di voltare pagina rispetto all'imperante globalizzazione neoliberista, imboccando senza ulteriori indugi una via di sviluppo alternativa.

Gli stessi processi di accelerazione del tempo e di compressione dello spazio che hanno caratterizzato a lungo la tarda modernità (Rosa 2015; Giddens 1994; Santambrogio 2020), si sono rivelati fragili e incapaci di reggere di fronte alla pandemia anche perché questa ha colpito i sistemi avanzati proprio laddove potenza ed efficienza tecnica sono maggiori. In molti casi sono stati messi in discussione dagli stessi individui che, nel periodo di isolamento forzato, hanno elaborato pratiche di pensiero e azione alternativa, ad esempio rilanciando il valore delle modalità di scambio e di interazione sociale. «La sottrazione dell'altro lo ha reso un bisogno, un desiderio. Qualcuno del quale non possiamo fare a meno; con cui possiamo esprimerci, da cui possiamo venire ascoltati e riconosciuti. Qualcuno che si prenda cura di noi quando non ce la facciamo da soli. Qualcuno a cui essere grati. Senza gli altri non possiamo vivere. Ed è da qui che dovremo ricominciare» scrivono Giaccardi e Magatti in un passo del volume (p. 64) in cui riecheggiano le parole di Marc Augé che in un'opera di qualche anno fa si chiedeva se si sarebbe proceduto a velocità accelerata verso un mondo post-umano o si sarebbe stati capaci di inventare (in tempo) i principi di un nuovo umanesimo e così si esprimeva: «Anche se riguarda l'individuo, l'avvenire ha sempre una dimensione sociale: dipende dagli altri» (2012, p.12).

È stato il senso di riscoperta della comunità, la necessità di comunicare una forma concreta di ripresa collettiva e, per certi versi, di comunione che abbiamo visto manifestarsi in tante forme, inedite e originali come i canti e i cori dai balconi. Ma si è fatta strada anche l'esigenza di ripensare la politica: forse più di prima si è capito il senso di forte interdipendenza tra gli individui. È stato il virus a far percepire in modo tangibile «l'insopprimibile infrastruttura connettiva della nostra vita sociale» (p.67): a chi era malato e aveva bisogno di assistenza ma anche a chi era relegato in casa e aveva bisogno degli altri non solo per accedere ai beni di prima necessità ma per ricevere un minimo di conforto e ascolto. In diversi passaggi l'opera richiama la riflessione di Georg Simmel, laddove emerge la concezione di una società considerata come insieme relazionale (Simmel, 1989), una società di cui però per troppo tempo abbiamo dimenticato la caratteristica fondativa dell'interconnessione.

Nessun evento, dopo la seconda guerra mondiale aveva mostrato in modo così grave e dirompente a livello planetario «il legame che ci unisce gli uni agli altri» (p.71). Abbiamo riscoperto (tardi) l'importanza di quell'interdipendenza reciproca che lega gli individui tra loro, in un rapporto per cui indipendenza e legame sociale sono l'uno la condizione dell'altra (Simmel 1989). Allo stesso tempo, è stata la pandemia a svelare l'urgenza di ripensare le

modalità lavorative, la cura, la salute, la socialità, l'intera vivibilità collettiva, facendo prendere consapevolezza della necessità di seguire comportamenti più responsabili, capaci di rimettere al centro dell'attenzione il bene comune.

La pandemia ha causato dolore, sgomento, morte ma è stato l'evento che forse più di altri, in questi anni, ha svelato la presenza di comportamenti virtuosi e solidali durante i primi mesi della crisi, quelli in cui poco o nulla si sapeva rispetto alla presenza e diffusione del virus. Ed è per tale motivo che la pandemia può rappresentare l'occasione utile per valorizzare la responsabilità personale «intesa come capacità di rispondere al legame che siamo», rilanciando quel rapporto tra libertà e responsabilità che a lungo è stato svalutato. A tal proposito gli autori introducono il concetto di "responsività", cioè il farsi carico di un problema per il quale non ci sono ancora risposte istituite, una "responsabilità istitutiva" che è propria di chi risponde alle sfide con gesti inediti e cambiamenti radicali, superando interessi parziali e cercando di promuovere beni comuni (p. 103).

I comportamenti di reciproca attenzione adottati dalla maggior parte dei cittadini (nonostante il registrarsi di condotte da *free riders*) hanno segnalato che la tensione al bene comune (a partire dalla salute) è oggi molto avvertita. Da qui, ad esempio, la necessità di ripensare i sistemi sanitari e di welfare che possono acquisire un ruolo nuovo se calati all'interno di un'autentica valorizzazione delle reti sociali: solo in questo modo il sistema della salute e il welfare territoriale possono acquistare nuovi significati ed essere più attrezzati di fronte alle emergenze future.

Per troppo tempo non si è voluto fare i conti con la condizione di fragilità, con quelli che di recente Franco Crespi ha definito i limiti temporali e conoscitivi della condizione umana, la vulnerabilità della nuda esistenza individuale (Crespi 2020). Se Crespi auspica l'avvento di una nuova modernità, una nuova utopia dell'al di qua, Giaccardi e Magatti reclamano l'importanza di uno sguardo nuovo accanto a una rivoluzione di orizzonti che sia in grado di aiutare la società a cambiare il volto dell'attuale modello di sviluppo. È quindi necessario rivalutare principi come solidarietà, cura, capaci di contribuire alla realizzazione degli individui come esseri relazionali in costante connessione con il mondo circostante, sviluppando la partecipazione e la creatività delle persone, la loro *agency* e puntando alla valorizzazione di quei legami sociali che possono rafforzarsi a partire dalla condivisione di una comune condizione di debolezza e finitezza.

È vero che la pandemia ha rappresentato un trauma dalle dimensioni ancora poco prevedibili ma, allo stesso tempo il trauma, se elaborato, può permettere la riapertura dell'orizzonte delle possibilità, rimettendo in moto creatività e capacità, reazioni e sfide atte a dischiudere nuovi scenari, a partire da quelli legati alla necessità di rilanciare la socialità e la vita in comune (Jedlowski 2017; Bianchi, Lutri 2018; Pellegrino 2019). Certo, bisogna volerlo, mantenendo quell'anelito alla cura e alla solidarietà che abbiamo percepito, in molti casi sperimentato, quando eravamo "tutti insieme sulla stessa barca". È questa la vera ambiziosa scommessa per l'avvenire ed è ciò che può innescare preziose dinamiche di rigenerazione e rifondazione rispetto al mero ritorno alla normalità (*oltretutto occorrerebbe chiedersi quale normalità?*). In conclusione, torna con forza il riferimento a Simmel e al suo concetto di fiducia che rappresenta ciò che non solo ci lega agli altri ma permette di agire e, guidando le nostre intenzionalità, ci spinge in avanti, l'unica strada che possiamo percorrere.

Francesca Bianchi

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Augé M. (2012), *Futuro*, Torino: Bollati Boringhieri.
 Aime M. (2019), *Comunità*, Bologna: il Mulino.
 Beck U. (2013), *La società del rischio*, Roma: Carocci.
 Bianchi F., Lutri A. (2018), *Un altro mondo è possibile: collaborare per trasformare*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 15.
 Crespi F. (2020), *Vulnerabilità e senso del limite: per una nuova modernità*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», OpenLab on Covid-19.
 Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità*, Bologna: il Mulino.

- Jedlowski P. (2017), *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma: Carocci.
- Pellegrino V. (2019), *Futuri possibili*, Verona: Ombre corte.
- Rosa H. (2015), *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Torino: Einaudi.
- Santambrogio A. (2020), *Ecologia sociale. La società dopo la pandemia*, Milano: Mondadori.
- Simmel G. (1989), *Sociologia*, Milano: Edizioni di Comunità.

Book Review - Standard



Citation: Antonelli F. (2020) *Barbara Grüning, Ambrogio Santambrogio (a cura di), Karl Mannheim. In difesa della sociologia. Saggi 1929-1936*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 10, n. 20: 193-195. doi: 10.13128/cambio-10772

Copyright: © 2020 Antonelli F. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

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.

Barbara Grüning, Ambrogio Santambrogio (a cura di)
Karl Mannheim. In difesa della sociologia. Saggi 1929-1936
Meltemi, Milano 2020, ISBN: 9788855191883.

Nell'introduzione a *The new Social Theory Reader* (2001), una raccolta antologica molto famosa di alcuni dei principali saggi prodotti dalla sociologia alla fine del Novecento, i curatori Steven Seidman e Jeffrey C. Alexander affermavano che la teoria sociologica, già all'epoca, era ormai passata da una fase "fondazionale", incentrata cioè sulla costruzione di grandi sintesi teoriche onnicomprensive, ad una fase "post-fondazionale" dominata dalla contaminazione, l'interdisciplinarietà e l'orientamento analitico verso i problemi empirici concreti piuttosto che le questioni astratte. Corrispondentemente, la ricerca empirica starebbe diventando più attenta alle questioni generali e, dunque, meno auto-referenziale e miope. Al di là di un certo ottimismo contenuto in questo giudizio critico, Seidman e Alexander colgono senz'altro una linea di tendenza che è stata presente negli ultimi venti anni nella sociologia internazionale – almeno come intento programmatico, per rendersene conto basta vedere gli atti degli ultimi congressi organizzati dall'International Sociological Association – alla quale, però, se n'è affiancata un'altra, esattamente contraria, segnata dall'iper-specializzazione dell'indagine sociale, dal formalismo metodologico fine a se stesso e dall'incapacità di leggere in un'ottica più ampia i fenomeni sociali. In una parola, si tratta di una sociologia che ripropone molti dei vecchi difetti tipici dell'empirismo astratto, pur avendo raggiunto ragguardevoli risultati nella conoscenza "minuta" di alcuni fenomeni sociali.

Si ripropone dunque la classica questione dello statuto della sociologia (e del sociologo), inestricabilmente legata al rapporto tra teoria sociale e ricerca empirica, e di entrambe rispetto alle trasformazioni concrete del mondo sociale con le sue esigenze di auto-comprensione e di intervento su di sé. Problemi particolarmente urgenti in un contesto come quello italiano dove una parte della sociologia continua a essere dominata da un vecchio empirismo iper-tecnicista quanto estraneo a ogni tendenza post-fondazionale nei termini descritti da Seidman e Alexander – quando proprio ad ogni riflessione teorica. Il bel libro di Karl Mannheim, curato da Barbara Grüning e Ambrogio Santambrogio, *In difesa della sociologia. Saggi 1929-1936* offre un contributo importante proprio a questi problemi e, dunque, non deve essere letto solo come un volume di storia del pensiero sociologico.

Gli scritti contenuti nella raccolta sono di varia natura (conferenze, lezioni, recensioni ecc.) e, pur non aggiungendo nulla di sostanziale a quanto già si conosce sul pensiero e l'opera di Mannheim, ne offrono una sintesi particolarmente chiara e stimolante, in una traduzione e in una cura critico-filologica dei vari testi davvero di alto livello. Anche l'arco temporale preso in considerazione è piuttosto significativo: esso corrisponde al determinarsi della crisi definitiva della Repubblica di Weimar fino al porsi delle condizioni che, con l'avvento di Hitler al potere, precipiteranno la Germania e il mondo intero nella Seconda guerra mondiale. Periodo nel quale Mannheim sarà costretto all'ennesimo esilio, terminando la propria vita nel Regno Unito, e contribuendo all'elaborazione di quel pensiero della pianificazione democratica della società che, tra istanze tecnocratiche e progressiste, porterà allo sviluppo del welfare state e del capitalismo keynesiano nel secondo dopoguerra – proprio a partire dalla London School of Economics, epicentro di questo movimento di ascendenza fabiana, dove Mannheim insegnerà per vari anni. All'interno di tale parabola storica e biografica la parabola della sociologia, in primo luogo tedesca, nella quale Mannheim – attraverso “una sociologia della sociologia”, come l'avrebbe più tardi chiamata Pierre Bourdieu – ravvisa un tentativo culturale fondamentale – quanto purtroppo fallito – di modernizzazione democratica e di rottura, nelle sue espressioni più alte e consapevoli, di quelle forme sociopolitiche arcaiche e premoderne che avrebbero, alla fine, prevalso soprattutto in Germania. È questo intreccio tra riflessioni teorico-metodologiche sullo statuto della sociologia e determinarsi della crisi della democrazia, nel perfetto stile della sociologia della conoscenza di Mannheim, che parla e arriva direttamente al nostro presente. Evitando di oscillare tra il superficiale ottimismo o l'inconcludente pensiero apocalittico che, spesso, caratterizzano riflessioni come questa: ritornare alla realtà, ritornare ai fatti, per quanto possano essere duri da accettare, è dunque l'imperativo e la prima lezione del sociologo ungherese. Un antidoto a quella reazione anti-moderna – che Mannheim definisce “ri-feudalizzazione” – in cui sono stati trascinati i ceti medi dall'esplosione della crisi del Ventinove così come dal troppo spinto tasso di mutamento sociale sperimentato in poco più di una generazione, finendo per alimentare, come sostenuto in pagine molte belle di questo volume, il fascismo.

Sarebbe poco utile cercare di fare un puntuale riassunto del contenuto di ciascuno dei sei saggi raccolti nel libro. Al contrario, cercherò di concentrarmi sul filo rosso che li unisce – lo statuto della sociologia e dei sociologi – e che si sostanzia in quattro argomenti fondamentali.

Il primo riguarda il problema della complessità colto in un'ottica post-marxista e post-idealista: per Mannheim, fondamentalmente, la sociologia è una duplice espressione della modernità. Se per Marx “ogni società si pone solo i problemi che è in grado di risolvere” allora la sociologia è esattamente un tale insieme di problemi. Innanzitutto, è sociologico il modo in cui l'essere umano definisce se stesso e il proprio mondo: non più il membro di una collettività statica dominata da status ascritti e da valori culturali assoluti, ma un attore riflessivo, cangiante, aperto al mutamento e la cui trasformazione dipende dai rapporti sociali che costruisce e sperimenta assieme agli altri esseri umani. Se più tardi Ralph Dahrendorf definirà l'*Homo sociologicus* come tutto risolto nei suoi ruoli sociali, e dunque come essere normativo, Mannheim lo vedrà, all'opposto, come Soggetto capace di distanziamento da quegli stessi ruoli e, quindi, esistenzialmente “gettato” nel loro oltrepasamento. Una concezione alla base di molte scuole sociologiche contemporanee, prima tra tutte quella di Alain Touraine. Sociologia vuol dire poi, dal punto di vista metodologico, scienza di sintesi, in grado di mostrare le interconnessioni tra strutture sociali e soggettività, sia attraverso il programma della sociologia generale che punta a individuare le forme della socializzazione, sia come metodo generale in cui ogni aspetto particolare del sociale è riconnesso e letto alla luce di queste forme di socializzazione.

Veniamo dunque al secondo punto: il cuore della complessità sociale e, corrispondentemente, della complessità epistemologica è la relazione sociale e il relazionalismo come specifico sguardo sociologico sul mondo. La sociologia ruota intorno al problema della relazione e fa della relazione, del cogliere i legami anche contro-intuitivi, tra i vari fenomeni sociali, e tra questi e le forme di pensiero, la sua specificità epistemologica. Ecco perché, pur apprezzando i risultati della sociologia americana – fortemente connotata in senso empirista, pragmatico e riformista – Mannheim le rimprovera la debolezza teorica e l'incapacità di contestualizzare i fenomeni in rapporto alla totalità sociale. Elementi questi che caratterizzano invece la sociologia tedesca che, sotto l'insegnamento di “San Karl” e di “San Max” ha sviluppato orientamenti teorici raffinati, fortemente connotati in senso relazionale e in grado di spingere il pensiero sociologico oltre i confini di quella filosofia della storia da cui essa proviene. Recuperando lo

spirito dell'Illuminismo sia dal punto di vista del suo orientamento critico che da quello riformista, Mannheim auspica quindi un superamento tanto dell'empirismo anglosassone quanto del razionalismo tedesco in direzione di un programma di ricerca sociologico attento alla teoria quanto alla ricerca empirica, sotto il segno di quell'approccio relazionale che costituisce il cuore della sua sociologia della conoscenza.

Infine, il terzo punto riguarda il ruolo dell'intellettuale e, segnatamente, del sociologo nel caotico contesto della moderna società di massa che si sta affermando, in modo drammatico, proprio negli anni Trenta. Se in molti passaggi dei saggi contenuti nel volume curato da Grüning e Santambrogio, Mannheim tende a riproporre la figura di un intellettuale normativamente orientato all'universalità e, dunque, svincolato dai condizionamenti di classe che già aveva analizzato e teorizzato in altri scritti, l'analisi viene arricchita da riflessioni molto interessanti sul rapporto che l'intelligenza deve avere con i partiti di massa. In particolare, con i partiti di sinistra, andando a delineare una figura di intellettuale completamente diversa da quella che, ad esempio, Antonio Gramsci, più o meno nello stesso periodo, pensava e teorizzava sotto l'etichetta di "intellettuale organico". Per Karl Mannheim l'intellettuale – e dunque il sociologo – non può non instaurare un rapporto forte con i soggetti politici organizzati e, in genere, con il potere, accettando anche dei compromessi, poiché le sue idee e le sue ricerche si fanno realtà solo attraverso l'azione politica. Tuttavia, l'intellettuale, proprio in virtù del suo maggiore orientamento all'universale deve costruire con i partiti, necessariamente, un ruolo marginale, anti-conformista, critico, volto a promuovere quelle discussioni e quei punti di vista, anche scomodi ma sempre orientati a far emergere la realtà delle cose, in mancanza dei quali ogni partito scivola inevitabilmente nel dogmatismo e, dunque, entra in crisi. Un tale intellettuale è chiaramente un'equilibrista che opera sul filo del rasoio: l'ascesa dei movimenti totalitari in Europa si incaricherà di mostrare tutta l'ingenuità di una tale visione quanto il suo alto significato per la ricostruzione e il funzionamento di una società democratica di massa che vuole evitare la propria implosione.

In conclusione, *In difesa della sociologia* è un libro prezioso che offre non solo un contributo importante alla maggiore conoscenza della storia e dello sviluppo del pensiero sociologico; ma anche alla comprensione del nostro presente e di come, il mutamento e la crisi di una società siano inestricabilmente legate alle vicende delle forme di pensiero e delle soggettività da essa "prodotte".

Francesco Antonelli

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Seidman S., Alexander J.C. (2001, eds.), *The new Social Theory Reader*, Abingdon: Routledge.

Book Review - Profiles

S. Maggi, *Mobilità sostenibile. Muoversi nel XXI secolo*, Bologna: il Mulino, 2020, pp.167, ISBN 9788815286765.

With this book, Stefano Maggi addresses a topic that is very current today such as sustainable mobility. The analysis broadly reconstructs the historical evolution of the transport system with particular reference to the Italian context. Transport policies, essentially by road, have in a certain way hindered the spread of practices now considered virtuous such as rail transport and public service mobility. Unlike other countries, urban space has been heavily occupied by cars expropriating pedestrians (especially children and the elderly). Various problems have arisen such as pollution and a growing insecurity of the streets in small, medium and large cities: spaces have become increasingly inaccessible, dangerous, unhealthy. Hence, also thanks to the stimuli of European legislation, the need to plan interventions to launch sustainable mobility - including sharing mobility and mobility as a service (Maas) initiatives but also proximity mobility - which can contribute concretely to urban life by promoting virtuous behaviour also on the part of citizens. In the last part of the book, the author gives a particular role to mobility education and to those urban intervention projects concerning sustainable mobility that have pursued some sustainable development goals such as giving back the cities to pedestrians, offering them the opportunity to fully enjoy public spaces.

I. Pitti, D. Tuorto, *I giovani nella società contemporanea. Identità e trasformazioni*, Roma: Carocci, 2021, pp. 204, ISBN 9788829004522.

This book takes into consideration the way through which youth position themselves within different social spheres - from gender to intergenerational relations, from work to consumption, from participation in the public sphere to relationships with institutions - and investigates the changes that re-define characteristics and boundaries of youth. Observing the social space in which the younger generations act, the authors highlight the anomic character of contemporary society and support the need to put the youth question at the center of the public debate. Through sociological lens, they interpret some emerging youth identities as adaptation strategies to the social tension of contemporaneity, underlining their transformative and innovative potential.

G. Dalla Zuanna, D. Vignoli, *Piacere e fedeltà. I millennials italiani e il sesso*, Bologna: il Mulino, 2021, pp. 200, ISBN 9788815291127.

This book investigates the important role of sexuality in the couple relationships of the *millennials* generation. On the basis of two surveys carried out in the last twenty years, the authors show that pornography and autoeroticism are now more widespread than in the early 2000s, the influence of religion on the intimate sphere is weaker, the gap between behaviours of boys and those of girls has shrunk, different dimensions of homosexuality and bisexuality emerge. However, it is not a sexuality free from bonds, oriented only to pleasure: people in couples say they are much more sexually satisfied, loyalty to the partner is practiced and considered an important value, young people declare they want to get married and are inclined to have children.

T. Consoli, A. Meo, *Homelessness in Italia. Biografie, territori, politiche*, Milano: Franco Angeli, 2020, pp. 256, ISBN 9788835109723.

This book collects a series of essays on the theme of homelessness, one of the most extreme forms of poverty and marginalization in advanced societies, underlining its social relevance. The essays, presenting the results of empiri-

cal investigations carried out in various contexts and with different research methods, examine forms, changes and dynamics the phenomenon assumes in Italy. The book offers a rich and articulated picture: the heterogeneity of the homeless population and the multiple configurations of poverty and housing deprivation reveal the complexity of the links between structural factors and individual conditions. The editors of the book draw attention to the need to rethink the public dimension of homelessness, starting with the social representations of this phenomenon as social problem and their effects in terms of policies adopted to counter it and of services provided.

D. Arditi, *Getting Signed Record Contracts, Musicians, and Power in Society*, Cham: Palgrave Macmillan, 2020, pp. 256, 9783030445874.

Though streaming, social media, and viral content have turned the recording industry upside down in one sense, the record contract and its mythos persist. As Arditi shows, musicians in the United States still flock to auditions for *The Voice* and *Idol* brands or paying to perform at record label showcases in the hopes of landing a deal. In this book, the author explains how belief that signing a record contract will almost infallibly lead to some measure of success – the “ideology of getting signed” – is alive and well. Working at the intersection of Marxist sociology, cultural sociology, critical theory, and media studies, Arditi unfolds musicians’ contract aspirations as a cultural phenomenon that reproduces modes of power and economic exploitation in the music industry, despite the advent of digital technologies in the era of SoundCloud.

