

LQ *The Lab's Quarterly*

2022 / a. XXIV / n. 1 (gennaio-marzo)



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 Piromalli (Roma), Walter Privitera (Milano), Cirus Rinaldi (Palermo), Antonio Viedma Rojas (Madrid), Vincenzo Romania (Padova), Angelo Romeo (Perugia), Ambrogio Santambrogio (Perugia), Giovanni Travaglini (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.

LQ *The Lab's Quarterly*

2022 / a. XXIV / n. 1 (gennaio-marzo)

SAGGI

Lucia Picarella, Emiliana Mangone	<i>La narrazione delle caminantes venezuelane. Esperienze, emozioni, ricordi</i>	7
Giovannipaolo Ferrari, Paolo Diana, Layne Vanderberg	<i>A systematic review of the methodological implications in sport social research at the time of Covid-19</i>	33
Paolo Iagulli	<i>“Orientamento normativo”, religione, ordine sociale. La dimensione emozionale nella sociologia di Talcott Parsons</i>	49
Antonio De Simone	<i>Scheler contra Weber. Filosofia e scienza nell'epoca del disincanto</i>	69
Frank Juhasz	<i>Orthodoxie oder begründung. Rekonstruktion einer Kontroverse zwischen Fabian Freyenhagen und Stefan Müller-Doohm/Roman Yos über die Kritische Theorie</i>	89

LIBRI IN DISCUSSIONE

Junio Aglioti Colombini	<i>Yasmin Ibrahim (2020). Digital icons. Memes, Martyrs and Avatars</i>	99
Giacomo Lampredi	<i>Lorenzo Bruni (2021) Solidarietà Critica. Patologie neoliberali e nuove forme di socialità.</i>	105

LA NARRAZIONE DELLE CAMINANTES VENEZUELANE

Esperienze, emozioni, ricordi

di Lucia Picarella, Emiliana Mangone *

Abstract

The Narration of the Venezuelan caminantes. Experiences, Emotions, Memories

Migration processes are a complex and controversial phenomenon, therefore, a non-ethnocentric reading of them is necessary, which must also take into account what happens in different geographical areas. The present contribution focuses on Latin America and in particular on Venezuelan *caminantes*, recalling their experiences and memories of the journey (departure/transit/arrival) both in the physical and emotional dimension that brought them to Colombia. With the focus on Venezuelan *caminantes*, this contribution aims to shed new light on a little studied aspect of the migration phenomenon that, however, allows to have a “reading” of the other point of view, that is, the point of view of those who leave their country.

Keywords

Caminantes, Narration, Latin America.

* LUCIA PICARELLA, Senior research-Full professor, Facoltà di Diritto, Universidad Católica de Colombia (Colombia). Email: lpicarella@ucatolica.edu.co

EMILIANA MANGONE, professore associato di Sociologia dei processi culturali e comunicativi, Dipartimento di Scienze politiche e della comunicazione, Università degli Studi di Salerno. Email: emangone@unisa.it

Doi: <https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/pgw6-e690>

1. LUOGHI E TERMINI DEL FENOMENO DEI CAMINANTES

Il presente contributo pone la sua attenzione su di una specifica area che è l'America Latina e in particolare il focus è sulle esperienze delle *caminantes* venezuelane, ma prima di procedere in tale direzione si rende necessario descrivere seppure in maniera molto schematica le condizioni socio-politiche che hanno determinato questa forma di spostamento

Negli anni 2000 - per difendersi dal “mercato dell'economia” (Doti, Lee, 1991) - nascevano in America Latina quelli che poi verranno chiamati neo-populismi, cioè quei governi le cui politiche tendevano alla difesa della sovranità popolare e nazionale, e proponevano nazionalizzazioni opponendosi al neoliberalismo (Mangone, 2018). In Venezuela, si sono susseguiti Hugo Chavez (1999-2013) e Nicolás Maduro (2013-), ciò fino al gennaio 2019 quando il leader dell'opposizione e presidente dell'*Asemblea Nacional*, Juan Guaidó, si autoproclamava presidente a interim del Venezuela con l'obiettivo di porre fine alla dittatura del presidente “illegittimo” Nicolás Maduro. Questa condizione ha determinato solo l'ulteriore aggravamento - anche da un punto di vista politico-istituzionale - della già critica situazione del popolo venezuelano. A distanza di oltre due anni, infatti, nonostante un “popolo alla fame”, la pandemia dovuta al virus SARS-CoV-2 e le sanzioni degli USA questo “doppio esecutivo” o “doppio potere” (Guanella, 2020), ha sortito come unico effetto l'espansione della diaspora dei venezuelani (avviatasi già dal 2014 con un'accelerata nel 2017) tanto da essere seconda dopo quella del popolo siriano (UNHCR, 2021a), mentre Maduro ha tutt'ora il controllo delle istituzioni.

I dati che si presentano, seppure in maniera sintetica, mostrano come si sia registrata effettivamente un'accelerazione della diaspora dei venezuelani in quest'ultimo quinquennio. Il rapporto *Global Trend. Forced Displacement in 2020* (UNHCR, 2021a) rileva che, a livello mondiale, 82,4 milioni di persone hanno lasciato il loro paese, di cui oltre la metà minorenni. Lasciando, quindi, il valore ai massimi livelli storici. Ciò è il risultato di continue persecuzioni, conflitti o violenze generalizzate. Oltre due terzi (68%) di questi provenivano da soli cinque paesi: Siria, Venezuela, Afghanistan, Sud Sudan e Myanmar (i dati si presume potranno essere in aumento a seguito della crisi afghana esplosa nell'estate 2021 dopo la riconquista dei territori da parte dei taliban). La maggior parte di loro cerca rifugio nei paesi limitrofi a quello d'origine, pertanto, i principali paesi ospitanti sono - in ordine decrescente per soggetti accolti - la Turchia (si ricorda l'accordo firmato il

18 marzo 2016 con l'UE sulla gestione dei flussi migratori), la Colombia, il Pakistan, l'Uganda e la Germania. Restando nell'area geografica di interesse di questo contributo, la Colombia era seconda con più di 1,7 milioni, compresi i venezuelani sfollati all'estero. Sempre lo stesso report, sulla base dei dati forniti dalla *Plataforma Regional de Coordinación Interagencial (R4V) para refugiados y migrantes de Venezuela*, stima l'insieme di rifugiati, migranti e richiedenti asilo venezuelani in 5,4 milioni. Il *Global Report* (UNHCR, 2021b), invece indica in 3,9 milioni i soli *Venezuelans displaced abroad* [venezuelani sfollati all'estero] nel periodo 2015-2020.

Se questi sono i numeri dell'esodo venezuelano e le ragioni (multifattoriali e multidimensionali) che ne hanno determinato l'avvio, interessante è anche il fatto che, il termine *caminantes* utilizzato (a partire dal 2018) per indicare i venezuelani che compiono il loro viaggio di esodo in parte o interamente a piedi, non è da considerarsi una categoria giuridica. Non ha, quindi, una definizione precisa alla stregua dei termini "*espaldas mojadas*" [schiena bagnate] o "*mojados*" [bagnati] usati per indicare i messicani e i centroamericani che entrano negli Stati Uniti attraversando il fiume. Solo una volta arrivati a destinazione, possono essere considerati rifugiati o migranti, a seconda che rientrino nelle categorie giuridiche definite da organismi internazionali e/o dai paesi di arrivo. Si può affermare che le peculiarità di questo termine (*caminantes*) al momento non lo rendono riconducibile a nessuna delle categorie che già sono utilizzate. Nell'ultima edizione del *Glossary on Migration*, per esempio, sia nella versione inglese sia in quella in spagnolo il termine è assente. Un termine che potrebbe essere considerato assimilabile (ma non descrive gli aspetti del fenomeno specifico dei *caminantes*) è "*Displacement*" che indica: «Il movimento di persone che *sono* state costrette o obbligate a fuggire o ad abbandonare le loro case o luoghi di residenza abituale, in particolare a seguito o al fine di evitare gli effetti di conflitti armati, situazioni di violenza generalizzata, violazioni dei diritti umani o disastri naturali o causati dall'uomo» (IOM, 2019: 55). La questione dei termini utilizzati nell'indicare determinati fenomeni è fondamentale, perché è attraverso le parole che si delinea il problema di come gli individui "chiamano" o, meglio, "etichettano" cose, oggetti, e altri individui classificandoli all'interno della propria esperienza di vita quotidiana attraverso un processo di categorizzazione e di tipizzazione. Il fatto che sia assente una categoria giuridica sembra rendere ancora più invisibile al mondo questi gruppi di persone. È noto, tuttavia, agli studiosi di migrazioni che spesso la presenza di una categoria giuridica più che offrire riconoscimento e rappresentazione (Santambrogio, 2006) crei le

condizioni per contenere e/o governare le migrazioni. Il termine *caminantes* che, nasce dunque dal basso, delinea la reciprocità fra il mondo vitale e il sistema sociale e rappresenta il momento centrale in cui si pone attenzione non solo all'individuo in quanto destinatario delle decisioni, ma all'individuo in quanto "soggetto" e parte attiva nei processi. In questa prospettiva, il termine *caminantes* gioca un ruolo prioritario nella costruzione della realtà sociale poiché in esso sono presenti contemporaneamente quadri di pensiero, rappresentazioni e schemi percettivi che presentano sia aspetti cognitivi sia simbolici, utilizzati dai soggetti a un livello implicito (come si vedrà dalle testimonianze riportate dopo).

Il termine *caminantes*, dunque, indica il modo attraverso cui si effettua il viaggio in cui il corpo fisico (*Körper*) diventa il mezzo, ma che di fatto deve essere considerato come *Leib* - corpo vivente nel mondo (Galimberti, 1991) - perché il corpo in questa modalità migratoria diventa lo "strumento" principe attraverso cui una persona percepisce ciò che è "esterno" ed "estraneo", e attraverso cui si "riconosce" ed è "riconosciuto" (scoperta della relazione con l'Altro). Consapevoli che abbiamo aperto solo una parentesi che merita certamente un approfondimento per la maggiore comprensione delle processualità sociali legate a questa categorizzazione nata dal basso e non dalla giurisprudenza, qui si vuole ragionare lungo una prospettiva che evidenzia l'importanza di analizzare le migrazioni attraverso una visione dinamica e multidimensionale, considerandole come un fatto sociale e politico, come un dialogo costante tra teoria e prassi. Vale a dire, come esercizio interpretativo di un fenomeno che necessariamente deve essere inquadrato nei processi di formazione e cambiamento dell'organizzazione politica della società (Sayad, 1999). Le dimensioni globali che caratterizzano le migrazioni contemporanee arricchiscono il fenomeno migratorio di elementi e implicazioni socio-politiche, economiche e culturali (La Barbera, 2015). Si tratta evidentemente di processi caratterizzati dall'"enigma multiculturale" (Baumann, 1999), che sottolinea sempre più l'immutabilità della correlazione tra cultura e identità, ed è proprio dalla sua ricostruzione dinamica e in movimento che deriva l'impossibilità di strutturare le variabili di analisi del fenomeno migratorio in modo univoco e unidimensionale. Ciò richiede una lettura non etnocentrica dei processi migratori che deve tenere conto delle diverse aree territoriali e delle singole regioni.

2. MIGRAZIONI, CORPI ED EMOZIONI

I processi migratori sono, dunque, un fenomeno complesso e controverso, per tale motivo necessitano di un quadro di riferimento chiaro

che consenta di calibrare gli interventi in maniera adeguata in una prospettiva che sia sempre più orientata all'integrazione, cercando altresì di interpretare gli andamenti futuri. L'approccio di studio alle migrazioni richiede, pertanto, metodologie incentrate sulla multidimensionalità del fenomeno migratorio espressa attraverso l'incontro tra il quadro teorico e la soggettività migrante. La cultura e l'identità si trasformano quando entrano in relazione con l'Altro, perché ogni relazione oscilla tra lo «scambio di informazioni e l'azione simbolica sull'Altro» (Mangone, Russo, 2020: 243), e, se è vero che la mancanza di riconoscimento reciproco porta a conflitti, le azioni degli individui sono influenzate da variabili multiculturali che guidano prospettive di ricerca con enfasi relazionale, cioè basate sulle interazioni tra elementi sociali, ambientali e individuali. Questa "cultura relazionale" (Donati, 2016) permette di collegare tradizioni e individui, e di preservare le differenze, senza riprodurre separazione e conflitto. Spingere l'integrazione preservando le differenze rimanda alle concettualizzazioni teoriche che relazionano l'alterità con la condizione di straniero (Simmel, 1908), un'alterità oggi estesa anche a tutti coloro che non possono essere "categorizzati" (non solo agli stranieri) sulla base di differenze culturali, identificati in un gruppo e differenziati dagli altri (Cuche, 1996). Se la "categoria" da un lato continua a confermare che l'atteggiamento deriva dalla percezione e dall'opinione che si ha dell'Alter (Hewstone, 1983; Berger, Luckmann, 1966), dall'altra parte, evidenzia anche l'importanza dell'incidenza della combinazione tra differenziazione/integrazione ai fini della costruzione e delle trasformazioni identitarie. In questo senso, è interessante ricordare l'ermeneutica ricœuriana delle migrazioni (Ricœur, 2013) come una "questione specchio", la cui comprensione procede dall'avvicinarsi a essa attraverso un riconoscimento simultaneo della differenza dell'altro e anche della sua somiglianza con noi, perché se ci sono delle differenze che non possono essere eliminate, c'è anche un "come" che ci mette in connessione dialettica con l'altro, e senza il quale le differenze diventano indifferenza.

Le peculiarità che caratterizzano gli attuali flussi migratori dal Venezuela alla Colombia, tuttavia, spingono a riorientare l'enfasi e l'attenzione, poiché durante il "cammino" si verifica una destrutturazione dell'identità, una discontinuità (Jedlowski, 2001) - tra "un prima e un dopo" - segnata come una frattura (fisica e mentale) durante il passaggio del confine, della frontiera. Un percorso che può essere immaginato come un momento di sospensione, in cui il corpo acquista un'importanza cruciale, sia in senso materiale e fisico, sia in senso profondamente simbolico, poiché il corpo migrante "materializza" le ferite e le

contraddizioni profonde della contemporaneità, porta i tratti del passato, esibisce memorie. Il corpo diventa una variabile di studio privilegiata in termini di soggettività migrante, poiché permette di offrire approcci biopolitici, così come visioni sociopolitiche in cui il corpo identifica una voce soggettiva di resistenza, che implica determinate istanze storiche, economiche e socioculturali. Il corpo che include questo carico di soggettività di ogni migrante deve essere inteso come il “punto di svolta”, in opposizione alla prassi del non riconoscimento della soggettività giuridico-economica del migrante. Evidentemente, le speculazioni filosofiche di Foucault (1976) sul biopotere sono fondamentali per comprendere la correlazione tra corpi e potere, una comprensione basilare anche per ascoltare questa voce di soggettività e resistenza, e riconoscere così la dimensione politica del corpo, prodotto del potere e modellato dal potere (Grosz, 1994; Alcoff, 2006), e, a sua volta, produttore di potere. Tutto ciò diventa una “rappresentazione” molto più forte in considerazione della componente femminile della migrazione, poiché le donne migranti sono sottoposte a una doppia discriminazione, nel loro essere donne e nella loro condizione di migranti, e spesso il loro corpo è un bottino silenziato, che incide nelle loro “carni” narrazioni scomode. La de-costruzione e la soggettivazione delle donne migranti permette senza dubbio di inquadrare questa dimensione politica, poiché i corpi e le voci di questa soggettivazione contribuiscono alla costruzione di nuove prospettive democratiche, dal punto di vista di donne in una condizione di estrema vulnerabilità. Il concetto di vulnerabilità, inoltre, permette di intrecciare la dimensione politica con quella sociologica, comprendendo tutti gli effetti - normativi, simbolici e istituzionali - del sistema sociale che espone le donne a diverse forme di violenza durante la migrazione. La presenza di violenza, che viene definita come una condizione di “vulnerabilità strutturale” (Quesada, 2012), si registra fortemente in America Latina, regione caratterizzata da ampi divari sistemici in termini di disuguaglianze e violenza, elementi che hanno spinto gli studi di genere ad analizzare le migrazioni attraverso l'intersezione delle categorie di disuguaglianza (Crenshaw, 1991) e violenza simbolica (Bourdieu, 1980, 2004). In generale, alla migrazione femminile viene attribuito un carattere poliedrico, poiché soprattutto nei paesi di antica tradizione migratoria, le donne migranti riescono a costruire ponti tra emancipazione e tradizione, tra il luogo di origine e quello di destinazione, favorendo in quest'ultimo l'integrazione e la stabilizzazione socio-familiare/economica e culturale. Proprio l'elemento poliedrico e la forte crescita dei flussi migratori femminili hanno spinto verso dibattiti e riflessioni transdisciplinari che forniscono nuove

visioni e interessanti elementi di analisi (Mangone, Masullo, Gallego, 2018) tendenti a dare voce ai soggetti al margine, storicamente esclusi dalle narrazioni dominanti. Il margine non deve essere inteso come un limite, poiché è impossibile definire e cingere i limiti in modo univoco, essi «si estendono e si piegano» (Balibar, 1997, trad. it., 2001: 215) tagliando trasversalmente l'esperienza di vita di ognuno. Il margine può essere inteso come un cambio di prospettiva per produrre una narrazione alternativa, cioè come «il luogo della possibilità radicale, uno spazio di resistenza. [...] come luogo centrale per la produzione di un discorso contro-egemonico che non si trova solo nelle parole ma nelle abitudini dell'essere e del modo di vivere» (Hooks, 1989: 20). In questo senso, la contro-narrazione rivela - nelle storie di strade, viaggi, sradicamenti e ferite - le implicazioni socio-politiche di un passato e di un presente che non può essere separato dal trauma vissuto (Jedlowski, 2010) e che rimane nei silenzi assordanti. Nel margine, quindi, sono in gioco le tensioni tra corpo e potere, perché tutto ciò che accade lungo il "confine", e quindi le migrazioni stesse, non sono azioni politicamente neutre, proprio perché tra le peculiarità del margine stesso c'è il conflitto tra visioni e volontà soggettive. Il paesaggio di confine (*border-scape*) è evidentemente uno spazio in trasformazione, che mescola potere e dissenso, ed è proprio in questa dimensione che germinano le possibilità di azione e narrazione. Il legame indissolubile tra corpi, emozioni e potere - sofferto o prodotto - traspare nelle testimonianze delle donne che hanno fatto esperienza del viaggio tra Venezuela e Colombia dalle quali si intravede il riconoscimento delle *caminantes* di essere "soggetti nel mondo". Secondo Hochschild (1979), c'è un significativo legame tra emozioni e struttura del sociale, in quanto le emozioni giocano un ruolo fondamentale nella formazione delle scelte, ma anche nella trasformazione o mantenimento delle strutture. Di conseguenza, l'esperienza emotiva è essenziale nella costituzione dell'ordine sociale. Indubbiamente, l'incontro con un luogo sconosciuto (anche se simile come in questo caso di studio) porta a complessi processi di adattamento del corpo e delle emozioni da questo espresse, poiché lo shock della migrazione (ancora di più se ci sono forti shock culturali) si traduce spesso in un processo di rielaborazione delle soggettività, che si diluisce tra il personale (il sé) e il sociale (ciò che non sono). Questa sorta di osservazione partecipante (Fals Borda, 1981) delle *caminantes* permette di creare un ponte dialogico tra l'autoriflessione e l'intersoggettività, un'autoriflessione continua (May, Perry, 2017), e di provare a tracciare una traiettoria in cui le identità si generano nella pratica sociale, evitando un'omologazione di temi e prospettive per mettere in

luce la complessità e la varietà delle esperienze vissute dai migranti. Nelle riflessioni sulla migrazione, quindi, la narrazione diventa uno strumento analitico rilevante, data la possibilità di osservare la soggettività migrante come una passione che cerca di essere narrata (Ricœur, 1985), come *narrative mise en place* [allestimento narrativo].

3. LA NARRAZIONE DELLE CAMINANTES

Lo studioso francese Ricœur analizza attentamente il ruolo che il tempo gioca nella configurazione narrativa allestita per il racconto, sostenendo in particolare che nel momento del racconto gli stessi tempi verbali utilizzati perdono il significato e l'utilità che possedevano in origine, mentre ne scoprono altri. La narrazione non si limita a fornirci modelli di esperienza, ma è il principio strutturante l'identità che è prodotta dalla riconfigurazione del tempo attraverso la narrazione. Per tale motivo, in questo contributo, a supporto delle riflessioni presentate, si portano alcuni stralci di testimonianze dell'esperienza migrante. La scelta di portare a supporto alcune testimonianze è dovuta al fatto che gli individui narrano molte volte al giorno, ogni giorno della propria vita e iniziano a farlo già nel momento in cui decidono di mettere insieme delle parole creando un discorso narrativo (Bruner, 1991). In altre parole, ciò che diventa fondamentale per la narrazione è la presenza di un evento - in questo caso il viaggio dei *caminantes* (partenza, transito, arrivo) - e questo lo chiarisce molto bene Polkinghorne che sintetizza in questo modo il concetto,

la narrazione è una struttura di significato che organizza eventi e azioni umane in un tutto, attribuendo così un significato alle azioni e agli eventi individuali in base al loro effetto sul tutto. Pertanto, le narrazioni devono essere differenziate dalle cronache, che elencano semplicemente gli eventi in base alla loro posizione su una linea temporale. La narrazione fornisce un resoconto simbolizzato delle azioni che include una dimensione temporale (1988: 18).

D'altronde l'analisi narrativa in sociologia si sviluppa sostanzialmente tra due ambiti (Ewick, Silbey, 1995): quello *epistemologico*, secondo cui le narrazioni hanno la capacità di rivelare verità sul mondo sociale che spesso sono ridotte o trascurate a causa dell'utilizzo di metodi più tradizionali nella ricerca sociale. Le identità e le azioni sociali sono narrate e non sono solo una forma della vita sociale imposta agli individui attraverso il linguaggio (Somers, 1994), ma ne costituiscono una rappresentazione; e quello *politico*, secondo cui le narrazioni hanno un

significativo potenzialmente sovversivo o di trasformazione della vita sociale in una forma di “liberazione” in quanto questa pratica permette di “dare voce” a coloro i quali in molte occasioni non ce l’hanno.

3.1. Nota metodologica

Alla luce di quanto sin qui proposto, questo contributo vuole approfondire - con il focus sulle *caminantes* venezuelane - un aspetto poco studiato nell’ambito del fenomeno delle migrazioni che però consente proprio di avere una “lettura” dell’altro punto di vista, cioè, il punto di vista di chi lascia il proprio paese. Poco numerose sono le ricerche che considerano il punto di vista di chi arriva in un paese straniero come un attore che, nell’ambito delle risorse e dei vincoli forniti loro dai contesti, si trova a fronteggiare da un lato il bisogno di mantenere un legame con la cultura della società di origine, e dall’altro la necessità di aprirsi ai valori proposti dalla società di accoglienza (Pitrone et al., 2012). L’osservazione del punto di vista delle *caminantes* corrisponde all’esigenza di aderire a un cambiamento paradigmatico che va affermandosi circa i modi di concepire i processi di inclusione e di integrazione, non più visti in maniera unilaterale, secondo l’ottica dell’includere senza integrare, ma al contrario, valorizzando il punto di vista di chi è spesso in condizioni di vulnerabilità e in ragione dei propri riferimenti culturali intende inserirsi nel paese di arrivo.

Nello specifico si farà riferimento alle testimonianze narrate da alcune donne venezuelane che hanno fatto questo viaggio dal Venezuela alla Colombia e ora sono residenti in quest’ultimo paese. La scelta di rivolgersi alle donne è motivata dal fatto che le sfide teoriche e metodologiche suggeriscono anche la presenza della dimensione di genere che, come evidenziato sopra, porta a una doppia discriminazione: l’essere donna e migrante le rende soggetti particolarmente vulnerabili, il cui corpo non è solo espressione di una “resistenza” ma molto spesso anche oggetto di violenza. Non pochi i problemi che sono stati affrontati nella raccolta delle testimonianze. Essi sono riconducibili a differenti ordini di fattori: a) di *ordine psicologico*, in quanto le *caminantes* coinvolte hanno dovuto affrontare la difficoltà di “ricordare” ciò che era la loro vita vissuta prima, durante e dopo il “viaggio” e questo, da una parte, ha comportato dei rifiuti a rilasciare le testimonianze da parte delle *caminantes*, dall’altra parte, la messa in campo di una forte opera di convincimento e mediazione da parte delle ricercatrici per far comprendere che la “narrazione” avrebbe potuto avere in cambio un effetto “terapeutico” nell’elaborare la loro esperienza (Bruner, 2001, 2004); b)

di *ordine relazionale* che si è tradotto nella “diffidenza” e nella “distanza” nei confronti delle ricercatrici considerate sostanzialmente come estranee e, quindi, possibili “nemiche” da tenere lontano. Ciò ha prodotto, da parte delle *caminantes*, la percezione di un alto livello di paura di ritorsioni comportando un atteggiamento di chiusura nei confronti delle ricercatrici; c) di *ordine scientifico*, questo tipo di problema discende da quelli già chiariti in precedenza. Nonostante l'utilizzo dello stesso codice linguistico (la lingua spagnola) e il fatto che le testimonianze dovevano essere raccolte attraverso videochiamata a causa dell'emergenza pandemica da SARS-CoV-2 (il periodo in cui sono state raccolte corrisponde al terzo lockdown della città di Bogotá nel mese di maggio 2021), nelle *caminantes* interpellate sono rimaste tutte le diffidenze di fondo. Ciò ha prodotto il fatto che le testimonianze che le ricercatrici sono riuscite a raccogliere sono state solo tre (Yaneth e Rosalba di 52 anni, e Paula di 17 anni, tutte provenienti da Maracaibo)¹ con il doppio dei rifiuti.

Al di là di questi problemi che comunque sono oggettivi, da un punto di vista etico le ricercatrici hanno rispettato la volontà delle donne interpellate che non si sono rese disponibili senza alcuna forma di insistenza ulteriore. Nei confronti, invece, delle donne che si sono rese disponibili si è garantito non solo l'anonimato (i nomi si possono considerare di fantasia) ma si sono costruite le premesse per permettere l'instaurarsi di una relazione empatica fondata sulla fiducia. Un chiarimento, ulteriore, rispetto a questa forma di narrazione è proposto dalla Cavarero (1997) che parla di *sé narrabile* che non è semplicemente un esercizio cosciente del ricordare, ma è immerso nell'autonarrazione spontanea della sua memoria. Per questo è un *sé narrabile* e non *narrato*: i contenuti particolari - pezzi di storia che la memoria narra con il suo tipico processo di intermittenza e dimenticanza - sono per certi aspetti inessenziali; ciò che è essenziale è l'esperienza familiare della narrabilità del *sé* che, non a caso, è percepita sempre nell'altro, anche quando non si conosce affatto la sua storia. È opinione di questa studiosa italiana che, il *sé narrabile* rientra in quella che si può identificare come un'etica relazionale della contingenza, per similarità esso rappresenta quello che

¹ L'età delle donne che hanno narrato le loro storie di migrazione è rappresentativa dell'età delle *caminantes* (Yaneth e Rosalba di 52 anni, e Paula di 17 anni) che solitamente sono donne cosiddette di mezz'età che affrontano i pericoli di questo viaggio con tutta la famiglia (o parte di essa) per offrire una speranza di vita migliore soprattutto ai figli, o sono donne più giovani che affrontano il viaggio con i genitori (questo è il caso dei minori) o che comunque cercano una vita migliore per sé e per i familiari lasciati in Venezuela. Queste donne che hanno rilasciato le loro testimonianze sono tutte provenienti da Maracaibo che rappresenta una delle più alte comunità venezuelane in Colombia.

accade all'interno della scena interattiva che la Arendt (1958) chiama "politica" - riconoscimento della pluralità attraverso la *praxis* (azione). Al centro della scena narrativa c'è un "Chi" che, non è chiuso nell'autobiografia, ma inserito in una matrice relazionale in cui esprime e riceve una storia irripetibile sotto forma di racconto.

Consapevoli di non poter generalizzare a tutte le *caminantes* le risultanze delle testimonianze (descritte dopo), tuttavia, dalle narrazioni emerge con forza quanto sia rilevante, per queste donne, l'aspetto della soggettività e dell'autodeterminazione nella scelta di migrare e questo è sicuramente un fattore comune a tutte le *caminantes*. Le interazioni significative sono profondamente segnate dall'esperienza migratoria e, in particolare, dalle numerose e diverse situazioni che la caratterizzano. Situazioni di emarginazione, violenza, stereotipi razziali, di genere, culturali, vulnerabilità che spesso corrispondono a un processo di disumanizzazione che si declina in tutte le tappe che caratterizzano il percorso, tra l'indifferenza che riduce responsabilità e valori etici (Bauman, 2016). Le diverse tappe di questo percorso saranno ricostruite attraverso le testimonianze delle sue protagoniste, la cui narrazione performativa favorisce la creazione di un collettivo sociale legato dalla memoria individuale (perché evidentemente non può essere separata da quella personale) e anche collettiva, del passato comune, ricomposto in funzione del presente (Assmann, Czaplicka, 1995; Bartoletti, 2007; Halbwachs, 1950). Evidentemente, memoria personale e memoria pubblica (Jedlowski, 2016) si mescolano nella narrazione delle *caminantes*, permettendo di inserire la questione della migrazione femminile in una dimensione socio-politica, perché il passaggio della frontiera rappresenta, contemporaneamente, un'opportunità, ma anche una perdita di "potere sulla propria vita" (Pinelli, 2011). Una memoria che costruisce e decostruisce simultaneamente le soggettività che attraversano le frontiere e, come detto, la scelta metodologica relativa alla raccolta delle testimonianze, ci permette di mettere a fuoco il nucleo della dimensione soggettiva del percorso, differita tra passato e presente.

3.2. *L'esperienza del viaggio (partenza, transito, arrivo) delle caminantes venezuelane*

Dallo sguardo e dalle parole delle *caminantes* è possibile cogliere sensazioni e stati d'animo che accompagnano la descrizione delle tappe fondamentali del viaggio (partenza, transito, arrivo): una "semplificazione" che nasconde percorsi tutt'altro che lineari, ma che al contrario sottolineano una perturbazione che evidenzia la multi-causalità e multi-

direzionalità delle traiettorie. L'importanza di registrare le parole dei migranti risiede evidentemente nell'enfasi di Lévi-Strauss (1952) sull'esame delle migrazioni in termini di modelli di integrazione, e sul superamento dell'etnocentrismo culturale, favorendo così un ampliamento analitico e metodologico che scommette sulla multidimensionalità. Indubbiamente, molti aspetti si intrecciano nel fenomeno migratorio perché, se assumiamo che la migrazione è un fatto sociale, che coinvolge la totalità delle pratiche umane (Karsenti, 1997), la complessità diventa multidimensionalità, mettendo sotto i riflettori le categorie concettuali legate in particolare alle cause delle migrazioni. Arrivare al cuore di queste storie di vita significa capire, prima di tutto, le ragioni che spingono queste donne a migrare, perché, se si tralascia la vita precedente, si nega la soggettività e il bagaglio culturale che si inserirà nel paese ospitante. Nel caso delle migranti venezuelane, le testimonianze convergono nel sottolineare la ricerca di un futuro migliore, dopo il crollo e l'implosione del sistema politico e l'esacerbazione della crisi socio-economica.

A Maracaibo ho fatto la mia vita, ho studiato, mi sono laureata, ho avuto due ottimi lavori, mi sono sposata e ho avuto le mie due figlie. Ho avuto una buona vita fino a quando la situazione nel paese è peggiorata. Abbiamo deciso di emigrare per cercare un futuro migliore per mia figlia più piccola e abbiamo scelto la Colombia perché sono nata nel paese e potevo legalizzare mia figlia e mio marito più facilmente [...] le mie aspettative erano di poter trovare un lavoro per poter sopravvivere (Yaneth).

Una situazione che risuona anche nelle parole di Paula, che dice

Da quando sono nata ho vissuto le conseguenze del governo chavista: carenza di cibo, malfunzionamento dei servizi di base, mancanza di denaro, non avevamo una casa (vivevamo con i miei nonni perché non potevamo comprare o affittare una casa). Mangiavamo quello che potevamo e non potevamo spendere più soldi del necessario. Sono venuta con i miei genitori. Pensavo che avrei vissuto una vita diversa da quella che avevo vissuto per 15 anni. Mi aspettavo di poter andare ovunque, di studiare, di avere amici, di poter comprare quello che volevo, di imparare, di avere libertà di pensiero (Paula).

E Rosalba invece racconta che,

In Venezuela, prima del 2013, avevo un lavoro, una famiglia, comodità come auto, casa in costruzione, appartamento, tra le altre cose [...]. Negli anni a venire, seguono la decomposizione politico-economica e sociale del

Venezuela, e in parallelo, la mia situazione familiare, verso una crisi di insostenibilità, decido di vendere la casa in costruzione, con la quale potremmo cambiare l'auto, e mangiare un po' meglio, dato che lo stipendio, era sufficiente solo per comprare uova, formaggio e farina, una volta al mese [...]. Quando sono partita, l'ho fatto con il sogno di dare un'istruzione ai miei figli, godere di servizi pubblici come acqua, elettricità, internet, trasporti pubblici, accessibilità al cibo e, soprattutto, poter mandare aiuti alla mia famiglia e poi portarli con me. Sono qui da due anni e non sono riuscita ad aiutarli (Rosalba).

In considerazione del caso di studio presentato, è molto interessante concentrare l'attenzione sul momento del "transito", perché l'attraversamento della frontiera rappresenta a livello fisico ed emotivo uno dei momenti più forti, a partire dal quale si inizia a scrivere il nuovo "capitolo" della vita di queste donne. È una traversata in cui questi corpi oscillano tra l'instabilità socio-politica ed economica del loro paese, e i nuovi rischi che - soprattutto gli "indocumentati" - devono schivare tra percorsi pericolosi e nuove forme di abusi e violazioni dei loro diritti umani. All'interno della migrazione contemporanea, il transito rappresenta un fenomeno importante perché, probabilmente a causa delle difficoltà concettuali, può avere serie implicazioni sui diritti umani (Consiglio d'Europa, 2015, Risoluzione 2073). Nell'esperienza del transito, per esempio, la corruzione dei funzionari pubblici e della polizia di frontiera è un elemento fondamentale, perché ha un impatto significativo e peggiora criticamente i rischi di abusi e altri problemi come l'accesso ai servizi di base e, per le donne, la discriminazione di genere (Lombardi, 2020). Considerando questo momento chiave del viaggio, le storie di vita raccolte sono interessanti e fanno riflettere sia su quanto appena detto, sia sulla regolamentazione in termini di politica e legislazione migratoria, e in particolare sulla presenza di barriere che violano i più elementari dei diritti umani. In particolare, dai racconti delle *caminantes*, si possono intravedere tutte le difficoltà legate alla corruzione e al genere:

Il mio ostacolo era non avere un passaporto venezuelano per attraversare la frontiera. Il personale del SAREN² ci ha estorto 30 dollari per far passare me e mia madre [...] i pericoli della strada e il non poter attraversare la frontiera è stato il momento più duro, avevo paura di perdere i miei genitori, quando ho attraversato la frontiera ero molto stressata [...] (Paula).

² Il *Servicio Autónomo de Registros y Notarías* è una istituzione venezuelana iscritta al *Ministerio del Poder Popular para Relaciones Interiores, Justicia y Paz* che ha il compito principale di garantire la sicurezza giuridica delle azioni delle persone esercitando un controllo delle operazioni a livello nazionale. Annovera tra le sue principali funzioni servizi notarili, registri mercantili e di atti pubblici, rilascio dei permessi di viaggio all'estero.

Al Río Limón sono stata vittima di estorsione da parte di un funzionario dell'immigrazione, che mi ha detto che i miei figli non potevano passare, perché il permesso di portare i miei figli fuori dal paese era previsto solo entro l'11 settembre e io stavo passando con loro una settimana dopo [...]. Durante tutto il tragitto, ci sono state sempre forme di estorsione da parte della polizia e la guardia nazionale (Rosalba).

Fisicamente, ho dovuto fare lavori che non avrei mai pensato di fare, ma non me ne vergogno (Yaneth)

Un'adeguata valutazione del passato e dell'esperienza vissuta dovrebbe essere considerata come una variabile importante - sia per la dimensione socio-politico sia per quella giuridica - per evitare la brutta cicatrizzazione di una ferita emotiva.

Non ho pensato di ritornare indietro, non abbiamo niente in Venezuela per cui tornare, sono stata spinta a continuare a camminare per vivere in un'altra società dove si possono avere molte cose... ho nostalgia per mia nonna, i miei zii e mio cugino che sono rimasti lì e non possiamo aiutarli (Paula).

Sì, ho pensato di tornare indietro [...]. La cosa migliore di tutte sarebbe abbracciare la mia famiglia, ma tornare, senza aver raggiunto l'obiettivo di aiutarli, mi rendeva molto triste [...]. Ho avuto paura di non riuscire a pagare le utenze e l'affitto. Non avere un lavoro, non poter comprare il cibo, che i miei figli si scoraggiassero, che mio figlio maggiore non riuscisse a entrare all'università [...] Attraversando la frontiera, avevo la speranza di una vita migliore e di progressi per i miei figli in tutti gli aspetti della loro vita. Dare loro qui, quello che non ho potuto fare nel mio paese [...] mi ha spinto a continuare a camminare, la speranza, la ricompensa per questa lotta, certo sento nostalgia se guardo indietro, ma questa è una sfida molto grande, il futuro per i miei figli (Rosalba).

La mia unica paura è stata quella di dover lasciare mia figlia maggiore [...] Quando ho attraversato il confine, avevo paura che non mi avrebbero permesso di portare mia figlia fuori dal paese e che avrei dovuto vivere molte delle storie di orrore che avevo sentito [...]. È sempre difficile lasciarsi qualcosa alle spalle, soprattutto quando si tratta di quasi una vita intera, ma il mio obiettivo è che le mie figlie abbiano l'opportunità di crescere e abbiano opportunità di prosperare, la verità è che provo nostalgia della mia Maracaibo e di tutte le cose meravigliose che abbiamo vissuto lì [...] Quando penso al Venezuela mi sento triste (Yaneth).

L'attraversamento del confine è ovviamente un momento complicato, in cui si prolungano paure e abusi, mescolati a speranze e realtà che

trasformano il passaggio in un percorso multidirezionale, temporaneo o definitivo, ma mai unisensoriale. Nel caso delle *caminantes* venezuelane, la vicinanza culturale e la lingua comune tra i due paesi hanno evitato scontri al momento dell'arrivo, e per alcune le reti di sostegno familiare sono state importanti per iniziare una nuova vita, e quindi evitare di migrare di nuovo. L'arrivo mostra l'importanza di leggere l'integrazione in termini di interazione reciproca tra migranti e società ospitante, poiché da un lato è il tessuto sociale stesso che viene riorganizzato in considerazione dell'inserimento di altri esseri umani e, dall'altro, i migranti stessi sono parte di processi di risocializzazione nel momento in cui iniziano a relazionarsi con il paese di arrivo.

Essendo figlia di colombiani, lo shock culturale non è stato così forte perché conoscevo il cibo, le usanze, come era la vita in città, ecc. [...] anche se mio marito non ha un lavoro fisso, grazie a Dio abbiamo un tetto sulla testa e non ci è mai mancato il cibo e abbiamo una copertura sanitaria. Ho ricevuto supporto dalla mia famiglia che già vive qui, il loro sostegno è stato fondamentale e grazie a loro ho un lavoro [...]. Fortunatamente nel mio ambiente di lavoro e con le persone con cui lo condivido non ho subito nessun attacco xenofobo [...]. La mia vita in Colombia non è stata facile, ma sono molto grata: i pochi amici che vivono ancora in Venezuela soffrono ancora per tutta la situazione precaria... Non vivono... sopravvivono (Yaneth).

Il clima di Bogotá è stata la prima cosa che mi è piaciuta. Allo stesso modo, mi sono adattata al cibo, che non è molto diverso dal Venezuela. La cosa più complicata è stata che mio padre non è riuscito a trovare un lavoro da quando è arrivato e questo ci ha impedito di avere tutto quello a cui aspiravamo (tranquillità economica). Nessuna organizzazione ci ha sostenuto o aiutato. Le relazioni con i colombiani non sono state perfette, perché non tutti sono stati ricettivi. All'inizio nella mia scuola ho subito attacchi xenofobi da alcuni dei miei compagni di classe. Il coordinatore della scuola mi ha detto, fin dall'inizio, che se questo fosse successo, avrei dovuto denunciarlo immediatamente. Quando è successo, lo studente è stato spostato in un'altra sezione. Dopo di ché, ho continuato a sentire commenti xenofobi, ma non rivolti direttamente a me, ma a tutti i venezuelani. Fortunatamente, il resto dei miei compagni di classe si è adattato a me e mi ha adottato come una del gruppo (Paula).

Ho camminato da sola con i miei figli, ho ricevuto l'aiuto di una grande amica. Ho scelto la Colombia per la vicinanza al Venezuela, perché avevo pochi soldi, perché la mia amica mi ha incoraggiato e mi ha aperto le sue porte, e perché avevo già la cittadinanza colombiana e in futuro i miei figli avrebbero potuto averla [...]. Le mie aspettative erano molto buone, ma la realtà è stata diversa, vivo con i miei tre figli in uno spazio molto piccolo, ci stiamo a malapena [...]. Ho lavorato in due scuole private, dove non è

stato facile entrare, poiché dubitano dei miei documenti, anche la convalida della laurea [...]. I genitori o rappresentanti delle scuole private dove sono stata, non hanno accettato che sia un'insegnante dei loro figli, lo considerano uno shock culturale [...]. Quando gli studenti hanno sentito il mio accento, mi hanno chiesto se avevo un permesso di lavoro (Rosalba).

L'evento del viaggio acuisce la percezione di sé e innesca complesse dinamiche identitarie caratterizzate dall'impossibilità di riconoscersi e da un persistente senso di instabilità e non appartenenza. Nel caso di studio delle *caminantes*, la "sofferenza della migrazione" è identificata, all'arrivo, con sentimenti di differenza e indifferenza, solitudine e sentimenti contrastanti. In ogni caso, le *caminantes* evitano la parola "felicità", che potremmo intendere nell'ottica di Ahmed (2022), ovvero come una promessa il cui obiettivo è anestetizzare la perdita di un futuro differente, localizzando i desideri sociali in determinate situazioni, che proiettano un ideale fittizio di normalità, e che altro non è se non un semplice adeguamento a canoni ed etichette sociali. Una visione che sicuramente dialoga con l'analisi di Hochschild (1979), che sottolinea il lavoro emozionale a cui sono costretti i soggetti al fine di allineare le proprie emozioni al contesto e alle convenzioni sociali, evocando o sopprimendo uno stato emozionale che quindi è direttamente influenzato, o meglio costruito, dalla situazione sociale.

Declinando tali riflessioni nel caso proposto, la narrazione delle *caminantes* si concentra infatti sulla prospettiva futura, che evidentemente diventa un'ancora per continuare a ricostruire una nuova vita nel segno della speranza.

Al momento posso dire che sono un po' più tranquilla, immagino un futuro dove i miei figli avranno prosperità (Yaneth).

Mi sento tranquilla, ma non felice. Ci mancano molte cose. In Venezuela non avevo quasi niente, e anche se in Colombia non ho avuto quello che volevo, mi sento meglio. In futuro vorrei andare all'università e studiare, immagino un futuro per i miei figli in un paese libero, dove hanno accesso all'istruzione, a leggi eque, alla giustizia [...]. La mia vita in Colombia si riduce allo spazio che condivido con i miei genitori: quando possiamo mangiare mangiamo, quando possiamo uscire usciamo. Formiamo una squadra di tre persone dove condividiamo la nostra quotidianità (Paula).

Nonostante tutto, mi sento accettata in Colombia. Mi immagino di ottenere le convalide, andare a lavorare a un livello più alto e vivere qui a Bogotá. Aiutando la mia famiglia in Venezuela e andando anche a trovarli [...] il mio bilancio di vita in Colombia non è positivo, ma è sulla strada del successo. La mia famiglia vive periodi in cui non passa una goccia d'acqua per le

tubature, non possono comprare cibo a causa dei prezzi eccessivi in dollari e ricevono stipendi in bolivar. Insomma, la mia famiglia sta soffrendo come me qui, ma qui sento una speranza di miglioramento. Laggiù, finché questo governo corrotto non se ne andrà, non vedo una via d'uscita verso il miglioramento sociale (Rosalba).

Le testimonianze delle *caminantes* venezuelane contribuiscono a interpretare la complessità del fenomeno delle donne migranti a partire dalla singolarità dell'esperienza soggettiva. Per pensare la soggettività, è necessario riprendere la relazione tra interpellanze (Althusser, 1970), performatività (Butler, 1997) e identità sature (Romero Bachiller, García Dauder, 2003), poiché evidentemente le donne migranti rappresentano l'intreccio di molteplici categorie. La scelta di queste tre categorie, a prima vista slegate, ci sembra invece interessante in quanto uno sguardo più attento alle sottili correlazioni che intercorrono tra le stesse consente una lettura più chiara dell'esperienza soggettiva del "cammino". La comprensione dei processi di formazione della soggettività richiama la categoria di interpellanza dei discorsi che, stabiliti egemonicamente, delimitano spazi, rappresentazioni, comportamenti, corpi, desideri. Se da un lato gli individui contribuiscono alla definizione delle ideologie dati i rapporti di forza che intercorrono tra le diverse classi sociali, d'altro lato essi stessi ne sono definiti in quanto rappresentati, e attratti nella misura in cui esse ne legittimano la collocazione all'interno del contesto socio-culturale. L'unidirezionalità dell'analisi della formazione di soggettività mediante i meccanismi istituzionalizzati di una determinata egemonia, tuttavia, può essere superata se intendiamo i processi di identificazione non solo come incorporazione e riproduzione, ma anche come risposta attiva, che va oltre la legittimazione dell'egemonia e della giustapposizione di assi prestabiliti (genere, razza, classe etc.). In tal senso, il concetto di saturazione può essere uno strumento utile per comprendere la moltiplicazione e articolazione delle differenze, più o meno visibili, che contribuiscono alla formazione delle soggettività, in quanto appare come un'implosione contingente e ripetuta dell'insieme di relazioni ed emozioni in cui ci configuriamo, creando una sorta di sovraccarico identitario, allo stesso tempo frammentato e capace di superare l'interpretazione egemonica. Il racconto delle *caminantes* è portatore, dunque, almeno di due interpellanze fondamentali - la nostalgia e il sogno di un migliore futuro - nelle quali memoria, emozioni e corpo si fondono in una narrativa che, lungi dal creare una totalità statica, riconfigura e reinterpretando continuamente il flusso tempo/spazio, estendendo i confini della riconoscibilità e creando un "momento" politico performativo, che spinge alla trasformazione dello status quo

dominante contestando gerarchie precostituite.

Il percorso migratorio e il conseguente inserimento - più o meno transitorio - in una società diversa, spingono a rielaborare la propria visione del mondo in termini di discontinuità, ambivalenze e innovazione (Bastenier, Dassetto, 1990). Le parole e l'atteggiamento delle *caminantes* non lasciano spazio alla commiserazione, al contrario ciò che si intravede è la ferma volontà di continuare a "camminare" per costruire e realizzare la promessa di una vita più giusta e libera. Il cammino è senza dubbio un movimento di partenza/transito/arrivo, ma anche una meta da raggiungere tra sradicamenti e illusioni.

È stato un mare di emozioni contrastanti, mi piace stare qui ma mi fa male quando sento la gente parlare male dei venezuelani, sono fortunata perché ho fatto nuove e sincere amicizie che sono state il mio sostegno in molte circostanze [...] migrare non è facile in qualsiasi momento della tua vita, devi farlo con consapevolezza, ottimismo, con una mente aperta, con rispetto e soprattutto con tanta speranza e desiderio di andare avanti (Yaneth).

Lasciare il paese non è un'opzione, è un obbligo di vita (Rosalba).

Vorrei poter vivere in un paese come il Venezuela dove sono cresciuti i miei genitori negli anni '80, dove era possibile lavorare, studiare, divertirsi, viaggiare, avere amici, fare passeggiate e conoscere. Con cambiamenti come l'accettazione, che nessuno sia discriminato a causa del suo genere, orientamento sessuale e gusti (Paula).

4. POSSIBILI CHIAVI DI LETTURA DEL "CAMINO"

Attraverso le testimonianze delle *caminantes* è stato possibile evidenziare l'importanza di integrare le dimensioni strutturali del fenomeno migratorio con le dimensioni individuali ed emozionali. L'accento sulla soggettività femminile migrante ha permesso di chiarire il forte legame che si pone in essere tra le due dimensioni, e ha sottolineato l'importanza di continuare a ripensare tali tematiche alla luce dei forti cambiamenti socioculturali e socioeconomici che, in un certo senso, da esse scaturiscono (cfr. Mezzadra, 2001).

Rispetto alle cause strutturali e riprendendo le concettualizzazioni delle scienze sociali, generalmente si fa una distinzione tra *push factor* e *pull factor* (Lee, 1966), cioè tra fattori che spingono le persone a partire e fattori che le spingono a scegliere di rimanere in un determinato paese. Se si focalizza l'attenzione sulle testimonianze delle protagoniste della migrazione venezuelana, invece, è evidente una convergenza tra i

due fattori, in cui si intrecciano diverse motivazioni, poiché, se è importante prendere in considerazione le variabili strutturali, è vero che anche la rappresentazione e la narrazione del soggetto migrante rientrano nell'oggettività. La riflessione sociologica proposta da più studiosi (Wright Mills, Giddens, Bauman, Sennett) ha evidenziato che le relazioni di potere influenzano e condizionano profondamente la vita delle persone e, quindi, questo spingerebbe a considerare come una "migrazione forzata" sia il processo dei richiedenti asilo politico, sia il processo di migrazione economica, causato da povertà e bassi salari. Per comprendere le dinamiche strutturali dei fenomeni migratori, è quindi necessario lasciare da parte alcune categorie pervasive che, di fatto, nascondono letture stereotipate e lontane dalla complessità dell'intero processo.

Rispetto alle dimensioni individuali ed emozionali, l'esperienza migratoria costituisce un campo di relazioni sociali. Il migrante attraversa spazi, confini ed emozioni e, pertanto, l'attraversamento fisico corrisponde anche a un attraversamento emotivo. Con la sensazione di "gropo in gola" si diluiscono sentimenti di nostalgia, paura, separazione, speranze, resilienza e incognite. La rottura dell'equilibrio con il passato avviene immediatamente, appena inizia il viaggio, ed evidentemente durante il transito si verifica una sorta di rinegoziazione della propria esistenza che contribuisce alla creazione di identità transnazionali (Glick Schiller, Irving, 2014) e fluide, che collocano i migranti all'incrocio tra il paese di origine e quello di arrivo il che, spesso, gli permette di costruire una nuova identità in maniera del tutto inaspettata (La Trecchia, 2010). Nella ricostruzione di questa nuova identità è presente anche una stretta relazione tra il corpo e il soggetto: «Si tratta di quella dimensione in cui si possono riconoscere, identificare e immediatamente interpretare i significanti e i significati, in cui il corpo si offre come sostanza per la significazione, si presenta sulla scena della comunicazione e chiede di essere messo in circolazione, di essere decodificato» (Marschiani, 2008: 200), ma il corpo in questa dimensione - come detto in precedenza - non è concepito come *Körper* (corpo organico), ma come *Leib*, cioè corpo vivente nel mondo, il corpo è un "segno" poiché è sia significato sia significante (de Saussure, 1916). Ciò che emerge dalle testimonianze è anche che la relazione corpo-donna migrante permette di ricostruire la propria biografia, la propria storia di vita e le proprie emozioni. Se il corpo è una *struttura* che lega a ciò che è "fuori", esso diviene anche il *mezzo* tramite cui il soggetto può comunicare e comunicarsi: il corpo delle *caminantes* rappresenta l'unico canale di comunicazione - anche emotivo - non mediato, comunica lo stato del soggetto, al di là del linguaggio scritto o parlato, «La voce del

corpo è una mano tesa contro il detentore abusivo del *Logos*, contro il soliloquio del pensiero che, nel fluire delle parole, altro non vede che il proprio inadeguato riflesso. [...] Il ritorno alla voce del corpo è il ritorno alla rappresentazione originaria, dove la parola e la vita sono chiamate a presentare la scena in prima persona, e non a “rappresentare” un altro linguaggio» (Galimberti, 1987: 100). Il processo di migrazione femminile può essere osservato come un fenomeno che avviene tra poli opposti, affrontando rischi provenienti da condizioni di violenza strutturale e politica (Bourgeois, 2001), di una vita in sospenso tra ostacoli e obiettivi. Le donne che vivono l'esperienza della migrazione entrano in una spirale in cui l'identità e le relazioni sociali e familiari sono strette tra il passato e l'esito - positivo o meno - del viaggio.

La migrazione come azione collettiva, dunque, è un fattore causale di profonde trasformazioni sociali che si sviluppano simultaneamente nei paesi di origine e di arrivo, e l'interazione tra i migranti come “gruppo” con i gruppi sociali della società di arrivo favorisce la costruzione di nuovi spazi socio-culturali (Bastienier, 2004). Ciò che si mette in moto è evidentemente una trasformazione sia a livello dei legami sociali sia a livello simbolico, essendo quest'ultimo aspetto la matrice delle attività pratiche, dei comportamenti, dei modi di pensare e dei giudizi degli attori sociali (Bourdieu, Wacquant, 1992). Alla ricerca e alla speranza di una vita dignitosa si sovrappongono, tuttavia, gli obblighi di un'integrazione che comporta adattamento e riorganizzazione. Se poniamo maggiore enfasi sui problemi legati all'integrazione interculturale e alle situazioni di xenofobia, è chiaro che la differenza e i pregiudizi che spesso si trasformano in ostilità, evidenziano una retorica dell'integrazione ancora incapace di affrontare e risolvere i problemi in modo energico e sistemico, e non solo per casi di emergenza. È ancora necessario, quindi, fare uno sforzo per approfondire le peculiarità delle attuali migrazioni e progettare nuove modalità di integrazione e convivenza, sempre più ancorate alla piena affermazione e totale armonia con i diritti umani e l'espressione di identità e soggettività.

Considerare nell'analisi delle esperienze migratorie le emozioni e i ricordi delle *caminantes*, pertanto, ha permesso di ampliare la prospettiva, evidenziando le ragioni del viaggio, ma anche valutando questa esperienza come la costruzione di una nuova opportunità di vita, in cui evidentemente si ricostruisce anche la propria soggettività e identità. In questo senso, le narrazioni hanno favorito la visualizzazione del “*camino*” come un nuovo progetto di vita per queste donne, il che rende chiaro come le azioni sono significative, ma anche che i significati sono agiti.

AUTORIALITÀ

Il presente articolo, è il risultato di una collaborazione tra le due autrici nell'ambito delle attività di ricerca del *Narratives and Social Changes International Research Group* (Università degli Studi di Salerno) e un progetto di ricerca afferente al Grupo Aldo Moro (Maestría Internacional en Ciencia Política, Universidad Católica de Colombia - Università degli Studi di Salerno). Nello specifico, Emiliana Mangone è autrice dei paragrafi 1, 3 e 3.1., mentre Lucia Picarella è autrice dei paragrafi 2, 3.2. e 4, pur essendo quest'ultimo il frutto di una riflessione comune.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AHMED, S. (2022). *La promessa della felicità*. Bologna: Luca Sossella Editore.
- ALCOFF, L.M. (2006). *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press.
- ALTHUSSER, L. (1970). *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. (Notes pour une recherche). *La Pensée*, juin, 151.
- ARENDT, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ASSMANN, J., CZAPLICKA, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65: 125-133.
- BALIBAR, E. (1997). *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*, trad. di A. Catone. Milano: Mimesis, 2001.
- BARTOLETTI, R. (2007). *Memoria e Comunicazione. Una teoria comunicativa complessa per le cose del moderno*. Milano: FrancoAngeli.
- BASTENIER, A. (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*. Parigi: PUF.
- BASTENIER, A., DASSETTO, F. (1990). *Nodi conflittuali conseguenti all'insediamento definitivo delle popolazioni immigrate nei paesi europei*. In AA. VV., *Italia, Europa e nuove immigrazioni* (pp. 3-64). Torino: Fondazione Giovanni Agnelli.
- BAUMAN, Z. (2016). *Strangers at Our Door*. Londra: Polity.
- BAUMANN, G. (1999). *The Multiculturalism Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York-Londra: Routledge.
-

- BERGER, P.L., LUCKMANN, T. (1966). *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday & Co.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L.J.D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Parigi: Éditions du Seuil.
- BOURDIEU, P. (1980). *Le Sens pratique*. Parigi: Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (2004). *Gender and Symbolic Violence*. In N. Scheper-Hughes, P. Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace. An Anthology* (pp. 339-342). Oxford: Blackwell Publishing.
- BOURGOIS, P. (2001). The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador. *Ethnography*, 2 (1): 5-34.
- BRUNER, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18(1): 1-21.
- BRUNER, J. (2001). *Self-making and world-making*. In J. Brockmeier & D. Carbaugh (eds.), *Narrative and identity: Studies in autobiography, self and culture* (pp. 25-37). Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- BRUNER, J. (2004). Life as narrative. *Social Research*. 71(3): 691-710.
- BUTLER, J. (1997). *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- CAVARERO, A. (1997). *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*. Milano: Feltrinelli.
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. 43(6): 1241-1299.
- CUCHE, D. (1996). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte.
- DE SAUSSURE, F. (1916). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- DONATI, P. (2016). The Cultural Borders of Citizenship in a Multicultural Society. *Journal of Mediterranean Knowledge*. 1(1): 11-26.
- DOTI, J.L., LEE D. (1991). *The Market Economy: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- EWICK, P., SILBEY S.S. (1995). Subversive Stories and Hegemonic Tales: Toward a Sociology of Narrative. *Law & Society Review*. 29(2): 197-226.
- FALS BORDA, O. (1981). The Application of Participatory Action Research in Latin America. *International Sociology*. 2(4). <https://doi.org/10.1177/026858098700200401>.
- FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de*
-

- savoir*. Paris: Gallimard.
- GALIMBERTI, U. (1991). *Introduzione*. In K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, (pp. vii-xxvii). Milano: Raffaello Cortina.
- GALIMBERTI, U. (1987). *Il corpo*. Milano: Feltrinelli.
- GLICK SCHILLER, N., IRVING, A. (2014) (eds.), *Whose Cosmopolitanism? Critical Perspectives, Relationalities and Discontents*. Oxford: Berghahn Books.
- GROSZ, E.A. (1994). *Volatile Bodies: toward a corporeal feminism*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- GUANELLA, E. (2020, January 8). *Venezuela, una poltrona per due*. Milano: ISPI. Disponibile online <https://www.ispionline.it/it/publicazione/venezuela-una-poltrona-due-24769>.
- HALBWACHS, M. (1950). *La mémoire collective*. Parigi: PUF.
- HEWSTONE, M., (ed.) (1983), *Attribution Theory: Social and Functional Extensions*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOCHSCHILD, A. (1979). Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*. 85(3): 551-575.
- HOOKS, B. (1989). Echoing the Margin as a Space of Radical Openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*. 36: 15-23.
- IOM (2019), *Glossary on Migration*, Geveve, International Organization for Migration. Retrieved 1 September, 2021 from https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml_34_glossary.pdf.
- JEDLOWSKI, P. (2001). Memory and Sociology: Themes and Issues. *Time & Society*. 10(1): 29-44.
- JEDLOWSKI, P. (2010). *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*. Torino: Bollati Boringhieri.
- JEDLOWSKI, P. (2016). *Intenzioni di memoria. Sfera pubblica e memoria autocritica*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- KARSENTI, B. (1997). *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Parigi: PUF.
- LA BARBERA, M.C. (ed.) (2015). *Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*. Geneva: Springer.
- LA TRECCHIA, P. (2010). Identità migranti e luoghi della memoria, *Mondi migranti*. 2: 301-320. <https://doi.org/10.3280/MM2010-002013>.
- LEE, E. (1966). A Theory of Migration. *Demography*. 3(1): 47-57.
- LEVI-STRAUSS, CH. (1952). *Race et Histoire*. Paris: UNESCO.
- LOMBARDI, L. (2020). Violenza di genere e di prossimità contro richiedenti asilo e rifugiate. Salute, accoglienza e cura in alcune regioni europee. *Mondi migranti*. 3: 55-69. <https://doi.org/10.3280/MM2020-002013>.
-

003004.

- MANGONE, E. (2018). De la idea de modernización de Gino Germani a las ambigüedades y paradojas de los populismos latinoamericanos de la sociedad posmoderna. In M. Colucciello, G. D'Angelo, R. Minervini (eds.), *Ensayos americanos* (pp. 93-118). Bogotá: Penguin Random House.
- MANGONE E., MASULLO G., GALLEGO M. (eds.) (2018). *Gender and Sexuality in the Migration Trajectories. Studies Between the Northern and Southern Mediterranean Shores*. Charlotte: Information Age Publishing.
- MANGONE, E., RUSSO, G. (2020). Mediterranean migrations as experienced by migrants: Memories as a "lifeline". *Trauma and Memory*. 8(3): 243-254. <https://doi.org/10.12869/TM2020-3-05>.
- MAY, T., PERRY, B. (2017). *Reflexivity: The essential guide*. London: Sage.
- MARSCIANI, F. (2008). *Il corpo*. In C. Demaria, S. Nergaard (eds.), *Studi culturali. Temi e prospettive a confronto* (pp. 187-221). Milano: McGraw-Hill.
- MEZZADRA, S. (2001). *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona: Ombre Corte.
- QUESADA, J. (2012). Illegalization and Embodied Vulnerability in Health. Commentary, *Social Science & Medicine*. 74(6): 894-896.
- PINELLI, B. (2011). *Donne come le altre. Soggettività, reti di relazioni e vita quotidiana nelle migrazioni delle donne verso l'Italia*. Firenze: Editpress.
- POLKINGHORNE, D.E. (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- PITRONE, C.M., MARTIRE, F., FAZZI, G. (eds.) (2012). *Come ci vedono. Come ci raccontano*. Milano: FrancoAngeli.
- RICŒUR, P. (1985). *Temps et récit*. Tome 3. Paris : Éditions du Seuil.
- RICŒUR, P. (2013). *Cinq études herméneutiques*. Geneva: Labor et Fides.
- ROMERO BACHILLER, C., GARCÍA DAUDER, S. (2003). Saturaciones identitarias: de excesos, materialidades, significación y sus (in)visibilidades. *Clepsydra*. 2: 37-56.
- SANTAMBROGIO, A. (2006). *Il senso comune. Appartenenze e rappresentazioni sociali*. Roma-Bari: Laterza.
- SAYAD, A. (1999). *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- SIMMEL, G. (1908). *Sociologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot.
-

- SOMERS, M.R. (1994). The narrative construction of identity: A relational and network approach. *Theory and Society*. 23: 605-649.
- UNHCR (2021a). *Global Trend. Forced displacement in 2020*. Copenhagen: UNHCR Global Data Service. Disponibile online: <https://www.unhcr.org/60b638e37/unhcr-global-trends-2020>.
- UNHCR (2021b). *Global Report 2020*. Geneve: UNHCR. Disponibile online: https://reporting.unhcr.org/sites/default/files/gr-2020/pdf/GR2020_English_Full_low-res.pdf#_ga=2.136225331.386282253.1630501585-1271617512.1629982132.

A SYSTEMATIC REVIEW OF THE METHODOLOGICAL IMPLICATIONS IN SPORT SOCIAL RESEARCH AT THE TIME OF COVID-19

by *Giovannipaolo Ferrari, Paolo Diana, Layne Vandenberg* *

Abstract

A systematic review of the methodological implications in sport social research at the time of Covid-19

The Covid-19 outbreak shook all human activities and halted the world of sport, stopping sporting events and competitions to follow strict regulations. Considering the impact on sport social research was experienced in real time, our review seeks to understand the methodological implications and problems of sociological research in studying the social phenomena of sport during Covid-19. We find digital research methods proved to be fundamental to the study of sport and sociology of sport during Covid-19, transforming digital methods into a more traditional method for sociological research.

Keywords

Sociology of Sport; Covid-19; Digital Methods; Systematic Review.

* GIOVANNIPAULO FERRARI is Lecturer at the University of Salerno, DISUFF, Italy.
Email: giferrari@unisa.it

PAOLO DIANA is Associate Professor at the University of Salerno, DISUFF, Italy.
Email: diana@unisa.it

LAYNE VANDENBERG is PhD Candidate at the King's College London, Department of European & International Studies and Lau China Institute, UK & at the University of Hong Kong, Department of History, HK.

Email: layne.vandenberg@kcl.ac.uk

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/etjt-9f27>

1. INTRODUCTION

Sport is a complex social phenomenon that occupies a fundamental place in our societies. The specific and original role that sport plays in our lives in terms of social, linguistic, emotional, political, economic and cultural worldviews has been the subject of numerous studies in various scientific fields. However, the Covid-19 outbreak shook all human activities and also the world of sports, which stopped all events and competitions to comply with strict regulations (Diana, Ferrari & Dommarco, 2021: 14-16). During the pandemic, professional athletes and amateurs were forced to respect the rules or stay home.

At the same time, in the academic community, observations and analyses of this recent sports phenomenon and its impact occurred in real-time during the pandemic. Given the constraints imposed by Covid-19, a debate has arisen in the scientific community about the methodological question of how to conduct social research in historical moments of urgency and emergency that limit personal freedoms and prevent direct action in the field of inquiry (Evans et al., 2020; Rowe, 2020). In this short period of time, the social sciences have produced a considerable amount of empirical research within which we can explore different and diverse methodological implications: from research design to the choice of data collection and analysis techniques; from the choice of unit of analysis to the presentation and dissemination of research findings¹.

One of our hypotheses is that the global pandemic crisis will lead scholars to develop different and new sociological interpretive categories and methodological approaches in the social study of sport (Evans et al., 2020). This initial working hypothesis takes into account the time and living conditions during the initial lockdown and the resulting difficulty of conducting empirical research in this context.

Our contribution and analysis do not claim to be exhaustive or generalising. On the contrary, our research is intended only as a first exploratory study, which should be a prerequisite for a more in-depth study that requires further analysis in relation to the pre- and post-

¹ On the occasion of the international mid-term conference of the ESA (European Sociological Association) section RN28 (Research Network 28) entitled Sport and crisis: bodies, practices, representations, held in Teramo on 25-26 March 2021, we participated in the panel, "Covid-19 challenges towards sport and physical activity," with a contribution exploring the methodological implications in sport social research at the time of Covid-19. Here we represent and extend our research.

lockdown period. In our study, we applied certain criteria to consider only scientific production during a specific, well-defined time period (first lockdown, March-July 2020). We know that we need to expand our time horizon and sample to get a complete macro-level picture. Therefore, we are aware that our study is only preliminary background and exploratory in nature, providing only initial inputs and hypotheses for future research.

2. RESEARCH QUESTION

Based on this scenario, our work is concerned with understanding the methodological implications and problems of sociological research in studying the social phenomena of sport during Covid-19. To address this question, we conducted a “research review” in line with the following definition by Thomas, Nelson and Silverman:

A review is a critical evaluation of recent research on a particular topic. The author must be very knowledgeable about the available literature as well as the research topic and procedures. A review involves analysis, evaluation, and integration of the published literature, often leading to important conclusions concerning the research findings up to that time (Thomas et al., 2015: 17-18).

Our research paper is therefore a critical evaluation of research on a particular topic²: the relationship between sport and Covid-19. We used a “systematic review” (Tod 2019:1-16; Smith 2010: 43-62) to examine the first published social research on Covid-19 (Best et al., 2014; Pae, 2015; Peters et al., 2015). According to Smith, systemic literature reviews have become prevalent in the field of sport, exercise and health:

Systematic literature review in the field of sport, exercise and health³ have increasingly replaced traditional narrative reviews and literature commentaries as a way of summarising the growing body of research evidence

² Certain publications consist entirely of reviews. A number of journals publish reviews periodically, and some occasionally devote entire issues to reviews. For instance, the 75th anniversary of the *Research Quarterly for Exercise and Sport* (Silverman, 2005) contains some excellent reviews on sport topics. A number of reviews have been published by the American Alliance for Health, Physical Education, Recreation and Dance (AAHPERD) (Thomas et al. 2015).

³ The reader could find examples of systematic review in the field of sport, health and physical activity in Smith, M. F. (2010). *Research methods in sport*. Learning Matters, SAGE, London, 44-45.

[...] Systematic reviews attempt to bring the same level of rigour to reviewing research evidence as that which was applied in producing such evidence in the first place (Smith, 2010: 44).

This study analyses the methodological choices of twenty empirical studies on the social phenomena of sport. These studies were conducted in recent months using different research approaches and techniques in different social contexts. We analysed how researchers answered their main cognitive questions by using one approach, technique, or research tool over another. As this research remains exploratory, next steps would include expanding our sample and conducting a “meta-analysis” across a larger body of empirical research. Unfortunately, performing a meta-analysis was not possible for this study due to insufficient data on scientific reference production and a lack of empirical research justifying the use of this research technique in this context.

3. SEARCH STRATEGY

Our search strategy is based on two different systematic reviews: a “mapping review” and a “qualitative systematic review”. In the first phase of our research, we conducted a mapping review to map existing literature and categorize data (Grant & Booth, 2009). This procedure fulfils Smith’s defined need for an “audit trail” with “pre-determined protocol”:

The systematic review procedure differs from a traditional literature review as it explicitly focuses on an objective, replicable, systematic, and comprehensive search of literature and research evidence, and includes a transparent audit trail of methods and process. Systematic reviews should be based on a pre-determined protocol so that can be replicated if necessary (Smith 2010: 44).

The systematic literature search strategy is based on the PRISMA statement (Liberati et al., 2009; Moher et al., 2009; Yap et al, 2014). Papers were searched in several electronic databases, including the Web of Science, ScienceDirect, SpringerLink, Pubmed, and Wiley Online Library. A wide range of search terms was provided to ensure that the included articles are comprehensive and specific. The keywords of *Covid*, *Sociology* and *Sport* were used to identify relevant studies (Caliandro &

Gandini, 2019: 68-70)⁴. In addition, the contents of major journals in the field were manually examined for highly cited studies on these research issues. Following this identification process, we also checked the top-rated Journal of Sociology of Sport at Scientific Journal Rankings (SJR), but we did not find any articles on Covid-19 in recent issues⁵.

We confirmed this strategy and searched for any last articles by cross listing our identified articles with Google Scholar, a freely available bibliographic database powered by the world's largest academic search engine (Gusenbauer, 2019; Gusenbauer & Haddaway, 2020). According to scientometrists (Gusenbauer, 2019; Gusenbauer & Haddaway, 2020: 194-195), Google Scholar contains 389 million documents, including not only scientific articles but also many other types of bibliographic materials for academic purposes. While Google Scholar's Ranking Algorithm for scientific articles is unknown (Beel & Gipp, 2009: 230), "citation counts", or the number of times a citation has been cited, are the highest weighted factor in the algorithm. Thus, Google Scholar was suitable for our goal of finding standard literature. Upon searching for *Covid-19+Sociology+Sport* (Caliandro & Gandini, 2019: 68-70), we examined the first twenty pages of the Google Scholar results and confirmed the twenty previously selected articles.

4. INCLUSION AND EXCLUSION CRITERIA

In line with Smith's methodology (Smith, 2010: 45), a "strict scientific strategy" was developed through the following inclusion and exclusion criteria:

- 1) The research must be empirical research on sport social research at the time of Covid-19.
- 2) The research must be published in academic journals in the fields of Sociology and Sociology of sport.
- 3) The research must have been published between March-July 2020, in the first phase of the Covid-19 outbreak.
- 4) Specific survey data must be reported, and pure theoretical research such as literature review must be excluded.

⁴ Studies were chosen if one of the keywords was present in the title and/or abstract, or if studies contained all three keywords in the article content.

⁵ This reflects sophisticated peer review systems and the longer publication process more than it indicates a lack of scholarship on these recent issues.

- 5) The literature must report a clear sample size and the correlation between Covid-19 and the Sociology of Sport.

5. METHODOLOGY

In the second phase of our research, we conducted a qualitative systematic review to code the data and look for themes or constructs (Nodes in NVivo terminology) across studies (Grant & Booth 2009). Twenty studies were included in our final review with a total of 120,034 words and 16,668 unique word forms⁶. Based on this approach, we then conducted a general data analysis.

First, we determined the prevalence of sports and recreational activities and the different categories of athletes and sportspeople included in our data. As shown in Table 1, many of these studies involved groups of students, such as college athletes (3), sports students (2), and elderly students of sports like pilates (1); PE teachers (3) or coaches (1); new sport phenomena in the digital space, such as fitness influencers (2) and e-athletes (2); martial arts (3); and professional athletes (3), such as Australian football players, boxers, and elite sportswomen.

<i>The different categories of athletes that are the object of the selected studies.</i>	
College athletes	3
Martial artists	3
PE teachers	3
Fitness influencers	2
e-athletes	2
Sport students	2
Australian football players	1
Boxers	1
Coaches (Boxing)	1
Elderly students of pilates	1
Elite sportswomen	1

Table 1 - The different categories of athletes that are the object of the selected studies.

⁶ We have included the bibliographic information for the 20 academic papers in our sample in a subsection of the bibliography. This subsection is named "Corpus".

As demonstrated in Table 2, the most prevalent countries in our dataset are Germany and the UK.

<i>Nation</i>	
Germany	4
UK	4
Russia	3
Indonesia	2
Poland	2
Spain	2
USA	2
Austria	1
Australia	1
Bulgaria	1
France	1
Japan	1
Norway	1
Sweden	1

Table 2 - Countries involved in the research analysed.

Eventually, a frequency distribution of the type of methodology was conducted. Table 3 showcases that both quantitative (9) and qualitative (8) methods were used on a more equal basis, while mixed methods were used less frequently (3).

<i>Qualitative/Quantitative</i>	
Quantitative	9
Qualitative	8
Quali & Quanti	3

Table 3 - Frequency distribution of the type of methodological approach in the research analysed.

As seen in Table 4 below, the majority of the research techniques used in the considered studies featured a web survey, almost a quarter conducted web content analysis, about another quarter opted for web interviews and one case used social network analysis and digital ethnography. As some studies used more than one technique as part of a mixed methodology, the total number of techniques used is 22, not 20.

<i>Techniques</i>	
Survey	10
Interviews	5
Literature Review	3
Content Analysis	2
Participant Observation	1
Social Network Analysis	1

Table 4 - The research techniques used in the considered studies.

We posit that most researchers in our sample conducted quantitative research with structured questionnaires due to the variable nature of the data. A data matrix allows for faster and more efficient collection of information compared to textual data, and the organisation and subsequent analysis of the data is further facilitated by the use of quantitative analysis software.

Covid-19 also presented a health emergency that resulted in restrictions, including limiting personal freedoms such as travel and outings. The studies considered showcase a preference to send and collect structured questionnaires via mailing lists, social media, or existing panels over conducting in-depth or semi-structured interviews via video conference. In this situation, digital methods played an extremely important role by opening up research opportunities that would not have been otherwise possible during lockdown.

Covid-19 challenged researchers of the sociology of sport in terms of their research purposes. Despite the popularity of ethnography among sociologists of sport, it was not possible to conduct ethnographic research during this period using traditional qualitative research techniques, such as participant observation, for obvious reasons. Secondly, sociologists of sport found themselves faced with the sudden halt and subsequent stall of sporting events, temporarily pausing the mammoth that is the global sports industry.

This situation nonetheless gave rise to unexpected opportunities for sports scientists. For example, the conditions that arose in the case study of MMA fighters as a direct result of Covid-19 paradoxically provided the researcher with “an opportunity in the shape of a naturalistic experiment to examine how the absence of an audience may impact a fighter’s performance on the highest level, which would never occur otherwise” (Mickelsson & Shaw, 2020: 51). These particular research conditions allowed for a comparative analysis of the quality of MMA fighters’ performances in the presence and absence of a live audience based on data collected prior to and during Covid-19. Surprisingly, the study showed that athletic performance improved when live audiences were absent.

6. WORD FREQUENCY ANALYSIS

We then performed word frequency analyses using NVivo for the titles and keywords of the articles, along with the whole text corpus. The analysis of the frequencies shows that the researchers had to deal with the dimensions of a ‘self’ sphere and a ‘social’ sphere to address

tive, psychological and social aspects of well-being (Waterman, 1993). Subjective well-being is the hedonistic view based on the experience of happiness. In contrast, eudaimonism considers self-actualization and social value derived from a meaningful life and built on psychological and social well-being. (Russo, 2013; 2011; Keyes, 1998; Ryff & Keyes, 1995).

As visualized in Figure 3, these four dimensions are dominated by a third sphere: the digital sphere (Lupton, 2015). The digital sphere has enabled athletes, sports clubs, and institutions to continue communicating and reorganising themselves online through video courses, chat exchanges and the creation of ad hoc content. The digital sphere notably encompasses the temporal and spatial dimensions created by the four other spheres, creating the conditions for sporting activity to adapt to exceptional circumstances and then resume in new and unexplored ways.

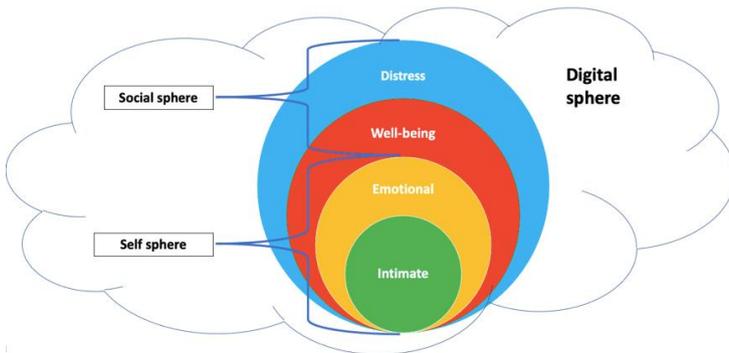


Figure 3: Self, Social and Digital spheres.

These spheres have allowed the global sports industry to not grind to a halt during the initial lockdown and subsequent phases of Covid-19. At the same time, it enabled the discovery and exploration of new frontiers of sport and physical education and practice.

6. CONCLUSION

In summary, the methodological implications for sociologists of sport were manifold and helped frame the previously observable phenomenon of the process of elaboration/evolution and application/refinement of digital social research methods. During Covid-19, this process ac-

celerated, and many sociologists felt compelled to go into the digital space to conduct field research. Many who were not accustomed to using digital methods had to learn and adapt quickly; many others who were still hostile to its existence had to admit its importance and pervasiveness in the work of data collection and analysis.

In order to develop programs and strategies that enable positive outcomes in these unique circumstances, collaboration between researchers and practitioners is critical. The impact of the Covid-19 pandemic has led researchers and practitioners to find creative ways to connect with each other and ensure that we are getting designated information to the right people, at the right time, and in the right form. To achieve this, we can explore new ways to collaborate, such as harmonized data collection and rapid approaches to knowledge development, synthesis, and dissemination. We can also recognize the value of different perspectives and methodological approaches. The number of articles published on Covid-19 is growing daily; however, this knowledge must be applied in the real world, and it will prove critical to find ways to quickly translate these insights into practical tools that can be used to improve the quality of social research in sport. Looking forward, it will be important for researchers and practitioners to develop new ways to capture the immediate, short-term, and long-term effects of the Covid-19 pandemic on sport.

Over the past two years, Covid-19 has changed and adapted the research habits of sports sociologists and social researchers in general. The alternative was to stay home and not do research. Digital methods have offered many sport sociologists the opportunity to continue to work actively in the digital social sphere. This seems fairly obvious, but from a methodological perspective, it is of utmost importance to follow the new trends in social research. Of course, we did not discover and define digital methods with the lockdown. The advent of the Internet and social platforms has opened new possibilities for research in the humanities and social sciences (HSS), especially in the mining and analysis of Big Data. Digital environments are indeed a vast field in which researchers can observe situations and interactions, create new fields of research, collect data and research materials, and thus create complex collections of data that can be analysed using different and new methodological approaches. The inability to access field research first due to lockdown and then subsequent restrictions measures – implemented at a nearly global level – limited the possibilities of conducting research and led to the prioritization of digital spaces. Faced with the dilemma of halting research entirely during the

pandemic, digital methods served as a life-saving methodology for sociologists faced with lockdowns, restrictions, and other limitations. In the last twenty years, digital methods were confirmed as a strategic advantage for sociologists, but these methods proved to be fundamental during Covid-19, transforming into more traditional methods as academics were confronted with limited options for conducting research. Many researchers also acquired skills and knowledge about how to conduct research online. The web became not only a vast field, but – more importantly – a universal field in which social researchers can play an important role by sharing good practices and innovative research methods.

Digital methods therefore not only enabled easy data collection even during initial lockdown, but also promoted the rapid dissemination of research results thanks to several open access initiatives by journals and publishers. The latter has facilitated the way research is conducted. Open access publications and hundreds of calls for papers on a variety of topics provided sociologists with the opportunity to publish extensively during Covid-19. These advantages may also bring disadvantages in the form of abundant, but potentially poorer quality, scholarly output in 2020 and early 2021.

As mentioned earlier, our study is preliminary, and we do not have enough empirical evidence to say that research practices in the sociology of sport have really changed or are changing. We hope that this initial exploratory study will be developed into comparisons with the pre- and post-lockdown. We also hope that the debate to which we are making a modest contribution on this occasion can serve as a stimulus and spark the interest of the scientific community in understanding the phenomenon of the use and diffusion of digital methods in the sociology of sport and social research.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- EVANS, A. B., BLACKWELL, J., DOLAN, P., FAHLÉN, J., HOEKMAN, R., LENNEIS, V., ... & WILCOCK, L. (2020). Sport in the face of the COVID-19 pandemic: towards an agenda for research in the sociology of sport. *European Journal for Sport and Society*, (17)2: 85-95.
- BEEL, J., GIPP, B. (2009). Google Scholar's ranking algorithm: an introductory overview. In *Proceedings of the 12th international conference on scientometrics and informetrics* (ISSI'09). 1: 230-241.
-

- BEST, P., MANKTELOW, R., TAYLOR, B. (2014). Online communication, social media and adolescent wellbeing: A systematic narrative review. *Children and Youth Services Review*, 41: 27-36.
- CALIANDRO, A., GANDINI, A. (2019). *I metodi digitali nella ricerca sociale*. Roma: Carocci.
- DECI, E. L., RYAN, R. M. (2008). Hedonia, eudaimonia, and well-being: An introduction. *Journal of happiness studies*, 9(1): 1-11.
- DIANA, P., FERRARI, G., DOMMARCO, P. (a cura di) (2021). *Covid-19. Un mutamento sociale epocale*. Aprilia: Novalogos.
- GUSENBAUER, M. (2019). Google Scholar to overshadow them all? Comparing the sizes of 12 academic search engines and bibliographic databases. *Scientometrics*, 118(1): 177-214.
- GUSENBAUER, M., HADDAWAY, N. R. (2020). Which academic search systems are suitable for systematic reviews or meta-analyses? Evaluating retrieval qualities of Google Scholar, PubMed, and 26 other resources. *Research synthesis methods*, 11(2): 181-217.
- KEYES, C. L. M. (1998). Social well-being. *Social psychology quarterly*, 61(2): 121-140.
- LIBERATI, A., ALTMAN, D. G., TETZLAFF, J., MULROW, C., GÖTZSCHE, P. C., IOANNIDIS, J. P., ... & MOHER, D. (2009). The PRISMA statement for reporting systematic reviews and meta-analyses of studies that evaluate health care interventions: explanation and elaboration. *Journal of clinical epidemiology*, 62(10): e1-e34.
- LUPTON, D. (2015). *Digital sociology*. London & New York: Routledge.
- LUPTON, D. (1998). *The emotional self: A sociocultural exploration*. London: Sage.
- MOHER, D., LIBERATI, A., TETZLAFF, J., ALTMAN, D. G., PRISMA GROUP. (2009). Preferred reporting items for systematic reviews and meta-analyses: the PRISMA statement. *PLoS medicine*, 6(7): e1000097.
- PAE, C. U. (2015). Why systematic review rather than narrative review? *Psychiatry investigation*, 12(3): 417.
- PETERS, M. D., GODFREY, C. M., KHALIL, H., MCINERNEY, P., PARKER, D., SOARES, C. B. (2015). Guidance for conducting systematic scoping reviews. *JBIM Evidence Implementation*, 13(3): 141-146.
- RUSSO, G. (2011). *La società della wellness. Corpi sportivi al traguardo della salute*. Milano: Franco-Angeli.
-

- RUSSO, G. (2013). *Questioni di ben-essere: pratiche emergenti di cultura, sport, consumi*. Franco-Angeli: Milano.
- RYFF, C. D., KEYES, C. L. M. (1995). The structure of psychological well-being revisited. *Journal of personality and social psychology*, 69(4): 719-727.
- SILVERMAN, S. (2005). An introduction to 75 years of the Research Quarterly for Exercise and Sport. *Research quarterly for exercise and sport*. 76(sup2): S1-S4.
- SMITH, M. F. (2010). *Research methods in sport*. London: Learning Matters, SAGE.
- TOD, D., 2019. *Conducting systematic reviews in sport, exercise, and physical activity*. Cham: Palgrave Macmillan/Springer.
- THOMAS, J. R., NELSON, J. K., SILVERMAN, S. J. (2015). *Research methods in physical activity*. Champaign (IL): Human kinetics.
- WATERMAN, A. S. (1993). Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment. *Journal of personality and social psychology*, 64(4): 678- 691.
- YAP, M. B. H., PILKINGTON, P. D., RYAN, S. M., JORM, A. F. (2014). Parental factors associated with depression and anxiety in young people: A systematic review and meta-analysis. *Journal of affective disorders*, 156: 8-23.

Corpus

- BINGAMAN, J. (2020). Australian Football in America During COVID-19. *International Journal of Sport Communication*, 13(3): 533-540.
- BOWES, A., LOMAX, L., PIASECKI, J. (2020). The impact of the COVID-19 lockdown on elite sportswomen. *Managing Sport and Leisure*, 13:1-17.
- GIULIANOTTI, R., COLLISON, H. (2020). Sport and the COVID-19 Pandemic: A Structuralist Analysis of Key Themes in the UK Mass Media. *Frontiers in Sports and Active Living*, 2: 134.
- GODEFROY, J. (2020). Recommending physical activity during the COVID-19 health crisis. Fitness influencers on Instagram. *Frontiers in Sports and Active Living*, 2: 1-7.
- GRANT, M. J., BOOTH, A. (2009). A typology of reviews: an analysis of 14 review types and associated methodologies. *Health information & libraries journal*, 26(2): 91-108.
-

- GUBA, V. P., BELYUTIN, R. V., ACHKASOV, E. E. (2020). Coronavirus as new reality of sports-specific discourse. *Theory and Practice of Physical Culture*, 7: 72-74.
- IANCHEVA, T., ROGALEVA, L., GARCÍA-MAS, A., OLMEDILLA, A. (2020). Perfectionism, Mood States, and Coping Strategies of Sports Students from Bulgaria and Russia During the Pandemic COVID-19. *Journal of Applied Sports Sciences*, 1: 22-38.
- KELLY, A. L., ERICKSON, K., PIERCE, S., TURNNIDGE, J. (2020). Youth Sport and COVID-19: Contextual, Methodological, and Practical Considerations. *Frontiers in Sports and Active Living*, 2.
- MAKAROWSKI, R., PIOTROWSKI, A., PREDOIU, R., GÖRNER, K., PREDOIU, A., MITRACHE, G., ... & VAZNE, Z. (2020). Stress and coping during the COVID-19 pandemic among martial arts athletes—a cross-cultural study. *Archives of budo*, 16, 161-171.
- MARTA, R. F., PRASETYA, A. A., LAURENSIA, B., STEVANI, S., SYARNUBI, K. L. (2020). Imbalance Identity in E-Sports News Intersectionality on Covid-19 Pandemic Situation. *Journal ASPIKOM*, 5(2), 206-218.
- MICKELSSON, T. B., SHAW, V. (2020). Performance increments without audience: paired data from mixed martial arts fighters during COVID-19. *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 15(2), 50-58.
- MÖHRING, K., NAUMANN, E., REIFENSCHIED, M., WENZ, A., RETTIG, T., KRIEGER, U., ... & BLOM, A. G. (2020). The COVID-19 pandemic and subjective well-being: longitudinal evidence on satisfaction with work and family. *European Societies*.
- MUTZ, M. (2020). Forced adaptations of sporting behaviours during the Covid-19 pandemic and their effects on subjective well-being. *European Societies*.
- MUTZ, M., GERKE, M. (2020). Sport and exercise in times of self-quarantine: How Germans changed their behaviour at the beginning of the Covid-19 pandemic. *International Review for the Sociology of Sport*, 26(6): 1379-1388.
- RATTEN, V. (2020). Coronavirus disease (COVID-19) and sport entrepreneurship. *International Journal of Entrepreneurial Behavior & Research*.
- ROWE, D. (2020). Subjecting pandemic sport to a sociological procedure. *Journal of sociology*, 56(4): 704-713.
- SATO, S., OSHIMI, D., BIZEN, Y., SAITO, R., (2020). The Covid-19 outbreak and public perceptions of sport events in Japan. *Managing Sport and Leisure*, 27(1-2): 146-151.
-

- SWANSON, R., SMITH, A. B. (2020). COVID-19 and the cutting of college athletic teams. *Sport in Society*, 23(11):1724-1735.
- TAYLOR, L., RAISBOROUGH, J., HARRISON, K., & DULSON, S. (2020). 'It's like Going to the Regular Class but without Being there': A Qualitative Analysis of Older people's Experiences of Exercise in the Home during Covid-19 Lockdown in England. *International Journal of the Sociology of Leisure*, 4: 177-192.
- VAREA, V., GONZÁLEZ-CALVO, G. (2020). Touchless classes and absent bodies: teaching physical education in times of Covid-19. *Sport, Education and Society*, 26(8): 831-845.

“ORIENTAMENTO NORMATIVO”, RELIGIONE, ORDINE SOCIALE

La dimensione emozionale nella sociologia di Talcott Parsons

di *Paolo Iagulli**

Abstract

Normative orientation, religion, social order. The emotional dimension in the sociology of Talcott Parsons

The purpose of this paper is to show that the emotions were present in the sociology of Talcott Parsons, though clearly not as central to his thought as other themes and research interests. The definition of "normative" integral to his theory of social action and his reconstruction of Durkheim's sociology of religion, both contained in *The Structure of Social Action* (1937), as well as some of his later writings on religion, reveal a certain attentiveness to the emotional sphere. The solution to the American sociologist's fundamental theoretical problem, that of the social order, appears more concerned with the emotions than is made explicit in his work or noted to date by the secondary literature. Therefore the name of Parsons deserves to be included, alongside those of others, in a history of the classic sociology of emotions.

Keywords

Talcott Parsons, emotions, definition of normative, religion, social order

* PAOLO IAGULLI, Università degli Studi di Bari.
Email: piagulli@iol.it

1. INTRODUZIONE

La sociologia delle emozioni è una branca sociologica relativamente recente: solo nella seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso le emozioni hanno cominciato a costituire un tema sociologico centrale, oggetto cioè di analisi, ricerche e studi a esse esplicitamente e specificamente dedicati¹. Se si considera che è ormai anche sul piano scientifico comprovato che non è possibile comprendere l'essere umano, e quindi l'attore sociale, a prescindere dalla sua componente emotiva, un tale ritardo può apparire sorprendente. In realtà, le ragioni per cui le emozioni sono state per lo più trascurate dalla sociologia sono legate alla storia stessa del pensiero occidentale: nella filosofia, ad esempio, «descritta in primo luogo come una disciplina della ragione, le emozioni sono state spesso [...] attaccate come aspetti primitivi, pericolosi, irrazionali, istintivi, corporei» (Costa 2006: 3333). La visione dominante, risalente a Platone e più tardi plasticamente rappresentata da Cartesio, secondo cui «pensiamo, dunque siamo» e per il quale quindi le emozioni sono «spiriti animali» che turbano, sino a violentare, la purezza razionale del soggetto (cfr. Cerulo 2018: 16), sembra essere stata quella secondo cui le emozioni devono essere «addomesticate», controllate oppure «cacciate» dalla ragione; a questa visione si è tradizionalmente accompagnata la separazione tra ragione ed emozione, oltre che tra mente e corpo, natura e cultura, pubblico e privato. Orbene, la sociologia ha tendenzialmente perpetuato questa eredità dualista, riproponendo tali artificiali e rigide separazioni (cfr. Williams 2001: 2-3) e privilegiando largamente, nelle sue analisi e spiegazioni, l'attore razionale e l'attore normativo-culturale a scapito di quello che oggi chiamiamo attore emozionale. Tuttavia, pur senza elaborare teorie sistematiche, padri fondatori come Comte, Marx, Pareto, Durkheim, Simmel e Weber, e più in generale almeno alcuni dei classici della sociologia, si sono in qualche modo, direttamente o indirettamente, occupati di sentimenti ed emozioni: su ciò non sembrano esserci più dubbi, come mostra una letteratura secondaria sul tema ormai sufficientemente robusta².

¹ Sulla nascita della sociologia delle emozioni, cfr. Iagulli 2011, in part. 41-66; su questa branca sociologica più in generale, si vedano, oltre al volume appena citato, anche Turnaturi 1998, Cerulo 2018 e Pratesi 2019.

² Limitandoci alla letteratura in lingua italiana, cfr., almeno, Mutti 1992 su Pareto, Turnaturi 1994 su Simmel, Pickering 2006 su Durkheim, Fitzzi 2011 su Weber, Weyher 2015 su Marx e Iagulli 2017 su Comte; e ancora, Cerulo 2013 su Tarde, Bruni 2020 su Mead, Grande, Migliorati 2016 su Halbwachs e Iagulli 2014 e 2016a rispettivamente su Goffman ed Elias.

E Talcott Parsons³? Due studiosi molto impegnati sul terreno della sociologia delle emozioni, Jack M. Barbalet e Chris Shilling, condividono sostanzialmente la seguente posizione: se la sociologia moderna ha marginalizzato le emozioni, che invece i padri fondatori avevano in qualche modo ricompreso nelle loro analisi, ciò si deve anche, se non soprattutto, al grande sociologo americano. Secondo Barbalet, le emozioni furono per lo più espulse dalla sociologia dagli anni Trenta agli anni Settanta del secolo scorso per un' enfasi cognitivista, condivisa in quegli anni, oltre che dal funzionalismo, anche dall'interazionismo simbolico, dall'etno-metodologia e dalla teoria della scelta razionale, rispetto alla quale un ruolo importante lo avrebbe avuto la traduzione de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber realizzata da Parsons nel 1930: l'americanizzazione della sociologia weberiana ad opera di Parsons, caratterizzata dalla rimozione delle sue dimensioni politiche e storiche e dall'enfatizzazione di quelle metodologiche e formali, avrebbe avuto come conseguenza la promozione di una sociologia razionale e cognitiva a scapito di altre dimensioni riflessive (cfr. Barbalet 2001, 16). Secondo Shilling, più radicalmente, Parsons propose e anzi configurò la sociologia come una coerente impresa disciplinare interessata, per lo più, all'azione normativa in relazione all'ordine sociale (cfr. Shilling 2002, 26):

[n]el dare una risposta al problema dell'ordine hobbesiano, Parsons respinse [ne *La struttura dell'azione sociale*, 1937] l'idea che le passioni fossero centrali per la questione della coesione sociale, ritenendo che "i padri fondatori" della sociologia convergessero verso l'idea che l'adesione ai *valori* morali fondamentali di una società fosse una preconditione dell'ordine consensuale. Secondo Parsons, la sociologia considerava l'azione sociale come principalmente motivata da considerazioni *normative* che sostenevano l'apparato dei valori fondamentali di una società piuttosto che da affezioni passionali o da interessi personali razionali (*ibidem*).

È proprio l'affermazione appena sopra riportata che, nel presente articolo, cercherò di revocare almeno parzialmente in dubbio. Per ora, osservo

³ L'opera di Parsons, «considerato universalmente -nel bene e nel male- come il più influente sociologo americano» (Santoro 2007, 55), è «sterminata, complessa e ambiziosa» (Rutigliano 2001, 249). Rinviando per un'introduzione alla sua sociologia a Segre 2009, Bortolini 2005, Sciortino 2000 e Prandini 1998b, oltre che ai «classici» Hamilton 1983, tr. it. 1989 e Rocher 1972, tr. it. 1975, sembra il caso di precisare immediatamente che, in ragione della finalità estremamente selettiva delle presenti pagine, considererò solo una parte della sua produzione, privilegiando un «taglio» essenzialmente descrittivo e interpretativo ed esimendomi quindi da qualsiasi pretesa di valutazione della sua opera, già «agli atti» di una letteratura secondaria legittimamente molto ricca.

come gli stessi Barbalet e Shilling riconoscano che, pur all'interno di un atteggiamento «cartesiano» orientato a sottolineare la componente cognitiva dell'azione sociale (cfr. *ibidem*), Parsons non abbia in realtà del tutto escluso le emozioni dalle sue analisi. Barbalet, in particolare, fa riferimento a due ordini di riflessione contenuti ne *Il sistema sociale*, 1951: da un lato, le considerazioni di Parsons in tema di devianza, controllo sociale e affettività, dall'altro, la dicotomia concettuale «affettività» vs. «neutralità affettiva» (cfr. Barbalet 2001, 16-18). E in effetti, è soprattutto a tale contrapposizione che ci si riferisce di solito quando si intende segnalare il contributo di Parsons in tema di emozioni. Ad esempio, all'interno dell'unico manuale italiano di sociologia delle emozioni, Massimo Cerulo, nelle pagine dedicate al sociologo americano, si sofferma quasi esclusivamente su quella dicotomia, ricostruendola peraltro in modo molto puntuale: essa costituisce uno dei cinque tipi di «variabili strutturali», vale a dire di quelle scelte binarie di fondo in capo all'individuo che, a livello appunto ideal-tipico, permettono di distinguere tra società e culture differenti sia nel tempo che nello spazio; ebbene, l'«affettività» e la «neutralità affettiva» caratterizzerebbero rispettivamente le relazioni in seno alle società tradizionali e a quelle moderne (cfr. Cerulo 2018, 81-85).

Ora, è indubbio che quanto appena ricordato implichi in modo specifico la sfera emozionale; tuttavia, almeno mio parere, l'interesse di Parsons per il tema delle emozioni si colloca anche, e anzi soprattutto, a un diverso e più generale livello riflessivo. La tesi sostenuta nelle pagine seguenti è che una sua sensibilità per la dimensione emozionale emerga, anzitutto, ne *La struttura dell'azione sociale*, 1937, sia nella definizione dell'«orientamento normativo» interno al fondamentale schema dell'azione (par. 2) che nell'attenzione da lui mostrata per gli aspetti emozionali della teoria durkheimiana della religione (par. 3); e successivamente in alcuni suoi scritti sulla religione (par. 4); in considerazione di tale sensibilità, una dimensione emozionale sembra altresì caratterizzare, per lo più implicitamente eppure in modo significativo, quello che è *il problema teorico* di Parsons, vale a dire la cruciale questione dell'ordine sociale (par. 5)⁴.

⁴ Aggiungo qui in nota due notazioni. Da un lato, ricordo come già alcuni anni fa si sia parlato di potenzialità per una «sociologia delle emozioni» *a partire da Parsons*: mi riferisco a Bortolini e Sciortino 2007, i quali rinviavano, più precisamente, a Staubmann 2006 e Turner 2005. Dall'altro lato, osservo come non siano in passato mancate «intuizioni generaliste» sul tema delle emozioni in Parsons; intuizioni non ulteriormente sviluppate in quanto espresse, appunto, da studiosi anche importanti ma non specificamente riconducibili alla sociologia delle emozioni. Penso, ad esempio, ad Hamilton, secondo cui «l'interesse principale di Parsons si rivolgeva principalmente a quelle sfere dell'azione sociale e del comportamento che il behaviorismo aveva dichiarato

2. L'ELEMENTO EMOZIONALE NELLA DEFINIZIONE PARSONSIANA DI «NORMATIVO»

La struttura dell'azione sociale è la prima grande opera di Parsons, oltre che tra le più rilevanti dell'intera storia della sociologia. Qui sia sufficiente ricordare che in essa il sociologo americano, nel tentativo di superare la tradizione positivista (compreso il comportamentismo psicologico) e quella dell'utilitarismo razionalistico, che pure secondo lui al positivismo appare riconducibile, intende sviluppare una teoria «volontaristica» dell'azione sociale «nella quale, senza sottovalutare i condizionamenti materiali e strutturali presenti in ogni situazione sociale concreta, venga dato spazio alla relativa libertà di scelta dell'individuo, in quanto mosso non solo da considerazioni legate al proprio interesse, ma anche dal riferimento a valori morali e normativi» (Crespi, Jedlowski, Rauty 2000, 299-300). A tale scopo, egli «utilizza» le teorie di un importante economista, Marshall, e soprattutto di tre padri fondatori della sociologia, Pareto, Durkheim e Weber: esse, pur così diverse, «convergono» secondo Parsons verso una teoria volontaristica dell'azione, contribuendo così a svilupparla.

In questa prospettiva, come ben noto, Parsons distingue analiticamente quattro elementi che costituiscono l'«atto», vale a dire l'oggetto di una teoria dell'azione sociale (e della sociologia). Essi sono l'«attore», cioè colui che lo compie; il «fine», vale a dire la situazione futura verso cui è orientato il processo dell'azione; la «situazione», costituita dalle «condizioni» e dai «mezzi», che sono rispettivamente elementi di fatto rispetto ai quali l'attore non ha possibilità di controllo ed elementi rispetto ai quali egli ha possibilità di controllo; infine, il cd. «orientamento normativo» (cfr. Parsons 1937, tr. it. 1986, 84-85), che, detto più chiaramente di quanto faccia qui Parsons, è costituito da norme, valori e credenze che orientano, appunto normativamente, l'azione sociale. È quest'ultimo

non passibili di studio scientifico -e cioè gli aspetti *non-razionali*, valutativi, soggettivi e intuitivi dell'azione sociale che, in realtà, erano fondamentali perché costituivano la natura propriamente sociale dell'azione» (1983, tr. it. 1989, 83-84, corsivo mio); a Poggi e Sciortino, i quali, delineando l'attore sociale normativo di Parsons, evidenziano come esso appaia nondimeno costantemente impegnato nel «tentativo di conseguire un maggior allineamento tra la situazione reale e il modello normativo [che] richiede sempre uno sforzo [...] dell'attore, che per agire deve consumare energie e gestire *emozioni*» (2008, 126, corsivo mio); ad Almondo, per il quale tutta l'opera di Parsons «ruota attorno al rapporto non conflittuale tra elementi razionali e non razionali dell'azione» (1998, 161); a Santambrogio, secondo il quale il carattere «volontaristico», cioè non deterministico, del tentativo parsoniano di spiegare l'ordine sociale attraverso l'azione sociale non può che condurre a uno studio dell'azione umana che tenga insieme credenze, valori, passioni, sentimenti ed emozioni (cfr. 2008, 154-155).

elemento a qualificare la teoria dell'azione sociale di Parsons: essendo i primi tre elementi già presenti in ogni teoria utilitaristico-razionale dell'azione, è l'«orientamento normativo» a costituirne il vero *motore* (cfr. Hamilton 1983, tr. it. 1989, 88-89) e a rendere la sua teoria normativa paradigmatica nella fondamentale contrapposizione, all'interno delle teorie dell'azione, tra teorie normative e teorie della scelta razionale (cfr. Giglioli 1989).

Ebbene, in una nota successiva alla descrizione dei quattro elementi costitutivi dell'«atto», Parsons afferma qualcosa che, a ben vedere, appare fondamentale ai fini della presente ricostruzione interpretativa del suo pensiero. Egli scrive:

[a]l fini di questo studio il termine normativo sarà usato come applicabile ad un aspetto, parte o elemento di un sistema di azione se e soltanto nella misura in cui si può ritenere che esso manifesti, o altrimenti implichi, la *sensazione*, attribuibile ad uno o più attori, che qualcosa è un fine in se stesso, senza considerazione del suo valore come mezzo per qualsiasi altro fine 1) per i membri di una collettività, 2) per una parte dei membri di una collettività o 3) per la collettività intesa come unità (Parsons 1937, tr. it. 1986, 114, corsivo mio).

E ancora:

[i]l punto di partenza logico per le analisi del ruolo che gli elementi normativi svolgono nell'azione umana, è la constatazione empirica che gli uomini non soltanto rispondono a stimoli, ma in un certo senso cercano di conformare la loro azione a modelli i quali sono ritenuti desiderabili dall'attore e da altri membri della stessa collettività (ivi, 115).

Già questa seconda citazione presenta un elemento interessante: Parsons sembra affermare che i desideri aiutano le norme a essere realizzate nella pratica; e se è vero che i desideri non sono emozioni, certamente emozioni e sentimenti non sono estranei ai desideri. La citazione ai nostri fini più rilevante è però la prima: il concetto di «normativo» non solo esclude, di per sé, la strumentalità, il calcolo razionale e la convenienza come chiavi di adesione alle regole (cfr. Giglioli 1989, 111), ma allude anche, qui, con quel riferimento alla «sensazione» attribuibile all'attore o agli attori che «qualcosa è un fine in sé stesso», a una dimensione emozionale e sentimentale. Lo spazio che una tale dimensione occupa nella definizione parsonsiana di «normativo» è chiaro: «l'emozione umana appare ciò che dà ai valori normativi il loro significato» (Fish 2004, 127). Ora, se Parsons non approfondisce il discorso né a margine della citazione sopra riportata né altrove, *interpretativamente* sembra possibile dire qualcosa di più. È, anzitutto, ben chiaro a Parsons quanto sia stretto il rapporto tra le norme

e l'azione non solo perché le prime non si realizzano automaticamente, bensì soltanto attraverso la seconda (cfr. Parsons 1937, tr. it. 1986, 768), ma anche perché, più radicalmente, «l'eliminazione dell'aspetto normativo annulla il concetto stesso di azione» (ivi, 783). In conseguenza, appare appunto interpretativamente possibile affermare che rimuovere il sentimento umano dall'elemento normativo sembrerebbe per Parsons compromettere non solo quest'ultimo, ma lo stesso più generale concetto di azione (cfr. Fish 2004, 124).

Rispetto alla nostra indagine, ciò ha un'implicazione decisiva. È vero che per Parsons, come egli ha testualmente scritto (1937, tr. it. 1986, 775), il tema principale de *La Struttura dell'azione sociale* è l'azione razionale; ma lo è in chiave critica, perché se la sua analisi muove dal concetto di razionalità, egli si rende ben presto conto del fatto che l'attore sociale razionale «è un'astrazione e nella realtà non esiste. [Egli] sa, per averlo appreso da Weber, che l'attore sociale agisce spinto da valori, e da Pareto che le azioni logiche sono spesso tali solo nelle intenzioni dell'attore. O, più spesso, lo sono *a posteriori* per effetto della razionalizzazione, cioè delle derivazioni» (Rutigliano 2001, 264). E infatti, come tradizionalmente riconosciuto dalla letteratura secondaria, quello di Parsons non è un attore sociale razionale, bensì «normativo» o «culturale». Ma soprattutto, come si è visto, e per ciò che qui più interessa, alla base dell'ordine normativo (e culturale) è presente, appunto, «una categoria dell'a-razionale» (Prandini 1998a, 23). E al riguardo non sembrano esserci sostanziali ripensamenti negli scritti successivi di Parsons: un'eco, anzi, della sua convinzione secondo cui le norme devono implicare un *sentimento* attribuibile agli attori sociali, pena la mancata soluzione del problema hobbesiano di evitare che i rapporti umani degenerino in una «guerra di tutti contro tutti», appare rinvenibile nel Parsons più maturo (cfr. Fish 2005a, 120). Nel secondo volume dei *Sistemi di società*, 1971, dedicato alle società moderne, il sociologo americano afferma, ad esempio, non solo che «i modelli di *valore* istituzionalizzati sono “rappresentazioni collettive” che definiscono *tipi desiderabili* di sistema sociale», ma anche che «le istituzioni di una società [sono] più o meno *legittimate* dall'impegno consensuale dei suoi membri nei confronti dei valori» (Parsons 1971, tr. it. 1973, 24). E cosa significa ciò se non che gli obblighi definiti normativamente devono essere *sentiti*, cioè emozionalmente avvertiti come accettabili? Ebbene, se le cose stanno così, sembra potersi affermare che quello di Parsons è, oltre che normativo o culturale, un attore anche, almeno un po', «emozionale».

3. PARSONS E IL CONCETTO DI «EFFERESCENZA COLLETTIVA» DI DURKHEIM

Ne *La struttura dell'azione sociale*, la dimensione emozionale è presente anche nell'ambito della ricostruzione da parte di Parsons del pensiero durkheimiano: è vero che in questo caso il riferimento alla sfera emozionale non riguarda la *sua* definizione di normativo ed estensivamente la *sua* nozione di azione (sociale), bensì la teoria del sociologo francese, ma qui il «tema emozionale» appare sicuramente più sviluppato.

Parsons individua la presenza di tale tema già nella prima importante opera di Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, 1893, laddove il sociologo francese definisce uno dei suoi concetti più noti, quello di *coscienza collettiva*, come un «insieme di credenze e *sentimenti* comuni alla media dei membri della stessa società» (Parsons 1937, tr. it. 1986, 353, corsivo mio). Si tratta, beninteso, solo di un cenno da parte di Parsons. E lo stesso può dirsi nel caso del suo riferimento a *L'educazione morale*, opera pubblicata postuma ma probabilmente risalente agli anni 1898-99, in cui l'essenza della costrizione (morale) non è più costituita, per Durkheim, da sanzioni esterne, bensì dall'obbligazione morale di attenersi a una norma, vale a dire dall'adesione volontaria a essa avvertita come un dovere; or bene, viene qui in evidenza, sottolinea Parsons, un significato «soggettivo» dell'obbligo morale che apre «un campo completamente nuovo, quello degli atteggiamenti, delle *emozioni*, e così via» (ivi, 433, corsivo mio).

È però soprattutto nell'ultima fase della riflessione di Durkheim, quella che Parsons definisce «idealistica», profondamente segnata dalla sua ultima fondamentale opera, *Le forme elementari della vita religiosa*, 1912, che le emozioni fanno un più significativo ingresso nella sua sociologia: qui, rileva Parsons, oltre a considerare la società come esistente solo nella mente degli individui e, soprattutto, costituita da idee e sentimenti (cfr. ivi, 487-490), Durkheim ricorre a un concetto, quello dell'*effervescenza collettiva*, che trasuda chiaramente di emozioni. In particolare, Parsons ha buon gioco a evidenziare l'enfasi riposta da Durkheim sullo stato di «effervescenza» che caratterizza molte cerimonie collettive, in particolare i rituali religiosi, che il sociologo francese tende anzi a considerare come gli elementi principali delle religioni e che operano «una riaffermazione e un rafforzamento dei sentimenti dai quali dipende la solidarietà sociale» (ivi, 481). La posizione di Durkheim è, del resto, nota: «la vita collettiva, quando raggiunge un certo grado di intensità, [...] determina uno stato di effervescenza che muta le condizioni dell'attività psichica. Le energie vitali sono sovraeccitate, le passioni più vive, le sensazioni più forti» (Durkheim 1912, tr. it. 2005, 486). Per il sociologo

francese, i partecipanti alle attività rituali, sentendosi elevati oltre le loro forze, vengono proiettati fuori e al di sopra delle attività ordinarie. E ciò che per Durkheim conta maggiormente è come, attraverso tali situazioni anche emotivamente straordinarie, risulti affermata e corroborata non solo la vitalità sociale, ma anche e soprattutto l'integrazione degli individui. Come noto, quando parla di religione Durkheim parla, infatti, di società: la religione è anzi, per lui, la matrice della società (cfr. *ivi*, 483). Non può essere questo il luogo per proseguire il discorso su Durkheim: di certo, anticipato in altre opere⁵, l'interesse del sociologo francese per le basi religiose ed emotive dell'ordine sociale diventa del tutto evidente ed esplicito con *Le forme elementari della vita religiosa*, perché qui «la natura religiosa dell'effervescenza collettiva forniva una fonte continua per creare e sostenere i valori morali come base per il raggiungimento dell'ordine sociale in diversi periodi della storia» (Fish 2005b, 143).

Per ciò che riguarda più direttamente Parsons, quest'ultimo, pur ricostruendo e citando Durkheim, il quale ha peraltro per lui il merito di aver adeguatamente approfondito intuizioni circa l'importanza dei sentimenti nel campo delle azioni rituali in qualche modo già appartenute a Pareto (cfr. Parsons 1937, tr. it. 1986, 504 e 763), sembra, in realtà, fare anche significativamente proprio il riconoscimento durkheimiano della straordinaria importanza funzionale del rituale religioso:

è attraverso la mediazione del rituale che i valori-ultimi, i sentimenti dai quali dipendono la struttura e la solidarietà sociale, vengono mantenuti in uno stato di energia che rende possibile il controllo effettivo dell'azione e l'ordine nei rapporti sociali (*ivi*, 481-482).

Insomma, Parsons non ha soltanto ben ricostruito la teoria durkheimiana della religione, con particolare riferimento al concetto di effervescenza collettiva; egli sembra anche più in generale risentire delle intuizioni di Durkheim sul rapporto tra religione, emozioni e ordine sociale: lo confermano alcuni studi sulla religione dello stesso Parsons, su cui ci soffermeremo ora brevemente.

4. LA PRESENZA DELLE EMOZIONI NEGLI SCRITTI DI PARSONS SULLA RELIGIONE

Prima di affrontare il tema del legame tra religione ed emozioni (e ordine sociale) in Parsons, sembra il caso di accennare alla rilevanza che ha la

⁵ Sulla più generale «sociologia delle emozioni» di Durkheim, cfr., tra gli altri, in part. Fish 2005a, ma anche Shilling 2016, oltre al già ricordato Pickering 2006.

religione nella riflessione del sociologo americano: essa è per lui una componente fondamentale del sistema culturale che egli considera «il più alto all'interno del sistema dell'azione, seguito immediatamente dal sistema sociale e al terzo posto dalla personalità e dall'organismo» (Parsons 1966, tr. it. 1971, 24)⁶. Come è stato scritto,

[t]ra i diversi elementi dei sistemi culturali [Parsons] attribuisce speciale importanza agli elementi integrativi, e tra questi agli elementi religiosi, intesi genericamente come credenze e principi indifferenti alla prova empirica, dai quali discendono i codici normativi che ordinano in dettaglio la condotta dei membri di una società (Gallino 1971, 4).

La religione, in generale, e le religioni storiche, più in particolare, non possono scomparire perché adempiono, per Parsons, a una elevata e decisiva funzione di controllo del sistema (cfr. Pace 2007, 36-37): qualsiasi «sistema di legittimazione è sempre legato e significativamente dipendente da un fondamento di relazioni ordinate con la realtà finale. Cioè, il suo fondamento è sempre in qualche modo religioso», scrive Parsons (1966, tr. it. 1971, 27). In altri termini, per il sociologo americano, norme e valori, da soli, privi cioè di un tale fondamento ultimo, non appaiono in grado di garantire la necessaria integrazione nella società.

La rilevanza che la religione ha per Parsons soprattutto dal punto di vista (funzionalistico) dell'ordine sociale, qui sommariamente ricordata, costituisce la necessaria cornice teorica per comprendere il suo interesse per l'importanza emotiva della religione e più in generale il legame tra religione ed emozioni che emergono significativamente in tre scritti del 1952, del 1974 e del 1978.

L'articolo del 1952, *Religious Perspectives in Sociology and Social Psychology*, e il contributo del 1978, *A Paradigm of the Human Condition*, possono essere, ai nostri fini, considerati insieme. Quanto al primo scritto, Parsons rileva, anzitutto, come gli esseri umani siano costretti ad affrontare, in ogni tipo di società, frustrazioni di diverso ordine: da quelle legate a situazioni non prevedibili e/o controllabili, come la scomparsa prematura di una persona cara, a quelle legate a situazioni in cui l'energia e l'abilità umane, pur implicate, possono non essere sufficienti a causa della compresenza di fattori non sempre controllabili, come nel caso dell'agricoltura, esemplarmente esposta agli imprevedibili capricci del tempo. Orbene, Parsons afferma che la religione fornisce una serie di

⁶ Per un'introduzione all'analisi dei suoi sistemi di azione, qui impossibile anche solo da delineare, oltre alle molte presentazioni manualistiche (si tratta, infatti, di uno dei suoi ambiti tematici più rilevanti e noti), si può vedere direttamente Parsons, in part., 1951, tr. it. 1996, 11-30.

risposte e/o soluzioni emozionalmente centrate a tali frustrazioni. La religione appare, cioè, a Parsons come qualcosa che permette all'individuo di «andare avanti comunque nella vita», attraverso «aggiustamenti importanti, a volte pratici ma sempre emotivi» e spesso decisivi quando la razionalità si rivela impotente o inaffidabile (cfr. Parsons 1952). Questo articolo del 1952 costituisce una solida base per la successiva configurazione della religione come «sistema telico»: essa ha per Parsons una decisiva funzione di «gestione della tensione», soddisfacendo in particolare quelle domande degli esseri umani, molto legate alla sfera emozionale, che ruotano attorno al problema della sofferenza e del male e più in generale allo scopo generale dell'umanità e al suo rapporto con quella realtà ultima non-empirica assunta come trascendente rispetto a essa (cfr. Parsons, 1978, cit. in Fish 2005a, 125). In entrambi gli scritti, come si vede, Parsons sembra consolidare la convinzione di Durkheim secondo cui le funzioni di una religione rispondono più agli aspetti emozionali che a quelli razionali della condizione umana (cfr. Fish 2005a, 122).

Anche nel lavoro del 1974, *La religione nell'America postindustriale: il problema della secolarizzazione*, Durkheim risulta per Parsons un riferimento importante. In linea generale, infatti, qui il sociologo americano revoca sostanzialmente in dubbio la tesi della secolarizzazione, sostenuta ad esempio da Weber, e ragiona, al pari di Durkheim, in termini di cambiamento religioso. La tesi della secolarizzazione è sfidata negli scritti del 1952 e del 1978 dalla dimensione «telica» della religione, nello scritto del 1974 dal potenziale globalizzante che per Parsons ha il Cristianesimo americano. Ne consegue che la religione è «immortale» (cfr. *ivi*, 127-129). Ai nostri fini, il lavoro del 1974⁷ ha una rilevanza più specifica, ma tutt'altro che secondaria. Cercherò di esplicitarla. In esso, Parsons si occupa, tra l'altro, dei movimenti riconducibili alla controcultura americana della «religione dell'amore» e li considera parte di quella «rivoluzione espressiva» che ridefinisce l'«attuale equilibrio tra le componenti razionali-cognitive del nostro orientamento culturale e la loro istituzionalizzazione in favore di una maggiore importanza attribuita agli aspetti affettivi ed espressivi» (Parsons 1974, tr. it. 2007, 111). Ebbene, egli, da un lato, sembra attribuire a tali movimenti «un'importanza che può persino [apparire] eccessiva [...] vedendo in essi l'indizio dell'emergere di una fase “fondamentalmente nuova” della tradizione religiosa occidentale» (Bortolini, Sciortino 2007, 90), dall'altro lato, ne sottolinea però tutti i limiti che sono anche «sociologici». La «religione dell'amore», che pure può ricordare il primo Cristianesimo per l'enfasi posta sul tema dell'amore (cfr. Parsons 1974, tr. it. 2007, 104), in realtà, esaltando in termini quasi

⁷ Per una sua più adeguata presentazione, cfr. Bortolini, Sciortino 2007.

esclusivi l'attrazione erotica, si preclude, per Parsons, ogni possibilità di trasformare un incontro anche intenso tra individui in «nesso di solidarietà istituzionalizzato nel senso sociologico del termine» (ivi, 110). Più precisamente, scrive il sociologo americano:

per essere stabile, un regime fondato sull'amore deve istituzionalizzare le aspettative di legami diffusi e durevoli. [...] Senza una forma di attaccamento che va al di là al di là del livello dell'interesse personale motivazionale nei confronti di altri oggetti e senza alcun impegno a partecipare a un ordine morale, una comunità che utilizza il simbolo dell'amore non può raggiungere automaticamente la stabilità. [...] Sto sostenendo, in altre parole, la posizione durkheimiana per cui un'entità religiosa non solo è una comunità morale, ma deve anche ampliare l'aspetto comunitario per far fronte alle esigenze di stabilità a livello sociale. [...] Con la sua attenzione posta esclusivamente sulla pura espressività, l'amore puro e la glorificazione di un sé del tutto autonomo, la controcultura [della religione dell'amore] mi pare essere una versione della rivoluzione espressiva nient'affatto viabile come fenomeno sociale e culturale (ivi, 110-112).

L'inadeguatezza della «religione dell'amore» dal punto di vista della «solidarietà generalizzata» emerge, per contrasto, proprio da un confronto più attento e profondo col Cristianesimo, al quale si deve un'idea e una comprensione molto più forte del «principio emozionale dell'amore, se solo si considera l'importanza riservata al matrimonio, la cui reciprocità e capacità di regolazione fornisce una ben più significativa via verso un legame istituzionalizzato di solidarietà sociale» (Fish 2005a, 127). Insomma, se la convinzione di Parsons secondo cui il Cristianesimo continua a promuovere solidarietà generalizzata lo porta ad affermare il potenziale globalizzante del Cristianesimo americano, quanto appena rilevato mette molto bene in evidenza, per ciò che qui più interessa, i legami presenti nella prospettiva parsonsiana tra religione, emozioni e ordine sociale.

5. ORDINE SOCIALE ED EMOZIONI

L'opera di Talcott Parsons ha conosciuto notevoli discontinuità. Nonostante Parsons si sia sforzato di descrivere la propria evoluzione intellettuale in termini pacificati e lineari [...], una conoscenza anche superficiale della sua produzione mostra continue e radicali innovazioni in termini di formulazione della problematica, di strategia argomentativa e di elaborazione concettuale [...]. Questa continua innovazione non ha impedito tuttavia a Parsons di dedicarsi per oltre mezzo secolo all'analisi del problema di *come sia possibile l'ordine sociale* e di perseguire con continuità una particolare strategia di risposta, centrata sugli elementi normativi. Questo problema e questa strategia di risposta costituiscono il

centro di *The Structure of Social Action* [e] questo problema resta il centro di tutta la sua elaborazione successiva (Sciortino 1998, 99).

La citazione appena sopra riportata di Giuseppe Sciortino, che è tra i suoi maggiori studiosi non solo italiani, è significativa del fatto che anche chi ritiene che in Parsons la discontinuità prevalga sulla continuità riconosce nel problema dell'«ordine sociale»⁸ non solo il maggiore problema teorico del sociologo americano, ma il focus della sua *intera* produzione intellettuale, al di là, cioè, della sua convenzionale e del tutto ragionevole suddivisione cronologica in tre fasi⁹.

Per la verità, come è noto, la domanda consistente nel chiedersi «come è possibile la società?», che è un altro modo di formulare il problema dell'ordine sociale (ovvero dell'integrazione sociale o della solidarietà¹⁰), è antica quanto la sociologia: sin dalle sue origini, il pensiero sociologico si è infatti interrogato «sulle condizioni che rendono l'ordine sociale un prodotto né solo casuale e contingente né rimesso al sistematico esercizio della forza o della frode» (Rosati 2002, 5). E ciò perché il «quadro che autori come Comte, Spencer, Smith, Simmel, Durkheim, Weber e Marx avevano sotto gli occhi era quello di una società in cui il valore dell'individualismo e della libertà di scelta andavano impetuosamente crescendo in ogni sfera» (*ibidem*); di fronte allo sgretolamento di molte forme di vita tradizionali determinato dai processi di modernizzazione, il problema dell'integrazione sociale veniva percepito e tematizzato non solo a livello teorico e/o filosofico, ma come il problema più severo e assillante cui dare soluzione anche pratica (cfr. Rosati 2005, 17).

Come è altrettanto noto, la soluzione che Parsons fornisce al problema dell'ordine sociale è fondamentalmente durkheimiana e/o «normativa». Qui sia sufficiente ricordare quanto sinora in qualche modo già emerso, e cioè che tale soluzione «affida alle credenze, ai valori condivisi, alle norme sociali, alla cultura in generale il ruolo di cemento della società» (Rosati 2002, 16-17); per Parsons, come prima per Durkheim e per

⁸ Va peraltro ricordato che, come si è visto, il problema dell'ordine sociale è affrontato da Parsons anche, soprattutto ne *La struttura dell'azione sociale*, «tramite una teoria dell'azione» (Addario, Fasano 2012, VIII, nota 4).

⁹ Per tale suddivisione, si rinvia, in part., a Rocher 1972, tr. it. 1975, Hamilton 1983, tr. it. 1989 e Segre 2009.

¹⁰ Per Massimo Rosati, 2002, che soprattutto a questi temi ha dedicato la sua breve ma brillantissima carriera di studioso, «ordine sociale», «integrazione sociale» e «solidarietà» rappresentano tre distinti livelli ai quali è possibile rispondere alla domanda sociologica «come è possibile la società?»; rinviano ai suoi studi (cfr., oltre a Rosati 2002, anche, almeno, Rosati, Santambrogio 2002 e Ferrara, Rosati 2005) per ogni approfondimento al riguardo, mi limito a precisare che nelle brevi osservazioni che seguono nel testo utilizzerò indifferentemente le tre espressioni.

Comte, «il problema dell'integrazione sociale è risolvibile soltanto facendo appello a una dimensione extrutilitaristica, e cioè simbolica e valoriale» (Rosati 2005, 24). Detto in termini a lui più vicini, secondo Parsons «[l']ordine sociale è possibile in quanto esiste un "sistema comune di norme e valori" che, interiorizzato dagli attori sociali e istituzionalizzato nella società, permette di selezionare "mezzi-adatti-leciti" per il raggiungimento di "fini socialmente legittimi"» (Prandini 1998a, 23). L'influenza di Durkheim è rinvenibile in molti aspetti della teoria parsoniana: dall'emancipazione dall'utilitarismo all'interiorizzazione dell'ordine sociale (anche se certo al riguardo in Parsons gioca da un certo punto in avanti un ruolo fondamentale anche Freud) sino al concetto di «società» come entità super-individuale generata in misura importante da un sistema di valori comuni (*la coscienza collettiva*) che assicurano, appunto, l'integrazione e la solidarietà (cfr. Hamilton, 1983, tr. it. 1989, 95). E nella prospettiva di queste ultime, appaiono di notevole rilevanza non solo quelle che Durkheim «chiamava le basi precontrattuali della solidarietà, ossia tutti quegli elementi in grado di normare, informalmente o meno, la vita sociale: usi, costumi, abitudini, controllo sociale, [...] fiducia reciproca» (Rosati 2002, 16), ma anche le dimensioni che fanno variamente riferimento al sacro e, più in generale, alla religione.

Passando dall'ordine sociale¹¹ alle emozioni, Randall Collins, che della sociologia delle emozioni può considerarsi uno dei fondatori¹², colse perfettamente già circa venticinque anni fa il ruolo delle emozioni nella tradizione «dell'ordine sociale»: quest'ultima, egli scriveva, «si incentra sui temi delle *forze emotive*, della moralità, del sacro, del religioso ed afferma che è questa l'essenza di tutto ciò che è sociale» (Collins 1994, tr. it. 1996, 131, corsivo mio). E scarsamente rileva, ai nostri fini, che Collins considerasse Parsons poco più di un epigono di Durkheim, che di questa tradizione egli reputa l'esponente largamente più significativo, al punto da definirla «durkheimiana»¹³. Ciò che invece interessa qui evidenziare è che l'intuizione di Collins, confermata e approfondita dai molti studi di cui è stata fatta oggetto la «sociologia delle emozioni» di

¹¹ Non essendo qui in alcun modo a tema, come precisato in apertura, una valutazione della sociologia di Parsons, mi limito, anche per ciò che riguarda la sua soluzione al fondamentale problema dell'ordine sociale, a rinviare, per un'introduzione alla relativa letteratura secondaria, a Segre 2009, 111-117.

¹² Cfr., al riguardo, Iagulli 2016b.

¹³ È interessante al riguardo notare che, per quelle che considera le altre tre principali tradizioni sociologiche, «del conflitto», «razional-utilitaristica» e «microinterazionista», Collins (1994, tr. it. 1996) non fa la stessa cosa, cioè non le definisce col nome di classici del pensiero sociologico cui esse si ispirano, come invece fa, appunto, con la tradizione dell'«ordine sociale».

Durkheim, vale in qualche misura anche per Parsons: come si è visto, una dimensione emozionale attraversa la sua sociologia a partire da *La struttura dell'azione sociale*. Se questa sua prima grande opera identifica il problema fondamentale della scienza sociale nella tematizzazione delle «condizioni di possibilità» di un ordine sociale basato su attori dotati di autonomia e, soprattutto, individua nella focalizzazione e nello sviluppo dell'analisi dell'elemento normativo dello schema dell'azione la direzione verso cui orientare la ricerca futura (cfr. Sciortino 2000, 159), sembrerebbe conseguire che la dimensione emozionale/sentimentale presente in tale elemento normativo, sebbene mai pienamente sviluppata, costituisca, più che un episodio isolato, una sorta di (minima ma significativa) «piattaforma teorica». E infatti, come si è visto, l'intuizione del primo Parsons segna anche la successiva considerazione della religione in cui quest'ultima, con tutta la sua componente emozionale, contribuisce a legittimare valori normativi a loro volta sentimentalmente fondati e ad assicurare così solidarietà generalizzata.

Se tutto ciò ha una validità (anche) interpretativa, può, insomma, ben dirsi che anche il principale problema teorico di Parsons, costituito dall'«ordine sociale», non possa non fare i conti con una dimensione emozionale: la solidarietà e l'integrazione sociale sono possibili solo attraverso l'adesione e/o l'interiorizzazione di valori normativi rispetto ai quali la componente emozionale, esplicitata o meno, appare comunque fondamentale.

6. CONCLUSIONI

Sino a qualche tempo fa, le emozioni, anche quando in qualche modo presenti nelle analisi dei padri fondatori e dei classici del pensiero sociologico, venivano tendenzialmente ignorate dalla relativa letteratura secondaria; ciò in ragione del fatto, soprattutto, che il contesto sociologico e più in generale culturale appariva caratterizzato da una marginalizzazione della sfera emozionale. Soltanto negli ultimi anni, come detto, il rapporto di alcuni classici del pensiero sociologico col tema delle emozioni è diventato oggetto di studio. Nel presente contributo, ho cercato di rintracciare una dimensione emozionale nella sociologia di Parsons. In particolare, sebbene non ulteriormente sviluppato, ho considerato illuminante il passaggio de *La struttura dell'azione sociale* in cui il sociologo americano fa rientrare nella definizione di «normativo» un elemento emozionale (la *sensazione*), più precisamente il sentimento dell'attore relativo al fatto che «qualcosa è un fine in sé stesso»: alla base di norme e valori si staglia chiaramente, dunque, un elemento emozional-

sentimentale. Se rileggiamo Guy Rocher, secondo cui un «rimprovero che Parsons merita [...] è di non aver messo in evidenza i fondamenti psicosociali del consenso [cioè dell'ordine sociale] [...] [e quindi di dare per] acquisita l'esistenza di valori e di norme, senza interrogarsi sulla loro origine, sul processo della loro creazione e della loro evoluzione» (1972, tr. it. 1975, 208-209), possiamo pertanto ritenere che il noto studioso di Parsons avesse ragione solo a metà: Parsons ha individuato, in realtà, un fondamento psicosociale alle norme e ai valori nel *sentimento* di adesione alle une e agli altri, anche se certo non l'ha personalmente approfondito. Non dimeno, come pure abbiamo visto, Parsons, sempre ne *La struttura dell'azione sociale*, si è dilungato abbastanza nel ricostruire quella sociologia della religione durkheimiana che, in particolare attraverso il concetto di «effervescenza collettiva», mostra una chiara sensibilità per la sfera emozionale come fonte per la creazione e il mantenimento di quei valori morali che costituiscono le fondamenta dell'ordine sociale. Le basi, insieme, religiose ed emotive dell'ordine sociale, così evidenti in Durkheim, possono quindi dirsi in qualche modo presenti anche in Parsons, come alcuni suoi scritti sulla religione hanno significativamente confermato. È per questo che si è nelle presenti pagine ritenuto che sia la stessa soluzione al problema dell'ordine sociale, questione nevralgica della sua intera riflessione, a potersi dire caratterizzata dalla presenza, più o meno esplicita, delle emozioni. In conclusione, se è, per così dire, «agli atti» della storia del pensiero sociologico che per Parsons, come prima per Durkheim e Comte, le società sono tenute insieme, più che dalla razionalità, da elementi di carattere normativo e/o culturale, è plausibile aggiungere che questi elementi non sembrano (poter) prescindere, neppure per il sociologo americano, da una dimensione emozionale: se è possibile, come credo, delineare una «sociologia classica delle emozioni», anche Parsons merita di farne parte.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADDARIO N., FASANO L. (2012). *La logica della società. Uno studio sul problema dell'ordine sociale*. Milano: Egea.
- ALMONDO P. (1998). Le professioni o della razionalizzazione: la tesi parsonsiana. In R. Prandini (a cura di), *Talcott Parsons* (pp. 152-181). Milano: Bruno Mondadori.
- BARBALET J.M., (2001). *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORTOLINI M., (2005). *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la*
-

- sociologia delle modernità*. Roma: Meltemi.
- BORTOLINI M., SCIORTINO G. (2007). Presentazione: Talcott Parsons e la «secolarizzazione». *Studi culturali*, 4(1): 85-92.
- BRUNI L. (2020). Le emozioni come condotta cooperativa. Sui potenziali sociologici della teoria mediana per la comprensione dei fenomeni emozionali. *Studi di sociologia*, 1: 25-44.
- CERULO M. (2013). Gabriel Tarde e le emozioni: appunti per la riscoperta di un classico. *Quaderni di teoria sociale*, 13: 167-182.
- CERULO M. (2018). *Sociologia delle emozioni*. Bologna: il Mulino.
- COLLINS R. (1994). *Quattro tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*. Bologna: Zanichelli, 1996.
- COSTA M. (2006), voce Emozioni (filosofia delle). In AaVv., *Enciclopedia Filosofica* (pp. 3333-3337), vol. IV. Milano: Bompiani, Milano.
- CRESPI F., JEDLOWSKI P., RAUTY R. (2000). *La sociologia. Contesti storici e modelli culturali*. Roma-Bari: Laterza.
- DURKHEIM E. (1912). *Le forme elementari della vita religiosa*. Roma: Meltemi, 2005.
- FERRARA A., ROSATI, M. (2005). *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale*. Roma: Carocci.
- FISH J.S. (2004). The Neglected Element of Human Emotion in Talcott Parsons's *The Structure of Social Action*. *Journal of Classical Sociology*, 4(1): 115-134.
- FISH J.S. (2005a). *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- FISH J.S. (2005b). Talcott Parsons and the Sociology of Emotion. *Sociological Perspectives*, 48(1): 135-152.
- FITZI G. (2011). Agire affettivo, carisma e asceti intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni. *SocietàMutamento-Politica* (rivista on line), 2: 37-50.
- GALLINO L. (1971). Presentazione. In: T. Parsons, *Sistemi di società. I. Le società tradizionali* (pp. 3-5). Bologna: il Mulino.
- GIGLIOLI P.P. (1989). Teorie dell'azione. In A. Panebianco (a cura di), *L'analisi della politica* (pp. 107-133). Bologna: il Mulino.
- GRANDE T., MIGLIORATI L. (2016). La genesi sociale delle emozioni nella sociologia di Maurice Halbwachs. *Quaderni di Teoria Sociale*, 1: 87-103.
- HAMILTON P. (1983). *Talcott Parsons*. Bologna: il Mulino, 1989.
- IAGULLI P. (2011). *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*. Milano: FrancoAngeli.
- IAGULLI P. (2014). Erving Goffman e la sociologia delle emozioni. *Studi di sociologia*, 1: 31-52.
-

- IAGULLI P. (2016a). La sociologia delle emozioni di Norbert Elias: un'analisi preliminare. *Sociologia italiana. AIS Journal of Sociology*, 7: 49-70.
- IAGULLI P. (2016b). Randall Collins and the Sociology of Emotions. *Italian Sociological Review*, 6 (3): 411-429.
- IAGULLI P. (2017). Introduzione. In A. Comte, *Feticismo e sentimenti* (a cura di P. Iagulli e L. Scillitani) (pp. 7-20). Soveria Mannelli: Rubbettino.
- MUTTI A. (1992). Il contributo di Pareto alla sociologia delle emozioni. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4: 465-487.
- PACE E. (2007). *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Roma: Carocci.
- PARSONS T. (1937). *La struttura dell'azione sociale*. Bologna: il Mulino, 1986.
- PARSONS T. (1951). *Il sistema sociale*. Milano: Edizioni di Comunità, 1996.
- PARSONS T. (1952). Religious Perspectives in Sociology and Social Psychology. In W.A. Lessa, E.Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion* (pp. 88-93). New York: Harper and Row, 1972.
- PARSONS T. (1966). *Sistemi di società. I. Le società tradizionali*. Bologna: il Mulino, 1971.
- PARSONS T. (1971). *Sistemi di società. II. Le società moderne*. Bologna: il Mulino, 1973.
- PARSONS T. (1974). La religione nell'America postindustriale: il problema della secolarizzazione. *Studi culturali*, 4(1), 2007: 92-114.
- PARSONS T. (1978). A Paradigm of the Human Condition. In Id., *Action Theory and the Human Condition* (pp. 352-433). New York: Free Press.
- PICKERING W.S.F. (2006). Il posto delle emozioni nella sociologia della religione di Durkheim. *Quaderni di Teoria Sociale*, 6: 117-144.
- POGGI G., SCIORTINO G. (2008). *Incontri con il pensiero sociologico*. Bologna: il Mulino.
- PRANDINI R. (1998a). Talcott Parsons e la cultura della modernità. In Id (a cura di), *Talcott Parsons* (pp. 1-97). Milano: Bruno Mondadori.
- PRANDINI R. (1998b, a cura di). *Talcott Parsons*. Milano: Bruno Mondadori.
- PRATESI A. (2019). Riflessioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni: sfide presenti e potenzialità future. *Quaderni di Teoria sociale*, 2: 127-152.
- ROCHER G. (1972). *Talcott Parsons e la sociologia Americana*. Firenze: Sansoni, 1975.
- ROSATI M. (2002). *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della*
-

- religione nel discorso sociologico della modernità*. Roma-Bari: Laterza.
- ROSATI M. (2005). Alla ricerca della solidarietà. In A. Ferrara, M. Rosati, *Affreschi della modernità. Crocevia della teoria sociale* (pp. 17-47). Roma: Carocci.
- ROSATI M., SANTAMBROGIO A. (2002, a cura di). *Durkheim, contributi per una rilettura critica*. Roma: Meltemi.
- RUTIGLIANO E. (2001). *Teorie sociologiche classiche*. Torino: Bollati Boringhieri.
- SANTAMBROGIO A. (2008). *Introduzione alla sociologia. Le teorie, I concetti, gli autori*. Roma-Bari: Laterza.
- SANTORO M. (2007). Talcott Parsons (1902-1979). *Studi culturali*, IV, 1: 55-58.
- SCIORTINO G. (1998). Sul concetto di ordine normativo nella teoria dell'azione. In R. Prandini (a cura di), *Talcott Parsons* (pp. 98-124). Milano: Bruno Mondadori.
- SCIORTINO G. (2000). La sociologia di Talcott Parsons. In S. Porcu (a cura di), *Ritratti d'autore. Un'introduzione interdisciplinare alla sociologia* (pp. 152-214). Milano: FrancoAngeli.
- SEGRE S. (2009). *Talcott Parsons. Un'introduzione*. Roma: Carocci.
- SHILLING C. (2002). The Two Traditions in the Sociology of Emotions. In J. Barbalet (ed.), *Emotions and Sociology* (pp. 10-32). Oxford: Blackwell Publishing.
- SHILLING C. (2016). *Embodiment, emozioni e fondamenti dell'ordine sociale: il perdurante contributo di Durkheim*. *Politica.eu*, 2(1): 43-74.
- STAUBMANN H. (2006), The Affective Structure of the Social World. In Id. (ed.), *Action Theory. Methodological Studies* (pp. 207-226). Vienna: LIT Verlag.
- TURNATURI G. (1994). *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*. Milano: Anabasi.
- TURNATURI G. (1998). La sociologia delle emozioni. In De P. Nardis P. (a cura di), *Le nuove frontiere della sociologia* (pp. 225-241). Roma: Carocci.
- TURNER B.S. (2005). Talcott Parsons's Sociology of Religion and the Expressive Revolution: The Problem of Western Individualism. *Journal of Classical Sociology*, 5, 3: 303-318.
- WEYHER F. (2015). La rilettura di un «classico» della sociologia: Marx e le emozioni. *Politica.eu*, 2: 69-98.
- WILLIAMS S. (2001). *Emotion and Social Theory*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
-

SCHELER CONTRA WEBER

Filosofia e scienza nell'epoca del disincanto

di *Antonio De Simone**

Abstract

Scheler contra Weber. Philosophy and science in the age of disenchantment

The *Critical history of Mythology* is a branch of the critical history of ideas that looks to describe the connection between mythological storytelling and connection between mythological storytelling and the way power is handled in society. Mythology is based on the work of a *Mythological engine* able to reconstruct materials depending on who detains the right to define mythology. This essay aims to draw the lines of a critical reflection on the myth, presenting how social relations are hidden behind the myth of origin.

Keywords

Philosophy, science, disenchantment, Scheler, Weber

* ANTONIO DE SIMONE è professore di Storia della filosofia presso Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo".

Email: antonio.desimone@uniurb.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.r3dc-pk75>

In questo saggio mi prefiggo di compiere una circostanziata disamina di alcune considerazioni svolte da Max Scheler in un suo breve scritto – intitolato *L'esclusione della filosofia in Max Weber. Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico* (1921-1923/1981 – nel quale Scheler traccia il ritratto di un Weber «quasi nichilista», centrato su «un tragico ed irrisolto politeismo irrazionale dei valori» (cfr. Recchia Luciani 1988: 43-45), e prevalentemente rivolto a compiere, in particolare, un'interpretazione di *Wissenschaft als Beruf* dominata da una lettura del pensiero weberiano mirante a sottolineare in esso il tema della “esclusione” della filosofia¹.

Com'è noto, per Weber, la “ragione di principio” per cui “non ha senso” difendere “scientificamente” dei giudizi di valore è da rintracciarsi fondamentalmente nella «lotta insanabile» che c'è tra «i diversi ordini valoriali del mondo» (1919a/1997: 111). Al riguardo, leggiamo quanto egli stesso afferma in *Wissenschaft als Beruf*:

In ogni caso, quanto vi sto dicendo si basa su una circostanza fondamentale: che la vita, nella misura in cui sussiste autonomamente e viene compresa senza fare riferimento ad altro, conosce soltanto l'eterna lotta degli dèi tra loro, vale a dire, fuor di metafora, l'insanabilità e quindi indecidibilità della lotta tra i diversi *possibili* atteggiamenti fondamentali verso la vita, e di conseguenza la necessità di *decidere* tra di essi (ivi: 121-123).

Il politeismo dei valori (cfr. Dal Lago 1983) è weberianamente la condizione di possibilità ultima della scienza come professione. Esso si configura come

quella particolare struttura del sapere umano per cui la frattura tra conoscenza di fatti e di giudizi di valore è insanabile. Qui non ci troviamo più di fronte ai comportamenti soggettivi che danno luogo al sapere scientifico, ma a quella condizione di possibilità oggettiva senza la quale il sapere “scientifico” non potrebbe essere in ultima analisi distinto dal sapere comune. Perché si dia sapere scientifico è necessario che si dia una conoscenza da cui restano esclusi i giudizi di valore. Perché l'esclusione dei giudizi di valore sia non solo possibile, ma anche necessaria, bisogna che il mondo dei valori si dia come un campo di battaglia in cui nessuno dei contendenti può avanzare un *diritto* sugli altri.

¹ Per un'analisi critica, sia sotto il profilo epistemologico-filosofico che politico, del confronto Scheler-Weber, cfr. le riflessioni di Racinaro (1978: LXIX-LXXIX) e lo studio di Totaro (1979: 141-167). Una puntuale ricostruzione della polemica sorta intorno a *Wissenschaft als Beruf* che interessò oltre a Scheler anche E. von Kahler, E. Troeltsch e H. Rickert, si trova in E. Massimilla (1996: 13-60).

Altrimenti l'invasione dei giudizi valutativi nella scienza sarebbe altro che la testimonianza del servizio al dio "vero". Per nostra fortuna di scienziati, però, questo "dio vero" (nel senso della metafora weberiana) non si dà, né potrà mai darsi, perché il "dio vero" non esiste se non in seguito alla scelta con cui noi eleggiamo un valore o un sistema di valori a nostro dio. Questa non è una circostanza nuova del sapere nel mondo contemporaneo, non si tratta di un effetto della secolarizzazione o del disincantamento del mondo. Da sempre e necessariamente la conoscenza si basa su una preliminare relazione al valore, la cui scelta per definizione esula dal sapere dotato di oggettività scientifica. Ma oggi il politeismo è divenuto "realtà quotidiana", e il destino della cultura disincantata è proprio quello di "tomare a essere più chiaramente consapevole di tutto questo". Oggi abbiamo mangiato dell'albero della conoscenza e non possiamo più illuderci che là fuori una verità precostituita e data attenda solo di essere scoperta. Il destino della nostra cultura è la consapevolezza di tutto ciò (Volonté 1997: 34-35).

Nel politeismo sfocia il processo di razionalizzazione:

Il grandioso razionalismo che scaturisce da ogni profezia religiosa, e che propugna una condotta di vita basata su un'etica metodica, aveva detronizzato questo politeismo a favore dell'«unica cosa di cui c'è bisogno», e si era quindi visto costretto dalle realtà della vita esteriore e interiore a quei compromessi e a quelle relativizzazioni che tutti conosciamo dalla storia del cristianesimo. Ma oggi il politeismo è realtà quotidiana. Gli dèi di una volta, perso l'incanto e assunte le sembianze di potenze impersonali, escono dai loro sepolcri, aspirano a dominare sulla nostra vita e riprendono la loro lotta eterna. La difficoltà più grande per l'uomo moderno [...] è quella di riuscire a essere all'altezza di una *realtà quotidiana* di questo tipo. La ricerca spasmodica di «esperienze» deriva da questa debolezza. Giacché è appunto una debolezza non saper guardare negli occhi il destino del proprio tempo (Weber 1919a/1997: 113-115).

Politeismo e disincantamento del mondo annullano forse la possibilità della scienza d'essere e diventare non solo una "professione", ma anche una "vocazione" prive di senso? Qual è, dunque, l'utilità e il valore della scienza, ovvero che cosa essa può offrire di positivo alla "vita" pratica e personale? Secondo Weber, il sapere scientifico, nonostante la specializzazione e l'autolimitazione all'avalutatività, è in grado di svolgere funzioni positive per la vita pratica. In primo luogo (I), esso è in grado di offrire «conoscenze sulla tecnica per dominare la vita con la ragione, tanto le cose esterne quanto l'agire umano» (ivi: 119); come strumento di calcolo della relazione tra mezzi e scopi la scienza è una componente fondamentale del dominio dell'uomo sul mondo (cfr. Portinaro 1987: 26). In secondo luogo (II), «un sapere che ha rinunciato a decidere sui valori è pur sempre in grado di elaborare metodi per pensare: nella sua qualità di maestro, l'uomo di scienza è tenuto non tanto a fornire concezioni del

mondo o artefatti di pensiero compiuti, quanto a contribuire al riordino e all'aggiornamento costante della "cassetta degli strumenti" necessari a pensare» (ivi: 26-27). In terzo luogo (III), la scienza può favorire la *chiarezza* – toccando nello stesso tempo i propri limiti e ponendosi al servizio di forze "moralì" –, cioè «il riconoscimento dei rapporti che necessariamente s'instaurano tanto nel ragionamento che nell'agire tra premesse e conseguenze, tra mezzi e fini» (Bianco 1997: 119). In effetti, è vero che la scienza «non può indicare i fini da perseguire; ma essa è in grado di mostrare quali strumenti debbano essere impiegati se si vogliono realizzare i fini prescelti e può anche indicare i costi, cioè le conseguenze, che ci potremo attendere sia dal conseguimento dei fini che dall'impiego dei mezzi necessari». Nel suo "supremo servizio", è la scienza a dirci «a quale concezione del mondo e a quali valori le scelte pratiche che compiamo siano riconducibili» (*ibidem*). La scienza aiuta l'uomo facendolo abituare al metodo della chiarezza e della riflessione critica, ossia ad avere consapevolezza dei presupposti o delle concezioni del mondo, e a valutare l'incidenza nell'agire delle loro conseguenze primarie e secondarie (cfr. Di Giorgi 1996: 16). L'uomo di scienza, quindi, può

a) enunciare quali strade siano percorribili in vista dell'affermazione di un qualche valore; b) indicare quali sono i mezzi che l'esperienza scientifica considera più idonei per il raggiungimento di quell'obiettivo, una volta assunta una determinata posizione pratica; c) individuare e soppesare, in modo comparativo, quali siano le conseguenze prossime e remote prevedibili di un determinato comportamento. Ma quanto poi a decidere se quello scopo possa giustificare i mezzi che la scienza considera inevitabili, questo è dominio esclusivo della coscienza individuale che deve valutare fino a che punto il valore perseguito sia coerente con la propria concezione ultima della vita e del mondo, o giustificabile in base ad essa. Anche in questo caso, il contributo della scienza può essere solo quello di aiutare a discernere fra concezioni del mondo, o di istituire rapporti di causalità fra ognuna di esse ed una determinata posizione, o ancora di render chiara la tragicità della scelta individuale. [...]. Se la scienza non può dire cosa fare, può almeno suggerire cosa non fare (*ibidem*).

La scienza, weberianamente, aiuta il singolo «*a rendersi conto del senso ultimo del suo agire*», e del fatto che comportandosi in questo modo finirà inevitabilmente per *servire questo dio e offendere quell'altro* (Weber 1919a/1997: 121). Considerato nel suo insieme, tutto ciò significa che la scienza è chiamata a svolgere nel mondo moderno, secolarizzato e disincantato, una funzione "maieutica" (cfr. Portinaro 1987: 27), capace di consentire a ciascuno di rendersi cosciente del significato del suo agire,

aiutandolo a vedere che, essendo impossibile conciliare l'antagonismo tra le

posizioni ultime rispetto alla vita, è necessario decidere per luna o per l'altra. Solo operando così la scienza può realizzarsi, in senso pieno, come *Beruf*, come capacità di rimanere all'altezza dei problemi che caratterizzano l'epoca presente e, con essa, il nostro destino. Cogliere la necessità di rimanere in ogni campo entro i propri limiti, facendo rivivere così, nella mutata situazione, lo spirito ascetico affermatosi all'inizio dell'età moderna, indicare le condizioni per costruire la propria personalità ed assegnare a partire da sé stessi, non dall'esterno, un senso alla propria vita: questi, in sintesi, i compiti che Weber riconosce a chi coltiva il sapere, a chi pone cioè la verità come suo valore centrale. Ma se la scienza è chiamata ad assolvere queste funzioni, essa non può, evidentemente, essere coinvolta nelle diatribe nascenti dalle discordanti valutazioni proprie della concreta attività pratica (Bianco 1997: 119-120).

Per Weber, la scienza termina «definitivamente di ambire ad essere il sapere *senza* presupposti, e si assume invece consapevolmente il compito di divenire un sapere *dei* presupposti, l'unico sapere che anziché porre dei presupposti (valori, interessi) per trarne delle conclusioni mette in luce i presupposti (valori, interessi) che necessariamente precedono determinate conclusioni». Non è un caso, infatti, che l'autore di *Wissenschaft als Beruf* ponga la scienza – così definita – «al vertice delle capacità conoscitive dell'uomo» (Volonté 1997: 37) insieme con la filosofia e «le discussioni di principio fondamentalmente filosofiche delle altre discipline» (Weber 1919a/1997: 121).

Quest'ultima identificazione del rapporto tra scienza e filosofia impone correlativamente l'analisi ricostruttiva e critica del rapporto Scheler-Weber nell'argomentazione successiva. Scheler (cfr. 1921-1923/1981: 137), inizialmente, riconosce in modo esplicito a Weber (cfr. De Simone 1999) il merito

di avere combattuto efficacemente una nozione tanto ambigua quanto paradossale come quella di “morale scientifica” propugnata dal positivismo ottocentesco. Questo indirizzo di pensiero aveva sviluppato un codice etico della ricerca [...] proprio facendo leva sulla messa tra parentesi dei fattori etici in generale. Ma la contraddizione diventava macroscopica quando, in nome di una ricerca puramente scientifica, si dettavano norme di comportamento morali (assenza di settarismo, rimozione dell'io come presupposto di valutazione ecc.) che dovevano garantire la neutralità dell'indagine. Di una ricerca si poteva, dunque, dire che era veramente scientifica quando non si discostava dalla “morale scientifica” (Corselli 1985: 129).

Scrive Scheler:

Nelle scienze sociali e dello spirito il positivismo credeva di poter dare a esse un fondamento: quello della “morale scientifica”. Esso non vedeva che aveva

determinato l'oggetto e il metodo di questa scienza solo grazie al fatto che insegnava a *prescindere artificialmente* dalla personalità, dalla sua libertà e dai fattori puramente etici in generale. Giungeva a una morale "scientifica" prescindendo dai fattori morali – è questo il controsenso dell'impresa positivistica (1921-1923/1981: 137).

Secondo Scheler, in *Wissenschaft als Beruf* Weber ha messo in crisi

l'ideologia della ricerca positiva e ha mostrato che è improprio parlare di "morale scientifica" in quanto la questione va ben oltre la mera prescrizione delle regole della ricerca coinvolgendo il senso della medesima e della scienza, sul quale l'etica positivista reputava non doversi soffermare. L'importanza della riflessione weberiana sta tutta qui, nell'aver insegnato a distinguere che c'è un piano di relazioni legali valide per tutte le "visioni del mondo" e non contraddicenti la scienza, e c'è un piano di relazione di senso che, dovendo essere coerente con una certa "visione del mondo" che lo sorregge, contraddice tutti i possibili rimanenti piani delle relazioni di senso ispirate dalle altre "visioni del mondo" (Corselli 1985: 129).

Aver compreso tutto ciò rappresenta il punto di merito di Weber, il quale ci ha aiutato appunto a comprendere che «in un sistema di valori vigono relazioni legali scientificamente inoppugnabili, nonostante che ogni sistema di valori sia di per sé trans-scientifico» (*ibidem*). Infatti, è proprio questo l'"ideale" perseguito dal programma scientifico di Weber allorché egli ci ricorda «il carattere universale delle relazioni legali che devono essere capite anche da un cinese quantunque la relazione a valori sia motivazione del tutto particolare» (ivi: 130).

Per Scheler, l'atteggiamento di Weber è completamente l'opposto di quello positivista volto a fondare una "morale scientifica" a prescindere dai "fattori morali", in quanto egli è consapevole che «la scienza non può eliminare dal suo interno la soggettività e la personalità dell'individuo e che la visione del mondo di ognuno finisce sempre per influenzare tutte le attività e le credenze che compongono il patrimonio culturale soggettivo» (Recchia Luciani 1988: 46). L'errore e il "controsenso" dell'impresa positivista «oggi viene compreso» (Scheler 1921-1923/1981: 137).

Le scienze – osserva Scheler – possono fare solo due cose: scoprire le relazioni legali, di cui si deve tener conto in ogni sistema di valori e in ogni *Weltanschauung* e, nel caso migliore, scoprire le relazioni di senso che i dati di fatto posseggono a partire da una "*Weltanschauung*" data, descritta nella teoria della *Weltanschauung*: se tu ti professi in favore del cattolicesimo, del luteranesimo, della filosofia hegeliana, allora non puoi fare a meno – se comprendi bene la tua *Weltanschauung* e riconosci i dati di fatto così come li scopre la scienza – di valutare questi dati di fatto così *oppure* così. [...] La scienza

non può sviluppare dal proprio intimo un sistema di valori e di idee, che possa costituire la base di una *Weltanschauung*. Morale, metafisica, religione, sono *trans-scientifiche* (*ibidem*).

A questo punto della sua argomentazione, sembrerebbe effettivamente che Scheler in un certo senso condivida il punto di vista interpretativo di Weber, analogo su tale questione a quello di J. Schumpeter (1915: 35), e invece, diversamente, egli è persuaso che «anche la scienza, pur organizzando i dati in relazioni legali, non esprime una “visione del mondo” tale da necessitare di essere fondata sulla metafisica pre-critica della “*Weltanschauung* naturale”» (Corselli 1985: 130). In altri termini, l’aver sottovalutato che c’è un retroterra pre-critico della scienza, il quale appartiene alla dimensione della teoria della *Weltanschauung*, fa sì che Weber non riesca a spiegare ciò che non rientra nel tipo ideale di scienza che si è costruito, relegandolo ad effetto di decisioni della volontà che devono essere rischiarate, a loro volta, dalla scienza poiché sono del tutto a-razionali, e fa sì che non trovi altre strade di conoscenza che garantiscano un vincolo oggettivo tra sistema di valori e sistemi di beni corrispondenti al di fuori di quelle della scienza positiva» (*ibidem*). Di fatto, Weber è e vuole essere “uomo di scienza” radicato

nella dimensione culturale del disincantamento del mondo e, per questa sua volontà di collocazione storica, culturale e scientifica, appare del tutto privo del possesso di una bussola che possa indicargli una sicura rotta in mezzo alla collisione dei valori. Egli cerca di appellarsi all’etica della responsabilità per fissare almeno una varietà di senso alla molteplicità dell’agire individuale in mancanza di valori universalmente validi, ma con ciò non intende confutare la dottrina della conflittualità dei valori e neppure agevolare la formazione di spazi di convergenza sia tra le condotte dotate di senso sia tra i loro ideali etici ispiratori (*ibidem*).

A giudizio di Scheler, quindi, Max Weber

abbandona le questioni che esorbitano dal suo concetto di scienza di ciò che è “tecnicamente importante” a una opzione del tutto arazionale, individuale, per mezzo della volontà [...]. Il suo errore radicale è che i valori materiali hanno soltanto significato soggettivo, e che *non ci può* essere una via di *conoscenza vincolante di cose e valori oggettivi*, di beni e di sistemi di beni, al di là della scienza positiva; inoltre, che non ci può essere un “convincere” e un arricchirsi spirituale fra i rappresentanti di diversi sistemi di valori. Ma è vero il contrario (1921-1923/1981: 138).

Rintracciando i fondamenti della gnoseologia weberiana soprattutto nel dualismo fra scienza positiva e avalutativa e fede cieca e irrazionale,

Scheler ritiene che l'“errore” di Weber consista nell'esclusione del «termine medio» tra fede, religione e scienza positiva, che soltanto merita «la definizione di “*filosofia*”. E, tuttavia, «senza questo termine medio, la scienza non può non diventare una *routine* priva di spirito e di idee, mentre la religione non può non diventare un oscuro fanatismo individualistico» (*ibidem*).

Alla base della strategia argomentativa sviluppata da Scheler si pone con tutta evidenza l'esplicito tentativo di ribaltare punto per punto «la “presa di posizione” che personalmente Weber assume in omaggio a una concezione positiva della scienza che, se non lo conduce a un pluralismo etico tacciabile di relativismo, quanto meno lo induce a una “visione del mondo” dualistica» (Corselli 1985: 131). Secondo la visuale scheleriana, del dualismo, in effetti, Weber, per così dire, «non se ne liberò mai, esso fu in un certo qual modo la sua *Weltanschauung* che lo guidò, per un verso, a perseguire le finalità specialistiche della scienza e, per altro verso, a tenere presente, sullo sfondo della vita, l'incidenza di potenze etiche irrazionali». In termini dualistici egli pose la distinzione tra «procedimento scientifico libero da valori e premesse di valore (le quali, sulla base di un interesse culturale, suddividono il reale in territori di investigazione), tra relazione a valori e giudizi di valore, relazioni legali e relazioni di senso». Inoltre, altrettanto dualisticamente, concepì in irriducibile “antagonismo” «il rischiaramento della scienza e l'oscurità, o, se si vuole il mistero, di ciò che cade fuori da essa e che, pertanto, è metafisico». Infine, intese ancora in modo dualistico nei confronti della scienza la stessa teoria della *Weltanschauung*, «relegandola pure, con tutte le sue unilaterali “visioni”, nella caligine dell'irrazionale» (*ibidem*).

Al di là delle considerazioni riguardanti il presunto “dualismo irrisolto” inerente la gnoseologia weberiana, l'interesse di Scheler è comunque particolarmente rivolto a evidenziare il peculiare “rapporto” che il pensiero di Weber intrattiene con la *filosofia* (cfr. De Simone 2020): la “*saggezza*” (di matrice socratica) che, nella concezione scheleriana, è così strettamente legata all'essenza della filosofia «in quanto arte spirituale e tecnica dell'esposizione delle idee» (Scheler 1921-1923/1981: 138), è una “categoria” completamente assente negli scritti di Weber. Qui Scheler parla di filosofia come “*saggezza*”, cioè come «conoscenza dell'essente, coscienza del valore, e prontezza sistematica del *volere* a obbedire alle istanze del dovere, che emergono innanzitutto dalla sintesi di conoscenza dell'*essere* e di coscienza del *valore*» (*ibidem*). Per Scheler, a Weber «la “*saggezza*” non solo rimase estranea, da un punto di vista personale, alla sua natura tempestosa, eroicizzante, dappertutto desiderosa [...] di un massimo di “tensioni” della vita interna – ma egli non vide mai neanche nella *storia* il tipo di “saggio” e il modo di conoscenza della

saggezza» (ivi: 138-139).

L'«esclusione della filosofia» in Weber faceva sì che egli, come sostiene Scheler, fosse sempre un'anima oscillante, nella meraviglia e nel riconoscimento, «fra l'ascetico scienziato specialista e il derviscio danzante» (ivi: 139).

Nell'esclusione della “saggezza” – prosegue Scheler –, in cui l'anima mantiene l'equilibrio mosso, sensibile e bello, delle sue diverse forze, in quanto continuamente traspone – per così dire – il bene nel sapere, il sapere nel bene, egli era sia un puro germanico sia un puro protestante (non in senso dogmatico, ma in senso umano). Il concetto che tanto la scienza – come complesso di prestazioni specialistiche specifiche, dotate di propria legalità –, quanto anche l'azione e la guida degli uomini, che forma il mondo, possano essere soltanto mezzi diversi per una *formazione della persona* dell'uomo, che è guidata dalla saggezza e che a essa sempre eleva, e il concetto che solo in questa formazione dell'uomo *l'una e l'altra* attività abbiano il loro *senso finale*, era quanto mai lontano da Max Weber» (*ibidem*).

Nel pensiero weberiano – è questa la persuasione di fondo espressa da Scheler – permane una rigida e netta divisione tra scienza specialistica valutativa e dedizione mistica a scopi irrazionali (cfr. Recchia Luciani 1988: 46), tale da renderlo vittima di «una tensione irrisolvibile tra un ideale di “purezza” delle scienze specialistiche e l'impossibilità di ridurre il potere dell'irrazionale» (Scheler 1921-1923/1981: 139). In sostanza, secondo la “lettura” scheleriana, Weber, di per sé divideva

la propria anima tra la fedeltà all'ideale di purezza della scienza specialistica ed una recondita attrazione per i simboli dell'irrazionale: “destino” e “demonio”, per esempio, non erano *flatus vocis* ma parametri spirituali da non osare violare per mezzo di una penetrazione filosofica; erano, invece, realtà situate agli antipodi degli *Idealtypen*, manifestazioni di vita irrazionali, inconciliabili col nitore della scienza e, perciò, rispettosamente lasciati riposare nel non intelligibile (Corselli 1985: 131).

Con le parole dello stesso Scheler, in Weber

un amore eccessivamente accentuato per l'oscurità, per la tensione tragicamente irrisolvibile della vita, una infatuazione per l'irrazionale unicamente *in quanto* tale (non per i valori e i significati ultrarazionali e arazionali che esso, inoltre, può contenere) lo induceva già a respingere dalla soglia di ogni tipo legittimo di conoscenza ogni filosofia che volesse essere qualcosa di diverso da una fondazione logica e gnoseologica delle scienze specialistiche (1921-1923/1981: 139-140).

Stando a quanto si può desumere dalla disamina critica scheleriana, Weber operava

una netta discriminazione tra il mondo della vita, precategoriale, e il mondo razionale, uniforme e privo di contraddizioni, ma, nello stesso tempo, gli riusciva inconcepibile pensare che la filosofia potesse in qualche modo mediare la distanza che li separa. Come logica e metodologia, appunto, egli la considerava quale “ancella” delle scienze specialistiche, come filosofia della prassi la interpretava, tutt’al più, quale inintenzionale profetismo, giammai l’avrebbe stimata come “termine medio tra fede, religione e scienza positiva” (Corselli 1985: 132).

Tutto ciò, comunque, non significa che lo stesso Weber non avesse una sua propria *Weltanschauung*. Egli fu seguace di

una “visione della vita” che gravitava sulla fede nel carisma e sulla dedizione vincolante a una causa, ma stranamente non avvertì che ogni *Weltanschauung* è il prodotto di una filosofia non formalistica e che anche la sua lo era quantunque non includesse la filosofia né come vita dello spirito né come filosofia della vita. [...] La vita fu per lui una nozione inesplicabile, che non gli si rivelò mai come ricchezza di materiali da cui trarre preziosi riscontri per l’intelletto sibbene come labirinto da sovrastare con l’aiuto della forza della volontà (*ibidem*).

Scheler ritrae Weber come intrappolato in una infatuazione per l’irrazionale “in quanto tale”, e, perciò, incapace di riconoscere fondamentalmente anche l’essenza, la *funzione umana e sociologica*, oltre che la caratteristica storica e la forma di movimento, della *filosofia* (cfr. Scheler 1921-1923/1981: 140). Si può comprendere l’atteggiamento assunto da Weber soltanto se si chiariscono e si discutono «gli stessi *presupposti filosofici* che, più o meno consapevolmente, mise a fondamento fattuale della sua presa di posizione» (*ibidem*). Uno tra questi presupposti che caratterizza la sua concezione del rapporto tra scienza e *Weltanschauung* è appunto il *nominalismo*, che egli ha derivato “acriticamente” dai suoi maestri filosofici Windelband e Rickert. Per Weber, scrive Scheler,

era ovvio il fatto che tutti i concetti della scienza, in quanto tali, non possedessero oggetti autonomi né un riempimento [*Erfüllung*] ad essi proprio, per mezzo di un’intuizione dell’essenza pura di un ambito contenutistico [*Sachgebiet*], e che essi indicassero inequivocabilmente, piuttosto, o soltanto le analogie di una cerchia di fatti sensibilmente dati con un “nome” arbitrariamente scelto, o che fossero costruzioni autonome di casi-limite “tipicoideali”, il cui unico valore consisterebbe nella loro forza di padroneggiare, mettendolo in ordine, un materiale storico dato; per lui era ovvio, cioè, che fossero delle finzioni [*Ficta*] utili. Egli non ammetteva una distinzione

sostanziale fra l'“astrazione ideante” – in cui il singolo caso dato funge solo da modello e da esempio per afferrare in esso (non con un'astrazione positiva e negativa dai suoi connotati empirici) *l'essenza* di questa cosa stessa – e l'astrazione empirica, induttiva, dei cosiddetti tratti comuni di molteplici situazioni di fatto casuali (*ibidem*).

In quanto «testa completamente giuridica», addirittura «ipercostruttiva», Weber, prosegue ancora Scheler,

avvertiva bene che le scienze lavorano con una quantità di concetti, che non trovano alcuna copertura da parte di dati di fatto casualmente osservabili. Per questo egli inseriva la sua teoria della *formazione dei concetti tipico-ideali*. Ma i suoi concetti tipico-ideali, che egli in verità ha usato non con parsimonia, non sono e non devono in alcun caso essere il rilevamento di un ordine *oggettivo* di idee, che si rappresenta come *logos* oggettivo di questo mondo, bensì schemi-limite costruiti dall'uomo stesso, la cui capacità di ordinare il dato si dimostra solo di volta in volta e si giustifica nel senso di una utilità opportunistica. Inoltre essi non devono rappresentare neanche tipi-valore o tipi-ideali nel senso dell'ideale-di-valore, ma solo tipi-medi nel senso di modelli autonomi. Naturalmente, il mistero di come sia possibile la formazione di tali concetti senza che lo spirito sia guidato da un puro rilevamento di *idee* e di come possano venir trovate sia pure soltanto le direttrici in cui sia lecito e possibile tipizzare, idealizzare, Max Weber non ce l'ha rivelato (ivi: 141).

I tipi ideali weberiani (cfr. De Simone 2020) non rivelano, dunque, alcun ordine oggettivo di idee. Però, dice Scheler,

se non c'è alcuna essenza oggettiva, non c'è alcuna stella e alcuna guida per la direzione di ogni formazione dei concetti empirici, né per la distinzione della valutazione del sapere e della valutazione del non sapere, inoltre neanche per la distinzione dell'irrazionale dal razionale, dell'intelligibile dal non-intelligibile nelle cose stesse, così come non ci sono limiti per ciò che, in ogni considerazione del mondo, è possibile e sensato pretendere dal mondo e dall'uomo (ivi: 141-142).

Non comprendendo, in quanto agente, l'essenza, le qualità specifiche e la direzione di «ogni *actus* vitale», soprattutto del proprio, il nominalista non è in grado di orientarsi nella storia:

Il nominalista storico – che è sempre anche un nominalista del suo presente – non può non trascurare, per principio, quest'anima diveniente della storia, eternamente pulsante, a partire da cui emerge il senso storico del passato e il contenuto possibile del futuro: il mare infinito dei variopinti elementi dell'esser-divenuto irrigidisce il suo spirito, cieco di fronte alle idee, ed egli non ha un ago magnetico e una stella per navigare sul mare (ivi: 142-143).

Ma, cosa intende Scheler per «modo di pensare nominalistico», per «*atteggiamento nominalistico* dello spirito»?

Il nominalismo – afferma Scheler – è l’esplosivo spirituale più potente di un mondo di forme, del tutto determinato contenutisticamente (divenuto vecchio, non più adatto alla pienezza della reale esperienza vitale), di una cultura storica, non con l’invecchiamento delle forme divenute “morte”, soltanto tradizionali, “sorde”, né con la ricerca di forme *nuove*, corrispondenti all’ordine obiettivo delle forme, ma fonda quel rifiuto e quella distruzione con la dichiarazione di principio che *non ci sono* in generale forme obiettive: che le forme, in generale, sono state trasposte nell’ambito contenutistico delle cose solo dalla soggettività e dall’arbitrio umani. Il diritto storico *relativo* del nominalismo consiste spesso nel fatto di dichiarare un mondo di forme, divenuto semplice tradizione, consuetudine, “nome, suono e fumo” – un mondo di forme originariamente vivente e intuitivo – di dichiararlo anche per ciò che esso è divenuto: per l’appunto, nome, suono e fumo; inoltre, eventualmente, nel richiamare lo *spirito d’iniziativa* umano nel formare un *nuovo* mondo di forme (ivi: 143).

È per tale ragione che «l’essenza del modo di pensare nominalistico è la *critica*, non la costruzione; la *dissoluzione*, non la creazione» (ivi: 144): il modo di pensare nominalistico è «la barra che serve da leva a un tipo di uomo che soffre per un mondo di forme sopravvissuto, che protesta contro di esso con un risentimento infruttuoso» (*ibidem*). Anche dal punto di vista *sociologico* il modo di pensare nominalistico è circoscrivibile con precisione: esso è «la matrice di una *teoria sociale* del tutto determinata, che, a seconda dei punti di riferimento in base a cui la si considera, la si può definire *singolarismo*, *individualismo*, *liberalismo*, *democrazia formale*, teoria del contratto, convenzionalismo, atomistica sociale» (*ibidem*). Per converso, al nominalismo si connette a sua volta il “sociologismo”, «in cui si esprime la tesi secondo cui le forme del linguaggio e dell’agire sono alla base delle forme concettuali, e a cui corrisponde, in termini gnoseologici, il convenzionalismo» (Allodi 1997: 84). Inoltre, al “sociologismo”

la teoria della “funzionalizzazione” di Scheler riconosce una “parziale” ragion d’essere: occorre infatti distaccarsi dal rigido oggettivismo delle forme concettuali [...], per riconoscere appunto come le forme concettuali sussistono in virtù di una successiva funzionalizzazione di forme e principi intuiti, a partire dai quali l’esistente e il pensiero si sono in pari tempo formati – ma che nell’esistente sono state già intuite – allora la selezione di quei gruppi di tali principi e forme strutturali di “esperienza”, che pervengono alla funzionalizzazione, dipende dalla struttura istintiva tipica di quella società da cui dipende l’individuo. Vi è cioè una prospettiva degli interessi sociologica e storica che è alla base del mondo dei significati, anche se non questo mondo, ma piuttosto la scelta e

l'orientamento di un significato piuttosto che di un altro dipende dalla società e dalla storia. La sociologia può dunque evitare di cadere nel sociologismo, dice Scheler, proprio se comprende come la conoscenza fenomenologica e filosofica precede il suo stesso sapere, il quale diversamente rimane inconsapevolmente condizionato dalla "conoscenza del mondo naturale" (ivi: 84-85).

Nella sua lettura critica, Max Scheler, a suo giudizio, ha dunque inteso mettere a nudo la presunta "tensione irrazionalistica" di Weber, in cui la problematica dei valori si ripiegherebbe «su un misticismo assiologico nel tentativo di spiegare le contraddizioni, gli antagonismi e i contrasti del mondo a lui contemporaneo» (Recchia Luciani 1988: 47-48). In sostanza, dal punto di vista critico scheleriano, a Weber mancava

un apparato concettuale che giustificasse la costituzione essenziale oggettiva del mondo poiché l'eredità dualistica del neocriticismo, per un verso, lo spingeva verso le indagini delle pure relazioni legali di concetto mentre, per altro verso, lo orientava a trovare una copertura di senso per la scelta del punto di osservazione dei dati di fatto. Tutto il resto veniva relegato nell'imperscrutabile mondo della vita (Corselli 1985: 133).

La "sociologia comprendente" weberiana, legata a concetti di relazione aventi validità generale, cioè dominata da leggi formali, era pertanto assai lontana dalla fenomenologia sociologica di Scheler, «la quale, rispettosa degli ambiti di contenuto, riconosceva un ordinamento essenziale dell'effettualità dell'esistenza da non confondere con l'ordinamento ideale del "dover essere"». Se la stessa "eredità dualistica" del neocriticismo spingeva Weber ad aderire ad «un'etica la cui dottrina separava i valori oggettivi dai valori di esistenza» (*ibidem*); tuttavia, egli non aveva

una chiara coscienza della precipua diversità del valore di esistenza (essenza contenutistica) dal valore del "dover essere" (norma ideale oggettiva), la qualcosa lo induceva a reputare che l'adesione all'etica della responsabilità fosse una maniera per rifiutare la credenza nell'imperatività oggettiva dei valori metafisici senza dovere, per questo motivo, respingere ogni valore che fosse saldamente ancorato a una scelta soggettiva non arbitraria. L'etica della responsabilità, però, pur non riconoscendo al valore una vigenza che scaturisce dalla sua essenza-di-valore, non gli attribuisce nemmeno una oggettività che provenga dalla sua essenza contenutistica» (*ibidem*).

Lo stesso Scheler d'altronde afferma:

La *costituzione essenziale* oggettiva di un ambito contenutistico (che, per noi non-nominalisti, esiste veramente) in sé stessa non contiene ancora nulla del valore, dell'ideale, della norma. Poiché anche ciò che è cattivo, il male, il

disvalore, ha la sua essenza: sia la sua essenza contenutistica sia la sua essenza-di-valore. Ma l'essenza (e l'ordinamento essenziale) del mondo delimita allo stesso tempo le due cose: la possibilità di *esistenza* delle cose e la possibilità di essere *valore* di questo esistente. Essa costituisce pertanto un necessario *ponte* fra ciò che in Max Weber si separa in maniera puramente e rigidamente dualistica: il dover-essere, da una parte, e l'effettualità avalutativa esistente, dall'altra (1921-1923/1981: 141).

Il nominalismo, questa è la persuasione di fondo che nutre Scheler interprete di Weber, «si afferma là dove un dato mondo di forme dell'esistenza umana e della cultura [*Kultur*] va *in dissoluzione*» (ivi: 143). Il nominalismo, egli conclude,

rimane sempre ostile per principio a ogni idea di strutturalità [*Gestalttheit*] dell'essere; la sua attività è sempre *negativa, dissolutiva* e culturalmente rivoluzionaria: non a partire dalla visione di una cultura superiore, migliore, bensì per principio; e *se* esso richiama anche lo spirito d'iniziativa, non sa tuttavia offrire a questo spirito d'iniziativa alcun fine sensato. Lo spirito d'iniziativa cui esso richiama rimane un eroismo irrazionale, cieco, non saggio (ivi: 144).

Da questo punto di vista, nonostante fosse fortemente sobrio da apparire come «l'incarnazione del sapiente che mantiene integro l'intelletto al servizio del sapere» (Corselli 1985: 134), di fatto, Weber, secondo Scheler, si rivelò in questo senso insufficientemente privo di "saggezza": in questo egli fu «un logico nominalistico per la sua teoria dell'*Idealtypus*, ed un pensatore spiritualmente nominalistico per l'atteggiamento che mantenne nell'epoca del "disincantamento del mondo"» (*ibidem*).

Ora, se nell'immediato post-weberismo, Max Scheler, non senza oscillazioni interpretative, è propenso a collocare Weber «nella linea dei teorici delle *Weltanschauungen* (da Dilthey a Jaspers), per un verso, ma pronto a descrivere onestamente, per l'altro verso, l'andamento sussultorio del lavoro weberiano, difficilmente inquadrabile entro uno schema e caratterizzato piuttosto da una strana alternanza fra razionalismo formale e astratto e "intuizionismo"» (Racinaro 1980: 60), e, dunque, propenso a rilevarne *l'esclusione della filosofia*, tuttavia, in tempi molto più recenti, si è ritenuto invece che la "dignità filosofica" del pensiero weberiano (cfr. Bianco 1997; Escher Di Stefano 1997; Bouretz 1996; De Simone 2020) nella sua totalità non dovesse essere pregiudizialmente esclusa ma recuperata in quanto essa è «una componente essenziale del suo stile teoretico» (Recchia Luciani 1988: 48). A tal fine, è necessario approfondire l'analisi sulla sociologia comparata delle religioni, poiché in essa è possibile ritrovare «un equilibrio tra il razionalismo e l'irrazionalismo weberiano che, attraverso l'indagine genealogica sul processo di razionaliz-

zazione che costituisce l'essenza della Modernità, spieghi la sostanziale continuità tra questi universi apparentemente diversi» (*ibidem*).

Alla base di questo orientamento interpretativo vi è la persuasione secondo cui

la teoria della razionalizzazione weberiana è un nucleo compatto di pensiero sistematico che costituisce l'espressione teoretica di una riflessione prettamente *filosofica*, intesa sia come "arte spirituale e tecnica dell'esposizione delle idee", sia come sforzo titanico di comprensione di sé, della propria storia, del proprio tempo. La *Weltanschauung* weberiana contiene una teoria della storia che, negando ogni determinismo, esclude la possibilità di una filosofia della storia: la teoria della razionalizzazione, che struttura l'impalcatura di una teoria della Modernità, divenendo autoriflessiva nel tentativo di penetrare e comprendere la sua genealogia, pone una doppia problematica, da un lato adombra la possibilità di una continuità strutturale con il suo passato pre-moderno, prerazionale, quindi irrazionale, mentre dall'altro lascia trasparire l'esigenza di porsi come tendenza *storico-universale*, sfondando i limiti spaziali dell'Occidente. [...] Il testo che inaugura la tematica della razionalizzazione e, quindi, l'indagine sulla Modernità, è l'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. In esso, gli argomenti economici, considerati per il loro carattere prevalentemente razionale, s'intrecciano indissolubilmente con le motivazioni connotate religiosamente che fondano la condotta razionale della vita dei protestanti. L'obiettivo di Weber consiste nel mostrare che alle origini della Modernità un atteggiamento rigorosamente razionale, come quello degli imprenditori capitalistici, coincide con un'etica professionale che affonda le sue radici in fattori puramente religiosi, cioè in una dimensione ascetica che sceglie di esprimersi attraverso una decisione per l'azione, per l'attività mondana che segna i rapporti tra gli uomini ancor più che quello tra l'uomo e Dio. Weber scopre che la genealogia della Modernità è contrassegnata da un lento ma progressivo "disincantamento del mondo", da una secolarizzazione delle immagini religiose del mondo, le quali, razionalizzate, confluiscono nella costruzione evolutiva di vaste strutture di razionalità. La storia è la sola testimone di questo instancabile progredire della razionalità, ma per leggere la storia e interpretarla è necessario un atteggiamento filosofico, nel senso kantiano di *volontà di autocomprensione del soggetto storico*. In questo senso, Weber è un *filosofo* che utilizza lo straordinario impianto della sociologia comprendente per compiere questo sforzo di comprensione di sé come "figlio della Modernità", appunto come soggetto storico. Uno sforzo spesso coronato dal successo, dal momento che egli fornisce strumenti teoretici indispensabili ancora oggi per orientarsi in quel "mare infinito dei variopinti elementi dell'esser-divenuto" che è la nostra vita e la nostra storia. Concetti, meccanismi, istituzioni della Modernità sono più trasparenti grazie al lavoro sociologico e filosofico di Weber: solo attraverso la sua opera il capitalismo, per esempio, analizzato con gli strumenti della sociologia comprendente come aggregato di azioni dirette da motivazioni strutturalmente razionali rispetto allo scopo, ha mostrato, una volta inserito nella problematica della razionalizzazione del mondo moderno, affinità insospettite con l'universo irrazionale delle scelte e delle credenze religiose (ivi: 48-50).

Nel programma scientifico di Weber, per così dire, «la sociologia è funzionale alla filosofia» (ivi: 50); in questo senso, come ha sostenuto Jaspers, Weber proprio in quanto scienziato è stato un grande filosofo: «L'opera di Weber è un'espressione unica, e soltanto in ciò completa, di questo filosofare concreto che si compie nello spazio del giudizio politico e delle indagini scientifiche, come la sua vita fu tutta un filosofare nello spazio della sua esistenza» (1969: 15).

Nel Novecento e oltre, nell'epoca della “trasformazione della filosofia” (*Transformation der Philosophie*), due le ipotesi interpretative “alternative”. Weber (I) anche “filosofo”? Certamente, nel senso specifico di “*filosofo di frontiera*” secondo Anna Escher Di Stefano (1997: 467-560), ossia Weber come

espressione alta di quello storicismo individualizzante, che da Herder in poi l'anima tedesca ha saputo costruire. Storicismo problematico, critico e antiontologico, in antitesi – anche se non sempre netta – rispetto ad ogni filosofia della storia; storicismo dalla fortissima impronta etica, nel quale l'ermeneutica, nella sua variegata ed a volte incompabile complessità, ha affondato le sue radici, ricavandone senso e direzione (ivi: 560).

Diversamente (II), Weber “*non-filosofo*” (cfr. Ferrarotti 1970: 69; Rossi 1981: IX) e *oltre* il positivismo e lo storicismo (vecchio e nuovo) (cfr. Rossi 1988; Ferrarotti 1995). La questione, com'è noto, è controversa e “periodicamente” riproposta e dibattuta storiograficamente (cfr. Marra 2019). Un punto è comunque fermo. Weber è uno dei grandi e pochi pensatori che ha saputo diagnosticare la “situazione spirituale del nostro tempo”, un pensatore che ha dato vita a una *Weltanschauung* che «non può essere costretta in comodi schematismi preconfezionati che finiscono fatalmente per falsare e sottovalutare la complessità del suo pensiero» (Recchia Luciani 1988: 51). Il suo pensiero non solo è stato «tirato da tutte le parti» (Escher Di Stefano 1997: 468), ma è anche stato sottoposto a una utilizzazione massiccia «tanto più alacre e vorace quanto più irresponsabilmente immemore dell'intento originale profondo di questo autore» (Ferrarotti 1995: 149): l'“effetto perverso” di questa utilizzazione è consistito prevalentemente nell'«impoverirne o destoricizzarne l'intento più profondo, se non addirittura di fraintenderlo» (Escher Di Stefano 1997: 468). Infatti, a causa di un diffuso riduzionismo, nella storia delle interpretazioni di questo pensiero è facile riscontrare, come si è già rilevato, un Weber neokantiano, un Weber conservatore antimarxista e ideologo del nazionalismo, un Weber positivista metodologo delle scienze sociali, un irrazionalista *fin de siècle* o un nichilista *à la* Nietzsche (cfr. Recchia Luciani 1988: 51). Ora, sebbene esprimimenti specularmente in modo

dilemmatico e paradossale il “singolare destino” di Max Weber,

tutte queste interpretazioni sono ugualmente possibili perché gli elementi sui quali esse poggiano sono compresenti nell’opera di Weber, l’isolamento artificioso di alcuni di essi ha come effetto una schematizzazione riduttiva illegittima. È la stessa complessità, a volte contraddittoria, del lavoro weberiano che deve essere presa in considerazione globalmente per permettere che l’intento e i rilevanti risultati filosofici emergano dalle profondità più recondite di quest’universo di pensiero ricco e originale, dotato di una propria *autonomia* che deve essere riconosciuta per essere esplicitata (ivi: 52).

A fronte di tutto ciò, resta – comunque e problematicamente – come un dato inconfutabile e di primaria importanza il fatto che la comprensione di una specifica “filosofia” di Max Weber è subordinata ad «una precisa individuazione del rapporto che egli ha con il proprio presente» (*ibidem*). Come osserva Jaspers, l’interesse di Weber è rivolto verso la comprensione della «nostra situazione nel mondo» (1969: 55); ma, per comprendere il senso di quest’ultima è necessario allargare la prospettiva alla «*storia universale*», d’altro canto per comprendere gli eventi storici è altresì necessario penetrare «nel presente del proprio mondo». E appunto “concentrandosi” sul presente in quanto propria esistenza storica, Weber diventa «uno studioso della storia universale» (*ibidem*). Secondo Jaspers, infatti,

come la storia diventa un mezzo per trovarci la chiarezza della presente coscienza della realtà e del volere, così Weber cerca di concepire il passato di volta in volta come un presente. La sua coscienza del presente era essenziale per il fatto che egli non considerava ancora il presente come fosse già storia e si svolgesse necessariamente così: chi fa queste considerazioni non è affatto presente, ma è spettatore immaginario di ciò che è pur sempre passato. La coscienza del passato diventava per lui un altro presente e con ciò una vera realtà: chi considera la storia soltanto come passato la rende, senza volere, falsamente simile al proprio presente. Soltanto così Weber poté raggiungere, attraverso lo studio della storia e del presente, la massima chiarezza dei punti veramente decisivi (ivi: 57-58).

In Weber, secondo la prospettiva interpretativa avanzata da Jaspers, «non solo le conoscenze e le metodologie sociologiche sono funzionali alla filosofia, ma anche la storia, per rendere fruttuoso il sapere intorno al passato, deve orientarlo alla conoscenza e alla comprensione del presente» (Recchia Luciani 1988: 52). Se come sociologo e storico Max Weber è per il mondo «una figura immortale» (Jaspers 1969: 8), è altrettanto vero che nella sua opera «la filosofia, pur essendo toccata espressamente solo

di rado, abbraccia ogni cosa» (ivi: 9). Egli, dunque, «fu *filosofo*» (ivi: 15), nel senso però che «essere filosofi non è in tutti i tempi la stessa cosa, ma per ogni epoca una cosa originale» (*ibidem*). Jaspers ha voluto trasmetterci esplicitamente la sua persuasione di fondo:

L'opera di Weber è un'espressione unica, e soltanto in ciò completa, di questo filosofare concreto che si compie nello spazio del giudizio politico e delle indagini scientifiche, come la sua vita fu tutta un filosofare nello spazio della sua esistenza. Se Max Weber fu uomo politico, scienziato e filosofo, non fu una cosa e anche l'altra, ma fu l'uomo intero che in maniera inaudita seppe afferrare il mondo dalle profondità del suo essere, il quale essendo indivisibilmente uno è in essenza ciò che l'uomo può essere in quanto uomo: creatore della verità. In quanto filosofo egli è uomo politico, in quanto filosofo è scienziato (*ibidem*).

L'autonoma e originalissima *Weltanschauung* espressa da Max Weber non soltanto attraverso la sua complessa personalità (cfr. Marianne Weber 1926/1995), ma anche attraverso i suoi scritti, dilata l'orizzonte intellettuale nel quale egli si pone *anche* in direzione della *filosofia*. Infatti, *dopo* Weber, per chi si attarda, benché legittimamente, a domandarsi circa il carattere della personalità weberiana e ne contesti la natura filosofica della sua riflessione, si può rispondere, come ha recentemente fatto Bianco, che se l'esercizio filosofico, in quanto tale, deve poter essere comunque legato «all'attribuzione o al riconoscimento di una patente di professionalità, alla costituzione di un indirizzo speculativo o, comunque, all'inclusione in esso, all'accumulazione di un sapere o alla fondazione di una "scuola", non v'è dubbio che Weber non avrebbe titolo per essere considerato un filosofo» (1997: 160). Tuttavia, aggiunge Bianco,

se fosse vero che la filosofia è in ogni epoca nient'altro che la capacità di pensare fino in fondo e nelle loro più radicali conseguenze i problemi del tempo, se la filosofia, in altri termini, non fosse attività di costruzione sistematica, risoluzione di problemi "tecnici" inerenti a un sapere scientifico analogo a quello di tutte le altre discipline, bensì attitudine a porsi in maniera più radicale di fronte alle domande che possano scaturire dal corso sempre nuovo dell'esperienza, allora anche Weber, e lui forse più di altri, sarebbe da considerare filosofo, proprio per la tendenza a evitare ogni sistematica di scuola e ad affrontare in modo originale i problemi nati nell'epoca moderna dalla connessione tra lo sviluppo autonomo della realtà umana e sociale e il conflitto insorgente nella sfera dei valori (ivi: 160-161).

Oggi, *dopo* Weber, non si può dunque non riconoscere all'autore di *Wissenschaft als Beruf* una peculiare «essenza filosofica irriducibile del suo pensiero» (Recchia Luciani 1988: 53), quella stessa cioè che ci ha fatto

comprendere, «in maniera così ricca, sottile e convincente» (Bianco 1997: 160), la tematica relativa al processo di razionalizzazione, di cui l'Occidente moderno è storicamente cifra emblematica. *Attraverso Weber, ieri come oggi* (cfr. D'Andrea, Trigilia 2018) “il lavoro dello spirito” (Cacciari 2020) continua.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALLODI, L. (1997). Sociologia del sapere e teoria della conoscenza nel pensiero di Max Scheler. Saggio introduttivo. In M. Scheler, *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo* (pp. 13-87). A cura di L. Allodi, Presentazione di G. Morra. Milano: FrancoAngeli.
- BIANCO, F. (1997). *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*. Roma-Bari: Laterza.
- BIANCO, F. (2016). *Studi su Max Weber 1980-2002*. A cura di A. Bianco. Macerata: Quodlibet.
- BOURETZ, P. (1996). *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*. Paris: Gallimard.
- CACCIARI, M. (2020). *Il lavoro dello spirito. Saggio su Max Weber*. Milano: Adelphi.
- CORSELLI, M. (1985). *Sinn e Kultur. Studi sul pensiero di Rickert e di Weber*. Palermo: Enchiridion.
- D'ANDREA, D., TRIGILIA C. (2018, a cura di). *Max Weber oggi. Ripensando politica e capitalismo*. Bologna: il Mulino.
- DAL LAGO, A. (1983). *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*. Milano: Unicopli.
- DE SIMONE, A. (1999). *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*. Urbino: QuattroVenti.
- DE SIMONE, A. (2011²). *Dislocazioni del politico. Tra responsabilità e democrazia. Simmel, Weber, Habermas, Derrida*. Perugia: Morlacchi.
- DE SIMONE, A. (2014). *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica* (su Weber: 303-435). Milano: Mimesis (2016²).
- DE SIMONE, A. (2020). *L'ultimo classico. Max Weber. Filosofo, politico, sociologo*. Milano: Mimesis.
- DI GIORGI, P.L. (1996). Introduzione. In M. Weber, *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale* (pp. 7-33). A cura di P.L. Di Giorgi. Milano: FrancoAngeli.
- ESCHER DI STEFANO, A. (1997). Max Weber: un filosofo di frontiera. In Id., *Historismus e Ermeneutica* (pp. 467-560). Presentazione di F.
-

- Tessitore e premessa di G. Cantillo. Napoli: ESI.
- FERRAROTTI, F. (1970). *Max Weber e il destino della ragione*. Roma: Laterza (3^a ed.).
- FERRAROTTI, F. (1995). *Max Weber. Fra nazionalismo e democrazia*. Napoli: Liguori.
- JASPERS, K. (1958³). *Max Weber. Il politico, lo scienziato, il filosofo*. Intr. di F. Ferrarotti. Roma: Editori Riuniti, 1998.
- MARRA, R. (2019). Max Weber in Italia. *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 49(1): 5-32.
- MASSIMILLA, E. (1920). La scienza moderna tra antico sapere e «neue Wissenschaft»: Erich von Kahler contra Weber, Introduzione. In E. v. Kahler, *La professione della scienza* (pp. 13-60). A cura di E. Massimilla. Napoli: Liguori, 1996.
- PORTINARO, P.P. (1987). *Max Weber. La democrazia come problema e la burocrazia come destino*. Milano: Franco Angeli.
- RACINARO, R. (1980). Trasformazioni della razionalità e trasformazioni della forma-Stato negli anni '20. In G. Duso (a cura di), *Weber. Razionalità e politica* (pp. 59-75). Venezia: Marsilio.
- RECCHIA LUCIANI, F.R. (1988). *La razionalità come vocazione. Saggio su «L'etica protestante e lo spirito del capitalismo»*. Galatina: Congedo.
- ROSSI, P. (1988). *Max Weber. Oltre lo storicismo*. Milano: Il Saggiatore.
- ROSSI, P. (1981, a cura di). *Max Weber e L'analisi del mondo moderno*. Torino: Einaudi.
- SCHELER, M. (1921-1923). L'esclusione della filosofia in Max Weber. Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico. A cura di R. Racinaro. *il Centauro*, 1, 1981: 137-145.
- SCHUMPETER, J.A. (1915). *Vergangenheit und Zukunft der Sozialwissenschaften*. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
- TOTARO, F. (1979). Contro la metafisica della tecnica. La critica di Scheler alla registrazione weberiana della razionalità. In M. Ruggenini (a cura di), *La tecnica e il destino della ragione* (pp. 141-167). Venezia: Marsilio.
- VOLONTÉ, P. (1997). Introduzione. In M. Weber, *La scienza come professione* (pp. 7-47). A cura di P. Volonté. Milano: Rusconi.
- WEBER, MARIANNE (1926). *Max Weber. Una biografia*, Bologna: il Mulino, 1995.
- WEBER, MAX (1919a), *La scienza come professione*. A cura di P. Volonté. Milano: Rusconi, 1997.
- WEBER, MAX (1919b). *Il lavoro intellettuale come professione*. A cura e con un'introduzione di M. Cacciari. Milano: Mondadori, 2018.
-

ORTHODOXIE ODER BEGRÜNDUNG

Rekonstruktion einer Kontroverse zwischen Fabian Freyenhagen und Stefan Müller-Doohm/Roman Yos über die Kritische Theorie

di Frank Juhasz*

Abstract

Orthodoxy or Justification. Reconstruction of a Controversy between Fabian Freyenhagen and Stefan Müller-Doohm/Roman Yos about Critical Theory

Anlass der Rekonstruktion dieser Kontroverse ist ein Aufsatz von Fabian Freyenhagen von 2017 mit der Frage ‚Was ist orthodoxe Kritische Theorie?‘ (2017). Auf der Basis von Horkheimers Aufsatz ‚Traditionelle und kritische Theorie‘ (1937a/1988) von 1937 grenzt er sich ab von Habermas und dessen Forderung nach einem ‚Begründungsprogramm‘ und plädiert gleichzeitig für ein eigenes Forschungsprogramm zur Aktualisierung der Kritischen Theorie. Die Replik von Stefan Müller-Doohm und Roman Yos von 2018 mit dem Aufsatz ‚Fatale Orthodoxie‘ (2018) richtet sich vor allem gegen den Verzicht Freyenhagens auf ein Begründungsprogramm. Die Gegenreplik Freyenhagens von 2019 mit dem Titel ‚Dogmatischer Dogmatismusvorwurf‘ bekräftigt sein Vorhaben, sich immer wieder auf die gesellschaftskritische Grundidee von Horkheimer zu besinnen. Methodisch wird in der Kontroverse deutlich, dass Zitate immer im Kontext zu lesen sind und nicht gegeneinander unbegründet ausgespielt werden dürfen. Zwei Ergebnisse sind festzuhalten: erstens, dass Horkheimer die theoretischen und praktischen Grundlagen dafür geschaffen hat, dass Orthodoxie und Aktualisierung der Kritischen Theorie sich nicht widersprechen und zweitens, dass die Aktualisierung eine Vielfalt von Ansätzen nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Zukunft bereithält.

Keywords

Kritische Theorie; Orthodoxie; Begründung; Adorno; Horkheimer

* FRANK JUHASZ ist Phd. ‚Hochschule für Philosophie‘ in Munich.
Email: frankmichael.j@freenet.de

DOI: <https://doi.org/10.13131/1724-451x.5ydx-mf29>

1. WAS MEINT FREYENHAGEN MIT EINER ORTHODOXEN KRITISCHEN THEORIE?

Mit dem Titel *Was ist orthodoxe Kritische Theorie?* stellt Freyenhagen in seinem Aufsatz von 2017 eine nur scheinbar paradoxe Frage. Das wäre der Fall, wenn es ihm dabei darum ginge, wie – in Analogie zur ironischen Frage von Lukács, *Was ist orthodoxer Marxismus?* – eine „Strenggläubigkeit“ wiedergewonnen werden kann. Was er von Lukács dagegen übernimmt, ist die Bestimmung der Relevanz der „Methode“ als „Quintessenz“ (1923/1968: 171; Vgl. Freyenhagen 2017: 456). Die Quintessenz für die Kritische Theorie ist, dass Methode und Inhalt zusammenfallen (ivi: 458). Diese Rückbesinnung soll dem Ziel dienen, eine „Neuorientierung der Kritischen Theorie“ (ivi: 457) zu ermöglichen, um eine umfassendere Sicht auf die aktuellen Probleme gegenwärtiger kapitalistischer Wirtschaft und neue Strategien zu deren „Aufhebung“ (1937a/1988: 208) zu gewinnen. Freyenhagen spricht deshalb von Neuorientierung, weil er in „der heute vorherrschenden Antwort auf die Quintessenz-Frage“ eine Verengung diagnostiziert. Er sieht dies vor allem in der Forderung nach einem notwendigen und hinreichenden „Begründungsprogramm“ und nachvollziehbaren „Kriterien der Kritik“ (2017: 457). Bei dem von ihm abgelehnten Begründungsprogramm „nach den Quellen der Normativität“ hat Freyenhagen sicherlich an den Titel des Werks zur Begründung der Diskursethik von Habermas gedacht (Habermas 2015). Hier hätte Freyenhagen mehr differenzieren können, als er es tut (Vgl. Freyenhagen 2017: 459n), denn Habermas schließt in seiner Begründung z.B. aus, dass „praktische [...] Diskurse vom Druck der gesellschaftlichen Konflikte entlastet werden“ (2015: 115) können, was soviel heißt, dass diese normative Fakten auch von Habermas nicht begründet werden müssen.

Die Rückbesinnung auf die Methode weist dagegen auf eine Begründungsproblematik hin, welche bereits Horkheimer in seiner Ablehnung der traditionellen Theorie in Frage gestellt hat. Denn eine Begründung setzt objektive „Kriterien der Verbesserung“ voraus, die es nicht geben kann, da solche Kriterien den geschichtlichen Rahmen der kritischen Theorie verlassen müssten. Bedeutet das, dass – wie Freyenhagen ironisch schreibt – eine „kritische Theorie eigentlich unmöglich“ ist? (Freyenhagen 2017: 459). Freyenhagen bezieht sich hier auf Horkheimer.

Denn dieser hinterfragt solche Kriterien als vermeintlich ‚normative Grundlagen‘ der gesellschaftlich anerkannten Werte, z.B. „die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven,

Wertvollen“ (1937a/1988: 180-181). Diese Werte sind aber nicht ‚neutral‘ (Freyenhagen 2017: 461), sondern nur in dem Maße ‚objektiv‘, als sie die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse widerspiegeln, welche zu den kritikwürdigen „bestehenden Missständen“ (ivi: 458) geführt haben. Daher muss die Intention einer ‚Verbesserung‘ die immanente Struktur der individuellen Lebensbedingungen überschreiten und die ungerechten Strukturen der Gesellschaft selber verändern. Das wirkt auf die Individuen in unterschiedlicher Weise zurück, denn auch der Status der Besitzenden muss sich dann verändern, damit aus den auf „Unterdrückung beruhenden Kulturformen“ wieder das Zeugnis „eines einheitlichen, selbstbewußten Willen“ werden kann (Horkheimer 1937a/1988: 181). So wird das Ziel der „Emanzipation“ als „Veränderung des Ganzen“ ein doppeltes: erstens die Befreiung der ‚Unterdrückten‘ als „Glieder eines vernunftlosen Organismus“ und reziprok die ‚Befreiung‘ der Verursacher dieses Organismus – die Herr-Knecht-Dialektik drängt sich auf – und zweitens die Gewinnung einer gesamtgesellschaftlichen Vernunft (ivi: 182). Als Zukunftsidee spricht Horkheimer von „einer künftigen [und vernünftigen] Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen“, bei denen „Denken und Sein“ übereinstimmen (ivi: 191). Wellmer weist allerdings darauf hin, dass diese Idee auch heute noch nicht Wirklichkeit geworden ist (Wellmer 2014/2018: 84).

Die Vorstellung von einer gesamtgesellschaftlichen Vernunft ist aber nicht erst für die Zukunft, sondern bereits für die Formulierung der Kritischen Theorie relevant. Denn sie ist abhängig von der „allgemeinen gesellschaftlichen Praxis“ (Horkheimer 1937a/1988: 173), sowohl im Hinblick auf das wahrnehmende Subjekt als auch für die Beurteilung der wahrgenommenen Verhältnisse. Auch der kritische Wissenschaftler muss sich seiner Abhängigkeit von der klassenbedingten Form der Arbeit für die Gesellschaft bewusst sein, um für „bestimmte Lebensformen in der Wirklichkeit“ (1937b/1988: 218) zu kämpfen. Mit dieser Forderung greift Horkheimer selber auf ein ‚orthodoxes‘ Argument zurück – ohne gleichsam die Ironie von Lukács zu erkennen – da er die „dialektische Kritik der politischen Ökonomie“ als „wesentliche Eigenschaft der dialektischen Theorie der Gesellschaft“ voraussetzt (Horkheimer 1937a/1988: 180n). Anscheinend kann nur dieser Rückgriff die genannte Schwierigkeit überwinden, einen objektiven Standpunkt zu gewinnen jenseits „eines absoluten, übergeschichtlichen Subjekts“ (ivi: 213). Das entwertet aber nicht ein zweites Argument Horkheimers, dass „der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen [...] bei den „Subjekten des kritischen Verhaltens [von selbst] zum bewußten Widerspruch (ivi: 181) führt. Dementsprechend kann die kritische Theorie, da sie nicht

‚theoretisch‘ begründet werden muss, „politische Interessen [...] handelnd und denkend“ (ivi: 196) verteidigen. Diese Aussage beschreibt die Motivation der „Avantgarde [...] im politischen Kampf“, weshalb sie gerade keine „überparteiliche und daher abstrakte Konzeption der Intelligenz“ benötigt (ivi: 197). Denn wer in der Sozialwissenschaft die politische Ökonomie anwendet, ist ‚beschreibend und wertend‘ (Vgl. Putnam 2004) Kämpfer gegen unterdrückende Lebensverhältnisse. Das meint Horkheimer zusammenfassend – und Freyenhagen bezeichnet es als eine recht verstandene „Strenggläubigkeit“ (Freyenhagen 2017: 464) – wenn er als oberstes Kriterium der Kritischen Theorie „das mit ihr selbst verknüpfte Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“ (Horkheimer 1937a/1988: 216) nennt.

Der zweite Punkt der scheinbar paradoxen Frage bezieht sich auf die Neuorientierung, deren Basis die zurückgewonnene Orthodoxie sein soll. Einen Hinweis darauf gibt Horkheimer bereits in seinem Aufsatz ‚Materialismus und Moral‘ von 1933, in dem er auf „die nach vorwärts treibenden Elemente der Moral“ aufmerksam macht, welche „immer wieder als Wille zu [...] angemessenen Verhältnissen erzeugt“ werden (Horkheimer 1933/1988: 133-144). Daraus ergibt sich als Grundsatz der kritischen Theorie von 1937 für eine ständige Aktualisierung und Fortschreibung erstens, dass „bei allem Wandel der Gesellschaft“ deren „Klassenverhältnis in seiner einfachsten Gestalt, und damit auch die Idee seiner Aufhebung, identisch bleibt“ (1937a/1988: 208) und zweitens, dass „bestimmte Momente“ immer wieder hinzutreten werden, so dass „sie sich in Zukunft neuen Situationen anzupassen habe, ohne daß ihr wesentlicher Lehrinhalt verändert würde“ (ivi: 214). Auf diese Aussagen beruft sich Freyenhagen, um für „andere Strategien“, aber ohne den Anspruch auf ‚universelle‘ „Geltung“ zu plädieren (Freyenhagen 2017: 465). Nicht ganz klar wird an dieser Stelle, warum er glaubt, die Kritische Theorie mit der hier dargestellten ‚sinnvollen‘ Orthodoxie gegenüber einem vermeintlichen „Vorwurf des Dogmatismus und Irrationalismus“ (ivi: 464) verteidigen zu müssen, nur weil der ‚Lehrinhalt‘ nicht begründet ist. Er nimmt den möglichen Vorwurf aber ernst und deutet im Folgenden mögliche „andere Strategien“ an. Ausgangspunkt sind „Strategien der Selbstreflexion, Distanzierung“ (ivi: 465), die unter anderem bei Nancy Fraser¹ zu finden sind. Als Gegenbeispiel stellt er in Honneths ‚Das Recht der Freiheit‘ (2011) eine Verengung fest, weil hier nur „die für die Reproduktion der gegenwärtigen“ Gesellschaft erforderlichen „Praktiken normativ“ rekonstruiert

¹ Fraser hat sich intensiv mit Honneths Konzept der Anerkennung auseinandergesetzt. Dabei bezeichnet sie den Begriff als eine politische und nicht eine moralische oder psychologische Kategorie. Vgl. dazu neben Fraser/ Honneth (2003) auch Keuchean (2010: 279-285).

werden, und nicht die ‚*Normativität*‘ der ‚subversiven Praktiken‘ in der ‚orthodoxen‘ kritischen Theorie (Freyenhagen 2017: 465). Dabei geht es nicht um eine Normenbegründung, sondern um den Gegensatz von Reproduktion und Subversion. Ohne die fünf von Freyenhagen skizzierten Strategien einer Neuorientierung als ‚Forschungsprogramm‘ im Einzelnen aufzuzählen, bleibt festzuhalten, dass er sich ‚eine Transformation des gesellschaftlichen Ganzen‘ vorstellt (ivi: 467). Ziel bleibt das genannte ‚Interesse‘ als Antrieb zur ‚Aufhebung gesellschaftlichen Unrechts und Elends‘ (ivi: 468). Dieses Interesse ist umfassender als ein ‚Monismus‘, der ‚alle Phänomene [...] durch das Prisma des kommunikativen Handelns [von Habermas] oder der Anerkennung [von Honneth] angemessen‘ verstehen und kritisieren will (ivi: 467).

Freyenhagen stimmt aber Honneths ‚Konzeptualisierung gesellschaftlicher Fehlentwicklungen als ‚soziale Pathologien‘ [zu]‘. Ein anderes Beispiel für eine aktuelle Aussage, die sich auf die Kritische Theorie beruft, gibt Wellmer. Dieser spricht von einer berechtigten Kritik am Kapitalismus, denn infolge der ‚Kolonialisierung der Lebenswelt‘ ist und bleibt der Kapitalismus mit der Demokratie inkompatibel (ivi: 466).

Mit seinem Plädoyer zu einer Rückkehr zur Orthodoxie als Ausgangspunkt zu einer Strategie der Erneuerung kritisiert Freyenhagen dezidiert einige einflussreiche Autoren der gegenwärtigen Kritischen Theorie und provozierte damit – wie zu erwarten – heftigen Widerspruch. Die Replik erfolgte ein Jahr später 2018 durch Müller-Doohm und Yos.

2. FÜHRT DIESE ORTHODOXIE ZU EINEM DEZISIONISMUS? DIE REPLIK VON MÜLLER-DOOHM UND YOS

Müller-Doohm und Yos greifen die Anregung von Freyenhagen für eine ‚Erneuerung‘ der kritischen Theorie auf. Sie plädieren ebenso für eine Aktualisierung, auch wenn es Divergenzen darüber gibt, in welche Richtung die Erneuerung gehen soll. Sozialphilosophische Projekte verfolgen oft unterschiedliche Konzepte, die sich in der kritischen Theorie z.B. auf Begriffe wie ‚Verständigung‘ bei Habermas oder ‚Anerkennung‘ bei Honneth beziehen. Dabei ist für jedes dieser Konzepte eine ‚normative Grundlage‘ dieses Projektes erforderlich (2018: 789).

Müller-Doohm und Yos stimmen Freyenhagen zu, dass es einer historischen Rekonstruktion der leitenden Ideen bedarf, um die ‚zeitbedingten Antinomien‘ für eine aktuelle Anwendung zu modifizieren. Das muss mittels einer historisch-materialistischen ‚Herrschaftsanalyse‘ – Quelle der kritischen Theorie – im Hinblick auf die strukturellen Ungerechtigkeiten des globalen Kapitalismus im 21. Jahrhundert erfolgen.

Müller-Doohm und Yos kritisieren mehrere Punkte: Erstens ist ihrer Ansicht nach Freyenhagens Anliegen, „Innovationen aus einer hypostasierten Orthodoxie zu gewinnen“ (Ivi: 790), widersprüchlich und sein emanzipatorisches „Interesse“ (Freyenhagen 2017: 463) ohne Begründung nicht hinreichend. Zweitens vermissen Müller-Doohm und Yos bereits in Horkheimers Aufsatz von 1937 eine konkrete Programmatik, denn Horkheimer oszilliere darin „zwischen Idealismus und Pessimismus“ (2018: 793). Aber ausgerechnet in dieser Schrift sehe Freyenhagen die Basis der wiederzugewinnenden Orthodoxie (ivi: 790). Dem stellen sie drittens die Forderung nach normativen Grundlagen der kritischen Theorie entgegen, und betonen daher, dass die „substantielle Idee des Besseren“ eine „normativ gehaltvolle Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit“ voraussetze (ivi: 792). Dafür sei das „zentrale Werk“ aber die ‚Dialektik der Aufklärung‘ von 1944 (Horkheimer, Adorno 1997; Vgl. Müller-Doohm/Yos 2018: 794). Denn ihr zentrales Thema ist neben einer Kritik an der instrumentellen Vernunft die ‚Aufklärung‘ (Vgl. Pollmann 2005: 243) der Vernunft. Damit könne das Projekt der kritischen Theorie begründet und vorangetrieben werden. Für diese Forderung hätten Müller-Doohm und Yos aber bereits in Horkheimers Schrift von 1937 Belege finden können, in der dieser pragmatisch feststellt, dass „das Streben nach einem Zustand ohne Ausbeutung und Unterdrückung [...] noch nicht seine Verwirklichung“ (Horkheimer 1937a/1988: 214) ist, aber ein hinreichender Ausgangspunkt.

So gesehen ist der dritte Kritikpunkt problematisch. Denn indem Müller-Doohm und Yos das spätere Werk Horkheimers und Adornos dem früheren von Horkheimer vorziehen, scheinen sie sich Gegenargumente gegenüber Freyenhagen ersparen zu können, der in dem Aufsatz von 1937 – wie oben gezeigt – das produktive Potential für eine Neuorientierung gefunden hat. Müller-Doohm und Yos kritisieren dabei Horkheimer auch deshalb, weil erst in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ den „Defiziten der Vernunft“ (2018: 794) mit Erkenntniskritik begegnet wird, die Müller-Doohm und Yos für essentiell halten. Sie verweisen dabei auf den Aufsatz von Habermas ‚Erkenntnis und Interesse‘ von 1968 (Vgl. Habermas 1968: 155 ff). Aus dessen Ausführungen leiten sie die Aussage ab, dass „das emanzipatorische Erkenntnisinteresse [nur] einen abgeleiteten Status“ (Müller-Doohm/Yos 2018: 796) habe. Erforderlich sei aber, neben der Kritik als Gesellschaftsanalyse „die Bedingungen der Möglichkeit von Kritik“ (ivi: 797) zu begründen, was sie damit auch Freyenhagen als Versäumnis vorwerfen. Dieser Forderung könnte – auch bezüglich des Erkenntnisinteresses – mit Horkheimer entgegnet werden, dass erstens der Gerechtigkeitsbegriff impliziert, dass „die jeweils herrschende

soziale Ungleichheit rationaler Begründung“ (1933/1988: 140) bedarf und zweitens, dass die „Tatsachen, welche uns die Sinne zuführen, [...] in doppelter Weise gesellschaftlich [und geschichtlich] präformiert sind“ (1937a/1988: 174), sowohl hinsichtlich des Objekts wie des Subjekts. Diese Aussage entspricht einem moralisch zwingenden „Gebot“ und steht daher nicht im Gegensatz zu einer „selbstreflexiven“ Theorie, was Müller-Doohm und Yos aber konstatieren (2018: 792). Sie scheint auch im Widerspruch zu ihrer eigenen Feststellung zu stehen, dass „sich Horkheimer und Adorno bis hin zu Habermas und Honneth bemüht haben, Grundlagen einer Moralphilosophie zu entwickeln“ (ivi: 797), die aber ohne Selbstreflexion nicht möglich sei.

Gegenüber dem zweiten Vorwurf einer vermeintlichen Inkonsistenz in Horkheimers Schrift von 1937 soll lediglich aufmerksam gemacht werden auf Meyers Würdigung in seinem Brief anlässlich der 1937 veröffentlichten kritischen Theorie. Er sieht den „Anfang der kritischen Theorie in der Anatomie der empirischen kapitalistischen Gesellschaft“, d.h. in der analytischen Tätigkeit. Daraus folgt zwangsläufig der Prozess des ‚In-Freiheit-Setzen‘ einer „in jedem Menschen“ angelegten „vernünftigen Gesellschaft“ (Mayer 1995: 301). Das ist die wissenschaftliche Beschreibung des Fortschreitens von der Analyse zur Schlussfolgerung, aber nicht so sehr logisch abstrakt, sondern als lebendiger Prozess, bei dem „das konstruktive Denken im Ganzen der Theorie gegenüber der Empirie eine [...] Rolle spielt“ (Horkheimer 1937a/1988: 195).

Kann der erste Vorwurf gegenüber Freyenhagen von der ‚Hypostasierung‘ entkräftet werden? Zunächst scheint bei Müller-Doohm und Yos ein Missverständnis vorzuliegen, wenn sie urteilen, dass Freyenhagen unter Orthodoxie eine ‚Kanonisierung‘ (2018: 790) verstehe. Dem widerspricht, wie auch Freyenhagen hervorgehoben hat (2017: 461), Horkheimers Aussage von ‚der Klugheit im politischen Kampf‘, welche mehr ist als eine ‚Theorie der Gesellschaft [...] in scheinbar neutraler Reflexion‘, denn sie spielt sich im Rahmen ‚konkreter geschichtlicher Aktivität‘ ab (1937/1988: 196-197). So könnte sich der Vorwurf von Müller-Doohm und Yos gegenüber dem ‚partisan interest‘ (Freyenhagen 2017: 456; Vgl. Müller-Doohm/Yos 2018: 798) Freyenhagens in eine Bestätigung umkehren. Denn Freyenhagen hat auf die Aktualisierungstendenzen von ‚Traditionelle und kritische Theorie‘ hingewiesen unter der Bedingung, dass sich darin die Klugheit mit der Reflexion darüber verbindet, welche praktischen Folgen sich aus einer Anwendung der Kritischen Theorie ergeben könnten (2017: 468).

3. FREYENHAGENS VERTEIDIGUNG DER ORTHODOXIE GEGENÜBER DEM DOGMATISMUSVORWURF VON MÜLLER-DOOHM UND YOS

Freyenhagen wendet sich in seiner Replik unter anderem gegen den Vorwurf, er habe eine „Hauptprämisse“ (Müller-Doohm/Yos 2018: 791) Horkheimers ignoriert. Diese lautet: „Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand“ (Horkheimer 1937b/1988: 219). Freyenhagen gibt zu bedenken, dass zu unterscheiden ist zwischen einem kritischen „Festhalten“, was er befürwortet, und einem „unkritischen Festhalten an Anschauungen und Lehrmeinungen“ (2019: 47). Die Pointe ist, dass Horkheimer mit dem ‚Gegenstand‘ „die Emanzipation des Menschen aus ver-sklavenden Verhältnissen“ (1937b/1988: 219) meint, mit denen sich logischerweise die Kritik nicht identifiziert. Diese Verhältnisse provozieren gerade die Kritik, welche daher nicht abstrakt begründet werden muss.

Ein weiterer Punkt seiner Replik ist eine Reflexion über den Umgang mit Zitaten, vor allem im Hinblick auf Horkheimer. Anstatt unterschiedliche Zitate gegeneinander auszuspielen, ist es hilfreicher für eine Debatte, dass „die von der Gegenseite angebrachten Textstellen [...] erfolgreich anders interpretiert“ (Freyenhagen 2019: 48) werden.

Auch wendet er sich dagegen, den Aufsatz ‚Traditionelle und kritische Theorie‘ in seiner Bedeutung für die ‚Kritische Theorie‘ abzuwerten – zumal dadurch die ‚Dialektik der Aufklärung‘ allein als das „zentrale Werk“ (Müller-Doohm/Yos 2018: 794) ‚hypostasiert‘ wird (Vgl. Freyenhagen 2018: 49; gegenüber Müller-Doohm/Yos 2018: 794).

Für eine produktive Weiterführung dieser Kontroverse ist Freyenhagens Hinweis dienlich, dass es „schwierig genug“ sei, kritische „Analysen“ selbstreflexiv zu erarbeiten, um „zu Emanzipationskämpfen“ beizutragen (2019: 57). An dieser Stelle soll an eine Bemerkung von Habermas aus seinem ‚Begründungsprogramm‘ zur Diskursethik erinnert werden, in dem dieser – ganz ohne Ironie – auf die Dringlichkeit „einer politischen Ethik“ verweist, „die es mit den Aporien einer auf Ziele der Emanzipation gerichteten Praxis zu tun hat und jene Themen aufnehmen muß, die einmal in der Marxschen Revolutionstheorie ihren Ort gehabt haben“ (2015: 116). Hier bekommt der Begriff der Orthodoxie seine produktive Bedeutung.

LITERATUR

- FRASER, N., HONNETH, A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung?: eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FREYENHAGEN, F. (2017). Was ist orthodoxe Kritische Theorie? *Deutsche*
-

- Zeitschrift für Philosophie*, 65(3): 456-469.
- FREYENHAGEN, F. (2019). Dogmatischer Dogmatismusvorwurf. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67(1): 42-58.
- HABERMAS, J. (1968). Erkenntnis und Interesse. In ders., *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* (pp. 146-168). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- HABERMAS, J. (1983). Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (pp. 53-125). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2015.
- HONNETH, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, M. (1933). Materialismus und Moral. In ders., *Gesammelte Schriften. Bd. 3* (pp. 111-149). Frankfurt a.M.: Fischer, 1988.
- HORKHEIMER, M. (1937a). Traditionelle und kritische Theorie. In ders., *Gesammelte Schriften. Bd. 4* (pp. 162-216). Frankfurt a.M.: Fischer, 1988.
- HORKHEIMER, M. (1937b). Nachtrag. In ders., *Gesammelte Schriften. Bd. 4* (pp. 217-225). Frankfurt a.M.: Fischer, 1988.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, T. W. (1944). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften. Bd. 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- KEUCHEYAN, R. (2010). Nancy Fraser, Axel Honneth, Seyla Benhabib : la théorie de la reconnaissance. In ders., *Hémisphère Gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques* (pp. 279-285). Paris : Éditions La Découverte.
- LUKÁCS, G. (1923). Geschichte und. Klassenbewußtsein. In ders.: *Frühschriften. Bd. II* (pp. 161-518). Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1968.
- MAYER, H. (1995). Brief 357. Hans Mayer an Max Horkheimer vom 30. Nov. 1937. In Horkheimer, M., *Gesammelte Schriften 16. Briefwechsel 1937-1940* (pp. 297-305). Frankfurt a.M.: Fischer.
- MÜLLER-DOOHM, S., YOS R. (2018). ‚Fatale Orthodoxie‘. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(6): 788-801.
- POLLMANN, A. (2006). Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In Honneth, A. (Hg.), *Schlüsseltexzte der kritischen Theorie* (pp. 229-232). Wiesbaden: GWV Fachverlage GmbH.
- PUTNAM, H. (2004). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- WELLMER, A. (2014). De la théorie critique. In Aubert, I., Kervégan, J. F. (dir.), *Dialogues avec Jürgen Habermas* (pp. 77-99). Paris : CNRS éditions, 2018.

LIBRI IN DISCUSSIONE

LIBRI IN DISCUSSIONE

Yasmin Ibrahim

DIGITAL ICONS

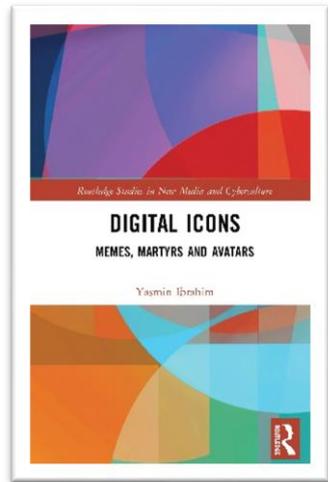
Memes, Martyrs and Avatars

Routledge, 2020, 162 pp.

di *Junio Aglioti Colombini**

D*igital Icons: Memes, Martyrs and Avatars* di Yasmin Ibrahim è un libro pubblicato nel 2020 per Taylor & Francis Ltd nella collana Routledge Studies in New Media and Cyberculture. In appena centocinquanta pagine il libro propone un'articolata disamina del concetto di "iconico" e di come la sua declinazione all'interno dell'ambiente digitale abbia innescato una trasformazione del concetto: da immagine – come da etimo greco εἰκών – a un processo di significazione collettiva in cui un s/oggetto viene caricato di significati e di valori che lo cristallizzano nel tempo come patrimonio collettivo.

L'icona, afferma infatti Ibrahim, «riguarda la trascendenza e la trasgressione del sacro, l'invocazione del sublime, la seduzione del grottesco e i nostri legami psichici con il perturbante» (p.1). È una creazione che nella sfera digitale trova nuovi codici e nuove dimensioni, ancora poco



*JUNIO AGLIOTI COLOMBINI fa un dottorato di ricerca in Scienze Politiche presso l'Università di Pisa.

Email: junio.aglioticolombini@sp.unipi.it

Doi: <https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/aa42-j761>

esplorate, per riprodursi e trasformarsi e generare uno spazio di interazione che si muove dall'online all'offline senza soluzione di continuità.

Meme, martirio e avatar sono, come recita il sottotitolo del volume, i tre concetti chiave che Ibrahim utilizza per tracciare un quadro delle icone digitali. Questi oggetti di analisi vengono definiti fin nel primo capitolo non solo inquadrandoli nelle letterature in cui sono solitamente iscritti ma tracciandone anche le traiettorie che li portano a inserirsi all'intersezione tra pratiche culturali tradizionali e nuovo ecosistema digitale.

Il concetto di meme viene inizialmente teorizzato dal biologo Richard Dawkins che in una delle opere fondative degli studi memetici, *Il gene Egoista* (2006), definisce il meme come unità minima complementare al gene che, anziché tramandare il patrimonio biologico umano, si occupa di trasmettere la cultura "di cervello in cervello" e di permetterne così la preservazione e la diffusione. In maniera analoga ai processi evolutivi biologici, anche i meme lottano per assicurarsi la sopravvivenza in una competizione in cui a vincere è chi riesce ad accumulare un alto potenziale memetico che gli consenta di replicarsi in ampi pubblici e in maniera prolungata nel tempo. L'ingresso dei meme nella rete ha ulteriormente accentuato le dinamiche di replicazione descritte da Dawkins, in particolare sui social media sites la cui struttura intrinseca stimola la propagazione dei contenuti attraverso logiche di contagio (viralità) e in cui il successo non determina solo la sopravvivenza di un contenuto ma genera anche un vero e proprio capitale per chi riesce a sfruttarlo.

Andando oltre ai capisaldi della memetica, come Dawkins o Blakmore, l'autrice complementa e arricchisce il già complesso quadro dei meme con la definizione di mimesi proposta da Rene Girard, in un riuscito accostamento che offre uno sguardo nuovo all'analisi di questo campo. Girard (1979; Palaver 2013) osserva i meccanismi di imitazione con una prospettiva che attinge a teologia, mitologia, sociologia e antropologia e che vede i meme non come semplici unità trasmettenti quanto più come parte di un processo dinamico inscritto nelle relazioni interpersonali in cui la replicazione è fondata sul desiderio, più o meno conscio, di imitare le altre persone ed è funzionale alla costruzione del sé e della propria identità.

La partecipazione, i processi di soggettivizzazione e l'affettività diventano strumenti per la creazione di significati collettivi e condivisi o di interazioni simboliche con «oggetti materiali dal fascino culturale, feticismi e ossessioni, oggetti di desiderio o di sofferenza che attirano la nostra attenzione» (p.4), le icone. I processi memetici, dice quindi Ibrahim, permettono a un evento di diventare un caso conosciuto e riconosciuto, *iconico*, e si attuano attraverso pratiche culturali basate

sull'imitazione che trovano nella performance e nella riproduzione di artefatti culturali e artistici la loro cifra caratteristica.

Inserito all'interno delle piattaforme, questo già articolato processo, viene ulteriormente arricchito dalle opportunità che offre l'intertestualità, caratteristica principe degli ambienti digitali, e che agisce da prisma moltiplicando i processi di significazione e le opportunità di partecipazione con cui i pubblici possono operare nella costruzione e replicazione delle icone.

Un altro tema che trova ampio spazio all'interno del libro è quello del corpo, a cui i concetti di avatar e martire sono strettamente ricondotti.

L'avatar, vocabolo che rispetto alle origini filosofiche e teologiche in cui nasce si trova oggi più spesso impiegato negli studi sul gioco e sulle realtà immersive come termine che si riferisce alla costruzione di un sé virtuale. Le possibilità offerte dall'avatar, afferma Donath (1999), consentono di sperimentare identità multiple e reinventarsi grazie alla mediazioni tecnologiche, generando un'esplosione "euforica" e una fuga dalle costrizioni del mondo reale. Come personificazione digitale della presenza e dell'azione umana, l'avatar non è tuttavia solo parte di un processo di personalizzazione ma anche strumento che permette di vivere contestualmente una presenza online e una offline, un moltiplicarsi di corpi disincarnati simbolicamente ancorati a identità e patrimoni culturali comuni. Il "rivoltoso sconosciuto" (Tank Man), immortalato nello scatto di Jeff Widener, ne rappresenta un chiaro esempio diventando grazie alla rete un avatar memetico a 24 anni di distanza dalla foto che fece il giro del mondo. Quando nel 2013, ricostruisce l'autrice nel quarto capitolo, il governo cinese inizia una massiccia azione di censura contro chi intendeva ricordare e celebrare il massacro di piazza Tienanmen, l'iconica immagine dell'uomo fermo davanti ai carrarmati diventa uno strumento per bypassare il controllo statale e, attraverso la replicazione memetica di quell'immagine, attingere a una memoria collettiva sui fatti che dall'aprile al giugno del 1989 macchiarono le piazze di Pechino con il sangue di migliaia di feriti e centinaia di morti. Il Tank Man si consacra icona digitale diventando avatar memetico, figura disincarnata a disposizione di chiunque per essere resuscitata, reinventata e riappropriata come immagine simbolica di quella porzione di storia della Cina dell'ultimo novecento.

Faccia della stessa medaglia il martirio. Dal greco *μάρτυς*, testimone, il processo del martirio risponde ad una doppia esigenza di elaborazione del lutto e di spettacolarizzazione della morte all'interno di una comunità. Il martirio si fa nell'ecosistema digitale evento politico mediatico che si fonda sullo sguardo pubblico, un processo che unisce insieme comunità

estese che piangono e che ricordano, persone che partecipano alla sofferenza e persone che cercano un senso comune che superi la morte materiale. Lø martire diventa così una figura di raccordo, un luogo di mitologizzazione per produrre simboli e significati attraverso cui la gente si avvicina al corpo morto, già icona. È il caso del piccolo Alan Kurdi, bambino siriano di tre anni affogato nel settembre del 2015, che diventa simbolo e testimonianza del fallimento delle politiche migratorie moderne. Un corpo migrante che grazie allo scatto della giornalista turca Nilüfer Demir e alla viralità di Internet è indelebilmente scolpito nella memoria collettiva, un corpo morto che attraverso le pratiche memetiche diventa icona digitale consegnata ai pubblici per diventare parte di un immaginario comune con tutte le sue potenzialità e le sue ombre, come l'autrice illustra sapientemente nel sesto capitolo di questo libro.

Yasmin Ibrahim è docente di Economia e Cultura Digitale all'università Queen Mary di Londra e da anni si occupa di indagare il legame tra piattaforme digitali e cornici socioculturali con uno sguardo interdisciplinare e una attenta cura nell'uso di lenti interpretative che osservino in maniera puntuale il modo in cui genere, razza, etnia e classe trovano spazio nei fenomeni presi in analisi. Questo approccio emerge in maniera chiara anche in quest'ultima opera in cui Ibrahim guarda alla materia delle icone digitali attraverso eventi in cui il ruolo centrale è ricoperto da soggetti non occidentali e non esclusivamente uomini.

Napalm Girl, Tank Man, Neda, Jihadi Bride e Alan Kurdi offrono così all'autrice l'occasione di muovere una critica postcoloniale a come lo sguardo occidentale si inserisce inesorabile nella narrazione di questi episodi infondendo nelle icone stereotipi e tratti esoticizzanti. La costruzione dell'Altro diventa ricca di ambivalenze e di contraddizioni in cui la bipolitica sui corpi (Foucault 1982) genera relazioni di potere asimmetriche e prospettive aberranti. Cortocircuiti in cui le immagini femminili sono viste simultaneamente come sacre figure verginee e predatrici sessuali conniventi con i sistemi terroristici dell'ISIS; o in cui il corpo di un bambino migrante rappresenta contestualmente una ferita al valore universale e idealizzato dell'innocenza infantile e un numero che si somma alla schiera di invasori che irrompono in occidente.

Anche la formazione economica di Ibrahim emerge più volte durante il testo nell'occhio attento che rivolge ai processi di creazione di capitale sociale e di potenziale sovversivo che meme, martiri e avatar possono generare e nel contributo che riescono a dare nella formazione di culture rivoluzionarie che si pongono in aperto conflitto con l'autorità istituita o con il "senso comune".

Iconico è il caso riportato nel secondo capitolo in cui l'autrice ricostruisce il momento in cui, durante una conferenza stampa nel 2008, il giornalista iracheno Muntadhar Al-Zaidi spinto da un impeto di rabbia decide di lanciare contro George W. Bush le proprie scarpe, mancandolo. L'incidente del lancio delle scarpe è diventato un caso mediatico globale grazie all'alta notiziabilità dell'episodio e alla paradossalità del gesto, elementi che hanno permesso ai pubblici di entrare in contatto con il fatto politico attraverso una scarpa, un oggetto del quotidiano che diventa simbolo di resistenza. Il ruolo di internet, anche in questo caso, è centrale sia nel diffondere viralmente il video originale sia nel sollecitare processi memetici di creatività individuale con cui i pubblici partecipano alle contestazioni contro la presenza degli Stati Uniti nella guerra in Iraq.

Analogamente, lo sguardo vigile di Ibrahim si sofferma sulle dinamiche di estrazione e speculazione che le piattaforme adoperano per sfruttare il capitale che si crea intorno alle capacità memetiche delle persone. In cambio di tecnologie accessibili e strumenti di facile uso, le utenti diventano vittime inconsapevoli di un vero e proprio lavoro gratuito di produzione di dati per i colossi del capitalismo digitale. Uno degli esempi più puntuali in merito a questa relazione di dominio delle piattaforme si manifesta in maniera chiara quando, nel settembre del 2016, la celebre fotografia "Napalm Girl" scattata dal fotografo dell'Associated Press Nick Ut viene condivisa su Facebook. La presenza nel social è breve perché arriva immediata la censura della piattaforma che cataloga l'immagine come un contenuto pornografico. Il settimo capitolo, in cui viene ripercorso questo episodio, permette all'autrice di aprire una riflessione organica sul cortocircuito che si crea quando l'iconico si scontra con l'azione cieca degli algoritmi che, in questo caso, astraggono dal contesto una fotografia in cui l'elemento della nudità è indissolubilmente legato e ri-connotato dallo spazio e dal tempo in cui l'evento si colloca. È una tensione continua, quella tra algoritmi e contenuti, che oppone le spinte creative dei pubblici alla propensione delle piattaforme a perdere la visione di insieme e selezionare ciascun elemento singolarmente, nel tentativo di ottimizzarne il potenziale virale a proprio beneficio.

Digital Icons è un libro che si presta a essere letto a più livelli e da un pubblico eterogeneo. L'impostazione saldamente ancorata a storie dell'immaginario comune contemporaneo rappresenta un'utile guida alla lettura per chi è fuori dall'accademia o dalla letteratura di settore, un modo per vedere gli episodi osservati in prima persona nel loro momento di popolarizzazione e rileggerli con lenti interpretative nuove che ne ricostruiscono i contesti e ne approfondiscono le conseguenze. Per chi,

invece, si approccia in maniera scientifica al complesso e poco esplorato tema delle icone digitali e delle pratiche memetiche, il libro rappresenta una ricca fonte di letteratura e uno stimolo importante per mobilitare framework teorici provenienti da campi di studio eterogenei. Ibrahim si muove dinamicamente attraverso la comunicazione e la cultura digitale, mobilita l'antropologia, la letteratura, la filosofia e richiama pilastri teorici delle sociologie e delle scienze politiche. Il suo inoltrarsi attraverso letterature diverse può talvolta disorientare la lettrice ma lo spostamento di campo viene ben bilanciato da una struttura rigorosa del testo e da un'organizzazione dei contenuti chiara, lasciando al libro una buona leggibilità. La ricchezza della riflessione, la molteplicità di stimoli e la complessità delle elaborazioni incoraggiano inoltre più letture del libro per coglierne a pieno le diverse angolazioni.

Susan Blackmore in *The evolution of meme machines* (1999) afferma che i meme hanno la capacità di diffondersi indiscriminatamente senza considerare se per noi sono utili, neutrali o potenzialmente dannosi, un tema attuale e a tratti scomodo a cui questo libro, con la sua prospettiva multidisciplinare e divergente dal canone, certamente non si sottrae.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BLACKMORE, S. (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- DAWKINS, R. (2006). *The Selfish Gene*. 30th anniversary ed. Oxford-New York: Oxford University Press.
- DONATH, J. S. (1999). Identity and Deception in the Virtual Community. In M. A. Smith e P. Kollock (eds.) *Communities in Cyberspace*, (pp. 29–59). London: Routledge.
- FOUCAULT, M. 1982. «The Subject and Power». *Critical Inquiry* 8 (4): 777–95.
- GIRARD, R. 1979. *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- PALAUER, W. 2013. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
-

LIBRI IN DISCUSSIONE

Lorenzo Bruni

SOLIDARIETA CRITICA

Patologie neoliberali e nuove forme di socialità

Sesto San Giovanni, Meltemi, 356 pp.

di *Giacomo Lampredi*¹

La tesi centrale del libro di Bruni è che l'analisi dei fenomeni sociali sia sempre legata alla loro diagnosi. L'“approccio diagnostico” è per l'autore ciò che costituisce il collegamento tra sociologia e teoria critica, e consente di svelare e riconoscere le patologie sociali che attraversano i fenomeni analizzati. L'obiettivo è quindi quello di dare un solido fondamento empirico ad un quadro teorico-concettuale particolarmente raffinato, in modo da poter arrivare a delinearne, come dice l'autore, una “*diagnosi del proprio tempo*” (p.7). Il lavoro è caratterizzato dalla possibilità di indagare la solidarietà tramite il riferimento a determinate patologie sociali dell'autorealizzazione e dell'autonomia, non solo attraverso aspetti strutturali (reddito, disuguaglianze, precarietà lavorativa), ma evidenziando come questi prendono forma anche tramite forme intersoggettive di socialità.



¹ GIACOMO LAMPREDI, è Phd student presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Firenze.

Email: giacomo.lampredi@unifi.it

DOI: <https://doi.org/10.13131/unipi/1724-451x/saff-tv42>

Il primo capitolo (*Solidarietà sociale e statuto della critica*) affronta il tema della solidarietà in termini critici, analizzando direttamente le condizioni in cui essa può essere valutata. Il secondo capitolo (*Neoliberalismo e paradossi della solidarietà sociale*) ha lo scopo di indagare, all'interno del neoliberalismo, le patologie e i paradossi del legame sociale. Il neoliberalismo è una forma sociale "desolidarizzante", che ridefinisce i presupposti relazionali stessi della soggettività. La pervasività del rischio, la commercializzazione dell'intimità, la precarietà strutturale e l'alienazione sono solo alcuni degli effetti simbolici-culturali che costituiscono i paradossi dell'autonomia. Nella seconda parte del libro (capitoli 3, 4 e 5) vengono tracciati nello specifico i risultati principali del percorso di ricerca, che ha come oggetto di analisi undici casi studio. Si tratta di alcune "soggettività critiche" con esperienze di partecipazione sociale ad essere utilizzate come oggetto di indagine. I casi mostrano come la denuncia delle patologie del capitalismo neoliberalista e dei suoi paradossi sia mediata da alcune forme innovative di socialità coinvolta e attiva. La solidarietà che emerge è un atto trasformativo della forma stessa della socialità e delle sue norme. È in questo senso che la critica assume il suo carattere "produttivo"; la socialità solidale delle esperienze analizzate non estingue la sua missione nel denunciare e "descrivere" astrattamente un complesso di interazioni ritenute patologiche, ma si orienta anche verso la costituzione di un modo di vivere in cui si può trovare rispetto, dignità e solidarietà. Sono questi casi che Bruni analizza, rendendo manifesto come la critica vada di pari passo con il desiderio di una socialità alternativa. Sono membri di associazioni critiche nei confronti dell'economia di mercato ad essere stati ascoltati tramite lo strumento dell'intervista discorsiva. È per questo chiaro il motivo di esclusione di soggetti riconducibili a militanze di tipo politico e ideologico. L'interesse di Bruni è infatti quello di comprendere in che modo la critica non si fermi alla mera denuncia, ma diviene una pratica che plasma nuovi mondi di significato, antagonisti a quelli dominanti. Ciò che interessa all'autore è infatti la "*critica implicita*" (p.141) all'azione solidale. Per questo sono stati scelti casi studio dove la denuncia risuona attraverso la costituzione di pratiche che trasformano il proprio modo di stare insieme agli altri. Questo è l'elemento comune ai casi studio analizzati: la critica non si rende manifesta attraverso l'enunciazione di principi morali astratti e idealizzati, ma come socialità trasformativa in atto.

Bruni evidenzia come in questi casi emerga una "socialità solidale", tentativo di tendere verso una vita buona desiderabile e quindi normativa. La critica al capitalismo viene incorporata in risposte solidali *coinvolte*, che si articolano in un rapporto non alienato con sé e con gli altri, ma i

cui esiti non sono mai del tutto prevedibili. La solidarietà è un processo aperto, non completamente costruito e mai del tutto oggettivato. Bruni analizza quattro idealtipi della solidarietà critica attraverso le teorie del riconoscimento sociale: 1) la socialità solidale *pre-istituzionalizzata*: è la condizione dell'intersoggettività non ancora mediata da forme istituzionalizzate, di cui parlano il giovane Marx, Simmel e Honneth; 2) la socialità solidale *istituzionalizzata*: in cui la solidarietà si solidifica in norme e regole che mediano le relazioni tra i soggetti; 3) socialità solidale *deficitaria*: è l'impoverimento e depotenziamento della solidarietà "originaria" ad opera della sua istituzionalizzazione, a volte, anche capovolgendo il significato stesso dell'interdipendenza sociale; 4) la socialità solidale *performativa*: è l'estensione produttiva delle forme istituzionalizzate e la sua possibilità di produrre creativamente nuove forme sociali solidali.

Quest'ultima forma, la *socialità solidale performativa*, è l'aspetto teorico-empirico più innovativo della tesi di Bruni. Nonostante si trovi nella parte finale del testo come sintesi teorica, è possibile interpretare attraverso di essa anche le tesi principali dei capitoli precedenti. Essa è ciò che rende inseparabile la critica sociale dal proporre qualcosa di intersoggettivamente nuovo e creativo. Non si tratta però, a differenza degli altri idealtipi esposti sopra, di una vera e propria forma di socialità solidale. Essa evidenzia un processo *in svolgimento*, piuttosto che un punto di arrivo conclusivo. Mostra il carattere intrinsecamente processuale della solidarietà. Ciò che emerge può certamente istituzionalizzarsi, in forme ricorsive di interazione, ma la performatività ha sempre un carattere eccedente all'istituzionalizzazione. Uno dei caratteri innovativi dell'idea di Bruni è di poter reinterpretare, attraverso la performatività, anche la teoria del riconoscimento. Tale idea è rintracciabile in alcune tappe del pensiero di Butler e Honneth, in cui, in termini normativi, la realizzazione sociale dell'autonomia individuale si lega al rafforzamento della solidarietà sociale. Ma se l'aspetto trasformativo, produttivo ed eccedente del riconoscimento è stato evidenziato teoricamente da molti autori, la novità di questo testo sta nel tracciare empiricamente alcune traiettorie tipiche di questo processo. La traiettoria è quindi ben delineata: dalla critica delle forme sociali istituzionalizzate che producono sofferenza e frustrazione, alla messa in atto pratica di forme solidali coinvolte che configurano alternative di vita ritenute desiderabili.

Il quadro argomentativo è molto denso, ricco e molto esauriente nei suoi obbiettivi. Nel testo si individuano anche dei nuclei concettuali degni di indagini future, che potrebbero continuare ad essere esplorati sulle medesime premesse teoriche di questo libro. Uno è l'aspetto emozionale della vita sociale, trattato da Bruni nel suo precedente libro "*Vergogna*."

Un'emozione sociale dialettica" (2016), che potrebbe, anche in questo caso, avere un ruolo centrale nell'approfondire il passaggio dalla sofferenza alla performatività della socialità solidale. Le emozioni potrebbero far emergere elementi teorici inaspettati su questa traiettoria e rendere più complesso il quadro esplicativo con cui si descrive l'emergere della socialità solidale performativa. Le condizioni che rendono possibile questo processo, come evidenziato dall'autore, hanno certamente origine da esperienze di sofferenza. Per questo motivo, in futuro sarebbe molto interessante leggere ulteriori sviluppi di questa teoria, che vadano nella direzione di indagare maggiormente gli aspetti emozionali. L'altro aspetto è la centralità del *coinvolgimento*, concetto che qui viene ripreso da Honneth, ma che potrebbe essere pensato in futuro come uno snodo concettuale importante per un confronto con altre teorie sociologiche, come quelle di Elias (1988) e Goffman (2019), autori che hanno dedicato molte energie ad approfondire questo concetto, dal punto di vista storico-processuale il primo e da una prospettiva situazionale il secondo.

Concludendo, Bruni configura abilmente la sintesi di un processo che va dalla critica alla solidarietà. È questo passaggio che, nella sua performatività, risulta essere una chiave di lettura efficace per alcune forme situate di trasformazione sociale. In questo processo è possibile intravedere come il capitalismo neoliberalista, come modo di vita, generi le premesse stesse per la sua sovversione. Ma solo se la critica riesce a trasformarsi in creatività e performatività. Questa è la *solidarietà critica*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BRUNI L. (2016). *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*. Napoli-Salerno: Orthotes Editrice
- ELIAS N. (1988). *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*. Bologna: Il Mulino
- GOFFMAN E. (2019) *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*. Torino: Einaudi

Numero chiuso il 30/03/2022
