

LQ *The Lab's Quarterly*

2021 / a. XXIII / n. 4 (ottobre-dicembre)

DIRETTORE

Andrea Borghini

VICEDIRETTRICE

Roberta Bracciale

COMITATO SCIENTIFICO

Françoise Albertini (Corte), Massimo Ampola (Pisa), Gabriele Balbi (Lugano), Andrea Borghini (Pisa), Matteo Bortolini (Padova), Lorenzo Bruni (Perugia), Massimo Cerulo (Perugia), Franco Crespi (Perugia), Sabina Curti (Perugia), Gabriele De Angelis (Lisboa), Paolo De Nardis (Roma), Teresa Grande (Cosenza), Elena Gremigni (Pisa), Roberta Iannone (Roma), Anna Giulia Ingellis (València), Mariano Longo (Lecce), Domenico Maddaloni (Salerno), Stefan Müller-Doohm (Oldenburg), Gabriella Paolucci (Firenze), Massimo Pendenza (Salerno), Eleonora Piomalli (Roma), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Ambrogio Santambrogio (Perugia), Giovanni Travaglino (Royal Holloway – University of London).

COMITATO DI REDAZIONE

Antonio Martella (Segretario), Massimo Airoidi, Andrea Borghini, Roberta Bracciale, Massimo Cerulo, Marco Chiappesi, Luca Corchia, Cesar Crisosto, Elena Gremigni, Romina Gurashi, Gerardo Pastore, Emanuela Susca.

CONTATTI

thelabs@sp.unipi.it

I saggi della rivista sono sottoposti a un processo di double blind peer-review. La rivista adotta i criteri del processo di referaggio approvati dal Coordinamento delle Riviste di Sociologia (CRIS): cris.unipg.it
I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista. Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sul sito della rivista: <https://thelabs.sp.unipi.it>

ISSN 1724-451X



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale

“The Lab’s Quarterly” è una rivista di Scienze Sociali fondata nel 1999 e riconosciuta come rivista scientifica dall’ANVUR per l’Area 14 delle Scienze politiche e Sociali. L’obiettivo della rivista è quello di contribuire al dibattito sociologico nazionale ed internazionale, analizzando i mutamenti della società contemporanea, a partire da un’idea di sociologia aperta, pubblica e democratica. In tal senso, la rivista intende favorire il dialogo con i molteplici campi disciplinari riconducibili alle scienze sociali, promuovendo proposte e special issues, provenienti anche da giovani studiosi, che riguardino riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, sulle metodologie di ricerca sociale più avanzate e incoraggiando la pubblicazione di ricerche teoriche sulle trasformazioni sociali contemporanee.

MONOGRAFICO

Ambivalenza del mondo e teoria sociologica. La presenza e la forza della plurivocità a cura di Emanuela Susca

Emanuela Susca	<i>Presentazione. Ambivalenza del mondo e teoria sociologica</i>	9
Liana M. Daher, Giorgia Mavica, Alessandra Scieri	<i>Ora come allora, come ora allora. Multidimensionalità, interdipendenza e contraddizioni nel pensiero di Simmel, nostro contemporaneo</i>	11
Paolo Iagulli	<i>Modernità, processo di razionalizzazione, emozioni. Ambivalenze, reali e apparenti, nel pensiero sociologico di Max Weber</i>	35
Emanuela Susca	<i>Ambivalence beyond modernity. Rationalization and morality in Bauman's social theory</i>	59
Andrea Girometti	<i>Ambivalenza e unità nelle scienze sociali. La teoria dell'attore plurale nella sociologia di Bernard Lahire</i>	83
Emiliano Bevilacqua	<i>Ambivalenze di classe nella teoria sociologica</i>	105
Francesca Romana Lenzi	<i>The ambivalence of the city. From classical thought to the pandemic</i>	125
Francesco Antonelli	<i>Avoiding contradiction, assembling ambivalence. Social theory and technocratic politics</i>	151
Giorgio Grossi	<i>Sociazione trans-post-umana e teoria dell'ambivalenza</i>	171

LIBRI IN DISCUSSIONE

Massimo Airoidi	<i>Ferruccio Biolcati, Giancarlo Rovati e Paolo Segatti (2020, a cura di). Come cambiano gli italiani. Valori e atteggiamenti dagli anni Ottanta a oggi</i>	191
Carlotta Vignali	<i>Simone Tuzza (2021). Il dito e la luna. Ordine pubblico tra polizia e potere politico, un caso di studio</i>	195

MONOGRAFICO

*Ambivalenza del mondo e teoria sociologica.
Presenza e forza della plurivocità*

A cura di Emanuela Susca
(Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”)

PRESENTAZIONE

Ambivalenza del mondo e teoria sociologica

Ora esplicitamente tematizzata e ora solo carsicamente sottesa o persino occultata, l'ambivalenza è elemento che ha spesso sollecitato e può sfidare tutt'oggi una teoria sociologica che si voglia autenticamente riflessiva.

Presentiamo al lettore di "The Lab's Quarterly" una serie di saggi che riflettono su questa idea e presenza a partire dalle formulazioni di Georg Simmel (Liana M. Daher, Giorgia Mavica, Alessandra Scieri), Max Weber (Paolo Iagulli) e Zygmunt Bauman (Emanuela Susca) per poi giungere a illuminare possibili nessi e intersezioni con questioni e oggetti ineludibili al *fare* oggi una sociologia sensibile e criticamente avvertita.

L'ambivalenza è così occasione per rimettere a tema la necessità e insieme difficoltà di concepire unitariamente le scienze sociali (Andrea Girometti), la versatile utilità di una nozione non dogmatica né economicistica di classe sociale (Emiliano Bevilacqua), l'idea di una città pensata come crocevia di costrizioni e potenzialità che si offrono ai soggetti (Francesca Romana Lenzi) e l'evoluzione in senso tecnocratico della politica resa oggi ancor più evidente dalla gestione dell'emergenza pandemica (Francesco Antonelli).

Chiudono il monografico alcune riflessioni sull'ambivalenza come possibile cardine e cifra di una strategia epistemica che preservi al contempo libertà dell'umano e istanze di solidarietà (Giorgio Grossi).

Emanuela Susca

ORA COME ALLORA, COME ALLORA ORA

Multidimensionalità, interdipendenza e contraddizioni nel pensiero di Simmel, nostro contemporaneo

di *Liana M. Daher, Giorgia Mavica, Alessandra Scieri**

Abstract

Now as then, as then now. Multidimensionality, interdependence and contradictions in the thinking of Simmel, our contemporary

The concept of ambivalence refers principally to antonymic and multidimensional processes; consequently, it seems to be a particularly suitable interpretative key tool in detecting significant social and epochal changes. The concept was first developed in the works of G. Simmel. According to Simmel, social relations are always characterized by ambivalent features, and social phenomena are in continuous evolution through a variety of conflicting forces addressed to social change.

The essay aims to examine the different interpretative and applicative nuances of the concept of ambivalence in the works of Simmel, exploring possible connections with Weber's theory concerning the topics of multidimensionality and conflict, and the implementation of ambivalence as heuristic key in the study of complexities in contemporary times.

Keywords

Simmel's theory; ambivalence; contrast; multidimensionality; Weber's theory.

* LIANA MARIA DAHER è Professore ordinario presso il Dipartimento di Scienze della Formazione, Università degli Studi Catania.

Email: daher@unict.it

GIORGIA MAVICA è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze della Formazione, Università degli Studi Catania.

Email: giorgia.mavica@unict.it

ALESSANDRA SCIERI è dottoranda presso il Dipartimento di Scienze della Formazione, Università degli Studi Catania.

Email: alessandra.scieri@gmail.com

Sebbene il presente articolo rappresenti l'esito di una riflessione comune fra gli autori, Liana M. Daher ha curato i paragrafi 1 e 5; Giorgia Mavica i paragrafi 2 e 4; Alessandra Scieri il paragrafo 3.

DOI: 10.13131/unipi/1724-451x/k37s-3y85

1. INTRODUZIONE

L'immagine delle cose esterne comporta per noi l'ambiguità in base alla quale tutto nella natura può sembrare collegato ma anche separato. Le continue trasformazioni delle materie e delle energie pongono ogni cosa in relazione con le altre e fanno di tutte le singolarità *un* cosmo. (Simmel, 1909, tr. it. 2011: 1)

L'ambivalenza si mostra alla ribalta del mondo sociale attraverso processi antinomici e multidimensionali¹, ed è per questo una chiave di lettura particolarmente adeguata a rilevare processi di cambiamento socialmente significativi ed epocali. Tale è risultato essere un punto di vista sociologico importante già dagli albori della sociologia e ha trovato la sua prima fioritura nelle opere di G. Simmel.

L'ambivalenza, intesa quale criterio esplicativo e *a priori* per la comprensione del rapporto tra individuo e società, trova le sue basi nella centrale idea di associazione:

il fatto dell'associazione colloca [...] l'individuo nella duplice posizione [...]: egli è compreso in essa e contemporaneamente si contrappone ad essa, è un elemento del suo organismo e al tempo stesso è un tutto organico concluso, è un essere per essa e un essere per sé (Simmel, 1908a; tr. it. 1998: 35).

A tale citazione occorre aggiungere che il senso di tale *a priori* sociologico si basa sul fatto che in ultima istanza, – sebbene l'individuo e la società si possano occasionalmente sviluppare come due realtà sussistenti in chiave conflittuale, – esse definiscono «la posizione del tutto unitaria dell'uomo che vive socialmente» (*ibidem*).

La suddetta relazione di contrapposizione e, al tempo stesso, di unione sembra proprio sublimarsi nell'esperienza associativa che consente all'individuo di prendere atto della propria *differenziazione* (unicità e originalità personale) rispetto al tutto (la società e i suoi spazi di conformità).

La relazione tra individuo e società in Simmel risulta talmente impregnata di complessità da richiedere una lettura in prospettiva dialettica con l'obiettivo di mettere in risalto interconnessioni dinamiche e

¹ Il concetto di ambivalenza indica una prospettiva non lineare e non deterministica dei processi sociali, restituendo una visione multidimensionale basata sulle interrelazioni tra azioni (individuali e collettive) e tra fenomeni all'interno della società.

conflitti, declinati attraverso la coesistenza di fattori di coesione e di disgregazione (Coser, 1970, tr. it. 1997²: 225). Una “dialettica della vita sociale” che si mostra attraverso atteggiamenti in cui tensioni e contraddizioni non sono risolte di per sé, ma piuttosto segnano la complessità della vita umana e la continua tensione tra l’individuo e il gruppo definendo la sua esperienza di vita (Axelrod, 1977: 194). Ne consegue che l’individuo è determinato, ma al tempo stesso determinante per la società. Egli si plasma *dentro la società e per la società*, che rappresenta l’unico contesto associativo in cui possa realizzarsi.

Nella sociologia di Simmel, tutte le relazioni sociali appaiono caratterizzate da un rapporto ambivalente, tutti i fenomeni sociali si evolvono attraverso una pluralità di *forze* contrapposte indirizzate verso mutamenti sociali ricorrenti. La stessa centralità del conflitto si delinea come categoria della nozione di ambivalenza o, comunque, in parziale coincidenza (Daher, 2020).

Il tema del contrasto è centrale nella sociologia di Simmel; trasversale a tutta la sua produzione, esso si esplicita in tutta una serie di processi che pur non sovrapponendosi esattamente a quello di ambivalenza ne delineano i contorni e immettono contenuti concettuali utili a delineare le sue implicazioni sociali. Il contrasto non va, infatti, inteso univocamente nel suo significato di conflitto o di lotta, sebbene sia così primariamente definito, ma piuttosto come un incontro/scontro di forze attrattive e repulsive, di armonia e disarmonia, di favore e sfavore, di convergenze e divergenze, dunque di elementi e processi in antitesi tra loro che configurano la società come luogo dove risiedono infiniti processi di ambivalenza e reciprocità (Simmel, 1908a, tr. it. 1998).

L’ambivalenza emerge così nel pensiero di Simmel come carattere imprescindibile della società, fatta da fenomeni che si presentano attraverso aspetti opposti, la cui presenza simultanea e le cui contraddizioni emergono solo se osservate da latitudini prospettiche diverse, proponendo letture multidimensionali della stessa realtà sociale e fornendo suggestioni per la sua “comprensione” in senso weberiano. L’ambivalenza appare come categoria interpretativa euristica feconda proprio perché introduce ad un approccio multidimensionale della modernità.

È questo il principale aspetto sul quale le riflessioni di Simmel e di Weber convergono, nella direzione di una lettura della società e della modernità in chiave antinomica. Una dimensione analitica condivisa e fondata su una visione della società orientata dalla categoria euristica dell’ambivalenza (Simmel) e dalla multidimensionalità interpretativa (Weber), ben adeguata alla lettura degli importanti cambiamenti socia-

li dettati dalla modernità, anche se non in perfetta concordanza sul piano metodologico (Cavalli, 1989; Lichtblau, 1991).

Come Simmel, anche Weber osserva il conflitto come elemento essenziale dei processi di “associazione/sociazione”, che trova espressione in quel pluralismo dei valori indicato a livello metodologico dal concetto di “punto di vista” e nel riconoscimento di un relativismo/pluralismo valoriale e culturale (Weber, 1922b, tr. it. 1958; Simmel, 1910, tr. it. 1920), entrambi utili alla comprensione delle società complesse e multiculturali. Un pluralismo che assume nel pensiero di Simmel il significato di “attitudine personale” nell’ambito dell’espressione della personalità individuale nei confronti del “mondo” che ci circonda (Lichtblau, 1991: 41). Attitudine considerata da Weber in chiave più rigorosa come “comprensione significativa” (*Verstehen*), e più operativamente nel “mettersi nei panni degli altri per vedere le cose dal loro punto di vista” (Weber, 1922a).

Allora come ora l’esigenza era fornire un’interpretazione sociologica adeguata a grandi cambiamenti sociali, impossibili da cogliere se non attraverso concettualizzazioni complesse, come quelle che l’ambivalenza può offrire. *Ora come allora* la capacità euristica di tale concetto si rivela vitale per la comprensione di una complessità crescente e della contrastante relazione tra uomo e società.

Date le suddette premesse, è plausibile chiedersi se le fondamentali suggestioni antinomiche ereditate dal pensiero di Simmel, e del suo contemporaneo Weber, reggeranno il confronto con le attuali condizioni della società contemporanea, e quanto la definizione di ambivalenza, proposta dal primo attraverso molteplici sfaccettature e applicazioni interpretative, sia ancora utile alla ‘comprensione’ dell’attuale vita sociale e della sua intensa complessità.

Nella considerazione di quanto appena abbozzato, e degli interrogativi poco sopra posti, si esamineranno accuratamente le diverse sfumature interpretative e applicative del concetto di ambivalenza simmeliano, esplorando pure eventuali connessioni con Weber per quanto riguarda il tema delle antinomie e della multidimensionalità, al fine di valutarne l’utilità euristica per lo studio delle complessità in epoca contemporanea.

2. SUGGERZIONI ANTINOMICHE NEL PENSIERO DI SIMMEL

L’importanza del concetto di ambivalenza, come categoria strategicamente rilevante dell’analisi sociologica, presenta ancora la possibilità di ampi spazi di riflessione, nonostante esistano importanti frammenti

di analisi nei classici della sociologia, e in Simmel (1911) in particolare, in diverse teorizzazioni contemporanee (Merton, 1976; Bauman, 2000, tr. it. 2002; Smelser, 1998) e in recenti tentativi di rimettere a tema e rilanciare questa nozione, che ne evidenziano le potenzialità euristiche e le peculiarità analitiche (Calabrò, 1997; Tabboni, 2007). Tuttavia, oggi, si registra un rinnovato interesse per tale concetto collegato all'interpretazione dell'azione e dell'interazione sociale che appare caratterizzata sempre più da tendenze antagonistiche e contrapposizioni.

L'ambivalenza delle relazioni sociali si esplicita nella constatazione che ogni rapporto sociale implica sempre armonia e conflitto, attrazione e repulsione, amore e odio, non esiste alcun gruppo interamente armonico poiché conflitto e consenso sono entrambe forze positive che determinano i processi vitali e di mutamento (Daher, 2010). L'ambivalenza non è un concetto che si piega né al relativismo né all'indeterminatezza, si collega invece a una visione meno lineare e deterministica dei processi sociali, tale da fronteggiare la multidimensionalità e l'interdipendenza propria dei fenomeni stessi.

Il tema dell'ambivalenza offre alle scienze umane una speciale declinazione delle polarità, delle contraddizioni, dei contrasti, e dunque, come indicava Simmel, dei principi opposti (Cavalli, 1997). È tale un tema centrale nella sociologia di Simmel, implementato attraverso un metodo dialettico (Coser, 1970, tr. it. 1997²): la realtà si costruisce attraverso una rete di tensioni, all'interno delle quali il rapporto tra individuo e società appare fondato sia su fattori di coesione che di disgregazione.

Sin dal volume *La differenziazione sociale* (1890, tr. it. 1997³) il tema delle ambivalenze si delinea come nozione interpretativa centrale alla comprensione della società moderna. Antinomie e ambivalenze della vita umana e della realtà sociale sono sfruttate come concetti-guida per la comprensione dei fenomeni sociali e dei processi o *giochi* delle interazioni sociali nella modernità. Una delle tesi centrali del volume vede lo sviluppo dell'individualità andare di pari passo con il progressivo allargamento della cerchia sociale. La specificità della persona e le influenze sociali, gli interessi, i rapporti che la collegano alla propria cerchia, nel corso dei loro rispettivi mutamenti rivelano una correlazione che appare tipica degli ambiti della realtà sociale cronologicamente e oggettivamente più diversi (Grossi, 2017).

La sociologia simmeliana inserisce la soggettività nel mutamento incessante delle relazioni sociali e la società stessa appare come un insieme di rapporti umani che possono, in modo alternato, dar vita a

fenomeni collettivi coercitivi oppure offrire un contesto di libertà e autonomia. Simmel riflette su queste antinomie avvalendosi di un approccio teorico fortemente ancorato all'analisi dell'azione-interazione sociale, individuando così una strada che conduce a un «superamento della dicotomia individuo-società» (Cavalli, 1984: 11).

L'ambivalenza nel rapporto tra individuo e società è declinata da Simmel nei termini di conflitto tra vita e forma, dove la vita è energia e si concretizza esclusivamente nella forma, mentre quest'ultima si contrappone alla vita contenendola in virtù della sua rigidità. A tutti i livelli della società operano tendenze contrastanti alla sovraordinazione e subordinazione e agiscono dinamiche di potere. Simmel è abilissimo a scovarne i meccanismi anche in ambiti nei quali non si mostrano con piena evidenza (Picchio, 2012: 54).

La società sorge, secondo il sociologo tedesco, nel momento in cui tra gli individui si stabiliscono relazioni e dinamiche di influenze reciproche (*Wechselwirkung*)² che costituiscono il punto di partenza: vivere in società significa avere la capacità non solo di creare relazioni sociali ma di mettersi in relazione con altri individui (Fornari, 2005).

In generale, quell'individualità dell'essere e dell'agire cresce in rapporto all'estensione della cerchia sociale che circonda l'individuo³. Il concetto di individualizzazione si materializza nel pensiero di Simmel come instabile ambivalenza, in quanto con esso si pensa sia al fatto esterno di una crescita delle qualità individuali, sia al fatto interno di un incremento dell'autonomia di prestazione del soggetto.

Uno degli esempi classici di relazione ambivalente è la moda. Secondo Simmel (1911), essa è un fenomeno di "sociazione" e di interazione sociale che si muove costantemente tra due polarità antagonistiche e ambivalenti: imitazione (conformità, appartenenza e riconoscimento in senso collettivo) e distinzione (differenziazione, singolarità, autopromozione in senso individuale) (Calabrò, 1997). Imitazione e

² Il termine è tradotto con "azione reciproca", ma in una logica relazionale sarebbe bene considerarlo – alla lettera – come un vero e proprio "effetto-di-scambio" o "effetto reciproco". Tale traduzione letterale «rende senz'altro meglio il senso del concetto che vuole esprimere il momento dell'interrelazione e della interdipendenza come costitutivo di qual-sivaglia fenomeno sociale» (Cavalli, 1984: 12).

³ Ipotizziamo di avere di avere due gruppi sociali, M e N, nettamente distinti l'uno dall'altro tanto per le qualità specifiche quanto per i rispettivi atteggiamenti, ognuno dei quali è in sé costituito da elementi omogenei e strettamente connessi. L'estensione quantitativa provoca una crescente differenziazione; le differenze interindividuali, originariamente minime, riguardanti le attitudini esteriori e interiori ed il loro impiego, si acutizzano a motivo della necessità di assicurarsi con mezzi sempre più personali risorse vitali sempre più contese. La concorrenza sviluppa la specificità dell'individuo in proporzione al numero di coloro che vi partecipano (Simmel, 1908; tr. it. 2006: 71).

differenziazione, identificazione con il gruppo (costruzione dell'identità collettiva) e distinzione da questo (costruzione dell'identità personale) o, più genericamente, individuale e collettivo, sono opposizioni che ci prospettano un oggetto di studio dalle infinite polarità, tipiche della modernità simmeliana, ma non distanti dalla complessità della società contemporanea (Daher, 2010).

Per Simmel la moda è in generale l'esistenza pratica dell'umanità che si consuma nella lotta tra l'individualità e l'universalità, tra l'individuo e il sociale. Pertanto, rappresenta ciò che egli definisce come «l'unità della totalità della vita» (Simmel, 1911, tr. it. 1998) e costituisce il principio formale dei singoli contrasti tipici della nostra esistenza; è quindi un sottoprodotto sociale, una conseguenza dell'opposizione di processi di conformismo e individualismo, di unità e differenziazione. Essa produce da un lato, la coesione attraverso l'imitazione di quanti si trovano allo stesso livello sociale, dall'altro, l'esclusione e la differenziazione di un gruppo nei confronti di altri. Quindi fornisce periodicamente i simboli di appartenenza a una cerchia sociale e non a un'altra, essa avrebbe la «doppia funzione di comprendere in sé una cerchia e nello stesso tempo di separarla dalle altre» (Ivi: 18-19).

Entrambe le tendenze, all'appartenenza e alla distinzione, all'egualianza e alla diversità, rileva Simmel in *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*, costituiscono, nelle forme più varie: «i principi di ogni evoluzione interiore ed esteriore, tanto che la storia della cultura umana può esser letta come storia del loro conflitto e dei tanti tentativi di conciliazione» (1917a, tr. it. 1983: 94).

In relazione a quanto detto, l'interazione sociale è rappresentata come scambio di ambivalenze reciproche, cioè un modello di processo verticale di scambio tra i membri di classi diverse (*trickle down*). Adottando una relazione verso il mondo esterno essi regolano la loro condotta in base al polo opposto dell'ambivalenza e lottano continuamente per conservare quest'ultima nell'orientamento delle loro azioni durante il processo di scambio. A un certo punto di questo processo l'individuo raggiunge un'emancipazione dalle ristrettezze dei gruppi locali confrontandosi con un'ideale comunità di uomini uguali, ovvero con l'idea di uomo in quanto tale (Andolfi, 2001).

Levine, a proposito di Simmel, scrive: «il mondo si lascia meglio intendere riconducendolo al conflitto e al contrasto tra categorie opposte» (Levine, 1971: XXXV). Lo stesso Simmel evidenziava infatti:

che la lotta abbia un significato sociologico, in quanto essa causa o modifica comunità d'interessi, unificazioni, organizzazioni, non è mai contestato in linea di principio. Può invece apparire paradossale al comune

modo di vedere la domanda se già la lotta in sé, senza riguardo alle manifestazioni che ne conseguono o la accompagnano, sia una forma di associazione (Simmel, 1908a, tr. it. 1998: 213).

Simmel intendeva il termine “lotta”, nel suo significato estensivo e in linea con il suo pensiero, come un’espressione fondamentale dell’azione reciproca umana. L’opposizione è da lui considerata un elemento essenziale nella configurazione dei rapporti sociali: «essa non è soltanto mezzo per la conservazione del rapporto complessivo, ma è una delle funzioni concrete in cui questo sussiste in realtà» (Simmel, 1908a, tr. it. 1998: 217). Nello specifico Simmel intendeva dire che l’opposizione mette alla prova la vitalità e la forza dell’azione reciproca che costituisce il motore dell’associazione. Non si tratta di un danneggiamento diretto dell’altro, ma della possibilità (*a priori*) che la società dispone nella configurazione inter-individuale, ovvero è necessario che l’ordine della società si predisponga anche grazie ad una logica conflittuale, oppositoria, che unisce dividendo e separa unendo. Le “relazioni di contrasto” generano o producono infatti una formazione sociale (*ibidem*).

Il conflitto in quanto “forma sociale” si esplicita come relazione sociale primaria vitale nella misura in cui si attivano contemporaneamente dinamiche tese all’integrazione e all’universalità (identità del gruppo) e altre mirate alla necessità di evidenziare le differenze e le distinzioni all’interno di un sistema sociale complesso.

Il conflitto inoltre delimita, secondo Simmel, i confini tra i gruppi: aumenta la consapevolezza interna del gruppo stesso e ne stabilisce l’identità all’interno della società. Il contrasto reciproco, che si determina tra i gruppi, in realtà, è un elemento di equilibrio tra essi, che in qualche modo mantiene la società nella sua interezza. La lotta figura come una tra le «azioni reciproche più vivaci» (Simmel, 1908a, tr. it. 1998: 213). Non si tratta di qualcosa che nega l’unità sociale ma al contrario di un principio necessario e fondamentale ai fini della formazione e del mantenimento dell’unità stessa.

Concetti come interazione e azione reciproca diventano così concetti chiave in tutta la sua riflessione, fino al punto che non vi è alcuna forma gerarchica tra i vari tipi di società, ma tutte hanno importanza in quanto ogni interazione, di qualsiasi natura⁴, fa società.

⁴ L’aver posto come oggetto della sociologia lo studio dei processi e delle forme di azione reciproca segna il distacco di Simmel dalle concezioni sociologiche precedenti che partivano dall’idea di società come organismo (Comte, Spencer) e che assegnavano alla sociologia il compito di formulare leggi sociologiche generali (Cavalli, 1998: XVI).

È proprio in relazione alla costruzione di relazioni sociali e a forme di reciprocità che Simmel introduce la figura dello straniero come «elemento del gruppo stesso», la cui posizione peculiare all'interno del gruppo è determinata essenzialmente dal fatto che egli non vi appartiene fin dall'inizio. Il tipo sociale "straniero" e le sue relazioni con il gruppo sociale rappresentano, pertanto, un'ulteriore esemplificazione di relazione ambivalente simmeliana. Ciò che colpisce è l'impostazione squisitamente sociologica (l'essere straniero come forma di azione reciproca) e la configurazione spaziale dello straniero (egli è tale poiché viene da lontano pur vivendo vicino a noi). La valenza euristica della prospettiva spaziale viene così precisata:

l'unità di vicinanza e di distanza, che ogni rapporto tra uomini comporta, è qui pervenuta a una costellazione che si può formulare nella maniera più breve nei termini seguenti: la distanza nel rapporto significa che il soggetto vicino è lontano, mentre l'essere straniero significa che il soggetto lontano è vicino (Simmel, 1908a; tr. it. 1998: 580).

Lo straniero è pertanto un individuo, o un gruppo, che viene da lontano che percepiamo come distante ed estraneo sul piano della cultura, delle abitudini, della lingua, spesso anche della religione e dell'aspetto fisico ma che si stabilisce sul nostro stesso territorio, condividendo gli stessi spazi (il soggetto lontano è vicino). Lo straniero "interno" è colui che vive stabilmente in mezzo a noi e con cui entriamo in particolari modalità relazionali proprio perché è "straniero" (Picchio, 2012: 346).

Il ricorso a categorie spaziali, nel loro significato polisemico, serve per declinare quello che nell'analisi simmeliana è un tema ricorrente ed emerge anche in questo contesto come caratteristica principale dello straniero: l'ambivalenza. Lo straniero è vicino eppure è lontano, vive qui ma viene da altrove, è «presente nella sua corporeità e assente nella sua determinatezza sociale e culturale» (Dal Lago, 1994: 205-206), fa parte della nostra società e al tempo stesso non ne fa parte, con lui ci intendiamo e al tempo stesso non ci intendiamo, condividiamo alcuni aspetti generali ma non altri specifici.

L'ambivalenza caratteristica dello straniero ha poi un risvolto cruciale sul piano delle modalità di appartenenza al nuovo contesto di insediamento e a livello delle relazioni sociali con il gruppo integrato, «il nucleo e l'essenza stessa di questa figura sociale consistono nel fatto che essa trova nella sua parziale esclusione dalla società il significato peculiare della sua appartenenza ad essa» (Simmel, 1908a, tr. it. 1998: 349).

L'essere straniero è, in sintesi, una particolare forma di azione reciproca, che si caratterizza attraverso una specifica combinazione di distanza e prossimità, appartenenza ed estraneità, inclusione ed esclusione, ed è una delle più palesi espressioni del "né con te, né senza di te" (Picchio, 2012: 350), e dunque dell'ambivalenza simmeliana.

L'ambivalenza risulta, nella sociologia di Simmel, caratteristica tipica delle relazioni sociali nella modernità. Nedelmann (1992) parla di processi di *Eigendynamik*: processi autonomi di interazione sociale che creano da sé il proprio impulso derivandolo dall'ambivalenza che caratterizza gli interessi, le intenzioni e gli orientamenti degli attori sociali, che a loro volta riproducono, moltiplicano e amplificano tale ambivalenza. L'autrice approfitta della metafora simmeliana del cerchio per approfondire tale processo. Nell'interazione sociale i soggetti sono tesi a soddisfare i loro interessi ambivalenti, tali interessi sono antinomici e interdipendenti e si stimolano l'un l'altro circolarmente: l'ambivalenza che ne deriva dà il via a processi che originano da sé il proprio impulso e procedono all'infinito, perché l'ambivalenza, in quanto tale, è irrisolvibile.

Riscoprire la categoria dell'ambivalenza, sviluppata dal sociologo tedesco in molte parti delle sue opere, significa considerare la configurazione ambivalente di base connaturata all'essere umano: «un essere per essa [la società] e un essere per sé» (Simmel, 1908a, tr. it. 1998: 35).

Nelle sue due opere più complesse, *Filosofia del denaro* (1900, tr. it. 1984) e *Sociologia* (1908a, tr. it. 1998), egli infatti presenta l'ambivalenza come metodo di analisi. La logica ambivalente fonda la sua ragion d'essere sulla complessità della società moderna e sull'estensione delle reti di interdipendenza che obbligano ad abbandonare la ricerca dell'essenza dei fenomeni in favore della considerazione delle dinamiche di relazione e di mutuo condizionamento (Maniscalco, 2012: 114).

Considerando, oggi, la crescita rilevante della complessità e le significative trasformazioni istituzionali, sociali e culturali, l'ambivalenza si conferma come concetto forte, in grado di illuminare figure sociali, processi, reti, relazioni. Come è stato rilevato, per Simmel la società è il risultato delle relazioni reciproche degli individui; dalla complessità dell'agire, in una correlazione di situazioni, sorge un'unità che è appunto la società. Se le unità sociali sono caratterizzate dall'agire individuale, per conoscere tali unità il sociologo deve procedere attraverso astrazioni e selezioni che, solo utilizzando le categorie proprie dell'intelletto umano, si possono trovare (Calabrò, 1997: 32).

Individui e società non sono pertanto entità contrapposte ma si implicano reciprocamente: «sono due polarità che non possono sussistere separatamente per quanta tensione possa tra loro generarsi» (Cavalli, 1989: XXVI).

3. SIMMEL E WEBER: “DIFFERENTI AFFINITÀ”, NELLO STUDIO DELLA COMPLESSITÀ

Pensare ad un confronto ampio e approfondito tra due grandi della sociologia classica, come Simmel e Weber, comporta evidenti difficoltà: è arduo padroneggiare in maniera adeguata le opere di uno solo tra i due autori e, al contempo, la letteratura secondaria a loro dedicata nell'arco di poco meno di un secolo è talmente estesa che improbabilmente potrà essere esplorata da un singolo studioso (Cavalli, 1989: 503). Ciononostante, sono tanti gli studiosi che hanno affrontato la sfida di un'analisi comparativa tra le due teorie e/o i due approcci metodologici offrendo diversi e interessanti spunti di riflessione. Esaminando tale letteratura ci si rende conto che coloro che hanno tentato tale confronto si dividono in due categorie: studiosi per i quali dal confronto emergono importanti e profonde divergenze e ricercatori che, invece, riscontrano più o meno palesi affinità. Inoltre, all'interno di ciascuna categoria non vi è un accordo totale su quali siano le divergenze e le affinità (Cavalli, 1992: 117).

Tra Simmel e Weber vi è profonda differenza nel loro intendere l'agire sociale, il soggetto, la cultura e le culture. Tale diversità supera gli aspetti concettuali, teorici e metodologici per divenire contrapposizione sul loro diverso modo di vedere il mondo moderno soprattutto in riferimento agli elementi chiave per la sua comprensione (Scaglia, 2010: 11).

Semberebbe così chiara la critica di Weber a Simmel non solo per non aver distinto chiaramente «fra senso pensato soggettivamente e senso valido oggettivamente», ma anche per aver fatto coincidere, spesso intenzionalmente, le due nozioni interpretative (Weber, 1922a: tr. it. 1961: 3-4). Weber attribuì, invece, fondamentale importanza alla suddetta distinzione. La comprensione del senso oggettivamente valido non trova, infatti, collocazione nella riflessione epistemologica weberiana; la comprensione assume importanza solo quando il rimando al senso soggettivamente inteso è posto al servizio dell'interpretazione causale dell'agire.

Per Weber comprensione e spiegazione sono compatibili e complementari, per cui il suo intento è dimostrare che tra senso (o motivo)

dell'agire e causa non vi è contrapposizione e che «la ricerca storica interpretativa dei motivi è un'imputazione causale assolutamente nello stesso senso logico dell'interpretazione causale di un qualunque processo individuale della natura» (Ivi: 127).

Per Simmel invece, l'agire individuale (e le interazioni sociali), che dà origine alle forme sociali, è inserito in una connessione diversa, ovvero nelle *Lebenszusammenhänge* o connessioni della vita (Nedelmann, 1988: 13-14). Egli afferma che «i grandi sistemi e le organizzazioni pluriindividuali, cui si suole pensare quando si parla di società, non sono altro che manifestazioni di reciprocità fra individui, protrattesi nel tempo e trasformatesi in formazioni stabili, autosufficienti e provviste di una fisionomia ben definita [...] pertanto, essa è qualcosa di funzionale cui gli individui si rapportano in senso attivo e passivo, e dato questo suo carattere, più che di società, bisognerebbe parlare di associazione» (Simmel, 1917a, tr. it. 1983: 41-42).

Per la sociologia, infatti, l'oggetto da comprendere non sono queste grandi rappresentazioni, ma:

la cerchia di individui legati l'un l'altro da varie forme di reciprocità, la cui unità è la stessa che si osserva in un sistema di masse corporee, tali da influenzarsi a vicenda e comportarsi secondo la determinazione che ricevono (Simmel, 1917a, tr. it. 1983: 42).

La nuova sociologia ha il compito di porre in evidenza questa serie infinita di processi microscopici, i quali esprimono «tutta la pluralità dei colori e insieme l'unitarietà di questa vita della società che è così evidente e insieme così misteriosa» (Simmel, 1908a, tr. it. 1998: 13). La coesione e al contempo l'elasticità della vita sociale è garantita proprio da queste relazioni minimali e qualora la sociologia non le analizzasse si priverebbe della possibilità di conoscere quelle dinamiche sociali «che solamente la meravigliosa non lacerabilità della società può aprire, cioè il fluttuare della sua vita, attraverso il quale le sue componenti incessantemente le assicurano la stabilità, la perdono o la rinviando» (*ibidem*).

A differenza di Weber, Simmel, quindi, sembra avere interessi micro-sociologici, in quanto non solo perdono importanza le grandi entità sociali ma perde spessore anche il loro divenire storico e la connessione razionale storicamente causale che conduce alla loro comprensione adeguata. Egli è interessato a come si strutturano i rapporti sociali e le relazioni interpersonali nelle condizioni della modernità, l'oggetto da spiegare sono le nuove forme di *Vergellschaftung* di cui i rapporti mediati sono l'espressione più pura e l'economia monetaria è

una metafora che spiega i tratti della società moderna (Cavalli, 1989: 119-120), assumendo i rapporti mediati dal denaro come la forma paradigmatica dei rapporti sociali nell'epoca moderna.

Emergono così due visioni interpretative o 'comprendenti' della modernità:

l'una fatta di grandi entità e soggetti che danno senso al mondo, l'altra volta a considerarla costituita da un'infinità di microscopiche interazioni di influsso reciproco che danno vita alle forme sociali con carattere di stabilità e che costituiscono l'oggetto di studio che fa della sociologia una scienza empirica (Scaglia, 2010: 14).

Da una parte soggetti che fanno mutare energicamente il mondo in Weber e dall'altra, in Simmel, un mondo moderno, in cui gli individui sono immersi in tante microrelazioni che non danno vita a corporazioni, città, movimenti e istituzioni economiche, politiche, giuridiche, burocratiche, religiose entro cui si possa spiegare e poi comprendere il senso del loro agire.

L'insieme di microscopiche relazioni è ricondotto ad unità sociale dalle relazioni espresse nelle forme sociali, che sono oggettivazione delle *Wechselwirkungen*, dunque un mondo in cui coloro che vivono sono soggetti influenzati dalla situazione emozionale che a sua volta influenza la modalità in cui si esprimono le *Wechselwirkung*. Questa connotazione non si riferisce solo alla sociologia di Simmel ma a tutta la sua visione e lettura della modernità. Per Simmel la società moderna non può essere compresa attraverso le connessioni di senso di Weber, ma attraverso le *Lebenszusammenhänge*, le connessioni di vita che possono essere individuate solo se si considera la società un fenomeno psichico globale che si identifica con la vita.

Pur a partire da differenze di approccio metodologico sostanziali, per entrambi il mondo moderno si deve comprendere spiegandolo, ma la possibilità del comprendere dipende dalla capacità dell'uomo di "mettersi nei panni dell'altro", e più specificamente, di interpretare il significato soggettivo dell'azione altrui. E la comprensione non si basa su una penetrazione simpatetica e quindi sulla possibilità di sintonizzarsi empaticamente con l'altro rivivendo nella propria soggettività i processi psichici altrui. È la mediazione di forme simboliche e di costruzioni mentali concettuali a determinare la comprensione. La penetrazione simpatetica (*Einfühlung*) non basta alla comprensione, Simmel scrive: «su un pilastro così debole non è possibile gettare un ponte sull'abisso che separa l'io da non io» (Simmel, 1892, tr. it. 1982: 33).

Simmel e Weber comprendono il mondo moderno spiegandolo, ma con ottiche che attribuiscono importanza ad attori di natura totalmente diversa: importanti eventi l'uno e insieme di relazioni e soggetti che nascono per difendersi dall'aggressività della razionalità moderna l'altro. È in questa prospettiva che concetti teorici e metodologie assumono un insieme di significati diversi, contrapposti e a volte complementari. Difatti Weber per la scienza sociale esige concetti chiari, mentre Simmel tende all'utilizzo di analogie che gli permettono di raffigurare i pensieri dell'anima, i sentimenti e le emozioni della vita, un mondo di relazioni minimali che il sociologo deve scoprire, osservare e descrivere (Scaglia, 2010: 15-22).

Se da una parte entrambi ritengono l'individuo e la sua ascesa elementi centrali del mondo moderno, dall'altra sia sul piano metodologico e soprattutto sul piano della lettura e comprensione del sociale e del mondo moderno, le loro strade si dividono pur individuando in esso una profonda crisi. Per entrambi l'agire umano individuale è fondamentale, ma, mentre per Weber esso diviene sociale per imitazione o attraverso la partecipazione alle forme storiche di *Vergemeinschaftung*, tale agire non dà mai vita ad un sociale in sé, oggettivo e autonomo, invece per Simmel le forme sociali sono il risultato di una dimensione sociale di natura ontologica. In sintesi, è quest'ultima che permette a Simmel di concepire la realtà come un intreccio di concatenazioni tra un numero infinito di elementi e un numero finito di relazioni reciprocamente dipendenti (Cavalli, 1989: 507).

Informazioni altrettanto interessanti sulla funzione e il significato centrale che assume il conflitto nella sociologia di Simmel sono date anche da altri studiosi del suo pensiero come Wolff che sostiene che i fenomeni sociali appaiono sotto una nuova luce quando sono analizzati sotto l'angolazione di questo carattere sociologicamente positivo del conflitto (Wolff, 1950: 13-17). Lichtblau afferma che questa è una caratteristica che accomuna i due grandi della sociologia tedesca: Weber e Simmel. «And just as such as Simmel» – scrive Lichtblau – anche Weber vede la manifestazione del conflitto o della lotta sociale come una componente essenziale dei processi di socializzazione, che trova espressione sul piano metodologico nel riconoscimento di un pluralismo o «politeismo assoluto». Weber, tuttavia, vede in questo pluralismo delle «varie sfere di valore o possibili punti di vista culturali» i presupposti per una «lotta mortale, come tra Dio e il Diavolo» (Lichtblau, 1991: 41).

Egli, infatti, aveva una concezione multidimensionale del mondo sociale, con una particolare attenzione al tema conflitto, avvicinandosi

così alla categoria simmeliana centrale a questo saggio. Nelle sue teorizzazioni il conflitto risulta centrale, non semplicemente come fattore che opera accanto a tanti altri, ma quale espressione della multidimensionalità delle cose, della pluralità dei differenti gruppi, prospettive e interessi di cui è fatto il mondo. In poche parole, la società non sta insieme alla maniera di una grande unità sociale e, nonostante che in alcune componenti della società si trovino consenso e solidarietà, l'insieme è una combinazione di parti in conflitto. Weber non solo si rese conto dell'esistenza di molteplici sfere, ma anche della lotta per il potere che si svolge nell'ambito di ciascuna di esse (Collins, 1996: 63). Di conseguenza Weber era consapevole che le società, durante la storia, si sono sempre formate e distrutte muovendosi e cambiandosi da un quadro istituzionale ad un altro, considerando la storia come un processo confuso e multiforme di conflitti combattuti su numerosi fronti e in cui le vere costanti sono state la guerra, il conflitto e il cambiamento (Collins e Makowsky, 1978, tr. it. 1980: 118).

Come evidenzia Cavalli:

Ogni sfera è governata da una propria relativa autonomia (*Eigendynamik o Eigengesetzlichkeit*) anche se influenza e subisce le influenze delle dinamiche delle altre sfere. Il rapporto tra le diverse sfere è di tensione (*Spannung*), che talvolta diventa aperto conflitto. [...] Ogni sfera non si riduce ad un rapporto unilaterale di dipendenza dalle altre sfere, la direzione del condizionamento non è fissata una volta per tutte: questo vuol dire Weber quando si rifiuta di contrapporre ad una visione unilateralmente materialistica una visione altrettanto unilateralmente spiritualistica (Cavalli, 2020: 661).

Ne risulta pertanto una visione del conflitto come elemento di dinamizzazione della società, fattore alla base dell'agire sociale dal quale non si può prescindere, agire sociale che è spesso diretto da orientamenti più misti che univoci (Weber, 1922, tr. it. 1961). Interpretazione che, seppur non esattamente in linea con il pensiero simmeliano dove gli orientamenti misti sono invece centrali, ammettono dimensioni antinomiche e multi-prospettive assimilabili, anche se non perfettamente, alla categoria dell'ambivalenza.

4. IL PENSIERO DI SIMMEL (E DI WEBER) REGGE IL CONFRONTO CON I MUTAMENTI DELLA SOCIETÀ?

Accostarsi a un autore classico come Simmel, e contestualizzare il suo pensiero in epoca contemporanea, al fine di comprendere se le fonda-

mentali suggestioni antinomiche ereditate dalla sua teoria siano ancora utili alla “comprensione” dell’attuale vita sociale e della sua intensa complessità, significa scovare quali potrebbero essere le possibili forme di originalità derivata dalle sue conoscenze e andare necessariamente *oltre* l’analisi filologica, la ritualistica dell’adesione o rifiuto e la sostanza bibliografica. Il rischio di rimanere sospesi tra erudizione e originalità o di essere incastrati da schemi mentali rigidi che non permettono letture originali delle opere passate è, infatti, molto alto (Lombardo, 2018: 12).

Riprendendo una citazione di Cavalli secondo la quale i proverbi sono un condensato di saggezza popolare e riflettendo, in particolare, su alcuni parecchio noti come quelli che ci consigliano, in certe situazioni, di dare “un colpo al cerchio e uno alla botte” o di “usare il bastone e la carota”, ci troviamo a concordare pienamente con Cavalli nel confermare che la saggezza popolare non solo riconosce l’utilità della categoria dell’ambivalenza nella quotidianità ma che addirittura la ritenga chiave vantaggiosa per la riduzione della complessità quotidiana. Sul piano scientifico tale categoria risulta invece ancora guardata con sospetto. L’ambivalenza rappresenta, difatti, una fonte di disagio in un mondo dominato dall’incertezza, ma al tempo stesso nessun’altra categoria euristica esprime in modo così preciso il fondamento della condizione umana: «l’ambivalenza stessa è ambivalente» (Cavalli, 1997: V).

Accettare che uno stesso fenomeno possa presentare aspetti opposti e compresenti, che emergono da un’osservazione da vari punti di vista, tutti a loro modo validi, non è comodo e può risultare persino inquietante, ma libera la mente e accresce le nostre potenzialità di conoscenza rispetto a una lettura monodimensionale o un inserimento forzato di ciò che si osserva in concetti univoci. Una lezione che ci invita a considerare la valenza euristica dell’ambivalenza come categoria interpretativa e multidimensionale (Calabrò, 1997).

Se è vero, dunque, che le opere di Simmel si edificano sugli albori della modernità, il pensiero simmeliano sembra reggere il confronto con i mutamenti della società nella misura in cui il moderno sopravvive all’interno del clima post-moderno e post-metropolitano del contemporaneo (Abruzzese, 2000).

Simmel ha saputo guardare alle contraddizioni e all’ambivalenza del reale, alla paradossale coincidenza dei contrari, motivo che sta alla base della sua intera riflessione, egli riesce a concepire e comunicare come gli opposti, invece di escludersi si co-appartengono. Pertanto, può essere definito come un pensatore “eccentrico” rispetto ai propri

tempi, un *outsider* nel panorama intellettuale della sua epoca, egli ha focalizzato il suo interesse ad ambiti di ricerca trascurati o non considerati, ha seguito un'impostazione metodologica innovativa il cui valore è stato inizialmente incompreso e a volte negato, ma forse proprio per questo è stato in grado di lasciare lezioni feconde per studiosi di epoche successive, che lo rendono nostro contemporaneo (Picchio, 2012: 13).

Come si è detto la moda, ad esempio, è descritta come processo carico di significati ambivalenti, osservata dal punto di vista dell'attore sociale; l'espressione moda fa ancor oggi, come allora, riferimento a comportamenti che vincolano all'obbedienza di determinate norme condivise ma che, allo stesso tempo, si profilano come forma di distinzione. L'attore sociale è, ancora oggi, catturato dal processo ambivalente dell'*essere alla moda o fuori dalla moda*, all'interno di relazioni sociali basate sull'apparenza, che determinano processi d'inclusione ed esclusione sociale ancora riscontrabili nella società odierna. Per tali ragioni, essa va interpretata quale fenomeno complesso, dalle molteplici e intrinseche sfaccettature (Daher, 2010: 5) e la teoria sulla moda di Simmel, sebbene con alcune differenziazioni relative al processo di *trickle down*, può essere tuttora impiegata per la comprensione sociologica di tale fenomeno collettivo nella società contemporanea.

Come già sosteneva Abel (1959), la sua sociologia apre le porte alla sociologia moderna. Se tutte le grandi opere "classiche" del pensiero umano, ognuna nel proprio campo, che sia letterario, storico, filosofico, scientifico o artistico, si dovessero contraddistinguere per la loro capacità di "parlare ancora", far riflettere o emozionare, stimolare nuove indagini, catturare l'attenzione e il cuore di chi vi si accosta in epoche successive, nel caso di Simmel ci troveremmo di fronte a una particolare forma di "incontro" con prospettive interpretative che solo ora sembrano giunte a maturazione e solo ora possono essere pienamente comprese. Non è un caso, insomma, che Simmel sia avvertito oggi «come il più "contemporaneo" dei classici» della sociologia (Jedlowski, 1995: 11).

Quello simmeliano è un punto di vista originale e innovativo rispetto agli ideali conoscitivi dell'epoca, che ha risvolti sia metodologici che contenutistici, rappresenta una lezione assai significativa per la sociologia contemporanea, suscettibile di sviluppi ulteriori. Egli è probabilmente il sociologo che meglio ricostruisce il panorama della modernità, cogliendone la complessità, le ambivalenze e i conflitti interni. Per molti aspetti la sua riflessione costituisce un *continuum* con la nostra epoca.

Simmel esprime una sensibilità eccezionale nel rilevare quelle fratture e quei “disagi” causati dalla modernità che conservano un rapporto attivo con quella che è stata definita “postmodernità” (Costantino, 2012).

Ricostruendo le dinamiche intellettuali dei due *maîtres à penser* della sociologia tedesca, Simmel e Weber, e mettendole a confronto, Lichtblau arriva alla conclusione che, pur condividendo nello spirito e nella teoria molti elementi, restano sicuramente separati da una sostanziale divergenza metodologica. Seppur entrambe le teorie siano caratterizzate da un'intramontabile attualità (Lichtblau, 1991).

Anche il paradigma weberiano, con i suoi sviluppi critici e problematici, non ha smesso, nelle trasformazioni delle scienze umane e sociali contemporanee, di declinare, con la sua originale *Zeitdiagnose*, all'interno di un'"ontologia dell'attualità", i problemi rilevanti del conflitto della ragione nel disincanto moderno e può ancora rappresentare una guida essenziale per comprendere la complessità costitutiva dell'agire umano dotato di senso. Che cosa deve la cultura contemporanea a Max Weber? Deve di aver contribuito più di qualsiasi altro pensatore della sua epoca all'analisi e alla comprensione del mondo moderno. Si potrà essere d'accordo o in disaccordo con lui, ma dal confronto con la sua opera non si può prescindere: ha dato un'interpretazione della modernità divenuta un punto di riferimento ineludibile, suscitando inevitabilmente enormi consensi e dissensi e rappresentando, con le sue opere, una presenza d'obbligo negli scaffali degli studiosi di scienze sociali di qualsiasi scuola (De Simone, 2019).

La sociologia contemporanea possiede mezzi tecnologici e un apparato concettuale notevolmente superiori a quelli di cui si disponeva al tempo di Simmel (e di Weber), ciò nonostante, è impossibile affermare che tali autori siano superati. In particolare, Simmel quale grande interprete delle ambivalenze umane e sociali, sia se letto direttamente, sia se filtrato attraverso il pensiero critico di autori contemporanei, continua a stimolare la nostra immaginazione sociologica. Attraverso il suo pensiero, l'ambivalenza, come categoria interpretativa della realtà, ha mantenuto tutte le sue potenzialità euristiche, risultando ancora utile, anzi indispensabile, all'analisi sociologica nel mondo contemporaneo. Questa è l'eredità di Simmel.

5. CAPACITÀ EURISTICHE DEI PROCESSI DI AMBIVALENZA NELLA LETTURA DELLA CONTEMPORANEITÀ: NOTE CONCLUSIVE

Dare una definizione di ambivalenza nel linguaggio comune rappresenta già di per sé una sfida che richiede particolare impegno. Il ter-

mine acquista valenza diversa a seconda del contesto e, soprattutto, si presenta attraverso diverse sfaccettature di significato, pur mantenendo il senso di *duplicità* che si realizza in uno stesso tempo e nel medesimo spazio⁵.

Fornire della nozione-processo dell'ambivalenza una declinazione sociologica rappresenta una sfida ancor più ardua, ma proprio per questo particolarmente stimolante, poiché il tema delle ambivalenze si presenta particolarmente ricco sia concettualmente che in senso applicativo.

Direbbe Simmel: *l'ambivalenza non è alla moda*, richiamando la preoccupazione di Cavalli (1997: 3-4) di una carente riflessione degli scienziati sociali sul tema. Focalizza su aspetti contraddittori e ambigui della realtà sociale, che dovrebbero essere "pane quotidiano" per la sociologia, e solo per questo dovrebbe risultare centrale nelle investigazioni sociologiche della realtà sociale.

L'ambivalenza è utile alle scienze sociali nel cogliere le *diverse* sfumature dei *diversi* processi e fenomeni che la società offre all'osservazione. Come evidenziato, Simmel quale maggiore interprete classico dell'ambivalenza, ci porge alcuni esempi utili a comprendere l'efficacia interpretativa del concetto nell'analisi della complessità moderna, post-moderna e contemporanea (società multiculturale e globale).

L'ambivalenza acquista nella sociologia di Simmel ampie sfumature di significato, sino a divenire principio nel processo di socializzazione, veicolo moderno attraverso il quale cogliere in profondità le diverse dimensioni che caratterizzano la realtà sociale. Dalla definizione simmeliana dei processi di interazione sociale, guidati da orientamenti ambivalenti dell'azione, conseguono particolari effetti di socializzazione, tali da produrre *plusvalore sociale* (Nedelmann, 1992).

Qualsiasi forma moderna di socialità, di *socievolezza* e di agire sociale, può essere compresa/interpretata attraverso la *lente d'ingrandimento* dell'ambivalenza. Il pensiero di Simmel è, infatti, segnato da quella che si potrebbe definire un'*aspirazione all'ambivalenza*. La vita sociale moderna è ambivalente: individui incerti sulla strada da prendere, sul comportamento da attuare, sempre alla ricerca di un equilibrio tra due poli opposti irriducibili e irrinunciabili; non potrebbe essere diversamente, pena l'appiattimento delle relazioni sociali stesse

⁵ Tempo e spazio acquistano particolare significato nella sociologia di Simmel relativamente alla nozione di forma sociale, la quale non può prescindere da una conformazione materiale, collocata in spazi e tempi definiti che contribuiscono a cristallizzare i processi sociali (Serino, 2017).

(Frisby, 1992: 49). Descrizione della vita sociale evidentemente ancor valida ai giorni nostri.

La complessità produce, inoltre, continuamente nuove forme di interazione, nuovi spazi per l'azione e, assumendo il punto di vista di Simmel, nuovi territori dove ristabilire l'equilibrio tra forze contrapposte. Un processo continuo che si espande e si alimenta in modo esponenziale, diventando carattere della modernità.

Questo processo non è osservato, in chiave simmeliana, all'interno di un quadro macrosociologico, la sua concezione teorica si potrebbe piuttosto collocare a livello *meso*, poiché pone l'accento sui gruppi (cerchie) e sulle loro interazioni, pur non trascurando l'apporto individuale a queste.

Simmel ci parla, infatti, di *conservazione* e di *persistenza* dell'individualità, in cui «l'uomo non è mai un mero essere collettivo, come non è mai un mero essere individuale» (Simmel, 1908a, tr. it. 1998: 609-610). L'impulso all'individualità induce il soggetto a cercare protezione e supporto in cerchie di dimensioni intermedie, quando quelle di appartenenza gli appaiono dispersive. L'ambivalenza tra individuo e cerchie sociali diventa così *principio euristico* nella sociologia di Simmel e poggia sulla necessità del singolo di appartenere a un gruppo che lo rispecchi nella sua individualità, con lo scopo di estendere l'individualità oltre i confini apparentemente insuperabili della singolarità (Giovannini, 2018: 155).

Tale principio euristico, palesemente fondato sul presupposto dell'ambivalenza, regge ancor oggi il confronto con le dinamiche relazionali e identitarie della società contemporanea, dove l'individuale e il collettivo rappresentano tuttora un *gioco* su cui si fondano la costruzione identitaria personale e sociale e i processi di socializzazione e di risocializzazione degli attori sociali.

Il concetto di ambivalenza, anche se nel linguaggio comune non presuppone una necessaria opposizione, è declinato in Simmel attraverso poli opposti e contraddizioni, che ci ricollegano all'interesse di Weber verso *le antinomie della condizione umana* (Aron, 1965, tr. it. 1972: 477-83). Tale interesse fa di Weber un sociologo attento alle categorie ambivalenti sia della vita sociale che della sociologia come scienza rigorosa. Le grandi opposizioni relative al metodo (giudizio di valore/rapporto ai valori) e ai fondamenti etici dei comportamenti sociali in epoca moderna (etica della convinzione/etica della responsabilità) sintetizzano il suo modo di guardare al mondo attraverso uno sguardo sociologico guidato dal filtro delle "contraddizioni sociali" e lo presentano alla ribalta della sociologia del presente come sociologo

che, pur non avendo mai utilizzato il concetto di ambivalenza in forma esplicita, ne ha interiorizzato pienamente il senso.

Se Simmel appare, infatti, il maestro dell'ambivalenza – e dell'ambiguità, che corollario dell'ambivalenza talvolta sembra essere – «del gioco interminabile che si istituisce tra il particolare e la totalità, tra un qualsiasi aspetto del mondo e il suo contrario, tra l'unità e la scissione» (Dal Lago, 1989: 529), la teoria weberiana non si sottrae all'analisi delle contraddizioni e degli aspetti antinomici e multidimensionali della realtà sociale. La categoria idealtipica della “razionalità rispetto al valore” rappresenta un esempio particolarmente adeguato del modo di vedere l'ambivalenza in senso pluralistico e multi prospettico, quale agire sociale derivante da criteri di orientamento univoci ma, al tempo stesso, basato su un calcolo soggettivo che comprende la possibilità e i limiti del poter/dover decidere fra scopi contrastanti.

Il dibattito sulla contemporaneità degli autori qui trattati, quali fondamentali interpreti della modernità, è ancora aperto. Qualche linea conclusiva, non definitiva, ma da considerare come apertura di una riflessione interna alla sociologia non può che spettare al tema dell'ambivalenza, indiscutibile filtro attraverso cui interpretare le contraddizioni della vita sociale contemporanea.

Metafore come quelle del ponte e della porta (Simmel, 1909, tr. it. 2011) richiamano alcune grandi questioni sociali della contemporaneità. Principi metodologici come il “punto di vista” partecipano alla stesura concettuale della definizione della società multiculturale/interculturale odierna, e ne valorizzano in senso comprendente le contraddizioni. *Allora come ora* necessitava un concetto adeguato a cogliere nuove complessità e contraddizioni, *ora come allora* la nozione-processo di ambivalenza rivela capacità euristiche impensate per l'interpretazione (e riduzione) della complessità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ABEL, T. (1959). The Contribution of Georg Simmel: A Reappraisal. *American Sociological Review*. 24(4): 473-479.
- ABRUZZESE A. (2000). La moda: Simmel 1905-1999. In A.M. Curcio (a cura di), *La dea delle apparenze. Conversazioni sulla moda* (pp. 53-66). Milano: FrancoAngeli.
-

- ANDOLFI, F. (2001). Presentazione: Simmel e la sensibilità alle differenze. In F. Andolfi (a cura di), *Forme dell'individualismo* (pp. 7-32). Roma: Armando.
- AXELROD, C. (1977). Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style. *The Sociological Quarterly*. 18(2): 185-196.
- BAUMAN, Z. (2000). *Modernità liquida*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- CALABRÒ, A.R. (1997). *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*. Roma-Bari: Laterza.
- CAVALLI, A. (1984). Introduzione. In A. Cavalli, L. Perucchi (a cura di), *Filosofia del denaro* (pp. 7-50). Torino: Utet.
- CAVALLI, A. (1989). Georg Simmel e Max Weber: un confronto su alcune questioni di metodo. *Rassegna Italiana di Sociologia*. 30(4): 503-524.
- CAVALLI, A. (1992). Simmel e Weber: convergenze e divergenze. *Annali di Sociologia-Soziologisches Jahrbuch*. 8(2): 117-131.
- CAVALLI, A. (1997). Prefazione. In A.R. Calabrò, *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica* (pp. V-VII). Roma-Bari: Laterza.
- CAVALLI, A. (1998). Introduzione. In A. Cavalli (a cura di), *Sociologia* (pp. IX-XXVIII). Torino: Edizioni di Comunità.
- COLLINS, R., MAKOWSKY, M. (1978). *Storia delle teorie sociologiche*. Bologna: Zanichelli, 1980.
- COLLINS, R. (1994). *Quattro tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*. Bologna: Zanichelli, 1996.
- COSTANTINO, S. (2012). Simmel, il disagio della civiltà^[1] e la nascita della società dello spettacolo. In M. Picchio, M.C. Federici (a cura di), *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive* (pp. 197-218). Perugia: Morlacchi.
- COSER, L. A. (1970). *I maestri del pensiero sociologico*. Bologna: il Mulino, 1997².
- DAHER, L. M. (2010). Ambivalenza e differenziazione come chiavi concettuali per l'interpretazione delle mode: l'attualità di Simmel. In C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio (a cura di), *Simmel e la cultura moderna*, Volume secondo, *Interpretare i fenomeni sociali* (pp. 421-440). Perugia: Morlacchi.
- DAHER, L. M. (2020). The Relationship between Sociology and History in Understanding Conflict Events: An Introduction. In L.M. Daher (ed.), *Understanding Social Conflict: The Relationship Between Sociology and History* (pp. 7-20). Milano-Udine: Mimesis International.
-

- DAL LAGO, A. (1989). Simmel, nostro contemporaneo. *Rassegna Italiana di Sociologia*. 30(4): 525-550.
- DAL LAGO, A. (1994). *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*. Bologna: il Mulino.
- DE SIMONE, A. (2019). *L'ultimo classico. Max Weber. Filosofo, politico, sociologo*. Milano-Udine: Mimesis.
- FORNARI, S. (2005). *Del Perturbante. Simmel e le emozioni*. Perugia: Morlacchi.
- FRISBY, D. (1992). *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London: Routledge.
- GIOVANNINI, A. (2018). Simmel, Bourdieu e la condizione giovanile nell'epoca dell'instabilità sociale. In M. Bonolis, C. Lombardo (a cura di), *Ritorno a Simmel. Saggi sull'eredità di un classico* (pp. 133-156). Milano: FrancoAngeli.
- GROSSI, G. (2017). Cultura e ambivalenza. Il campo culturale nel XXI secolo: dilemmi e ipotesi. *Quaderni di Sociologia* 61(73): 81-105.
- JEDLOWSKI, P. (1995). Introduzione. In G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito* (pp. 7-38). Roma: Armando.
- LEVINE, D. N. (1971). *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press.
- LICHTBLAU, K. (1991). Causality or Interaction? Simmel, Weber and Interpretive Sociology. *Theory, Culture & Society*. 8(3): 33-62.
- LOMBARDO, C. (2018). Simmel, o dei ritorni possibili. In M. Bonolis, C. Lombardo (a cura di), *Ritorno a Simmel. Saggi sull'eredità di un classico* (pp. 11-18). Milano: FrancoAngeli.
- MANISCALCO, M.L. (2012). L'ambivalenza sociologica simmeliana dalle società solido-moderne a oggi. Permanenza euristica di una categoria. In M. Picchio, M.C. Federici (a cura di), *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive* (pp. 113-127). Perugia: Morlacchi.
- MERTON, R.K. (1976). *Sociological and Other Essays*. New York: Free Press.
- NEDELMANN, B. (1988). "Psychologismus" oder Soziologie der Emotionen? Max Webers Kritik an der Soziologie Georg Simmels. In O. Rammstedt (Hg.), *Simmel und die frühen Soziologen* (pp. 11-35). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- NEDELMANN, B. (1992). L'ambivalenza come principio di socializzazione. *Rassegna Italiana di Sociologia*. 23(2): 233-255.
- PICCHIO, M. (2012). Georg Simmel: un classico nostro contemporaneo. Per un'introduzione. In M. Picchio, M.C. Federici (a cura di), *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive* (pp. 9-95). Perugia: Morlacchi.
-

- PICCHIO, M. (2012). I vicini lontani. Sociologia dello straniero attraverso Simmel, Bauman e Beck. In M. Picchio, M.C. Federici (a cura di), *Pensare Georg Simmel: eredità e prospettive* (pp. 341-460). Perugia: Morlacchi.
- REDAZIONE DELLA «RASSEGNA ITALIANA DI SOCIOLOGIA» (2020, a cura di). *L'attualità di Weber. Dialogo con Alessandro Cavalli. Rassegna Italiana di Sociologia*. 61(3): 651-670.
- SCAGLIA, A. (2010). Max Weber e Georg Simmel: due diverse vie alla comprensione della modernità. In C. Consuelo, D. Pacelli, A. Santambrogio (eds.), *Simmel e la cultura moderna*, Volume secondo, *Interpretare i fenomeni sociali* (pp. 5-27). Perugia: Morlacchi.
- SERINO, M. (2017). Spazio e spazialità nell'opera di Simmel e Durkheim. *Quaderni di Sociologia*. 75: 37-54.
- SIMMEL, G. (1890). *La differenziazione sociale*. Roma-Bari: Laterza, 1997³.
- Simmel, G. (1892). *I problemi della filosofia della storia*. Casale Monferrato: Marietti, 1982.
- SIMMEL, G. (1900). *Filosofia del denaro*. Torino: UTET, 1984.
- SIMMEL, G. (1908a). *Sociologia*. Torino: Edizioni di Comunità, 1998.
- SIMMEL, G. (1908b). *Individuo e gruppo*, a cura di N. Squicciarino, Roma: Armando, 2006.
- SIMMEL, G. (1909). *Ponte e porta. Saggi di estetica*, a cura di A. Borsari e C. Bronzino. Bologna: ArchetipoLibri, 2011.
- SIMMEL, G. (1910). *I problemi fondamentali della filosofia*. Firenze: Vallecchi, 1920.
- SIMMEL, G. (1911). *La moda*. Milano: Mondadori, 1998.
- SIMMEL, G. (1917a). *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*. Milano: Feltrinelli, 1983.
- SIMMEL, G. (1917b). *La socievolezza*. Roma: Armando, 2005.
- SMELSER, N. J. (1998). The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences. *American Sociological Review*. 63(1): 1-16.
- TABBONI, S. (2007). *Lo straniero e l'altro*. Napoli: Liguori.
- WEBER, M. (1922a). *Economia e società*. Milano: Edizioni di Comunità, 1961.
- WEBER, M. (1922b). *Il metodo delle scienze storico sociali*. Torino: Einaudi, 1958.
- WEBER, M. (1903-1908). *Saggi sulla dottrina della scienza*, a cura di A. Roversi. Bari: De Donato, 1980.
-

MODERNITÀ, PROCESSO DI RAZIONALIZZAZIONE, EMOZIONI

Ambivalenze, reali e apparenti, nel pensiero sociologico di Max Weber

di *Paolo Iagulli**

Abstract

Modernity, rationalization process, emotions. Ambivalences – real and apparent – in the sociological thought of Max Weber

In this paper, I will first briefly summarise what a part, at least, of the secondary literature on Weber has already observed, namely that by highlighting its strengths and limitations, he displays an ambivalent attitude towards modernity and in particular towards the process of rationalization that characterises it so strongly. Then, after noting that emotions also form part, in a rhapsodic but non-trivial way, of his discourse on modernity and the rationalization process, I will argue that emotions, on the one hand, are the object of a Weberian attitude that is not ambivalent, but favourable, on the other hand, they help confirm Weber's ambivalent attitude toward modernity. In Weber's eyes, emotions in modernity are mostly sacrificed on the altar of the rationalization of life, but this is simply a tribute paid to the advances that modernity has undoubtedly brought about.

Keywords

Weber, Max; modernity; ambivalence; emotions; rationalization process.

* PAOLO IAGULLI è cultore della materia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Bari.

Email: piagulli@iol.it

1. INTRODUZIONE

La consapevolezza circa l'impossibilità di estirpare l'ambivalenza dalla vita sociale è pienamente maturata solo col passaggio dalla modernità alla postmodernità¹. Eppure, con l'ambivalenza, e quindi con aspetti del comportamento umano e sociale quali l'irrazionalità, la contraddittorietà e l'imprevedibilità², la sociologia ha fatto in qualche modo i conti già attraverso i suoi padri fondatori, compreso il più «scientifico» di essi, Durkheim; anche se, certo, la stessa nozione di ambivalenza appare complessivamente poco presente sia nella teoria che nella ricerca sociologica, considerata anzi pericolosa da parte di una disciplina la cui scientificità sembrava poter risultare compromessa dall'ammissione di «zone d'ombra» nel comportamento sociale (cfr. Calabrò, 1997: 4-5). Se, per la verità, tra i padri fondatori solo Simmel ha affrontato direttamente il tema dell'ambivalenza, conferendo al relativo concetto un posto di rilievo in seno alla sua riflessione, come più tardi avrebbero fatto Elias e Merton (Ivi: 9-10), oltre a Durkheim, anche Pareto e Weber «si sono imbattuti nel corso del loro percorso scientifico in quegli aspetti del comportamento sociale che potrebbero essere definiti come appartenenti a una zona d'ombra dove agiscono forze, conoscenze, interessi non direttamente riconducibili alle regioni indagate e manifeste dell'agire sociale» (Ivi: 11)³.

Protagonista delle pagine che seguono è Max Weber (1864-1920). L'ambivalenza cui si farà riferimento è quella della modernità, ma soprattutto quella presente nella riflessione del sociologo tedesco su di essa. Beninteso, la seconda è strettamente legata alla prima, ma l'oggetto precipuo delle presenti note è costituito, appunto, dall'atteggiamento ambivalente di Weber rispetto alla modernità e a quel processo di razionalizzazione che così significativamente la caratterizza; un atteggiamento che, come vedremo nel secondo paragrafo, si sostanzia in un'alternanza tra la descrizione anche affascinata delle potenzialità e dei progressi legati al processo di razionalizzazione e l'avvertita messa a tema dei connessi limiti e rischi. Nel terzo paragrafo, cercherò di integrare la tesi dell'atteggiamento ambivalente di Weber rispetto alla modernità con osservazioni che partono da una precisa constatazione, e

¹ Non a caso Zygmunt Bauman ha intitolato "Postmodernità o vivere con l'ambivalenza" l'ultimo capitolo di uno dei suoi libri più importanti, *Modernità e ambivalenza*, 1991, tr. it. 2010 (cfr. Leccardi, 2009: 13-14).

² Sull'intrinseca ambivalenza dell'agire sociale, si veda, a un livello non solo sociologico ma anche filosofico, Crespi, 1999 (su cui Fornari, 2000).

³ Per un'introduzione sull'ambivalenza nella teoria sociologica classica, oltre che Calabrò, 1997, si veda anche Longo, 2005, in part. 19-66.

ciò che nelle sue analisi sono presenti, sia pure in modo molto frammentario, ma non per questo non significativo, anche le emozioni: in particolare, come si vedrà, esse sembrano formare, insieme al processo di razionalizzazione, l'oggetto di un discorso dotato di una certa unitarietà e continuità, sia pure alla luce di una lettura interpretativa dei testi del sociologo tedesco⁴. Sosterrò, anzitutto, che, se si considera la sfera emozionale in sé, Weber non mostra in realtà un atteggiamento ambivalente rispetto a essa, come pure alcuni suoi studiosi ritengono: il suo atteggiamento complessivo circa emozioni, sentimenti e passioni appare di sostanziale favore. Di un suo atteggiamento ambivalente si può, invece, continuare a parlare con riferimento (non alla sfera emozionale in sé, bensì) a quella sua riflessione su modernità e processo di razionalizzazione che però, a ben vedere, comprende appunto anche le emozioni: da un lato, il processo di razionalizzazione è per lui foriero di novità positive e straordinariamente rilevanti, dall'altro, le emozioni, proprio in ragione di tale processo, appaiono nell'ambito della modernità, agli occhi per ciò dolenti di Weber, per lo più gravemente sacrificate⁵.

2. LA MODERNITÀ PER WEBER: IL PROCESSO DI RAZIONALIZZAZIONE E LE SUE ANTINOMIE (LA SUA AMBIVALENZA)

Come è noto, dai primi anni Sessanta del secolo scorso, attraverso il lavoro di studiosi quali Mommsen, Schluchter, Tenbruck, Aron, Luciano Cavalli e soprattutto Raymond Bendix (1960), da un lato, si sono cominciate a superare interpretazioni un po' riduttive a carico di Weber quale principalmente metodologo o, al più, teorico/filosofo anti-Marx (ovvero «il Marx della borghesia»), dall'altro, con sempre maggiore convinzione, il nucleo riflessivo della sua opera è stato rinvenuto nell'analisi, più e oltre che dell'economia capitalistica moderna, del processo di razionalizzazione quale aspetto fondamentale e pervasivo della modernità (cfr. Rossi, 1981b: IX-XI)⁶. Sebbene per lo più abbozzate e frammentarie, e comunque tutt'altro che sistematicamente con-

⁴ Ciò che intendo dire è che un discorso più o meno organico sul rapporto tra il processo di razionalizzazione e le emozioni non è esplicitamente realizzato da Weber, eppure appare nucleabile a partire da passaggi discorsivi rapsodici ma assai incisivi contenuti all'interno di alcune sue opere: cfr., più ampiamente, Iagulli, 2021a.

⁵ Ben più esplicitamente di quanto sia avvenuto in Weber, l'ambivalenza della modernità con riferimento alla dimensione emozionale è stata colta da Georg Simmel (cfr. Cerulo, 2017).

⁶ Anche se, per la verità, Weber «non usa quasi mai [l'espressione processo di razionalizzazione], [...] alternando concetti più generali quali quello di razionalità, razionalità rispetto allo scopo, razionalizzazione e disincantamento» (Tenbruck, 1993: 85).

dotte, le osservazioni del sociologo tedesco sulla razionalità e sul processo di razionalizzazione sono, infatti, qualitativamente molto ricche e disseminate lungo tutta la sua opera (cfr. Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 17, 27).

Non può essere questo il luogo per approfondire in modo adeguato né il tema della razionalità⁷ né, più specificamente, quello del processo di razionalizzazione in Weber⁸. Basti qui ricordare quanto segue. Secondo il sociologo tedesco, un processo di razionalizzazione si è registrato in quasi tutte le culture, segnando la direzione complessiva di sviluppo delle società umane (cfr. Rossi, 2007: 177); esso appare caratterizzato da fenomeni quali

il distacco dalla tradizione, l'indebolirsi dei legami "naturali" e la loro sostituzione con nuove forme di rapporto, l'affermarsi delle religioni universali contro l'originaria immagine magica del mondo, la ricerca di una "redenzione" dal dolore e dalla sofferenza [...]; la religione [stessa, quindi,] è portatrice di un'esigenza di razionalizzazione (Ivi: 139),

che deriva «dal suo stesso intento fondamentale, che è quello di dare un "senso" al mondo e alla vita umana contrapponendo all'esistenza della sofferenza e alla disuguaglianza delle sorti individuali la prospettiva di un meccanismo di compensazione etica» (Rossi, 1981a: 151). Se nasce, anzi, all'*interno* della sfera religiosa, il processo di razionalizzazione diventa, però, a un certo punto non solo *esterno* a essa, sfociando in un mondo laicizzato, ma anche generale, estendendosi a tutti i campi dell'esistenza umana (cfr. Rossi, 2007: 172 ss.). Ebbene, è precisamente questo il processo di razionalizzazione, nel quale si identifica l'Occidente moderno, che interessa qui richiamare: per Weber, esso è caratterizzato, in estrema sintesi, dalla larghissima prevalenza, in seno alla modernità occidentale, della c.d. «azione razionale rispetto allo scopo» sulle altre tipologie di azione sociale, vale a dire l'«azione razionale rispetto al valore», l'«azione affettiva» e l'«azione tradizionale» (cfr. Weber, 1922a, tr. it. 1995: 21-23). Tale processo di razionalizzazione investe ogni campo dell'agire, dall'economia (predominio dell'agire capitalistico) alla politica (affermazione del potere razionale-legale) sino all'ambito amministrativo (burocratizzazione); ma soprattutto, con i progressi della scienza e della tecnologia, si afferma in modo prepotente

⁷ Per un'introduzione sul tema della razionalità nel pensiero del sociologo tedesco, cfr. Izzo, 1995: 53-74. Sul nesso razionalità-irrazionalità nella teoria weberiana e sui limiti della razionalità espressi in essa, cfr. Dal Lago, 1983.

⁸ Si vedano, al riguardo, almeno, Rossi, 2007, in part. 113-232 e Schluchter, 1980, tr. it. 1987.

un razionalismo di ordine scientifico-tecnologico che, promuovendo atteggiamenti strumentali guidati dalla calcolabilità e dal controllo della natura, finisce col determinare quel «disincantamento del mondo» cui Weber fa riferimento in alcuni esemplari passaggi de *La scienza come professione*:

[I]a crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa [...] una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita alle quali si sottostà. Essa significa qualcosa di diverso: la coscienza o la fede che, se soltanto si volesse, si potrebbe in ogni momento venire a conoscenza, cioè che non sono in gioco, in linea di principio, delle forze misteriose e imprevedibili, ma che si può invece [...] dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale. Ma ciò significa il disincantamento del mondo. Non occorre più ricorrere a mezzi magici per dominare gli spiriti o per ingraziarseli, come fa il selvaggio per il quale esistono potenze del genere. A ciò sopperiscono i mezzi tecnici e il calcolo razionale (Weber, 1919b, tr. it. 2004: 20).

Come è noto, e in estrema sintesi, lo scenario delineato al riguardo da Weber è affidato a quell'immagine della «gabbia d'acciaio»⁹, protagonista delle pagine conclusive de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (Weber, 1905/1920, tr. it. 2013), che costituisce non solo la sua più incisiva e drammatica immagine del processo di razionalizzazione e dei suoi possibili esiti, ma anche, probabilmente, la più nota e importante «diagnosi» della modernità dell'intera riflessione sociologica (cfr. Privitera, 2008: 13).

Il puritano *volle* essere un professionista, noi lo *dobbiamo* essere. Infatti, quando l'ascesi passò dalle celle conventuali alla vita professionale e cominciò a dominare sull'eticità intramondana, contribuì, per parte sua, a edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna – legato ai

⁹ «Gabbia d'acciaio» è la locuzione che troviamo più frequentemente nell'ambito della letteratura secondaria su Weber. Si tratta, in realtà, di una locuzione solo in parte fedele all'originale weberiano *Stahlhartes Gehäuse*, che possiamo letteralmente tradurre con «guscio duro come l'acciaio», perché per l'altra parte essa è debitrice della traduzione da parte di Parsons del 1930 de *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui il sociologo americano traduce, come è noto, l'espressione weberiana con *iron cage* (gabbia di ferro). «Gabbia d'acciaio» conserva, quindi, di Weber l'elemento dell'acciaio, che, in quanto frutto di «fabbricazione umana», è, diversamente dal ferro, più complesso e ha quindi una durezza variabile. Ciò che, però, è forse più interessante rilevare è che, plausibilmente, Weber utilizzò il termine «guscio», e non «gabbia», perché il primo simboleggia qualcosa che era diventata per lui parte integrante dell'esistenza dell'uomo moderno: l'abitare un «guscio duro come l'acciaio» sembra implicare, più e oltre che una nuova dimora per gli esseri umani, una vera e propria trasformazione, ancorché non irreversibile, della natura umana. Per un approfondimento, cfr. Baher, 2001; ho voluto qui ricordare brevemente ciò anche per anticipare quanto evidenzierò di seguito nel testo: l'attenzione che Weber ha sempre avuto per l'umanità e il suo destino.

presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica –, che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio (*non* solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica) [...]. In quanto l'ascesi imprenditiva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia (Weber, 1905/1920, tr. it. 2013: 239-240).

Due osservazioni, strettamente legate, si impongono al riguardo. La prima è che nelle analisi di Weber, che pure si considera uno scienziato empirico e non un filosofo¹⁰, appare chiaramente presente una dimensione morale. Che egli non sia un filosofo morale nel significato tradizionale del termine, che non abbia cioè fatto ricorso a regole morali, né utilizzato termini del discorso filosofico morale, quali bene, giusto, dovere, né elaborato concezioni di società ideali, è fuori discussione. Non dimeno, la sua intera opera scientifica può dirsi informata da un fondamentale impulso morale, vale a dire da un appassionato interesse per il «destino dell'uomo» nella civiltà capitalistica occidentale (cfr. Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 121). Più e oltre che uno scienziato, Weber fu un educatore appassionato a ogni questione attinente alla condizione (oltre che al destino) dell'umanità e al grado di libertà degli individui in un'epoca di razionalizzazione. Le istituzioni, le organizzazioni, le strutture e i loro processi, quelle che costituiscono cioè le forze esterne e impersonali del mondo, sono studiate da Weber soprattutto al fine di comprendere il loro influsso sugli individui, sulla loro personalità e interiorità (cfr. Scaff, 2016: 59-60). Insomma, la dimensione soggettiva, pur mai disgiunta da quella strutturale (cfr. Longo, 2005: 51), è in lui assolutamente cruciale: un problema o forse *il* problema fondamentale della modernità consiste per Weber nel chiedersi se e come gli individui possano preservare la loro vera umanità, quindi la loro autonomia, dignità e integrità, nel moderno mondo razionalizzato (cfr. Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 134). Non è qui possibile approfondire il discorso¹¹, ma certo

per quanto possa essere stato il problema centrale di Weber, quello della razionalizzazione è un problema che per poter diventare la chiave interpretativa di tutta la sua opera deve essere collocato in un contesto molto più ampio che renda plausibile la ragione per cui tale problema fu così importante per Weber [...]. Il suo tema non era [...] un «generico» processo di razionalizza-

¹⁰ Eppure, «egli fu *filosofo* [...] il vero filosofo», scrisse il filosofo Karl Jaspers (1932, trad. it. 1998).

¹¹ Esempiarmente, si veda Hennis, 1991. Cfr. anche il numero monografico 2016/1 della rivista «Studi di sociologia», in particolare gli scritti di Müller e Scaff.

zione, bensì il processo di razionalizzazione della «condotta di vita pratica» (Hennis, 1991: 12, 42).

La «condotta della vita», infatti, pur non esplicitamente definita e non costituendo (apparentemente) un suo concetto fondamentale, «rappresenta il punto di osservazione analitico e normativo della sociologia di Weber» (Müller, 2016: 19). Nell'ambito della «condotta di vita» emergono due problemi esplicitamente centrali nella riflessione weberiana sulla modernità razionalizzata: il problema della libertà e quello del senso. Quanto al primo problema, Weber si chiede se e come sia ancora possibile la libertà per un individuo, quello moderno, sovrastato da ordinamenti sociali che impongono regole e norme. Quanto al secondo problema, basti qui osservare¹² che, in seno alla modernità studiata da Weber, caratterizzata da molti e diversi ordinamenti che dispiegano sistemi di valori plurali e contrapposti, il senso diventa una questione persino lacerante per individui che, di fronte ad alternative prima impensabili, si trovano chiamati a scelte fondamentali quali: come vivere? Come condurre una vita significativa? Cosa ha significato nella modernità? (cfr. Ivi: 20-21): ché anzi, «la crisi delle immagini del senso oggettivo del mondo costituisce [probabilmente] l'evento chiave della diagnosi weberiana della tarda modernità» (D'Andrea, 2018: 93).

Per Weber, insomma, «[i]l sogno della ragione [...] potrebbe rivelarsi un incubo: la razionalizzazione potrebbe generare un mondo senza senso, senza *caritas*, senza libertà, dominato da potenti burocrazie e dalla “gabbia d'acciaio” dell'economia capitalistica» (Brubaker, 1993, tr. it. 1997: 597).

La seconda osservazione è che proprio all'interno di un tale contesto riflessivo l'ambivalenza del discorso weberiano emerge in tutta la sua profondità. La modernità e il correlato processo di razionalizzazione presentano, per Weber, molte «antinomie» ovvero, detto diversamente, da un lato, limiti e rischi, dall'altro, pregi e potenzialità; l'ambivalenza weberiana, beninteso, non significa equivocità: egli, semplicemente, alterna atteggiamenti negativi e positivi circa la modernità e la sua spiccata tendenza alla razionalizzazione (cfr. Bianco, 2015). Nel merito, brevemente, è vero che il «pessimismo culturale» (Brubaker, 1993, tr. it. 1997: 597) di Weber sembra rivelare anche, ad esempio, una postura nostalgica per certezze, ormai perdute, appartenenti al vecchio mondo non ancora intaccato dal disincanto: come sopra anticipato, «nell'età moderna è andata dissolta la fiducia in uno schema valutativo di carattere universale, al cui interno i diversi valori avevano convissuto in maniera

¹²Sul tema del senso nella riflessione di Weber cfr., ad esempio, D'Andrea, 2005.

armonica, subordinandosi a un bene supremo» (Bianco, 2015: 106); la modernità razionalizzata ha, cioè, sostituito valori morali e spirituali di ordine oggettivo con principi che, riconducibili a un piano meramente individuale, si prestano inevitabilmente a conflitti di valori (cfr. Ivi: 100). Tuttavia, ciò e molti altri aspetti della modernità indicati da Weber rappresentano, appunto, solo un versante dell'ambivalenza con cui egli si pone rispetto al moderno razionalismo occidentale. Ad esempio, per Weber (solo) le società occidentali moderne, industriali e razionalizzate appaiono in grado di assicurare elevati standard di vita (cfr. Kalberg, 2008: 11); e ciò anche perché il primato della «razionalità rispetto allo scopo» consente all'uomo moderno (occidentale), almeno, appunto, potenzialmente e sino a prova contraria, un grado di libertà e di autonomia senza precedenti, consegnando così l'Occidente a un ruolo esemplare per le stesse più antiche ed evolute civiltà orientali (cfr. Bianco, 2015: 99-100). Insomma, la razionalizzazione costituisce, per Weber, «uno sviluppo problematico» (Brubaker, 1984, tr. it. 1989: 24). Non è qui possibile indugiare ulteriormente sull'ambivalenza weberiana circa la modernità (e il processo di razionalizzazione)¹³; riporto però di seguito una lunga e datata citazione di Robert Nisbet perché essa ha il merito, credo, di sintetizzare in modo esemplare non solo la posizione di Weber, ma anche quella di una parte significativa della letteratura secondaria sul sociologo tedesco:

Weber [...] concepisce [il presente e] il futuro nei termini [...] di una riduzione di tutti i valori, di tutti i rapporti e di ogni forma di cultura, ad una monolitica burocrazia, secolare ed utilitaria. La razionalizzazione (dopo aver eliminato, insieme con l'irrazionale, lo sfruttamento personale e la superstizione anche il tradizionale, il patriarcale, il comunitario e l'«incantato») diventa, alla fine, la sua stessa nemesi.

Nel pensiero di Weber c'è perciò [un] elemento di tragica paradossalità [...]. Lontana dall'essere una forza di «progresso» – il mezzo indispensabile per liberare l'uomo dalla tirannia del passato – la razionalizzazione finisce per diventare il focolaio di una tirannia più potente, più penetrante, più duratura di tutte quelle precedentemente conosciute nella storia. La razionalizzazione non è un mero processo politico ed i suoi effetti non si limitano alla burocrazia politica. Come ha influenzato la struttura dell'economia e dello stato moderno, così ha lasciato il suo segno in tutta la cultura e perfino nella mente umana. Fin quando il processo di razionalizzazione ha avuto qualcosa di cui alimentarsi – cioè la struttura della società tradizionale e della cultura formatasi durante il Medio Evo – è stato un processo generalmente creativo e liberatorio. Ma con la graduale decadenza ed isterilimento di questa struttura, con il disincanto progressivo dell'uomo di fronte ai suoi valori, la razionalizzazione minaccia ormai di diventare, invece che creativa e liberato-

¹³ Cfr., al riguardo, almeno, Brubaker, 1984, tr. it. 1989 e Bianco, 2015.

ria, un meccanismo di automazione, di irreggimentazione e, in definitiva, di distruzione della ragione (Nisbet, 1977: 406-407).

Ma soprattutto, Nisbet, dopo aver sottolineato la malinconia e il pessimismo weberiani, continua chiedendosi retoricamente: «[c]on tutta la sua disperazione per le conseguenze della razionalizzazione, Weber auspica forse il ritorno al passato, agli aspetti meno moderni del presente? Chiaramente no!» (Ivi: 409). Pur consapevole, ad esempio, del portato del processo di razionalizzazione consistente nella «conversione di rapporti e valori sociali dalle forme primarie, comunitarie e tradizionali di una volta a quelle più vaste, impersonali e burocratizzate della vita moderna» (Ivi: 405), Weber non si schierò mai, infatti, contro le forze del modernismo e del progresso. Egli non pervenne a un rifiuto della modernità e dei processi di razionalizzazione e disincanto a essa strettamente legati, convinto com'era, per fare solo qualche esempio, da un lato, che il ruolo della legge andasse strenuamente difeso anche se essa e la sua esecuzione richiedevano attività formali e impersonali, dall'altro, che solo attraverso le organizzazioni burocratiche si potessero raggiungere livelli di efficienza necessari al fine di standard di vita fino ad allora inimmaginabili (cfr. Kalberg, 2015: 66). Weber sembrava temere, quasi istintivamente, che il potere burocratico (con la sua razionalità formale) potesse uccidere la vita, ma sapeva anche molto bene che lo spirito del capitalismo e la razionalizzazione non potevano fare a meno di questo potere regolare, prevedibile, ordinato e formalmente legale (cfr. Ferrarotti, 2002: 183). Per certi aspetti, l'essenza tragica della modernità, per Weber, più che nella decadenza delle tradizionali forze unificatrici (la religione, i legami di comunità), sembra risiedere, è stato osservato, nella «necessità che l'individuo [...] si assoggetti a questo destino, accetti la radicale insensatezza che viene a costituirsi come effetto dei processi di razionalizzazione» (Dal Lago, 1983: 13). Ma è proprio così? Non c'è, per Weber, via di uscita a questa (pur necessaria) razionalizzazione della vita? Nel corso del paragrafo successivo si proverà a rispondere anche a questo interrogativo.

3. LE EMOZIONI IN WEBER: DA «CANCRO DELLA RAGIONE» AD ANTIDOTO ALLA RAZIONALIZZAZIONE? LINEAMENTI DI UN'AMBIVALENZA PIÙ APPARENTE CHE REALE

Nel presente paragrafo, prenderò in esame il tema delle emozioni, rapsodicamente ma significativamente presenti nelle analisi di Weber, come in

quelle di altri padri fondatori della sociologia¹⁴. Qui¹⁵ mi limiterò a cercare di mostrare come la sfera emozionale, che per alcuni autori ha in Weber un ruolo ambivalente, appaia in realtà da lui considerata in termini che possiamo considerare più simpatetici che idiosincratici. Di più: attraverso, in particolare, la nozione (emozionalmente pregnante) di carisma, la sfera emozionale sembra profilarsi per il sociologo tedesco come un antidoto al processo di razionalizzazione.

La tesi secondo cui le emozioni hanno un ruolo ambivalente nelle analisi di Weber è stata sostenuta da due studiosi molto impegnati sul terreno della sociologia delle emozioni, Chris Shilling e Jack Barbalet. Per Shilling (cfr. 2002: 23-25), le emozioni, da un lato, vengono svalutate dalla modernità razionalizzata e burocratizzata descritta da Weber a largo favore delle azioni razionali (rispetto allo scopo), dall'altro lato, appaiono rivalutate sia come elementi in grado di sfidare la razionalizzazione che, nella forma delle passioni, come caratteristiche cruciali per le professioni del politico e dello scienziato. Per Barbalet (cfr. 2000 e 2001: 29-61), è possibile distinguere un «primo» Weber, quello de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905, e di alcuni dei suoi c.d. scritti metodologici, 1903-1906, e un «secondo» Weber, quello delle *Conferenze* del 1917-1919; per il primo Weber, le emozioni sarebbero prive di valore ed elemento di disturbo della ragione, mentre per il secondo Weber, esse, nella forma delle passioni (per la politica e la scienza), sarebbero da valutare positivamente. Se Shilling sembra riferire l'ambivalenza weberiana circa le emozioni al ruolo di queste ultime nella modernità, Barbalet sembra fare più precisamente, e direi radicalmente, riferimento alla posizione del sociologo tedesco rispetto a esse; per Barbalet, infatti, nel primo Weber emerge una «rappresentazione delle emozioni come intrinsecamente irrazionali in quanto compulsive e distruttive del pensiero e della ragione [e quindi una] concezione neo-kantiana [...] della razionalità [...] connessa a una concettualizzazione neo-cartesiana delle emozioni» (Barbalet, 2001: 36), mentre nel secondo (e ultimo) Weber le stesse emozioni diventano un solido alleato della ragione: «la razionalità è basata sull'esclusione dell'emozione ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [mentre] è fondata sull'emozione ne *La scienza come professione*» (Barbalet, 2000: 343)¹⁶.

¹⁴ Per un'introduzione sul tema delle emozioni nei classici del pensiero sociologico, raramente centrale ma talvolta di grande interesse, cfr. Iagulli, 2011 e Cerulo, 2018. Da ultimo, si veda anche Longo, 2020, in part. 19-35.

¹⁵ Per ciò che riguarda il più generale contributo di Weber alla sociologia delle emozioni, o comunque una sua più organica, sebbene embrionale, «sociologia delle emozioni», cfr. Fitti, 2011 e Kalberg, 2015, oltre al già citato Iagulli, 2021a.

¹⁶ Nella spiegazione della «metamorfosi» di Weber sul tema delle emozioni, Barbalet

L'ambivalenza weberiana sul tema delle emozioni, sostenuta sia pure in termini parzialmente diversi da Shilling e Barbalet, è, almeno a mio parere, più apparente che reale, perché, sia pure con le precisazioni che seguiranno, la sfera emozionale, come anticipato, sembra oggetto di un atteggiamento weberiano improntato a un sostanziale favore. Anzi tutto, è necessario dire che le emozioni appaiono come un elemento per Weber effettivamente disturbante il pensiero e la ragione solo in due «scritti metodologici»: *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico* e *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*. Scrive qui, infatti, il sociologo tedesco:

[q]uanto più «liberamente», cioè quanto più in base a «considerazioni proprie», non influenzate da una coercizione «esterna» o da irresistibili «stati emotivi», si costituisce la «decisione» di colui che agisce, tanto più la sua motivazione può essere ricondotta senza residuo, *ceteris paribus*, alle categorie di «scopo» e «mezzo», tanto più compiuta può quindi riuscire la sua analisi razionale e, in certi casi, la sua subordinazione a uno schema di azione razionale (Weber, 1903-1904-1906, tr. it. 2001: 124).

Risulta [...] quanto di erroneo vi sia nell'assunzione che la «libertà» del volere, comunque intesa, sia identica con l'«irrazionalità» dell'agire [...]. E invece noi accompagniamo con il più alto grado di «sentimento della libertà» in senso empirico proprio quelle azioni che siamo consapevoli di aver compiuto razionalmente, cioè in assenza di una «coercizione» fisica e psichica, di «affetti» passionali e di turbamenti «accidentali» della chiarezza del giudizio, e nelle quali perseguiamo uno «scopo» che ci è chiaramente cosciente mediante i «mezzi» più adeguati secondo la misura della nostra conoscenza, cioè secondo regole dell'esperienza (Weber, 1906, tr. it. 2001: 221).

In questi passaggi, in effetti, appare chiara l'identificazione da parte di Weber dell'«agire libero» con l'agire (almeno intenzionalmente) razionale, che è anche legato a determinati «valori» e «significati» ultimi consapevolmente attribuiti alla vita da parte dell'individuo (cfr. 1903-1904-1906, tr. it. 2001: 124-125). Non solo: Weber definisce come «irrazionale», nell'ambito della vita personale, ciò che «poggia sull'intreccio di un'infinità di condizioni psicofisiche dello sviluppo del temperamento e della sensibilità, e che la “persona” condivide con l'animale» (Ivi: 125), identificando poi l'«irrazionalità» con l'«accadere naturale», con l'«imprevedibilità» e con il «sentirsi necessitati» o perlomeno fortemente condizionati (cfr. Ivi: 124-125). Insomma, emerge

(2000 e 2001) fa esplicito riferimento anche alla sua biografia. Sulla rilevanza della dimensione non solo genericamente biografica, ma anche più specificamente affettiva per comprendere l'opera weberiana, cfr. anche Cotesta, 2019.

chiaramente qui una polarizzazione, quella tra «agire libero» e «agire razionale», da una parte, e «agire necessitato» anche a causa di «irresistibili stati emotivi», dall'altra, che, certamente, autorizza l'affermazione secondo cui, per Weber, le emozioni sono un elemento di disturbo e di ostacolo alla (libertà e alla) ragione. Si tratta, però, di un'affermazione che necessita di due fondamentali precisazioni.

La prima è che la posizione radicalmente cartesiana/kantiana emergente negli «scritti metodologici» è, appunto, una «posizione metodologica»: «l'irrazionalità dell'agire [...] è [...] un elemento perturbatore dell'agire individuale [...] se paragonato all'ideal-tipo della razionalità» (Marchetti, 1997: 179, nota 21); le emozioni sono, cioè, per Weber un elemento di disturbo per la ragione sul piano metodologico perché esse rappresentano una sorta di «deviazione» rispetto al tipo ideale dell'agire razionale, che appare all'osservatore quello di più facile e immediata evidenza e comprensione intellettuale (cfr. Fitzi, 2011: 37-38). La seconda e ai nostri fini forse più importante osservazione è che, se è plausibile che Weber deprechi quelli che egli definisce «irresistibili stati emotivi» *anche* sul piano della natura dell'uomo, delle sue relazioni e più in generale della vita sociale, lo è anche però che ciò avvenga con riferimento esclusivo a una «specie» del «genere» emozioni. Si consideri quanto Weber scrive ne *La politica come professione*:

tre qualità sono soprattutto decisive per l'uomo politico: passione, senso di responsabilità, lungimiranza. Passione nel senso di *Sachlichkeit*: dedizione appassionata a una «causa», al dio o al demone che la dirige. Non nel senso di quell'atteggiamento interiore che il mio compianto amico Georg Simmel era solito chiamare «agitazione sterile» [...]: un «romanticismo di ciò che è intellettualmente interessante», costruito nel vuoto, privo di qualsiasi senso oggettivo di responsabilità (1919a, tr. it. 2004: 101).

Ora, non è qui possibile indugiare ulteriormente¹⁷, ma è chiaro che nel passaggio appena sopra riportato e in altri della stessa opera emergono, da un lato, il già ricordato elogio di Weber a carico della passione per la politica che fa il paio con quello per la passione per la scienza contenuto ne *La scienza come professione*, dall'altro, una distinzione, quella tra «passione» e «agitazione sterile», che può dirsi esemplare della necessità di tenere ben distinti non soltanto questi appena sopra riportati, ma più in generale i fenomeni emotivi: ciascuno di noi sa bene, del resto, quanti essi siano nella concretezza della vita individuale e sociale. Per stare strettamente su Weber, è evidente che per lui le emozioni disturba-

¹⁷ Per un approfondimento, cfr. Iagulli, 2021b.

no la razionalità (non solo metodologica, bensì anche) umana *solo* quando esse si presentano, appunto, come «agitazione sterile». È sufficiente considerare, come faremo tra un attimo, i pochi ma significativi passaggi delle altre opere di Weber in cui compaiono riferimenti alla sfera emozionale per rendersi conto di come quest'ultima non solo, come detto, sia da lui considerata favorevolmente, ma si profili più precisamente quale unico ambito in grado di sottrarsi al processo di razionalizzazione e magari di sfidarlo, contribuendo a contenerne le dimensioni e le derive più spersonalizzanti.

Pensiamo a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. È vero che, analogamente a quanto rilevato a proposito degli «scritti metodologici», le emozioni vi si configurano in termini negativi, cioè come elementi disturbanti e privi di valore, ma in quest'opera, differentemente dagli «scritti metodologici», Weber non sembra esprimere la sua posizione personale, bensì descrivere la dottrina calvinista/puritana, che ha costituito, come ben noto, un fondamentale «vettore» per il capitalismo e per la razionalizzazione: l'ansia/angoscia determinata dalla dottrina calvinista della «predestinazione degli eletti» è il motore di un processo che conduce il protestante/puritano, prima, e il capitalista, poi, ad attenersi a una condotta di vita diretta a tenere lontano dalle loro azioni razionali il caos degli stati emotivi (cfr. Cerulo, 2018: 37); è, infatti, solo attraverso il «lavoro professionale indefesso», condotto in modo sistematico, metodico, autocontrollato e razionale, che essi possono mirare, rispettivamente, alla salvezza e al profitto (cfr. Weber, 1905/1920, tr. it. 2013, in part. pp. 172-173, 176, 179-182, 213-214). Ciò sin troppo stringatamente ricostruito¹⁸, va però ai nostri fini soprattutto ricordato che, nella stessa *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, all'interno delle pagine conclusive, in cui, come già detto, Weber fa ricorso all'immagine della «gabbia d'acciaio», emerge anche un lucidissimo timore circa gli esiti non solo spersonalizzanti, bensì anche, per così dire, de-sentimentalizzanti dei processi di razionalizzazione:

[n]essuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in questa gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se *invece* [...] avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata [...]. Poiché invero per gli «ultimi uomini» dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: «Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto» (Ivi: 240-241).

¹⁸ Più ampiamente, cfr. i già ricordati Fitzi, 2011, Kalberg, 2015 e Iagulli, 2021a.

Qui, con la celebre espressione «specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore», Weber allude con ogni probabilità a quegli «ultimi uomini» – metafora nietzschiana – simbolo di una soggettività che, avendo reciso il legame con la dimensione del senso, è diventata anche incapace di proporre un'istanza etica da contrapporre al mondo (cfr. D'Andrea, 2005: 16). Si annida qui il tema weberiano della «sazietà» degli «ultimi uomini»¹⁹, che, avendo ridotto al minimo la tensione con il mondo, hanno fatto dell'adattamento a esso il loro orizzonte d'azione (D'Andrea, 2018: 95): la dimensione della sazietà è quella della quiete, della soddisfazione (vacua) e dell'assenza di ogni anelito all'ulteriorità (cfr. D'Andrea, 2005: 17). A mio avviso, qui però c'è di più: Weber sembra prefigurare altresì la (possibilità della) mancanza, negli «ultimi uomini», di quell'intensità dell'esperienza che riguarda anche la sfera emozionale.

Se ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* alberga pessimismo, nelle *Osservazioni intermedie*, 1915, Weber sembra individuare nella sfera erotico-amorosa un ambito vitale in grado di sottrarsi alla razionalizzazione:

colui che ama sa di essere radicato nel nucleo dell'autentica vita, per sempre inaccessibile ad ogni sforzo razionale, e che sfugge completamente alle fredde mani scheletriche degli ordinamenti razionali come pure all'ottusità della vita quotidiana (Weber, 1915, tr. it. 2008: 621-622).

L'opposizione tra razionalizzazione e amore è, anzi, qui esemplare: da un lato, vi è tutto ciò che «oggettivo, razionale, universale», dall'altro, quel sentimento «unico nel suo genere, che l'individuo, nella sua irrazionalità, ha per un altro individuo e solo per questo» (Ivi: 621). Per Weber, «[l']amore ci libera, prima ancora che dall'ottusità della vita quotidiana, dall'ottusità dell'*homo faber* moderno, e ci restituisce le chiavi del *giardino incantato* nel mezzo della vita razionalizzata e disincantata» (Ferrara, 1995: 34).

Il discorso tratteggiato da Weber all'interno delle *Osservazioni intermedie* sembra idealmente proseguire in alcuni passaggi della già ricordata *La scienza come professione*:

[è] il destino della nostra epoca, con la razionalizzazione e l'intellectualizzazione a essa propria, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno oltremondano di una vita mistica o nella fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui. Non è accidentale che la nostra arte più elevata sia intima e non monumentale, né che oggi soltanto

¹⁹Cfr., ampiamente, Alagna, 2012.

all'interno delle comunità più piccole, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, pulsò quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo pervadeva come un soffio profetico, in forma di fiamma impetuosa, le grandi comunità, e le teneva insieme (1919b, tr. it. 2004: 43).

Emozioni e sentimenti appaiono vibrare, sembra dire qui Weber, al più, nell'ambito delle relazioni private e familiari. Orbene, in *Economia e società*, opera pubblicata postuma nel 1922, ne arriva una puntuale e significativa conferma attraverso la considerazione di altre sfere di vita delle moderne società industrializzate, quali l'economia, il diritto, e la politica, che fanno registrare, rispetto al passato, relazioni sempre più «impersonali»: in questi ambiti, in cui le relazioni diventano sempre più «funzionali», i criteri valutativi sempre più oggettivi e l'*ethos* sempre più ispirato a «terminare il lavoro», le relazioni affettive sono, infatti, per Weber, destinate a essere gravemente sacrificate e le emozioni più in generale marginalizzate (cfr. Kalberg, 2015: 61-63). Brevemente, nella sfera dell'economia, in cui sono le leggi del mercato a determinare produzione, scambio di prodotti, assunzioni e licenziamenti, i processi decisionali relativi, ad esempio, all'acquisizione da parte degli individui di mutui per la casa o alle richieste da parte delle imprese di prestiti bancari si realizzano sempre più attraverso criteri «oggettivi»: rapporti di credito, livelli di reddito e bilanci rilevano molto più delle relazioni personali o delle caratteristiche delle persone (cfr. Weber, 1922b, tr. it. 1995: 268-269; 1995d, tr. it. 1995: 300-301). Anche nella sfera del diritto prevalgono procedure «impersonali», cioè formali e razionali: decidendo con riferimento ai precedenti legali o alla legge, i giudici devono adattarsi strettamente agli uni o all'altra (cfr. Weber, 1922c, tr. it. 1995), «senza riguardo per le persone» (Kalberg, 2008: 89). È, però, la burocrazia, con compiti e responsabilità determinati da salde gerarchie, con cariche, posizioni e prestazioni di lavoro ben definite e con assunzioni e promozioni legate a procedure pre-stabilite, a costituire, per Weber, nel modo più evidente ed esemplare, l'ambito in cui le persone e le loro emozioni contano sempre meno:

[I]a burocrazia [si sviluppa tanto più perfettamente] quanto più essa si «disumanizza» [...], [il che] comporta la esclusione dell'amore e dell'odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili [e tutto ciò è apprezzato dal capitalismo come una sua speciale virtù] (Weber, 1922d, tr. it. 1995: 76).

Nei passaggi finora ricordati, la sfera emozionale, se da un lato appare per lo più, per così dire, sacrificata sull'altare dei processi di razionaliz-

zazione, dall'altro appare in grado di sottrarsi al dominio di questi ultimi, anche se soltanto negli ambiti più privati della vita. Sempre (almeno) in *Economia e società*, sembra però potersi riscontrare qualcosa di più, vale a dire la speranza di Weber in un futuro caratterizzato da svolte carismatiche (ed emotive) dotate del potenziale, se non di ribaltare, di sfidare la «pietrificazione» propria delle moderne società razionalizzate (cfr. Shilling, 2002: 25); non si tratta, beninteso, di una ricostruzione interpretativa di Weber inedita, ma certo, se si considera la densità emozionale della nozione di carisma, la tesi può essere riproposta in termini almeno parzialmente nuovi.

Preliminarmente, è necessario ricordare quanto già da parte di molti interpreti di Weber è stato osservato, e cioè che in lui «è del tutto assente [...] una teoria della “storia universale” come progresso necessario [...]]. Il processo di razionalizzazione non segna dunque il cammino della storia, non ce ne dà il “senso”; esso costituisce soltanto il significato peculiare dello sviluppo dell'Occidente moderno» (Rossi, 2007: 140). In altri termini, Weber è convinto dell'intrinseca contingenza degli accadimenti umani, i quali non obbediscono quindi ad alcuna logica necessaria (cfr. Poggi, 2004: 64); per ciò che qui più interessa,

non è possibile escludere che anche una linea di tendenza possente e duratura come quella della razionalizzazione moderna si possa interrompere o invertire da un momento all'altro. [...] Weber [...] prevede (e teme) che alla lunga la burocratizzazione prenderà il sopravvento e metterà a repentaglio l'individualismo – ma si guarda bene da considerarla una verità incontrovertibile (Ivi: 64, 66).

Ciò premesso, se tra le «vittime» più rilevanti del processo di razionalizzazione c'è per Weber il carisma, concetto legato alla tripartizione idealtipica delle forme di «potere legittimo»²⁰ ma che in realtà ha un ben più generale rilievo nel suo pensiero, è, nondimeno, proprio il carisma ciò che sembra poter «interrompere o invertire» quel processo: se «la razionalizzazione, divenuta fine a se stessa, fa del mondo una “gabbia d'acciaio” [...] il carisma resta l'ultima speranza» (Ivi: 181). Da un lato, infatti, per Weber

la razionalizzazione è la caratteristica essenziale di un mondo che mette sempre più da parte la funzione storica del carisma, sostituendo a un univer-

²⁰ Sul potere carismatico, come tipo di «potere legittimo» accanto al potere di carattere tradizionale e al potere di carattere razionale, si veda Weber, 1922a, tr. it. 1995: 210-211 e 238-242, e 1922d, tr. it. 1995: 218-268; sul tema del carisma in Weber, cfr., almeno, l'ormai «classico» Cavalli, 1981a e Cavalli, 1981b.

so pieno di senso, di valori e di incanto la fredda realtà di un agire meramente efficace e disincantato (Santambrogio, 2008: 118);

dall'altro lato,

[i]l concetto di carisma [...] serviva [a Weber] tra l'altro per caratterizzare la possibilità della irruzione improvvisa e irresistibile di un movimento sociale e culturale che inaspettatamente rompe l'inerzia di strutture (sia tradizionali che razionali e in particolari burocratiche) apparentemente consolidate e destinate a durare (Poggi, 2004: 66).

Ebbene, a quanto già da tempo sottolineato da parte della letteratura secondaria su Weber, possiamo aggiungere, brevemente, quanto segue²¹. È vero che «[i]l modello della definizione weberiana del terzo tipo ideale del potere è calcato sul concetto di carisma religioso» (Fitzi, 2011: 43): per «carisma» Weber intende, infatti, «una qualità [...] straordinaria [...] attribuita ad una persona [...] considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio» (Weber, 1922a, tr. it. 1995: 238). Tuttavia, allo stesso Weber non sfugge affatto la natura anche emozionale del carisma, perché il «riconoscimento» della persona carismatica passa [...] anche attraverso una «dedizione di fede [...] determinata dall'entusiasmo [...] e dalla speranza» (ibidem). Alla base del «potere carismatico», riscontrabile in ambiti non solo religiosi (Gesù Cristo, Buddha, i profeti del Vecchio Testamento, Maometto) ma anche secolari (Lenin, Hitler, Martin Luther King), vi è, anzi, un legame (anche) segnatamente emozionale, e quindi particolarmente intenso, tra il «leader» e i suoi seguaci (cfr. Kalberg, 2011: 61). Il potere carismatico, quindi,

si caratterizza per essere orientato in modo fortemente personalistico, extraquotidiano e estraneo al principio di redditività dell'economia. Ciò ne evidenzia il carattere irrazionale ed emozionale, insofferente alla regolamentazione dell'agire sia razionale che abitudinario (Fitzi, 2011: 43).

Stante la densità emozionale della relativa nozione, il carisma appare in grado, pertanto, di trascendere il carattere originario e ideal-tipico di forma legittima di potere e rappresentare anche la più significativa antitesi concettuale della razionalizzazione: laddove quest'ultima è freddezza e impersonalità dei rapporti sociali, il carisma è sentimento e traspor-

²¹ Sul rapporto tra processo di razionalizzazione e carisma in Weber in una prospettiva anch'essa sensibile alla «sociologia delle emozioni», si veda pure Marchetti, 1997 e 2000.

to emotivo. Costituendo «quella forma emotivamente satura di esperienza che Weber ritiene abbia il potere di iniettare significato nella vita sociale» (Shilling, 2002: 24), il carisma costituisce il naturale «opposto» del processo di razionalizzazione. Non solo: malgrado la sostanziale sconfitta del carisma a favore della razionalizzazione realizzatasi nella modernità, che ha significato anche e forse soprattutto un arretramento della dimensione individuale e volontaria dell'agire, Weber non dispera del tutto rispetto a una sua rivitalizzazione in grado di porre non solo concettualmente, ma anche concretamente freno agli esiti più spersonalizzanti del processo di razionalizzazione. Ad esempio, come è stato osservato,

[p]er fronteggiare [...] lo sviluppo di una società altamente burocratizzata così poco incline al pluralismo sociale e a relazioni basate sulle emozioni, Weber avvertiva la necessità di un'istituzione capace di favorire *leader* potenti su basi durature. Egli era convinto, al riguardo, che parlamenti forti potessero offrire un campo di addestramento per figure carismatiche. Diversamente da impiegati e funzionari, tali figure sarebbero portate ad assumere posizioni *radicate sui valori* [...]. [L']articolazione di etiche basate sui valori da parte di un leader sarebbe in grado di destare quella «devozione verso una causa», affermò Weber, attraverso cui fornire ai valori la capacità di fronteggiare in modo diretto la razionalità formale del funzionario e l'organizzazione pratico-razionale della vita generalmente preminente in tale «cosmo moderno impersonale». [...] In definitiva, se emergono leader capaci di ergersi nella vita pubblica a difensori di posizioni ancorate ai valori, non può che risvegliarsi anche la responsabilità individuale, vale a dire una «etica della responsabilità». A loro volta, risulterebbero ulteriormente difese quelle «cause», si formerebbero quelle alleanze di gruppo e si intensificherebbero [...] impegni emozionalmente carichi [...]. Piuttosto che basata su interessi e radicata su una calcolante *Realpolitik*, la politica deve implicare questa appassionata «lotta sui valori», affermò Weber. Secondo lui, dovrebbe diffondersi e in qualche modo cristallizzarsi un confronto, anche uno scontro di livello moderato tra un modo pratico-razionale di organizzare la vita e uno orientato verso le azioni ispirate ai valori e basato sulla sfera affettiva. In questo modo, si svilupperebbe gradualmente una cittadinanza *attiva* diretta verso diverse costellazioni di valore. A tempo debito, i cittadini risulterebbero protetti contro ogni passiva tendenza «a essere guidati alla stregua di un gregge di pecore» (Kalberg, 2015: 66-67).

Ebbene, quanto sinora detto circa il rapporto tra processo di razionalizzazione ed emozioni (e carisma) consente di affermare, mi sembra, anzitutto che la sfera emozionale, comprensiva della nozione di carisma, non sia affatto oggetto di un atteggiamento ambivalente da parte di Weber, come invece i ricordati Shilling e Barbalet hanno sostenuto. Le sue

pur frammentarie analisi aventi a oggetto le emozioni hanno, infatti, fatto emergere come per il sociologo tedesco, nella modernità occidentale razionalizzata e burocratizzata, esse siano purtroppo presenti solo entro le relazioni più strette e private, ad esempio nella forma dell'amore e dell'erotismo, e invece assenti quali fattori di legame sociale pure potenzialmente di straordinario rilievo, come le epoche passate avevano mostrato: non c'è un atteggiamento ambivalente in ciò, ma un sostanziale favore per la sfera emozionale. Di ambivalenza weberiana si può, invece, continuare a parlare con riferimento (non alla sfera emozionale in sé, bensì) a una riflessione di Weber, quella su modernità e processo di razionalizzazione, che però, come dovrebbe essere ormai chiaro, comprende anche le emozioni: ebbene, Weber appare al riguardo preoccupato, se non allarmato, rispetto al fatto che la «gabbia d'acciaio» della modernità possa delineare uno scenario costituito di «rapporti impersonali, freddi, orientati alla manipolazione, privi di valori condivisi e di nobili ideali» (Kalberg, 2008: 11), ma sembra in fondo accettare (anche) ciò come un pedaggio pagato alla razionalizzazione, ben consapevole di come la modernità non possa che «presentare il conto», anche dal punto di vista delle emozioni e dei sentimenti, per i progressi che essa ha fatto, e fa, indiscutibilmente registrare²².

4. CONCLUSIONI

Nelle pagine precedenti, dapprima, ho brevemente ricostruito l'atteggiamento ambivalente di Weber rispetto alla modernità e in particolare al processo di razionalizzazione che così segnatamente la caratterizza: su ciò almeno una parte della letteratura secondaria si era già soffermata. Successivamente, ho preso a considerare le emozioni come elemento mai esplicitamente centrale eppure, a ben vedere, presente in modo qualitativamente significativo all'interno del suo discorso sul processo di razionalizzazione. Come si è visto, rispetto alla sfera emozionale in sé, l'atteggiamento di Weber, più che ambivalente, sembra complessivamente (fa eccezione quella che egli definisce «agitazione sterile») favorevole: se emozioni e sentimenti appaiono per lui l'unico ambito in grado di sottrarsi alla razionalizzazione della vita, il carisma, la cui componente emozionale è fuori discussione, pur storicamente soccombente di fronte al processo di razionalizzazione, sembra avere addirittura le potenzialità per sfidarlo. E soprattutto, se, come abbiamo visto essere pos-

²² Da questo punto di vista, Weber non può quindi «essere classificato [...] come un pensatore romantico che agogna un passato puro fatto di relazioni orientate verso la persona e basate su emozioni supposte come più umane e giuste» (Kalberg, 2015: 66).

sibile, consideriamo le emozioni parte del discorso di Weber, esse forniscono una conferma ulteriore del suo atteggiamento ambivalente circa la modernità; per lo più sacrificate a causa del processo di razionalizzazione, le emozioni evidenziano, infatti, un altro e non secondario aspetto della modernità: gli indiscutibili vantaggi legati a essa e al processo di razionalizzazione hanno avuto un costo elevato anche sul piano così importante, anche per Weber, delle emozioni e dei sentimenti. È l'ambivalenza della modernità, bellezza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALAGNA, M. (2012). *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*. Milano: AlboVersorio.
- BAEHR, P. (2001). The "Iron Cage" and the "Shell as Hard as Steel": Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. *History and Theory*. 40(2): 153-169.
- BARBALET, J.M. (2000). Beruf, rationality and emotion in Max Weber's sociology. *Archives européennes de sociologie*. 41(2): 329-351.
- BARBALET, J.M. (2001). *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUMAN, Z. (1991). *Modernità e ambivalenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.
- BENDIX, R. (1960). *Max Weber. Un ritratto intellettuale*. Bologna: Zanichelli, 1984.
- BIANCO, F. (2015). Max Weber e le antinomie del moderno. In A. Bianco (ed.), *Studi su Max Weber. 1980-2002* (pp. 87-123). Macerata: Quodlibet Studio.
- BRUBAKER, R. (1984). *I limiti della razionalità. Un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*. Roma: Armando, 1989.
- BRUBAKER, R. (1993). Razionalizzazione. In *Dizionario delle scienze sociali*, ed. ital. a cura di P. Jedlowski (pp. 596-598). Milano: il Saggiatore, 1997.
- CALABRÒ, A.R. (1997). *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*. Roma-Bari: Laterza.
- CAVALLI, L. (1981a). *Il capo carismatico: per una sociologia weberiana della leadership*. Bologna: il Mulino.
-

-
- CAVALLI, L. (1981b). Il carisma come potenza rivoluzionaria. In P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (pp. 161-188). Torino: Einaudi.
- CERULO, M. (2017). L'ambivalenza emozionale nella modernità. Gratitude e amicizia nella teoria sociale di Georg Simmel. *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali* (online). 7(14): 189-204.
- CERULO, M. (2018). *Sociologia delle emozioni*. Bologna: il Mulino.
- COTESTA, V. (2019). La norma e il desiderio. Etica, arte, erotismo e amore nella vita e nell'opera di Max Weber. *SocietàMutamentoPolitica* (on line). 10(20): 95-111.
- CRESPI, F. (1999). *Teoria dell'agire sociale*. Bologna: il Mulino.
- DAL LAGO, A. (1983). *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*. Milano: Unicopli.
- D'ANDREA D. (2005). *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*. Roma: Carocci.
- D'ANDREA D. (2018). Politica e immagini del mondo in Max Weber. In D. D'Andrea e C. Trigilia (eds.), *Max Weber oggi* (pp. 85-104). Bologna: il Mulino.
- FERRARA, A. (1995). Presentazione. In M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente* (pp. 7-40). Roma: Armando.
- FERRAROTTI, F. (2002). *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*. Roma: Donzelli.
- FITZI, G. (2011). Agire affettivo, carisma e asceti intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni. *SocietàMutamentoPolitica. Rivista Italiana di Sociologia* (online). 2(4): 37-50.
- FORNARI, F. (2000). L'ambivalenza dell'agire sociale nella teoria sociologica di Franco Crespi. *Studi di sociologia*. 38(1): 95-100.
- HENNIS, W. (1991). *Il problema Max Weber* (prefazione di F. Ferrarotti). Roma-Bari: Laterza.
- IAGULLI, P. (2011). *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*. Milano: FrancoAngeli.
- IAGULLI, P. (2021a). Emozioni e processo di razionalizzazione. Sulla «sociologia delle emozioni» di Max Weber. *Studi di sociologia*. 59(1): 39-54.
- IAGULLI, P. (2021b). “Passione” vs “agitazione sterile” ne La politica come professione. In A. Costabile e M. Pendenza (eds.), *Max Weber. Teorie sociologiche e politica* (pp. 158-174). Milano: FrancoAngeli.
- IZZO, A. (1995). *I percorsi della ragione. Il tema della razionalità nella storia del pensiero sociologico*. Roma: Carocci.
- JASPERS, K. (1932). *Max Weber*. Introduzione di F. Ferrarotti. Roma: Editori Riuniti, 1998.
-

- KALBERG, S. (2008). *Leggere Max Weber*. Bologna: il Mulino.
- KALBERG, S. (2015). La sociologia delle emozioni di Max Weber: un'analisi preliminare. *Politica.eu* (online). 1: 57-68.
- LECCARDI, C. (2009). Zygmunt Bauman: sociologia critica e impegno etico nell'epoca della globalizzazione. In M. Ghisleni, W. Privitera (eds.), *Sociologie contemporanee. Bauman, Beck, Bourdieu, Giddens, Touraine* (pp. 3-43). Torino: UTET.
- LONGO, M. (2005). *L'ambivalenza della modernità. La sociologia tra disincanto e reincanto*. S. Cesario di Lecce: Manni.
- LONGO, M. (2020). *Emotions through Literature. Fictional Narratives, Society and the Emotional Self*. London-New York: Routledge.
- MARCHETTI, M.C. (1997). La sociologia e le emozioni. Cronaca di una relazione a distanza. *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali*. 31(1): 173-182.
- MARCHETTI, M.C. (2000). L'emozione della ragione. In B. Cattarinussi B. (ed.), *Emozioni e sentimenti nella vita sociale* (pp. 111-118). Milano: FrancoAngeli.
- MÜLLER, H.-P. (2016). La condotta della vita (*Lebensführung*): da Goethe e Max Weber. *Studi di sociologia*, 54(1): 17-32.
- NISBET, R.A. (1966). *La tradizione sociologica*. Scandicci: La Nuova Italia, 1977.
- POGGI, G. (2004). *Incontro con Max Weber*. Bologna: il Mulino.
- PRIVITERA, W. (2008). Fuori dalla gabbia d'acciaio? *Zeitdiagnose* dopo Weber. In N. Salamone (ed.), *Razionalizzazione, azione, disincanto. Studi sull'attualità di Max Weber* (pp. 11-33). Milano: FrancoAngeli.
- ROSSI, P. (1981a). L'analisi sociologica delle «religioni universali». In P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (pp. 128-159). Torino: Einaudi.
- ROSSI, P. (1981b). Premessa. In P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (pp. VII-XI). Torino: Einaudi.
- ROSSI, P. (2007). *Max Weber. Una idea di Occidente*. Roma: Donzelli.
- SANTAMBROGIO, A. (2008). *Introduzione alla sociologia. Le teorie, i concetti, gli autori*. Roma-Bari: Laterza.
- SCAFF, L.A. (2016). Oltre il sacro testo: il «problema» Weber e le prospettive del pensiero weberiano. *Studi di sociologia*. 54(1): 49-64.
- SCHLUCHTER, W. (1980). *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*. Napoli: Liguori Editore, 1987.
- SHILLING C. (2002). The Two Traditions in the Sociology of Emotions. In J. Barbalet (ed.), *Emotions and Sociology* (pp. 10-32). Oxford: Blackwell Publishing.
-

- TENBRUCK, F.H. (1993). L'opera di Max Weber. In H. Treiber (ed.), *Per leggere Max Weber* (pp. 66-141). Padova: Cedam.
- WEBER, M. (1903-1905-1906). Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico. In M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali* (pp. 5-136). Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- WEBER, M. (1905/1920). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Rizzoli, 2013.
- WEBER, M. (1906). Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura. In M. Weber, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali* (pp. 209-278). Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- WEBER, M. (1915). Osservazioni intermedie. In M. Weber, *Sociologia delle religioni* (pp. 593-635). Torino: Utet, 2 voll., 2008.
- WEBER, M. (1919a). La politica come professione. In M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (pp. 45-121). Torino: Einaudi, 2004.
- WEBER, M. (1919b). La scienza come professione. In M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (pp. 3-44). Torino: Einaudi, 2004.
- WEBER, M. (1922a). *Economia e società*, vol. I. *Teoria delle categorie sociologiche*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
- WEBER, M. (1922b). *Economia e società*, vol. II. *Economia e tipi di società*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
- WEBER, M. (1922c). *Economia e società*, vol. III. *Sociologia del diritto*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
- WEBER, M. (1922d). *Economia e società*, vol. IV. *Sociologia politica*. Milano: Edizioni di Comunità, 1995.
-

AMBIVALENCE BEYOND MODERNITY

Rationalization and Morality in Bauman's Social Theory

by *Emanuela Susca**

Abstract

This article focuses on Bauman's theorisation of ambivalence, with particular reference both to the link established between modernity and ambivalence itself and to the Baumanian conception of morality. Both of these thematisations are considered in relation to the ideas of the human being and humanity as a whole, which in turn are seen as historical and social categorisations at least potentially capable of opening up new possibilities for recognising the other. This constitutes an attempt to broaden Bauman's perspective by including an at least partly different assessment of the universal and universality.

Keywords

Bauman, Zygmunt; ambivalence; modernity; morality; rationalization.

* EMANUELA SUSCA is a researcher in General Sociology at the University of Urbino "Carlo Bo".

Email: emanuela.susca@uniurb.it

DOI: [10.13131/unipi/1724-451x/nt6p-my35](https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/nt6p-my35)

1. INTRODUCTION

No binary classification deployed in the construction of order can fully overlap with essentially non-discrete, continuous experience of reality. The opposition, born of the horror of ambiguity, becomes the main source of ambivalence. The enforcement of any classification inevitably means the production of anomalies (that is, phenomena which are perceived as 'anomalous' only as far as they span the categories whose staying apart is the meaning of order) (Bauman, 1991, ed. 2007⁵: 61).

In the wake of Simmel's classic but by no means conventional sociological discourse (D'Alessandro, 2011; Giaccardi and Magatti, 2020), Bauman insistently evoked and explored the power and pervasiveness of ambivalence. The very metaphors with which he condensed his theorizing and insights, and of which liquidity is only the most famous, are proof of this (Bryant, 2013; Flanagan, 2013; Jacobsen, 2013a; Jacobsen, 2013b; Wolff, 2013). Proceeding to a juxtaposition between realities inevitably charged with opposing meanings, metaphor makes polysemy exponential and produces in the reader an effect of displacement with respect to the common sense and the taken for granted. And it is probably also because of his ability to evoke and explore the many ambiguities that Bauman spoke to a wide and non-specialist audience. Moreover, through his focus on ambiguity and plurivocality, this leading sociologist sought to blur, if not break down, the traditional boundary that divides sociology itself from literature and art (Bauman and Mazzeo, 2016; see Bordoni, 2019: 37-47).

However, this article intends to go to the heart of the matter, so to speak, and look at the Bauman theorist of ambivalence. In an extremely evocative way and with often very interesting and original results, Bauman did not merely analyse the ambivalence of things or take ambivalence as an explanatory criterion. He theorized on ambivalence itself as both a fundamental character of objective reality and as a dimension in which subjectivity and intersubjectivity are situated. Furthermore, Bauman's ambivalence is itself ambivalent. Who can say whether it is a condemnation or a resource? As much a part of life as death, it is both "discovered" by human thought and pre-existing to that thought. Ambivalence can certainly arise from social roles and undoubtedly permeates social action, but it can also be thought of as a dimension of freedom in which the individual finds him/herself in order to offer him/herself to others.

The originality of Bauman's conception has not escaped critics. In particular, this contribution is indebted to the analyses of Junge (2017), who has the merit of attempting a systematic treatment and, to this end, compares five important works by Bauman: *Culture as Praxis* (1973), *Modernity and Ambivalence* (1991), *Postmodern Ethics* (1993), *Liquid Modernity* (2000), and *Wasted Lives* (2004)¹. However, the perspective adopted here is, at least in some respects, different. While continuing to emphasise the centrality of ambivalence for understanding Bauman's social theory, an attempt is made to grasp the internal connections within this theory not by focusing on the differences in a number of Bauman's works, but by identifying two fundamental thematic cores relevant to the analysis of the object. And this for two reasons. Firstly, it is held that *Modernity and Ambivalence* encapsulates and develops the fundamental thesis expressed in *Culture as Praxis* that the cultural order is established by being measured against an unlimited number of possibilities of meaning, while already offering a vision of ambivalence as existential insecurity illusorily soothed by consumer society. Secondly, it is argued that *Postmodern Ethics*, overcoming the cautious optimism visible in the second part of *Modernity and Ambivalence*, should be understood not as a stage in Bauman's theorising that would be substantially overtaken by subsequent works, but as the essential point of reference for understanding the dimension of intersubjectivity as Bauman himself conceived it.

¹ In order to make my argument clearer, the following is the outline through which Junge (2017: 45) summarises his own analytical account of the different uses and meanings of ambivalence in the five Baumanian works mentioned above:

Work Domain	<i>Culture as Praxis</i>	<i>Modernity and Ambivalence</i>	<i>Postmodern Ethics</i>	<i>Liquid Modernity</i>	<i>Wasted Lives</i>
<i>Definitions of ambivalence</i>	Ambiguity	Ambiguity/ Ambivalence	Ambivalence	Insecurity	Waste
<i>Focus of attention</i>	Cultural order	Social order	Moral order	Social processes	Social order
<i>Origins of ambivalence</i>	Ambiguity of meaning	Classificatory order	The Other	Modernity	Social bifurcation
<i>Meaning of coping with ambivalence</i>	Limitations of meanings	Authority	Repression	Opening chances for action	Secure the illusions of a consumer society
<i>Intention</i>	Necessity of order	Raise hope for change of an order	Deconstruction of moral rules	Risk analysis	Social criticism

Hence the choice made here to focus first on the theme of rationalisation, which subjects an ambivalent reality to categories, and then on the intrinsic ambivalence of the intersubjective moral dimension. By overcoming both a unilaterally objectivistic and a unilaterally subjectivistic vision, such a way of proceeding can, among other things, make it possible to account for both sides of the matter investigated. The ambivalence of reality, and of a reality that inevitably escapes the logical operations of categorisation, thus has its completion in the ambivalence that the human subject experiences when he/she seeks to identify him/herself and, above all, when he/she turns to another subject.

However, the following pages also start from the idea that a discourse on rationality should strive to consider the plane of logical processes as distinct or at least relatively autonomous from the plane of politics and history. This is above all because a given social order cannot be understood as a mere transcription of the logical order of a given society.

The logical order proceeds by separations and by unifications, now concentrating on what separates a singularity making it different from all the rest, now dwelling on what is common to several singularities. It is through this continuous work that the human mind establishes distinctions and, if you like, measures itself against the chaos and dense plurivocity of things, of all that is human and of the world. Moreover, the logical order certainly has a close relationship with the cultural order, but its separations and unifications do not ipso facto have the power to translate socially.

It is in this context that the construction of the idea of human being should be understood. It is not peacefully innate, nor is it intuitive. It is not enough to be in front of the other person in order to recognise him or her as a human being. Rather, the very possibility of such recognition depends not a little on historical-political dynamics that make the expansion of the idea possible, though certainly not automatic. It is therefore also in this sense that the following pages suggest thinking about the universal and first of all the universal concept of human being. It is not only or not so much a standard that excludes those who do not conform or, as in the case of Bauman's figure of the stranger, disavows rational logic and rationalisation by their very existence. It is also a logical space open, at least potentially, to the entire human race.

Of course, one cannot overlook the fact that such a proposal seems to clash with some of Bauman's peremptory claims. The reassessment of the universal in the following pages objectively distances itself from the accusation against universalisation that runs through *Modernity and*

Ambivalence, or even from the idea of the «universal recognition» of difference as the only acceptable «universality» (Bauman, 1991, ed. 2007⁵: 256). However, it is difficult to think that one can really recognise and perhaps value differences if one does not have a common substratum that allows one to grasp them without denying them, but also without hierarchizing them as more or less worthy.

However, there is nothing triumphalist in the proposal made here. From his reconstruction of the Holocaust to his denunciation of the injustices of consumer society, Bauman himself has convincingly shown us how dehumanisation is always looming and, therefore, how the boundaries of the idea of the human being can tragically shrink. However, it is precisely the universal concept of the human being that can allow a deeper analysis of the two thematic cores privileged here, namely rationalisation and morality.

Reviewing Bauman's thematization of the link between ambivalence and modernity, the first part of this article attempts to highlight some of the limitations that seem to be present in Bauman's own historical reconstruction. In particular, it will be argued that the Baumanian analysis, centred on the friend/enemy dichotomy as well as on the inflexibility of ambivalent subjects, has some problems in taking into account configurations that are by no means secondary, which can be found especially in slavery and servitude. Consequently, in order to better account for the ordering logic at work in hierarchical societies, it will be proposed to expand the theoretical framework expressed above all in *Modernity and Ambivalence* by placing the opposition above/below alongside the opposition inside/outside (i.e. that embodied in Bauman's separation between friends and enemies).

A central theme for *Modernity and Ambivalence* is then considered: assimilation, treated by Bauman especially in reference to the vicissitudes of European Jews in the period before the genocide. Without wishing in any way to diminish the terrible peculiarity represented by the Holocaust, a parallelism will be attempted by taking into consideration the age-old subordination of women. The intention is to offer contributions to better frame the specific issue of the emergence of ambivalence.

The next part is devoted to the interesting and in many ways original idea of morality proposed by Bauman. It will be shown how much and at what levels the Baumanian morality is pervaded by ambivalence, which is thus gradually conceived as inextricably human in the highest sense of the term and not only and not so much as the effect of some kind of rationalisation, be it imposed by the modern state or self-

imposed by the post-modern individual. Moreover, it will be pointed out that Bauman did not limit himself to thinking of morality as opposed to the social, but also posed the problem of how to bring the moral and social dimensions together in some way.

Then, in the third part, an attempt will be made to propose an integration of Bauman's theory that leaves room for the idea of a universal capable of dealing with ambivalence and, therefore, of offering a contribution to human recognition and emancipation without stifling plurality and differences. This is especially so because such an idea could complement the Baumanian vision of intersubjectivity by highlighting the social preconditions that make the encounter with the other possible, without absolutizing the role played by social conformism.

Finally, the concluding remarks aim to recapitulate and clarify the considerations made with particular reference to the meanings that ambivalence can assume. The intention is to offer a contribution to a theory of ambivalence useful for a critical sociology. And it is hard to doubt that this goes in the direction of what Bauman advocated or tried to do with his work.

2. HIERARCHISATION AND DE-HUMANISATION

The first fundamental point of reference for this analysis is therefore *Modernity and Ambivalence*, a reconstruction that appears fascinating in its ability to stimulate the sociological imagination by linking past, present and future, but which also raises some concerns.

First of all, Bauman's references to the nature of the social bond that would have been typical of the pre-modern era seem excessively sweetened and even at times nostalgic. Indeed, it is true that *Modernity and Ambivalence* presents the pre-Hobbesian world, i.e. the world that had not yet posed the all-modern problem of order as unspeakable and essentially unthinkable because it was totally different from the world shaped by modernity (1991, ed. 2007⁵: 5-6). Nevertheless, Bauman's reconstruction speaks to us of a time of absolute innocence, in which consciousness had no way of experiencing either laceration or solitude:

[...] the individual of the pre-modern world did not experience *the absence of the experience* of isolation or alienation. He did not experience belonging, membership, being at home, togetherness. Belonging entails the awareness of being together or 'being a part of'; thus belonging, inevitably, contains the awareness of its own uncertainty, of the *possibility* of isolation, of the need to stave off or overcome alienation (1991, ed. 2007⁵: 6, footnote 3).

The above considerations seem to be suspended between Durkheim's and Tönnies' theses. On the one hand, thinking of a total fusion of individual consciousness within the collective dimension, they seem to take very seriously the Durkheimian idea of a society with mechanical solidarity in which the very presuppositions of individualisation are lacking. On the other hand, echoing Tönnies' famous distinction between Community and Society, they hint at a condition of unconscious privilege, in which members of the same community experience a sense of complete belonging².

However, what is more interesting here is the fact that the picture proposed by Bauman glosses over features and institutions that were by no means of secondary importance in pre-modern societies. One need only think of slavery, a practice that was not only present in antiquity, but was in fact formally abolished in 1865 in the United States, a country anything but backward. But we can also remember serfdom, abolished in Russia in 1861 and long practised or tolerated in various ways. And even if we do not want to think of the subjugated peasants in the still heavily agricultural countries, we cannot ignore the difficult living conditions that industrialisation imposed on the urban proletariat.

It may then be worth asking when modernity began. In this regard, *Modernity and Ambivalence* offers a fairly precise date. Modernity is said to have begun in the 17th century, thus fully encompassing frankly terrible chapters to which Bauman's survey devotes very little attention: slavery and serfdom, as just mentioned, but also the decimation of the American Indians and, on an even greater scale, the colonial rule exercised by European powers (Rattansi, 2020)³.

It is true that one could point out that Bauman's object in that case was not so much the relationship between cultures or between races, but the presence of ambivalence within the various societies or states and, consequently, the policies historically put in place to combat ambivalence itself. However, even taking this into account, the picture is neither complete nor entirely convincing. To understand why, it is useful to

² It should be noted, however, that Bauman's reflections on the form of community are highly structured and manifold, in no way being reduced to the observation that can be extracted from *Modernity and Ambivalence*. See Bordoni, 2019: especially 61-66, 70-74, 112-115.

³ Although there are some references to colonialism and imperialism both in Bauman's work as a whole and, specifically, in *Modernity and Ambivalence* (see, for example, 1991, ed. 2007⁵: 232-233), it is hard to deny that Bauman did not assign a real centrality to those aspects. For this reason, as well as for the almost total absence of references to gender inequalities, a sharp critic like Ali Rattansi (2020) has spoken of «serious consequences» that reduce the value of Bauman's social theory.

recall the triad of figures designed to identify the portion of societies in which ambivalence is found and concentrated:

There are friend and enemies. And *there are strangers*. Friends and enemies stand in an opposition to each other. The first are what the second are not, and vice versa. This does not, however, testify to their equal status. Like most other oppositions that order simultaneously the world in which we live and our life in the world, this one is a variation of the master-opposition between the inside and the outside. The outside is negativity to the inside's positivity. The outside is what the inside is not (1991, ed. 2007^s: 53).

The stranger escapes such an opposition – moral but even more so spatial – between inside and outside:

The stranger undermines the special ordering of the world – the fought-after co-ordination between moral and topographical closeness, the staying together of friends and the remoteness of enemies. The stranger disturbs the resonance between physical and psychical distance: he is *physically close* while remaining *spiritually remote*. He brings into the inner circle of proximity the kind of difference and otherness that are anticipated and tolerated only at a distance – where they can be either dismissed as irrelevant or repelled as hostile (1991, ed. 2007^s: 60).

It is understandable that readers' interest has been directed mainly towards the figure of the stranger. The latter is the real protagonist, the bearer of an ambivalence that undermines the social order, which, as in the tragic case of the Jews at the time of Hitler and the Second World War, comes to pay with his own life for his elusive indeterminacy. However, it may also be significant here to dwell at least briefly on the figure of the enemy. Not entirely convincingly, according to *Modernity and Ambivalence*, the enemy would be the one who stands outside, somehow beyond a certain solid barrier such as a state border. Yet this was not entirely true even before globalisation came to make every border uncertain and permeable.

Designating a total otherness with respect to those within, the category of the enemy can be – and has historically been – also addressed to people who shared the same portion of geographical and social space. Indeed, slaves lived alongside their masters, but were considered by the latter as beasts or, alternatively, vanquished enemies or descendants of defeated and subjugated enemies (Bodei, 2019). But the same can be said, at least in part, for the poor working classes. They were useful and in some respects comparable to work animals, but the privileged could also emphasise their abysmal distance from themselves by seeing them

as members of a different people, descendants of enemies to be kept under their rule. Such a meaning, for instance, could be assumed by Germanism when it saw the noble classes as embodiments of Germanic freedom and branded the unfree – i.e. the dispossessed and the working classes – as heirs of races inferior to the Germanic race.

If, in short, Bauman was right in speaking of cohesive groups defining themselves in opposition to all the excluded, his considerations can be enriched by taking into account the fact that, alongside the inside/outside opposition, the above/below opposition can also be extremely significant. In other words, it is also important to bear in mind the dynamics of hierarchisation whereby those in the highest position can either sever all human ties with their inferiors – ousting them from the human race – or separate themselves from others by branding them as enemies (enemies who may one day even become beasts).

3. FROM ASSIMILATION TO PRIVATISATION OF AMBIVALENCE

However, exclusion and dehumanization are only one side of the coin. There can also be a tendency towards assimilation and co-option within the group of the dominant. Exemplary in this sense was the history of the Jews reconstructed in *Modernity and Ambivalence*, where, however, Bauman himself acknowledged that the claim to assimilation was aimed at the better-off and educated members, less distant from the standard required by the hierarchical social order. The poorest and most socially disadvantaged Jews were not even offered the illusory and disrespectful way out of repudiating their cultural and religious distinctiveness.

In some respects, while fully recognising the tragic peculiarity of the Jewish history culminating in persecution and genocide, one can think of a parallelism with the offer to women of full participation in social and political life. Only the most educated and already better integrated women could hope to approach the circle of the privileged but, as the exponents of the most conscious feminism have often complained and still complain today, this admission was not and is never complete and in the end has always appeared – and perhaps still appears – potentially at least partly revocable.

This, incidentally, can lead us to enrich our idea of ambivalence. The mere fact of being able to give birth to human beings, including male human beings, made the dehumanisation of women very difficult. Thus, the hierarchical and, moreover, androcentric social order could only offer them two possibilities: exclusion in the form of complete submission, or partial and cautious inclusion, conditioned by the ac-

ceptance of rules and the suffering resulting from self-denial. While the first possibility was the only one, or at least that most used in times when the hierarchy was more solid and unbreakable, the second possibility spread later, until it became implicit at least in democratic contexts.

From this point of view, one can interpret the unfinished process of women's emancipation as a passage from a condition of total submission, in which the woman tended to coincide with the figure of an internal enemy to be dominated, to a condition of assimilation. And it is in this passage that the woman herself, from a non-problematic subject and totally framed in the relationship of domination, becomes a subject perceived as ambivalent: in part still not completely admitted or elevated to the highest rung, in part no longer completely excluded or kept in the lowest ranks.

It is a limbo to which the philosopher Hegel offers us an unintentional testimony. In language that is dense but rarefied when read from a sociological perspective, *The Phenomenology of Spirit* describes a sequence of cultural processes that, overcoming a relationship of pure domination previously perceived as natural, has led to the recognition that «both the sexes» are ethically significant being «diversities who divide between them the two differences that ethical substance gives itself» (Hegel, 1807, Eng. tr. 2018: 264). However, the memory of an idea of woman as an «internal enemy» (Ivi: 275) that, at least potentially, endangers the social and political order is still alive in Hegelian pages:

By intrigue, the feminine – the polity's eternal irony – changes the government's universal purpose into a private purpose, transforms its universal activity into this determinate individual's work, and it inverts the state's universal property into the family's possession and ornament. In this way, the feminine turns to ridicule the solemn wisdom of maturity, which, being dead to singular individuality – dead to pleasure and enjoyment as well as to actual activity – only thinks of and is concerned for the universal (Ivi: 275-276).

The above passage is actually well known. Also on the basis of this, a not insignificant part of contemporary feminism has presented Hegelian philosophy as the most accomplished, and therefore most regrettable, systematization of patriarchal power. However, it would seem more correct to interpret Hegel's position as an expression of the shift from an idea of women as incurably inferior to an idea of women as elevable. It is true that in a hierarchical, masculine society the status of elevable tends to coincide with that of assimilable. However, one must bear in

mind that in that context the only alternative was inferiority, not respect for difference or the insignificance of difference itself.

From this point of view, the presence (and perception) of ambivalence could be interpreted as a state of tension that arises when an idea, specifically the idea of a fully worthy human being, reveals the mobility of its boundaries. Thus, someone for whom the idea itself was not considered applicable enters the range of possible and relevant meanings. While it remains true that every idea is also a categorisation and that the principle of hierarchization will tend to transform this passage into assimilation, it also seems plausible to think of ambivalence as a resource which opens up new possibilities. And the responsibility for the fact that these possibilities present limitations, even very serious ones, is not to be attributed to the idea or to categorisation, but to the reality of hierarchization. This means that the critique should not be directed so much at the categories, which are relative and mobile like any human product, but at the way and degree to which the categories themselves are employed or not.

Returning to the analyses that occupy an important part of *Modernity and Ambivalence*, the above observations do not detract from the tremendous and tragic peculiarity of the fate of the Jews. On the contrary, if possible, they make the authors' condemnation even harsher. In Nazi Germany, ideas were already available for thinking about the human being as such and humanity as a whole. This makes the process of racialisation and dehumanisation that led to the planning and execution of the genocide even more deplorable. Moreover, that terrible precedent can teach us that the idea of a fully worthy human being actually has boundaries that move in both directions: it can become wider but also, tragically, narrower. And this is precisely what happened in the heart of Europe in the case of the Jews, who suddenly passed in a few years from the ambiguous status of ambivalent and assimilable subjects to that of irredeemable enemies and, therefore, of no longer human creatures that could and should be physically eliminated.

In short, Bauman was right in portraying the Holocaust as an event that has nothing exotic or potentially unrepeatable about it. But this is not so much due to some dialectic of rationalisation per se, nor does it seem interpretable as an extreme outcome of the Enlightenment, according to Adorno and Horkheimer's well-known thesis, at least partly taken up by Bauman himself⁴. Rather, the Holocaust shows that humanisation

⁴ For a discussion on the similarities and the distance between Adorno and Bauman, see Jacobsen and Hansen, 2020; Corchia, 2020. For some of my reflections referring in particular to the "dialectic" and vicissitudes of the Enlightenment as posited by Adorno and Bauman

can tragically give way to dehumanisation. However, this shift should not be understood as intrinsically linked to the state-form claim to establish order through the promulgation of norms.

Yet it remains true that the ordering logic of the state cannot fail to exercise a kind of reduction, and if you like, even violence towards the world. While «reality» and the human «experience» of reality itself are «essentially non-discrete, continuous» (1991, ed. 2007⁵: 61), every law and regulation reduce the variety of the world by arbitrarily introducing discrete jumps and sharp distinctions. But this was true at the time *Modernity and Ambivalence* was written, and is still true today. Thus, although undoubtedly suggestive, the analyses of the contemporary scenario presented especially in the last two chapters of *Modernity and Ambivalence* also raise some concerns. In line with a view of individualisation present in other leading contemporary sociologists as well, much of our behaviour and modes of consumption are there interpreted as strenuous and ultimately illusory attempts to seek points of reference to confirm our identity. Calling this dynamic the «privatisation of ambivalence», Bauman essentially argued that the struggle against ambivalence itself, once waged by states, has now shifted to a different plane, that of individual experience and practice. However, it should be recognised that «privatisation» is at best one of the trends. Indeed, states continue to be powerful agents of classification, often determining what is allowed and what is not, who can have a profession and who cannot, what language can be spoken or taught, who or what can be considered worthy or significant, and so on. Although globalisation has eroded many of these prerogatives, it is still hard to deny that the state enjoys a formidable symbolic power that allows it, in an infinite number of ways, to impose its only legitimate vision and to shape a not insignificant part of the cultural and social order (see Bourdieu, 2012).

A proof of this is the condition of migrants. The latter are not only the victims of a “moral panic” artificially fuelled and exploited by politicians (Bauman, 2016), but also subjects labelled with a state definition, that of “migrant”, moreover divided into supposedly objective subcategories such as “regular” and “irregular migrant”, or “economic migrant” and “asylum seeker”. If the rules and their application change over time and labelling says little or nothing about the experiences and real intentions of the subjects to whom they are applied, how can one doubt the power of the state to arbitrarily impose labels with absolutely tangible consequences? Moreover, it is precisely the case of migrants, who are often caught between acceptance and rejection, that demonstrates that

respectively, see Susca, 2012.

assimilationist pressures continue, often combined with those processes of ghettoization on which Bauman himself has written illuminating pages full of pathos in the course of his intellectual biography.

The least that can be said is that Bauman, then a theorist of post-modernity, expressed a cautious but misplaced optimism. By tracing many, if not all, evils to the state form, he hailed the actual or presumed decline of states as the end of an ancient power of classification. But, in so doing, he glossed over how powerful states were (and still are today) both symbolically and materially.

4. THE INCURABLE AMBIVALENCE OF MORALITY

However, it is well known that Bauman himself problematised and abandoned much of the optimism that transpires in the concluding chapters of *Modernity and Ambivalence*. With the era of modern certainties over, inequality and exploitation seemed to him to be more alive than ever, sustained and amplified by the global market economy and the spread of a ruthless and indifferent consumerism. Also in reaction to all this, he deepened his interest in ethics and in the conditions that make it possible for human beings not to be reduced to the *homo homini lupus* of Hobbesian memory. Deeply inspired by the thought of Emmanuel Lévinas, Bauman thus conducted a twofold battle: on the philosophical side, he sought to oppose the Kantian idea of a moral law that is in some way certain and comes from outside, to which the subject would be obliged to submit, while, on the properly sociological side, he sought to overturn the conception of an intrinsically social morality expressed classically by Durkheim. The result is an interesting itinerary that starts from the moral impulse as a motive entirely internal to the subject and that, by emphasizing the aspects of choice and responsibility of the subject itself, provides a decisive and fascinating re-personalization of ethics. And, once again, his theorising is measured by ambivalence.

As seen by Bauman, in fact, morality is crossed by ambivalence at least on three levels:

a. Every moral situation is ambivalent. In particular, there is a lack of reliable points of reference. «Actions may be right in one sense, wrong in another. Which action ought to be measured by what criteria? And if a number of criteria apply, which is to be given priority?» (Bauman, 1993, ed. 2009¹⁵: 5). Lacking both external criteria on which to rely and laws to unambiguously establish which aspect is of priority, the individual is forced to act (or not act) relying only on himself or herself as a judge.

b. Humans are «morally ambivalent» (Bauman, 1993, ed. 2009¹⁵: 10; Bauman 1998: 17). They are not naturally good or intrinsically bad. Rather, and more realistically, they are capable of both good and evil. Consequently, «ambivalence resides at the heart of the “primary scene” of human face-to-face» and no human artifice can change this:

All subsequent social arrangements – the power-assisted institutions as well as the rationally articulated and pondered rules and duties – deploy that ambivalence as their building material while doing their best to cleanse it from its original sin of being an ambivalence. The latter efforts are either ineffective or result in exacerbating the evil they wish to disarm. Given the primary structure of human togetherness, a non-ambivalent morality is an existential impossibility (1993, ed. 2009¹⁵: 10).

c. The Other is ambivalent. To a certain extent, the persons to whom the moral act may be directed always remain potential threats or, at least, enigmas that cannot be fully understood. This, too, is an assessment that is meant to be realistic:

The Other may be a promise, but it is also a threat. He or she may arouse contempt as much as respect, fear as much as awe. The big question is, which of the two is more likely to happen? (Bauman, 2008, ed. 2009: 35).

Rejecting both Hobbes' anthropological pessimism and Rousseau's anthropological optimism, Bauman's morality *realistically* invites us to give the other a chance. Moreover, it is able to highlight how consumerism and widespread insecurity fuel fears, mostly unfounded, about the real intentions of others. Nevertheless, radical ambivalence remains and makes moral openness a risky, if not insane, act of love. No one who chooses to love someone can know whether he/she will be loved back, nor can he/she know the short- and long-term consequences of his/her choice.

It is true that, by bringing sociology and philosophy into dialogue, Bauman's discourse was not without its oscillations and, perhaps, contradictions. If his liquidation of the Durkheimian position was ultimately too drastic, he often appeared much closer to Kant's vision than he himself believed. Evidence of this is both his echo of Kant's theme of radical evil (Abbinnett, 2013: 113) and his latter years' invocation of a cosmopolitan law that would somehow oblige everyone to care for the dispossessed and desperate.

However, it is ungenerous to say that «Bauman fails to provide a sociological theory of morality» and that he merely formulated «a pre-social conception of morality», without giving «an account of other

forms of ethical practice in the social realm» (Crone, 2017: 67). Rather, it is appropriate to attempt to grasp the significance of Bauman's long theorisation both as a whole and in its evolutions.

Indeed, Bauman's itinerary had a significant moment in the idea of a morality of neighbour and proximity expressed in *Modernity and the Holocaust*:

Being inextricably tied to human proximity, morality seems to conform to the law of optical perspective. It looms large and thick close to the eye. With the growth of distance, responsibility for the other shrivels, moral dimensions of the object blur, till both reach the vanishing point and disappear from view (Bauman, 1989: 192).

It was a formulation that was evidently intended to reflect above all the absolute distance that the perpetrator (or potential perpetrator) can place between himself and his victim (or potential victim). However, that morality of proximity (and potential immorality of distance) is really only one formulation, which was followed over the years by others that also looked at the social dimensions of morality and the concrete possibilities offered to justice. And there is nothing strange or inherently contradictory about this, since responsibility towards others is objectively destined to remain an empty and impotent proclamation if it is not translated socially, i.e. into a moral and political stance.

Becoming increasingly aware of the link between morality and society, and thus abandoning the cautious optimism that had led him in *Modernity and Ambivalence* to prefigure a generalised shift from tolerance to solidarity, Bauman gradually came to give more and more importance also to the link between morality and politics. And it is also, and perhaps above all, for this reason that many of his pages focusing on the difficulties against which solidarity clashes can also be read as propositions of a sociology of political action (Giacomantonio, 2014: 31-45)⁵.

Thus, in an attempt to summarise, I believe that any overall assessment of the inherently ambivalent morality conceived by Bauman must strive to keep two issues distinct: that of the relationship between moral-

⁵ It is hard to deny that there are aporias and weaknesses in Bauman's sociology of political action (Giacomantonio, 2014: 43-44). However, we would like to stress here that Bauman has not, on the whole, absolutized the opposition between what is moral and what is social, and that, on the contrary, and especially in the works following *Modernity and Ambivalence*, he has tried to bring the dimensions of morality and sociality closer together, emphasising politics and political action.

ity and rationality and that of the relationship between morality itself and society.

Regarding the first aspect, there is no doubt that Bauman was not satisfied with the various past or recent attempts to ground morality rationally. From this point of view, his assimilation of the moral act to the act of love is by no means a vague romantic reverie. On the contrary, it is a recognition of the distance that separates selfish calculation from openness to the other, that is, of an at least potential irreconcilability that manifests itself even more clearly in the current crisis of instrumental rationality or rationality "with respect to purpose" as Weber understood it (Longo, 2005: especially 51-62, 106-115). In times like ours, in which the very characteristics of rationality are being deeply redefined, it seems even less plausible to think of a morality that is "solidly" conformable to a rationality that is in turn "solidly" utilitarian.

With regard to the second aspect, the general idea expressed by Bauman is that morality is not based on society (just as it is not based on reason), but fundamentally needs society to live and express itself. And this is not a secondary aspect, since the moral impulse, in order to be effectively such, implies at least a certain propensity to act.

5. A UNIVERSAL THAT ACCEPTS DIFFERENCES

Even if with some fluctuations, Bauman's conception of morality attempts to account for the relationship between morality itself on the one hand and society and its laws on the other (or, if one prefers, the relationship between micro-ethics and macro-ethics). Rather, the area in which it is weakest and where it could be enriched seems to concern the cognitive presuppositions upstream of the exercise of morality, which can be seen as presuppositions of choice and responsibility. How can one experience the moral impulse toward another human being if one does not have the possibility of thinking of the other as a human being? After all, alongside the process of adiaphorization that removes human actions from moral judgment, there is the question of the very conceivability of moral judgment on the part of the subject.

It can be assumed that this conceivability is ensured by innate categories that exist in the subject. However, this supposition seems implausible from a sociological point of view and, what is more important here, not much in tune with the way of theorizing of Bauman himself, who for decades in fact put various contributions and disciplines in dialogue with each other while striving to reason sociologically. Alternatively, one can consider that the logical and cognitive resources that a

subject can draw on in exercising (or not exercising) his or her morality should be placed in close relation to the overall social space and time that the subject can concretely experience. And, therefore, one can think of a moral impulse that is at least to some extent pre-social and intrinsically human, but which can take place within concrete conditions linked to systems of taxonomies and classifications that go beyond the individual. It is thus that it becomes possible to account for both the importance, also moral, of socialisation, and the crucial role that education can play. And it should be remembered that education was a subject in which Bauman himself was extremely interested (1967; 2012).

This second solution, which appears more convincing, however, calls into question an idea of the human being that refers to the universal, a universal understood not as an oppressive rule that denies peculiarities by logically or even physically excluding those who present themselves as different from a standard, but as a structure of thought that is open and capable of welcoming and taking on the multiform expressions of humanity. And this idea, by the way, is nothing entirely new. It may be worth recalling a sociologist who has reflected extensively on the dynamics of domination and hierarchy, such as Pierre Bourdieu (Susca, 2005; Susca, 2011: 145-149). Reasoning on the ambivalence shown historically by universalist ideas and assertions, Bourdieu distinguished between an aggressive pseudo-universal that provides support for exclusion and oppression and an authentic universal that can become a resource both for morally grasping the suffering of others and for transforming the awareness of injustice into a demand for emancipation of the dominated (Bourdieu, 1997; Bourdieu 1998). If it is indisputable that no one is safe from the danger of regressing towards the false form of the universal, it is also true that a distinction such as the one posed by Bourdieu can allow us to unmask many of the hypocrisies of Western ethnocentrism without abandoning ourselves to a relativism that is simple indifference towards the fate of non-Western subjects and peoples.

A similar argument can be applied when reasoning about the historically constructed relationship between the genders and the inferiority of the female component. In this regard, it cannot be denied that the universal has long nurtured an ideology aimed at defending male privilege. However, the awareness of this has not prevented an exponent of contemporary feminism of undisputed greatness such as Luce Irigaray from theorising a real concrete universal that is still waiting to be realised (1994). Nor would it be correct to think of Irigaray's as an isolated voice. Feminist thought has not only often noted that the idea of the

human being has for centuries excluded or only partially accepted female difference, but has also not infrequently stressed that it makes sense to strive for a universal finally capable of assuming concrete and differentiated contents (Agacinski, 1998).

If it is indisputable that many of Bauman's reflections have the merit of making the reader reconsider the indifference with which past and present times have looked or are looking at the condition of the suffering, it also seems true that Bauman's critique of adiaphorization can benefit from the idea of a universal laboriously elaborated in history. On closer inspection, this does not prevent us from thinking about moral choices made even against the most widely held social convictions. Rather, it makes it possible to link each moral choice with the possible sources of awareness available in a given historical period and cultural context.

This may also entail the opportunity to recover, at least in part, the inspirational ideas of the Durkheimian concept of morality so opposed by Bauman. Obviously, it is not a question of interpreting morality or God himself as mere emanations of the social bond, but of establishing some link between the values and acts of various individuals and the range of possibilities that have matured historically and are expressed in human society at large. In fact, neither societies nor states are totally separate from one other. For centuries at least, there has been a circulation of ideas and an exchange and contamination of values. Thus, although moral conformation imposed in one place may try to push people to believe or disbelieve in something, other beliefs or interpretations may well exist elsewhere.

The terms of the question posed by Bauman might therefore change, at least partially. The central objective could become the de-ethnicization of morality, i.e. the possibility for the individual to act morally with reference to human society and humanity as a whole. It is true that taking such a stance could put one in a dilemma: whether to stick to the principles of one's particular society or to violate its unwritten rules or even laws. However, posing moral questions in a non-ethnic way can also lead to political action to change the established rules or have different laws written. Moreover, de-ethnicization may keep the door open to the possibility of relativism. Take the considerations of *Modernity and Ambivalence* that hint at a common root of universality and relativism with regard to the condition and perception of the stranger:

The stranger aims at the effacement of all divisions which stand in the way of uniform, essential humanity; this is the last hope he entertains to efface his

own outsidership. To the native group, however, his thrust for universality means more than anything else a confrontation with the decomposing, corrosive power of *relativism* (1991, ed. 2007⁵: 84).

Overcoming the previously established *aut aut*, we could perhaps today try to hold together what were previously two opposites. In short, we could try to think of a relativistic universality that is finally capable of accepting differences.

Such an idea of the universal could be considered merely utopian. However, this would not deny its possible value and, moreover, would not lead to an incompatibility with Bauman's theoretical framework. As convincingly pointed out (Jacobsen, 2017; Jacobsen, 2020), Bauman himself did not reject utopia per se, maintaining rather an approach that can rightly be called "ambivalent". On the one hand, he rejected engineering utopias that claim to subject reality to rigid and inherently violent categories. But on the other, he believed that only a genuine utopian impulse could prevent us all from capitulating in the face of the inhumanity and too many injustices of our time.

Moreover, the proposal of a relativist universal need not to be understood only as a revival of utopia. In the midst of endless contradictions and often tortuous paths, the past and the present show individuals and collective subjects committed to expanding and enriching the idea of the human being as such. Without dreaming of a perfect world or wanting to be the bearers of the only truth, it is a question of choosing sides: with those who consider hierarchy and discrimination (whether based on race, wealth or gender) unacceptable, or with those who reaffirm this hierarchy and the resulting discrimination in word or deed. Despite a multitude of difficulties that cannot be denied, a possible path has already been mapped out. On 10 December 1948, therefore not long after the Holocaust and the end of the Second World War, the United Nations General Assembly adopted the Universal Declaration of Human Rights, declaring inadmissible limitations on freedom and dignity based on race, gender, social origin or other possible conditions. Are we to see in that event the triumph of universalistic oppression or rather the possibility of overcoming oppression itself by treasuring the idea of the human being that only a few years earlier had been atrociously denied by the Nazi executioners?

If properly understood and thought through with authentic reflexivity, a universalism that truly accepts differences can still guide and give substance to political action. After all, this was a guiding idea in the construction and unification of Europe as a political subject, a process that Bauman himself, while not explicitly posing as a public intellectual,

watched with attention and hope (Outhwaite, 2010). Making Bauman's legacy authentically alive can therefore also mean working for such universalism.

6. SOME CONSIDERATIONS IN CONCLUSION

Having reached the end of this survey, it may be appropriate to resume and clarify some of the considerations made. First of all, following an idea that is also present in Bauman, we can note how knowledge and culture actually tend to construct rigid taxonomies, trying to establish differences in a world that offers itself as multiform and variegated. This is an incessant work of systematization that has its own logical necessity and that makes human communication itself possible, but that should also be understood as a constraint and, at the same time, a resource for any criticism or *praxis* that transforms the existing.

In fact, reality as it manifests itself may well be different, both because it can be analysed from different points of view and because, above all, it is always produced with a good dose of arbitrariness and according to the convenience of the powerful. Already emphasized by Bourdieu with reference also to a series of case studies or historically produced fields, this perspective has been reaffirmed in more recent times. One might consider, for example, the conditions of criticism as posed by Boltanski, which are based on the idea that reality is constitutively and fortunately fragile and that social orders are always uncertain and susceptible to change (Boltanski, 2009). This does not mean that there is some historical or logical necessity to change for the better, but rather it reveals the two forces acting on classification: the one that imposes boundaries and the one that undermines and displaces boundaries.

Secondly, we can put forward the idea that the emergence and spread of an awareness of ambivalence can take on a positive significance. This is true not only in our time, which has fortunately abandoned many of its certainties and questioned many presumptions of superiority, but also with reference to the past of which, whether we like it or not, we are the objective heirs. If Bauman's portrait of modern societies in which states had completely centralized policies of containment and eradication of ambivalence seems implausible, the idea that totalitarianism is a total mobilisation that manages to permeate consciousness by establishing illusory dichotomies full of tragic consequences remains interesting and valid. However, even in Germany and under the harshest conditions of repression, there were people who rejected the certainties of the official ideology and, at times, even found the courage to con-

cretely oppose the dehumanisation of victims condemned to concentration camps and extermination. Following Bauman, we can believe that in them acted a moral impulse that the Nazi state was not able to extinguish, but we should also think that this impulse, far from being pre-social, kept alive a unitary conception of the human race socially and historically constructed and, fortunately, not completely annihilated by Hitler's regime.

Thirdly and lastly, I would like to conclude by at least partially embracing the realistic and painful optimism that this significant sociologist, beyond his merciless and sometimes apocalyptic diagnoses, has been able to demonstrate. If Bauman tried «to offer a “horizon of hope” in uncertain and ambivalent times» by relying now on critical sociology and now on a renewed socialism and a new utopian impetus (Davis, 2016: 28), we could all decide to hope also and precisely by virtue of the frequent appearance and reappearance of ambivalence.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ABBINNET, R. (2013). On the Liquidity of Evil: Modernity and the Dissolution of Ethics in Bauman's Social Theory. In M. Davis (ed.), *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity* (pp. 103-120). Farnham: Ashgate.
- AGACINSKI, S. (1998). *Politique des sexes*. Paris: Seuil.
- BAUMAN, Z. (1967). Quelques problèmes de l'éducation contemporaine. *Fonctions sociales de l'éducation. Revue internationale des sciences sociales*. 3: 353-366.
- BAUMAN, Z. (1973). *Culture as Praxis*. London: Routledge & Kegan Paul.
- BAUMAN, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press, 2007⁵.
- BAUMAN, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 2009¹⁵.
- BAUMAN, Z. (1998). What Prospects of Morality in Times of Uncertainty?. *Theory, Culture and Society*. 15(1): 11-22.
- BAUMAN, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (2004). *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press.
-

- BAUMAN, Z. (2008). *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2009.
- BAUMAN, Z. (2012). *On education. Conversations with Riccardo Mazzeo*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (2016). *Strangers at Our Door*. Malden, Ma: Polity Press.
- BAUMAN, Z., MAZZEO, R. (2016). *In Praise of Literature*. Cambridge: Polity Press.
- BODEI, R. (2019). *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*. Bologna: il Mulino.
- BOLTANSKI, L. (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*. Paris: Gallimard.
- BORDONI, C. (2019). *L'eredità di Bauman. Dal postmoderno al pensiero liquido*. Roma: Armando Editore.
- BOURDIEU, P. (1997), *Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, P. (1998). *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris: Liber.
- BOURDIEU, P. (2012). *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*. Paris: Seuil.
- (IL TITOLO VA DA "SUR" a "1992" E VA IN CORSIVO).
- BRYANT, A. (2013). Bauman's Challenge: Metaphors and Metamorphoses. In M. Davis (ed.), *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity* (pp. 27-44). Farnham: Ashgate.
- CORCHIA, L. (2020). Bauman "discepolo" di Adorno?. In C. Bordoni (ed.), *Zygmunt Bauman sociologo della modernità* (pp. 101-149). Milano-Udine: Mimesis.
- CRONE, M. (2017). Bauman on Ethics – Intimate Ethics for a Global World? In M. H. Jacobsen, P. Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique* (pp. 41-56). Abingdon-New York: Routledge.
- DAVIS, M. (2016). *Freedom and Consumerism. A Critique of Zygmunt Bauman's Sociology*. Abingdon-New York: Routledge (2008©).
- D'ALESSANDRO, D. (2011). *Tra Simmel e Bauman. Le ambivalenti metamorfosi del moderno*. Perugia: Morlacchi.
- FLANAGAN, K. (2013). Bauman's Travels: Metaphors of the Token and the Wilderness. In M. Davis (ed.), *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity* (pp. 45-66). Farnham: Ashgate.
- GIACCARDI, C., MAGATTI, M. (2020). Da Simmel a Bauman. La sociologia come scienza della libertà. In C. Bordoni (ed.), *Zygmunt*
-

- Bauman sociologo della modernità* (pp. 199-215). Milano-Udine: Mimesis.
- GIACOMANTONIO, F. (2014). *Sociologia dell'agire politico. Bauman, Habermas, Žižek*. Roma: Edizioni Studium.
- HEGEL, G. W. F. (1807). *The Phenomenology of Spirit*, tr. by T. Pinkard (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- IRIGARAY, L. (1994). *La democrazia comincia a due*. Torino: Bollati Boringhieri.
- JACOBSEN, M. H. (2013a). Blurring Genres: A Conversation with Zygmunt Bauman on Metaphors, Science versus Art, Fiction and Other Tricks of the Trade. In M. Davis (ed.), *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity* (pp. 13-26). Farnham: Ashgate.
- JACOBSEN, M. H. (2013b). 'Metaphormosis': On the Metaphoricity of Zygmunt Bauman's Social Theory. In M. Davis (ed.), *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity* (pp. 191-218). Farnham: Ashgate.
- JACOBSEN, M. H. (2017). Bauman on Utopia – Welcome to the Hunting Zone. In M. H. Jacobsen, P. Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique* (pp. 209-230). Abingdon-New York: Routledge.
- JACOBSEN, M. H. (2020). Un'utopia ambivalente. In C. Bordoni (ed.), *Zygmunt Bauman sociologo della modernità* (pp. 217-234). Milano-Udine: Mimesis.
- JACOBSEN, M. H., HANSEN, C. D. (2020), Critical theory old and new: Theodor W. Adorno meets Zygmunt Bauman in the shopping mall. In M. H. Jacobsen (ed.), *Beyond Bauman. Critical engagement and creative excursions* (pp. 107-135). Abingdon-New York: Routledge.
- JUNGE, M. (2017). Bauman on Ambivalence. In M.H. Jacobsen, P. Poder (eds.), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique* (pp. 41-56). Abingdon-New York: Routledge.
- LONGO, M. (2005). *L'ambivalenza della modernità. La sociologia tra disincanto e reincanto*. Lecce: Manni.
- OUTHWAITE, W. (2010). Bauman's Europe; Europe's Bauman. In M. Davis and K. Tester (eds.), *Bauman's Challenge. Sociological Issues for the 21st Century* (pp. 1-13). Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- RATTANSI, A. (2020), Race, imperialism and gender in Zygmunt Bauman's sociology. Partial absences, serious consequences. In M.H. Jacobsen (ed.), *Beyond Bauman. Critical engagements and creative excursions* (pp. 65-85). Abingdon-New York: Routledge.
-

- SUSCA, E. (2005). Pierre Bourdieu e il difficile progresso dell'universale. *Studi Urbinati B – Scienze umane e sociali*. 75: 103-118.
- SUSCA, E. (2011). *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza*. Milano: FrancoAngeli.
- SUSCA, E. (2012), Critica sociale e decostruzione del discorso postmoderno: Una lettura di Zygmunt Bauman. In G. Grimaldi (ed.), *Pensare la modernità* (pp. 569-595). Villasanta, MB: Limina Mentis.
- WOLFF, J. (2013). The Question of a Sociological Poetics: Metaphors, Models and Theory. In M. Davis (ed.), *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity* (pp. 177-190). Farnham: Ashgate.
-

AMBIVALENZA E UNITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI

La teoria dell'attore plurale nella sociologia di Bernard Lahire

di *Andrea Girometti**

Abstract

Ambivalence and unity in the social sciences. The theory of the plural actor in Bernard Lahire's sociology

The article attempts to address the question of ambivalence by linking it to the possibility of reconstructing a unity of the social sciences. Firstly, the concept of ambivalence is considered as theorized by Zygmunt Bauman. In this sense, it presents itself as an opportunity and not just as an obstacle *also* for the construction of scientific knowledge. Secondly, the article considers the theory of the plural actor in Bernard Lahire's sociology that, through the use of the concepts of dispositions, competences and context, tries to account for the practices that innervate the structural plurality and complexity of the social *and* individual world.

Keywords

Ambivalence; social sciences; dispositions; context; difference.

* ANDREA GIROMETTI è Dottore di ricerca in Economia, Società, Diritto (indirizzo sociopolitico) presso il Dipartimento di Economia Società Politica dell'Università di Urbino "Carlo Bo".

Email: andrea.girometti@uniurb.it

DOI: 10.13131/unipi/1724-451x/3m94-0s04

1. INTRODUZIONE

Il concetto di ambivalenza, in particolare nei termini in cui è stato elaborato da Zygmunt Bauman (1991, tr. it. 2020) (e da cui prenderemo le mosse per le sue ineludibili ricadute epistemiche), minando la linearità dei processi sociali e facendo emergere la diversa natura delle logiche dell'azione sociale, dunque la presenza di istanze in reciproca tensione, sembra mettere in discussione alla radice la possibilità stessa di (ri)formulare una teoria dell'azione sociale non aleatoria. Eppure – e questo sarà il principale obiettivo del nostro argomentare –, prendere atto del declino di un approccio positivistico totalizzante e della valenza giocata dai mutamenti storico-sociali così come dalle influenze della sfera psichica e degli *interessi* di ricerca nella produzione di conoscenze *necessariamente* delimitate, non rappresenta di per sé una messa in mora della possibilità di produrre *un'autentica teoria dell'azione sociale* che non sia schiacciata su un empirismo di corto respiro privo di possibili astrazioni e generalizzazioni. Un esempio, assai poco discusso in Italia, ci pare che possa essere fornito dalla teoria dell'attore plurale impressa nella sociologia di Bernard Lahire, tesa a ricostruire i nessi che sottendono i diversi approcci in tema di scienze sociali e la possibilità di pensare, *ancora*, una qualche loro unità al di là di semplicistiche suddivisioni tra ciò che è razionale o irrazionale. Lahire, proponendo una concezione epistemologica indissociabilmente realista e costruttivista, non nega l'esistenza della realtà sociale (e storica), indipendentemente dal ricercatore incaricato di studiarla. Ciò significa che vi sono *cose da scoprire* nel mondo sociale che tuttavia necessitano di *costruzioni* teoriche. Queste ultime comportano un tasso di arbitrarietà connesso agli specifici interessi di ricerca di chi le disegna e le implementa. In questi termini, nel confronto con approcci diversi, come le costruzioni idealtipiche weberiane, i processi di differenziazione sociale evocati da Durkheim e Simmel, la storicizzazione della psicanalisi freudiana operata da Elias, le diverse declinazioni dell'interazionismo simbolico e la teoria bourdieusiana dei campi, che delineano concettualizzazioni tra loro irriducibili e che, sovente, designano un *tipo* di microcosmo (campo, sistema, mondo, classe, ecc.) dello spazio sociale, si considerano livelli e scale d'osservazione della realtà sociale distinte da cui segue una selezione di elementi osservati tra l'infinità di possibili elementi osservabili. Indubbiamente, nell'approccio di Lahire un ruolo rilevante è giocato, criticamente, dal confronto con il lascito della sociologia bourdieusiana, in particolare dalla rivisitazione delle nozioni di habitus (in quanto principio generatore e unificatore dei comportamenti) e campo (quale mi-

crocospo sociale, con proprie regole del gioco e poste specifiche, in cui si dispiegano lotte – così come complicità – tra gli agenti sociali per l'appropriazione/ridefinizione del capitale specifico inegualmente distribuito). In questi termini, Lahire tenta di specificare e relativizzare la teoria dei campi – fino ad inquadrarla *solo* come una teoria regionale del mondo sociale – dove l'operazione di contestualizzazione (che si connette con la *strutturale* differenziazione sociale) è una delle più cruciali per rendere conto delle pratiche e delle rappresentazioni degli *attori storici*. In tal senso, *ricostruendo* l'approccio di Lahire sulle basi di uno dei suoi testi più teoreticamente densi – *Monde pluriel* (2012) –, vedremo che le pratiche sono pensate come risultato complesso di disposizioni/competenze storicamente *incorporate* in relazione ai contesti e quanto questi ultimi siano sempre *specifici* e in essi gli attori sociali inscrivano *sempre* le loro azioni.

2. L'AMBIVALENZA: UN OSTACOLO INSORMONTABILE PER IL SAPERE SCIENTIFICO?

Secondo Zygmunt Bauman, l'ambivalenza, consistendo nella «possibilità di assegnare un oggetto o un evento a più di una categoria, è un disordine specifico del linguaggio» che avvertiamo sotto forma di «intenso disagio», dunque in modo ansiogeno, quando non siamo in grado di «interpretare correttamente una situazione e scegliere tra due azioni alternative» (1991, tr. it. 2020: 11). Tuttavia, il disordine non è propriamente il prodotto di una disfunzione del linguaggio, bensì designa *una normale pratica linguistica* che si esplicita nelle sue principali funzioni: nominare e classificare. In tal senso, per il sociologo polacco, l'ambivalenza rappresenta una *condizione normale* del linguaggio. L'atto di nominare e distinguere, che Bauman qualifica anche nei termini di *segregare*, implica, peraltro, che si postuli che il mondo sia costituito da entità distinte e particolari che, come tali, sono assemblabili in gruppi opposti tra loro. Da qui la conclusione che classificare significhi *dare al mondo una struttura*, il che è equivalente a pensarne la manipolabilità delle sue probabilità, ossia «decidere che certi eventi sarebbero più probabili di altri» riducendo, se non elidendo alla radice, la casualità (Ivi: 11-12). Se, in questi termini, il linguaggio si dà come compito quello di *mettere in forma un ordine* (e di mantenerlo), esso si opporrebbe a tutto ciò che gli sfugge o, peggio, rischia di mostrarne delle falle. Così, i principali *nemici* prendono le sembianze, sfuggenti e sempre incombenti, della casualità e della contingenza.

Nondimeno, nel suo perpetuo e inestinguibile tentativo di nominare e distinguere, che è anche un'operazione di contestuale inclusione ed esclusione, il linguaggio non è in grado di *estinguere* l'ambivalenza. Essa si ripresenta, infatti, sempre in forme nuove e ha trovato nella modernità – concetto quanto mai ambiguo secondo Bauman – la sua massima esposizione, tanto che i concetti di ordine e caos (che trovano un significato *solo* nella loro relazione antitetica) «sono [considerati] gemelli *moderni* [in quanto] concepiti nel mezzo dello sconvolgimento e del crollo del mondo ordinato da Dio» (Ivi: 14). Ne deriva che, passando da un mondo in cui necessità e caso non erano pensabili, la modernità diventa il tempo in cui *si riflette sull'ordine* (in quanto opposto al caos) e sulla necessità – sottolineata in particolar modo da un pensatore come Hobbes – di costituirlo in quanto prodotto umano (troppo umano?) in vista del *benessere collettivo*.

Sulla base di questi assunti, Bauman insiste sulla biforcazione propriamente moderna *tra* ordine e caos, dove quest'ultimo diventa «pura negatività» contro cui si costituisce «la positività dell'ordine» da opporre all'«esistenza nuda e cruda», slegata dall'intervento umano, che a sua volta diventa *natura* (Ivi: 17). Quest'ultima, in tal senso, *deve* diventare oggetto di dominazione, sottomissione e rimodellamento. Nell'implementazione di questo disegno *ingegneristico* (di cui le politiche genocide naziste, secondo Bauman, sono la logica conseguenza portata agli estremi), la pratica più tipicamente moderna (che sostanzia la politica e l'immaginario moderni) è costituita dallo «sforzo di estirpare l'ambivalenza», il cui esito, in tal senso, doveva essere la cancellazione di tutto ciò che non risultava effettivamente definibile con precisione. Nella lotta senza sosta contro «il demone dell'ambiguità» si manifesta «un rapporto di *amore-odio* tra l'esistenza e la cultura moderna», cosicché la coscienza si classificherebbe come moderna nella misura in cui continuerebbe a rivelare nuovi livelli di caos sotto la facciata dell'ordine (storicamente) costituito (Ivi: 18-19). Ne consegue che «la negazione compulsiva è la positività della cultura moderna», intenta a circoscrivere un ordine artificiale esplorando i limiti e le restrizioni del potere dell'artificio con la *speranza* che infine s'imparino «le doti della modestia e della tolleranza» (*ibidem*). Infatti, in questa tensione continua, senza un punto d'arrivo che non sia una stazione temporanea, la *frammentazione* come cifra della modernità mette in scena, in realtà, un mondo disintegrato in una «plethora di problemi» che richiedono di essere *gestiti* da esperti, non ultimi quegli scienziati intenti a distinguere il vero dal falso partendo, tuttavia, da una condizione di «mancanza di fondamenti». A questo punto potremmo chiederci: la

contingenza generata dall'ambivalenza può assumere un carattere positivo e di apertura, invece di essere vissuta come scacco nel progetto di normalizzazione/uniformazione moderna? In tal senso, qual è lo statuto di una verità scientifica che tanto deve alla *rottura* con l'universo simbolico-religioso (senza peraltro sopprimerlo)? La pratica scientifica (incluse le scienze sociali), nella sua opera simil-prometeica, è davvero condannata a non vedere/tollerare nessun *fuori* a causa delle sue radici illuministiche, in quanto il *fuori* non sarebbe altro che «la fonte genuina dell'angoscia», per riprendere un passaggio della *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer (1944, tr. it. 1997: 23) a cui le tesi baumaniane sono dichiaratamente ispirate nel constatare il fallimento (distruttivo) dell'illuminismo di rescindere ogni radice mitico-simbolica?

Per provare a rispondere almeno parzialmente a questi interrogativi, premetteremo che riconoscere la *storicità* e il senso del limite di ogni approccio scientifico, senza per questo cadere in forme di scetticismo o relativismo irrazionalistico, ci pare essenziale, innanzitutto, per pensare e cogliere le dinamiche delle svariate *forme* di vita-in-comune. In questi termini, le scienze sociali e umane sono invitate a ridefinirsi costantemente facendo della contingenza un elemento di *apertura* e dell'ambivalenza, piuttosto che uno «scandalo» (Bauman, 1991, tr. it. 2020: 30-65), *un'occasione* per cogliere i propri limiti mobili. Su queste basi, assumendo la complessità e la pluralità come dati *strutturali* della condizione (post)moderna e della pratica scientifica, ci pare che sia ancora rilevante, e non per questo riducibile a intenti normativi e normalizzatori, perseguire una qualche unità delle scienze sociali come indicato, tra gli altri, da Bernard Lahire.

3. VERSO UNA FORMULA SCIENTIFICA UNIFICATRICE

Posto che l'obiettivo delle scienze sociali e umane è comprendere *perché* gli individui o i gruppi fanno ciò che fanno, pensano ciò che pensano, sentono ciò che sentono o dicono ciò che dicono, tale scopo diventa tanto più raggiungibile quanto più esse colgono le pratiche nell'intreccio tra «*proprietà sociali degli attori e proprietà sociali dei contesti* all'interno dei quali s'inscrivono le loro azioni» (Lahire, 2012: 21). Pertanto, da questa prospettiva, si tratta, inevitabilmente e nel modo più equilibrato possibile, di combinare un *disposizionalismo* e un *contestualismo*. Detto con le parole di Lahire:

comprendere le pratiche o i comportamenti (gesti, attitudini, parole) attra-

verso una ricostruzione dei tipi di disposizioni mentali e comportamentali incorporati di cui sono portatori gli attori (prodotto dell'interiorizzazione delle esperienze sociali passate) e delle caratteristiche dei contesti particolari (natura del gruppo, dell'istituzione o della sfera di attività, tipo d'interazione o di relazione) nei quali essi evolvono è, a mio parere, la via più giusta, più complessa e scientificamente redditizia che i ricercatori sono in grado di mettere in opera (Ivi: 22).

Fermo restando che i risultati empirici di chi aderisce a un simile programma di ricerca non possono che giungere a una forma *sempre* imperfetta di equilibrio nel tentativo di tenere *insieme* disposizioni e contesto, non per questo viene meno una *validità generale* del modello disposizionalista-contestualista. Di certo, non è di alcun aiuto euristico rescindere (e ancora peggio opporre) un approccio contestualista da uno disposizionalista. Il rischio è che si getti luce *solo* su alcune parti della realtà sociale, senza coglierne la parzialità e operando forme improprie di generalizzazione dei risultati. A tal proposito, per tratteggiare schematicamente l'approccio di Lahire, esso può essere sintetizzato nella seguente formula (con un esplicito richiamo, critico, al Bourdieu de *La Distinction*¹):

Disposizioni-Competenze + Contesto = Pratiche

La formula ci dice che nessun tipo di pratica può essere compresa *adeguatamente* senza studiare i vincoli contestuali che pesano sull'azione, nonché le disposizioni/competenze socialmente costituite, a partire da quelle attraverso le quali gli attori percepiscono e si rappresentano la situazione e sulla base delle quali essi agiscono in una determinata situazione. Così, se i contesti d'azione possono essere oggettivabili dal ricercatore considerando le regole del "gioco", le specificità del loro funzionamento, la natura delle relazioni che vi si dispiegano, le disposizioni non sono osservabili *direttamente* in quanto rinviano al passato degli attori. Proprio per questo motivo la formula può essere riscritta come segue:

Passato incorporato + Contesto presente = Pratiche osservabili

In questi termini, il passato incorporato rinvia al processo di socializzazione ed è dunque l'*effetto* della frequentazione passata (più o meno precoce, sistematica e continuativa) di diversi contesti di azione (famili-

¹ Ricordiamo la formula bourdieusiana tesa a render conto di una determinata pratica: [(habitus) (capitale)] + campo = pratica (Bourdieu, 2001²: 102).

liari, scolastici, professionali, ecc.). Ne deriva che il *contesto presente* dell'azione può essere considerato come «quadro scatenante di disposizioni incorporate o [...] quadro socializzatore degli attori» (Ivi: 26), seppure con qualche difficoltà a distinguerli, com'è stato osservato criticamente (Joly, 2013). Allo stesso tempo, sia da un punto di vista neuroscientifico sia sociologico, è incontestabile l'affermazione per cui l'essere umano è un essere eminentemente sociale in quanto egli è biologicamente costituito per memorizzare, immagazzinare e riattivare i prodotti delle sue esperienze. Se così non fosse, suggerisce Lahire, sarebbe *davvero* sufficiente studiare analiticamente i contesti sociali per comprendere tutti i comportamenti osservabili. Tali esperienze, a loro volta, nel momento in cui costituiscono delle abitudini diventano delle autentiche *disposizioni* (propensioni o tendenze), cioè rendono l'attore «predisposto a vedere, sentire o agire in un certo modo piuttosto che in un altro» (Lahire, 2012: 29). Tuttavia, esse non sono riducibili a “conoscenze”, “griglie d'interpretazioni” o “visioni del mondo” in quanto sono sia comportamentali sia mentali, come già sottolineava Marcel Mauss (1991: 288-310) distinguendosi, dunque, da chi pensa l'interiorizzane del mondo sociale nei termini di apprendimento di conoscenze e significati (Berger e Luckmann, 1966, tr. it. 1969).

Ad ogni modo, se c'è un'incontestabile tensione universalista nelle scienze sociali, essa non può corrispondere alla capacità di cogliere regole o meta-regole che accomunino ogni tipo di società, mentre si può ben affermare che in ogni società umana siano rinvenibili disposizioni e competenze (i cui contenuti possono essere i più disparati) e contesti di azione (la cui natura varia in base al tipo di società e a come si articola ogni tipo di società al suo interno). Il *livello di universalità* ha dunque a che fare con le capacità naturali/biologiche umane senza assumere un livello di generalità concettuali come quello riservato alle costruzioni idealtipiche weberiane in quanto concettualità storiche. Nondimeno, disposizioni, competenze o contesto d'azione *diventano* concetti idealtipici quando sono utilizzati per designare disposizioni, competenze e contesti d'azioni socio-storicamente determinati (ad esempio: disposizioni ascetiche o edoniste, competenze pratiche o retoriche particolari, ecc.). Inoltre, se una tendenza a *dimenticare* il ruolo giocato dal passato o dal contesto è rinvenibile in alcuni lavori di sociologi assai diversi tra loro ma ai quali si deve un *indiscutibile* progresso delle scienze sociali (Lahire fa riferimento, in particolare, a Bourdieu, Elias, Goffman e alle diverse correnti dell'interazionismo simbolico), una particolare attenzione è riservata alla sociologia bourdieusiana, *sintomo* della rilevanza giocata da quest'ultima al di là di schieramenti che hanno teso a divinizzarla o a

rigettarla in blocco. E non è di poco conto cogliere in alcune critiche di Lahire a Bourdieu la possibilità di attivare *nuovi sviluppi sociologici* dello stesso approccio bourdieusiano (Atkinson, 2020) o comunque di renderlo più complesso e sfumato (Girometti, 2020: 168). Così, in un corpo-a-corpo con la sterminata produzione di Bourdieu, rispetto alla quale Lahire riconosce un debito così come nei confronti di altri autori, egli pone l'accento sui concetti di *habitus* e *campo* per evidenziare quanto rappresentino casi particolari nell'universo dei possibili. Rispetto al primo, assumendo la definizione per cui esso sarebbe il principio generatore e unificatore dei comportamenti attraverso cui si sedimentano disposizioni durevoli e trasferibili, l'approccio bourdieusiano darebbe l'impressione di disegnare un sistema in cui le varie disposizioni si saldano le une con le altre fondandosi su *un unico principio* (la cui struttura molto deve all'ambiente familiare, che invece Lahire tende a stemperare e a rendere più *ambivalente* affiancandolo ad altri contesti). Tuttavia, diversi studi empirici mostrano di fatto una *pluralità dispozionale*, per cui «competenze in attesa di mobilitazione esistono tanto quanto le inclinazioni inarrestabili», così come le disposizioni deboli (che per attualizzarsi hanno bisogno di contesti *ad hoc*) *affiancano* «le disposizioni forti che possono essere messe in opera, indipendentemente da ogni volontà, anche nei contesti più inadeguati» (Lahire, 2012: 41). In definitiva, Lahire sottolinea che nella sua formulazione più rigorosa il concetto di *habitus* implica una durabilità e trasferibilità delle disposizioni condensata in un'organizzazione sistematica che *solo* in alcuni casi è rilevabile (seppure trascurando di sottolineare, ci pare, le circostanze che ne inducono i mutamenti).

Non molto diversamente, ciò riguarda anche il concetto di *campo*, la cui definizione considerata più corretta da Lahire porta a concludere che esso è solo *un tipo* di microcosmo sociale all'interno delle società altamente differenziate. Infatti, se Bourdieu ha avuto il merito di porre l'attenzione principalmente sulle invarianti costitutive di ogni campo, «lottando contro il riduzionismo economicistico che vede l'interesse di tipo economico e la massimizzazione dei profitti economici ovunque» (Ivi: 147), egli, tuttavia, avrebbe ridotto le analisi del campo nei termini di una *sociologia del potere* (il campo designa di fatto le lotte *tra* i dominanti, tanto che – sottolinea Lahire – non esistono campi che includono le classi popolari o anche medie)² tentando in via prioritaria di spie-

² Va detto che la definizione *stretta* del concetto di campo data da Lahire ci pare che, da un lato, lo porti a non vedere in modo adeguato le mutazioni che storicamente subiscono (o possono subire) i campi delimitati da Bourdieu, a partire dai confini mobili e dagli attori che possono esservi inclusi modificandone regole e poste in gioco, dall'altro, la teoria dei campi (a riprova di quanto una concettualizzazione possa essere *ambivalente*) è inquadabile nella

gare le pratiche o chi le mette in atto sulla base del gioco di posizioni assunte di volta in volta nel campo. Ciò trascura tutto ciò che sta *fuori* e non si configura come campo (Lahire fa l'esempio della famiglia) o, ancora, quelle *realità miste* in cui entrano in relazione «gli individui membri di un campo e coloro che non partecipano alla competizione organizzata all'interno del campo ma che sono dei semplici supporti o ausili per i “competitori”» (Ivi: 146). Né si pone la dovuta attenzione sugli incessanti passaggi operati dagli agenti appartenenti a un campo in quanto produttori ad altri in quanto spettatori/consumatori riducendo, così, «l'attore al suo essere-come-membro-di-un-campo» (Ivi: 169). In definitiva, per Lahire «la teoria dei campi non è una teoria generale e universale ma una teoria regionale del mondo sociale» (Ivi: 170).

Le osservazioni critiche riservate ai concetti di *habitus* e *campo* sono in ogni caso indirizzate a mostrare *i limiti di validità* rivestiti dai concetti socio-storici, tanto che un modo per accrescere il sapere consiste nel fare emergere «il particolare dietro un caso rivendicato come generale» (Ivi: 44). Proprio per questo motivo diventa essenziale considerare la variazione dei *cadres*, dato che se *si deve* porre come obiettivo quello di stabilire qual è la teoria che permette di risolvere meglio un problema particolare, al contempo «le discussioni scientifiche [...] non possono mai pronunciarsi definitivamente su quale sia la “teoria vera” del mondo sociale» (Ivi: 45). Con ciò non si vuol cedere a forme di scetticismo o relativismo scientifico essendo storicamente osservabile un'accumulazione critica di lavori tra i quali si distinguono, rispetto ad altri più deboli, quelli che hanno resistito maggiormente ai tempi innervando l'*esprit sociologique* (2005). Detto questo, secondo Lahire è prioritario che i ricercatori esplicitino *le scale di osservazione* del mondo sociale così come il *livello di realtà sociale* rispetto al quale intendono situare il loro apporto alla conoscenza. Non meno importante è sottolineare *l'interesse di conoscenza* che li guida nella ricerca (per cui, ad esempio, le teorie dei campi e dei mondi non riguardano veramente le stesse realtà) e il *tipo di oggetto* (che sia una “pratica” o un “fatto”) che si danno per obiettivo d'interpretare, tanto che – precisa Lahire – «il ricercatore non mobiliterà gli stessi contesti né gli stessi elementi del passato incorporato per *interpretare* [corsivo mio] la scelta di un mestiere, l'interazione estemporanea al di fuori di un quadro istituzionale tra due perfetti sco-

sua capacità di *strutturare* in forme concorrenziali e conflittuali *tutto lo spazio sociale* in quanto le lotte che avvengono all'interno di ogni campo hanno effetti *anche* in chi ne rimane fuori ma ne è comunque coinvolto da subalterno, seppure indirettamente o per procura. Pertanto, come ha osservato Marc Joly, non si può parlare di una teoria tra le tante, bensì di una «*teoria gerarchica*» (2013: 155) nei termini in cui Stephen Jay Gould (2002, tr. it. 2003), nelle sue considerazioni da storico delle scienze, concepisce la teoria darwiniana.

nosciuti, la pratica di uno sport o la natura particolare dell'opera letteraria di un determinato scrittore» (2012: 46). Da questa prospettiva, il compito del sociologo è di *aggiustare continuamente* i suoi strumenti d'indagine in funzione degli oggetti che studia e dei problemi che intende risolvere. L'approccio disposizionalista-contestualista non implica una scala di osservazione o un livello di analisi della realtà sociale immutabili, tanto che esso può darsi come obiettivo l'acquisizione delle variazioni – che siano pratiche, comportamenti o attitudini – tra diverse società o epoche, così come rendere ragione delle variazioni tra gruppi, interindividuali o di natura intra-individuali in relazione ai diversi tipi di contesti. Così, l'individuo *può* finalmente diventare un *oggetto* sociologicamente degno di essere studiato, al pari degli oggetti “classici” della sociologia (gruppi, classi, ecc.), come tra l'altro dimostrano alcuni lavori teorici ed empirici dello stesso Lahire (1998, 2004). E ciò al di fuori di qualsiasi fuorviante contrapposizione tra individuo e società (paradossalmente sostenuta anche dai critici dell'individualismo) e senza cadere nel *mito* dell'individuo libero ed autonomo (2013: 23-59). D'altronde, sottolinea Lahire, *nella storia troviamo esseri umani*, diversamente da approcci teorici – si pensi allo strutturalismo antropologico di Claude Levi-Strauss o alla teoria dei sistemi autopoietici di Niklas Luhmann – che tendono a ridimensionare, se non a rimuovere, gli attori sociali in carne ed ossa con le loro storie, pratiche, incertezze, nonché la complessità che innerva le loro azioni. Messi tra parentesi o considerati come meri epifenomeni di strutture, gli attori *eccedono* le forme di oggettivazione. Pertanto, è compito dei ricercatori – sociologi in testa – reinserire *la storia* nelle dinamiche sociali, evitando qualsiasi forma di «naturalizzazione dello spirito umano» (2012: 57).

4. DIFFERENZIAZIONE SOCIALE E CONTESTUALIZZAZIONE

Un elemento che accomuna pressoché tutti gli approcci sociologici è certamente l'idea che esista una differenziazione sociale delle attività, di cui la teoria bourdieusiana dei campi «è stata una delle più feconde nella storia recente della sociologia» (Ivi: 61), anche se secondo Lahire essa non è sufficiente per pensare il processo di autonomizzazione nei settori più differenti della realtà sociale e per cogliere il carattere distintivo dei diversi tipi di microcosmi all'interno del macrocosmo sociale. Tali microcosmi, peraltro, sono sottoposti a variazioni nella loro specifica evoluzione e al contempo instaurano relazioni d'interdipendenza che si spiegano anche in termini di concorrenza e di rapporti di forze. Sulla scorta delle osservazioni di Émile Durkheim (1893, tr. it. 2016), Lahire

riprende la nozione di divisione sociale del lavoro, strettamente connessa ai processi di differenziazione sociale, sottolineando quanto essa non riguardi il solo mondo della produzione economica e come si possa osservare storicamente un'intensificazione del processo di differenziazione sociale rispetto a società tradizionali caratterizzate da forme d'indistinzione e omogeneità. Più in generale, l'affermazione di società in cui si osserva una reale autonomizzazione dei poteri implica uno scarto netto tra i detentori del potere e i governati e dunque una *coupure* che sarà a un tempo di natura simbolica e tecnica. Inoltre, secondo Lahire, si possono distinguere almeno due forme di autonomia: un'autonomia-specificità e un'autonomia-indipendenza. La prima è rintracciabile in universi come, ad esempio, quello letterario, mostrando effettivamente una differenziazione della letteratura come attività specifica rispetto ad altre, ma allo stesso tempo ciò non equivale a una forma di affrancamento e indipendenza da altri universi (religiosi, politici, ecc.) se non nei termini di «una dipendenza generale rispetto al mercato» (2012: 82). Ne deriva che l'autonomia-indipendenza, in quanto affrancata da vincoli o domande sociali, dipende dall'autonomia-specificità, ma non si confonde con essa. Inoltre, se si osserva come storicamente si è affermato quello che Lahire chiama *gioco* letterario (e non campo)³, «l'autonomia-indipendenza riguarda solo una ridotta minoranza di scrittori (essenzialmente *rentiers* o che praticano un secondo mestiere) che scrivono dei testi che solo un pubblico ristretto è in grado di leggere» (Ivi: 87) sulla base della logica “dell'arte per l'arte”.

Se, come già detto, la sfera d'attività economica non è chiusa in sé stessa (e offre un punto d'osservazione privilegiato per analizzare il processo di autonomizzazione delle altre sfere particolari della vita sociale), bensì ha bisogno di condizioni “ambientali” (giuridiche, politiche, culturali, ecc.) per affermarsi e allo stesso tempo è in grado di interessare tutti gli altri settori sociali, ne deriva che «i differenti universi sociali sono sempre dipendenti gli uni dagli altri, anche per quanto riguarda la possibilità di sviluppo della loro specifica logica» (Ivi: 99). Da questa prospettiva, Lahire, da un lato, *con* Durkheim, sottolinea il legame che c'è tra divisione del lavoro e lotta per il riconoscimento, per cui «la differenziazione sociale delle funzioni è *anche* [corsivo mio] un modo per abbassare il tasso generale di frustrazione e moltiplicare le possibilità di

³ Lahire ritiene che la nozione di campo non sia in grado di cogliere la specificità dell'universo letterario (al limite potrebbe illuminare adeguatamente solo le dinamiche che riguardano la suddetta ristretta porzione di scrittori). In particolare, «le teorie dei campi hanno il principale inconveniente di confondere i due tipi di autonomia e di sovrastimare il peso del mercato nel processo di autonomizzazione-indipendenza rispetto agli altri poteri» (Ivi: 91), dove ad esempio giocano (e hanno giocato) un ruolo cruciale le istituzioni pubbliche.

essere riconosciuto socialmente» (Ivi: 107); dall'altro, *con* Weber, egli ricorda quanto sia importante *comprendere* le sfere d'attività nella loro logica specifica e allo stesso tempo cogliere le tensioni che possono esistere tra loro. Pertanto, se è indubbio quanto l'universo economico *conti* sempre più nelle società capitalistiche odierne e quanto, dunque, siano trasversali le logiche economiche, nondimeno ciò vale per «le logiche politiche e giuridiche che possono penetrare o coprire l'insieme dei domini della vita sociale» (Ivi: 114). In questa tensione mobile tra autonomia e interdipendenza, sottolineando l'importanza dell'opera – assai trascurata dai sociologi – dello psicologo Ignace Meyerson (1987), Lahire ricorda che un attore *non è mai* iscritto in un solo universo sociale e che, inoltre, egli stesso può contribuire alla creazione di un determinato dominio. Detto altrimenti: autonomia e interferenze tra i diversi domini non si oppongono mai e tendono a completarsi. Su queste basi, Lahire ha modo di tornare sulle sue tesi espresse in *Homme pluriel* per cui l'attore *non è necessariamente plurale* (tanto più in termini identitari), bensì ha *più chances* di esserlo, da un punto di vista disposizionale, quanto più vive in società altamente differenziate e «frequenta, più o meno precocemente, una pluralità di contesti socializzatori eterogenei e a volte anche contraddittori» (2012: 125)⁴. In tal senso,

le contraddizioni, oscillazioni, *ambivalenze* [corsivo mio] o dissonanze che vivono gli individui non sono che il prodotto dell'interiorizzazione [...] di disposizioni a credere (notoriamente ideali o norme ideali), di abitudini percettive, di categorie di apprezzamento e di maniere di agire che provengono da contesti sociali/socializzatori diversi (Ivi: 126-127).

A tal proposito, diversamente da Freud che pensa che il conflitto sia costitutivo dell'essere umano senza tuttavia sottolinearne il carattere eminentemente sociale (si deve invece a Norbert Elias il tentativo di storizzare le categorie della psicoanalisi freudiana)⁵, la pluralità interna degli attori, manifestandosi anche nei termini di conflitti interiori, rinvia alla pluralità dei contesti sociali che sono dunque all'origine della *relativa singolarità* (finanche contraddittoria) di ogni attore. Pertanto, come ha sottolineato anche Georg Simmel, la differenziazione sociale delle attività implica che gli individui siano determinati a essere molteplici

⁴ Tutte le traduzioni in italiano dei brani dell'*Homme pluriel* sono dell'Autore.

⁵ Riconoscendo il tentativo di Elias (2010) di andare *al di là* di Freud, Lahire ha posto l'accento sull'inesistenza di una natura umana costante, dunque sulla permanenza inalterata, ad esempio, di libido, istinto di aggressività o pulsione di morte. Allo stesso tempo, egli, *con* Freud, sottolinea l'influenza genitoriale e l'educazione familiare senza invocare, come fa invece il fondatore della psicanalisi, un'eredità arcaica o una predisposizione ereditaria o innata.

contemplando una *possibilità* infinita di combinazioni individualizzanti (1908, tr. it. 1989).

Così, *pensare l'unità delle scienze sociali* impone in via prioritaria «di sapere in che misura un'azione, un'interazione o una biografia devono essere collegate a un contesto locale o generale per essere correttamente interpretate». In questi termini, il contesto è ciò che permette al ricercatore d'interpretare correttamente ciò che egli osserva obbligandolo a cercare, nella realtà sociale studiata, gli insiemi pertinenti nei quali s'inscrivono le azioni degli individui. Contestualizzare, infatti, «consiste nel tessere dei legami tra un *elemento centrale*» (di varia natura) che si vuol mettere in luce e «una serie di elementi tratti dalla realtà che lo inquadra» (Lahire, 2012: 229). A sua volta, l'elemento centrale non è completamente comprensibile se non lo si pone in relazione con il quadro dato reinserendolo al suo interno. La contestualizzazione è dunque un'operazione di *assemblaggio* che permette di dare un senso particolare all'elemento centrale e il contesto non è una realtà esteriore all'elemento che si cerca di comprendere. Infatti, il contesto designa l'«insieme» in cui è inserito l'elemento in questione.

D'altra parte, se si ammette che esistono diversi interessi di conoscenza (per cui non tutti i ricercatori s'interessano delle stesse realtà e/o agli stessi livelli/aspetti della stessa realtà), occorre considerare una variazione di scale di osservazione e dunque anche «la *possibile variazione dei tipi di contesti pertinenti*» (*ibidem*) che rendano conto di una determinata realtà in questione. Sulla base di questi assunti, Lahire sottolinea che si può essere ad un tempo *critici* rispetto ai lavori realizzati e avere una concezione *pluralista* delle impostazioni scientifiche. Infatti, da questa prospettiva è possibile: a) «evitare di considerare che esista un "contesto universalmente pertinente"» (come, ad esempio, quelli di campo o mondo), ritenendo tutti gli altri contesti erronei; b) non cadere in una sorta di «pacifismo radicale fondato sull'idea di un pluralismo relativistico e indifferenziato in materia di operazioni di contestualizzazione» (Ivi: 231-232). Se ne deduce che forme di *imperialismo scientifico* così come di *pluralismo relativistico* impediscono autentiche discussioni scientifiche che, come tali, dovrebbero vertere sul «grado [corsivo] di pertinenza di una contestualizzazione in funzione dell'oggetto di conoscenza designato» (Ivi: 232). Così, il modello di ricercatore tratteggiato dal sociologo francese dovrebbe considerare come acquisita l'irriducibile pluralità degli interessi di conoscenza e degli strumenti concettuali e metodologici messi in opera e, nondimeno, assumere una postura critica nei termini di contestazione della pertinenza di tali strumenti in funzione degli oggetti e degli obiettivi di conoscenza.

Su queste basi, Lahire ha modo d'indagare alcune questioni di particolare rilievo quando si tratta di operare una contestualizzazione. Innanzitutto, come classificare l'interazione? Si tratta di un ordine specifico, a sé stante, o di una forma di esemplificazione delle strutture? Riportando la posizione di Goffman (1967, tr. it. 1982), per cui l'interazionismo designa lo studio *naturale* delle relazioni tra esseri umani *fisicamente presenti*, cioè le forme e le circostanze dell'interazione faccia a faccia, se ne può dedurre che gli elementi propri dell'interazione siano più legati *tra* loro rispetto a elementi situati all'esterno del contesto osservato. Proprio per questo motivo Goffman può affermare che l'interazione è un dominio autonomo che ha pieno diritto di essere considerato come ordine specifico. In tal senso, considerando che il quadro in cui si svolgono le interazioni non esaurisce la realtà sociale (il sociologo americano non nega oggetti sociali di carattere collettivo come le classi, né costituisce un ordine gerarchico tra i vari ordini sociali), si può concludere che per Goffman l'interazione non è un modo *migliore* per comprendere i fenomeni macro-sociali (come sostengono alcuni interazionisti, tra i quali Howard S. Becker a cui si deve un'elaborazione specifica sul concetto di "mondo"), bensì un dominio specifico con sue regole, vincoli ed esigenze. Ferma restando l'operazione che tende a *circoscrivere* la valenza euristica dell'approccio interazionista descritto da Goffman, semmai, come sottolinea Lahire, si può osservare quanto le regole (ad esempio di cortesia) che strutturano (e si attivano in) qualsiasi tipo di interazione faccia a faccia rinvii a processi d'interiorizzazione stratificatisi storicamente, in particolare nel quadro familiare. Pertanto, trascurare le «proprietà sociali generali» di chi interagisce significa correre il rischio di postulare l'esistenza di «un ordine d'interazione universale» (2012: 243) che, paradossalmente, *si astraie* dalle realtà sociali particolari le cui dinamiche intendeva cogliere in modo più efficace. Ciò è assai più visibile in approcci di carattere etnometodologico incentrati su una sorta di *homo cognitivus* che vive esclusivamente in contesti pratici o tecnici molto limitati e il cui unico passato incorporato preso in considerazione, seppure mai interrogato, è condensato nelle «competenze interazionali o pratiche di cui sembrano dar prova gli attori» (Ivi: 257). Dall'altra parte, si può certo assumere l'utilità gnoseologica di un *interazionismo metodologico* teso a mostrare come un certo tipo d'interazione è in grado di illuminare fenomeni di carattere macrosociologico. È (anche) il caso di un non-interazionista come Bourdieu (2000, tr. it. 2004) quando concentra le sue analisi sull'interazione di tipo economico tra venditore e cliente nel suo studio sull'espansione del mercato immobiliare incentrato sulla promozione dell'acquisto di case (in contrasto a politiche che vertono

su edilizia pubblica e popolare) per mostrare le *asimmetrie di potere* che s'instaurano tra gli attori sociali (da un lato il potere finanziario delle banche garantito dallo Stato incarnato da un agente incaricato della vendita, dall'altro un cliente dotato di un certo potere d'acquisto oltre che di una *variabile* capacità di trattare, dunque di capitale culturale). In questa circostanza, Bourdieu considera gli interagenti come attualizzazioni di strutture sociali (in questo caso economiche e statali), che occorre *prima* oggettivare (attraverso un'analisi storica e statistica), e lo studio dell'interazione circostanziata come il *momento finale* delle proprie analisi, di contro all'iper-empirismo dei ricercatori che si concentrano *immediatamente* sull'interazione in quanto ritenuta ciò che è più tangibile della realtà. Nel caso di Bourdieu, afferma Lahire, «lo studio dell'interazione può essere un mezzo per accedere alle strutture sociali più generali, ma [essa] non è il suo autentico oggetto di studio» (2012: 255). Ciò, tuttavia, gli permette di *scoprire* aspetti dell'interazione che sfuggono a quegli interazionisti concentrati *esclusivamente* sulle strategie linguistiche, senza peraltro focalizzarsi sulla diseguale distribuzione del capitale linguistico e dunque sul ruolo del sistema scolastico e sui rapporti di classe (Bourdieu, 1982, tr. it. 1988). *L'errore di Bourdieu*, tuttavia, secondo Lahire consisterebbe nel far propria una sorta di «realismo della struttura» (2012: 256) che fa del suo punto di vista *l'unico possibile* e per questo incapace di pensare l'esistenza di una pluralità di interessi di conoscenza.

Un altro aspetto che il processo di contestualizzazione apre e interroga riguarda lo statuto dell'individuo. Si tratta di un essere singolare o del rappresentante di un collettivo? Fermo restando che *la scelta* di studiare oggetti macrosociologici, in particolare per fare emergere scarti, ineguaglianze e forme di gerarchizzazione, rimane valida tutt'ora e non c'è alcun motivo per disincentivarla, la successiva focalizzazione su realtà più circoscritte è stata sovente pensata per fare emergere comportamenti, pratiche e azioni singolari in quanto *rappresentative* di un gruppo o di una classe di appartenenza. Tuttavia, facendo riferimento (anche) ad alcuni suoi studi empirici, Lahire (1995, 2010) sottolinea che l'individuo *può* essere studiato nella sua singolarità e complessità specifica, considerando ciò che lo distingue dagli individui a lui più prossimi o costituendo come oggetto di analisi le variazioni intra-individuali dei suoi comportamenti o, all'opposto, in quanto soggetto che condivide delle proprietà con altri individui di un gruppo o di una categoria. Ad ogni modo, «*l'individuo rappresentante di un collettivo non è mai lo stesso individuo in quanto somma e sequenza pressoché uniche di esperienze socializzatrici*» (2012: 262). In effetti, nel primo caso siamo di

fronte a un soggetto inserito in un unico spazio e considerato come elemento tra gli altri di un dato insieme (categoria, gruppo, classe), mentre nel secondo caso egli è considerato come un essere relativamente singolare (inserito in una molteplicità di spazi). Ne deriva che un approccio che si concentra *solo* sulle variazioni tra classi o gruppi, assimilando quadri socializzatori e classi di condizioni d'esistenza, tende ad articolare il quadro disposizionale sotto forma di coerenza-omogeneità (il patrimonio individuale statisticamente più frequente) e contraddizione/disomogeneità, dove quest'ultima è letta nei termini di eccezione e unica forma di pluralità disposizionale *visibile* (declinabile nel "transfuga di classe"). È evidente che secondo Lahire una sociologia più attenta a rilevare *empiricamente* le esperienze socializzatrici senza ridurle a quelle familiari ne coglie maggiormente la complessità ed è in grado di mostrare una pluralità disposizionale (con contraddizioni e sfasature anche solo lievi) quale aspetto in fin dei conti più diffuso dei casi di un habitus unico o omogeneo. Ad ogni modo, se l'individuo è diventato un oggetto d'indagine sociologica (e non solo psicologica e ancor più psicoanalitica), i ricercatori non devono *mai* perdere di vista che gli attori sono indissociabilmente degli esseri-in-relazione e dei portatori di proprietà sociali. Da questo punto di vista, anche se secondo Lahire, Bourdieu non è stato in grado di tenerle effettivamente insieme nelle sue ricerche, si deve essere grati innanzitutto a lui per aver sottolineato il «necessario legame tra dimensioni relazionali (affettive e sessuali) e quelle più classicamente studiate dalle scienze sociali» (Ivi: 278) come emerge nitidamente da questa citazione ripresa da Lahire:

io dirò soltanto che la storia individuale in quello che ha di più singolare, e anche nella dimensione sessuale, è socialmente determinata. È ciò che dice molto bene la formula di Carl Schorske: "Freud dimentica che Edipo era un re...". Ma, se si ha il diritto di ricordare allo psicanalista che il rapporto padre-figlio è anche un rapporto di successione, il sociologo deve egli stesso evitare di dimenticare che la dimensione propriamente psicologica del rapporto padre-figlio può essere di ostacolo a una successione *senza storia*, nella quale *l'héritier est en fait hérité par l'héritage* [corsivi miei] (Bourdieu, 1980: 75).

A questo punto ci si può chiedere *con* Lahire: dov'è la "vera" realtà? Si è già detto che Goffman ammette l'esistenza di differenti livelli di realtà sociale, a differenza di alcuni interazionisti che ritengono *reale* solo l'ordine dell'interazione, ridotto a quello della "conversazione" (Collins, 1988), escludendo, così, dagli *oggetti reali*, tutti quelli che necessitano della predisposizione di strumenti *ad hoc*. In particolare, l'uso di calcoli come implica qualsiasi inchiesta statistica capace proprio per questo di

mostrare discontinuità, scarti, opposizioni e fratture che l'occhio, fissato sugli individui e le loro interazioni, non sarebbe in grado di percepire. In tal senso, l'elaborazione di una *conoscenza mediata della realtà* (Pomian, 1984) non è certo *meno reale* dell'immediatismo fenomenologico interazionista assumendo, pertanto, che sia possibile *dissociare* percezione e conoscenza e che solo così si possano vedere oggetti autentici come ad esempio «la struttura della distribuzione dei redditi o dei diplomi» (Lahire, 2012: 285).

Allo stesso tempo si può pensare che esista un contesto *migliore* di altri? Se «l'universo delle scienze sociali e umane è minato dalle lotte per l'imposizione di un contesto dato (associato a un livello di realtà sociale e a una scala d'osservazione) come il solo contesto pertinente» (Ivi: 290), la posizione di Lahire cerca di combinare nominalismo e realismo. Pertanto, ne risulta che vi è «una pluralità di costruzioni scientifiche (e di contestualizzazioni) possibili, ma nessuna di esse costituisce una soluzione universale che si può applicare ciecamente quale che sia il suo oggetto di ricerca» (Ivi: 292). Quest'approccio, che Lahire ritiene prossimo a quello dello storico Roger Chartier (2009) nei termini in cui fuoriesce dall'illusione di una *coincidenza* tra reale e conoscenza, è «indissociabile da un razionalismo scientifico e da un senso pratico del ricercatore empirico» (Lahire, 2012: 293-294). Infatti, come afferma Lahire

non c'è alcuna ragione di pensare che la realtà oggettiva, quella che esiste indipendentemente da ogni sguardo *savant*, da ogni percezione, da ogni osservazione o da qualsiasi misura di un osservatore, non esista con le sue ricorrenze, le sue logiche, i suoi vincoli che i ricercatori hanno per oggetto di *scoprire* a partire da costruzioni scientifiche diverse e variegate. Ma questa realtà oggettiva non è nei *quadri di una conoscenza data* (sociologica, storica, antropologica, ecc.) se non a partire da *osservazioni determinate che impegnano sempre un punto di vista di conoscenza* (Ivi: 294).

In questo approccio epistemologico, la cui la matrice weberiana gioca un ruolo esplicito (Weber, 1903-1908, tr. it 1980), Lahire sottolinea *continuamente* l'importanza della scala d'osservazione assunta secondo la quale certe realtà appaiono o scompaiono. Si vedrà, così, che più ci si concentra su studi macrosociologici, e più dunque si adotta un'osservazione *da lontano*, più appariranno forme di omogeneità, mentre, al contrario, osservazioni più ravvicinate faranno apparire una maggiore eterogeneità e differenziazione. Ma una tale riflessione sulle scale d'osservazione non deve in alcun modo condurre ad adottare un relativismo epistemologico che si mostra indifferente alle costruzioni scientifiche.

Inoltre, ritornando ancora sull'inclinazione weberiana, non bisogna concludere che le scienze umane e sociali in quanto *scienze storiche* siano ideologiche. Si tratta piuttosto di affermare che gli scienziati non possono astrarsi dai quadri temporali in cui vivono (condividendo esperienze con i non-scienziati) e che dunque «i problemi che essi pongono sono sempre delle traduzioni scientifiche di problemi vissuti attraverso gli attori storici dati» (2012: 301). Allo stesso tempo, la diversità di costruzioni scientifiche «non sfocia fatalmente in una parcellizzazione del reale, ma, al contrario, dovrebbe incitare i ricercatori a situare il loro apporto specifico in rapporto al programma generale di studio delle pratiche [considerando l'intersezione] delle proprietà incorporate degli attori e delle proprietà dei contesti d'azione» (*ibidem*). In definitiva, l'irriducibile diversità dei punti di vista di conoscenza non equivale all'impossibilità di un accordo sulla scientificità dei lavori e di fronte alla sempre più vasta varietà di lavori sociologici, dei «ricercatori audaci» non dovrebbero demordere nel loro tentativo di mostrare una *certa* unità delle scienze sociali operando «sintesi teoriche originali accumulando le acquisizioni parziali di differenti programmi» (Ivi: 317).

5. UNA NUOVA DIVISIONE SOCIALE DEL LAVORO SCIENTIFICO È POSSIBILE?

L'ultimo breve capitolo di *Monde pluriel* è dedicato a come ripensare la divisione del lavoro scientifico e a distanza di un decennio ci pare ancora di particolare attualità. Innanzitutto, l'estrema varietà dei lavori riconducibili alle scienze sociali e umane *deve* essere pensata come l'articolazione di parti di un programma più generale capace di rendere conto delle pratiche sociali più disparate partendo, come si è più volte detto, dalla duplice presa in conto dei contesti d'azione e del passato incorporato dagli attori. Ne deriva che approcci e lavori diversi, più che opporsi, *devono* comunicare tra loro e completarsi, mentre le teorie sociali che si presentano come generali vanno più modestamente intese come «semplici teorie regionali». Tuttavia, è innegabile che le scienze umane e sociali contemporanee siano sottoposte ad «un duplice processo di dispersione dei loro lavori» (Ivi: 321). Da un lato, subiscono un *découpage* disciplinare che fa in modo che certe discipline si occupino prioritariamente di dimensioni specifiche del mondo sociale (economia, diritto, politica, educazione, ecc.), dall'altro, si evidenzia una ripartizione sotto-disciplinare che prende la forma di un'iperspecializzazione (storia urbana, storia politica, ecc.). Se una tale differenziazione va di pari passo con un movimento di professionalizzazione delle discipline scientifiche ed è indubbio che abbia permesso un incremento del rigore

e della capacità di definire con precisione gli oggetti empirici di ricerca, nondimeno una forte specializzazione rischia di *essicare* la conoscenza sino ad ora accumulata a svantaggio della totalità sociale e dei legami d'interdipendenza esistenti tra i vari domini della pratica. Da qui la proliferazione di improbabili, astratti ed etnocentrici *homines oeconomicus, juridicus, politicus*, ecc. e la difficoltà ad esporre ai lettori non specialisti un'idea più chiara della società in cui vivono. Ma vi sono anche conseguenze politiche. Infatti, l'incapacità dei ricercatori di trasmettere una visione complessiva di quello che in termini althusseriani potremmo chiamare *tutto strutturato*, fa sì che le visioni d'insieme che permettono all'*immaginazione politica* di dispiegarsi e stabilire dei legami o delle analogie tra fatti o domini eterogeni trovino un terreno favorevole d'espressione presso figure come «ideologi, editorialisti o filosofi-giornalisti senza dati né metodi che parlano in maniera molto “libera” del mondo sociale» (Ivi: 322). È fin troppo evidente, al netto di ogni approccio tecnofobico ed elitario, quanto una deriva di questo tipo sia oggi osservabile *soprattutto* nell'impatto della rivoluzione telematica e della pervasività *non riflessiva* della comunicazione che diffusamente si dispiega nei social-network. Ed è degno di nota che Lahire veda nella diffusione delle scienze sociali fin dalla giovane età un modo efficace per rendere i cittadini un po' più *soggetti* delle loro azioni (2016).

Da questa prospettiva, per Lahire vi sono almeno *tre elementi negativi* su cui agire per ripensare la divisione sociale del lavoro scientifico. Innanzitutto, occorre intervenire sulla tendenza insita ad ogni disciplina a chiudersi in sé stessa. Se la differenziazione sociale è un elemento ineludibile delle società complesse e come tale ha promosso uno studio settoriale, ciò non implica – riprendendo un auspicio di Norbert Elias – che non si possa (e si debba) pensare a qualcosa come una «scienza dell'uomo» (2012: 325). Non a caso, tutti i «pensatori inventivi» (Ivi: 329) sono stati in grado di combinare rigore di pensiero e massima apertura nei confronti delle discipline connesse (frequentandone regolarmente i lavori) e lo hanno fatto perché erano soprattutto attenti a costruire *scientificamente* il loro oggetto di ricerca.

In secondo luogo, occorre prendere le distanze da ogni forma di iperspecializzazione. L'apporto dato alle scienze sociali e umane da ricercatori come Foucault (1975, tr. it. 2002) – quando ad esempio è stato in grado di pensare i dispositivi di potere all'opera *trasversalmente* in diverse istituzioni (prigione, ospedale, caserma, scuola, ecc.) – o Bourdieu, che riflettendo sul suo eclettico disposizionalismo lo interpretava come un modo *sui generis* per «riunificare una scienza sociale fittiziamente frammentata» (Bourdieu, 2004: 89), in un universo accademico

iper-frammentato e specialistico come quello odierno è pressoché impensabile. Eppure, vi sono tutti gli strumenti per tenere insieme ricerca empirica e teorica (senza cadere nella tentazione di costruire una “grande teoria della società”) e soprattutto per non perdere di vista *l'interdipendenza delle sfere di attività* come ha mostrato lo stesso Lahire quando si è dato per oggetto lo studio delle variazioni intra-individuali dei comportamenti sociali.

Infine, occorre considerare l'insidia giocata da una “cattiva” professionalizzazione che interessa ormai da anni il mondo accademico. Essa va di pari passo con la tendenza a non occuparsi più delle “totalità” e si manifesta nella verifica della produttività quantitativa dei ricercatori (la frequenza delle loro pubblicazioni), nella frequentazione dei “buoni” luoghi di pubblicazione così come nella rapidità d'esecuzione del loro lavoro. Con i rischi annessi di: a) scartare a priori ricerche troppo complesse, difficili da padroneggiare, considerando le variabili in gioco, in tempi sempre più ristretti; b) preferire interventi più circoscritti al posto di lavori di carattere monografico; c) sopravvalutare il peso delle riviste *considerate migliori* secondo una rigida divisione per settori scientifico-disciplinari (rendendo alquanto temeraria, se non inconcepibile, la scelta di pubblicare in riviste di minore prestigio o di un altro settore disciplinare). In questa (presunta) ricerca dell'eccellenza non sfuggirà un intento fortemente conservatore e comunque di forte ostacolo ad un'effettiva innovazione.

6. CONCLUSIONI

Se la ricerca della *necessità di un ordine*, della sua universalizzazione connessa con una pratica di dominio sono aspetti che hanno innervato *un ideale* a lungo egemone di sapere scientifico nonché una pratica politica, l'ambivalenza e il peso della contingenza (con il suo portato esistenziale) non hanno smesso di riemergere e segnalare un'impossibile chiusura e inquadramento definitivo dei saperi. Per chi, come Bauman, ha attraversato il Novecento, un secolo costellato (anche) da *ferro e fuoco* (Traverso, 2007), è stato forse *naturale* al volgere del nuovo millennio mettere in guardia da ogni rigurgito di volontà di dominio che tentasse di uniformare e schiacciare ogni differenza. Da qui il suo *apparente* minimalismo universalistico inscritto nel «riconoscere a livello universale che la differenza è un'universalità che non è aperta alla negoziazione» (1991, tr. it. 2020: 283) in quanto l'attacco al diritto universale di essere diversi è *l'unica* deviazione dall'universalità che chi si vuole solidale non può tollerare. Ne consegue che vale davvero la pena combat-

tere (e così aspirare ad un'autentica emancipazione) *solo* se si dà corpo a *differenze solidali*. Come ci ricorda Bauman, la difficile consapevolezza postmoderna di *vivere senza garanzie* espone costantemente all'ansia, ma può essere anche un'opportunità. D'altro canto, l'affermarsi di una sociologia che riconosca il carattere plurale e complesso dei suoi strumenti, così come dei suoi oggetti di ricerca – a partire dagli stessi attori individuali –, ci pare che colga e riformuli tale opportunità e allo stesso tempo possa contribuire ad un'inclinazione scientifica unitaria che pur lontana da pretese “imperialistiche” non per questo si arrende a un relativismo cieco e indifferenziato. Anche questa, a ben vedere, è una *differenza* per cui vale la pena spendersi. In definitiva, al netto di alcune critiche a volte fuori fuoco all'approccio bourdieusiano, troviamo condivisibile il richiamo di Lahire per un *lavoro di sintesi* in materia di scienze sociali come ha ribadito *anche* recentemente in un vero e proprio *manifesto per la scienza sociale* (2021). A nostro avviso, senza un'ambizione di questo tipo, le scienze sociali perderebbero gran parte della loro specificità teorica e operativa.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO, TH. W., HORKHEIMER, M. (1944). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1997.
- ATKINSON, W. (2021). Fields and individuals: from Bourdieu to Lahire and back again. *European Journal of Social Theory*. 24(2): 195-210.
- BAUMAN, Z. (1991). *Modernità e ambivalenza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- BERGER, P., LUCKMANN, T. (1966). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: il Mulino, 1969.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Bologna: il Mulino, 2001².
- BOURDIEU, P. (1980). *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, P. (1982). *La parola e il potere: l'economia degli scambi linguistici*. Napoli: Guida, 1988.
- BOURDIEU, P. (2000). *Le strutture sociali dell'economia*. Trieste: Asterios, 2004.
- BOURDIEU, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris: Raisons d'Agir.
- CHARTIER, R. (2009). *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude*. Paris: Albin Michel.
- COLLINS, R. (1988). The micro contribution to macro sociology. *Socio-*
-

- logical Theory*. 6(2): 242-253.
- DURKHEIM, É. (1893). *La divisione del lavoro sociale*. Milano: Il Saggiatore, 2016.
- ELIAS, N. (2010). *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*. Paris: La Découverte.
- FOUCAULT, M. (1975). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi, 2002.
- GIROMETTI, A. (2020). *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- GOFFMAN, E. (1967). *Modelli d'interazione*. Bologna: il Mulino, 1982.
- GOULD, S. J. (2002). *La struttura della teoria dell'evoluzione*. Torino: Codice, 2003.
- JOLY, M. (2013). Socialisation, sociologie des champs et psychanalyse. Jusqu'où pousser l'unité des sciences humaines et sociales?. *Génèses*. 23(3): 147-160.
- LAHIRE, B. (1995). *Tableaux de famille: heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*. Paris: Éditions du Seuil.
- LAHIRE, B. (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan.
- LAHIRE, B. (2004). *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2010). *Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2005). *L'esprit sociologique*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Éditions du Seuil.
- LAHIRE, B. (2016). *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse"*. Paris: La Découverte.
- LAHIRE, B. (2021). Manifeste pour la science sociale, AOC, 2.9.2021. Disponible online: <https://aoc.media/analyse/2021/09/01/manifeste-pour-la-science-sociale/?loggedin=true>
- MAUSS, M. (1991). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Puf.
- MEYERSON, I. (1987). *Écrits 1920-1983. Pour une psychologie historique*. Paris: Puf.
- POMIAN, K. (1984). *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard.
- SIMMEL, G. (1908). *Sociologia*. Torino: Edizioni di Comunità, 1989.
- TRAVERSO, E. (2007). *A ferro e fuoco. La guerra civile europea 1914-1945*, Bologna: il Mulino.
- WEBER, M. (1903-1908). *Saggi sulla dottrina della scienza*. Bari: De Donato, 1980.
-

AMBIVALENZE DI CLASSE NELLA TEORIA SOCIOLOGICA

di *Emiliano Bevilacqua**

Abstract

Class ambivalence in sociological theory

This essay highlights the ambivalence of social class and considers it as an exemplification of modernity. The presentation of the class analysis carried out by classical sociology, with particular references to Karl Marx and Max Weber, introduces the discussion of contemporary theories that have valued the ambivalence of the class to observe the socio-economic changes in the transition from Fordism to post-Fordism. Stuart Hall and Zygmunt Bauman are discussed as authors who emphasize the importance of cultural processes and actualize the heuristic potential of classical sociology and its categories. This essay ends by underlining how the ambivalence of the social class offers interesting insights into social criticism.

Keywords

Social class; social criticism; social theory; individualization; ambivalence.

* EMILIANO BEVILACQUA è Professore associato presso il Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo dell'Università del Salento.

Email: emiliano.bevilacqua@unisalento.it

DOI: 10.13131/unipi/1724-451x/3ygs-c476

1. INTRODUZIONE

La classe è una categoria costitutivamente ambivalente poiché si riferisce tanto ad un'appartenenza individuale costretta, in virtù di condizioni strutturali difficili da oltrepassare, quanto ad una possibilità di condivisione valoriale e comportamentale in grado di trasformare le vite dei suoi componenti. Coloro i quali ricadono all'interno dei confini di classe, infatti, dispongono di opportunità economiche e culturali similari che, pur avvicinandoli gli uni agli altri, ne condizionano il futuro; la comunanza così generata può trasformarsi in una propensione all'azione collettiva, capace di trasformare gli assetti sociali e il futuro individuale, oppure confermarsi nella sua immobilità.

Questo contributo discute l'ambivalenza dell'appartenenza di classe mostrando come essa, sviluppata teoricamente e confermata attraverso numerose ricerche empiriche, esemplifichi il processo moderno per cui alcune istituzioni sociali, pur costituendosi come realtà che avvicinano e uniformano gli uomini, generino dei cambiamenti in grado di limitare la loro stessa coerenza e di accrescere, al contrario, l'autonomia individuale: nel nostro caso, l'istituzionalizzarsi dei comportamenti e dei valori di classe ha favorito – nel corso del Novecento e per i paesi di più antica industrializzazione – una contrazione del pauperismo, stili di vita prosperi ed un significativo stato del benessere, i quali hanno aperto la strada ad un paradossale declino delle stesse classi sociali e alimentato processi di individualizzazione molto centrati sulla coltivazione culturale e relazionale della soggettività. Nel primo paragrafo discuteremo le fondamenta classiche di questa ambivalenza mentre nel secondo ne osserveremo le più recenti e autorevoli declinazioni. Il saggio concluderà evidenziando come considerare la classe da questa prospettiva offra interessanti opportunità di critica sociale, in quanto esemplifica e problematizza la possibilità che da appartenenze e comportamenti collettivi discenda un progresso, nella libertà e nell'autonomia individuale, capace di illuminare tanto una dimensione del contraddittorio rapporto tra individuo e società quanto la natura storica e reversibile del condizionamento sociale.

La classe testimonia le contraddizioni di una società, quella moderna, nella quale le istituzioni possono svolgere un ruolo positivo al servizio dell'autonomia individuale così come riprodurre una struttura delle disuguaglianze in grado di ostacolare la mobilità sociale attraverso la formazione di nuovi vincoli. Una società, dunque, nella quale al riconoscimento formale dei diritti non sempre corrisponde un'organizzazione sociale che ne favorisca il perseguimento e, anzi, spesso esercita vincoli

di natura economica che tendono a suscitare di differenti, culturali o giuridici. La classe sociale esemplifica questa tendenza in quanto accoglie un insieme di individui liberi e autonomi accomunandoli in una condizione socioeconomica che rende disponibile un quantum di risorse e capacità di mobilitazione e ne preclude, al tempo stesso, di differenti. Che l'ambivalenza informi alcune categorie della scienza sociale non deve stupire in quanto essa aiuta ad analizzare le antinomie di un movimento storico il quale, ponendo in discussione gli ordinamenti tradizionali, sollecita l'aspirazione alla libertà individuale senza offrirle la certezza di condizioni sociali abilitanti; «descrivere le classi come “moderne”», del resto, «significa suggerire che esse sono essenzialmente una caratteristica dei moderni sistemi di stratificazione, delle società “industriali”, in contrapposizione alle “tradizionali” strutture di diseguaglianza associate a caratteristiche ascritte o presunte naturali» (Crompton, 1993, tr. it. 1996: 19). Se è vero che il mutamento alimentato dalla rivoluzione industriale, dal processo di democratizzazione e dall'illuminismo sostanzia il passaggio da comunità che sottraevano libertà in cambio di sicurezza a società in cui gli uomini procedono autonomamente con l'ausilio di libere associazioni, allora la classe traduce questo processo in quanto si fonda su status acquisiti, tendenzialmente legati alla posizione che i singoli riescono a conseguire sul mercato del lavoro. L'ambivalenza conduce così all'esercizio di una scelta responsabile la quale, tuttavia, risulta in parte condizionata da processi sociali che oltrepassano le possibilità dell'agire individuale.

L'appartenenza di classe, dunque, è l'esito di un percorso lungo il quale gli uomini perseguono i loro processi formativi e le loro scelte occupazionali, acquisendo il profilo dell'operaio, dell'impiegato, del borghese – molto spesso aderendo per tutta la vita ad una sola collocazione di classe, in alcuni casi sperimentando una mobilità che alterna condizioni differenti. Di questo scenario è parte la dimensione tendenzialmente costretta che caratterizza la struttura di classe della società capitalistica, in cui nuove forme di condizionamento spingono la maggior parte degli uomini in una posizione sociale indesiderata. Le diseguaglianze moderne, infatti, si determinano anche come differenze di opportunità: una cattiva distribuzione del potere sociale, che riflette la collocazione in un contesto familiare o territoriale più o meno favorito, contribuisce ad accrescere la possibilità che individui sfavoriti per nascita rimangano vincolati alla condizione economico-sociale cui inizialmente aderiscono, ad onta del riconoscimento formale e della legittimazione sociale tributate all'eguaglianza delle opportunità. Non siamo di fronte, in questo caso, a gerarchie differenziali ascritte e sanzionate in termini di dirit-

to ma ad una libertà formale cui, spesse volte, non corrispondono le risorse materiali e culturali necessarie ad esercitare le capacità cognitive e relazionali da essa presupposte.

2. AMBIVALENZE DI CLASSE NELLA SOCIOLOGIA CLASSICA

La natura ambivalente della classe non discende dal suo rappresentare una realtà sociale composta da individui con risorse simili quanto piuttosto deriva dalla capacità di materializzare, soprattutto agli occhi di chi la sperimenta, l'antinomia nel rapporto di individuo e società, ovvero una situazione storica in cui la libertà che nasce dalla legittimazione culturale dell'individuo risulta parzialmente smentita da un'organizzazione sociale che impone, seppur in forme fluidamente informali, costrizioni formalmente negate. La sociologia classica si è costituita come scienza analizzando forme e ambiti di questa ambivalenza ed elaborando categorie capaci di coglierne il movimento storicamente e socialmente determinato. Il controverso rapporto di costrizione e libertà costituisce un aspetto delle istituzioni moderne che, ad esempio, ha trovato una raffinata elaborazione nelle riflessioni simmeliane rivolte al denaro (Simmel, 1900, tr. it. 1984). Dobbiamo a Karl Marx e a Max Weber un'analisi di classe che insiste sull'ambivalenza di tale categoria, capace di restituire le potenzialità dell'emancipazione individuale così come le tendenze alla riproduzione dell'ordine sociale.

Vorremmo sottolineare due dimensioni dell'analisi di classe marxiana. Il passaggio dalla classe in sé alla classe per sé ne costituisce sicuramente la prima, nella misura in cui una realtà sociale nella quale esistono proprietari dei mezzi di produzione e nullatenenti assevera il dato strutturale di una diseguaglianza tra salariati e borghesi (classe in sé) mentre la possibilità che gli uomini prendano coscienza di questa differenza e ne facciano la base delle loro rivendicazioni economiche e politiche evidenzia l'esistenza di un soggetto collettivo che tende a farsi attore sociale consapevole (classe per sé) (Marx, 1845-46, tr. it. 2018). Questo impianto rivela la natura anfibia della categoria marxiana. La prima condizione riflette, infatti, una situazione di dipendenza operaia da situazioni strutturali che ostacolano la libertà: i salariati sono costretti a frustranti prestazioni occupazionali a causa della mancanza di autonomia determinata dall'appropriazione capitalistica delle immobilizzazioni tecniche necessarie alla riproduzione materiale dell'esistenza. La classe per sé, al contrario, restituisce la possibilità di una mobilitazione collettiva del lavoro dipendente, capace di conquistare un regime politico che consenta una socializzazione dei mezzi di produzione e una con-

seguinte emancipazione materiale e spirituale. È utile evidenziare come il comunismo marxiano, cui la lotta di classe dovrebbe condurre, si profili essenzialmente come il riscatto dal tradimento dell'individualizzazione compiuto dal capitalismo e dal liberalismo, prospettandosi come un modello sociale nel quale gli uomini abbiano l'opportunità di sviluppare le proprie inclinazioni onnilaterali (Marx, 1844, tr. it. 2000; Elster, 1994; Kioukiolis, 2012). Il corso storico dello sviluppo capitalistico, a parere di Marx, contribuisce a sciogliere in un senso o nell'altro l'ambivalenza della classe, laddove è comunque forte la tendenza ad una comunanza dei diversi strati operai incentivata dal «continuo rivoluzionamento della produzione» (Marx, 1848, tr. it. 1998: 10) che approssima grandi masse di lavoratori e dall'«ininterrotto scuotimento di tutte le situazioni sociali» (ibidem) che deriva dalla fisiologia sincopata dell'accumulazione capitalistica. Sebbene l'interesse di Marx si diriga prevalentemente al proletariato, non va dimenticato come egli esemplifici comportamenti relativi ad altre classi e collochi l'insieme dei suoi riferimenti storici nel quadro definito dalla successione di differenti modi di produzione (Marx, 1852, tr. it. 1964).

Classe in sé e classe per sé possono essere interpretate come sottocategorie che, articolando l'ambivalenza del concetto marxiano, ne approfondiscono la natura. Se è vero che le forme storiche che sovrintendono all'accumulazione del capitale svolgono un ruolo importante nel dettagliare il profilo sociale delle classi, è altrettanto certo che il conflitto economico e i processi politici che investono gli appartenenti alle diverse classi influenzano la natura della loro comunanza, così che nell'analisi marxiana risulta presente tanto il ruolo della classe come vettore di diseguglianze iscritte negli equilibri del potere sociale quanto la sua trasformazione in consapevole agente del cambiamento – laddove, appunto, il prevalere di una tendenza piuttosto che di un'altra dipende dal bilanciamento contingente di variabili strutturali. È questo un primo aspetto dell'ambivalenza della classe nel materialismo storico.

La propensione marxiana a valutare assieme tanto i processi sociali che riproducono e legittimano un ordine storico ingiusto quanto il manifestarsi di un'autonomia di classe che esita nella libertà sostanziale di una soggettività onnilaterale emerge non soltanto dalla sua formulazione categoriale, ovvero la scomposizione in classe in sé e classe per sé, ma anche dal suo interesse a discutere il conflitto sociale, il suo svolgimento e i suoi esiti. Una seconda dimensione dell'ambivalenza marxiana, dunque, è nel tentativo di valorizzare l'unità del proletariato quale strumento di lotta politica con il fine, tuttavia, di addivenire ad una società nella quale la classe operaia, e con essa tutte le classi, venga meno in virtù

della compiuta libertà dei suoi singoli componenti. Come osservato nel *Manifesto del partito comunista*, oltre che argomentato nel complesso degli scritti marxiani (Marx, 1845-46, tr. it. 2018; 1859, tr. it. 1993; 1867-1885-1894, tr. it. 1977), poiché «il progresso dell'industria, del quale la *borghesia* è veicolo involontario e passivo, fa subentrare all'isolamento degli operai risultante dalla concorrenza, la loro unione rivoluzionaria, risultante dall'associazione» (Marx, 1848, tr. it. 1998: 20), allora

il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la *borghesia*, facendosi classe dominante attraverso una rivoluzione, ed abolendo con la forza, come classe dominante, gli antichi rapporti di produzione, abolisce insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolisce le condizioni di esistenza delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe (Ivi: 32).

Il paradosso di un conflitto che punta al superamento del soggetto collettivo che ne è il protagonista colloca lo stesso Marx nel solco di un'indagine sociologica sulla modernità rivolta al rapporto tra individuo e società e all'alternarsi di ordine e mutamento. È utile precisare come il comunismo marxiano, perseguito per il tramite della lotta di classe, si costituisca come l'orizzonte di un modello societario nel quale gli individui possano effettivamente sperimentare le opportunità di libera coltivazione individuale che la teoria liberale e le opportunità del mercato assicurano in via esclusivamente formale: «ciò che è tradotto in esistenza dal comunismo», scrive Marx, «è appunto la base reale che rende impossibile tutto ciò che esiste indipendentemente dagli individui, nella misura in cui questo non è altro che un prodotto delle precedenti relazioni degli individui stessi» (Marx, 1845-46, tr. it. 2018: 85). L'emergere della soggettività a seguito di una dinamica conflittuale che contrasti i vincoli di classe alla libertà, così da rivolgersi contro le stesse fondamenta sociopolitiche dell'ordine capitalistico, contribuisce a mostrare la complessità con cui la sociologia classica avvicina la categoria di classe.

La teoria dell'azione weberiana tratta questo concetto con un approccio differente ma egualmente orientato dalle tendenze, spesso contrapposte, di individualizzazione e condizionamento. La condivisione di opportunità economiche e culturali simili, infatti, decide l'appartenenza di classe di attori sociali che, in tal modo, acquisiscono uno status con essa congruente: tanto lo statuto formale dell'occupazione (lavoro comandato o meno) quanto il titolo di studio, così come altri fattori quali

l'autonomia operativa sul lavoro, rientrano nel perimetro analitico del sociologo tedesco e vengono individuati come risorse contendibili proprie di un'economia di mercato. Sebbene la grande importanza delle posizioni di classe risulti evidente in virtù dell'impatto che queste esercitano sulle stesse «chances di vita» di quanti vi aderiscono, rimane ferma, anche nella teorizzazione weberiana, la consapevolezza della flessibilità con la quale il vincolo sociale agisce negli ordinamenti moderni, corrispondentemente a un modello societario fondato sul mercato e, dunque, sull'evenienza che status e potere possano mutare nello spazio della medesima generazione (Weber, 1922b, tr. it. 1995). Osservata dal punto di vista storico, tuttavia, la classe weberiana evidenzia come le istituzioni dell'economia e della cultura costituiscano barriere difficili da oltrepassare. Weber enfatizza la diversità delle variabili che contribuiscono a delimitare una comune situazione di classe: quest'ultima, infatti, è da intendersi come «la possibilità tipica del modo di procurarsi i beni, della condotta esteriore di vita e dello stato interiore, che consegue dalla misura e dalla specie del potere di disposizione (o dalla mancanza di esso) sui beni o sulle qualificazioni di prestazione, e dalla loro utilizzabilità per conseguire un reddito o delle entrate nell'ambito di un certo ordinamento economico» (Weber, 1922a, tr. it. 1995: 299); egli precisa, inoltre, che tali possibilità di azione tendono a stabilizzarsi fino a comporre il moderno sistema delle diseguaglianze, così che «il potere di disposizione su ogni specie di beni di consumo, di mezzi di produzione, patrimonio, mezzi acquisitivi, qualificazioni professionali, costituisce in via di principio una particolare situazione di classe» (*ibidem*). La sociologia weberiana si costituisce, dunque, come un campo di indagine che studia il bilanciamento, sempre contingente, di opportunità individuali e costrizioni sociali, analizzato a partire dalle traiettorie biografiche degli attori sociali e dalle risorse di potere che ne influenzano il corso.

Se l'interpretazione marxiana concentra la sua attenzione sulla variabile economico-politica espressa dalla proprietà dei mezzi di produzione, e sulle conseguenze materiali e spirituali della sua mancanza per gli appartenenti alla classe operaia, Weber suggerisce la centralità della cultura nella determinazione delle diseguaglianze e sottolinea, conseguentemente, come le classi si formino sulla base di opportunità differenziate ma egualmente rilevanti; oltre a valorizzare il pluralismo delle risorse di potere, egli sottolinea come comportamenti collettivi basati su una comune appartenenza di classe siano incentivati nel caso in cui si identifichino «avversari diretti di interessi», oppure «in situazioni di massa tipicamente affini», o anche «quando sussiste la possibilità di una facile riunione» e, infine, nel caso in cui maturi «una condotta diretta

verso fini accessibili di regola imposti o interpretati da individui non appartenenti alla classe (intellettuali)» (Ivi: 302). Intendiamo sottolineare due aspetti di questa impostazione weberiana, concretamente all'opera nelle sue interpretazioni sociologiche orientate all'indagine storica dell'agire economico (Ivi: 57-206; 1923, tr. it. 1997). In primo luogo, gli attori sociali, essendo liberi di attivare o meno le opportunità derivanti dall'appartenenza di classe, possono decidere di valorizzare la loro collocazione per sostenere processi di mobilità sociale ascendente, con effetti positivi sul gruppo ma anche su ciascuno dei suoi componenti, contribuendo alla trasformazione della classe cui aderiscono in un attore collettivo capace di influenzare il mondo circostante; conviene sottolineare come la natura contingente e variabile dei processi di formazione della coscienza di classe rappresenti un forte incentivo a sondare empiricamente le circostanze che favoriscono la possibilità di un agire collettivo conseguente. In secondo luogo, il grande rilievo attribuito al riconoscimento di status e alle risorse più immediatamente culturali sostanzia la pervasività della categoria weberiana – la sua capacità, cioè, di interpretare diversi ambiti della vita sociale – e suggerisce la possibilità che la classe sviluppi valori, consuetudini e stili di vita propri, generando traiettorie individuali simili e conseguenti. Che disegualianze nella disponibilità delle risorse di potere possano ingenerare effetti differenziali, capaci di riflettersi nelle aspettative di status che i membri della società maturano gli uni nei confronti degli altri, evidenzia, inoltre, la propensione weberiana ad estendere la sua analisi al di là dei soli fattori economici, ad esempio il reddito, o giuridici, come nel caso delle qualifiche riconosciute alle prestazioni; l'attenzione di Weber per i titoli di studio o per il prestigio individuale va nella direzione di una più stretta aderenza delle teorie di classe alla differenziazione sociale che caratterizzerà la società moderna nei decenni successivi alla sua morte, fin dentro lo scenario della fuoriuscita dalla società industriale maturato alla fine del XX secolo. I risultati conseguiti dalla sociologia della stratificazione che si richiama all'insegnamento del sociologo tedesco dimostrano la versatilità di una tale impostazione (Collins, 1975, tr. it. 1980; Goldthorpe, 2000, tr. it. 2006: 249-273). L'ambivalenza della classe weberiana – nella misura in cui riflette una tensione, per molti versi insopprimibile, tra l'autonomia individuale e il condizionamento sociale – deriva da una metodologia sensibile alla difficile composizione di scelte soggettive e costrizioni sociali (Rossi, 1994: 233-341) ma procede oltre, includendo nel suo bagaglio operativo opportunità culturali e relazionali che, pur apparendo come requisiti naturali dell'individuo, devono la loro efficacia alla capacità soggettiva, assai influenzata dall'appartenenza di

classe, di valorizzarne l'utilità in un contesto sociale. L'individuo, con i suoi percorsi biografici, e le istituzioni, con i loro effetti di riproduzione dell'ordine, disegnano un quadro che viene descritto prestando attenzione alle dinamiche relazionali del vivere sociale (Bevilacqua, 2020b).

Se osserviamo la classe dal punto di vista categoriale piuttosto che quale esito di una determinata configurazione del potere sociale, notiamo come essa esemplifichi, nel campo teorico della sociologia, lo scarto tra l'impeto del processo di individualizzazione e la forza perdurante del condizionamento strutturale. Tanto Marx quanto Weber condividono questo approccio e concludono nella descrizione di una struttura di classe non dissimile, pur divergendo nel giudizio sulle fonti della stratificazione (Crompton, 1993, tr. it. 1996: 39-49). Così come l'analisi di classe valorizza la tendenza moderna ad abilitare i singoli con frazioni di potere sociale cui è necessaria, per divenire effettuale, una riflessività che renda le persone consapevoli della loro forza, egualmente questa tradizione di ricerca riesce a spiegare come risorse e valori di classe possano imporsi coercitivamente agli uomini trasformandosi da opportunità in costrizioni. Che dai comportamenti collettivi emerga tanto una possibilità di emancipazione quanto il rischio di un regresso è tema che costituirà un rilevante ambito problematico delle scienze sociali, se non altro per il peso che la discussione attorno all'incidenza delle diseguaglianze ha avuto nel dibattito relativo alle effettive possibilità di emancipazione aperte dai regimi politici democratici di orientamento liberale.

È possibile individuare alcuni elementi che sostanziano l'ambivalenza della categoria fin qui discussa. La convinzione marxiana circa la non corrispondenza tra appartenenza di classe e coscienza di classe si fonda e, al tempo stesso, sviluppa la contraddittorietà di una collocazione che costringe o abilita, a seconda che dalle contingenze economico-politiche discenda o meno la capacità di attivare potenzialità di mobilitazione ed emancipazione; non diversamente procede l'idea di un conflitto che punti all'abolizione di ogni diseguaglianza sociale, nella misura in cui restituisce un impianto che enfatizza la classe tanto come vettore di trasformazione quanto come supporto dell'ordine costituito, ipotizzando che essa, a seconda dei casi, possa assumere le vesti di un processo socio-politico capace di trasformare gli equilibri di potere così come di un semplice e regressivo aggregato di posizioni individuali. L'individualismo metodologico di Weber si muove, nel caso di specie, in una direzione non dissimile in quanto riconosce la classe come un'importante variabile sociale capace di condizionare l'agire individuale, sottolineando, allo stesso tempo, come gli individui abbiano la possibilità di attivare le risorse da essa mobilitate oppure di lasciarle ad uno stato inerziale; più

importante ancora, enfatizzando l'intreccio tra status, cultura e classi sociali, Weber mostra come quest'ultima categoria restituisca il mutamento accelerato delle società industriali e financo la possibilità che il dinamismo moderno possa condurre ad una struttura delle opportunità che, con il crescere della fluidità e della contendibilità delle risorse di potere, indebolisca le stesse fondamenta di una società divisa in classi. I limiti del capitalismo nel riconoscere e valorizzare il processo di individualizzazione emergono da entrambe le analisi, matrici di una categoria, la classe sociale, che restituisce contraddizioni e crisi proprie della modernità.

3. CRITICA SOCIALE E DINAMICHE DI CLASSE NELLA SOCIOLOGIA DI STUART HALL E ZYGMUNT BAUMAN

Il tratto più interessante di queste riflessioni è nel delinearci di una forma di agire sociale capace di trasformare i vincoli in opportunità e di abilitare, nel corso del suo svolgersi, il processo dell'individualizzazione, contribuendo con la sua conflittualità a contenere il peso del condizionamento economico e aprendo la strada ad una crescente centralità delle risorse culturali e relazionali, più vicine all'ambito delle possibilità individuali. È in gioco, in questo processo, l'emergenza della soggettività, esito paradossale di un conflitto di classe che modifica gli equilibri sociali nella direzione di una minore incidenza delle diseguaglianze economiche, valorizzando la capacità individuale di cogliere una matrice di opportunità. Non intendiamo soffermarci sull'interesse marxiano per le forme politiche del conflitto e per la loro iscrizione all'interno di determinati rapporti sociali di produzione – per quanto non sia possibile negare come, per questo autore, la lotta si risolva in un assetto post-capitalistico in cui le soggettività si differenziano in base alle loro specifiche qualità –, quanto piuttosto evidenziare come la possibilità che le classi confliggano alterando l'ordine sociale porti in primo piano il movimento stesso della modernità, cioè l'opportunità che lo sviluppo economico accresca grandemente le disponibilità materiali e, in tal modo, consenta un progresso culturale altrettanto importante e, con esso, il fiorire dell'individualizzazione.

È a questo processo storico che si rivolgono i lavori di Stuart Hall e di Zygmunt Bauman, ai quali riconosciamo una grande attenzione per le classi sociali ma, soprattutto, la capacità di svolgere una critica culturale all'ordine sociale centrata sull'ambivalenza dell'agire di classe e sulle sue stimolanti contraddizioni. Entrambi ricorrono a tale categoria mostrando come, al di là dell'effimera stabilizzazione fordista, lo sviluppo capitalistico abbia reso più complessa la difficile conciliazione di indi-

viduo e società, accentuando la tendenza delle classi a configurarsi alternativamente quale strumento di riproduzione dell'ordine piuttosto che di mutamento sociale. Tanto Hall quanto Bauman, da questo punto di vista, intervengono nel dibattito scientifico sulle classi esemplificandone la natura ambivalente e attestandone l'interesse per la comprensione della soggettività, lasciando sullo sfondo la dimensione analitica della stratificazione sociale, delle sue rappresentazioni in termini classisti o, ancora, dei suoi effetti redistributivi. Il loro contributo mostra come le classi agiscano quale attore sociale che abilita il conflitto dei valori e dei comportamenti collettivi e influenza, in tal modo, le abitudini, i costumi e le pratiche del quotidiano. La distanza di questi autori dalle retoriche neoliberali sulla fine della società di classe si esercita sul piano della ricerca storica e culturale più che su quello dell'analisi delle disegualianze e delle loro cause mentre la centralità attribuita alla classe evidenzia e spiega il conflitto quale vettore privilegiato dell'ambivalenza che informa la modernità.

Hall insiste sulla configurazione multifattoriale delle classi, enfatizzando la natura culturale e simbolica del conflitto. Egli rivendica la legittimità scientifica della lettura marxiana, pur sviluppando le sue iniziali ricerche in un periodo, ovvero la metà del XX secolo, nel quale la crescita economica assicurata dal fordismo poneva in secondo piano la conflittualità legata al mercato del lavoro e contribuiva ad enfatizzare il crescente benessere espresso dalla figura interclassista dell'*affluent worker*, epitome della fine di qualsivoglia distinzione tra operai e impiegati. Il sociologo giamaicano, al contrario, ribadisce la capacità euristica della classe sociale e – valorizzando i risultati delle indagini empiriche di orientamento neo-weberiano che avevano mostrato i limiti della teoria dell'imborghesimento dei lavoratori salariati (Goldthorpe, Lockwood, Bechhofer, Platt, 1967) – osserva come «l'aumento medio dei tenori di vita ha decisamente *oscurato* la virtuale immobilità delle posizioni delle classi nelle gerarchie sociali» (Hall, 2006, tr. it. 2017: 42). Egli propone un'interpretazione del capitalismo industriale che spiega le trasformazioni della vita sociale ingenerate dal fordismo alla luce della crescente rilevanza assunta dal simbolismo culturale e dagli stili di vita. Ne emerge un quadro dei comportamenti e dei valori degli strati operai che affronta i processi culturali su base di classe caratteristici di metà Novecento – dalla centralità politica delle giovani generazioni all'evidenza delle dinamiche gruppali – attraverso l'iscrizione delle pratiche culturali nella stessa analisi di classe, il che condurrà Hall a prevedere l'incipiente conflittualità degli anni '60 e a leggerla come una contrapposizione per l'appropriazione dell'ordine simbolico e dei suoi ef-

fetti di potere in termini di dominio e/o di subordinazione: «la “cultura” di un gruppo o di una classe è il suo “stile di vita” peculiare e distintivo, l’insieme dei suoi significati, valori e idee incorporati nelle istituzioni e nei rapporti sociali, nei sistemi di credenze, nelle usanze, nei costumi e nelle abitudini, nell’uso degli oggetti e nella vita materiale» (Hall 2006, tr. it. 2017: 29). Questo autore precisa, inoltre, che la cultura è, allo stesso tempo, origine e conseguenza di consuetudini relazionali, in quanto «una cultura include le “mappe di significati” che rendono ogni cosa comprensibile per i suoi membri. Tali “mappe di significati” non sono soltanto presenti nella mente: si concretizzano nei modelli di organizzazione e relazione sociale attraverso cui l’individuo diventa un “individuo sociale”» (Ivi: 29). L’analisi di Hall, dunque, enfatizza il conflitto tra diverse culture di classe, laddove la posizione di classe veicola le variabili sistemiche in grado di orientare i valori e i comportamenti degli individui che vi aderiscono mentre le culture di classe esprimono le forme con le quali questi elementi di contesto sono assunti, trasformati e agiti sulla base di una mediazione simbolica costitutivamente aperta, assai influenzata dalla riflessività singolare e di gruppo che l’estensione dei consumi sollecita e strumentalizza.

Hall mostra come un sistema di aspettative crescenti – ingenerato da una crescita economica in grado di modificare i contesti urbani e i modelli relazionali della classe operaia – alimenti tensioni sociali di difficile composizione e, in tal modo, restituisca una pionieristica spiegazione della conflittualità politica espressa dai movimenti degli anni ’60. Un fattore importante del successo degli studi culturali, di cui Hall è stato punto di riferimento, deriva dall’intensità con la quale il gruppo di ricerca della scuola di Birmingham ha decostruito un’interpretazione del fordismo inglese particolarmente centrata su una visione economicistica degli equilibri di classe; insistere, al contrario, sulle conseguenze destabilizzanti di un modello di sviluppo, che non intaccava le disuguaglianze relative ma produceva un intenso cambiamento sociale, ha permesso di interpretare proprio i fenomeni culturali come esemplificativi delle contraddizioni dell’intero movimento economico post-bellico, prestando particolare attenzione alla tensione tra, da un lato, consuetudini familiari e territoriali degli strati operai e dei loro figli e, dall’altro, i valori di una società in mutamento. Hall valorizza, ad esempio, le ricerche di Westergaard (1965) e ricorda come egli avesse sostenuto che «nonostante gli stili di vita della classe operaia potevano essersi trasformati, l’ampliamento degli orizzonti e delle richieste dei lavoratori costituisse una potenziale fonte di agitazione, piuttosto che di stabilità, a meno che non vi fossero i mezzi per una loro realizzazione» (Ivi: 46). La diffiden-

za di Hall per il paradigma di sapere positivista che spiegava il residuo anticapitalismo operaio con la difficoltà, essenzialmente reddituale, a compiere un passaggio immediato allo stile di vita proprio delle classi medie ha consentito agli studi culturali di cogliere le dinamiche politiche e culturali dell'incontro, spesso conflittuale, fra la trasformazione sociale ed ecologica dei territori operai, ingenerata dal ciclo fordista, e la tendenza di classe a rivendicare una cultura consuetudinaria, o a gestire in autonomia il cambiamento.

Gli studi culturali divergono, così, dalle posizioni di quanti prospettavano una stabilizzazione prospera e armoniosa della modernizzazione fordista: è possibile sostenere che la loro efficacia, nella fase delle mobilitazioni politico-sociali dei decenni Sessanta e Settanta del Novecento, abbia origine proprio nell'attitudine a valorizzare una categoria di classe in cui le manifestazioni simboliche dell'appartenenza, intese quali evidenze di una socialità situata, svolgono un ruolo rilevante nello studio dei comportamenti collettivi, affiancandosi a variabili più direttamente legate alla proprietà dei mezzi di produzione o all'evoluzione del mercato del lavoro.

L'attenzione di Hall per la cultura introduce l'ambivalenza della classe nel nuovo scenario di fine Novecento, individuando nel simbolismo comunicativo e negli stili di vita le manifestazioni affermative di un'identità che, per altri versi, rimane ancorata a variabili economiche lontane dalla disponibilità del singolo. L'idea che il conflitto tra le classi sia interpretabile come una lotta politico-culturale per l'egemonia dalle importanti ricadute sociali viene agli studi culturali dall'attenzione per l'eredità di Antonio Gramsci e per la sua sensibilità alle variabili «sovrastrutturali»; a sua volta, questa lettura gramsciana matura nella partecipazione di Hall al dibattito marxista degli anni '70, in particolare attraverso le critiche rivolte allo strutturalismo althusseriano. Una particolare interpretazione del marxismo – orientata a riconoscere l'autonomia relativa delle dinamiche culturali all'interno di rapporti di produzione giudicati, in ogni caso, come essenzialmente capitalistici – e un'enfasi sugli elementi ideologici che investono la gramsciana «guerra di posizione», così come la categoria di «blocco storico», convergono nel disporre Stuart Hall e gli studi culturali a interpretare il conflitto di classe come lotta culturale per l'egemonia, oltre che a leggere le pratiche quotidiane della socialità e della comunicazione come parte di questo processo (Benvega, 2017). Lo stesso confronto di Hall con l'eredità marxiana lo conduce, del resto, a rifiutare una visione del materialismo storico schiacciata sul riduzionismo economico: considerando gli scritti storici di Marx come testimonianza di un metodo che interpreta le classi

quali articolazioni complesse e niente affatto omogenee (Hall 2021a), egli arriverà, già negli anni '70, a rivendicare l'autonomia euristica della cultura fin dentro l'impianto analitico marxiano:

The obscuring or mystifying effects of ideology are no longer seen as the product of a trick or magical illusion. Nor are they simply attributed to false consciousness, in which our poor, benighted, untheoretical proletarians are forever immured. The relations in which people exist are the "real relations" which the categories and concepts they use help them to grasp and articulate in thought. But – and here we may be on a route contrary to emphasis from that with which "materialism" is usually associated – the economic relations themselves cannot prescribe a single, fixed and unalterable way of conceptualising it. It can be "expressed" within different ideological discourses (Hall 2021b: 149).

Di Zygmunt Bauman vorremmo richiamare la ricerca di storia sociale che va sotto il nome di *Memorie di classe* (1982). Sebbene apparentemente legato alla tradizione marxiana, non foss'altro per l'originaria impostazione materialistica del sociologo polacco, questo testo di fine anni '70 utilizza con provocatoria radicalità il concetto di classe ma ne valorizza le possibilità euristiche con un taglio che lo allontana dal marxismo. *Memorie di classe* mostra come l'opposizione al capitalismo nascente da parte di artigiani e operai specializzati, pur incontrando una forte repressione e mancando alcune sostanziali rivendicazioni, sia riuscita a modificare in profondità il modello economico-culturale del mercato concorrenziale, tanto nel porre limiti significativi al pauperismo e allo sfruttamento del lavoro quanto nel moderare le tendenze repressive che informavano le campagne moralizzanti della borghesia, rivolte principalmente a limitare i diritti di libertà di donne e bambini. La tesi di Bauman è che il ricordo dell'autonomia di cui disponevano i ceti precapitalistici, nello svolgimento delle attività produttive oltre che nel tempo libero, abbia modellato una coscienza collettiva capace di supportare le prime lotte operaie, permettendo alla classe lavoratrice di rivendicare la libertà perduta e di conseguire, in tal modo, un significativo progresso sociale: «le immagini e il vocabolario dettati dalla "storia ricordata" esprimevano la difesa dei produttori contro il nuovo "potere disciplinare"» (Bauman 1982, tr. it. 2020: 51) così che «la classe degli operai industriali nacque nel corso della resistenza dei produttori contro il nuovo sistema di potere» (Bauman 2020, p. 56). Non fu, dunque, «la nuova forma di gestione del surplus in quanto tale, ma il suo effetto sull'autonomia del produttore che ingenerò il senso di giustizia offesa e indusse il produttore a cercare il ripristino del potere nell'unione delle forze» (Ivi: 57). Precisamente quanto non accade, a parere del sociologo

polacco, nel contesto storico di fine Novecento, laddove devastazioni ambientali, crescenti diseguaglianze sociali e malessere psichico procedono senza incontrare nella classe operaia significative opposizioni.

Emerge, così, il tema dell'inclusione del lavoro dipendente all'interno di un sistema economico che – affiancando una serrata competitività nella produzione alla regolazione di mercato del tempo libero – riconduce alla logica dell'economia l'intera vita sociale, oscurando momentaneamente qualsiasi ipotesi di trasformazione politica: «la nozione generale della lotta del “lavoro contro il capitale” è ancora contenuta nella memoria collettiva delle origini, ma copre ora in sostanza il perseguimento di vantaggi individuali» (Ivi: 54-55). In virtù del successo conseguito dalle dinamiche economicistiche e incentivanti del capitalismo, risoltosi nella subordinazione della cultura operaia al produttivismo di marca utilitaristica, Bauman osserva la disponibilità dei lavoratori salariati a sacrificare l'autonomia operativa sul posto di lavoro, o la libertà nella gestione del proprio tempo libero, in cambio di un riconoscimento monetario funzionale al procedere dell'accumulazione capitalistica e alla riproduzione del sistema; egli, conseguentemente, coglie anzitempo il venir meno di una conflittualità di classe in grado di contrastare i fenomeni di precarizzazione e conformismo che caratterizzeranno il ciclo post-fordista, del resto già presenti nell'analisi svolta in *Memorie di classe*. Questo passaggio storico viene interpretato enfatizzando la discontinuità di una memoria operaia che, al contrario di quanto accaduto in passato, fallisce nel proporsi come serbatoio culturale dal quale attingere per mobilitare un agire collettivo classista, rivelandosi come una traccia mnestica che rivendica il passato prossimo di una pratica concertativa latamente corporativa, comunque succube dell'economicismo delle classi dirigenti e incapace di immaginare una trasfigurazione degli assetti capitalistici. L'esito di questa ricerca storico-sociale evidenzia come la classe, vista quale insieme di posizioni individuali determinate da una comune condizione sociale, cessa di agire in quanto istituzione e in quanto autonomo sistema valoriale, illustrando come la cultura, nelle forme della tradizione e della memoria, eserciti un'influenza decisiva sulla coscienza e sui comportamenti collettivi (Bevilacqua, 2020a). La discontinuità con l'impostazione marxiana emerge quale esito di un'indagine che, pur enfatizzando il ruolo svolto nel conflitto di classe dal bisogno di riconoscimento e di autonomia dei salariati, conclude nella constatazione di una sussunzione del lavoro dipendente all'interno delle dinamiche alienanti dello scambio di mercato.

Questa lettura baumaniana, importante momento di transizione nel percorso di ricerca del teorico polacco, svolge il passaggio da una socio-

logia marxista aperta ad influenze weberiane alla più recente sociologia della globalizzazione, offrendo densità storica all'ambivalenza della categoria di classe: egli mostra, infatti, come la successione di differenti configurazioni sociali ne orienti comportamenti e valori in una direzione conflittuale, nella prima fase dello sviluppo industriale, e in una direzione opposta, nella successiva fase di transizione dal fordismo al nascente capitalismo globalizzato. Al di là di un'operazione di storia sociale che sviluppa una suggestiva narrazione del ruolo politico giocato dalle classi sociali, la ricostruzione offerta da Bauman si caratterizza per la grande importanza attribuita alla memoria collettiva, di cui desideriamo sottolineare la natura immediatamente culturale e, al tempo stesso, il ruolo dirimente che svolge nel decidere gli orientamenti degli attori sociali (Halbwachs 1925, tr. it. 2009; Jedlowski, 2002). L'ambivalenza, in questo senso, acquista un profilo particolare, nella misura in cui si lega strettamente alle modalità con le quali una variabile come la memoria agisce supportando la coscienza di classe dei suoi appartenenti o, al contrario, si rende inoperosa destituendo di fondamenta la dimensione emancipatrice della classe e consegnandola alla sola dinamica di costrizione cui pure questa categoria costitutivamente si lega.

Ambivalenza di classe e processi culturali, quindi, tendono a sovrapporsi, così da richiamare conclusivamente una duplice convinzione weberiana: l'idea per la quale le risorse culturali giochino un ruolo nella determinazione della posizione di classe, in primo luogo, ma anche l'ipotesi che gli uomini possano defezionare dall'opportunità di valorizzare le risorse di cui dispongono in virtù della loro collocazione sociale. L'intuizione baumaniana, per la quale il supporto politico alle lotte di classe che accompagnano la seconda rivoluzione industriale derivi dal ruolo propulsivo giocato in quella fase dalla memoria, sembra concludere nella constatazione di una crisi del simbolismo e della conflittualità di classe che caratterizza il passaggio al nuovo capitalismo in via di globalizzazione. Il sociologo polacco ricorda, infatti, come «la crisi che stiamo sperimentando» consiste «in uno stadio qualitativamente nuovo nella storia, che può essere superato soltanto con un cambiamento del tipo di potere sociale altrettanto radicale di quello che si verificò nell'epoca precedente l'avvento della società industriale» (Ivi: 75). Le preoccupazioni weberiane relative alla «gabbia d'acciaio» costituita dal razionalismo economico – capace di afferrare i singoli spingendoli al paradosso di un dinamismo produttivo fine a sé stesso, inconsapevole dei suoi obiettivi e, dunque, fundamentalmente irrazionale – sembrano risuonare nell'analisi baumaniana, nella misura in cui le opportunità di individualizzazione che l'articolazione di classe del capitalismo inizialmente

prometteva appaiono progressivamente declinanti.

4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Gli studi promossi da Stuart Hall e da Zygmunt Bauman evidenziano come i mutamenti della struttura di classe della società industriale abbiano incentivato fenomeni diversi ma culturalmente significativi: se il sociologo giamaicano mostra come le interazioni tra ambiente sociale e fisiologie di classe conduca a profondi rivolgimenti negli stili di vita e nelle forme della comunicazione, il sociologo polacco indaga gli esiti conformisti e omologanti conseguenti alle modalità con le quali lo stato del benessere opera sulla memoria collettiva e deprime la propensione degli attori sociali a contestare il potere. Entrambi, tuttavia, si muovono nel solco dell'analisi di classe delineata dalla sociologia classica, sviluppano in nuovi contesti storici l'approccio marxiano e weberiano, valorizzando il loro comune interesse per la natura ambivalente delle istituzioni di classe, certamente rappresentativa delle tendenze più generali che attraversano la modernità. Hall e Bauman delineano un quadro nel quale i comportamenti e i valori di classe subiscono profonde trasformazioni e attribuiscono tali cambiamenti ai paradossali effetti individualizzanti derivanti dalla realizzazione, alla metà del Novecento, di una società più eguale, più sicura e inclusiva, esito non scontato di una conflittualità sociale espressa su basi di classe. Hall orienterà la sua propensione critica, di conseguenza, verso dinamiche escludenti più legate a variabili identitarie ed etniche (Hall, 2017) mentre Bauman svilupperà i suoi interessi proponendosi come voce critica di una globalizzazione segnata da diseguaglianze più «liquide» ma non meno incisive (Bauman, 2000, tr. it. 2002; Bauman, 1998, tr. it. 2014). Possiamo valutare questi percorsi, e particolarmente la loro origine, come un'ulteriore conferma della vitalità euristica di un'analisi di classe culturalmente avvertita dell'ambivalenza del moderno – centrata sul paradosso di istituzioni cementate dall'uniformità di destino degli uomini che vi aderiscono e che, tuttavia, concludono in un'organizzazione sociale più fortemente differenziata.

La propensione critica sottesa all'analisi di classe, tuttavia, non può essere abbandonata, non tanto per motivazioni di ordine morale quanto per ragioni scientifiche che attengono alla sempre possibile reversibilità dei processi sociali e alla constatazione di una perdurante tendenza alla riproduzione delle diseguaglianze. Come ebbe a notare Ulrich Beck all'inizio degli anni '80, nella fase ascendente del ciclo liberista

questo superamento delle classi dipende da determinate condizioni strutturali e può, a sua volta, essere superato se queste condizioni strutturali sono rimesse in questione. Ciò che ieri e oggi ha individualizzato le classi, domani o dopodomani, in altre condizioni strutturali, ad esempio nel caso di un radicale inasprimento delle disegualianze (disoccupazione, guadagni dall'automazione delle imprese), può capovolgersi di nuovo in "processi di formazione di classi" di nuovo tipo, che però non si possono ora più comprendere in modo tradizionale, perché presuppongono il livello di individualizzazione raggiunto (Beck, 1986, tr. it. 2000: 129).

Ed è proprio la crisi della globalizzazione apertasi con le turbolenze finanziarie del 2008 a riproporre come nuovamente attuale uno studio critico dei processi di formazione e di conflittualità di classe, naturalmente avvertito delle trasformazioni individualizzanti che si sono compiute nel corso dei decenni. La discussione dell'ambivalenza di classe consente, quindi, di indagare l'equilibrio di condizionamento strutturale e autonomia individuale, così caratteristico della modernità, alla luce del rischio di un conformismo massificante eterodiretto, e influenzato da un'appartenenza di classe molto dipendente dalle risorse culturali, o dell'opportunità di approssimare un'organizzazione sociale in grado di abilitare materialmente il perseguimento individuale di obiettivi differenziati (Sen, 1992, tr. it. 2000).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BAUMAN, Z. (2000). *Modernità liquida*. Roma-Bari: Laterza, 2002.
- BAUMAN, Z. (1982). *Memorie di classe. Preistoria e sopravvivenza di un concetto*. Genova: PM edizioni, 2020.
- BAUMAN, Z. (1998). *Lavoro, consumo e nuove povertà*. Troina: Città Aperta, 2014.
- BECK, U. (1986). *La società del rischio*. Roma: Carocci, 2000.
- BENVENGA, L. (2017). Conversation with Tony Jefferson. *Cultural Studies and Subcultures. Studi Culturali*. 14(2): 281-291.
- BEVILACQUA, E. (2020a). Il conflitto di classe come processo culturale. Bauman e la genealogia della società globale. In Z. Bauman, *Memorie di classe* (pp. 285-303). Genova: PM edizioni.
- BEVILACQUA, E. (2020b). Weber and the Critique of the Economy. On the Seminal Dimension of Protestant Ethics. In S. Pisanelli, G. Forges Davanzati (a cura di), *Percorsi di Storia del pensiero economico e del pensiero sociologico. Atti in onore di Vitantonio Gioia* (pp. 321-335). Macerata: Macerata University Press.
-

-
- COLLINS, R. (1975). *Sociologia*. Bologna: Zanichelli, 1980.
- CROMPTON, R. (1993). *Classi sociali e stratificazione*. Bologna: il Mulino, 1996.
- ELSTER, J. (1994), *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDTHORPE, J. (2000). *Sulla sociologia*. Bologna: il Mulino, 2006.
- GOLDTHORPE, J.H., LOCKWOOD, D., BECHHOFFER, F., PLATT, J. (1967). The Affluent Worker and the Thesis of Embourgeoisement: Some Preliminary Research Findings. *Sociology*. 1(1):11-31.
- HALBWACHS, M. (1925). *La memoria collettiva*. Milano: Unicopli, 2009.
- HALL, S. (2006). Gli studi culturali e il loro retaggio teorico. In S. Hall, *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune* (pp. 285-300). Milano: il Saggiatore.
- HALL, S. (2017). *The Fateful Triangle. Race, Ethnicity, Nation*. New York: Harvard University Press.
- HALL, S. (2021a). The “Political” and “Economic” in Marx’s Theory of Classes. In S. Hall, *Selected Writings on Marxism* (pp. 91-33). Durham-London: Duke University Press.
- HALL, S. (2021b). The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees. In S. Hall, *Selected Writings on Marxism* (pp. 134-157b). Durham and London: Duke University Press.
- HALL, S., JEFFERSON, T. (2006). (Eds.). *Rituali di resistenza. Teds, Mods, Skinheads e Rastafariani. Subculture giovanili nella Gran Bretagna del dopoguerra*. Aprilia: Novalogos, 2017.
- JACOBSEN, M.H. (2008). Bauman on Utopia. Welcome to the Hunting Zone. In M.H. Jacobsen, P. Poder (eds), *The Sociology of Zygmunt Bauman. Challenges and Critique* (pp. 209-230), Aldershot: Ashgate.
- JEDLOWSKI, P. (2002). *Memoria, esperienza e modernità. Memoria e società nel XX secolo*. Milano: FrancoAngeli.
- KILMINSTER, R., VARCOE, I. (1996). Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman, in R. Kilminster, I. Varcoe (eds.), *Culture, Modernity and Revolution. Essays in Honour of Zygmunt Bauman* (pp. 215-247). London-New York: Routledge.
- KIOUPKIOLIS, A. (2012). *Freedom After the Critique of Foundations. Marx, Liberalism, Kastoriadis and Agonistic Autonomy*. New York: Palgrave Macmillan.
- MARX, K. (1844). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi, 2000.
- MARX, K. (1845-46). *L’ideologia tedesca*. Roma: Editori Riuniti, 2018.
- MARX, K. (1848). *Manifesto del Partito Comunista*. Torino: Einaudi,
-

- 1998.
- MARX, K. (1852). *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*. Roma: Editori Riuniti, 1964.
- MARX, K. (1859). *Per la critica dell'economia politica*. Roma: Editori Riuniti, 1993.
- MARX, K. (1867-1885-1894). *Il Capitale. Critica dell'economia politica*. Roma: Editori Riuniti, 1977.
- ROSSI, P. (1994). *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Torino: Edizioni di Comunità.
- SEGRE, S. (2016). On Bauman's Interpretation of Weber. *Max Weber Studies*. 16(1): 100-112.
- SEN, A. (1992). *La diseguaglianza. Un riesame critico*. Bologna: il Mulino, 2000.
- SIMMEL, G. (1900). *Filosofia del denaro*. Torino: UTET, 1984.
- THOMPSON, E.P. (1964). *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*. Milano: Mondadori, 1969.
- WEBER, M. (1922a). *Economia e società*. Vol. I. *Teoria delle categorie sociologiche*. Torino: Edizioni di Comunità, 1995a.
- WEBER, M. (1922b). *Economia e società*. Vol. II. *Economia e tipi di comunità*. Torino: Edizioni di Comunità, 1995b.
- WEBER, M. (1923). *Storia economica. Lineamenti di una storia universale dell'economia e della società*. Roma: Donzelli, 1997.
- WESTERGAARD, J.H. (1965). The Withering Away of Class: A Contemporary Myth. In P. Anderson, R. Blackburn (eds.), *Towards Socialism* (pp. 77-113). London: Fontana.
-

THE AMBIVALENCE OF THE CITY

From classical thought to the pandemic

by *Francesca Romana Lenzi**

Abstract

Since the first sociological approach to the city, its ambivalence has been linked to opposing human needs (Simmel, 1903; Elias, 1936, 1989). Park (1915) and Wirth (1938) expanded on the ambivalent features of the city as the coexistence of maximum expression of individual freedom and the pressure of social control. This is the context in which the social figure of the flâneur (Benjamin, 1927-1940) was developed. Modern sociologists contributed to the hypothesis that large cities demonstrate a variety of ambivalent aspects (Goffman, 1971, 1974). At the end of the century, the metropolis became the embodiment of the second modernity (Lofland, 1973; Inglehart, 1977; Lyotard, 1979; Beck, 1986) that the post-modern individual tests out along with the uncertainty of biographical pathways (Bauman, 1999; Touraine, 1990; Tabboni, 2006). The current pandemic, however, marks a new stage in the reflection on the metropolis and on its ambivalence: it reveals new kinds of problematic relationships, evolving into the fear of others, in the absence of a sense of community. In this scenario, a new topic of interest for urban theory becomes evaluating the influence that the pandemic has had on the relational and value aspects that characterize the metropolis, including in terms of health and sustainability (Lenzi, 2021).

Keywords

City; health; sustainability; urban studies; covid-19.

* FRANCESCA ROMANA LENZI is Associate professor at the Foro Italico University of Rome.

Email: francescaromana.lenzi@uniroma4.it

1. INTRODUCTION

Cities have been studied from the 20th century, from a social science perspective as a specific context representing the triumph of modernity (Simmel, 1903); as a social and human environment that, as it progressed, already foreshadowed its decline (Benjamin, 1927-1940); as a habitat representing a specific way of life (Park, 1915; Wirth, 1938); as a space of change and evolution for communities (Gans, 1962; Lewis, 1965), where, nonetheless, innovative cultural forms tended to emerge (Mumford, 1938; Fischer, 1975); and as places where social inequalities emerged (Lefebvre, 1968, 1972, 1974; Castells, 1972, 2004; Harvey, 1973, 1982, 1990, 2012). At the same time, the social sciences have also analyzed codified behavioral rituals in public urban spaces (Goffman, 1963, 1971, 1974; Lofland, 1973; Hannerz, 1980) and the expansion and diversification of the spaces and places that have made up the fleeting, fragmented reality of modern cities (Foucault, 1967; Augé, 1992; Cipollini and Truglia, 2015), picking up on the contemporary manifestation of urban dispersion, coming full circle back to an individualization process that is intrinsic to urbanism itself (Amendola, 1997, 2010; Martinotti, 1993, 1999, 2007; Bauman, 1998, 2001, 2005, 2007; Amin and Thrift, 2002).

As the sociologists studied changes in cities alongside urbanists, they repeatedly encountered a considerable ambivalence innate to cities. Since the beginning of the conceptualization of the classical theory, ambivalence in the city has been linked to the coexistence of two opposing human needs (Simmel, 1903): on the one hand, city dwellers were swallowed up by anonymity through their adaptation to civic norms and their internalization as a condition for the very existence of the urban civilization (Elias, 1936, 1989), and on the other, there is the urgent need to affirm one's own unique individuality. The subsequent reflection of Park (1915) and Wirth (1938) expanded on the ambivalent aspects of the city as a context of maximum expression of individual freedom and mobility and, at the same time, as an area in which the utmost social control is exerted. The ambivalence of the city is the theme in which the social figure of the *flâneur* (Benjamin, 1927-1940) also arises, immersing himself in the contradictory atmosphere that defines the different stages of life, revisited over time through an allegorical and poetic perspective. Early modern sociologists share the hypothesis that the big city demonstrates a variety of ambivalent aspects, based on shattering the system of relationships that underline the citizen's attempts at individualization; it is in this dimension that a variety of ambivalent be-

haviors and attitudes come to light (Goffman, 1963, 1971).

At the end of the 20th century, theoretical reflection on the second modernity (Lofland, 1973; Inglehart, 1977; Lyotard, 1979; Beck, 1986) offered a new way of looking at ambivalence in particular in urban areas, becoming a resource that the post-modern individual experimented together with the uncertainty of biographical paths, value references, and the construction of individual identity. The city offers the opportunity to explore endless resources useful in the construction of life paths but, at the same time, it takes individualism to its extreme consequences, which can quickly turn into loneliness. In this way, the city is a place that implicates the disruption of language and its function in shared spaces such as the urban environment (Bauman, 1999, which is sometimes defined as a mirror of subjective individualism (Touraine, 1995), while others perceived it as a relational resource typical of the second modernity (Tabboni, 2006).

2. HUMAN NEEDS IN CONFLICT: THE CLASSICAL THEORY

The changing shape of the city and the impact this had on the system of social relationships – topics already addressed in the early 20th century – are some of the fundamental themes of sociological analysis of the city throughout the entire 20th century, all the way up to the most recent contributions made in the context of the second modernity.

2.1. The ambivalent tension of cities as per Georg Simmel (1903)

The wide variety of sociological reflections about life in cities began with the analysis by Georg Simmel in *The Metropolis and the Life of the Spirit* (Simmel, 1903). He explained how cities began to establish themselves as places for a new system made up of precarious, fragmented, and fleeting relationships (Frisby, 1990). As part of this phenomenon, Simmel observed people more oriented toward individualism and heterogeneity, leading to an intensification of nervous stimulation. Intellectualism, the impersonal nature of social relationships, and keeping emotions and reactions to a minimum are all characteristics that define the blasé attitude, which was a way of life in cities, making for a certain reserve in the way individuals interacted. Discretion and detachment were necessary strategies for maintaining psychological balance in a context of so many encounters and contacts, and were the basis for a new type of system for social relationships. This was influenced by in-

difference, leading to a diminished sense of the possibilities of human relationships and of trust in the potential of the individual. The manifestation of a fragmented system of relationships highlights characteristic, innovative qualities of life in the cities: a tendency for the citizen to become more individualized. In individualizing societies, where there is a complete shift from the "I/We" balance to the "I" identity, as studied by Elias (1987), each individual represents a microcosm focused on building their own life path in isolation, without a network of social support and the sense of comfort that comes from belonging to a group. Individuals are thus entirely responsible for their own success or failure, as was further explained by post-modern sociology (Bauman, 2001). What emerges in this individualizing characteristic of large cities is the great deal of ambivalence made up of opposing forces, with an almost infinite number of nuances. However, there are two areas of that ambivalence that characterize individuals and their relationships in the city setting.

First and foremost, large cities offer individuals seemingly unlimited freedom, which is accompanied by feelings of liberation as well as isolation. City dwellers are free to choose what to focus their attention on, the relationships they find important, to forge their own path when it comes to their professional or social life, or the way they look, but this freedom of choice can translate into solitude.

Furthermore, ambivalence in large cities has to do with these opposing forces of being swallowed up by the anonymity of city life and the absolute need to affirm one's unique individuality: getting lost in a crowd of faceless figures making their way through the social space guarantees discretion and complete freedom, but, at the same time, it undoubtedly levels individual differences, as well as the social, cultural, and human potential of each individual. This puts city dwellers in the position of looking for opportunities and areas where their individuality can stand out from the anonymous backdrop, affirming their unique characteristics. This ambivalent condition leads to Simmel's theory on the struggle of city dwellers who see the large metropolis as an anonymous safe haven, which nonetheless has a levelling effect, but still need to affirm their own individual uniqueness, seeking an identity that is distinctive. Originality and extravagance are used as means to differentiate themselves, drawing the attention of the other inhabitants of the city.

2.2. Freedom and control: Robert E. Park (1915) and Louis Wirth (1938)

The large cities that were beginning to form at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century – in Europe as well as in North

America – were constructs unlike anything seen before, full of conflicts and dynamics of marginality that attracted the attention of sociologists working to analyze these new regional hubs and hoping to decipher the dynamics of how they were developing. Those researchers most focused on mapping out the areas of poverty in urban areas – via painstaking reconstruction of blighted areas to obtain an overall picture of the layout of the city (Booth, 1889, 1892-97, 1902-1903) – were also called upon to further study marginality and moral degradation.

The knowledge of the city's sociological layout, as a prerequisite for analyzing the specific characteristics of cities and their organizational structures, first involved sociologists in Victorian London and, a few years later, sociologists from the Department of Sociology and Cultural Anthropology at the University of Chicago. Specifically, in the context of the impetuous development of the large North American cities – melting pots for different ethnicities thanks to massive immigration at the beginning of the 20th century – the Chicago sociologists focused their attention on urban structure, on identifying zones that were heterogeneous and clearly demarcated even within the same neighborhoods. These were centers for specialized activities in an economic, cultural, social, and political sense. This held true for residential areas as well those where prestigious neighborhoods could be found alongside marginalized, blighted ones. This functional differentiation gradually defined the system of social relationships in cities, influenced by the conflicts that characterized them and the social functions and figures involved. In an article by Robert Ezra Park published in 1915, which was later readapted for the publication of *The City* (1925) with another sociologist as co-author, he has already focused on analyzing relationships in cities as part of their function and structure, a necessary context in which they take shape (Park, 1925).

For Park, the shape of the city was the ambivalent product of local and geographical structures, but, most of all, it had to do with the way social groups adapt and aggregate.

The ecological approach describes the city as a living organism that molds itself to the needs and desires of heterogeneous groups of people that tend to create human “habitats” based on their needs and relationships, via dynamics of survival and competition. In an autobiographical note in 1936 in which he reflected on his analysis of cities, Park maintains that this is where he conceived the idea of cities, communities, and local areas as a type of social organism (Park, 1936, 1950).

The increase in opportunities for different individuals, cultures, and lifestyles to come together was, for Park, a way to break up homogeni-

zation, but, at the same time, it led to superficial contacts that were not suited to becoming stable, meaningful relationships. In Park's observation, the ambivalent quality of cities emerges once again; despite being full of resources and opportunities, he said that cities were unsuited to offering stability, to creating well-defined spaces for weaving a strong fabric of contacts and relationships. As a matter of fact, the very nature of the city works against that, making it a dynamic, constantly changing environment.

Park laid the foundation for the theoretical analysis of cities and their network of relationships, tying this to its physical and functional structure as well as the ecological dynamics involved, and offering some categories for analysis, as referenced by L. Wirth in the essay *Urbanism as a Way of Life* (Wirth, 1938). Wirth set forth a variety of characteristics of the lives and network of relationships in cities that expands on the observations of Simmel and Park, developing various points of analysis (Saunders, 1981; Hannerz, 1980).

Wirth's reflections are impacted by the theoretical framework of the Chicago sociologists. He observed that studying urbanism as a way of life can only be carried out from an ecological standpoint, looking to the physical structure of cities subdivided into different areas, the network of relationships established in each area, and the interchanges between them. The peculiar characteristics that influence the social relationships and the image and symbolism of the city could thus be attributed to large population size, population density, and the heterogeneity of the urban population.

For Wirth, as for Simmel and Park, these characteristics were the basis for the ambivalence of city: large cities guaranteed a great deal of freedom of expression and individual mobility, but at the same time, they depersonalized unique individual characteristics, which tended to get lost in the anonymous crowds of the metropolis. City life seemed to be characterized by a sense of tension that was two-fold and conflicting: preserving one's individuality in an environment full of constant sensorial and social stimulation by maintaining discretion and anonymity while, at the same time, trying to assert one's individuality and stand out from the faceless figures hurrying past in the city streets. Thus arises an emphasis on the role of individualism that became, according to Wirth, the most important quality for the city dweller.

For Wirth, this context caused city dwellers to change the ways in which they approached the deciphering of situations and the individuals they encountered. They tended to base their decisions on visual stimuli: the appearance of those they met by chance or in other more structured

situations. This allowed Wirth to lay the theoretical foundation for analyzing urban symbolism, the visual aspects that are such a large part of the stimuli provided by cities, which, in turn, become codes through which one can interpret reality. Wirth thus anticipated a central point of reflection that Goffman and Lofland (1973) would go on to develop in relation to social behaviors in an urban context. Furthermore, he believed that the majority of the most important relationships established by city dwellers in their everyday lives were relations between segmental roles whose function depended on their context, resulting in a variety of fragmentary encounters that do not lead to meaningful relationships. This tendency appeared to result in further ambivalence, made up of freedom of individual choice as well as a process of depersonalization of relationships and isolation, to the point of becoming an anomic condition, much like the social void that Durkheim spoke of when discussing the various forms of social disorganization in industrial societies.

Wirth believed that this multiplicity of contacts and relationships, as part (to a greater or lesser extent) of a wide variety of social, professional, and cultural groups, led to a greater sense of instability and uncertainty. Uncertainty, as the result of these specific connections that never turned into stable relationships, led to a greater sense of insecurity and a sense that everything is fleeting, to the point where it became an emergent social problem in urban areas. In fact, social relationships that are incredibly formalized, with a lack of emotional involvement and a focus more on their utilitarian nature, lead to tension and conflict, as per Wirth's theory. The potential for conflict in the segmental relationships that city dwellers enter into as part of their social dynamic increases forms of social control and regulation, making the city a place where the formal freedom its inhabitants enjoy actually turns into "supervised freedom," with confines clearly defined by laws. This reveals another characteristic of the ambivalence of big cities: while cities can be places of great individual freedom, at the same time, there are many forms of social control, visible or not. Here Wirth foreshadowed – on the heels of Park's reflections (Park, 1925; Park, Burgess and McKenzie, 1925) – the strategic role of means of mass communication, which are able to reach large numbers of widely dispersed individuals who do not interact much, are impressionable and are highly influenced by the information disseminated. Wirth believed these messages to be greatly effective, as they were less tied to reality and more geared toward a fantastical realm of gratification and social desirability.

Wirth identified the role that techniques for manufacturing and implementing social control take on in the urban context as the true driver of change, with cities right at its heart.

2.3. *The dialectics of flânerie: Walter Benjamin (1927-1940)*

In the context of the modern city, the figure of the *flâneur* and *flânerie* took on social and literary relevance as a typical form of urban behavior. Benjamin drew on Baudelaire's description of the *flâneur* in *Le peintre de la vie moderne* (Baudelaire, 1863) as part of the characterization of the social figure of the dandy.

The *flâneur's* multitude of traits have been continuously redefined: he has been described as an urban vagabond wandering aimlessly; a voyeur in the crowd who, at the same time, disappears into it; a man who partakes of easy, fleeting pleasures and experiments with new space-time relationships. He fully embodied the individualism created by the new urban reality, a figure straddling two worlds without penetrating – going beyond the old order as the new one was established, with a hint of its decline already on the horizon. The *flâneur* has been described as «a privileged observer of the first rites of mass consumerism celebrated in the Parisian *passages*» (Nuvolati, 2006: 95). Thus, he was like an explorer who followed the rhythm of the times, observing the variety of images offered by the city, picking up on their short-lived nature, and even foreseeing how fleeting they were.

The street and sidewalk were like an urban underbrush holding a multitude of discoveries for the *flâneur*, because he could pick up on details of experiences missed by the crowd as it hurriedly and frenetically went about its business. The *flâneur*, in contrast, was someone who moved at his own pace, without solid commitments or obligations. Benjamin's analysis also referenced the ambivalence of the city as observed previously by Simmel: metropolises, which offer the most in terms of freedom of expression, can quickly transform into lonely places. This form of ambivalence was further analyzed by Benjamin in 1982 using the dialectics of *flânerie*: on one hand, this man felt like he was being observed by everyone and everything, the “perfect suspicious person”, but on the other hand, he was elusive and hidden.

The *flâneur* brought full circle that transformation of the urban character that Simmel focused on with the *blasé* figure. While the *blasé* person aimed to control and manage the anxiety brought on by modern life in cities, the *flâneur* immersed himself in all of the various stimuli, interpreting them in aesthetic ways, while also allowing himself to be in-

trigued by their logic.

2.4. *The territories of the self: ambivalence as per Erving Goffman (1971)*

Goffman used the metaphor of society as a theater to represent and deconstruct social interactions (Hannerz, 1980). Social life was seen as a representation that guided social actors as they interacted with others, with a constant attention to impressions at the base of everything.

Goffman used the metaphor of social life as a representation looking back at Park's observations in *Behind our Masks* (*Survey Graphic*, LVI, May 1926: 135-139), republished in *Race and Culture* (1950), which explicitly referred to the metaphor of the individual's life as a representation.

In describing the characteristics of his dramaturgical model, Goffman started from the premise that interaction takes place via the individual contributions of the people involved, who aim to represent themselves based on the expectations of others and the reactions they believe they will elicit.

He began from the idea that when individuals are around others, they have many reasons to want to control the impressions those others glean from the situation. As if in a play, they act a part, with the objective of sharing information, deemed acceptable, that the other person expected to hear. The roles represented are not pre-established but are adapted to the impression each actor wants to communicate, based on the expectations he believes the other person to have (Goffman, 1959).

While Goffman believed the individual was formed via a multitude of interactions, this is particularly true in the urban context, given the wide variety of interactions among strangers that characterize the social and communicative aspects of city life.

In *Relations in Public* (1971), Goffman studied human behavior, interpreting interactions and linking them to the space and meaning that the public realm takes on for the person putting himself in it. Goffman introduced the idea of the "territories of the self", discussing the self in terms of spatial concepts with a wide variety of meanings for the person taking part in the interaction.

The dynamics of interaction analyzed by Goffman in public spaces circled back and expanded on Simmel's analysis of the social context as modernity fully took hold.

Each public behavior was a presentation of self, an element of social identification adapted to the situation, according to Bateson's frame

model. Life was said to be a series of activities with interactions that manifested as microsystems necessary for communication. Some contextual and formal behaviors of convenience served as “safe supplies”, allowing the system of communication to carry on efficiently and facilitating interaction while avoiding embarrassment. Each social exchange could be found within a frame, allowing the social actors to successfully achieve the main goal of the interaction: supplying and receiving information from the other participants in a context that was predictable and decipherable, thus leading to consistent interpretations (Goffman, 1974). Like Simmel, Goffman believed that the individual – in the chaotic jumble of situations and actions found in the city – was crushed under the weight of ambivalent tension, torn by the need to present himself in a certain way based on specific sociocultural spaces and associated norms while still freeing up his own individuality, carving out his own space of truth in the social realm. Goffman’s dramaturgical model locks the individual into many roles, with many masks to choose from, which can be added to and perfected, but without which he cannot interact or express himself.

3. A NEW LOOK AT UNCERTAINTY: THE SECOND MODERNITY

At the end of the 20th century, as foreshadowed in Soja’s analysis, the metropolis became the central place of expression for the new society rising from the ashes of modern society; or rather, it became the metaphor for post-modern society.

3.1. Urban implosion/explosion in Henri Lefebvre (1970) and new urban sociology

The acceleration of urban transformation was so important that it could no longer be enclosed in unique and universalist models. The morphology of the city gradually escaped the possibility of representation through models. For many decades, there has been a growing distrust of the possibility of giving account of the great transformation involving the contemporary city and of the social life within it.

With the beginning of the 21st century, the dissolution of the city in the familiar forms was proclaimed, bringing to completion the process of implosion /explosion of urban spaces already anticipated by Lefebvre at the beginning of the 70s of the twentieth century (1970) and materialized by the progressive dilution of the city in territories previously out-

side its symbolic borders. At the beginning of the 1970s, Lefebvre believed that the city was rapidly disappearing and could no longer be restored. In addition, he saw the global dimension of this process, the widespread urbanization that would be the predominant habitat in the future of society (Lefebvre, 1970). Lefebvre had observed, in the possible evolution of the explosion of the city, characters of segregation and cancellation of social life.

The morphology of the post-metropolis was subsequently the focus of a wide-ranging multidisciplinary reflections that described the expansion of large polycentric cities that spread over regional territories now almost totally urbanized (urban regions) (Brenner, 2004, 2014, 2016; Scott, 2008; Burdett and Sudjic, 2011; Brenner, Marcuse and Mayer, 2012). At the base of the many urban analyses, in the reflections of Brenner, Schmid and Scott, we have in continuity with the formulation of the concept of urban society of Lefebvre (1970). The city is not only not attributable to a unitary form, but it is no longer recognizable as a spatial form or unitary morphology, but it is possible to observe many transformation processes that crystallize globally at different spatial scales, with wide consequences, often unpredictable, for inherited socio-spatial structures (Brenner and Schmid, 2015: 165-166). The result is a new structure of urban life which, since the term global cities and cities-worlds (Friedmann and Wolf, 1982; Castells, 1996; Sassen, 1994; Knox, 1995), arrives at the end of the global city-region. In the most recent urban theory, an orientation to consider the historically established forms of cities, metropolises and post-metropolis, to be dissolved with the emergence of a new spatial urban configuration that invests vast urbanized, interconnected territories, conditioned by economic, financial and communicative flows, which imposes itself with unstoppable force and which is not contractable. It is possible to translate the characteristics of an expansion, which is destined to evolve at an accelerated pace, which can only be described but it becomes difficult, if not impossible, to influence. So, from the input of Lefebvre, who problematize, rejects determinism, then followed Marcuse, Brenner. The new urban sociology that, referring to urban, refers in many different ways to a sort of dissolution of the traditional sense of the city, for something more complex, less linear, more ethereal.

3.2. Manuel Castells and urban segregation (1972)

The concept of urban segregation, which had already been mentioned by Lefebvre (1970, 1972), was further explored in *The Urban Question*

(Castells, 1972), referencing the social distance that separated areas due to boundaries that were both real and symbolic. The same stratification of the city was conditioned by belonging to different social classes, which tended to make clear distinctions among areas that were, at least in a spatial sense, close to one another.

The urban structure was, nonetheless, the result of ambivalent and contrasting complex economic and social forces and dynamics. This could be seen in the significant conflict between social classes, in segregated areas, while also leading to an antagonistic yet unifying dynamic in defined areas where the various social classes came together, recreating their own sense of social unity that could potentially lead to historic social conflict and change. In that sense, Castells' thought outlined the ambivalent idea of segregated areas, the result of economic conditioning and relationships between industry and power, but at the same time, there were areas that allowed for relationships and bonds to be further strengthened, reinforcing social identities.

3.3. *A world of strangers: Lyn H. Lofland's take on the city (1973)*

Lyn H. Lofland continued the discussion on cities and city lifestyles in a systematic manner in the 1970s, when the transition to an urban lifestyle as the predominant form in Western society was an irreversible fact. Goffman's analysis was a main part of the theoretical construct of *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space* (1973), in which Lofland, using an urban anthropology approach, analyzed large cities and their heterogeneous makeup. She saw the metropolis as being made up of a wide variety of places that responded to the needs of all the activities revolving around cities – economic, cultural, public as well as private, all completely heterogeneous, meaning the various spaces were heterogeneous as well. The urban landscape took on a public, de-personalized role and here, individuals made their way socially by trying to carry out complicated mechanisms to decode the places, situations, and people they encountered; individuals played different roles, adapting to each public space without becoming emotionally invested in those relationships – saving that emotional investment for private spaces. A similar ambivalence in terms of space could be found in the many different places where the individual interacted, leading to equally changeable roles, moods, and emotions, creating instability, and a sense of confusion for the individual's personality.

Thus, the big city was like a world of strangers, individuals who were dispersed and detached, most of whom did not know one another

and were merely trying to get their bearings in the urban space. This was in fact the main activity for city dwellers, though it manifested itself in different forms and ways based on the physical structure of the city in the various phases of its evolution.

In the pre-industrial city, in which the urban space was, first and foremost, not specialized and was therefore used for a range of different activities and inhabited by a wide variety of individuals with diverse characteristics, decryption and urban spatial ordering took place mainly through relying on appearance and not via the identification of the urban space, which was occupied by strangers, making it accessible to all.

Thus, spatial ordering became a system of categorizing social groups and classes, whose status could be determined from the various economic, cultural, and residential areas they frequented. As the modern city was fully established in the 20th century and the various manufacturing, institutional, political, administrative, and commercial areas became more distinct, the urban space became further specialized and the various social groups could be distinguished. The overall tendency in terms of spatial organization led to the segregation of activities in specific areas, and this corresponded to the residential segregation of social groups, which at that point, were differentiated not just by class but also by ethnicity.

These localized areas of people grouped by ethnicity therefore seemed to take on an ambivalent quality in line with the ambivalence of the city: the areas in which the various groups of people were excluded and segregated in a conformist society became gathering places based on cultural affinities and ethnicity, enabling the preservation of cultural characteristics despite the processes, some more effective than others, meant to integrate them into the host society (Wirth, 1938).

3.4. *Zygmunt Bauman's urban uncertainty (1990)*

The free-flowing atmosphere that characterized individual and social life in a society of uncertainty permeated the privileged environment that had created it: the city. In theory, this guaranteed the greatest amount of individual freedom of expression, but, at the same time, the individual was subjected to invisible (but no less restrictive) forms of social control. Bauman's analysis, which was very similar to Lofland's reflections on the world of strangers, highlighted the ambivalent nature of the city, which is reflected in the behavior of its inhabitants. This ranged from a sense of threat to curiosity, from detachment to involvement, from anonymity to visibility. In the city dweller's many frag-

mented encounters, he desired discretion and detachment as much as he desired to participate and have a sense of belonging among the throngs of the city. This ambivalence of the individual, at times a *flâneur* seeking out new pleasures, and at other times filled with an overwhelming sense of *horror vacui*, can also be seen in the way he interacted with strangers. The architecture of the city – the way it was developed into areas that were functionally distinct and socially demarcated – allowed city dwellers to plan their own route of navigation, deciding which strangers to interact with along the way. With a clear reference to Wirth's reflections, this condition led the city to being a place in which the isolation that characterized the post-modern individual could quickly turn into solitude: incredible individual freedom and extreme social control coincided.

3.5. *The ambiguity of the post-metropolis in Edward W. Soja (1989, 2000)*

Soja's research on the great urban transformation at the turn of the third millennium (Soja, 1989, 1996, 2000) embodies a strong convergence of perspectives of geographers and urban planners that tends to consider as now complete, and irreversible, the explosion of space already intuited by Lefebvre as a realistic perspective of the development of the contemporary metropolis, an irreversible transition from a recognizable and autonomous urban morphology to a spread of the urban areas in ever larger spaces. From this perspective, the city tends to lose its self-characteristic to yield symbols to rural areas that are now fully functional to the expansion of the urban areas and a constitutive part of the underlying economic logic. The new urban form is also object of Soja's reflection (2000), especially in the context of the fully developed second modernity. At the base of his reflection resurfaces the interdependence between geographic structures and social processes that tend to jointly define the new reality of developing urban landscape in the post-modernity and the change of social relations, in turn partly the product of the new spatial structure. In describing the dispersion of settlements related to the urban reality, the processes of construction of multi-centrality, the urbanization of increasingly large areas, Soja recalls the expression "*ville sauvage*" already used by Castells to define the new urban forms which, starting from the sixties, were consolidating both in the North American and European contexts. According to Soja, the *postmetropolis* represents more than a new, ambiguous urban form. On the one hand, it embodies a gradual transformation that is still incom-

plete, interrupted, which still shows the traces of the modern metropolis. However, at the same time, it represents something different, the product of an era of economic, political, social, cultural reorganization as intense and extensive as it is incisive in its impact on each aspect of individual life.

In the course of his reflection, Soja also uses a new term, *exopolis*, to outline the character, at the same time unprecedented and in constant change, that affects the urban structure and that tends to dissolve the known form of the city systematized by modern urban planning:

The prefix *ex* (out) is a direct reference to the growth of the “outer” city and indicates the growing importance of exogenous forces that reshape the city in the era of globalization. Probably it has never happened before, excluding military invasions, that endogenous development and localized synechism were so intensely influenced by global limits and opportunities. The prefix can also be considered as a reference to an “end of”, as in the case of a former city (*ex*), to the ascent of cities without those traditional city spaces that have been defined in the past. All this has resulted in a significantly reorganized urban space, urbanism and *polis/civitas*.

I also use the term *exopoli* to convey a new critical position – which aims to reunite synthesis and in-depth arguments – on the many conflicting and opposing theses that have characterized the general debate on urban form. The new geography of post-metropolitan urbanism is therefore considered the result of both a decentralization and a re-centralization, a deterritorialization and a re-territorialization, a continuous extension and intensified urban nucleation, an increase in homogeneity and heterogeneity, of socio-spatial integration and disintegration, etc. The compound *exopoli* can be metaphorically defined as “the reversed city”, in the urbanization of the suburbs and in the growth of the outskirts of the *outer city*. At the same time it represents a reversed city not only from the inside out, but also from the outside in, a globalization of *inner city* that brings all the peripheries of the world back to their center, taking back what was once considered “beyond” its symbolic zone [...]. This simultaneously redefines the suburbs and the city center, making however each term increasingly difficult to describe and define with certainty (Soja, 2000: 290-291).

In a more recent article, *Regional Urbanization and the End of the Metropolis Era* (Soja, 2011), Soja takes up and systematizes a theme already present in *Postmetropolis*, regarding the tendency towards the dissolution of the form of the city in its geographical autonomy and the emergence of a new model of urban development on a regional scale (*multi-scalar regional urbanization*). This transition is attributable to multiple socio-economic and political factors and, in the first place, to the globalization process that contributes to the affirmation of a new

economy and, with it, new social relations and, secondly, to the effects of the technological revolution that affects the information and communication sector (Ivi: 684). These epochal processes of economic, social, and cultural restructuring are reflected, in Soja's perspective, on four aspects of the geographic layout of the urban realities that recall, in the conceptual contents, premonitory aspects of urban change already present in Lefebvre's work.

4. URBAN DIFFUSION AND NEW FORMS OF URBANISM

The big city described by Lofland and Bauman was gradually established via constant changes to its shape, influenced by globalization processes (Sassen, 1994; Borja and Castells, 1997). The transformation of the modern city had an impact on the system of relationships and social figures following the explanation of the characteristics identified by sociologists in the 20th century as being those of modernity: fewer opportunities for contact and profound interpersonal relationships, individualism as a structural condition of daily actions, an increase in the complexity of relationship networks, and an increase in individual mobility.

Thus, the system of relationships and the social figures that could be found in the so-called dispersed city diversified and took on aspects similar to those of compact cities, influenced by the structure of the local area: inhabitants, commuters, city users, and metropolitan businessmen (Martinotti, 1993) at this point made up a diversified crowd in terms of how they used the city, their social relationships, the paths they took, and the objectives they pursued. This heterogeneousness, which was still linked to the compact city, expanded to include new social figures. The motivations behind the establishment of dispersed cities reflected the variety of types of settlements that characterized the local area: an overlapping of differentiated residential areas that were not integrated and perhaps did not even aspire to create a system of cohesive relationships (Castells, 1996). These included young people and families looking for affordable housing to meet their families' needs or for a less stressful environment offering contact with nature; immigrants trying to integrate who find affordable housing on the outskirts of the city; people greatly in need of geographic mobility; and those living in preexisting semi-urban and semi-rural areas unable to move (Mela, 2009: 40-42). The more a city was lacking in opportunities for relationships, and the more people felt isolated and lonely, the more the social networks and the Internet took on a strategic role in terms of communications and

social relationships, now completely detached from the reality of the meeting place. With the population scattered over wider spaces, a decrease in density, and residents in newly settled areas, there was constant mobility and this all changed the social and relationship structure, and with this, the different networks of communication and exchange. This order was all part of what could be defined as a network society (Castells, 1996), focused on the overlap, without any particular composition, of physical spaces and communication flows, separate from where they took place and leading to a variety of spaces where social and economic life could be carried out.

For Castells, this is where a profound, schizophrenic structural ambivalence could be found between two spatial logics that threatened to disrupt the channels of communication in society. The overriding tendency was toward a horizon of networked, ahistorical space of flows, with the aim of imposing its logic over spaces that are segmented, dispersed and ever more scattered, ever less capable of sharing cultural codes.

4.1. The pandemic and the new frontiers of the cities

The current pandemic marks a new phase in the reflection on the metropolis, which is shrouded in an ambivalence that takes new forms: it unfolds in relationships, in the fear of others, in the absence – or rather, destruction and recreation – of the sense of community, this time virtual and at a distance, as in the relationship with structures (institutions, expert systems, power centers) already investigated by Merton (1968), and in a fluctuation of the sense of belonging and mutual trust (Lenzi, 2021).

All this provides a measure of the volatility of the urban context: while in the second modernity this was associated with a scenario of maximum development – despite its inherent ambivalence and complexity – the pandemic has transformed it into a hostile context, provoking a sense of unease and a desire to escape, while the image of the city as a progressive context open to unlimited development is now under threat.

The cities, especially in terms of health, embody an ambivalence of ancient, almost structural, origins: inequalities in terms of access to healthcare, proximity to medicines between the center and the periphery, even prior to these, the discrepancy of a culture of health and prevention based on the areas of residence and the socio-economic level, are characteristics rooted in human agglomerations, even before the urban ones. The industrial revolution and the acceleration of work and

human circulation, the consequent urbanization and migration from rural to urban areas, the spread of urban centers, and the rapid, almost never pre-emptive and adequate, health planning in those centers, has made obvious, dramatic and chronic these differences, regardless of the nature of the healthcare system of one country or another. The metropolis embodies, by its very nature, such a historical ambivalence, so to speak, original, to headquarters that welcome the maximum progress and, at the same time, the maximum visibility of these inequalities in the field of health (Lawrence, 2002; Navarro *et al.*, 2019). The metropolis tends to acquire a new ambivalent image in which the residual hope of unlimited development and the perception of uncertainty, which is its cornerstone, coexist. This perspective introduces a new point of interest for urban theory: the evaluation of the potential impact of the pandemic on the relational and value aspects that characterize the metropolis, which manifests in a sense of uncertainty. Furthermore, a new question arises in terms of health and sustainability: the metropolis has transformed from a place of individual and social health and safety to the breeding ground for “enemies” that spread quickly, threatening our health and social well-being.

New forms of ambivalence tied to the relationship between the city and nature require a new and even more complex theoretical analysis in terms of the social dimension of the city (Esposito, 1998). An example of that ambivalence arises from the nature of the virus itself.

Undoubtedly, the social, economic, and health-related effects of the pandemic impact the various social classes differently, increasing inequality (Lelo, Monni and Tomassi., 2019) and resulting in a loss of confidence in institutions. Nonetheless, while it is true that the virus increases social inequality (access to health care, social safety net in times of economic crisis), it is also true that the virus is “democratic” in how it transmits. All of those involved in any aspect – medical, psychological, economic, political, or social – of fighting and treating it are potential victims or even innocent accomplices (Lenzi, 2021). The interruption of direct social relations in favor of drastic isolation, imposed indiscriminately on each and every one of us, leads to the extreme situation of people falling ill and dying in solitude, and, more generally, to the forced sacrifice of the gratifying, normalizing, and reassuring aspects of everyday life. This involves much more than just the tragic counting of deaths, or the poverty caused by the economic and manufacturing slowdown: the role of individuals is also called into question, in their capacity as social actors belonging to a world forced to undergo both qualitative and quantitative changes, in their own ways of acting and thinking.

Covid-19 has triggered the mobilization of communities united by a common cause (Lenzi, 2021), but, on the other side, the long-lasting effect of the restrictions, together with the health and economic uncertainty, eroded the hope and solidarity. In Italy, according to the 2020 Report of Censis (*Centro Studi Investimenti Sociali*), the contagion of fear has turned into anger. From the songs from the balconies of the first lockdown, today only a sense of loneliness and widespread precariousness remains: the epidemic has torn the veil and revealed our structural vulnerabilities, reducing the sovereignty of the lives of citizens who today have fewer children, are no longer willing to start a business (only 13% are ready to risk starting a business), and 44% say that they are in favor of the death penalty, a figure which echoes Norbert Elias civilization process (1939). Echoes of hope, however, embodied in the dislocation of services and points of reference, information, and support structures throughout the territory. The civil society intervened, especially during the first lockdown, but not only, to fill the structural failures of the institutions in charge. The presence and proximity are not only an effective way of information, but they also help alleviate the sense of distrust of the citizens towards the systems of reference and produce a sense of community, an indispensable prerequisite for good practices of behavior in accordance with the norms of civil action. As stated elsewhere, regarding the “The ambivalent response to the pandemic: conflict versus solidarity” (Lenzi, 2021: 113), this unprecedented situation could comprise a challenge: a valuable moment that should not be overlooked, but embraced, in which to reflect on how to save ourselves from the world’s drift. One of the challenges that more than ever involved the metropolis, concern the effect of this virus on trust: both between individuals (Goffman, 1959), and towards symbolic systems of reference, institutions (Giddens, 1990) that have in the metropolis the embodiment of the investment of their own image, their responsibility and the expectations of members, citizens, voters. The role played by social stratification should not be overlooked when assessing the impact of Covid-19 on the levels of institutional and personal trust, so cities are directly involved, as symbolic representatives, in this responsibility. The urbanized world includes capitalism as a productive system, in which animals are driven from their habitat into new urban environments, where they may come into contact with new disease strains and become new sources of trade, often in uncontrolled agricultural markets. These contexts often coincide with the so-called “slums of the world”, the outskirts of cities, where humans and wild animals often coexist. Finally, the increased urban density enables any disease to spread quickly, while the migration of

workers and global trade routes act as vectors carrying them far from their point of origin. All of this increases the risk of interspecies transmission (zoonosis), the origin of the current epidemic (Wallace, 2016 in Matthewman and Huppatz, 2020).

The pandemic is a violent reminder of what has happened since time immemorial in the interaction between humans and nature: where humans leave space, nature reappropriates it, taking over from the discordant human intrusion and restoring the natural course of the newly available area. This discordant intrusion in the ecosystem has now revealed yet another weakness, as it enabled the virus, of animal origin, to circulate and spread in humans, without any disposable remedy. This situation and its consequences oblige us to meet a challenge we can no longer put off: to rethink and harmonize our social behavior in relation to nature.

In essence, the uncertainties of the second modernity are replaced, in the pandemic era, with a new uncertainty about the second modernity. This insecurity seems to be due to the fact that nature itself has broken through the second modernity, revealing its fragility and defenselessness. The speed with which the virus spread coincided with an equally sudden dismantling of our social lives in order to slow infection rates, bringing up ambivalent feelings of distrust of others and solitude alongside the need for community, of a dismantling of the social fabric and its recreation in other forms. In response to the risks associated with Covid-19, some short- and long-term strategies have been put in place to prepare social as well as societal recovery through an inclusive approach in an all-comprehensive and resilient territorial community (Copplet, Batt, Rossinot and Danan, 2021).

Therefore, the pandemic has forced us into a profound and critical reflection on the importance of a sense of community and the ability of society to come up with a model of equitable and sustainable development – fundamental to forming and sharing a philosophy that supports widespread political activation, by spreading its values and inspiring social relations (Vitale, 2020). What has been impacted is not so much the model of progress, which until recently was considered the only possible path – (albeit a topic of widespread critical reflection) but the trust in those who set that model into motion, who live it, and who have the responsibility to readapt it. Trust in the system of values that guides the choices and rules of that model, that give a sense to it, and that give shape to the community of individuals, within which they can reinvent themselves and grow.

In fact, although the spread of the virus was facilitated by lifestyles

and relationships typical of urban realities – starting from zoogenesis up to the speed of contagion – it is precisely in the cities that the demand for changes in behavior for a restoration of the health order was possible by leveraging on the resources of civic belonging, solidarity in favor of a shared value, that of social life in common spaces. Once again, today more than ever, the city proves to be not only the theater of its time, a vehicle of priceless resources, imbued with progress and a positive sense of identification, but also a stage for identifying citizens in the place they live (Norberg-Schutz, 1984; Neutra, 1954), where the complex link between the context, the territory and its morphology is revealed and the cognitive and emotional well-being of the inhabitants who are immersed in it, who react to the surrounding ecology and, together, contribute to its definition. This relationship can form the basis for a regeneration of the urban space, for too long time developed in an anti-ecological sense, according to a logic adhering to the so-called Euclidean zoning (Jacobs, 1961), for the creation of new spaces designed in function of well-being and better quality of life for its inhabitants (Saragosa, 2011).

The measures enacted to combat the effects of the epidemic have canceled out social relationships and radically changed our daily habits. The speed and duration of this change showed just how fragile the mechanisms of living together are, and given how the pandemic evolved, the irreversible nature of their mutation.

The new frontier of urban social theory must study the nature of the city and the ways and opportunities for maintaining social order in light of these latest events: like after a very high fever, the social “body” is weak, confused, but is also more mindful and reborn.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- AMENDOLA, G. (1997). *La città postmoderna: magie e paure della metropoli contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.
- AMENDOLA, G. (2010). *Tra Dedalo e Icaro: la nuova domanda di città*. Roma-Bari: Laterza.
- AMIN, A., THRIFT, N.J. (2002). *Cities. Reimagining the Urban*. Cambridge: Polity Press.
- AUGE, M. (1992). *Non-Lieux*. Paris: Seuil.
- BAUDELAIRE, C. (1863). *Le peintre de la vie moderne*. Paris: Le Figaro.
- BAUMAN, Z. (1998). *Work, Consumerism and the New Poor*. Philadelphia: Open University Press.
-

- BAUMAN, Z. (1999). *La società dell'incertezza*. Bologna: il Mulino.
- BAUMAN, Z. (2001). *The individualized Society*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (2005). Trust and Fear in the Cities. Seeking Shelter in Pandora's Box or: Fear and security in the city. *City*. 9(2): 161-168.
- BAUMAN, Z. (2007). *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press.
- BECK, U. (1986). *Risk Society: Towards a New Modernity*, tr. by M. Ritter. London: Sage Publications.
- BENJAMIN, W. (1927-1940). *The Arcade Project*, tr. by H. Eiland and K. McLaughlin, Harvard: University Press, 1982.
- BOOTH, C. (1889). *Labour and Life of the People of London*. (vol. 1, 2). London: Williams & Norgate.
- BOOTH, C. (1892-1897). *Life and Labour of the People in London*. (9 volumes & Maps). London: Mcmillan.
- BOOTH, C. (1902-1903). *Life and Labour of the People in London*. 17 volumes. London: Macmillan.
- BORJA, J., CASTELLS, M. (1997). *Local & Global*. London: Earthscan.
- BRENNER, N. (2004). *New State Spaces. Urban Governance and the Rescaling of Statehood*. Oxford: Oxford UP.
- BRENNER, N. (2014) (ed.). *Implosions-Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization*. Berlin: Jovis.
- BRENNER, N. (2016). *Stato, spazio, urbanizzazione*. Milano: Guerini.
- BRENNER, N., MARCUSE, P., MAYER M. (eds.) (2012). *Cities for People not for Profit: Critical Urban Theory and the Right to the City*. London: Routledge.
- BRENNER, N., SCHMID, C. (2015). *Towards a New Epistemology of the Urban? City*, 19(2-3): 151-182.
- BURDETT, R., SUDJIC D. (eds.) (2011). *Living in the Endless City*, London-New York: Phaidon
- CASTELLS, M. (1972). *La question urbaine*. Paris: Maspéro.
- CASTELLS, M. (1996). *The Rise of Network Society*. Oxford: Blackwell.
- CASTELLS, M. (2004). *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. Cheltenham, Northampton, MA: Edward Elgar.
- CIPOLLINI, R., TRUGLIA, F.G. (2015). *La metropoli ineguale. Analisi sociologica del quadrante Est di Roma*. Roma: Aracne.
- COPPLET, C., BATT, M., ROSSINOT, A., DANAN, J.-L. (2021). From Covid-19 to a resilient metropolis: the example of the Great Nancy. *Revue francophone sur la santé et les territoires* (online), Pandémie, crises et perspectives: lectures territoriales de la Covid-19. Online: <http://journals.openedition.org/rfst/847>.
- ELIAS, N. (1936). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell, 1994.
-

- ELIAS, N. (1987). *The Society of Individuals*. London: Blackwell, 1991.
- ELIAS, N. (1989). *The Germans. Power struggles and the development of habitus in the 19th and 20th centuries*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- ESPOSITO, R. (1998). *Communitas*. Torino: Einaudi.
- FISCHER, C.S. (1975). Toward a Subcultural Theory of Urbanism. *American Journal of Sociology*. 80(6): 1319-1341.
- FOUCAULT, M. (1967). Des espaces autres. *Architecture, mouvement, continuité*. 5: 46-49.
- FRIEDMANN J., WOLFF G. (1982). World City Formation: an Agenda for Research and Action. *International Journal of Urban and Regional Research*. 6(3): 309-344.
- FRISBY, D. (1990). Georg Simmel and the Study of Modernity. In M. Kaern, B.S. Phillips, R. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology* (pp. 57-74). Dordrecht: Springer.
- GANS, H.J. (1962). Urbanism and Suburbanism as Ways of Life: A Re-evaluation of Definitions, in A.M. Rose (ed.), *Human Behavior and social processes* (pp. 625-648). London: Routledge.
- GOFFMAN, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- GOFFMAN, E. (1963). *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gathering*. New York: The Free Press.
- GOFFMAN, E. (1967). *Interaction Ritual. Essays on the Face-to-Face Behavior*. Garden City: Doubleday.
- GOFFMAN, E. (1971). *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. New York: Harper & Row.
- GOFFMAN, E. (1974). *Frame Analysis. An Essay on Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
- HANNERZ, U. (1980). *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- HARVEY, D. (1973). *Social Justice and the City*. Oxford: Blackwell.
- HARVEY, D. (1982). *The Limits to Capital*. Oxford: Blackwell.
- HARVEY, D. (1990). *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Blackwell.
- HARVEY, D. (2012). *Rebel Cities*. London: Verso.
- INGLEHART, R. (1977). *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles*. Princeton: Princeton UP.
- JACOBS, J. (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
-

- KNOX, P.L. (1995). World Cities and the Organization of Global Space. In JOHNSTON R. J., TAYLOR P.J., WATTS W.J. (eds.), *Geographies of Global Change* (pp. 232-247). Oxford: Blackwell.
- LAWRENCE, R.J. (2002). Inequalities in urban areas: innovative approaches to complex issues. *Scandinavian Journal of Public Health*. 30(59): 34-40.
- LEFEBVRE, H. (1968). *Le droit à la ville*. Paris: Anthropos.
- LEFEBVRE, H. (1970). *La révolution urbaine*. Paris: Gallimard.
- LEFEBVRE, H. (1972). *La pensée marxiste et la ville*. Paris: Casterman.
- LEFEBVRE, H. (1974). *La production de l'espace*, Paris: Anthropos.
- LELO, K., MONNI, S., TOMASSI, F. (2019). *Le mappa della disuguaglianza. Una geografia sociale metropolitana*. Roma: Donzelli.
- LENZI, F.R. (2021). COVID-19: Rethinking Global Society. *Italian Sociological Review*. 11(1): 109-128.
- LEWIS, O. (1965). *Anthropological Essays*. New York: Random House.
- LOFLAND, L. (1973). *A World of Strangers. Order and Action in Urban Public Space*. New York: Basic Books.
- LYOTARD, J.F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Éditions de Minuit.
- MARTINOTTI, G. (1993). *Metropoli. La nuova morfologia sociale della città*. Bologna: il Mulino.
- MARTINOTTI, G. (1999, a cura di). *La dimensione metropolitana*. Bologna: il Mulino.
- MARTINOTTI, G. (2007). I superluoghi della mobilità. In A. Agnoletto, M. Del Piano, M. Guerzoni (a cura di), *La civiltà dei superluoghi. Notizie dalla metropoli quotidiana* (pp. 29-34). Bologna: Damiani Editore.
- MATTHEWMAN, S., HUPPATZ, K. (2020). A Sociology of Covid-19. *Journal of Sociology*. 56(4): 675-683.
- MELA, A. (2009). Lo sprawl urbano: una sfida per la sociologia. In G. Nuvolati, F. Piselli (a cura di), *La città: bisogni, desideri, diritti. La città diffusa: stili di vita e popolazioni metropolitane* (pp. 37-50). Milano: FrancoAngeli.
- MERTON, R.K. (1968). *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- MUMFORD, L. (1938). *The Culture of Cities*. New York-London: Harcourt Brace & Company.
- NAVARRO, J.R., TEJERO, M.F., CONDE ESPEJO, P., SANDÍN VÁZQUEZ, M., GUTIÉRREZ SASTRE, M., CEBRECO, A., SAINZ MUÑOZ, A., GITTELSON, J. (2019). Understanding Urban Health Inequalities:
-

- Methods and Design of the Heart Health Hoods Qualitative Project. *Gaceta Sanitaria*. (33)6: 517-522.
- NEUTRA, R. (1954). *Survival through Design*. Oxford: Oxford UP.
- NORBERG-SCHULZ, C. (1984). *L'abitare. L'insediamento, lo spazio urbano, la casa*. Milano: Electa.
- NUVOLATI, G. (2006). *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur e la città da Baudelaire ai postmoderni*. Bologna: il Mulino.
- PARK, R.E. (1915). The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment. *American Journal of Sociology* 20(5): 577-612.
- PARK, R.E. (1925). The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment. In R.E. Park, E.W. Burgess, R.D. McKenzie (eds.), *The City* (pp. 1-46). Chicago: University of Chicago Press.
- PARK, R.E. (1936). Behind our Masks. *Survey Graphic*. 56: 35-39.
- PARK, R.E. (1950). *Race and Culture*. Glencoe: The Free Press.
- SARAGOSA, C. (2011). *Città tra passato e futuro*. Roma: Donzelli.
- SASSEN, S. (1994). *Cities in a World Economy*. New York-London-New Delhi: Sage.
- SAUNDERS, P. (1981). *Social Theory and Urban Question*. London: Hutchinson.
- SCOTT, A.J. (2008). *Global City-regions*. Oxford: Oxford UP.
- SIMMEL, G. (1903). Metropolis and mental life. tr. by D. Levin (ed.) *Simmel: On individuality and social forms* (pp. 324-339). Chicago: Chicago University Press, 1971.
- SOJA, E.W. (1985). The Spatiality of Social Life: Towards a Transformative Retheorisation. In D. Gregory, J. Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures* (pp. 90-127). London: Palgrave.
- SOJA, E.W. (1989). *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- SOJA, E.W. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- SOJA, E.W. (2000). *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*. Oxford: Blackwell.
- SOJA, E.W. (2011). Regional Urbanization and the End of the Metropolis Era. In G. Bridge, S. Watson (eds.), *The New Blackwell Companion to the City* (pp. 679-689). Chichester: Wiley-Blackwell.
- TABBONI, S. (2006). *Lo straniero e l'altro*. Napoli: Liguori.
- TOURAINÉ, A. (1995). *Critique of Modernity*. Oxford: Blackwell.

VITALE, T. (2020). Nella socialità ristretta dal virus trasmettere competenze e valori è un'arte che richiede creatività. *V Dossier Il futuro nel presente*. 11(2): 51-60.

WIRTH, L. (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*. 44(5): 1-24

AVOIDING CONTRADICTION, ASSEMBLING AMBIVALENCE

Social theory and technocratic politics

by *Francesco Antonelli**

Abstract

The purpose of this paper is to analyse the socio-political construction of ambivalence in contemporary society, meaning for “construction” a specific strategy of the ruling classes. Since the 1980s, contemporary to the rise of post-industrial society, the concept of “contradiction” has been side-lined and several scholars, including new left intellectuals, have started to speak of complexity and ambivalence. At the centre of such a change is the problem of the nexus between technoscience and politics: technoscience has become increasingly important as both a productive force and governance apparatus. Our thesis is that ambivalence can be seen as an assembly principle of technocratic politics, useful for avoiding systematic contradiction in an ambiguous and potentially disruptive socio-political situation.

Keywords

Ambivalence; contradiction; techno-science; expertise; social theory.

* FRANCESCO ANTONELLI is Professor in Sociology at Università degli Studi “Roma Tre”.

Email: francesco.antonelli@uniroma3.it

DOI: 10.13131/unipi/1724-451x/z2kq-nq22

1. INTRODUCTION

Generally speaking, we live in a time when, confronting social contradictory trends, the majority of social scientists define them in terms of social “ambivalence” rather than “systemic contradiction”. During the golden age of industrial society, between the 1950s and 1970s, the opposite occurred: very few scholars (e.g. Merton and Barber, 1976) talked about “ambivalence”, as this was typically addressed in psychology, not in sociology.

In that period, different viewpoints of sociology towards social contradictory trends are well-summarised by the debate between Karl Popper and Theodor W. Adorno during the Congress of the German Society of Sociology in 1961. Dedicated to Max Weber, it was an important step in the second positivist dispute (Keuth, 2015), incidentally: giving lectures on the logic of the social sciences, the first argues that contradiction is just a “logic problem” to solve and it is neither a methodological nor substantial element of social science explanation; while following a well-established Marxist tradition, Adorno puts contradiction at the core of both sociological method and society dynamics (Adorno *et al.*, 1969, tr. en. 1981). No-one spoke in terms of ambivalence.

Since the 1980s, this situation has changed: contemporary to the crisis of Marxism, real socialist societies and the rise of post-industrial society, the concept of “contradiction” has been side-lined and several scholars, including new left intellectuals, have started to speak of complexity and ambivalence. In other words, such concepts, implicitly or explicitly, are two key ideas within post-modernity or late modernity discourse (Antonelli, 2007).

At the centre of such a change is the problem of the nexus between technoscience and politics: in the new age, technoscience has become increasingly important as both a productive force and governance apparatus. In other words, as Foucault (2004) argued, technoscience is fundamental for power as well as, we believe, counter-power dynamics themselves. Starting from Lyotard's classical analysis, *The post-modern condition* (1979), technoscience is also recognised as a powerful “generating machine” of an increasing complexity within society; a complexity that can deconstruct the *reductio ad unum* as well as the “obsession with order”, both typical in modernity (Maffesoli, 2003; Bauman, 1989).

Three questions about such matters are at the core of this paper. The first is general and preliminary: more precisely, what is the difference between a theory that stresses the category of “contradiction” compared

to a perspective centred on “ambivalence”? (part one). The second is more specific: in which sense has the nexus between technoscience and politics been conceptualised in terms of ambivalence within current social theory? (part two). The third is incisive: are we actually sure that ambivalence, similar to contradiction, is just a sort of “destiny” in the development of a particular kind of system, instead of the result of an active effort as well as a set of social practices in the field created by the nexus between technoscience and politics (technocratic politics)? (parts three and four). Obviously, contemporary Science and Technology Studies (STS) have stressed the role of agency in order to understand the failures and successes of a particular scientific discovery or technological device, beyond the simple production of purely scientific criteria. Nevertheless, our thesis is that the issue is not the agency but the use of contradictory trends co-present or co-generated at the crossroads between politics and technoscience: ambivalence can be seen as an assembly principle of technocratic politics, useful for avoiding systematic contradiction in a socio-political situation.

2. CONTRADICTION AND AMBIVALENCE

The concept of “contradiction” is one of the most important in Marx’s theory and, in general, in the modern dialectic method. As it is well-known, such a method has been developed by Hegel, the main source of Marx who, “putting it back on its feet”, argued «What constitutes dialectical movement is the coexistence of two contradictory sides, their conflict and their fusion into a new category» (Marx and Engels, 2014: 110). Marx’s most important application of the category is to the relationship between capitalism, taken as a historical process, and some of its own subprocesses, among them its development of productive forces, the increasingly social character of its production, and the emergence of the proletariat (Marx, 2018). These structural contradictions are between the process and itself. In other words, it is internal, and it generates many new subprocesses, increasing both the complexity of the system in its own historical development, and instability, irrationality, poverty, and disorganisation. Whether, according to Max Weber (1922, tr. en. 2019), the main illness of the capitalist system is the increasing hyperorganisation that leads it towards a social world even more rigid and bureaucratic (the famous thesis of the “iron cage”), in Marx’s perspective the problem, but also the opportunity and the resource, in revolutionary terms, is the opposite: the development of productive forces generates an explosion of the system for its own dynamics, clashing with the rela-

tions of production. Therefore, simultaneously, the more capitalism becomes “rationalised”, the more it becomes irrational. Managing this structural problem is recognised as the most important role performed by the State following the “Great Depression” (1929), according to all neo-Marxist (e.g. Gramsci, 2011) or critical theorists (e.g. Habermas, 1973, tr. en. 1976), most of whom are interested in understanding why revolution has not exploded in the West as well as by liberal intellectuals (e.g. Keynes, 1936), whose purpose is to stabilise the system. According to Streek (2013), public interventionism, the Welfare State and, above all, creating new debt, have been the “key levers” in managing the internal contradiction of capitalism and they have also generated the model of democratic capitalism in which structural contradictions are simply suspended.

Even if all these analyses are important in understanding the concept of “contradiction” in the relevant parts of modern social and political theories, they do not complete the theoretical sense of such a concept, as an essential part of the discourse of modernity: under this more general framework, it has to be recognised that the idea of “contradiction” refers to a standpoint in the social world based on the refusal of inconsistencies; and, correspondingly, the glorification of the idea of order and coherence as well as trust towards the feasibility of a society based on such values (Bauman, 1989). Marx and Engels of course trust this perspective of all people together involved in the myth of Revolution in the “Short Twentieth Century” (Hobsbawm, 1995). Contradiction is the evil; no contradiction is the good, because the first refers to an incomplete world and a system cannot manage itself. At the same time, sub-contradictory trends and processes which are made up of a structural contradiction, are due to a contingent step on the way to a “resolved world”, at the end of history; when everyone will be fully recognised within a Hegelian universal homogeneous State (Kojève, 1980; Fukuyama, 1992). In the end, contradiction is always an “objective” condition and subjects (included social classes) are *acted upon* or, at best, *had to act*, in considering it.

The discourse on “ambivalence” upsets the discourse based on “contradiction”. Merton is the precursor of the use of ambivalence in sociology. He believes it to be the product of conflicting norms and counter-norms associated with particular social positions (Merton, 1976; Merton and Barber, 1963). Nevertheless, the discourse of ambivalence as an alternative to dialectic perspective rises just when a new sensibility, new “objectives” of sociological analysis and a new social world appeared on the stage at the end of the twentieth century. As regards the first as-

pect, starting from a critique on the obsession of modernity with “one-dimensionality”, the discourse on ambivalence rejects the image of a world and history without contradictory trends, and by extension, without cultural and personal diversities, as totalitarian (Bauman, 1991).

Whereas the social world in a post-industrial era is a place where conflicts and disorder are permanent conditions like they are in psychological life as well as at an existential level, and thus people must learn to live in such a complex universe. Therefore, in the newly emergent field of the sociology of emotions, the concept has been examined as an affective experience of mixed feelings or «of contradictory emotions towards the same object» (Weigert, 1991: 21). Smelser, in postulating ambivalence as «the simultaneous existence of attraction and repulsion, of love and hate» (1998: 5), has suggested that it can provide a counterapproach to the dominance of intellectual traditions of rational choice theory by enabling us to consider the «nonrational forces in individual, group, and institutional behaviour» (1998: 3). Eventually, Giddens (1990: 139) considers the “journey of modernity” as one which will inevitably entail «feelings of ontological security and existential anxiety (which) will co-exist in ambivalence», whereas Beck (1994) has argued that as high modernity «abolish[es] its own ordering categories» (1994: 33) then «irreducible ambivalences, the new disorder of risk civilisation, openly appear» (Ivi: 12).

“Structure” and “agency” have strictly linked themselves to each other within the discourse of ambivalence: ambivalence as an unsolvable co-presence of contradictory trends is a normal condition of agency in the post-industrial and post-modern era, in a structural environment based on complexity, ambiguity and multiplicity. Risk and opportunity are two dimensions omnipresent in everyday life: thus, ambivalence is the new face of the “open society” (Popper, 1945) in the contemporary world as well as the dialectic movement from contradictory to non-contradictory society, which was the main expression of the “faith in inevitable progress of mankind”, during the industrial era. Likewise, conceptualising contradictory trends in terms of “contradiction” puts radical conflicts and revolution (the “big crush”) at the centre of the history of emancipation; thinking in terms of ambivalence drives towards managing conflicts and a reformist perspective: the mission of social sciences is to highlight ambivalence in social and personal awareness in order to facilitate the adaption of oneself as well as social institutions (and in particular political institutions) to contradictory phenomena.

In this context, nowadays the relationship between technoscience and politics is one of the most important fields where ambivalence is

growing: considering the leading contributions of Ulrich Beck and Bruno Latour helps us to understand in which way current social theory analyses and conceptualises ambivalence.

3. TECHNOSCIENCE IN CONTEMPORARY SOCIAL THEORY: THE LEADING CONTRIBUTIONS OF ULRICH BECK AND BRUNO LATOUR

Although both provide a counterbalance to the postmodernist paradigm through their “constructivist” analyses, Ulrich Beck offers a standpoint based on a humanist, anthropocentric perspective which considers the contemporary age as a phase of radicalisation of modernity (Beck, 1986). While Bruno Latour (1991) works from a post-humanist and anti-anthropocentric standpoint in which the project of modernity, or its “constitution”, is opposed to the practical creations of modern society, starting at the beginning of the modern era. What makes Beck’s analyses interesting for us and representative of a more widespread attitude in current social theory is that it puts science and technology at the centre of general social theory. What must be taken into consideration in Latour’s studies is their centrality in current Science & Technology Studies (STS) which implicitly consider science and technology as the most important factors of modern society.

3.1. The risk society

According to Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lasch (1994) current reflexive modernisation or reflexive modernity is due to the success of modern ideals in the West, such as economic growth, universal suffrage and education, the welfare state, and civil and political rights. These changes mark a shift to the second modernity that is opposed to its earlier version, in the same way as the first modernity opposed feudal traditionalism. Therefore, the institutions of the first modernity are beginning to crumble in the face of economic and cultural globalisation. The state is starting to lose its importance with the rise of transnational forces (corporations, NGOs); the family is splitting apart with rising divorce rates due to the flexibility of work and women’s liberation, thus losing its supportive function in the process; religion is reduced to a cultural artifact; and traditional political action is boycotted due to a lack of identification with the parties’ goals. The old compromise between traditional institutions and the project of modernity building in industrial society is exceeded and individualisation as well as individual agency

take centre stage. Nevertheless, late modernity is not a time of pure self-satisfaction. On the contrary, reflexive modernity calls into question modern fundamental assumptions by extending systematic doubt to the whole society (Beck, 1999).

The global risk society as a result of reflexive modernisation is a hyper-technology-based society founded on the systematic relationship between production and science. On the one hand, technology and science are fundamental to producing wealth; on the other hand, however, a lot of unexpected consequences occur, affecting human health and the natural environment. In classical industrial society, a modernist view is based on the assumption of realism in science, that creates a system in which scientists work in an exclusive and inaccessible realm: unexpected effects are ban. In the risk society the authority of science is questioned but this critique, that is the basis of several social conflicts and movements, is often based on science: it is fundamental to highlight social risks as well as offering an alternative point of view on specific economic processes or public policies (Beck, 1986). In general, science and technology utilised by both big companies and conflictual actors, is part of a wider sub-politics. It is a decision-making system where decisions are based on a non-political method and it is made up of non-political actors (scientists, managers, experts, civil society and so forth). Traditionally democratic political institutions, such as parliaments and political parties, react to the inputs from such a system rather than acting. In addition, sub-politics becomes more and more important, subtracting sovereignty from the State.

In sum, according to Beck in late modernity the ambivalence of science and technology is *structural* and is due to an emergent reflective effect of reflexive modernity: science and technology are both the problem and the solution within the risk society. That said, such an ambivalence is allocated just at the level of sub-politics whereas the official, democratic politics, is linearly connected to science and technology: the first is subordinated to the second. The civil society, including the techno-economic system as well as counter-power dynamics (Beck, 2006), takes priority over official democratic politics.

However, is the ambivalence of the relationship between science/technology and politics so limited? Furthermore, how is this relationship constructed overall concerning both its ambivalent and non-ambivalent aspects?

3.2. *Reassembling the social*

The answer to these questions is at the centre of Latour's research. Similarly, to all theorists of complexity, such as Edgar Morin or Gregory Bateson, Bruno Latour (1991) takes leave of all unilateralistic forms of the critiques: naturalisation, socialisation and deconstruction. Within the first, subjects vanish to Nature; within the second, science, technology and nature are replaced by human power; while in the third, everything becomes language and symbols. Each form cannot possibly combine with another. The result is a partial view of the world. By contrast, Latour argues that we need a social theory that develops a new kind of critique as well as a new method capable of going beyond these limitations which are based on the constitution of modernity.

According to Latour (2005), the traditional methodological discourse of social sciences has posited the existence of a specific sort of phenomenon called "society" or "social structure", meant as independent sets of variables to explain non-social phenomena, including individual behaviours. However, we would need to develop a new approach that considers social aggregates in order to explain: *focus should be on the different kinds of connections between heterogeneous things that are not in themselves social*, taking into consideration the relationship among different "operating principles" of such things. Agency is present in the world, although it is not individual but rather actor-network-based. The problem is to understand the *assembling dynamics* that establish these networks called "society".

Within such a framework, Latour claims that *We have never been modern* (1991) because if modern societies have produced, ever since the beginning, several hybrid networks defined by "imbroglios" or "mix" of politics, religion, law, fiction, technology, including human and nonhuman actors, the discourse of modernity has denied this reality. Ambivalence is the normal product of modernity in action, but simplification and separation (the obsession of order) are the main missions of a modern constitution. The main artificial separation is between "nature" and "culture" and, correspondently, between "technoscience" (a category that Latour introduced in 1987) and "politics". According to the constitution of modernity, the representation of natural things in the laboratory is forever separated from the representation of humans by social contracts, public institutions and, in general, politics; a politics that is just for humans. Although recognising the hybridised reality created by modern society implies refuting the modern discourse based on institutional separation and conceptual depuration of fields, objects, phenomena, and actors. Politics and technoscience are obviously connected in present-day society: without technoscience politics is an "empty con-

tainer”, lacking means and power; and conversely without politics technoscience is irrelevant. In addition, confronting climate change, the nexus between society and technoscience, culture and nature, experts and political leaders, human and non-human actors, is the fundamental characteristic of our current politics (Latour, 2017). Thus, to recognise this ambivalence and re-think social and political institutions, which would enrich our democracy with new subjects and representative dynamics, is the greatest challenge of the present day (Latour, 2017).

Nonetheless, Bruno Latour’s perspective underlines the close interconnection between technoscience and politics, going beyond the classical methodological alternative between individual agency and structuralism in a convincing way, and situating ambivalence at the level of such a connection – are we really sure that’s all? On the contrary, should we not recognise that the nexus between politics and technoscience is producing a new kind of “structure” where ambivalence plays a strategic and specific role? We will confront these questions in the next parts.

4. TECHNOCRATIC POLITICS: POLITICISATION OF SCIENCE AND SCIENTISATION OF POLITICS

Although Latour’s and Beck’s standpoints are very different in many respects, they seem to share two important conclusions: considering the relationship between politics and technoscience, ambivalence is always an emergent and unwanted consequence of social processes; second, ambivalence must be managed by actors, but it does not perform a specific role or function in a particular field created by the nexus between politics and technoscience as well as by their actors. Ambivalence is conceptualised as a sort of destiny in contemporary society, and is not considered a key theoretical matter: why are contradictory trends not recognised as “contradiction” by actors and observers? Why do contradictory trends produce ambivalence and not contradiction? Which kind of latent function can we recognise in this situation? Three simplistic answers are possible: because the Marxist paradigm has fallen into disgrace and contemporary scholars tend not to utilise its categories with a light heart. Secondly, the social world has changed and old categories (like contradiction) are unable to analyse it efficiently. Thirdly, ambivalence exists; it is a fact and the contemporary social world is chaotic by definition. So, we might conclude that the reason is in the observer’s bias as well as in the structure of reality. Nevertheless, all these answers circumvent the problem: not considering the results of political or eco-

conomic sociology concerning the relationship between technoscience and politics, not going beyond the disciplinary niche and such answers do not recognise that a new field has appeared: *technocratic politics*.

4.1. *Technocratic politics and democracy*

Technocratic politics is a politics based on various types of decision-making involving high-level bureaucrats, members of executive branches (e.g. ministries) and experts, seeking through the authority of technoscience both the content and legitimation of specific policies.

Technocracy is not a specific political system or regime, but a relatively coherent set of structures and techniques (socio-technique system) based on the authority of expertise whose official function is to improve the efficiency and effectiveness of: 1) public decision-making, 2) implementation of policies and 3) ruling class recruitment and selection at various levels (Antonelli, 2019). The first and second aspects particularly concern Western countries, the third (under the name and ideology of “meritocratic system”) is also an important element in countries such as the People’s Republic of China, Singapore and Taiwan (Bell, 2015). In addition, technocracy is a means of constructing hegemony in society (Gramsci, 2011); its most important latent function. So, technocratic politics is a way of arranging different human (experts) and non-human actors (public statistics, artificial intelligence, computers, big data and so forth) that have come from outside traditional politics with other human (politicians, bureaucrats) and non-human (weapons, laws, public institutions and so forth) actors more typically found in the field of politics. Although the role of technoscience is important for social movement actors as well as in social conflicts (counter-power dynamics), for example, as Ulrich Beck (1986) or Alain Touraine (1978) have underlined in their research, technocratic politics concerns itself with the problem of governance *over* and within society.

One of the most prevalent misunderstandings is considering technocracy in opposition to politics: a widespread attitude initially supported by Habermas (1973, tr. en. 1976) and other scholars such as Putnam (1977), Fischer (1990) and Esmark (2017). According to Habermas, the Second World War period saw a “new or second phase in the rationalization process” which Max Weber had already comprehended as the basis for bureaucratic domination, defined by the “scientization of politics”. In this technocratic model, the relationship between the professional expert and the politician appears to have effectively “reversed itself”, making the latter «a mere agent of a scientific intelligentsia,

which, in concrete circumstances, elaborates the objective implications and requirements of available techniques and resources as well as optimal strategies and rules of control» (Habermas, 1969, tr. en. 1971: 63). Starting from such a perspective the “thesis of depoliticization” began to prevail in technocracy studies. Esmark, quoting Putnam’s research, sums up the essence of depoliticization in six guiding principles:

- 1) The idea that the replacement of politics with technicians provides experts and professionals with an essentially apolitical role.
- 2) Scepticism and even hostility towards politicians and political institutions.
- 3) A more or less blatant disregard for the openness and equality of political democracy tending towards authoritarianism and absolutism.
- 4) The belief that social and political conflict is misguided or even contrived.
- 5) The interpretation of effective policy as a question of pragmatics, not ideology nor morality.
- 6) The notion that technological progress is good, and questions of social justice are unimportant (Esmark, 2017: 5).

Such a depoliticization logic is also recognised by other researchers as a crucially dynamic inherent in the transformation from government to governance in a globalised era (Hay, 2007; Stoker, 2006).

However, all these positions are not fully acceptable. Evidently, they seem to be based on a double misunderstanding: first, considering experts more powerful than they actually are; second, considering “politics” as a synonym of “democracy”. Relative to Western societies, technocratic politics can surely be recognised as a means of reducing, limiting, or even eliminating the substantial role of representative institutions in public decision-making. Consequently, technocracy is not in opposition to politics on the whole, but it is in conflict with democratic politics, if democracy is defined as formal and representative as well as based on the centrality of mass political parties and their typical kinds of mediation and participation (Antonelli, 2019). The result is the formation of a post-democratic scenario (Crouch, 2000). In addition, as a category, technocratic politics allows us to go beyond the classic discourse on technocracy: starting from lucubration by Saint-Simon (2012) and Comte (1851-54) in the nineteenth century, passing to Veblen (1914; 1919), Scott (Segal, 2005) and Burnham (1941) in the first half of the twentieth century, Galbraith (1967), Bell (1973) and Khanna (2017) between the “Thirty Glorious Years” and global society, technocracy has been represented as the rise of a new subject based on more universal attitudes in governance than the “traditional” bourgeoisie or traditional political classes. However, even if technoscience has been systematically included in State and politics during all of those periods,

it has never taken the place of the bourgeoisie and, above all, political leaders: as technocratic politics, technoscience and its actors have systematically helped to manage both society and social problems.

In this respect, it is no longer possible to consider ambivalence as a merely emergent effect produced by the nexus between technoscience and politics. Nor can the contradiction be seen as a residue of our past. Our thesis is that *ambivalence is a specific rule to assemble technocratic politics and its own contradictory trends in late modernity, with the function of avoiding the production of contradictions in the relationship between politics and society.*

4.2. Politicisation of science, scientisation of politics

In general, the relationship between politics and technoscience is not technical but normative: the struggle is around what kind of norms and values prevail as a guide for decision-making.

When technoscience is actually involved in politics, the “sphere of means” is not only in question as the classic Weberian perspective argues (Weber, 1921); but also, the “sphere of aims” because each “scientific” data, theory, suggestion, advice as well as algorithm brings with it a specific vision of the world (Antonelli, 2019; Numerico, 2021). Particularly, if we consider social sciences: is contemporary economics detachable from its liberalist and individualistic premises? Is a market-based society just a more rational and efficient society in economics terms or is it also thought of as a more ethical society? Foucault (2004) as well as several other scholars interested in technological artefacts and politics (e.g. Winner, 1980) or data and politics (e.g. Supiot, 2017) have shown this absolute separation between “instrumental rationality” and “substantial rationality” to be misleading. So, technocratic politics is the field of a negotiation between actors from different worlds (politics and technoscience) concerning the *means and aims* of public policies as well as public agencies that must manage a particular set of them – as the quoted theory of de-politicisation argues (see above). The result is a doubly contradictory possibility in order to take into consideration a public issue: “politicisation of technoscience” and “scientization of politics” (Eyal, 2019). The first is a decision-making process in which technoscience standards are shaped to a political will; the second is a decision-making process in which technoscience standards prevail over political consideration. In the Covid pandemic crisis, the continuous changing of age groups to which the vaccine Vaxzevria (formerly COVID-19 Vaccine AstraZeneca) should be injected seems to be an ex-

ample of the first kind of process, while the lockdown or stay-at-home policy is an example of the latter. Both are ambivalent processes: a political decision is also a scientific decision and vice versa even if to varying degrees.

At the *time of ideology*, in other words during the twentieth century, all historical political ideologies, such as Fascism or Stalinism, incorporated some scientific elements or scientific presumptions: is Nazi racism and anti-Semitism thinkable without a reference to the biology of its time? Is it possible to imagine Stalinism without the claim of new social sciences to understand deep laws of history and society? Pseudo-science was the product of these embeddings, as Karl Bracher (1982) argues. So, ideological politics is used to subordinate science.

Nowadays, the borderline between a post-ideological and post-democratic politics, on the one side, and technoscience on the other, is intentionally unclear: “politicisation of politics” and “scientization of politics” are two possible mixes of norms and values, useful for claiming the production of more effective policies in a complex world; but also, legitimation for public decisions in a reflexive modernity: in a volatile scenario, such as contemporary society, politics is weak and it needs to be mixed with technoscience. At the same time, such a mix does not have to be “peaceful” and “definitive” in its solutions or public representations. Instead, it must be open-ended in order to maintain the possibility of an “exit-strategy” for political leaders.

5. AMBIVALENCE, EXPERTISE AND TECHNOCRATIC POLITICS

So far, we have talked about technoscience as an impersonal actor. However, it is impossible to understand the role of ambivalence in contemporary technocratic politics if we do not take into consideration the key function which supports the whole system: the expertise. The relationship between politics and technoscience is actually not based on a direct nexus between scientists and politicians. Such a relationship is mediated by a specific figure: the expert – an educated person who is embedded in the decision-making based on their scientific reputation and status in a technical agency. In addition, sometimes such a person must share the same political orientation of the political leader who engaged them.

Several studies and typologies are focused on expert and expertise (e.g. Caselli, 2020; Robey and Marcus, 1984; Busso, 2011; Feldman and March, 1993; Weiss, 1979; Pielke, 2007; Osborne, 2004; Pellizzoni, 2003; 2011). Nonetheless, in our opinion the most important study in

order to understand the role of ambivalence in technocratic politics is by Gil Eyal (2019). According to him, nowadays and, in particular, during the Covid-19 pandemic crisis, while experts have never been more in demand they are now also less credible than ever before. The two relations, dependence and distrust, feed off and amplify one another, generating an ambivalent situation. There are multiple processes and factors contributing to this dynamic:

- 1) *The intensification of jurisdictional struggles among experts*: in confronting a social problem, who is really an expert? What kind of expertise is necessary? Generally speaking, more answers are possible. So, turning to experts to imply conflicts of legitimation and visibility among different kinds of possible experts occurs (Abbott, 1988)
 - 2) *The dynamic of “overflowing” of economic and technological risks*: the concept of overflowing introduced by Michel Callon in 1998, refers to the intrinsic difficulty an “expert” has in responding to a social problem because in late modernity society technology changes very fast. Consequently, as Ulrich Beck (1986) argued, nobody is really an expert on a particular set of problems.
 - 3) *The legitimation crisis of the capitalist state*: dealing with a complex society, in which many social claims from several different social groups, whose interests are contrasting, turn to politics, the legitimation of the state becomes increasingly weaker. Consequently, the state turns to other social external fields, experts and technoscience, but in doing so prolongs its legitimation crisis
 - 4) *The growth of regulatory science*: regulatory science is halfway between the fast time of law and politics, as decisions must be made quickly, and the long-time of science, necessary to argue and accurately test its hypotheses. Regulatory science, the domain of experts, connects the first to the second dimension, suggesting decisions that are not completely confirmed by science, lie in a context of uncertainty.
 - 5) *The temporal dynamics of trust*: trust is always a lacking resource, particularly in the late modernity. So, experts must win the trust of politicians and citizens, but it is always “until further notice”.
 - 6) *The interplay between competing strategies for making the future present*: all advice by experts is a sentence like this:
-

“if...then”. It is funded on scenarios and previsions that presume to make the “future present”. The conflict among different kinds of experts around actualising alternative futures is one of the most pertinent of all.

- 7) *The collapse of academic and media gatekeepers*: the disintermediation of communication due to the rise and widespread use of digital technologies and the 2.0 web causes the crisis of prestige and authority of intellectuals and their respective institutions (e.g. university, newspaper and so forth). Consequently, experts, who based our prestige on such institutions, have seen their authority diminish.
- 8) *The rise of lay expertise*: “lay expertise” is due to an increasing level of education among the population as well as greater social democratisation. Thus, “self-advocacy” is increasing, which means that people take positions against the pastoral power (Foucault, 2004) of experts and technoscience.

The analysis of Guy Eyal brings to light the core of our problem: the capacity to produce hegemony, legitimisation and decisions by democratic politics is increasingly reduced. Turning to technoscience is represented as a means of going beyond such limits. That said, when it is included in a political system, through expertise, it also becomes ever weaker as a political actor. What Eyal’s analysis cannot see is technocratic politics: although fragile, the combination of technoscience and politics is not a limitation but rather a fundamental resource for power. Producing ambivalence, being founded on ambivalence, technocratic politics is able to play on ambiguity and execute public policies that would not be acceptable without the presence of expertise: in other words, ambivalence reduces the cost of accountability for political leaders and the ruling classes, thanks to actors who are not threatening to them. In this way both internal and external clashes that could lead to systematic contradictions are also avoided.

6. CONCLUSION

There are two main conclusions in this paper: the first, which is more specific, is that ambivalence at the crossroads between technoscience and politics is not just an emergent effect of unconnected processes, as Ulrich Beck argued. Rather, it is an operating principle of technocratic politics and a way of assembling heterogeneous elements with the latent function of managing ambiguity and complexity in the relationship be-

tween society and politics. It enables a response to the chronic crisis of legitimation, effectiveness, and efficiency of democratic politics, paradoxically using the weakness of technoscience in politics as a symbolic and political resource; a point undervalued by Bruno Latour.

Hypothetically, we can assume a more general second conclusion: in the contemporary world contradictory trends are incorporated within different sub-systems in order to expand the response capacity of structures. In modernity, if contradictory trends are thought of as a source of irrationality and de-stabilisation, in late modernity they can be considered and constructed as a source of stabilisation. Therefore, in general, ambivalence is the art of making contradictory trends co-exist, in order to use the resulting ambiguity as a resource, which is particularly useful for every social power to blend in and reduce the pressure of omnipresent accountability. In this scenario, has contradiction disappeared? Should we agree with the mainstream opinion and talk just in terms of ambivalence, encountering contradictory trends within a specific social field? In both cases the answer is no. Logically and factually speaking, in late modernity ambivalence is a cognitive and practical dispositive so widespread in society and in institutions, precisely because the possibility of “contradiction” as a clash between opposite trends is always an opportunity lying in wait. More precisely, ambivalence is reproduced in order to avoid contradiction; avoiding contradictory trends could produce instability in a world so complex to be characterised by a deluge of them. Ultimately, we argue that for social theory and social research, in a given situation, the challenge is to recognise when we are confronted with an “ambivalence” or a “contradiction” (releasing it from a specific philosophy of history) as well as their factual and logical relationships.

BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ANTONELLI, F. (2007). *Caos e postmodernità. Un'analisi a partire dalla sociologia di Michel Maffesoli*. Roma: Philos.
- ANTONELLI, F. (2019). *Tecnocrazia e democrazia. L'egemonia al tempo della società digitale*. Roma: L'Asino d'Oro.
- ABBOTT, A. (1988). *The system of professions*. Chicago: Chicago University Press.
- ADORNO, T.W., ALBERT, H., DAHRENDORF, R., HABERMAS, J., PILOT, H., POPPER, K.R. (1969). *Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann Educational Books, 1981.
-

-
- BAUMAN, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- BAUMAN, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- BECK, U. (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- BECK, U., (1994). 'The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization', in Beck, U., Giddens, A., Lasch, S. (eds.) (1994). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity.
- BECK, U. (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity.
- BECK, U. (2006). *Power in the Global Age*. Malden, MA: Polity Press.
- BECK, U., GIDDENS, A., LASCH, S. (eds.) (1994). *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity.
- BELL, A.D. (2015). *The China model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- BELL, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.
- BRACHER, D.K. (1982). *Zeit der Ideologien: Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Verlags-Anstalt GmbH.
- BURNHAM, J. (1941). *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*. New York: John Day Co.
- BUSSO, S. (2011). *L'informazione nelle politiche sociali. Modelli teorici, processi di legittimazione e dinamiche organizzative*. Roma: Carocci.
- CALLON, M. (1998). An Essay on Framing and Overflowing: Economic Externalities Revisited by Sociology. *The Sociological Review*. 46(1_suppl): 244-269.
- CASELLI, D. (2020). *Esperti. Chi sono e come studiarli*. Bologna: il Mulino.
- COMTE, A. (1851-54). *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. Paris: Carilian-Gœury et V. Dalmont.
- CROUCH, C. (2000). *Post-democracy*. London: Fabian Society.
- ESMARK, A. (2017). The technocratic take-over of democracy: connectivity, reflexivity and accountability, Paper prepared for ICPP 2017, Singapore. Retrieved From <https://www.ippapublicpolicy.org/file/paper/594bba371f736.pdf> (30/05/2020).
- EYAL, G. (2019). *The Crisis of Expertise*. Cambridge: Polity.
-

- FELDMAN, M.S., MARCH, J.G. (1993). L'informazione delle organizzazioni come segnale e simbolo. In J.C. March (ed.), *Decisioni e organizzazioni*. Bologna: il Mulino.
- FISCHER, F. (1990). *Technocracy and the Politics of Expertise*. Newbury Park-London-New Delhi: Sage.
- FOUCAULT, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard.
- FUKUYAMA, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- GALBRAITH, J.K. (1967). *The New Industrial State*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- GIDDENS, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
- GRAMSCI, A. (2011). *Prison Notebooks*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HABERMAS J. (1969). *Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*. London: Heinemann, 1971.
- HABERMAS, J. (1973). *Legitimation Crisis*. London, Heinemann, 1976.
- HAY, C. (2007). *Why We Hate Politics*. Cambridge: Polity.
- HOBBSAWM, E.J. (1995). *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Michael Joseph.
- KEUTH, H. (2015). The positivist dispute in German sociology: A scientific or a political controversy?. *Journal of Classical Sociology*. 15(2): 154-169.
- KEYNES, J. M. (1936). *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Macmillan.
- KHANNA, P. (2017). *Technocracy in America: Rise of the Info-State*. Self-published.
- KOJÈVE, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.
- LATOUR, B. (1987). *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, B. (1991). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LATOUR, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LATOUR, B. (2017). *Ou atterrir? Comment s'orienter en politique*. Paris: La Découverte.
- LYOTARD, J. F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
-

- MAFFESOLI, M. (2003). *Notes sur la postmodernité: Le lieu fait lien*. Paris: Editions du Félin.
- MARX, K. (1867, 1885, 1894). *The Capital*. Prague: e-artnow, 2018.
- MARX, K., ENGELS, F. (1848). *The Communist Manifesto*. Mumbai: Sange Publishing House, 2014.
- MERTON, R.K. (1976). *Sociological Ambivalence and Other Essays*. New York: Free Press.
- MERTON, R.K., BARBER, E. (1963). Sociological ambivalence. In: E. A. Tiryakian (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change: Essays in Honor of Pitirim A. Sorokin* (pp. 91-120). London: Free Press of Glencoe.
- OSBORNE, T. (2004). On Mediators. Intellectuals and the Ideas Trade in the Knowledge Society. *Economic and Society*. 33(4): 430-447.
- PELLIZZONI, L. (2003). Knowledge, Uncertainty and the Transformation of the Public Sphere. *European Journal of Social Theory*. 6(3): 327-355.
- PELLIZZONI, L. (2011). *Conflitti ambientali. Esperti, politica, istituzioni nelle controversie ecologiche*. Bologna: il Mulino.
- PIELKE, R. A. (2007). *The Honest Broker. Making Sense of Knowledge in Policy and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POPPER, K. R. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge.
- PUTNAM, R. (1977). Elite Transformation in Advanced Industrial Societies: An Empirical Assessment of the Theory of Technocracy. *Comparative Political Studies*. 10(3): 383-412.
- ROBEY, D., MARCUS, M. L. (1984). Rituals in Information System Design. *MIS Quarterly*. 1: 5-15.
- SAINT-SIMON, H. (2012). *Œuvres complètes*. Paris: PUF.
- SEGAL, H.P. (2005). *Technological Utopianism in American Culture*. New York: Syracuse University Press.
- SMELSER, N.J. (1998). The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences. *American Sociological Review*. 63: 1-16.
- STOKER, G. (2006). Public Value Management: A New Narrative for Networked Governance?. *The American Review of Public Administration*. 36(1): 41-57.
- STREEK, W. (2013). *Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- SUPIOT, A. (2017). *Governance by Numbers, The Making of a Legal Model of Allegiance. Hart Studies in Comparative Public Law*. London: Bloomsbury Publishing.
-

- TOURAINÉ, A. (1978). *La voix et le regard (Sociologie permanente)*. Paris: Seuil.
- VEBLEN, T. (1914). *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts*. New York: MacMillan.
- VEBLEN, T. (1919). *The Place of Science in Modern Civilisation and Other Essays*. New York: B.W.
- WEBER, M. (1919). Politik als Beruf. In Weber, M. (ed.) *Gesammelte Politische Schriften* (pp. 396-450). München: Drei Masken Verlag
- WEBER, M. (1922). *Economy and Society: A New Translation*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2019.
- WEIGERT, A. J. (1991). *Mixed Emotions: Certain Steps toward Understanding Ambivalence*. Albany, NY: State University of New York Press.
- WEISS, C. H. (1979). The Many Meanings of Research Utilization. *Public Administration Review*. 20: 462-431.
- WINNER, L. (1980). Do Artifacts Have Politics?. *Dedalus*. 109(1): 121-136.
-

SOCIAZIONE TRANS-POST-UMANA E TEORIA DELL'AMBIVALENZA

Una nuova strategia epistemica

di *Giorgio Grossi**

Abstract

Trans-post-human sociation and ambivalence's theory. A new epistemic strategy

The beginning of the Third Millennium has to face a double interconnected challenge. First of all, we need a new theoretical approach to the world-society because the digital revolution is going to substitute anthropological life with cybernetics and AI. Secondly, it is necessary to elaborate a new epistemic way to analyze this evolutionary change in order to distinguish human existence and post-human life, cultural knowledge and neutral scientism, conscience and algorithm, biosocial imperfection and technical precision. In this paper I analyze two main perspectives: the format and the frame of the two different theoretical approaches, i.e. existential bio-sphere and artificial info-sphere. What we need in fact is to defend the difference between human and post-human way of life, and this is possible only through a new theory – ambivalence's approach – able to preserve anthropological existence from *machine learning* and *technological singularity*.

Keywords

Ambivalence; post-human sociation; imperfection; scientism; conscience; artificial intelligence.

* GIORGIO GROSSI è stato Professore ordinario di *Sociologia dei processi culturali e comunicativi* presso l'Università di Milano-Bicocca.

Email: giorgio_grossi@fastwebnet.it

1. INTRODUZIONE

La nozione di ambivalenza, da più di un secolo, è presente in modo frammentario o allusivo in molte analisi e interpretazioni delle società moderne da parte delle scienze umane e sociali (filosofia, sociologia, psicologia, economia), ma non è mai arrivata a progettare o definire *esplicitamente* un nuovo approccio euristico che si presenti come una alternativa ai paradigmi mainstream delle medesime discipline socio-umanistiche. Ciò è dipeso da vari fattori, già presenti nella tradizione scienista di analisi empirica applicata anche alle scienze sociali, che hanno teso sempre più a ridurre progressivamente il gap delle famose “due culture”, al fine di elaborare paradigmi gnoseologici sempre più sistematici, operazionabili e “razionalisti” sulla scorta di quelli elaborati dalle scienze naturali (o “scienze esatte”). Infatti, è proprio l’esigenza tipica della modernità di inseguire le “magnifiche sorti e progressive” che ha spinto sempre più nella direzione di concettualizzazioni univalenti, ipostatizzate, certificate, insomma caratterizzate dalla *causalità lineare*, dalla *razionalità computazionale* e dalla *unitarietà esplicativa*. E ciò si è intensificato negli ultimi decenni anche in presenza dei crescenti mutamenti ecologici, sociali e tecno-scientifici che hanno reso sempre più inadeguata (e controproducente) la *riduzione* della complessità bio-sociale come presupposto implicito di queste discipline, mentre al contrario ciò che è necessario è cominciare davvero a riconoscere che la complessità è un processo coevolutivo che *non deve essere* ridotto né perimetrato né depurato e tanto meno esclusivamente razionalizzato, ma invece problematizzato e interpretato per dotarlo di senso e di performatività nella sua continua e variabile metamorfosi storica e bio-sociale. Così, alla unidirezionalità dei percorsi di causazione va sostituita la variabilità, la retroattività e l’ibridazione dei medesimi, e quindi gli schemi epistemici devono essere riformulati mediante programmi gnoseologici adeguatamente riarticolati.

Ecco perché oggi si parla di crisi delle scienze umane e sociali, e della loro incapacità di analizzare e comprendere adeguatamente le nuove forme di socializzazione del Terzo millennio: i loro paradigmi e modelli analitici non sono in grado di interpretare fino in fondo l’entità e la configurazione delle trasformazioni in atto – ad es. la *fine delle società* denunciata già alcuni anni fa da Touraine (2013) –, che riguardano sia l’ambito ecologico e sia il format societario e che ora sono connessi anche alla rivoluzione digitale e cibernetica, e quindi rischiano di non cogliere le relative conseguenze negative in termini di sopravvivenza della specie antropologica nel nostro mondo terrestre ed extraterrestre.

Al contrario, le cosiddette scienze esatte (o almeno le parti più avvedute e più consapevoli di esse) stanno percorrendo da alcuni anni la *strada inversa*: uscire dal mito dell'“universo della precisione” per rivitalizzare il “mondo del pressappoco” (Koyré, 1948, tr. it. 1962), valorizzare la complessità invece di ridurla attraverso categorie euristiche univalenti e monodimensionali, riconoscere l'imperfezione e l'approssimazione come tratto antropologico dello stesso mondo esistenziale, senza per questo rinunciare ad analizzarlo e conoscerlo in una chiave epistemica ed euristica diversa, che chiamiamo l'“opzione dell'ambivalenza”. Così la fisica, ad esempio, ha mostrato che il tratto caratteristico dell'evoluzione della biosfera è la compresenza e complementarità di *dissipazione* (entropia) e *riproduzione* (replicazione biologica)¹; la genetica inoltre ha riconosciuto una dimensione *bio-semiotica* nella morfogenesi che fa coesistere una parte fissa (codice genetico) e una componente variabile (fenotipo)², cosicché il ciclo vitale è costituito da una serie di duplicazioni sempre imperfette, da forme di ricombinazione e di disgiunzione che riflettono sia l'adattamento ambientale che il percorso evolutivo medesimo³.

Questo significa che non esiste il *dover essere* nel contesto esistenziale ma sempre il *poter essere*, perché la realtà bio-sociale – in quanto complessa e differenziata, probabilistica più che deterministica perché frutto della coevoluzione di tutti gli enti organici ed inorganici – si mostra sempre tendenzialmente approssimativa, plurivalente, incerta anche se dispone di processi omeostatici bio-sociali che ne permettono l'aggiustamento continuo per conservare la spinta vitale e aggiornare l'equilibrio e la funzionalità del ciclo esistenziale. Ecco perché già Darwin aveva affermato che «dove c'è perfezione non c'è storia» (Pievani, 2019: 186), perché il possibile, il bivalente, l'embricato, il divergente non sono connotazioni negative e centrifughe ma peculiarità del nostro

¹ «Come possiamo conciliare questa spinta cosmica verso la vita con la spinta cosmica verso la morte termica? [...] il secondo principio della termodinamica ha una scappatoia per la vita: anche se l'entropia totale deve aumentare, può diminuire in un qualche luogo, purché aumenti ancora di più altrove. Perciò la vita mantiene o aumenta la propria complessità rendendo più disordinato l'ambiente» (Tegmark, 2017, tr. it. 2018: 321).

² «I simboli conducono una doppia vita e ammettono due diversi modi di descrizione complementari a seconda della funzione che svolgono. In una delle loro due vite i simboli sono fatti di materia tangibile soggetta alle leggi di Newton che si occupa di vincolare il processo di costruzione per mezzo della sua struttura fisica (il Dna è costituito da molecole di idrogeno, ossigeno, carbonio, azoto e fosfato). Eppure nella loro seconda vita, in quanto ricettacoli di informazioni, i simboli ignorano quelle leggi. Pochi hanno studiato la doppia vita dei simboli» (Gazzaniga, 2018, tr. it. 2019: 245).

³ «Il Dna possiede questa ambivalenza: è stabile, altrimenti non ci sarebbe trasmissione dell'informazione genetica, e al contempo variabile, altrimenti non ci sarebbe evoluzione» (Pievani, 2019: 30).

mondo esistenziale, della nostra bio-sfera in tutte le sue componenti organiche e inorganiche.

In questo contesto perciò l'*opzione dell'ambivalenza* – una prospettiva analitica che può essere sintetizzata nella seguente affermazione: *le cose stanno così ma stanno anche contemporaneamente in altro modo*⁴ – appare una risorsa epistemica di notevole rilevanza per la sua maggiore capacità di analizzare i processi bio-sociali in una prospettiva *non predittiva* (surdeterminata da un paradigma rigido, coerente e selettivo) ma *problematica e plurivalente* a partire dal senso dell'azione per i soggetti antropomorfi e dalle loro relazioni performative con l'intero ambiente cosmico circostante. Infatti, è questa oggi la sfida di una teoria dell'ambivalenza consapevole delle proprie specificità (e limitazioni) epistemiche: criticare tutti i paradigmi scientifici e surdeterminati (siano essi connessi sia alle scienze naturali che alle scienze umane e sociali), mostrando invece la dualità, la complementarità e la variabilità delle forme esistenziali e delle dinamiche materiche in cui la specie dei Sapiens si trova ad operare.

Tuttavia, si potrebbe obiettare, questo nuovo approccio analitico è finora coesistito insieme ad altri paradigmi euristici, confrontandosi e scontrandosi con essi, e quindi non si vede perché non si possa continuare in questo percorso competitivo. Ma oggi, dopo il primo ventennio del Terzo millennio, il ciclo esistenziale dei Sapiens ha subito una trasformazione accelerata e radicale in seguito alla *rivoluzione digitale, informatica e cibernetica* che sta modificando profondamente la storia bio-sociale della nostra specie, che non è più quella "umanista" e antropomorfa del passato (con tutti i suoi difetti ma anche con le sue peculiarità) ma è quella *trans-post-umana* che si sta diffondendo non solo sul pianeta Terra ma in prospettiva nell'intero universo conosciuto.

In questo saggio, perciò, intendo argomentare quanto segue: per contenere, criticare e contrastare questa ennesima metamorfosi dei Sapiens – nel contempo post-biologica e iperscientifica – occorre sviluppare una visione epistemica che deve contrapporre l'*ambivalenza esistenziale* alla *post-ambivalenza digitale*. Difendere questa prospettiva non significa riproporre le formule luddiste del passato, ma aiuta a ridefinire i confini della nostra specie senza però perdere la propria identità antropologica (e ormai anche antropotecnica)⁵ per evitare il passaggio

⁴ Ha sottolineato in proposito Boltanski (2009, tr. it. 2014: 86-87): «Il contributo principale dell'approccio pragmatista in sociologia consiste proprio nel fatto di porre l'accento sull'*incertezza* che minaccia gli ordinamenti sociali e quindi sulla fragilità della realtà [...] Più in generale, l'incertezza radicale sul *modo in cui stanno le cose che sono* occupa una posizione piuttosto ambivalente nelle scienze sociali».

⁵ Uso qui il termine di antropotecnica in una accezione diversa da quella sviluppata da

inconsapevole dalla *bio-sfera* alla *info-sfera* (o *tecno-sfera*)⁶. Se l'emergenza climatica minaccia la vita sulla Terra, non serve trasferirsi su Marte, magari dentro bolle sintetiche artificiali, asettiche e sanificate, circondati da robot, umanoidi e *app* che ci rendono l'esistenza gradevole, non problematica e quindi impolitica. Se vogliamo risolvere i problemi della povertà, delle disuguaglianze e della democrazia non serve costruire computer guidati dall'Intelligenza Artificiale che tramite i Big data forniscono sempre una risposta perfetta, automatica e precisa (ma nel contempo "interessata")⁷ perché l'algoritmo che li configura è a-semantico e in-cosciente in quanto in-corporeo, e quindi è incapace di dubitare, essere incerto, cambiare idea, seguire valori, soffrire e gioire, nascere e morire.

Quindi oggi la sfida dell'ambivalenza è proprio questa: non cancellare l'apporto della ragione e della conoscenza, non accantonare l'importanza dei principi e delle scelte etiche, non trascurare la rilevanza delle identità e dei riconoscimenti collettivi, come pure la necessità dei percorsi emancipativi e delle opzioni conflittuali, ma al contrario cercare di impedirne la *crystallizzazione algoritmica*, la *precisione computazionale*, la *monovalenza cognitiva ed emotiva*, la *certezza cibernetica*, l'*automazione esistenziale*. Perciò, sottolineare la rilevanza della connotazione ambivalente della nostra agency bio-sociale non vuol dire negarne né la rilevanza né la validità ma al contrario riconoscere la peculiarità che si esprime in una serie di dimensioni bio-sociali: la multidimensionalità, la plurivalenza, la variabilità, l'approssimazione e l'imprecisione, la revocabilità e riconfigurabilità, che sono i tratti bio-semantici dell'esistenza sia antropomorfa che antropotecnica.

Come ho già argomentato altrove (Grossi, 2021), di conseguenza, l'opzione dell'ambivalenza sembra oggi l'unica risorsa epistemica per contenere, difendere e condizionare il passaggio accelerato da Homo Sapiens ad Homo Deus (Harari, 2015, tr. it. 2017), e quindi la connessa *informatizzazione del ciclo esistenziale* che rischia di stravolgere e snaturare lo stesso percorso evolutivo della nostra specie. Perché è proprio la nozione di ambivalenza – in ultima analisi – che caratterizza il format bio-sociale come lo conosciamo storicamente (anche se i Sapiens hanno sempre cercato di fornirne prevalentemente una "narrazione razionali-

Sloterdijk (2009, tr. it. 2010). Con questo termine mi riferisco non tanto al rapporto storico ed evolutivo tra umani e nonumani (oggetti, strumenti, invenzioni, macchine, ecc.) ma alla ibridazione diretta e programmata tra biologia e cibernetica (ad es. il cyborg e i suoi derivati).

⁶ Vedi Floridi (2014, tr. it. 2017: cap. 2).

⁷ Si vedano la analisi sulle trasformazioni del capitalismo (tecno-capitalismo, turbo-capitalismo, neuro-capitalismo) in Gambetta (2018), Sadin (2018, tr. it. 2019), Zuboff (2019, tr. it. 2019).

stica” per giustificare le loro scelte univoche e scientiste), mentre, come vedremo, la rivoluzione digitale e tecno-informatica si muove sempre più verso la costruzione di una condizione esistenziale post-ambivalente, cioè concepita ex ante per eliminare ogni tipo di incertezza, imperfezione, casualità e divaricazione.

Perciò l’opzione analitica dell’ambivalenza non solo ci permette di comprendere meglio il percorso evolutivo dei Sapiens (per segnalarne le contraddizioni analitiche e le concezioni ideologiche) ma oggi diventa lo strumento decisivo per condurre la “guerra delle intelligenze” che oramai si sta dispiegando con sempre maggiore velocità nel Terzo millennio (Alexandre, 2017). E per condizionare e se possibile arrestare la deriva cibernetica e algoritmica dilagante – robot che curano gli anziani, droni che bombardano i civili, stampanti 3D che costruiscono le case, androidi che stanno allo sportello o dirigono il traffico, device portabili che ci curano in tempo reale tramite microchips sottocutanei, automobili autoguidate, fecondazioni sintetiche ed eugenetiche, ecc. – l’unica strada “sensata” è proprio quella segnata dalla prospettiva dell’ambivalenza, che ci deve aiutare a con-vivere con il nostro habitat e non a diventare solo dei “sopravvissuti” o degli “ologrammi”.

2. DALL’ANTROPOCENE AL TECNOCENE, OVVERO DALLA SOCIETÀ-MONDO ALLA SOCIAZIONE TRANS-POST-UMANA

Se nell’ultimo secolo si è cominciato a parlare di una nuova era geologica definita Antropocene⁸ – caratterizzata dal primato dei Sapiens non solo sulle altre specie animali ma anche dal loro incauto e parossistico sfruttamento dell’ecosistema in cui vivono –, oggi si comincia già ad intravedere (e a concettualizzare) un nuovo passaggio storico ancora più problematico: l’avvento del *Tecnocene*. Si tratterebbe di una nuova era geologica caratterizzata da un nuovo fattore dominante: la tecnologia, l’informatica, la cibernetica, la materia digitale e sintetica, l’Intelligenza Artificiale, insomma una intera nuova componente materiale del ciclo esistenziale, in prospettiva capace di evolversi *autonomamente e indipendentemente* dalla specie di riferimento.

Perciò, in questa prospettiva, non ha più molto senso continuare a parlare di glocalizzazione, società-mondo, post-modernità, e così via,

⁸ Viene così definita l’epoca geologica attuale, in cui l’ambiente terrestre, nell’insieme delle sue caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche, viene fortemente condizionato su scala sia locale sia globale dagli effetti dell’azione umana e dai suoi manufatti (con riferimento, ad esempio, all’aumento delle concentrazioni di CO₂ e CH₄ nell’atmosfera, al riscaldamento climatico, alla deforestazione, alla informatizzazione di tutte le attività e connessioni, ecc.).

per definire l'attuale percorso evolutivo caratterizzato dal primato antropologico e "umanista" della specie dei Sapiens, quando l'accelerazione metamorfica degli ultimi trent'anni sta evidenziando l'emergere di una nuova condizione esistenziale, di differenti e spesso contraddittorie modalità di socializzazione e di forme di vita che non possono più essere lette e interpretate secondo i modelli epistemici tradizionali. Il nuovo ambiente che sta emergendo è infatti caratterizzato da un mix di fattori – materici, organici e artificiali – che non solo ne complessificano la configurazione ma soprattutto ne alterano il format perché ne sottolineano sempre più la connotazione *trans* o *post-umana*. Questa nuova prospettiva esistenziale ha un solo elemento di continuità col passato: sono sempre i Sapiens che ne sono protagonisti, nel bene come nel male, ma il loro mito dell'*empowerment* di specie ha imboccato una strada molto controversa e assai discutibile. Non solo per la sistematica sottovalutazione della crisi ecologica che corrode sempre più l'ambiente in cui viviamo (invece di perseguire un nuovo equilibrio investiamo sempre più in una *data driven society* senza comprendere che questa ennesima idea "iperumanista" di società rischia di essere pericolosa per la stessa esistenza della specie), ma soprattutto per la disinvoltura con cui cediamo l'identità antropomorfa (e anche antropotecnica) ad una nuova visione cosmica che ci può portare verso una condizione esistenziale sempre più artificiale, automatizzata e illusoriamente perfetta.

In questa direzione sono oggi in campo due grandi tendenze evolutive. La prima, e attualmente più diffusa, è il *transumanesimo* che mira a costruire una bio-tecno-sfera artificiale che è progettata e finanziata da una élite tecnocratica che è sicura di poter controllare il nuovo salto evolutivo e di raggiungere definitivamente la "fine della storia" tramite il "progresso illimitato". Il primo gradino di questa prospettiva – già in atto e in rapida evoluzione – può essere definito come la *cyborgizzazione* del ciclo vitale. Il cyborg, come è noto, è una entità in parte biologica e in parte tecno-informatica, ed è già presente ed attiva nella nostra vita quotidiana – sia pure in forme ancora non avanzate, come quelle descritte dalla fantascienza – perché gran parte delle nostre attività (lavoro, salute, relazioni, consumi, istituzioni, conoscenze, prodotti culturali, ecc.) è già ibridata ed embricata tramite device, microchips, app e dispositivi telematici con cui conviviamo nella nostra vita quotidiana. Questa prospettiva, oltre alla capacità seduttiva che esercita su di noi, si giova anche dell'illusione – storicamente non fondata – che i Sapiens sappiano stabilire dei limiti oltre cui non andare, mettendo in atto strategie epistemiche, legislative ed etiche al fine di condizionare e impedire il superamento di soglie non compatibili con la nostra esistenza.

A ciò si aggiunge che il nuovo terreno su cui si sviluppa il “neurocapitalismo” è proprio questo: non sfruttare solo le risorse naturali e il lavoro umano, ma progressivamente *renderizzare* l’esistenza stessa dei Sapiens ai fini del consumo e della sorveglianza generalizzata per creare un mondo perfetto, felice e virtuale⁹.

La seconda tendenza, ancora embrionale, è quella che viene chiamata *post-umana*, perché ha un obiettivo ancora più radicale: il *Deus ex machina*. In questa prospettiva i Sapiens sono destinati alla progressiva marginalizzazione perché la “superintelligenza” cibernetica sarà in grado di evolversi da sola mediante l’auto-apprendimento e quindi anche il controllo antropotecnico – progettazione, finalità, verifica – diventerà non solo sempre meno decisivo ma perfino inutile¹⁰. Se la “legge dei ritorni acceleranti” porterà ad una dimensione esponenziale della conoscenza del cosmo post-umano – la cosiddetta “singolarità tecnologica” (Kurzweil, 2005, tr. it. 2008) – verranno meno alcuni dei tratti fondativi della nostra identità esistenziale: la corporeità biologica, la mente individuale e la casualità dell’esistenza¹¹. Infatti, in questa seconda ipotesi, l’affermazione del Tecnoceano può determinare la progressiva estinzione di una specie vivente che, fino ad oggi, si era evoluta sviluppando una “cifra esistenziale” in cui la fisicità (corpo, organismo, sensibilità) è costitutiva di ogni essere vivente, la componente cognitiva (mente, ragione, immaginazione, valori e principi) è patrimonio individuale anche se può diventare collettivo, e il format bio-sociale dei processi di agency (organizzazioni, istituzioni, movimenti) è per sua natura imperfetto, approssimativo e variabile.

Questi presupposti, perciò, possono convivere con enti e strumenti cibernetici, ma non possono essere cancellati né surrogati completamente, se vogliamo mantenere in vita la specie dei Sapiens medesimi. Anche perché, se l’intelligenza può essere in parte surrogata da reti neurali digitali e dal *deep learning*, la coscienza rimane tutt’ora il grande “buco nero”

⁹ Ha osservato in proposito Zuboff (2019, tr. it. 2019: 393-394): «Il potere strumentalizzante riduce l’esperienza umana a un comportamento osservabile e misurabile, rimanendo allo stesso tempo deliberatamente indifferente al significato di tale esperienza [...] i cosiddetti rapporti sociali e scambi economici si svolgono tramite la mediazione di questa astrazione robotizzata [...] che producono l’equivalenza senza l’uguaglianza».

¹⁰ Ha denunciato Harari (2015, tr. it. 2017: 579): «Se l’umanità è in effetti un unico sistema di elaborazione dati, qual è il suo risultato? I datisti direbbero che il suo risultato sarà la creazione di un sistema nuovo e ancora più efficiente di elaborazione dati, chiamato ‘Internet-di-Tutte-le-Cose’. Quando la missione sarà compiuta *Homo sapiens* svanirà».

¹¹ Chiarisce in proposito Alexandre (2017, tr. it. 2018: 245): «La questione centrale sollevata dall’IA riguarda i limiti che vogliamo imporre alla nostra ibridazione [...] per mantenere la nostra dignità non dobbiamo abolire i tre pilastri della nostra umanità: il corpo fisico, la mente individuale e il caso».

della rivoluzione cibernetica e tecno-informatica contemporanea¹².

In questo scenario, come è evidente, si colloca perciò l'importanza strategica di una teoria dell'ambivalenza non solo come strumento euristico ma soprattutto come dispositivo performativo per rivendicare una specificità bio-sociale dei Sapiens e per tentare di contenere, condizionare e controllare una svolta trans-post-umana che potrebbe minacciare il senso stesso della nostra esistenza e quindi il nostro futuro che per definizione è nel contempo individuale e collettivo, personale e comune, ugualitario e differente, vitale e mortale.

3. FORMAT E FRAME. UN CONFRONTO TRA BIO-SFERA ESISTENZIALE E INFO-SFERA ARTIFICIALE SECONDO L'OPZIONE DELL'AMBIVALENZA

L'emergere di una nuova condizione esistenziale sempre più digitalizzata e informatizzata produce tutta una serie di cambiamenti per la vita dei Sapiens, ma soprattutto mette in primo piano una discontinuità nel processo evolutivo che potrebbe portare a un "salto di specie" dalle conseguenze incerte, problematiche e poco auspicabili. Qui, infatti, si pone per la prima volta un problema inedito (e quindi imprevedibile): può una specie vivente *contribuire esplicitamente e attivamente* alla propria possibile involuzione e/o estinzione non a causa del contesto ecologico e climatico in cui vive o per lo scontro-competizione con altre forme di vita (come in parte accaduto finora), ma semplicemente per la propria volontà di potenza? La rivoluzione digitale e info-tecnica fatta decollare con l'avvento del Terzo millennio sia nella versione trans-umanista sia in quella post-umanista – come abbiamo anticipato – ha esattamente questo obiettivo: non solo convivere e coevolversi con il mondo cibernetico, le nanotecnologie, i cyborg e l'IA ma soprattutto passare progressivamente dall'Antropocene al Tecnocene, per inseguire il mito della felicità completa, della virtualità assoluta, della immortalità perseguibile, anche a costo di incrementare la nostra perdurante "disumanità"¹³.

¹² Sottolinea in proposito Tegmark (2017, tr. it. 2018: 396): «Poiché non può esserci significato senza coscienza, non è il nostro universo che dà significato agli esseri coscienti, ma sono gli esseri coscienti che danno significato al nostro universo. Questo suggerisce che, preparandoci a farci umiliare da macchine sempre più intelligenti, noi umani troviamo conforto principalmente nell'essere *Homo sentiens*, non *Homo sapiens*».

¹³ In tutta la nostra storia evolutiva il vero problema è sempre stato quello di superare sempre più lo "stato di natura" mediante la costruzione delle "civiltà", delle "società", delle "nazioni" e dei "governi", usando tutti i mezzi possibili (per lo più negativi e controproducenti), oppure demandando ad un mondo ultra-terreno il significato e la possibile soluzione dei

Ma le domande da porre sono almeno due: non è che ibridandoci con entità cibernetiche, senza tenere conto delle nostre peculiarità antropologiche e anche antropotecniche, finiremo per consegnare il nostro destino all'IA e ai suoi device informatici, magari per assecondare il mito acritico della rivoluzione tecno-scientifica? E poi: se, come alcuni sperano, raggiungeremo una crescita esponenziale quando la cosiddetta Intelligenza Artificiale potrà produrre un mutamento così radicale che per noi umani risulterà “impensabile” e quindi “incomprensibile”, quali trasformazioni ecologiche, economiche, culturali, politiche ed esistenziali saremo poi in grado realizzare per aumentare davvero *anche* la nostra attribuzione di senso e la nostra capacità di agire eticamente ed empaticamente per il bene collettivo della nostra specie e dell'ambiente bio-sociale in cui vive?

Infatti, a ben vedere, questo cambiamento di scenario si presenta assai problematico. Mentre il Coronavirus attacca e ferisce l'umanità intera, mandiamo su Marte robot e dispositivi cibernetici alla ricerca di forme di vita. Mentre le nostre democrazie sono in crisi, i GAFÀ – le grandi imprese digitali che prosperano con i Big data raccolti continuamente sulle nostre vite, siano esse offline o online¹⁴ – collaborano a inquinare il dibattito pubblico e le scadenze elettorali usando le profilazioni, i *chatbot* e le *fake news*, proclamando la “democrazia elettronica” ma di fatto praticando la “democrazia della sorveglianza”¹⁵. Come pure il “sacco del pianeta” incrementa e non riduce la povertà, mentre la “società dello spettacolo” immagina un mondo di uguali individualizzati e soddisfatti, quando invece aumentano le disuguaglianze economiche, sanitarie, culturali che non si combattono con le *app*, la domotica, l'eugenetica e le nanotecnologie ma con una visione politica (ed etica) dell'esistenza stessa.

L'obiettivo di questa riflessione è dunque quello di dimostrare, anche in modo provocatoriamente anti-intuitivo, che l'opzione dell'ambivalenza che è caratteristica del mondo dell'antropocene – cioè espressione dell'ennesima evoluzione storica in cui umani e nonumani si ibri-

nostrì problemi. In realtà occorre invece diventare più umani, più consapevoli del nostro posto nell'universo, delle relazioni tra i nostri popoli e le popolazioni animali che ci circondano, nella convinzione che la coevoluzione deve tendere verso il “più umano” (il gene *altruista*) e non il “meno umano” (il gene *egoista*).

¹⁴ Ha sottolineato Alexandre (2017, tr. it. 2018: 283): «La terribile verità è che le tecnologie digitali fornite dai GAFÀ offrono ai cittadini più servizi di qualsiasi amministrazione. In futuro, i GAFÀ andranno più lontano: grazie all'Intelligenza artificiale forniranno servizi sanitari e istruttivi migliori di quelli del servizio pubblico».

¹⁵ Ha affermato in proposito Zuboff (2019, tr. it. 2019: 531): «Il capitalismo della sorveglianza è pertanto parte di una preoccupante deriva, che secondo molti analisti sta portando il pubblico a non ritenere più la democrazia una necessità inviolabile».

dano e convivono in una esistenza variabile, polivalente ed embricata, ma comunque sempre *semanticamente connotata* in quanto *biologicamente antropomorfa* – rappresenta non solo uno strumento euristico più adeguato ma soprattutto costituisce la chiave di volta per contrastare e contenere questa svolta cibernetica debordante. Infatti, sia il mondo trans-umano che quello post-umano – le due opzioni ancora sul tappeto – sono caratterizzate piuttosto da una concezione dell’esistenza che è non più ambivalente ma *post-ambivalente*, in quanto algoritmi, sistemi esperti e IA sono progettati e predeterminati secondo una concezione (e quindi una pratica) già automatizzata: precisa, perfetta, incontrovertibile, imm modificabile.

Che sia una ristretta élite di umani che controllano un mondo cyborgizzato e digitalizzato, oppure che l’intero mondo sia gestito direttamente da network e piattaforme di IA che si sono sviluppati attraverso il *deep learning*, raggiungendo capacità e forme di agency per noi imm modificabili e incomprensibili (e quindi marginalizzando progressivamente la stessa specie antropomorfa), resta il fatto che lo scontro e il conflitto in atto oggi può essere riassunto in questo unico fattore epistemico e semantico: l’ambivalenza (o meno) dell’esistere e del riprodursi, così come l’abbiamo conosciuta nel nostro lunghissimo ciclo evolutivo.

Per affrontare questo obiettivo possiamo utilizzare due dispositivi analitici con cui mettere a confronto la bio-sfera esistenziale e la info-sfera artificiale: il *format*, inteso come schema organizzativo e relazionale del tipo di esistenza considerato e delle sue componenti principali, e il *frame*, con cui ci si riferisce alla prospettiva cognitiva e semantica che cerca di interpretare e comprendere ogni forma di attività materiale o immateriale. Si tratta in sostanza di comparare due configurazioni del ciclo vitale ibridato sulla base della loro relazionalità bio-sociale e del loro presupposto cognitivo e culturale, partendo dalla centralità o meno dell’opzione dell’ambivalenza stessa.

3.1. Componenti e configurazione dei due format

Per format qui si intende il precipitato materico di un certo modo di gestire l’esistenza in base ad una serie di fattori, processi, infrastrutture e schemi di agency che ne qualificano la costituzione sia in chiave evolutiva sia omeostatica. Così il format “antropotecnico” si caratterizza per un tipo di condizione che concepisce la *realtà bio-tecnosociale* come *esperienza esistenziale*. Il modo di vivere insieme nell’ambiente animale, vegetale e inorganico ricerca continuamente un assetto relazionale e ibridato che alimenta la nostra sensibilità vitale, ne accresce il coinvol-

gimento emotivo e razionale, ne sollecita la capacità emancipativa e valoriale. Quindi è reale non solo ciò che è razionale ma soprattutto ciò che è dotato di senso (anche se impreveduto o irrazionale o controverso), ciò che è sperimentato e vissuto nello spazio e nel tempo (dentro e fuori di noi), ciò che produce consapevolezza e autocoscienza e che quindi implica in definitiva il fondamento semantico dell'essere, del dire e del fare.

In questa prospettiva, quindi, la realtà non è qualcosa che è distinta da noi – sia essa la natura, le specie animali, le cose, le macchine e gli algoritmi – ma rappresenta il precipitato della nostra stessa esistenza, la configurazione evolutiva del nostro ciclo vitale: consapevole e inconsapevole, attivo e passivo, emotivo e razionale, ma in ogni caso *sempre omeostatico* e *sensibile* (anche se a volte centrifugo e magari privo di senso). In altri termini, non c'è da una parte la realtà e dall'altro la vita antropomorfa, ma c'è solo l'*esistenza* in quanto modalità di vita che si appropria, costruisce e immagina le varie situazioni di cui fa *esperienza*. Perciò la “vita reale”, sia quella bio-sociale sia quella antropotecnica, è il precipitato, la configurazione materiale dell'esperienza sensibile, e non qualcosa di oggettivo che prescinde da essa¹⁶.

Quindi, secondo questo orientamento anche ciò che è irreale sembra sempre possibile (si pensi ai sogni, alle credenze o ai miti), anzi talvolta è persino più reale perché è vissuto come esperienza di una realtà eventuale e auspicabile che ci fa vibrare e immaginare. Di conseguenza ciò che esiste in termini bio-sociali costituisce la realtà esistenziale che si confronta reiteratamente con la consapevolezza dell'esperienza stessa con cui “significhiamo” (nel bene come nel male) il nostro essere individuale e collettivo, il nostro ciclo vitale in quanto parte di un percorso di replicazione biologica e culturale tanto sociale che naturale¹⁷.

Al contrario, il format “cibernetico” o “tecono-informatico” prevede una condizione in cui la *realtà digitale* – “virtuale”, “aumentata”, “cyborgizzata” – non è più legata all'*esistere* e al *sentire* (cioè trovare senso, cercare equilibrio, acquisire consapevolezza dell'azione, fare esperienza dell'inatteso e del doloroso, scontrarsi e solidarizzare con gli altri esseri e con l'ambiente circostante, metabolizzare il processo del vivere-morire, ecc.) ma significa piuttosto accedere a una realtà *predefinita* e

¹⁶ Questo spiega anche perché l'ambivalenza può svilupparsi anche attraverso differenti percorsi esistenziali che percepiscono e interpretano in modo variabile la realtà stessa perché la vivono diversamente.

¹⁷ Latour (2017, tr. it. 2018: 105) ha proposto di coniare un nuovo termine per definire l'attore antropologico presente sulla Terra, che ha chiamato il *Terrestre*: «Il Terrestre delinea letteralmente un altro mondo, diverso tanto dalla 'natura' quanto da quelli che si chiamavano il 'mondo umano' o la 'società'».

preconfigurata che possiamo soltanto fruire, consumare e anche condividere in quanto però già “adattata” alle nostre esigenze (giuste o sbagliate che siano).

Così, la cosiddetta “costruzione bio-sociale della realtà” è sempre stata perseguita dai Sapiens durante le diverse fasi del loro ciclo esistenziale, ma tale processo, proprio in quanto organico e culturale, non poteva mai essere predeterminato e predefinito in modo assoluto e automatico, e quindi forniva senso e significato solo mediante l’esperienza ricorsivamente validata o criticata, accettata o respinta. Tanto è vero che si è sempre cercato di introdurre processi di istituzionalizzazione o formalizzazione dell’esistenza stessa (norme, ordine, divieti, vincoli, ruoli, modi di abitare e lavorare, routine comportamentali e conoscitive, ecc.) per contenere le spinte alla decostruzione e alla ricostruzione continua della stessa vita bio-sociale.

All’opposto, ora si prospetta una “costruzione cibernetica della realtà” che è definita *ex ante* e prevedibile, non solo potenziata ed enfatizzata ma anche saturata e perfezionata, che simula la realtà esistenziale con un nuovo tipo di “esperienza” eterodiretta e formalizzata che è invece a sua volta “insensibile” e “insignificante” (anche se attraente e stimolante) perché pre-ordinata, pre-semantizzata e soprattutto immodificabile. Perciò la metamorfosi dell’esperienza medesima – tipica del percorso evolutivo dei Sapiens in quanto sempre morfogenetica – diventa in questo caso una simulazione informatica e digitale in sé conclusa, esauriente e perimetrata proprio in quanto *artificiale* (è fatta di bit e byte e non di molecole e cellule) e *preprogettata* (da algoritmi e *deep learning* prodotti dall’IA e dalle nanotecnologie).

Infatti, mentre nel format bio-sociale dell’esperienza il tessuto dei flussi di relazione è di tipo *interazionale* – contatti, scambi, confronti, rifiuti e condivisioni, amicizie o ostilità – in quello cibernetico è di natura *connessionale*: si è “connessi” di default anche se non si interagisce, non ci si può disconnettere (si rischia la marginalizzazione), e inoltre la connessione presenta caratteristiche di *interattività* (invece di interrelazionalità), di *virtualità* (non siamo face-to-face o body-to-body) e di *monoculturalismo* (non ci sono diversità, variabilità, disfunzionalità nei frame di riferimento, ma tutto è già predeterminato, segmentato, anche le eventuali apparenti incongruenze)¹⁸.

¹⁸ Zuboff (2019, tr. it. 2019: 520) ha parlato in proposito di modello “cyberlibertario” per quanto riguarda l’attuale svolta economica e tecno-informatica: «L’accumulo di libertà e conoscenza assieme alla fine della reciprocità dà forma ad una terza caratteristica inedita del capitalismo della sorveglianza [contemporaneo]: un orientamento collettivista che diverge sia dai valori storici del capitalismo di mercato, sia dalle convinzioni neoliberiste del primo capitalismo».

In questa prospettiva i due format presentano perciò marcate diversità nel modo di organizzare e di percepire l'esistenza degli esseri viventi. Ad esempio, l'agency esistenziale è sempre *situata*, cioè assume significato a partire da un contesto bio-sociale di riferimento (sia in termini spaziali che temporali), è sempre *hic et nunc* anche quando rilegge il passato o ipotizza il futuro, mentre l'agency computazionale è per definizione asettica e acefala anche se sembra personalizzata, finalizzata e pseudo-semantizzata. Come pure l'azione politica (che è consapevole, responsabile e controversiale nella prospettiva antropomorfa) diventa invece inazione inconsapevole, cessione di responsabilità a favore della *datacrazia* (Gambetta, 2018) e quindi rifiuto del conflitto a vantaggio della felicità personale e della superiorità dei "sistemi esperti" che ti conoscono meglio di te stesso e perciò ti "governano" nel modo migliore.

Insomma, i due format esistenziali fanno riferimento a due concezioni divergenti del ciclo vitale: la *complessità bio-semantic*a, che non può essere ridotta ma deve essere interpretata e metabolizzata, nel primo caso, e la *semplicità algoritmica* che ha depurato e sterilizzato la biotecnosfera postulando la convinzione che l'unico significato che conta è quello definito dalla superintelligenza post-umana (Bostrom, 2014, tr. it. 2018), nell'altro caso. Così, potremmo aggiungere, il primo format tiene conto della responsabilità, mentre il secondo la considera irrilevante; il primo ritiene importante la coscienza e la consapevolezza mentre il secondo sottolinea solo la razionalizzazione e l'automazione; il primo concepisce come ineliminabile la morfogenesi e la metamorfosi mentre il secondo fa riferimento piuttosto ad una sorta di "criogenesi digitale" che conserva e configura ogni dimensione di vita collettiva attraverso la dataizzazione dell'esistenza stessa: *data driven birth*, *data driven life*, *data driven economics*, *data driven politics*, *data driven cultures*, ecc.

3.2. Profili dei due frame

Ma non basta descrivere le caratteristiche e le specificità di un certo tipo di format esistenziale se non si associa ad esso anche un frame che conferisce una cornice semantica e interpretativa al format stesso, al fine di comprendere ciò che si fa o si dice, ciò che si prevede e ciò che è inatteso. Il frame, come è noto, è come un filtro che orienta la significazione (e quindi il senso) di ciò che accade e che noi viviamo, senza il quale la nostra esistenza sarebbe "descrivibile" ma non "interpretabile". Naturalmente questa caratteristica della performatività antropologica è essa stessa il frutto e il portato evolutivo di un percorso storico e bio-sociale di lungo periodo che oggi si accresce anche degli effetti della rivoluzio-

ne digitale e tecno-informatica. Ecco perché non basta analizzare il format di qualsiasi configurazione esistenziale se non si delinea nel contempo qual è il frame che la sostiene, la rende accessibile, comprensibile, condivisibile ma anche fraintendibile o contrastabile.

Secondo un crescente numero di studiosi e ricercatori, a causa della dirompente rivoluzione cibernetica e della ibridazione crescente tra umano e nonumano è necessario sostituire il vecchio postulato modernista dell'*aut aut* con l'approccio analitico dell'*et et* (Beck, 1993, tr. it. 2000), sulla base della evidenza che la complessità evolutiva non può essere compresa e interpretata adeguatamente se non attraverso un cambiamento del frame euristico utilizzato. E ciò soprattutto perché stiamo passando dalla società-mondo (l'ultima metafora antropologica) alla socializzazione trans-post-umana che impone una discontinuità cognitiva tra Antropocene e Tecnocene. Infatti, la posta in gioco non è più la rigidità o meno di una prospettiva razionalista comunque "umanista" ma l'avvento o meno di un *razionalismo cibernetico* che appare "naturale" anche se predefinito, ipostatizzato e quindi costruito e controllato di default¹⁹.

Ecco perché in questo nuovo contesto dirompente del Terzo millennio l'approccio ambivalente si trova oggi a confrontarsi con un nuovo frame – che chiamo *post-ambivalente* – che è il risultato di un nuovo "salto" evolutivo, cioè del passaggio dalla modernità antropotecnica alla artificialità digitale e cibernetica nella quale, per così dire, l'idea stessa di ambivalenza è cancellata da una nuova concezione dell'esistenza *potenziata* e nel contempo *uniformata* in quanto prodotto di una predeterminazione ex ante mediante una configurazione algoritmica guidata dall'IA, che di fatto rende superato sia il binomio dell' "aut aut" sia l'opzione alternativa dell' "et et". In pratica, per così dire, potremo conoscere in anticipo la vita che faremo – senza problemi, tensioni, contrattempi o errori – perché *le cose staranno sempre come abbiamo stabilito che debbano stare nel modo ottimale*.

L'approccio ambivalente, rispetto all'approccio post-ambivalente²⁰, configura al contrario una prospettiva *duale* e *polivalente* – quindi non deterministica né automatizzata – che non solo critica la vecchia tradizione epistemica causale e lineare, oltre che selettiva (riassunta nel principio disgiuntivo dell'*aut aut*) ma contesta anche la nuova modellistica cibernetica che affida ai criteri dell'automazione e al format degli algo-

¹⁹ Come già sottolineato, la riproduzione biologica non produce fotocopie genetiche, ma contempera anche variazioni e specificità che ne permettono nel contempo l'uniformità e la difformità.

²⁰ Il post-ambivalente, come il post-umano, non è il superamento di uno dei due termini ma la sua soppressione, eliminazione, cancellazione. Invece del ricorrente dilemma "essere o non-essere" si suggerisce la certificazione euforica dell'"essere diversamente".

ritmi l'attribuzione di senso all'esistenza stessa. Di conseguenza tale approccio euristico assume una prospettiva che non è riduzionista ma possibilista, che non semplifica e depura il reale ma riconosce le complessità e le variabilità che lo attraversano, cosicché non contrappone mai giusto e sbagliato (che può mutare nel tempo e cambiare di segno), tesi e antitesi (che spesso si ibridano), progressivo e regressivo (che si trasforma col riorientamento dei punti di vista), perché vuole conservarne la semanticità e la performatività esistenziale che deriva dalla sua coevoluzione bio-sociale, e quindi si sforza sempre di *interpretare* la *problematicità* del reale (e le relative discontinuità) invece di *minimizzarla*, *depotenziarla* o *banalizzarla* per renderla univoca e univalente, cioè solo e interamente razionale, ascritta e operazionabile.

Quindi, secondo l'approccio ambivalente, la produzione di significato in quanto peculiarità dell'agency sia antropomorfa che antropotecnica è la conseguenza di un frame che è contestualizzato, connotato e ibridato non perché *relativista* – come denunciano i fautori delle “scienze esatte” – ma perché *realista*. Il che significa che la metamorfosi biotecnico-sociale non rinuncia a nessuna delle sue componenti costitutive (materialità fisica, organica e socio-tecnica) e delle relative connotazioni multivariate, perché solo accettando la *possibilità esistenziale* si può dare senso e significato alla propria agency interiore ed esteriore ²¹.

Al contrario, nel frame post-ambivalente – come abbiamo visto – il valore semantico dell'esistere non nasce dalla situazione, dall'interazione, dalla memoria, dall'imprevisto, dalle idee e dai sentimenti, dai desideri e dagli egoismi, dagli interessi e dai valori, ma è già iscritto nel *design* informatico e nella *matrice* algoritmica in cui sono sussunte progressivamente le nostre vite individuali e collettive. Di conseguenza la “costruzione info-tecnica della realtà” diventa un processo “virtuale” che non è *irreale* ma comunque non è *realistico*, che non è *insensato* ma è certamente *insensibile*, cioè non è il risultato di un percorso metamorfico ed evolutivo finalizzato all'uscita dalla Caverna platonica per poter permettere ai Sapiens di fare una esperienza diretta e situata del vivibile, ma è una tendenza orientata invece al loro spostamento in un universo parallelo – sulla Terra o in qualche altra “realtà aumentata” – in cui tutti aspettano sorridendo di vedere il sole che non tramonta mai, mentre robot e androidi fanno il “lavoro sporco” di nascosto.

Questa nuova socializzazione trans-post-umana intende così programmare esplicitamente il futuro della specie come un nuovo mondo terrestre e cosmico in cui ogni incertezza, ogni imperfezione, ogni contrattempo,

²¹ Ha sottolineato in proposito Pievani (2019: 85): «Il possibile è più ampio del reale. E la natura più grande di tutte le nostre teorie per comprenderla».

ogni approssimazione deve essere deriso, screditato e cancellato. Quindi niente emancipazione – produce conflitti e genera nuovi diritti – ma solo *enhancement* e *empowerment*, che soddisfa tutti (almeno quelli che se lo potranno permettere); niente autonomia e autodeterminazione – che crea disordine e imprevedibilità – ma “profilazione individuale” che rende possibile dire e dare a ciascuno ciò che egli vuole sentirsi dire e desidera avere; niente democrazia – che è caotica, litigiosa e inefficiente – ma una inedita “algocrazia” nella quale nulla è mai ambivalente o polivalente perché tutte le istituzioni come pure le aziende, gli istituti di ricerca e le multinazionali, si muovono all’unisono sulla base di piattaforme informatiche, di intelligenza artificiale esponenziale e di una programmazione cibernetica fondata su postulati non-incerti, non-controversiali, non-empatici e quindi totalmente irreflessi.

Ma vi è una seconda dimensione che distingue questi due frame (e i relativi format che aiutano a costruire) e che potremmo definire come il tratto identitario dello *zòn politikòn*: la pulsione consapevole che la realtà, l’esistenza, l’evoluzione deve essere affrontata e interiorizzata mediante la prospettiva della critica, cioè della capacità e della responsabilità di non accettare mai il leitmotiv che “le cose stanno così perché questo è il mondo migliore possibile”. L’ambivalenza antropologica ci dice infatti che tutto può essere criticato, messo in discussione, modificato, risemantizzato proprio perché niente è veramente standardizzato come non lo è lo stesso processo biologico e riproduttivo. Quindi l’ambivalenza è il fondamento di una teoria sociale critica, e la riflessione critica rimane il connotato epistemico della stessa vita dei Sapiens.

Al contrario il frame post-ambivalente è costitutivamente acritico, perché ritiene che quando si raggiunge la perfezione tecno-scientifica, tutte le contraddizioni, le incertezze, gli effetti collaterali, le anomalie verranno “algoritmicamente” eliminate. Per parafrasare una famosa espressione latouriana, “*non siamo mai stati moderni*” ma certamente *non lo diventeremo mai* se sceglieremo di rinunciare all’ambivalenza per garantirci un futuro beatamente irresponsabile che cancellerà tutti i nostri errori senza avere davvero il coraggio di correggerli. Quindi essere ambivalenti vuol dire sempre essere *anche* critici.

4. CONCLUSIONI IN PROGRESS

Il percorso analitico per sviluppare e articolare una *teoria dell’ambivalenza* con le caratteristiche epistemiche illustrate in questo scritto è ancora lungo e complicato, perché non è facile elaborare un approccio così “disallineato” rispetto a quelli che sono stati finora storicamente e

scientificamente accreditati negli ultimi millenni della storia dei Sapiens. Tuttavia, come ho cercato di argomentare, oggi appare anche l'unica via di contenimento e di regolazione di una accelerazione metamorfica che per la prima volta tende a bypassare i limiti e le peculiarità della specie antropologica. Non è sperando in una IA “benevola” – magari progettata nella Silicon Valley o in qualche istituto di ricerca specializzato nella promozione della “singolarità tecnologica” – che possiamo garantirci un futuro meno “disumano” nei confronti dei nostri simili e delle altre specie che popolano la nostra Terra.

Al contrario siamo noi che dobbiamo imporre alla superintelligenza informatica dei fini e degli obiettivi non controproducenti per la nostra specie in modo da non cancellarne le peculiarità evolutive e identitarie. E tra i tanti fattori non negoziabili in questo processo di digitalizzazione e robotizzazione dell'esistenza vi è proprio l'*osmosi tra esistenza e ambivalenza*, che costituisce – in positivo come in negativo, ovviamente – il punto di forza e di debolezza del soggetto antropomorfo. Quindi, ancora una volta, possiamo dire che “essere ambivalenti” non significa essere indifferenti, qualunquisti o irrazionali ma, proprio per non per rinunciare a valori e prospettive socio-culturali dotate di senso, che occorre piuttosto preservarli da possibili forme bio-sociali e tecno-informatiche di controllo e surdeterminazione, che ne impediscono la modificazione, la correzione e la riformulazione. Il problema non è infatti la validità di una scelta o di una idea, o la sua negoziabilità e intercambiabilità, ma al contrario la sua presunta univocità, esclusività e normatività²².

Dunque, disporre di un format e di un frame ambivalenti significa ammettere che la modernità (o la post-modernità) non va letta solo come progresso, tecnologia e automazione in direzione di un “universo della precisione”, ma che occorre piuttosto prendere atto che nel nostro mondo non c'è nulla di preciso (fortunatamente) dal momento che viviamo in un ambiente che è sempre prevedibile e imprevedibile, ricorsivo e trasgressivo, insomma semanticamente ricco, mutevole, controvertibile, empatico e onirico. L'ambivalenza, quindi, è tipica di *Homo sapiens* e il suo doppio (*Homo sapiens*) dovrebbe prenderne atto: la gioia e il dolore hanno senso perché sono embricati nella stessa lunghezza d'onda; il giusto e l'ingiusto sono il fondamento di un approccio eticamente e biologicamente esistenziale; il logico e l'illogico sono la molla che ci spinge nel nostro ciclo vitale. Di conseguenza, il programma epi-

²² Ha riassunto Sadin (2018, tr. it. 2019: 171): «All'opposto di una razionalità che pretende di sradicare il disordine, lottare contro l'entropia e rafforzare un controllo sempre più esteso sul corso delle cose, noi difendiamo le imperfezioni della vita che stimolano il nostro desiderio di realizzarci e lavorano senza sosta alla costruzione di un mondo comune fondato sull'assioma cardinale consistente nel non ledere nessuno».

stemico che ne deriva contiene in sé una duplice sfida: ragionare e non razionalizzare, riconoscere le contraddizioni e non cercare di eliminarle, e soprattutto comprendere che “I dieci comandamenti” stanno insieme alla “Torre di Babele”, la più straordinaria metafora della *nostra* zoè.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALEXANDRE, L. (2017). *La guerra delle intelligenze. Intelligenza artificiale contro intelligenza umana*. Torino: EDT, 2018.
- BECK, U. (1993). *L'era dell'E*. Trieste: Asterios, 2000.
- BOLTANSKI, L. (2009). *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2014.
- BOSTROM, N. (2014). *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*. Torino: Bollati Boringhieri, 2018.
- FLORIDI, L. (2014). *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*. Milano: Raffaello Cortina, 2017.
- GAMBETTA, D. (2018) (ed.). *Datacrazia*. Roma: D Editore.
- GAZZANIGA, M. S. (2018). *La coscienza è un istinto. Il legame misterioso tra il cervello e la mente*. Milano: Raffaello Cortina, 2019.
- GROSSI, G. (2021). *La sfida dell'ambivalenza. Il futuro della socializzazione umana e post-umana nel Terzo millennio*. Verona: Ombre corte.
- HARARI, Y. N. (2015). *Homo Deus. Breve storia del futuro*. Firenze-Milano: Giunti-Bompiani, 2017.
- KOYRÉ, A. (1948). *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*. Torino: Einaudi, 1962.
- KURZWEIL, R. (2005). *La singolarità è vicina*. Milano: Apogeo, 2008.
- LATOUR, B. (2017). *Tracciare la rotta. Come orientarsi in politica*. Milano: Raffaello Cortina, 2018.
- PIEVANI, T. (2019). *Imperfezione. Una storia naturale*. Milano: Raffaello Cortina.
- SADIN, E. (2018). *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*. Roma: Luiss, 2019.
- SLOTERDIJK, P. (2009). *Devi cambiare la tua vita*. Milano: Raffaello Cortina, 2010.
- TEGMARK, M. (2017). *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*. Milano: Raffaello Cortina, 2018.
- TOURAINÉ, A. (2013). *La Fin des Sociétés*. Paris: Seuil.
- ZUBOFF, S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Roma: Luiss, 2019.
-

LIBRI IN DISCUSSIONE

**Ferruccio Biolcati, Giancarlo Rovati e Paolo Segatti,
a cura di**

COME CAMBIANO GLI ITALIANI

Valori e atteggiamenti dagli anni Ottanta a oggi

il Mulino, Bologna, 2020, 344 pp.

di *Massimo Airoidi*¹

Sul fatto che gli italiani negli ultimi quarant'anni siano cambiati non ci sono molti dubbi. È uno tra i discorsi simbolo dello zeitgeist nostalgico contemporaneo descritto da Gandini (2021): quanto ci saremmo impoveriti, arroccati, depressi, imbarbariti – perlomeno rispetto alla decade di riferimento per eccellenza, i “magici” anni Ottanta. Ma una sociologia che si rispetti diffida naturalmente dal senso comune, e offre semmai gli strumenti scientifici per decostruirlo criticamente. *Come cambiano gli Italiani*, a cura di Biolcati, Rovati e Segatti, si pone questo obiettivo dati alla mano, grazie all’analisi di cinque rilevazioni italiane della nota indagine campionaria European Values Study (1981, 1990, 1999, 2008, 2018), l’ultima delle quali è stata coordinata in prima persona dai curatori. I diciassette capitoli del volume ricostruiscono lucidamente i cambiamenti strutturali della società italiana (Brunori *et al.*), le trasformazioni nel mondo del lavoro (Rovati), nella famiglia (Mazzucchelli),



¹ MASSIMO AIROLDI, sociologo, è attualmente Assistant Professor presso l’EM Lyon Business School di Lione. È autore di *Machine Habitus: Toward a Sociology of Algorithms* (Polity, 2021).

Email: massimo.airoidi@unimi.it

nelle sfere religiosa (Bichi e Rovati) e politica (Pesenti); gli atteggiamenti verso scienza (Biolcati e Vezzoni), ambiente (Lomazzi), migranti (Molteni), stato e mercato (Dotti Sani; Maraffi), e altro ancora. Il ritratto del Paese che ne risulta è multidimensionale, completo, affascinante.

L'invecchiamento della popolazione, l'avanzata della secolarizzazione, lo sfilacciamento del mercato del lavoro e le disuguaglianze di reddito – tornate a crescere dopo la crisi del 2008 – fanno da sfondo a un quadro valoriale sfaccettato, fatto insieme di costanti e mutamenti.

Da un lato, molte cose sono rimaste (quasi) le stesse negli ultimi quarant'anni. Ad esempio, gli aspetti della vita ritenuti importanti dai rispondenti sono più o meno invariati tra 1990 e 2018, eccetto che per la maggiore importanza data oggi al lavoro e il minore interesse per la religione. La disponibilità a sacrificarsi per la patria caratterizza circa un italiano su due, e rimane stabilmente inferiore alla media europea lungo tutto il periodo monitorato (Segatti e Guglielmi). Gli atteggiamenti dei cittadini italiani verso stato e mercato si dimostrano anch'essi pressochè costanti dal 1981 al 2018 (Maraffi), e vedono donne e giovani più propensi a favorire l'interventismo statale.

D'altro canto, i dati EVS riflettono alcune trasformazioni sociali interessanti. Come mostra Simone Sarti nel capitolo II, la differenza tra sfere valoriali maschile e femminile si è andata riducendo nel tempo. Spiccano inoltre la marcata perdita di rilevanza dell'istituzione del matrimonio (percepita come obsoleta da un terzo degli intervistati nel 2018), la netta smobilitazione politica e civile (Pesenti), la crescita dei sentimenti anti-immigrazione (Molteni), e infine una fiducia verso gli altri scarsa e in forte declino (Chiesi). A sorpresa, Sciolla e Torrioni evidenziano l'ascesa sul piano morale del civismo rispetto al libertarismo – aldilà dei luoghi comuni, e in controtendenza rispetto agli altri paesi europei. Meno inaspettato è invece il fatto che le preoccupazioni per l'ambiente facciano breccia soprattutto «tra le fasce della popolazione con maggiore accesso alle risorse economiche e intellettuali» (Lomazzi: 181).

L'unica evidente mancanza di questo ricco volume uscito nel 2020 non può certo essere imputata agli autori: è l'arco temporale analizzato, che non arriva a toccare lo spartiaque sociopolitico determinato dalla pandemia di Covid-19. Oggi è legittimo chiedersi come gli avvenimenti surreali degli ultimi due anni abbiano influito sui valori e atteggiamenti descritti nel libro (e viceversa). Intelligentemente, lo fanno i curatori stessi nell'introduzione, ricordando come «Un evento, anche se di proporzioni catastrofiche, non fa mai tabula rasa dell'impasto di valori, sentimenti e abitudini che hanno governato le nostre vite prima del suo

accadimento» (Biolcati *et al.*: 7). Vero. Ad esempio, nel capitolo IX, Biolcati e Vezzoni riportano come nel 2018 circa il 10% della popolazione non avesse fiducia nei vaccini (20% tra le fasce meno istruite) – percentuali che appaiono vicine a quelle degli odierni novax. In conclusione, anche ipotizzando una società stravolta dal cataclisma pandemico, la lettura di *Come cambiano gli italiani* non risulterebbe comunque meno interessante. Questo libro offre uno spaccato ben scritto, sintetico e metodologicamente rigoroso dell'Italia a cavallo tra due secoli, e per questo merita un posto sulle nostre librerie.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

GANDINI, A. (2021). *L'età della nostalgia. Populismo e società del post-lavoro*. Roma: Treccani Libri.

Simone Tuzza

IL DITO E LA LUNA

**Ordine pubblico tra polizia e potere politico,
un caso di studio**

Meltemi, Milano, 2021, 248 pp.

di *Carlotta Vignali*¹

È sito di un ambizioso lavoro di ricerca che unisce la lettura sociologica alla prospettiva criminologica e della scienza politica, *Il dito e la luna. Ordine pubblico tra polizia e potere politico, un caso di studio*, è la recente opera di Simone Tuzza che mira a mettere a nudo le più o meno latenti interconnessioni tra potere politico e polizia. Partendo dall'analisi dei meccanismi di gestione dell'ordine pubblico durante le mobilitazioni No Tav, rese *case study* di questo lavoro di indagine, il testo ha il merito di arricchire la produzione scientifica sui *police studies*,

mai veramente decollati nel contesto italiano. Eccezion fatta per lo studio criminologico di Roberto Cornelli dedicato all'analisi del senso dell'agire di polizia (2020), cui si uniscono pochi altri lavori (Bertacini 2009; Fabini 2016; Gargiulo 2015; Palidda 2000, 2021), in Italia scarna risulta la letteratura che abbia interamente a oggetto l'indagine empirica sulle dinamiche di polizia. In questo ambito, lo studio di Tuzza non solo scende in profondità nell'analisi della gerarchia, dei



¹ CARLOTTA VIGNALI è Dottore di Ricerca in Sociologia. L'area di interesse concerne la sociologia del penitenziario, della devianza e del controllo.

Email: carlotta.vignali@sp.unipi.it

ruoli e delle pratiche che caratterizzano la catena di comando del comparto sicurezza impegnato nella gestione dell'ordine pubblico, ma ha altresì il valore aggiunto di mettere in risalto il privilegiato e a tratti ambiguo legame tra autorità politiche – la *luna* – e istituzioni di polizia – il *dito* –, le cui sfaccettature sono interpretate attraverso l'integrazione di interviste, analisi di numerose testimonianze, udienze e articoli di giornale che hanno consentito all'autore di sfuggire all'assoluta impermeabilità che riguarda il terreno di indagine prescelto. A fare da *fil rouge* tra le varie sezioni del lavoro di ricerca è l'adozione del concetto di *imprenditorialità morale* di Howard Becker (1966), punto di vista prospettico dimostratosi cruciale nella lettura della relazione simbiotica tra la sfera politica e il settore della pubblica sicurezza. Fluidificando responsabilità e funzioni relative alla gestione dell'ordine pubblico, le strette interconnessioni tra il sistema di polizia e il mondo politico sembrano indebolire la linea di confine tra *rule creators* e *rule enforcers* (Becker 1966), comportando un lavoro in sinergia tra le due realtà che rischia di fare vacillare l'idea democratica di una polizia come organismo neutrale e a sé stante, slegato dall'impianto istituzionale. In tal senso, se per un verso l'autorità sembra veicolare dall'alto l'unicità del mandato di polizia, riducendo di netto la capacità discrezionale delle forze dell'ordine, per altro verso, risultano moltiplicate mansioni e funzioni della polizia, che, fuoriuscendo dal mero ruolo di applicatrice delle norme, diventa al contempo parte integrante della creazione delle stesse. A rendere possibile la salda tenuta di questa intricata forma di cooperazione non è solo l'accordo formale tra polizia e autorità politiche, che si concretizza nella compartecipazione ai tavoli decisionali e perdura durante l'intera catena di comando, ma è anche la percezione condivisa che le due differenti realtà hanno sui manifestanti. In questo quadro di difficile interpretazione, il volume si pone dunque l'obiettivo di analizzare le modalità di gestione dell'ordine incorniciandole nel più ampio tema del rispetto della libertà ed evidenziando ambiguità, nodi critici e limitazioni nell'autonomia delle forze di polizia durante il *management* delle grandi mobilitazioni.

I cinque capitoli che compongono la monografia sono strutturati in due sezioni: dal taglio più teorico, i tre capitoli iniziali compongono la prima parte che, oltre a inquadrare sapientemente la letteratura sul tema, fornisce capillari approfondimenti sulle dinamiche di *policing* ed *enforcement*, con particolare riferimento al modello italiano e alla sua concretizzazione nella gestione della folla. Accennando al caso No Tav, le pagine finali della prima sezione, introducono la seconda parte

del lavoro, incentrata sull'esposizione della ricerca empirica i cui risultati consentono all'autore di avanzare interessanti interpretazioni su ruoli, fini e mezzi di chi è chiamato a dirigere e attuare l'ordine pubblico, sottolineando l'influenza politica sulla polizia, che, in ultima istanza, finisce per condividere tanto gli obiettivi governativi, quanto la percezione istituzionale circa i manifestanti.

Avvalendosi del supporto della differenziazione operata da Jean Paul Brodeur (1984) tra la tesi dell'*insularità della polizia* – pensata come sistema a sé stante, come “Stato nello Stato” – e quella della sua *strumentalità* – intesa come “braccio armato dello Stato” –, nel primo capitolo Tuzza non solo riduce la netta la cesura tra queste due interpretazioni rendendola una linea sottile che tende a svanire nel rapporto sinergico tra autorità politiche e forze dell'ordine, ma inizia a esporre gli aspetti più ambigui di questa relazione. Configurandosi simultaneamente come corpo addetto alla tutela dei cittadini e come entità preposta alla protezione della sicurezza nazionale – mansioni che ne giustificano l'ormai consolidato monopolio legittimo dell'uso della forza (Bittner 1970) –, la polizia finisce per assumere una posizione enigmatica nelle situazioni in cui questi due compiti paiono porsi in reciproca contraddizione. Al pari della difesa dell'incolumità nazionale sui vari fronti emergenziali, come la lotta alla criminalità organizzata o ai fenomeni terroristici ed eversivi, le mobilitazioni sociali su cui gravano tematiche politicamente sensibili rientrano specificatamente nei casi in cui la priorità difensiva diviene lo Stato, talvolta a scapito degli interessi dei cittadini. In questo scenario, le azioni intraprese e gli strumenti adottati dal comparto sicurezza nella gestione delle manifestazioni si configurano come l'esito ultimo della decisione di schierarsi in difesa dell'autorità che gli concede il potere di intervento coatto. Ma se – come brillantemente suggerisce l'autore – il mandato di polizia sembra dipendere dall'impianto politico, a quale livello di democraticità si colloca il detentore del monopolio legittimo della forza se finisce per rappresentare un servizio a disposizione delle esigenze governative?

È sulla base di questo interrogativo che iniziano a muoversi i due successivi capitoli, dedicati all'analisi dettagliata della catena di comando e degli stili di intervento adottati dalla polizia nella gestione dell'ordine pubblico. In linea con la sopracitata strumentalità politica del ruolo della polizia, le effettive modalità di azione inscenate dagli agenti in piazza rientrano nel disegno prestabilito dagli imprenditori morali. Durante le manifestazioni le forze dell'ordine diventano attori politici con il compito di difendere gli obiettivi governativi attraverso

l'applicazione della *neutralizzazione strategica* (Noakes e Gillham 2007), modello di gestione del *policing protest* che, non poi così distante dal concetto di *diritto penale del nemico* (Jakobs 2003), si pone la finalità di neutralizzare coloro percepiti come elementi di “disturbo”, distinguendo i manifestanti “tranquilli” da quelli “facinorosi”, in base a una costruzione identitaria su cui autorità e forze armate tendono a convergere. Tali categorizzazioni sembrano perfettamente riprodotte nella gestione del movimento No Tav che, nonostante l'eterogeneità dei suoi componenti, non sfugge all'etichettamento operato dagli attori istituzionali impegnati nella difesa delle priorità politiche ed economiche.

Intrapresa negli ultimi due capitoli, è proprio l'analisi della gestione dell'ordine nelle mobilitazioni No Tav che permette di cogliere in concreto le premesse avanzate dall'autore nella prima sezione del libro. L'attenzione sul caso studio ha messo a fuoco la complessità e la rigidità della catena di comando, consentendo al lettore di comprendere lo stretto legame tra autorità politica e forze di polizia. Relazione che non solo si palesa formalmente ai vertici decisionali in materia di ordine pubblico con la partecipazione di autorità quali Prefetti e Sindaci – a livello locale – e Ministro dell'Interno e rappresentanze politiche – a livello nazionale –, ma che emerge anche informalmente sia mediante i *rule enforcers*, deputati a tradurre in azioni operative la volontà politica, sia attraverso l'ambigua presenza della DIGOS – Divisione Investigazioni Generali e Operazioni Speciali – durante le manifestazioni. Considerato il tipico compito della DIGOS di ininterrotta raccolta di dati e informazioni sulle organizzazioni politicizzate, tale forza speciale non solo si colloca appieno nel mandato politico, ma nel contesto delle mobilitazioni di piazza sembra farlo assumendo un ruolo vago e di difficile inquadramento. Dotati di ampio potere e svincolati dal rispetto dei protocolli e dalla rigidità della catena di comando, i membri della DIGOS coinvolti nella gestione e nel monitoraggio delle manifestazioni sembrano rappresentare un'ulteriore prova dell'onnipresenza e della pervasività della politica in materia di ordine pubblico.

Muovendo dal caso studio No Tav, il libro di Tuzza opera una ricerca ricostruzione circa le dinamiche che riguardano l'intersezione tra mondo politico e forze di polizia, mostrandone prassi, nervi scoperti e contraddizioni. La sinergia tra queste due realtà, di cui la legittimazione all'uso esclusivo della forza concesso alla polizia risulta la quintessenza, emerge in maniera dirompente nella gestione del *policing protest*. Uno degli aspetti più inquietanti della consolidata legittimità

dell'agire delle forze dell'ordine in continuità con il volere governativo coincide con la sua accettazione acritica. Lungi dall'essere pensata come una deviazione o una recrudescenza rispetto agli ideali democratici, la sorveglianza sulla polizia operata dalla politica è perlopiù vista come una naturale emanazione del potere politico. Ma se è vero che le dinamiche di potere fissano i confini dell'agire del comparto sicurezza, interferendo in quel mandato di polizia che contribuiscono in larga parte a creare e limitando la discrezionalità del terreno operativo, nei – non rari – casi di abusi ed eccessi, su chi ricade dunque la responsabilità? E come si spartisce? A tal proposito, esponendo le criticità del binomio politica-polizia e illuminando sfumature e opacità relative alla duplice posizione della polizia quale garante della sicurezza dei cittadini e al contempo della nazione, il lodevole contributo di Tuzza rende palese l'insostenibilità dell'ancora troppo diffusa retorica delle *mele marce*, svelando le implicazioni strutturali del sistema.

Passati solo pochi mesi dai fatti del carcere di Santa Maria Capua Vetere e dal ventennale del G8 di Genova, nel paese della brutale uccisione di Stefano Cucchi, in cui l'agire di polizia si inserisce in quadro legislativo ancora vago, astratto e non di rado incline all'impunità, quello che si avverte è un concreto bisogno di *police studies*. In questa direzione, *Il dito e la luna* spiana abilmente la strada verso future ricerche sul tema. Gli spunti indubbiamente non mancano.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BECKER, H. S. (1966). *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. New York: Free Press.
- BERTACCINI, D. (2009). *La politica di polizia*. Bologna: Bononia University Press.
- BITTNER, E. (1970). *The Functions of the Police in Modern Society*. Rockville, MD: National Institute of Mental Health, Center for Studies of Crime and Delinquency
- BRODEUR, J. P. (1984). La Police: Mythes et Réalités. *Criminologie* 17(1): 9–41.
- CORNELLI, R. (2020). *La forza di polizia. Uno studio criminologico sulla violenza*. Torino: Giappichelli.
- FABINI, G. (2016). “Buongiorno, documenti”. Meccanismi di controllo ed effetto di disciplinamento: storie di migranti e polizia locale. *Studi Sulla Questione Criminale* (1): 73–92.
- GARGIULO, E. (2015). Ordine pubblico, regole private. Rappresentazioni

- della folla e prescrizioni comportamentali nei manuali per i Reparti mobili. *Etnografia e ricerca qualitativa* (3): 481–512.
- JAKOBS, G. (2003). Derecho penal del ciudadano y derecho penal del enemigo. In G. Jakobs, M. Ciancio Meliá, *Derecho penal del enemigo* (pp. 19-56). Madrid: Civitas Ediciones.
- NOAKES, J., GILLHAM P. (2007). Police and Protester Innovation Since Seattle. *Mobilization: An International Quarterly* 12(4): 335–40.
- PALIDDA, S. (2000). *Polizia post-moderna. Etnografia del nuovo controllo sociale*. Milano: Feltrinelli.
- PALIDDA, S. (2021). *Polizie, sicurezza e insicurezze*. Milano: Meltemi.

Numero chiuso il 30/12/2021
