



*The Lab's Quarterly*  
*Il Trimestrale del Laboratorio*

---

**2016 / n. 2 (aprile-giugno)**

---

**DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE**  
**Università di Pisa**

**DIRETTORE**

Andrea Borghini

**COMITATO SCIENTIFICO**

Massimo Ampola (Pisa)

Andrea Borghini (Pisa)

Matteo Bortolini (Padova)

Massimo Cerulo (Perugia)

Marco Chiappesi (Pisa)

Luca Corchia (Pisa)

Franco Crespi (Perugia)

Mariano Croce (Roma)

Sabina Curti (Perugia)

Paolo De Nardis (Roma)

Teresa Grande (Cosenza)

Elena Gremigni (Pisa)

Roberta Iannone (Roma)

Mariano Longo (Lecce)

Domenico Maddaloni (Salerno)

Stefan Müller-Doohm (Oldenburg)

Gerardo Pastore (Pisa)

Gabriella Paolucci (Firenze)

Vincenza Pellegrino (Parma)

Massimo Pendenza (Salerno)

Mauro Piras (Torino)

Eleonora Piromalli (Roma)

Walter Privitera (Milano)

**COMITATO EDITORIALE**

Luca Corchia (segretario)

Marco Chiappesi

Elena Gremigni

Gerardo Pastore

**CONTATTI**

[lq.redazione@gmail.com](mailto:lq.redazione@gmail.com)

Gli articoli della rivista sono sottoposti a un doppio processo di *peer-review*.

I componenti del Comitato scientifico sono revisori permanenti della rivista.

Le informazioni per i collaboratori sono disponibili sui siti della rivista:

[http://dsslab.sp.unipi.it//Sito/The\\_Lab's\\_Quarterly.html](http://dsslab.sp.unipi.it//Sito/The_Lab's_Quarterly.html)

<https://thelabsquarterly.wordpress.com/>

ISSN 1724-451X

© Dipartimento di Scienze Politiche  
Università di Pisa

---

## **DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE**

### **Università di Pisa**

“The Lab’s Quarterly” è una rivista scientifica, fondata nel 1999 e riconosciuta dall’ANVUR per l’Area 14 – Scienze politiche e Sociali, il cui fine è contribuire all’indagine teorica ed empirica e costruire reti di conoscenza nella comunità degli studiosi e con il più vasto pubblico degli interessati.

I campi di studio riguardano le riflessioni epistemologiche sullo statuto conoscitivo delle scienze sociali, le procedure logiche comuni a ogni forma di sapere e quelle specifiche del sapere scientifico, le tecniche di rilevazione e di analisi dei dati, l’indagine sulle condizioni di genesi e di utilizzo della conoscenza e le teorie sociologiche sulle formazioni sociali contemporanee, approfondendo la riproduzione materiale e simbolica del mondo della vita: lo studio degli individui, dei gruppi sociali, delle tradizioni culturali, dei processi economici e fenomeni politici.

Un contributo significativo è offerto dagli studenti e dai dottori di ricerca, le cui tesi costituiscono un materiale prezioso che restituiamo alla conoscenza delle comunità scientifiche, affinché non vadano perdute.

---





# *The Lab's Quarterly* *Il Trimestrale del Laboratorio*

---

2016 / n. 2 (aprile-giugno)

TEORIA SOCIALE

- Stefan Müller-Doohm *Ci sono limiti al pensiero post-metafisico? Il concetto habermasiano di normatività nella società secolarizzata* 7

METODI E RICERCHE

- Massimo Cerulo *Osservare, descrivere, analizzare. Lo shadowing come strumento di indagine sociologica* 33

STORIA DELLE IDEE

- Caterina Marsi *Thorstein B. Veblen e l'Italia. Per un recupero dell'attualità del suo pensiero* 53
- Lorenzo Bruni *Il "legame sociale della vergogna": una pista di ricerca a partire dai lavori di Thomas Scheff e Gabriella Tumaturi* 77

LIBRI IN DISCUSSIONE

- Marco Chiappesi *Slavoj Žižek, La nuova lotta di classe* 91

---

**DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE**  
**Università di Pisa**



**CI SONO LIMITI AL PENSIERO POST-METAFISICO?**  
**Il concetto habermasiano di normatività nella società secolarizzata**

di *Stefan Müller-Doohm*\*

Indice

---

Introduzione	8
1. Diritto, morale ed etica	10
2. Il destino delle tradizioni religiose nella modernità	15
3. Validità delle norme attraverso la loro fondazione	23
Riferimenti bibliografici	29

---

\* STEFAN MÜLLER-DOOHM è Professore emerito presso l'Università di Oldenburg. Le ricerche di teoria sociale, con particolare attenzione ai fenomeni relazionali, comunicativi e culturali, lo hanno condotto ad approfondire la vita e l'opera di alcune grandi figure intellettuali della teoria critica tedesca, tra cui Theodor W. Adorno (2003) e Jürgen Habermas (2010, 2014).

E-mail: stefan.mueller.doohm@uni-oldenburg.de

## INTRODUZIONE

Di contro, oggi tutto cade nel gorgo dell'esperienza del contingente: tutto potrebbe anche essere diverso – le categorie della comprensione, i principi della socializzazione e della morale, la costituzione della soggettività e i fondamenti della razionalità stessa. [...] Ma per tutto ciò che *all'interno* di forme di vita, linguisticamente strutturate, avanza pretese di validità, le strutture della possibile intesa linguistica costituiscono un fatto ineludibile (Habermas, 1987, tr. it. 1991, 175-176).

In una prospettiva generale, Jürgen Habermas concepisce la propria filosofia post-metafisica come un modo moderno di pensare, per il quale è determinante una serie di principi e convinzioni. In particolare, i quattro seguenti.

L'assunto di partenza è che, al di là delle categorie dello spazio e del tempo, al posto del soggetto trascendentale si trova la posizione trascendentale [*transzendente Stellung*] del linguaggio. La ragione è incarnata in pratiche linguistiche, vale a dire – con le sue parole: «La ragione trascendentale discende dallo sfondo intelligibile e si è insediata nei pori delle pratiche e forme di vita di comunità linguistiche storiche» (2000, ripr. 2004<sup>3</sup>, 277)<sup>1</sup>. Per la filosofia post-metafisica, il linguaggio è una sorta di meta-istituzione della socialità perché coloro che vivono nella società non possono fuoriuscire dall'orizzonte della loro linguaggio. In tal senso, il linguaggio assume una posizione trascendentale.

Accanto all'*a-priori* linguistico si pone, in secondo luogo, un altro aspetto del pensiero post-metafisico, ossia che esso prenda sul serio la coesistenza di visioni del mondo e di forme di vita individualizzate, così come che si mantenga cauto nelle questioni etiche che riguardano la condotta di vita eticamente buona dei singoli e dei collettivi. Per altro verso, si tratta di un pensiero "offensivo" [*offensiv*], in quanto pretende di fondare autonomamente il contenuto normativo della modernità, a partire dalla ragione comunicativa [*kommunikative Vernunft*], la quale dipende dalla prassi linguistica [*Sprachpraxis*]. Per Habermas, la ragione è dare e richiedere buoni argomenti. Non è null'altro che il risultato di procedimenti discorsivi che offrono proceduralmente la possibilità di indagare le buone ragioni su ciò

---

<sup>1</sup> Per Habermas, la natura linguistica dell'uomo [*Sprachlichkeit des Menschen*] è il punto di partenza per la determinazione dell'essere-nel-mondo [*In-der-Welt-Sein*]; essa porta i soggetti in relazione reciproca. Chi smette di parlare, distrugge le basi della propria esistenza sociale. La condizione della soggettività è intersoggettiva e quest'ultima è legata al linguaggio, ossia all'uso del linguaggio, al discorso. Egli critica l'ipostatizzazione della funzione linguistica di apertura al mondo [*welterschließend*] e di rappresentazione del mondo [*weltdarstellend*] e combina la critica con l'accentuazione delle funzioni intra-mondane [*innerweltlich*] cognitive, comunicative ed espressive. Questa triplice funzione del linguaggio è quella di descrivere i fatti, per stabilire relazioni interpersonali ed esprimere le esperienze soggettive. Vedi Id. (1984).

---



che è ritenuto vero [*das Wahre*] e su ciò che è ritenuto giusto [*das Richtige*] (2009c, tr. it. 2015, 158). Così, nella prassi argomentativa, il pensiero post-metafisico esprime una comprensione congetturale del mondo [*hypothetisches Weltverständnis*], partendo dalla circostanza che con ogni atto linguistico è data la possibilità dell'intesa nello spazio aperto delle ragioni – un'intesa discorsiva che può condurre, in condizioni ideali, a un accordo razionalmente fondato sulle pretese criticabili di validità, cioè a riconoscerle o meno – intersoggettivamente – vere sul piano proposizionale e giuste su quello normativo: «L'accordo su qualcosa può essere controllato sulla base del riconoscimento intersoggettivo circa la validità di un enunciato in linea di principio criticabile» (1988b, tr. it. 2001, 72; cfr. 1988c, tr. it. 1991, 121-133).

Un terzo aspetto del pensiero post-metafisico, accanto alla centralità del linguaggio e al legame con l'argomentazione, si desume dal fatto che tale concezione offre un'auto-rappresentazione fallibilistica [*fallibilistisches Selbstverständnis*]. In ragione dell'assunto che le conoscenze possono essere fallibili, il sapere cognitivo e il sapere morale, che rimandano a specifici contesti, dipendono da processi interni di apprendimento, i quali – per principio – sono permanenti. Questo agire senza riserve, avendo piena coscienza della possibilità dell'errore, e un dubbio metodico verso ogni sorta di affermazione non confutabile sostengono l'idea che i tentativi di ricercare delle fondazioni ultime [*Letztbegründung*] siano destinati al fallimento (Rapic, 2015). Da qui discende una doppia posizione frontale della filosofia post-metafisica, che contempla tanto il rifiuto del primato conoscitivo delle scienze naturali e oggettivanti quanto la critica dei dogmi religiosi. In particolare, riguardo alla religione, il pensiero post-metafisico – che si presenta quale «custode di una ragione emancipata dalla tutela religiosa» – mantiene una posizione carica di tensione [*spannungsreiche Position*], da un lato, tenendo aperto il dialogo, dall'altro lato, considerando irresolubili, ad esempio, la questione dell'esistenza di entità superiori o quella se vi sia una vita dopo la morte (Habermas, 2009a, 30).

Il pensiero post-metafisico, in quarto luogo, si basa sul presupposto – si direbbe, una sorta di residuo essenzialistico [*essentialistischer Rest*] – che lo spirito [*Geist*] sia intersoggettivo e diretto dalle norme. La conoscenza non è una facoltà trascendentale di un soggetto isolato, ma viene generata nei processi di interazione tra persone che si relazionano tra di loro e, al contempo, si confrontano con gli oggetti del loro mondo (vitale). Con le parole di Habermas, la «costituzione dello spirito umano ha origine nel rapporto triadico [*triadische Beziehung*] tra due attori che, attraverso la messa in comune dei rispettivi atti comunicativi, riflettono *assieme* su qualcosa nel mondo» (2009, ripr. 2013, 167).

Dopo la breve ricognizione delle massime fondamentali del pensiero

post-metafisico, si tratta di esplicitare in tre punti un'adeguata concettualizzazione della normatività: dapprima, sarà ricostruita la differenziazione che Habermas compie tra il diritto, la morale e l'etica, in quanto categorie distinte che, ciononostante, sono riferite le une alle altre (1). Quindi, sarà esaminato il significato attribuito ai contenuti semantici delle tradizioni religiose per l'orientamento pratico-normativo, nel contesto di società moderne divenute riflessive: società in cui, certamente, si è imposta l'idea dello Stato secolare, ma cresce altresì un nuovo potenziale di conflitto che Habermas riconduce a una persistente mentalità post-secolare (2). Infine, occorre riprendere e concretizzare il quesito di partenza sui limiti del pensiero post-metafisico: a causa della pluralizzazione delle visioni del mondo e della individualizzazione degli stili di vita, c'è bisogno di un consenso di base [*Grundkonsens*] relativamente al dovere etico [*ethisches Sollen*] e a una condotta di vita riconosciuta come buona? (3).

### 1. DIRITTO, MORALE ED ETICA

Un aspetto cruciale del concetto habermasiano di normatività, consiste nella distinzione fra il diritto, la morale e l'etica. In *Faktizität und Geltung* (1992) egli accentua essenzialmente tre aspetti che permettono di distinguere, in primo luogo, tra il diritto e la morale (1988d, tr. it. 1992, 5-42; 1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 113-160).

Anzitutto, egli chiarisce che alle norme giuridiche – diversamente dalle norme morali, nel senso categoricamente vincolante di *Sollenssätze* [“statuizioni di dover essere”] – è insito un momento costrittivo. Ciò dipende dal fatto che il diritto, oltre a garantire la libertà soggettiva, è anche un mezzo di organizzazione del dominio. Chi disattende le leggi deve aspettarsi delle sanzioni, che producono un effetto indipendentemente dalla coscienza dell'illiceità [*Unrechtsbewusstsein*] di coloro verso cui i provvedimenti costrittivi sono diretti. Non appena le norme morali divengono il contenuto di norme del diritto positivo, ci si può attendere che le infrazioni siano sanzionate.

Secondariamente, è caratteristico del diritto il lasciare indefinito l'atteggiamento con cui i destinatari, in quanto titolari di diritti soggettivi, devono conformarsi agli spazi di azione previsti dalle leggi. I diritti soggettivi riconosciuti ai soggetti del diritto privato – ad esempio la libertà di stipulare un contratto – autorizzano al comportamento strategico [*strategisches Verhalten*]. Habermas ne parla affermando che, una volta assicurata l'obbedienza al diritto, le norme giuridiche consentono una “neutralità ideologica” [*Ge-sinnungsneutralität*]:

---

Mentre la morale fa appello all'accortezza e alla buona volontà, il diritto si limita ad esigere una agire legale. Questo sganciamento della condotta legalitaria dalla motivazione del "rispetto della legge" spiega anche perché in sostanza le normative giuridiche possono estendersi soltanto al "comportamento esteriore" (2003, tr. it. 2007, 121).

In terzo luogo, le norme morali e giuridiche si differenziano perché quest'ultime, che nel loro insieme formano il sistema del diritto positivo, sono state prodotte attraverso un procedimento regolamentato: «Le norme giuridiche derivano dalle decisioni d'un legislatore storicamente determinato, si rivolgono a un ambito giuridico geograficamente circoscritto e a un collettivo di consociati socialmente delimitabile, dunque a un'area giurisdizionale particolare» (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 151). Diversamente dalla comunità morale [*moralische Gemeinschaft*], la comunità giuridica [*Rechtsgemeinschaft*] è un collettivo delimitabile che dispone di regole che definiscono l'appartenenza allo Stato, ossia che permettono una chiara differenziazione tra il cittadino e lo straniero. Per poter essere legali, le norme giuridiche devono, essere deliberate secondo diritto, mentre, per la costituzione delle norme morali non esiste un procedimento analogo. Sebbene anche i discorsi pratico-morali – se condotti in maniera egualitaria e non repressiva – rendono possibile di intendersi tramite la validità prescrittiva [*Sollgeltung*] delle norme morali. In ogni modo, quando, a seguito di conflitti, si manifesta seriamente la necessità di un'intesa, la coscienza morale deve fare riferimento a un'auto-comprensione [*soziokulturelles Selbstverständnis*] socioculturale, storicamente determinata, che accomuna le persone che si sentono di appartenere a una comunità morale.

Secondo Habermas, i sentimenti morali sono internamente sempre collegati a buone ragioni, da cui si spiega l'efficacia immediatamente sociale dei giudizi morali che hanno, per l'appunto, un carattere cognitivo. Per contro, le norme giuridiche sono immediatamente espressione di un accordo razionalmente motivato. Per la fondazione della morale e del diritto – per quanto diverse siano le loro caratteristiche formali – può esservi solo un procedimento: il discorso. Il cognitivismo etico [*ethischer Kognitivismus*] di Habermas avanza delle forti pretese: le questioni normative possiedono un contenuto di validità universale e, quindi, le norme morali e giuridiche sono foriere di generalizzazioni. L'esame della generalizzabilità [*Verallgemeinerungsfähigkeit*] normativa non deve essere fraintesa, come in Kant, con la questione monologica di un singolo soggetto che confida nella propria buona volontà [*guter Wille*]. Piuttosto, i procedimenti argomentativi in cui viene giustificata intersoggettivamente la validità delle norme devono essere condotti pubblicamente dai partecipanti, sino a che non sia raggiunto un ragionevole consenso: «Su quale sia l'argomento convincente decidono

---

non già le idee private, bensì le prese di posizione raccolte nell'intesa razionalmente motivata di tutti i partecipanti alla pubblica prassi dello scambio di ragioni» (2001a, tr. it. 2007, 58). Così, Habermas si ricollega, certo, in maniera esplicita, all'etica kantiana, tuttavia sviluppandola ulteriormente dal punto di vista teorico-comunicativo. «Il peso si sposta da ciò che ciascuno (singolo) può volere senza contraddizione come legge universale, a ciò che vogliamo di comune accordo riconoscere come norma universale» (1983, tr. it. 1985, 76; 1978, tr. de. McCarthy, 1980, 371).

Al moderno diritto razionale, divenuto sempre più complesso, spetta il compito di equilibrare le carenze cognitive, motivazionali e organizzative della morale. Il diritto concorre all'integrazione sociale, dal punto di vista dei soggetti giuridici, in quanto titolari di astratti diritti di libertà. In un certo senso, esso bilancia le disfunzioni di una morale universalistica e stabilizza, in forza del carattere obbligatorio, le aspettative di comportamento sociali. In quanto generato da un procedimento discorsivo e legittimo, il diritto svolge un ruolo di mediazione nel contrasto [*Gegensatz*] tra l'autonomia privata e pubblica. All'autonomia privata del soggetto giuridico [*Rechtssubjekt*] si contrappone l'autonomia pubblica del cittadino [*Staatsbürger*], grazie alla quale egli non è soltanto sottomesso alle leggi, come suddito, ma è anche co-legislatore [*Mitgesetzgeber*]. In tale ruolo, ci si attende che egli agisca orientato verso il bene comune [*gemeinwohl-orientiert*], nonostante non possa essere costretto sul piano giuridico.

L'orientamento verso il bene pubblico è un valore e, quindi, si pone la domanda su quale sia la specificità dei valori che si differenziano dal diritto e dalla morale – una differenza che anche Habermas compie nella propria teoria della normatività<sup>2</sup>. A tale riguardo, nella breve descrizione della filosofia post-metafisica, si è già detto che un'idea è preminente: sulle questioni

---

<sup>2</sup> Alla domanda su quale sia il rapporto tra il diritto e la morale, *Das Recht der Freiheit* (2011) di Axel Honneth propone una risposta che orienta verso il fondamentale primato dei valori [*Vorrangstellung von Werten*]. Egli separa la sfera della libertà della morale da quella giuridica: «Oggi, in linea di principio, le istituzioni della libertà giuridica e della libertà morale assicurano a ogni singolo membro delle società sviluppate dell'Occidente il diritto, tutelato dallo Stato o garantito intersoggettivamente, di respingere obblighi sociali e legami precedentemente contratti, non appena si dimostrino incompatibili con i propri legittimi interessi o con le proprie convinzioni morali» (191). Egli postula per entrambi, per il diritto e la morale, un fondamento comune: l'eticità del mondo della vita [*lebensweltliche Sittlichkeit*], che nelle società contemporanee si condensa nella norma del riconoscimento reciproco [*Norm wechselseitiger Anerkennung*] (89-156). Così, viene interrotta la tensione tra la validità sociale delle norme [*Normengeltung*] e la validità ideale delle norme [*Normengültigkeit*]. Un punto di partenza razionale [*rationaler Ansatzpunkt*] della critica sociale viene, quindi, abbandonato. In tutti i casi di giudizi e condotte morali, i soggetti sono – così ritiene Honneth, riallacciandosi a Hegel – «sempre costretti a un preliminare riconoscimento di fatti istituzionali che si presentano in veste di fondamentali norme sociali della nostra forma di convivenza, e quindi possiedono una

---

etiche della buona vita, quindi, sugli orientamenti di valore culturale di un gruppo o di una comunità, non è possibile assumere alcuna decisione razionale [*rational entscheidungsfähig*], per cui le norme etiche non devono essere rese costrittive per tutti. Habermas, dunque, distingue come eterogenei e mutualmente esclusivi la validità ideale intersoggettiva [*intersubjektive Gültigkeit*] del diritto e della morale dall'orientamento meramente soggettivo (individuale o collettivo) verso i valori etici:

Le norme sono o valide o non valide; i valori invece sono sempre in competizione per primeggiare contro altri valori e ogni volta devono essere disposti in un ordine transitivo. [...] Il modo in cui noi valutiamo i nostri valori, decidendo che cosa debba ogni volta essere per noi il “buono” o il “migliore”, può cambiare dall’oggi al domani (1996a, tr. it. 1997, 79-80).

Diversamente accade per le norme giuridiche e morali, la cui validità può essere discussa, allorché diviene manifesto che esse hanno perso il riconoscimento incondizionato [*fraglose Anerkennung*], il quale – sulla base di processi di giustificazione razionale – dipende dal principio di una generalizzazione intersoggettiva [*intersubjektive Verallgemeinerung*]. Già, nei primi scritti sulla *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm* del 1983 e, poi, nelle *Howison Lectures*, tenute da Habermas all’Università di Berkeley nel 1988 (1988e, tr. it. 1994, 103-122), egli si pronuncia chiaramente sulla differenza tra i valori e le norme sia giuridiche che morali:

il principio di universalizzazione funziona come un coltello, che pratica un taglio fra il “il bene” e il “giusto”, fra asserti valutativi e asserti rigorosamente normativi. I valori culturali comportano bensì una rivendicazione di validità obiettiva, ma sono al tal punto intrecciati con la totalità di una forma di vita particolare, che non possono pretendere fin da principio validità normativa in senso stretto – in ogni caso *si candidano* per un’incarnazione in norme che devono convogliare un interesse generale (1983, tr. it. 1985, 115)<sup>3</sup>.

---

validità di cui i singoli individui non possono disporre» (177). Di conseguenza, secondo Honneth, «il valore della libertà morale va oltre quello della libertà giuridica: qui possediamo soltanto il diritto di cambiare la nostra vita senza interferenze, ma là abbiamo il diritto di far sentire la nostra voce nell’interpretazione pubblica delle norme morali» (178) (2014, tr. it. 2015).

<sup>3</sup> Un decennio dopo, affrontando il concetto di giustizia di John Rawls, Habermas marca una distinzione ancor più netta tra i valori e le norme: «Alla luce di norme viene deciso che cosa si deve fare, alla luce di valori quale comportamento sia consigliabile. Le norme riconosciute obbligano i loro destinatari senza eccezione e nella stessa misura, mentre i valori esprimono la preferibilità di beni che in determinate comunità si pensa valga la pena di perseguire. [...] la forza prescrittiva delle norme ha il senso assoluto di un obbligo incondizionato e universale: ciò che è prescritto pretende di essere un bene eguale per tutti (ossia per tutti i destinatari). L’attrattiva dei valori ha invece il senso relativo di una valutazione positiva di certi beni che è

---

La sfera del bene [*Guten*] include, per il singolo e per i gruppi sociali, degli atteggiamenti di valore desiderabili che possono essere praticati in maniera diversa. A differenza delle norme morali, che appartengono alla sfera del normativamente fondato [*gerecht*], le etiche esistenziali [*existentielle Ethiken*] non hanno affatto valore universale bensì solo particolare. Di conseguenza, i valori formano una sfera propria e le decisioni a loro riguardo vanno considerate dal punto di vista etico-esistenziale dei discorsi di auto-chiarimento [*Selbstverständigungsdiskurse*]. Per contro, le norme giuridiche e quelle morali sono oggetto di discorsi fondativi [*Be-gründungsdiskurse*] in cui vale il principio di universalizzazione della «rottura con tutte le ovvietà della concreta eticità consueta come pure il distanziamento da quei contesti di vita con cui la propria identità è indissolubilmente intrecciata» (1988e, tr. it. 1994, 116). Che i valori siano particolari non è auto-evidente, bensì può palesarsi empiricamente solo nelle controversie a cui si giunge quando all'interno delle società e tra le culture si verificano dei conflitti etici<sup>4</sup>.

Conformemente agli standard giuridici delle società moderne, vi sono

---

stata fatta propria da particolari civiltà e forme di vita le decisioni di valore importanti, o le preferenze di ordine superiore, esprimono ciò che nel complesso consideriamo un bene “per noi” (oppure “per me”))» (1995a, tr. it. 1998, 69) Vedi anche Id. (1996a, tr. it. 1997, 18-46).

<sup>4</sup> Nel caso di conflitti etici, esiste una soluzione ovvia per coloro che difendono il contenuto normativo della modernità, scorgendovi la possibilità di realizzare i principi della cultura illuministica europea – come, ad esempio, l'equiparazione dei generi – e, al contempo, di criticare nelle altre culture ciò che appare essere inumano e retrogrado. Per le visioni del mondo islamiche fondamentaliste o per le altre ortodossie religiose che, ad esempio, disprezzano la tolleranza, si richiede un atteggiamento che Carlo Strenger (2015) chiama “disprezzo civilizzato” [*zivilisierte Verachtung*]. Con ciò si intende, da un lato, l'aspra critica alle pratiche che violano i diritti individuali di libertà e calpestano la dignità della persona, dall'altro lato, la difesa argomentativa offensiva [*offensive argumentative Verteidigung*] dei fondamentali principi universalistici delle società aperte. Strenger richiede che sia abbandonata quell'indifferenza, che spesso accompagna il “politicamente corretto” [*politische Korrektheit*], per insistere – con più vigore rispetto a quanto sinora fatto – sui diritti democratici, sulla propria auto-rappresentazione morale, sulle condotte di vita ma anche sui valori politici cosmopolitici, riconosciuti come conquiste occidentali delle forme di vita democratiche, senza piegarsi all'accusa di egemonia culturale [*kulturelle Vorherrschaft*]. Questa posizione, tuttavia, deve essere ampliata, tenendo conto di due convinzioni. Per un verso, la solidarietà nei confronti dei rifugiati politici deve includere il riconoscimento della libertà di poter vivere, in altri contesti culturali, seguendo i propri valori; per altro verso, i cittadini di un ordine sociale secolare [*säkulare Sozialordnung*], pur con tutta la considerazione per i valori delle culture straniere, hanno il diritto di essere protetti dagli usi e costumi religiosi di una determinata cultura di immigrati o di altre comunità. Da questo punto di vista, la tolleranza include senz'altro anche il diritto a rimanere estranei gli uni per gli altri [*das Recht, füreinander Fremde zu bleiben*], dato che il rispetto delle norme giuridiche non implica alcun obbligo ad essere ben disposto verso il prossimo.

---

diversi tipi di discorso<sup>5</sup> che possono essere svolti per intendersi – senza giungere necessariamente a un accordo – su ciò che può essere accettato come «egualmente bene per tutti» [*das für alle gleichermaßen Gute*] (1996b, tr. it. 1998, 43) e tale constatazione non contraddice il criterio di giustizia come il più alto valore politico con un nucleo universalistico.

## 2. IL DESTINO DELLE TRADIZIONI RELIGIOSE NELLA MODERNITÀ

Habermas non si fa illusioni sulle discordanze tra i giudizi morali e le azioni morali e, riguardo alle disposizioni motivazionali a comportarsi come persone morali, egli introduce la dimensione dei sentimenti, che mette in discussione la propria concezione cognitivista:

Primo: i sentimenti morali giocano un ruolo importante per la *costituzione* dei fenomeni morali. Non coglieremmo assolutamente determinati conflitti nel comportamento come moralmente rilevanti, se non *percepissimo* (*empfinden*) che l'integrità di una persona viene minacciata o danneggiata. I sentimenti formano la base della nostra percezione (*Wahrnehmung*) di qualcosa come "qualcosa di morale". Chi è cieco davanti ai fenomeni morali, è cieco davanti ai sentimenti. Gli manca la sensibilità, come si dice, per la sofferenza di una creatura che si può ferire, che ha una pretesa legittima a che la sua integrità sia tutelata, quella personale non meno di quella fisica. E questa sensibilità è apertamente accompagnata da simpatia o compassione. Secondo: [...] i sentimenti morali ci danno un orientamento per un *giudizio sul singolo caso moralmente rilevante*. I sentimenti formano la base di esperienza per i nostri giudizi intuitivi: vergogna e senso di colpa sono la base per biasimare se stessi, il dolore e la sensazione di offesa per il biasimo nei confronti di un'altra persona che mi ferisce, ribellione e ira per il giudizio su una terza persona che ne ferisce un'altra. I sentimenti morali sono quindi così strutturati che in loro si riflette il sistema dei pronomi personali. Terzo: i sentimenti morali giocano un ruolo importante non solo nel caso dell'applicazione delle norme morali, ma anche nella loro fondazione. L'empatia, la capacità di immedesimarsi, al di là delle distanze culturali, in condizioni di vita estranee, *prima facie* incomprensibili, in

---

<sup>5</sup> Habermas distingue tra l'uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica: «Le *questioni pragmatiche* si pongono nella prospettiva di chi cerca i mezzi più appropriati alla realizzazione dei suoi obbiettivi, dando tuttavia per scontato (o acquisito) il quadro di questi obbiettivi e delle preferenze di valore. [...] Le *questioni etico-politiche* si pongono appunto nella prospettiva di appartenenti che, su questioni decisive, vogliono mettersi d'accordo sulla forma di vita da condividere e sugli ideali con cui progettare la loro convivenza. Le *questioni etico-politiche* si pongono appunto nella prospettiva di coloro che, su questioni decisive, vogliono mettersi d'accordo sulla forma-di-vita da condividere e sugli ideali con cui progettare la convivenza. [...] Nelle *questioni morali* il punto di vista teleologico – quello per cui padroneggiamo problemi in una collaborazione finalizzata – viene interamente assoggettato al punto di vista normativo, ossia al punto di vista cui spetta di verificare come possiamo regolare la nostra convivenza nell'eguale interesse di tutti» (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 184-186-192; cfr. 1988e, tr. it. 1994, 103-122).

disposizioni ad agire e in prospettive d'interpretazione, è come minimo il presupposto emozionale per un'assunzione di ruolo ideale che richiede a chiunque di accettare la prospettiva di tutti gli altri (1989, tr. it. 1990, 144-145).

Non solo i sentimenti, ma anche le credenze religiose [*religiöse Überzeugungen*], secondo Habermas, sono un aiuto nell'orientamento e fonti di stimolo per l'auto-ritrovamento etico [*ethische Selbstfindung*] delle persone e dei gruppi sociali. Rispetto al quale, però, egli fa valere la differenziazione cruciale tra la fede [*der Glaube*] e il sapere [*das Wissen*]. Questa distinzione è stata tematizzata, per la prima volta in forma compiuta, nel discorso di ringraziamento che egli tenne nell'ottobre del 1995, quando l'Università di Heidelberg gli conferì il Karl-Jaspers-Preis. Habermas si pone, anzitutto, la domanda su quale atteggiamento sia consono al pensiero post-metafisico nei confronti delle religioni mondiali, che sono state trascinate dentro il vortice di una «lotta delle potenze della fede» [*Kampf der Glaubensmächte*] (1995b, tr. it. 2009, 27), come avevano, per tempo, pronosticato Max Weber e Karl Jaspers.

La separazione distinzione tra la fede e il sapere è il contrassegno della modernità culturale, accanto alla differenziazione delle sfere specialistiche del sapere (la scienza e la tecnica, il diritto e la morale, l'arte e l'estetica) e al progressivo disincanto [*Entzauberung*] che provocano una “perdita di senso” [*Bedeutungsverlust*] delle immagini del mondo metafisiche e religiose. Nella *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas aveva già tentato di delineare accuratamente il processo storico-culturale di “elaborazione linguistica del sacro” [*Versprachlichung des Sakralen*]. Nella ricostruzione evolutiva di Habermas, al posto dell'autorità sacrale si poneva la «forza collante delle pretese di validità soggette a critiche» e in ultima istanza, l'«autorità di un consenso ritenuto motivato», sulla base di un'intesa libera dal dominio (1981, tr. it. 1986, 648-649).

Un pensiero filosofico illuminato sulla modernità deve partire dall'assunto che non vi può essere, oggi e in futuro alcun ritorno al ragionevole pluralismo [*vernünftiger Pluralismus*] delle visioni del mondo. Ad esempio, Habermas interpreta i progetti di vita etica [*ethische Lebensentwürfe*] dell'Islam, dell'ebraismo e del cristianesimo come «comunità coltivanti interpretazioni diverse, che sono integrate attorno a concezioni proprie della vita buona» (1995b, tr. it. 2009, 38). La disputa filosofica con le dottrine religiose di queste “comunità interpretanti” [*Interpretationsgemeinschaften*] stimola, è vero, la comprensione del mondo, ma non conduce necessariamente all'intesa con i relativi dogmi. Come mise in luce Jaspers, la barriera esistente tra la comprensione e l'accordo non può nemmeno essere superata dalla comunicazione esistenziale, quale alternativa al confronto non pacifico delle religioni.

---



Sebbene il concetto di comunicazione sia centrale nelle filosofie di Habermas e Jaspers, le condizioni e le possibilità di una intesa comunicativa con l'altro sono sviluppate in modo diverso. Mentre per Jaspers valgono le «questioni sostanziali della sfera etica», con cui deve essere raggiunta una «concordia» [*Einmütigkeit*] (Ivi, 36)<sup>6</sup>, Habermas presuppone solo che la prospettiva di un accordo razionale tra le dottrine onnicomprensive di fede [*kollektive Glaubenslehren*] e l'auto-rappresentazione etica degli individui non sia né necessaria né possibile. L'intesa è limitata ai «presupposti della comunicazione» (Ivi, 39). Un pensiero filosofico auto-riflessivo porta «a coscienza il fatto che in controverse questioni ideologiche, dunque esistenziali un incontro-scontro a livello discorsivo, sia pur condotto con ragionevolezza, non porterà a un accordo. In queste questioni, di specie etica, di intesa sul Sé, nelle quali è inscritta la prospettiva della prima persona singolare o plurale, occorre ragionevolmente tener conto di un dissenso permanente» (*Ibidem*).

Questo pessimismo o realismo sull'armonico convivio delle forze religiose [*harmonisches Miteinander von Glaubensmächten*] è solo un aspetto tra gli altri, nell'ambito del più generale del significato storico che Habermas assegna alle funzioni cognitive delle religioni nella rappresentazione del mondo e dell'uomo e alle loro implicazioni pratico-morali. Egli segue le recenti ricerche di sociologia della religione che diagnosticano «una revitalizzazione mondiale della religione come una forza che forma, con successo, soggetti religiosi e che acquisisce influenza pubblica» (Riesebrodt, 2000, 9; 2007, 253). Da un lato, le religioni, in quanto «produttive figure culturali dello spirito» (Habermas, 2012, tr. it. 2015, VII), mantengono attivo un proprio ruolo, per cui nemmeno la filosofia più sensibile allo spirito dei tempi può essere considerata, a pieno titolo, un degno «sostituto». Così, «nelle scritture sacre e nelle tradizioni religiose sono state articolate, traslitterate con sottigliezza e tenute per millenni emerneuticamente vive le intuizioni di colpa, redenzione e salvezza grazie all'abbandono di una vita avvertita come scellerata» (2004a, tr. it. 2006, 14)<sup>7</sup>. Dall'altro lato, l'eticità pre-politica [*vorpolitische Sittlichkeit*], incorporata nelle forme del legame religioso, non è affatto un presupposto imprescindibile per fare valere la giustizia e la solidarietà nella

---

<sup>6</sup> Per una comprensione della comunicazione in Jaspers (1961, 308-317; 1973, 376-382).

<sup>7</sup> Riguardo al concetto di religione è illuminante, da una prospettiva sociologica, la definizione di Martin Riesebrodt, che è compatibile con il modo di esaminare la situazione di Habermas. La religione deve essere intesa come un fenomeno sociale e, precisamente, come un «complesso di pratiche significative» relativo «al traffico [*Verkehr*] delle persone con le forze soprannaturali» e il cui significato sta nello scacciare il male [*Unheil*], far fronte alle crisi e nel favorire la salvezza e la guarigione [*Heil*] (2007, 108).

---

sfera pubblica politica. Le necessarie virtù del cittadino nascono, piuttosto, all'interno di società moderne e democraticamente concepite e nei processi di partecipazione politica. Ciononostante, per Habermas i comandamenti giudaico-cristiani, ad esempio quelli dell'inviolabilità della persona o di amare il prossimo, per onorare la dignità dell'essere umano, sono un bene prezioso, che richiede una traduzione che salvi [*rettende Übersetzung*] questi contenuti nel linguaggio della filosofia:

Fintantoché il linguaggio religioso porta con sé contenuti semantici ispiranti e anzi irrinunciabili, che (per il momento?) si sottraggono alla forza espressiva di un linguaggio filosofico e attendono ancora la traduzione in discorsi fondativi, anche nella sua forma postmetafisica, la filosofia non potrà né sostituire, né tantomeno rimuovere la religione (1988a, tr. it. 1991, 55).

Questa tesi Habermas l'ha sostenuta in diversi contesti e varianti (Maly, 2005). Ad esempio, nel discorso *Glauben und Wissen*, tenuto in occasione del conferimento del premio per la pace, nel 2001, in cui egli evidenziava che le religioni mondiali promuovono i discorsi morali attraverso cui la moderna contemporaneità, in quanto società della comunicazione, trasmette le proprie interne obbligazioni normative (2001b, tr. it. 2002, 99-111). Le tradizioni religiose sono, ancora, una fonte rigogliosa [*sprudelnde Quelle*] che sprona a ridiscutere la legittimazione razionale del diritto e della politica. Il processo continuativo di secolarizzazione deve tenerle in debita considerazione, cercando di comprendere ciò è andato perduto in una "religione della ragione" [*Vernunftreligion*] divenuta riflessiva. Una filosofia forte di una «ragione profana ma non disperata» (2009a, 19; cfr. 1987, tr. it. 1991, 152), può mantenere una distanza dalla religione e, allo stesso tempo, cercare il dialogo con essa, senza compiere l'imbarazzante errore di imitare il gesto della rivelazione [*Offenbarungsgestus*].

Rispetto a questa inter-traducibilità, ciò che proviene dal fondamentalismo religioso e con cui le società contemporanee sono attualmente confrontate è altamente problematico e, non da ultimo, provocato da una secolarizzazione fallita [*misslungene Säkularisierung*]. Habermas vi contrappone l'idea di una pratica di fede reciprocamente tollerante tra le grandi religioni universali, il rispetto delle conoscenze scientifiche, da parte delle autorità religiose, e il riconoscimento del fondamento valoriale laico degli Stati costituzionali democratici. A partire dal discorso nella Paulskirche di Francoforte sul Meno, Habermas rinnova e accentua l'integrazione della religione nel progetto razionalistico della modernità, quale risorsa costitutiva del senso. Essa favorisce, infatti, le virtù del bene [*Tugenden des Guten*], che nello Stato democratico di diritto, sono «"riscosse" in moneta spicciola» (2004a, tr. it. 2006, 9; 2004b, tr. it. 2006, 111-149). Così come, all'interno di una sfera pubblica plurale, devono essere prese sul serio le

---

esternazioni [*Äußerungen*] dei fedeli, allo stesso modo, essi sono obbligati ad articolare le tradizioni religiose e le certezze di fede in un linguaggio indipendente dall'evento della rivelazione [*Offenbarungsgeschehen*], cioè nel *medium* di un linguaggio secolarizzato (2005a, tr. it. 2006, 40). Per i processi di reciproca intesa tra la religione e la filosofia, Habermas fa valere una "clausola di traduzione" [*Übersetzungsvorbehalt*].

Con tale richiesta, Habermas si riferisce spesso a una frase di Adorno<sup>8</sup>, contenuta nel saggio *Vernunft und Offenbarung*: «Nulla, del contenuto della teologia, potrà continuare a sussistere immutato; ognuno dovrà sottoporsi alla prova di immigrare nel secolare, nel profano» (Adorno, 1957, tr. it. 1974, 23)<sup>9</sup>. Adorno collega quel postulato – che Habermas condivide – con «la fedeltà suprema al divieto di immagini» [*Bilderverbot*]]» (Ivi, 33)<sup>10</sup>. Se al fedele si richiede la traduzione della dottrina di fede nel linguaggio profano, l'agnostico deve aprirsi senza riserve alla discussione delle convinzioni religiose, quali possibili orientamenti per la vita etica:

Il partito religioso deve riconoscere l'autorità della ragione "naturale", vale a dire i fallibili risultati delle scienze istituzionali nonché i principi universalistici dell'egualitarismo giuridico e morale. Per converso, la ragione secolare non deve impancarsi a giudice delle verità religiose, anche se resta vero ch'essa, da ultimo, accetta per "ragionevole" soltanto ciò che si mostra traducibile nei suoi discorsi, ossia in quei discorsi che restano, *idealiter*, accessibili a tutti. Come la prima condizione non è affatto banale dalla prospettiva teolo-

---

<sup>8</sup> In *Fede e sapere*, la citazione è stata ritradata da Leonardo Ceppa, nel consueto stile asciutto dello studioso torinese: «Niente della sostanza teologica resterà immutato. Tutti dovranno sottoporsi alla prova di entrare sul terreno secolare e profano» (2001b, tr. it. 2002, 109, *NdT*).

<sup>9</sup> Nel seguito del brano, egli chiarisce che «L'opinione attualmente dominante – in antitesi al mondo delle rappresentazioni religiose del passato, foggiate con dovizia e concretezza –, l'attuale vita ed esperienza degli uomini, l'immanenza, che è come una specie di vetrina attraverso le cui pareti si può scorgere l'esistenza eternamente immutabile di una *philosophia o religio perennis*, è proprio la riproduzione di una situazione in cui la credenza nella rivelazione non è più presente, in sostanza, negli uomini e nell'ordinamento dei loro rapporti, e può essere sostenuta soltanto mediante una disperata astrazione» (Adorno, 1957, tr. it. 1974, 23-24, *NdT*).

<sup>10</sup> Per i riferimenti habermasiani ad Adorno e Horkheimer, vedi Habermas (1999, tr. it. 1993, 115-131; 1991, tr. it. 2004, 138-139). Secondo Bernd Weidemann, una lacuna di Habermas è quella di aver lasciato imprecisato il modo di tradurre i contenuti religiosi nel linguaggio filosofico, in quanto egli «riduce la possibilità di un'esperienza religiosa all'evento della rivelazione tramandato dalla tradizione. In base a questa delimitazione apodittica, Habermas non può continuare a prendere sul serio il bisogno di religione del cittadino secolarizzato». Contrariamente ad Habermas, Weidemann sostiene la tesi che anche la fede nella ragione [*Vernunftglaube*] stia al livello «della religione, in quanto, come la fede nella rivelazione, nasce da un'esperienza religiosa». Habermas avrebbe considerato solo una «religione domata cognitivisticamente e annacquata intellettualisticamente!» (2009, 261, 264).

gica, così la seconda condizione non è affatto scontata nella prospettiva filosofica (Habermas, 2007, tr. it. 2007, 6)<sup>11</sup>.

Nella comunità democratica, i cittadini religiosi e quelli secolarizzati non possono fare a meno di compiere “processi di apprendimento complementari”. Il fedele, secondo Habermas, deve tollerare che i suoi concittadini, non vincolati alla religione, continuino a differenziare nella disputa pubblica tra i dogmi religiosi e il sapere profano. Idealmente, viceversa, «verso la religione il pensiero post-metafisico si dimostra pronto a imparare e nello stesso tempo agnostico» (2005a, tr. it. 2006, 45). Anche se il fedele – come partecipante al processo di formazione della volontà e dell’opinione pubblica – si fa condurre anche dalle proprie certezze religiose, egli deve accettare il fatto che, all’interno della sfera della politica istituzionalizzata – quindi, nei parlamenti, nei ministeri, nei tribunali, etc. – possano essere considerate legittime solamente le decisioni motivate dal punto di vista secolare. In una moderna società pluralistica, la religione non può pretendere di ritenersi responsabile dell’insieme dei progetti di vita [*Lebensgestaltung*]. La tesi figura nelle conclusioni della relazione che Habermas tenne, il 19 gennaio 2004, alla Accademia Cattolica di Monaco, in cui cercò di gettare le basi di un approfondito dialogo sui *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, con il Cardinale Joseph Ratzinger, allora, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, poi, sino alla rinuncia nel febbraio 2013, Papa Benedetto XVI. In prima battuta, Habermas sottolinea che per le istituzioni democratiche è costitutivo creare i propri principi morali autonomamente – i criteri normativi e le disposizioni motivazionali. Ciò avviene attraverso il processo deliberativo, privo di costrizioni esterne in cui vale la regola del riconoscimento di pari diritti ai cittadini partecipanti. Siccome la legittimità democratica del potere statale dipende dalla costituzione di un diritto di cui i cittadini sono sia destinatari che artefici, non vi può essere uno spazio vuoto che possa essere riempito da un’etica pre-politica onnicomprensiva [*übergreifende vorpolitische Sittlichkeit*], sia essa nella forma di religioni ecclesiastiche [*kirchlich*] o civili [*zivil*].

Ciononostante, il procedimento democratico presuppone –, così Habermas formula la propria seconda tesi –, una virtù del cittadino [*Staatsbürgerugend*] che si palesa nella partecipazione al processo politico – un virtuoso orientamento verso il bene comune [*Gemeinwohlorientierung*] che

---

<sup>11</sup> Nella discussione sulla filosofia della religione di Kant, Habermas chiarisce che: «La filosofia della religione di Kant mi sta a cuore proprio in quanto cerca argomenti per *salvare la ragione* attraverso un recupero critico dell’eredità religiosa» (2005b, tr. it. 2015, 168; Vedi anche 2009, tr. it. 2015c, 114).

---

deve essere interiorizzato (2004a, tr. it. 2006, 9). Questi processi di apprendimento risultano dalla liberazione della ragione comunicativa, con la rappresentazione degli interessi individuali e collettivi di auto-determinazione [*Selbstbestimmung*]. La concezione secondo cui nella società le cose devono andare per il verso giusto si diffonde nella misura in cui è percepito nel vissuto il valore dei diritti di libertà.

La terza tesi afferma che l'integrazione, in società individualistiche, dipende da un'auto-comprensione morale dei cittadini, che si nutre di fonti etiche, tra cui rientrano i precetti giudaico-cristiani sulla vita religiosa, ad esempio l'invulnerabilità della persona e l'amore per il prossimo, come rispetto della dignità umana. Nelle scritture sacre vi sarebbe conservato qualcosa di straordinario: autentiche immagini del male che perdura nel mondo e il desiderio di rimuoverlo. A questa "intuizione della colpa e della liberazione" [*Intuitionen von Verfehlung und Erlösung*] anche la filosofia, storicamente, si è mantenuta aperta e deve continuare a farlo: «La traduzione della somiglianza dell'uomo con Dio nella pari dignità di tutti gli uomini, da rispettare incondizionatamente, è una siffatta trasposizione salvifica» (Ivi, 15; cfr. 2008a, tr. it. 2009, 404).

Nella modernità razionalistica, la funzione sociale della religione, però, non si limita affatto – così Habermas, nella quarta tesi – a costituire un'irrinunciabile risorsa di contenuti simbolici, per la costruzione di significati. Proprio una modernizzazione che procede in modo unidimensionale, in direzione dei relazioni concorrenziali e di un mercato capitalistico globalizzato, con l'affermarsi di crescenti diseguaglianze economico-sociali, concorre a erodere gli atteggiamenti solidaristici [*Haltung der Solidarität*]. La quinta tesi di Habermas sostiene, infatti, che il loro logoramento a favore di un privatismo civico [*staatsbürgerliche Privatismus*] orientato da benefici egocentrici [*egozentrische Nutzenorientierung*]. Considerato questo trend dominante,

è nell'interesse dello Stato costituzionale trattare con riguardo tutte le fonti culturali da cui si alimentano la consapevolezza normativa e la solidarietà dei cittadini. [...] Nella società post-secolare si va affermando l'idea che la "modernizzazione della coscienza pubblica" coglie e modifica riflessivamente, come per un'inversione di fase, mentalità sia religiose, sia laiche. Entrambe le parti, se intendono di comune accordo la laicizzazione della società come un processo *complementare* di apprendimento, possono prendere reciprocamente sul serio, anche per motivi cognitivi, i loro contributi su temi dibattuti nella sfera pubblica (2004a, tr. it. 2006, 15-16)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> La caratterizzazione delle società occidentali contemporanee come post-secolari si

Nelle relazioni successive, che Habermas svolse, all'inizio del 2008, egli conquistò l'attenzione pubblica con un'altra tesi: la chiesa cattolico-romana, cosmopolita e multiculturale, si sarebbe adattata meglio alla globalizzazione rispetto alla perdenti chiese nazionali protestanti. Di fronte alle nuove tensioni mondiali tra visioni del mondo rimane l'unico il rimedio è la ragione secolarizzata [*säkulare Vernunft*], che convince nella prassi argomentativa a superare le differenti concezioni della vita. Per un agnosticismo disposto ad apprendere [*lernbereiter Agnostizismus*], Habermas caldeggia il dialogo con le credenze religiose dei fedeli. Tuttavia, una filosofia, che ha rinunciato al sapere della salvezza [*Heilswissen*] e non può più consolare, semmai incoraggiare, non può percorrere altra via che non passi dal linguaggio secolare (2008c, tr. it. 2015, 286-304). Egli, infatti, mette in guardia i filosofi dalla tentazione di lasciarsi sedurre dall'imitazione di atteggiamenti religiosi, ad esempio, «come fa Heidegger, col suo “pensiero rammemorante” dell'essere» (2009c, tr. it. 2015, 134)<sup>13</sup>. Da questo punto di vista, i potenziali fondativi di senso [*sinnstiftende Potentiale*] della religione rappresentano anche una sorta di antidoto contro le tendenze irrazionalistiche di una critica radicalizzata della ragione, così come contro una ricaduta – si è già osservato – in “figure neo-pagane di pensiero”, come gli esoterismi dei nostri giorni<sup>14</sup>.

Al termine delle lezioni di filosofia della religione, che Habermas

---

riferisce a specifiche trasformazioni della coscienza. Da un lato, le correnti fondamentalistiche fanno parlare di loro tanto quanto le comunità religiose, quando i conflitti di valore [*Wertkonflikte*] superano la soglia di tolleranza. Dall'altro lato, i flussi migratori accentuano il problema di integrare le culture di accoglienza con visioni e stili di vita alternativi, non di rado di matrice islamica.

<sup>13</sup> Egli prosegue affermando che «L'ateismo metodologico si limita al normale linguaggio giustificante e discorsivo, evitando d'inserire retoricamente dei “teologumeni”. D'altra parte, quando la traduzione si scontra con testi difficili – pensiamo, ad es. alle poesie di Celan – allora c'è bisogno di uno sforzo letterario. Perciò, tra i filosofi, sono soprattutto gli scrittori più dotati (Benjamin, Derrida, ecc.) ad entrare nella zona di confine con la religione. Essi creano *terminologie nuove* e mettono in imbarazzo i lettori contemporanei, che non capiscono fino a che punto quegli argomenti siano ancora affrontabili sul piano della razionalità discorsiva» (2009c, tr. it. 2015, 134).

<sup>14</sup> Nel dialogo con Eduardo Mendieta, Habermas si spinge a dire: «Contro questa tendenza regressiva del pensiero post-metafisico, Adorno si ribellò sempre. Perciò diceva di volersi mantenere fedele alla metafisica “nel momento della sua caduta”. [...] Con questa intenzione di Adorno io resto assolutamente solidale, pur differenziandomi da lui per i mezzi della esecuzione» (1999, tr. it. 2004, 139). La religione può tenere sveglia la coscienza dell'esperienza passata e presente di un dolore per una vita eticamente mancata [*ethisch verfehltes Leben*], come anche la “coscienza di ciò che manca”. Questi sarebbero, *in nuce*, i *deficit* che risultano dalle pretese di universalità [*Universalitätsansprüche*] dello scientismo e del naturalismo, di cui sapremmo qualcosa attraverso la «descrizione e auto-descrizione normativamente impegnata dei rapporti di vita deformati che violano gli interessi elementari» (2008b, 95).

---

tenne, presso la Yale University, nell'autunno 2008 (2008a, in 2009, 387-407; cfr. 2009c, tr. it. 2015, 103-162), egli avviò un dialogo con il filosofo Eduardo Mendietta, formatosi con la teologia della liberazione (2009b, tr. it. 2015, 81-102). Nella discussione Habermas anticipa degli argomenti tratti, come egli afferma, da un suo *work in progress*, in cui esamina anche l'irritante costellazione di scientismo, ragione filosofica e religione nel contesto della società mondiale multiculturale<sup>15</sup>.

Un aspetto centrale è la convenzione che le religioni siano tenute vive nelle comunità attraverso le pratiche culturali dei riti (2011b, tr. it. 2015, 61-78): «Le religioni non sopravvivono senza le attività *culturali* delle comunità. È questo il loro marchio di fabbrica» (2009b, tr. it. 2015, 89). Le comunità religiose sono legate da pratiche rituali comuni [*gemeinsame rituelle Praktiken*] – sulla base di tradizioni culturali tramandate in forma dogmatica. Mentre i visioni mitologiche hanno il compito di interpretare i singoli e i collettivi rispetto al mondo, i riti hanno una costitutiva funzione solidaristica [*solidaritätsstiftende Funktion*]: «i riti si alleano alle interpretazioni mitiche del Sé e del mondo in un complesso sacrale [*sakraler Komplex*] che, in forme diverse, si è conservato fino ai nostri giorni» (2011a, tr. it. 2015, 54).

### 3. VALIDITÀ DELLE NORME ATTRAVERSO LA LORO FONDAZIONE

Da quanto detto sul significato del diritto, della morale e dell'etica e sulla posizione delle tradizioni religiose nella modernità è chiaro che Habermas è cauto sulle espressioni prescrittive e i giudizi di valore su ciò che è o deve essere nell'insieme una società giusta o buona. Per quanto nella teoria della morale, egli metta in evidenza il *moral point of view*, vi è alcuna presa di posizione a favore di un concetto essenzialistico [*essentialistisch*]<sup>16</sup>, per cui coloro che sono investiti dagli effetti nefasti di una società tendenzialmente ingiusta e priva di legami solidaristici devono rendersi consapevoli da soli, nei processi di auto-comprensione, e rendere pubblica la loro protesta.

La teoria della società di Habermas non anticipa condizioni ideali.

---

<sup>15</sup> Mi riferisco alla stesura del manoscritto dal titolo *Versuch über Glauben und Wissen. Nachmetaphysisches Denken und das säkulare Selbstverständnis der Moderne*.

<sup>16</sup> Sottolineiamo che sarebbe errato considerare, sbrigativamente, Jürgen Habermas come il principale rappresentante di una “seconda generazione” della Scuola di Francoforte. Piuttosto, al più tardi dagli anni 70, egli ha sviluppato un prospettiva autonoma di filosofia del linguaggio, con cui non tanto trasforma la teoria critica della società di Adorno e Horkheimer, bensì formula una vera e propria alternativa (cfr. Müller-DooHN, 2014; 2015).

---

Normalmente, i contenuti delle relazioni sono indeterminati [*Unbestimmtheit*], almeno sino a quando emerge un dissenso su ciò è meglio per tutti [*das Beste für alle*]. Coloro che agiscono reciprocamente devono chiarirsi le idee su cosa meriti riconoscimento “con ragioni” [*mit Gründen*] oppure su cosa debba essere – di nuovo con ragioni – rigettato. Tuttavia, l’indeterminazione non è mai totalmente eliminata, dato che egli non ritiene che i sistemi sociali siano totalmente costituiti dall’agire orientato alla intesa: «Sarebbe una fallacia concretistica supporre che una società emancipata consista solo di “una comunicazione libera dal dominio” [*herrschaftsfreie Kommunikation*]» (1984a, in 1985, 252).

La teoria habermasiana non è normativa perché determina la sostanza di uno stato sociale a cui tendere [*Sollzustand*], bensì, nel senso di una “debole costrizione trascendentale” [*schwache transzendente Nötigung*], iniziatrice di processi fallibili di auto-chiarificazione.

Ciò non significa che la fede imponga, di per sé, dei limiti al pensiero post-metafisico. Cosa mai potrebbe obiettare il fedele, dal punto di vista delle credenze religiose, contro le convinzioni filosofiche che il linguaggio – con cui ci appropriamo del mondo e con cui comunichiamo – si colloca in una posizione trascendentale, e che la ragione umana incarnata nelle pratiche dell’argomentazione? Il limite della ragione sta proprio nell’essere dipendente dal linguaggio. Che le comunità religiose facciano valere al proprio interno un’etica della vita riuscita [*Ethik des nicht verfehlten Lebens*] è, certo, un loro buon diritto e per nulla problematico in una società pluralistica. Per altro verso, esse devono altresì riconoscere che esiste una pluralità di concezioni secolari e post-metafisiche – oltre l’eticamente buono.

Quali forme di vita siano giuste e rette da una responsabilità reciproca, e in tal senso “degne di essere vissute per tutti”, non è chiaro, sin dall’inizio, ma è qualcosa che dev’essere scoperto – nei “discorsi”. Questi sono particolari procedimenti in cui ciò che è divenuto controverso tra gli attori può essere “linguisticizzato”. Nei discorsi si esprimono i dissensi latenti e manifesti sulle incessanti controverse questioni che concernono le rappresentazioni dell’ordine sociale [*soziale Ordnungsvorstellungen*]. Per quanto i discorsi siano – come ammette Habermas – “isole nel mare della prassi” (1983, tr. it. 1985, 117), in essi, valgono i criteri di una prassi argomentativa non costrittiva: tutti i partecipanti, in quanto soggetti in grado di parlare ed agire, hanno le stesse opportunità di prendere la parola, possono presentare argomentazioni e pretendere delle giustificazioni, lasciandosi guidare dalla presunzione di veridicità [*Wahrhaftigkeit*]. Ogni meccanismo costrittivo [*Zwangsmechanismen*] interno ed esteriore al discorso viene esclusa. Queste regole di intesa discorsiva convergono con il contenuto normativo della comunicazione linguistica.

---



Il normativismo della teoria della ragione comunicativa di Habermas non postula alcun ideale dover essere [*Sollen*]. Si tratta, invece, come afferma Habermas di «una finzione operativamente efficace» (1988a, tr. it. 1991, 51), cioè più di una finzione, in quanto le condizioni di possibilità possono essere esplicitate nella teoria linguistica pragmatico-formale:

Ogni effettiva prassi d'intesa, capace di volgersi criticamente contro i propri risultati e di *trascendere* se stessa, poggia sul fondamento controfattuale d'una corona d'idealizzazioni. Con ciò la tensione idea/realtà irrompe nella stessa fattualità delle forme di vita linguisticamente strutturate. Certo, la prassi comunicativa quotidiana è sempre sovraccaricata di presupposti idealizzanti; ma solo alla luce di questa trascendenza intramondana possono aver luogo processi di apprendimento (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 35).

Habermas distingue diversi tipi di discorso e tipi di critica<sup>17</sup>. Il “discorso teoretico” ha la funzione di esaminare le pretese di verità. Nei “discorsi pratici” si devono chiarire le pretese di giustezza normativa. La “critica estetica” sottopone a giudizio l'ambito dell'espressività, senza che in questo campo si raggiunga, certamente, una obbligatorietà intersoggettivamente condivisa. Ciò vale anche per l'ambito dei sentimenti soggettivi che – veicolando interpretazioni dei bisogni – diventano oggetto di una “critica terapeutica”. Le condizioni formulate da Habermas nell'etica del discorso<sup>18</sup> sulla situazione linguistica ideale – condizioni che regolano il discorso – hanno il valore di un “foglio di contrasto” [*Kontrastfolie*] che aiuta

---

<sup>17</sup> Il concetto di critica esposto da Habermas si distingue da quello di critica sociale, impiegato dalla tradizione più vecchia e da quella più giovane della teoria critica. Nella teoria habermasiana della ragione comunicativa, la critica ha il compito specifico di smascherare i rapporti di potere che si insinuano nei rapporti di intesa. Il *modus operandi* di questa critica è connesso alle regole argomentative della prassi di giustificazione [*Begründungspraxis*]. Emerge, quindi, la distanza nei confronti di Max Horkheimer, che ha impiegato il concetto marxiano di critica dell'ideologia [*Ideologiekritik*] come critica della ragione strumentale [*instrumentelle Vernunft*], mentre Adorno, invece, concepisce la critica come negazione determinata [*bestimmte Negation*], che si applica ai concreti rapporti e fatti sociali di cui soffrono gli esseri umani. Il *modus operandi* della critica adomiana consiste nell'antitetica decostruzione [*antiithetische Demontage*] di ciò che si giustifica con il solo dato dell'esistenza, mentre quello di Horkheimer consiste nello svelare una coscienza che socialmente non può essere che necessariamente falsa. Un nuovo approccio alla critica è stato sviluppato da Axel Honneth, nella teoria dei relazioni di riconoscimento [*Anerkennungsverhältnisse*]. Qui, la critica si riferisce a tutte le forme di misconoscimento [*Missachtung*] prodotte da rapporti storico-sociali. Il *modus operandi* della critica, in questo paradigma, è la ricostruzione normativa della eticità esistente. A. Honneth (2011, tr. it. 2015).

<sup>18</sup> Per Habermas, l'etica del discorso è: 1) “deontologica” perché attribuisce prevalenza al giusto [*das Gerechte*] sul buono [*da Gute*]; 2) “universalistica” perché il principio morale non è culturalmente specificato bensì generale; 3) “cognitivistica” perché parte dal presupposto che sia possibile giustificare e decidere, ragionevolmente, le questioni sulla giustizia normativa in modo simile alle questioni sulla verità oggettiva; 4), “formalistica” perché si limita a indicare

---

a riconoscere e criticare forme di comunicazione sistematicamente distorte [*Formen systematisch verzerrter Kommunikation*]. Le regole del discorso non sono una finzione ideale [*fiktives Ideal*], piuttosto una “condizione controfattuale”: «Presupposti controfattuali diventano dati di fatto sociali; questo aculeo critico si pianta nella carne di una realtà sociale che deve riprodursi attraverso l’agire orientato all’intesa» (1988a, tr. it. 1991, 51). Chi si fa coinvolgere nelle discussioni deve necessariamente presupporre le condizioni comunicative dell’argomentazione discorsiva, anche se rimane aperta la questione se esse possano essere o meno fattuali. Ciò vale anche per le finalità comunicative, anche quando la forma e le caratteristiche processuali del dialogo assicurano tutti i presupposti. Il raggiungimento delle risposte giuste per tutti è sottinteso da tutti, nonostante non vi sia certezza che tale sia la finalità dei partecipanti e sebbene non vi sia assolutamente scontato che vengano trovate discorsivamente le buone ragioni:

Sulla base delle loro qualità pragmatiche i discorsi rendono possibile una formazione cognitiva della volontà in maniera tale che gli interessi di ciascun singolo possono avere modo di essere soddisfatti senza spezzare il vincolo sociale che associa ciascuno a tutti. Come partecipante ai discorsi pratici, cioè, ognuno si orienta da sé, eppure rimane legato a un contesto oggettivamente universale (1984b, tr. it. 1994, 72).

La basilare deduzione conclusiva, che si trae dall’etica del discorso, ovvero il cuore della teoria sociale di Habermas, quindi, può soltanto significare che le norme sociali sono, in linea di principio, giustificabili razionalmente<sup>19</sup>. Così come la ragione comunicativa deve essere «normativamente dotata di contenuto» (1981, tr. it. 1986, 46), allo stesso modo, il normativo deve potersi dimostrare ragionevole [*vernünftig*]. Il predicato “razionale” vale per le norme che rimandano ai procedimenti di giustificazione [*Begründungsverfahren*], i quali – relativamente all’etica del discorso – richiedono essi stessi un fondamento normativo.

I soggetti che seguono le norme riconosciute, nella proprie prassi di azione, lo fanno in base a ragioni di cui loro potrebbero, se necessario, rendere conto da un punto di vista argomentativo.

In questo senso, le norme non valgono solo sulla base di convinzioni religiose [*religiöse Überzeugungen*] o esperienze trascendentali [*transzen-*

---

un procedimento senza prescrivere alcuna etica dei valori materiali (1989, tr. it. 1990, 117-146).

<sup>19</sup> Habermas collega al mondo delle norme il fondamento di validità [*Geltungsgrund*] della giustizia [*Richtigkeit*] e al mondo dei fatti il fondamento di validità della verità [*Wahrheit*] (2000, ripr. 2004, 271-298).

---

*dentale Erfahrungen*]; bensì esse vengono accettate per una presa di coscienza [*Einsicht*] – un’accezione va accompagna il potenziale sanzionatorio delle norme<sup>20</sup>. Con questo concetto di normatività, da parte di Habermas, la ripresa di un’etica sostanziale [*substantielle Wertethik*] si rende superflua, così come può essere criticato come riduzionistico ogni concetto funzionalistico di normatività puramente ridotta all’utilità [*Nützlichkeit*]<sup>21</sup>.

Relativamente alla sfera del diritto, questa causalità della validità normativa [*Normgeltung*] e della fondazione normativa [*Normenbegründung*] significa che gli ordinamenti giuridici si devono a nient’altro che all’auto-legislazione di una comunità di consociati liberi e eguali [*Gemeinschaft freier und gleicher Rechtsgenossen*]<sup>22</sup>. Per quanto riguarda l’ordine politico, esiste un nesso interno tra lo stato di diritto e la democrazia, (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 422-484). Nella modernità secolarizzata, in cui lo Stato autoritario [*Obrigkeitsstaat*] viene sostituito dallo Stato costituzionale democratico, il vincolo normativo si differenzia dai legami arcaiche e dalle convenzionali di una comunità che cresce su basi naturali [*naturwüchsige Gemeinschaft*]. Ciò perché la validità normativa moderna si basa sull’accordo reciproco e razionalmente motivato che si costituisce all’interno della comunità giuridica [*Rechtsgemeinschaft*]. Affinché l’accordo [*Einverständnis*] si compia si deve verificare quali fondamenti siano degni di riconoscimento [*Annerkennung verdienen*], sul terreno delle comuni forme di vita [*geteilte Lebensform*], tramite l’adozione di una prospettiva reciproca [*wechselseitige Perspektivenübernahme*]. Certo, senza «l’intero potenziale di significati di ciò che le etiche classiche un tempo hanno pensato come giustizia storico-salvifica o cosmica. La solidarietà cui l’etica del discorso fa affidamento resta relegata nei limiti di una giustizia terrena» (1984b, tr. it. 1994, 74).

Una seconda limitazione riguarda la reale attuazione dell’auto-legislazione, in cui trova espressione il principio della sovranità popolare:

La sovranità popolare totalmente dispersa può ormai soltanto “incarnarsi” in quelle forme di comunicazione prive di soggetto, anche se esigenti, che regolano

---

<sup>20</sup> Per le diverse categorie di norme cfr. la descrizione dettagliata di Schädelbach (1992): «Molti dei nostri diritti e dei doveri giuridici e morali sono stabiliti da norme prescrittive. Kant ha tentato di ricondurle interamente all’imperativo categorico, quale norma di base o supremazia prescrittiva» (86). Egli sottolinea che il genere di norme regolative che stabiliscono «ciò che si deve fare per eseguire azioni di un certo tipo» è il modello della razionalità comunicativa (85).

<sup>21</sup> Stefan Gosepath constata che la «spiegazione della normatività [...] è collegata all’interpretazione della capacità di farsi guidare da motivi razionali» (2009, 256). Egli giunge alla conclusione che la normatività non ha «un *fundamentum in re* che possa svelare una genealogia dell’ontogenesi; vale solo il fatto di esplicitare una prassi stabilita» (Ivi, 268).

<sup>22</sup> Autolegislazione [*Selbstgesetzgebung*] significa che coloro che sono soggetti al diritto ne sono, al contempo, gli artefici (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 61).

---

il flusso della formazione politica dell'opinione e della volontà in modo tale che i loro risultati fallibili abbiano dalla loro una presunzione di ragionevolezza. La sovranità comunicativamente liquefatta si afferma nella forma di discorsi che scoprono temi rilevanti per l'intera società, interpretano valori, forniscono contributi alla soluzione di problemi, producono buone ragioni e invalidano quelle cattive. Ovviamente, queste opinioni debbono prendere forma nelle deliberazioni di organismi sociali democraticamente costituiti, perché la responsabilità di deliberazioni che hanno conseguenze richiede una immutabilità istituzionale. I discorsi non governano: producono un potere comunicativo che non sostituisce quello amministrativo, bensì può soltanto influenzarlo. Quest'influsso si limita alla creazione e al ritiro della legittimazione (1990, tr. it. 2002<sup>2</sup>, XXXVII-XXXVIII).

Poiché i discorsi non comandano [*Diskurse nicht herrschen*], l'uso pubblico della ragione [*öffentliche Vernunftgebrauch*] dipende dalla mediazione istituzionale, su cui sono specializzati i corpi parlamentari (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 393). Di conseguenza, la realizzazione dei postulati normativi di una costituzione democratica – quindi, l'auto-determinazione politica nelle forme dell'auto-legislazione e dell'auto-governo –, secondo Habermas, dipende dal fatto che la formazione dell'opinione e della volontà pubblica sia fondata [*grundiert*] e canalizzata [*kanalisiert*] all'interno dei poteri legittimi. Nel caso di «una società *globalmente* guidata dal discorso, e in questo senso “costituita” fin dall'inizio dalla politica» (Ivi, 333), l'attuazione del potere comunicativo dipende, in definitiva, dalla relazione tra il livello informale della società civile e il livello formale delle istituzioni parlamentari.

Considerando la validità della normatività [*Geltung von Normativität*] emergono numerose conseguenze. Da un lato, la validità normativa dipende generalmente da un trasparente procedimento di fondazione: ne è un modello la teoria del discorso. Dall'altro lato, la fatticità del normativo [*Faktizität des Normativen*] si basa su un complesso arrangiamento di provvedimenti istituzionali, che devono garantire che i cittadini, in quanto attori della società civile, abbiano reali possibilità di esprimere la pluralità dei loro obiettivi e delle loro idee di valore e di trasferirli dentro il processo politico.

A ciò si aggiunge che l'ordinamento normativo interno di queste istituzioni – come, ad esempio, la sfera pubblica autonoma e i suoi media – a sua volta, deve essere legittimato dal “modus discorsivo”, ossia tramite l'indicazione delle norme procedurali [*Verfahrensregeln*] della partecipazione e decisione politica democratica<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> «Ciò significa istituzionalizzare procedimenti giuridici che garantiscano la massima soddisfazione possibile degli esigenti presupposti comunicativi di trattative eque e di argomentazioni libere. Questi presupposti idealizzanti richiedono la totale inclusione di tutti i possibili interessati, la pari legittimazione delle parti, la libertà di interazione, l'apertura a temi e contributi, la rivedibilità dei risultati, ecc. In questo contesto le procedure giuridiche servono a far

---

Habermas evidenzia continuamente che la società civile «non potrà mai occupare la posizione di un macrosoggetto, identificabile in sede di filosofia della storia, cui tocchi dirigere l'intera società» (1992, tr. it. 2013<sup>2</sup>, 402).

Nel quadro di società strutturate tramite il *medium* giuridico, i punti nevralgici [*neuralgische Punkte*] che potrebbero essere particolarmente lesivi sono la limitazione del raggio di azione e la mancata capacità di imporsi delle argomentazioni all'interno dei procedimenti democratici istituzionali. Rimane la questione se le percepibili limitazioni cui è soggetto il potere comunicativo, nelle nostre società sistemicamente differenziate, nel lungo periodo, siano compatibili con il concetto di ragione comunicativa che, secondo Habermas, opera «nella storia come una forza vendicativa» (1980, in 1984, 489).

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADORNO Th.W. (1957), *Ragione e rivelazione*, Id., *Parole chiave. Modelli critici*, traduzione di M. Agrati, Sugar, Milano 1974, pp. 23-33.
- CALHOUN C., MENDIETA E., VAN ANTWERPEN J. (2012), a cura di, *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin, Suhrkamp.
- GOSEPATH S. (2009), *Zum Ursprung der Normativität*, in Forst R., Hartmann M., Jaeggi R., Saar M. (a cura di), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 250-268.
- HABERMAS J. (1980), *Replik auf Einwände*, in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 475-570.
- (1981), *Teoria dell'agire comunicativo. Vol. II. Critica della ragione funzionalistica*, Bologna, il Mulino, 1986.
- (1983), *Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione*, in Id., *discorso*, traduzione di Emilio Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 49-121.
- (1984a), *Ein Interview mit der "New Left Review"*, in Id., *Kleine Politische Schriften V: Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 213-260.
- (1984b), *Giustizia e solidarietà. A proposito della discussione sullo "stadio 6"*, in Id., *Teoria della morale*, traduzione di V.E. Tota, Bari-Roma, Laterza, 1994, pp. 49-76.
- (1987), *L'unità della ragione nella molteplicità delle sue voci*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, traduzione di M. Calloni, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 151-183.

---

valere nell'ambito di una comunità di comunicazione gli obblighi selettivi di natura spaziale, temporale e materiale presenti nella società reale» (1990, tr. it. 2002<sup>2</sup>, XXXV).

- (1988a), *Motivi del pensiero post-metafisico*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 31-55.
  - (1988b), *Azioni, atti linguistici, interazioni mediate linguisticamente e mondo della vita*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 59-102.
  - (1988c), *Per la critica della teoria del significato*, in Id., *Il pensiero post-metafisico*, cit., pp. 121-133.
  - (1988d), *Come può la legittimità fondarsi sulla legalità?*, in Id., *Morale, diritto, politica*, traduzione di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 1992, pp. 5-42.
  - (1988e), *Uso pragmatico, etico e morale della ragione pratica*, in Id., *Teoria della morale*, cit., pp. 103-122.
  - (1989), *Intervista con T. Hviid Nielsen*, in Id., *La rivoluzione in corso*, traduzione di M. Protti, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 117-146.
  - (1990), *Prefazione alla nuova edizione*, in Id., *Storia e critica dell'opinione pubblica*, traduzione di A. Illuminati, F. Masini, W. Perrotta, Roma-Bari, Laterza, 2002<sup>2</sup>, pp. VIII-XLIV.
  - (1991), *Sulla frase di Horkheimer: «E' vano salvare un senso incondizionato senza Dio»*, in Id., *Testi filosofici e contesti storici*, traduzione di E. Rocca, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 115-131.
  - (1992), *Fatti e norme. Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, traduzione di L. Ceppa, Roma-Bari, Laterza, 2013<sup>2</sup>, pp. 113-160.
  - (1995a), *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, traduzione di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 63-87.
  - (1995b), *La lotta delle potenze della fede. Karl Jaspers e il conflitto delle culture*, in Id., *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, traduzione di C. Mainoldi Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 27-40.
  - (1996a), *Replica al convegno della Cardozo Law School*, in Id. *Solidarietà tra estranei. Interventi su "Fatti e norme"*, traduzione di L. Ceppa, Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 17-111.
  - (1996b), *Una considerazione genealogica sul contenuto cognitivo della morale*, in Id., *L'inclusione dell'altro: studi di teoria politica*, cit., pp. 15-60.
  - (1999), *Dialogo su Dio e il mondo*, in Id., *Tempo di passaggi*, traduzione di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 2004, pp. 138-139.
  - (2000) *Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 48, pp. 547-564; ripr. in Habermas J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze - Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004<sup>3</sup>, pp. 271-298.
  - (2001a), *Agire comunicativo e ragione detrascendentalizzata*, in Id., *La*
-

- 
- condizione intersoggettiva*, traduzione di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 21-99.
- (2001b), *Fede e sapere*, in Id., *Il futuro della natura umana*, traduzione di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002, pp. 99-111.
  - (2003), *Sull'architettura della diversificazione discorsiva. Breve replica a una grande polemica*, in Id., *La condizione intersoggettiva*, cit., pp. 101-131.
  - (2004a), *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico*, in Id., *Tra scienza e fede*, traduzione di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 5-18.
  - (2004b), *Il confine tra scienza e fede. Storia dell'influsso e attuale importanza della filosofia della religione di Kant*, in Id., *Tra scienza e fede*, cit., pp. 111-149.
  - (2005a), *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in Id., *Tra scienza e fede*, cit., pp. 19-51.
  - (2005b), *Un simposio su fede e sapere. Obbiezioni, stimoli, risposte*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, traduzione di L. Ceppa, Roma-Bari, Laterza, 2015, pp. 163-215.
  - (2007), *Contro il disfattismo della ragione moderna. Per un nuovo patto tra fede e ragione*, traduzione di L. Ceppa, in «Teoria politica», XXIII, 1, 2007, p. 6.
  - (2008a), *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, Id., *Philosophische Texte, Bd. 5. Kritik der Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2009, pp. 387-407.
  - (2008b), *Eine Replik*, in M. Reder, J. Schmidt (a cura di), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 94-107.
  - (2008c), *La religione nella sfera pubblica delle società post-secolari*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 286-304.
  - (2009a), *Einleitung*, in Id., *Philosophische Texte, Bd. 5. Kritik der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, pp. 9-31.
  - (2009b), *Un nuovo interesse dei filosofi per la religione? Intervista con Eduardo Mendietta*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 81-102.
  - (2009c), *Religione e pensiero post-metafisico. Una replica*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 103-162.
  - (2009d) *Der philosophische Glaube in der postsäkularen Gesellschaft*, in A. Hügli, D. Kaegi, B. Weidmann (a cura di), *Existenz und Sinn. Karl Jaspers im Kontext*, Heidelberg, Winter, pp. 239-278.
  - (2009e), *Laudatio für Michael Tomasello*, lettura all'Hegel Prize 2009, Stuttgart (Germany) il 16 dicembre 2009, in Id., *Im Sog der Technokratie*.
-

- Kleine politische Schriften XII*, Berlin, Suhrkamp, 2013, pp. 166-173.
- (2011a), *Il mondo-di-vita come luogo delle ragioni incarnate simbolicamente*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 39-60.
- (2011b), *Un'ipotesi sulla funzione evolutiva del rito*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. 61-78
- (2012), *Verbalizzare il sacro. In luogo di una Prefazione*, in Id., *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, cit., pp. V-XV.
- HONNETH A. (2011), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, traduzione di C. Sandrelli, Torino, Codice Edizioni, 2015.
- JASPERS K. (1961), *Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit*, München, Pieper, pp. 308-317.
- (1973), *Philosophie II. Existenzerhellung*, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, pp. 376-382
- MALY S. (2005), *Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas*, in «Theologie und Philosophie», LXXX, 4, pp. 546-565
- MCCARTHY Th. (1978), *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980.
- MÜLLER-DOOHM S. (2014), *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Berlin, Suhrkamp.
- (2015), *Member of a school or exponent of a paradigm? Jürgen Habermas and critical theory*, in «European Journal of Social Theory», 23.
- RAPIC S. (2015), *Die Entwicklungslogik der Normativität in der Diskursethik Jürgen Habermas' und Karl-Otto Apels*, Conferenza “Die Entwicklungslogik der Normativität”, Wuppertal, Università di Wuppertal, 16 maggio.
- RIESEBRODT M. (2000), *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen'*, München, C.H. Beck Verlag.
- (2007), *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München, C.H. Beck Verlag.
- SCHÄDELBACH H. (1992), *Rationalität und Normativität. Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- STRENGER C. (2015), *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*, Berlin, Suhrkamp.

Il saggio *Ci sono limiti al pensiero post-metafisico? Il concetto habermasiano di normatività nella società secolarizzata* è la traduzione del testo dattiloscritto *Gibt es Grenzen nachmetaphysischen Denkens? Jürgen Habermas' Konzept von Normativität in der säkularisierten Gesellschaft*, ancora inedito.

[TRADUZIONE DI LUCA CORCHIA]

---



**OSSERVARE, DESCRIVERE, ANALIZZARE.**

**Lo *shadowing* come strumento di indagine sociologica**

di *Massimo Cerulo*\*

Indice

---

1. Di cosa parliamo quando parliamo di <i>shadowing</i>	34
2. L'utilizzo dello <i>shadowing</i> nella ricerca sociologica e antropologica: un elenco non esaustivo	38
3. Un caso di studio: fare da ombra ai dirigenti scolastici	40
3.1. <i>Ruoli molteplici, maschere quotidiane</i>	41
3.2. <i>Impegni al di fuori dell'istituto</i>	45
Conclusioni	48
Riferimenti bibliografici	49

---

\* MASSIMO CERULO è *senior researcher* all'Università di Perugia, *visiting researcher* all'Université Paris V Descartes e *visiting professor* all'Università della Svizzera Italiana.  
E-mail: massimo.cerulo@unipg.it.

---

1. DICOSA PARLIAMO QUANDO PARLIAMO DI *SHADOWING*

Tra le numerose e differenti tecniche d'indagine a disposizione nella ricerca sociologica di tipo qualitativo, un posto "particolare" è occupato da quella definita *shadowing*: una forma di osservazione partecipante estrema che obbliga il ricercatore a seguire "come un'ombra" i soggetti indagati (Quinlan 2008; Czarniawska 2007; McDonald 2005, Paskiewicz 2002; cfr. Cardano 2011; Marzano 2006). Se la tecnica dell'osservazione partecipante comporta già di per sé una permanenza e un'assunzione di ruolo all'interno dell'ambiente frequentato dai soggetti studiati, con tanto di periodo di pratica inerente ai comportamenti da adottare nel ruolo che si assume, lo *shadowing* trasforma il ricercatore in una sorta di videocamera umana, che riprende e annota gesti, comportamenti, sguardi, non detti, usi e costumi.

Lo *shadowing* rientra nell'indagine etnografica, ossia in quella pratica di ricerca che consiste nel prendere nota, scrivere, raccontare di comportamenti e abitudini che caratterizzano uno specifico gruppo sociale o, anche, un singolo soggetto (Cardano 2011; Marzano 2006; Laplantine 1996). Il tutto senza dimenticare il contesto all'interno del quale avviene l'azione-interazione e quindi la descrizione degli ambienti, chiusi o aperti, che le persone sotto osservazione si trovano a frequentare.

Non si conoscono bene le origini dello *shadowing*, tuttavia Czarniawska (2007), che ha provato a ricostruirne la storia, propende per una molteplice paternità: più autori che, in momenti diversi e probabilmente all'insaputa reciproca, hanno utilizzato tale tecnica. Fra questi vi sono il sociologo americano del lavoro Robert H. Guest (1955), lo studioso canadese di management Henry Mintzberg (1970) e l'antropologo americano dell'educazione Harry Wolcott (1973)<sup>1</sup>.

Fare *shadowing* significa documentare quello che i soggetti indagati fanno durante un intervallo orario spesso stabilito: si tratta quindi innanzitutto di osservare e descrivere interazioni, dialoghi, comportamenti quotidiani, quello che i soggetti compiono intenzionalmente così come quello che loro capita senza che vi sia una previsione o un'attesa dell'evento. Ma fare *shadowing* vuole dire anche indagare il senso dell'agire sociale di coloro cui si fa "da ombra": in tal senso è necessario tenere a mente la distinzione antropologica tra una osservazione che, sul

---

<sup>1</sup> In letteratura, esempi di *shadowing* provengono dal breve romanzo *A day's work* (1975) dello scrittore americano Truman Capote, dove egli segue per un giornata una donna delle pulizie (Czarniawska 2007) e dal racconto *Nice work* (1988) dell'inglese David Lodge, nel quale una docente universitaria fa 'da ombra' a un dirigente d'azienda.

---

campo, deve essere quanto più intensa ed empaticamente partecipe (*emic*), al fine di calarsi nei panni degli “indigeni” e vivere *con* loro e *come* loro, ma che poi, in seguito all’osservazione, deve ritornare a sposare i canoni dell’oggettività scientifica, il che vuol dire sviluppare un’analisi dei dati registrati quanto più distaccata (*etic*) dalle opinioni, necessità, prese di posizioni e simpatie eventualmente nutrite per i soggetti con cui si è trascorso il tempo dell’ombra, al fine di utilizzare nel modo scientificamente più adatto le categorie di analisi socio-antropologica di cui si dispone e poter utilizzare lo strumento della riflessività anche nei confronti di se stessi (Bourdieu 2001).

Va da sé che è possibile utilizzare lo *shadowing* nei confronti di pochi soggetti, anche a causa della fatica fisica che comporta l’utilizzo di tale tecnica. Solitamente, per qualche giorno o qualche settimana il ricercatore fa “da ombra” a un numero ristretto di soggetti principali, da 1 a 6, seguiti quasi sempre singolarmente e selezionati attraverso un campionamento a scelta ragionata (Corbetta 2009) o, nel caso in cui si tratti di una osservazione all’interno di un gruppo ristretto e quindi dal difficile accesso, utilizzando il campionamento a valanga (De Rose 2003) che permette di “sfruttare” i soggetti già indagati come mediatori per contattarne di altri interni al gruppo (nonché come garanti della serietà del ricercatore). La tecnica dello *shadowing* non permette ampie generalizzazioni, considerando i numeri esigui del campione (anche per questo motivo è sempre utile affiancargli una seconda tecnica qualitativa, come l’intervista discorsiva, al fine di colmare eventuali lacune o chiarire lati oscuri emersi dall’attività di “ombra” nonché per indagare il senso delle azioni messe in atto dai soggetti indagati (Barley, Kunda 2001)), tuttavia consente di procedere alla “trasferibilità” delle interpretazioni ottenute: ossia la possibilità di individuare una serie di asserti peculiari e approfonditi su singole unità che possono poi fornire indicazioni sui comportamenti, i valori, le credenze caratteristici di quell’intero gruppo sociale (Cardano 2011).

A differenza di altre tecniche di indagine qualitativa come l’intervista, il *focus group*, i giochi o anche, in parte, l’osservazione partecipante, lo *shadowing* impone al ricercatore una sorta di registrazione continua di quello che accade nella fascia oraria stabilita (di solito tra le sei e le otto ore al giorno, anche non continuative): come se avesse una videocamera in spalla, l’osservatore registra e appunta sul suo taccuino – cartaceo o digitale – tutto quello che gli passa sotto gli occhi o le orecchie, senza procedere a una distinzione preliminare, in fieri. È infatti fondamentale che durante la fase di osservazione vengano osservati e descritti nei minimi particolari quanti più elementi e situazioni possibili. Si provvederà in seguito a selezionare le parti salienti in base alle domande di ricerca

---

proprie dello studio che si sta svolgendo, a “sfoltire i rami” dell’albero di appunti costruito facendo riferimento alle ipotesi e sottoipotesi che guidano e indirizzano la ricerca. Questo duplice procedimento però deve svolgersi a brevissima distanza l’uno dall’altro e in un lasso di tempo che quasi sempre, a mio parere, non deve superare le ventiquattro ore. Ad esempio, se si svolge attività di *shadowing* di mattina, dalle ore otto alle ore quattordici (è il caso oggetto di studio che sarà tratto in questa sede), si avrà giusto il tempo per una rapida colazione prima di mettersi a lavorare sul materiale registrato sul taccuino per valutarlo, organizzarlo, “pulirlo” in base agli obiettivi della ricerca, procedere a quel lavoro di sistemazione e prima categorizzazione del materiale ottenuto prima di dedicarsi alla fase finale di vera e propria analisi del materiale raccolto sul campo (Cardano 2011). È quindi fondamentale non perdere tempo subito dopo avere svolto il ruolo di “ombra” e dedicarsi immediatamente al controllo dei dati registrati: per quanto ciò risulterà essere con molta probabilità faticoso e impegnativo, si avranno numerosi vantaggi in termini di possibilità di ricordare dettagli e situazioni vissute soltanto poche ore prima e quindi intervenire sul testo per rendere maggiormente intellegibile una descrizione o un dialogo. Descrivere esattamente come si è svolta una interazione, quali forme linguistiche ha assunto un dialogo, che tipo di manifestazioni emotive si sono verificate in una riunione di lavoro, ecc. sono procedimenti alla base dello *shadowing* e si intuisce bene come il tempo svolga un ruolo decisivo: lasciare trascorrere troppe ore dal momento in cui si è svolto l’evento a quando si controlla la sua trascrizione sul taccuino potrebbe pregiudicare l’oggettività della descrizione e, di conseguenza, la precisione dell’analisi che verrà.

Altro punto importante che riguarda la tecnica dello *shadowing* è la costruzione del rapporto di fiducia con i soggetti studiati (Colombo 1998). A differenza dell’osservazione partecipante, dove tale rapporto può essere costruito nel tempo, con reciproci avvicinamenti tra ricercatore e soggetto studiato (Cardano 2011) e con la possibilità di svolgere un ruolo non invasivo nello studio dei soggetti che potrebbero perfino non accorgersi di trovarsi al centro di una ricerca sociale (Cerulo 2011), nello *shadowing* bisogna essere decisi sin dall’inizio perché il tempo non permette troppe dilazioni. In effetti, quando si incontra il soggetto che si vorrebbe seguire e gli si presenta la ricerca, è pressoché inutile e spesso controproducente nascondersi dietro un dito svelando a metà le caratteristiche precipue della tecnica di indagine. Meglio essere schietti ed elencare subito in cosa consiste il lavoro “dell’ombra”, quanto invasivo potrebbe rivelarsi, pregi e (soprattutto) difetti o problematiche della tecnica in questione. Una volta che il soggetto interrogato si dichiara disponibile a “fare

---

da cavia” e quindi a prestarsi all’osservazione, è bene definire i dettagli dell’accordo: inizio, fine e durata dello *shadowing* (giorni complessivi e ore giornaliere), ruolo ricoperto dal ricercatore, posizione assunta da quest’ultimo nei vari ambienti frequentati (auto, ufficio, casa privata, aula, ecc.), eventuali liberatorie o accordi da mettere per iscritto anche inerenti all’anonimato o meno della ricerca (in generale, uno studio scientifico utilizza l’anonimato dei soggetti studiati, perché il suo obiettivo è quello della generalizzazione, ossia della creazione di tipologie o categorie interpretative e non quello dell’accusa o dell’informazione “scandalistica” nei confronti di specifici soggetti. Tuttavia, potrebbero verificarsi situazioni, anche in corso di *shadowing*, che necessitano di una rinuncia all’anonimato: si pensi all’osservazione di soggetti unici per il ruolo ricoperto, come il Papa o il Dalai Lama; oppure a ricerche svolte in campi pubblici in cui i soggetti svolgono ruoli istituzionali, sono riconosciuti dall’opinione pubblica e gli eventi analizzati vengono confermati da fonti giornalistiche<sup>2</sup>).

Sul ruolo ricoperto dal ricercatore, le possibilità a mio parere sono fondamentalmente tre: 1) *shadowing* scoperto, in cui lo studioso ricopre il suo ruolo formale anche agli occhi degli altri soggetti che si incontreranno durante la ricerca: in questo caso il ricercatore non avrà problemi a presentarsi o essere presentato in quanto dipendente da una università o da un ente o istituzione di ricerca. 2) *shadowing* semi-coperto, in cui l’identità e il ruolo istituzionale del ricercatore sono conosciuti esclusivamente dal/i soggetti cui si fa ombra mentre si ricoprono ruoli differenti per tutte le altre persone che hanno a che fare con il soggetto studiato durante il periodo di ricerca. È questo il caso di una ricerca sulla vita quotidiana dei politici di professione che svolsi nel triennio 2005-2008 (Cerulo 2009): soltanto i politici-amministratori seguiti erano a conoscenza della mia vera identità, per tutti gli altri (segretari, addetti stampa, colleghi di partito, amici, ecc.) ho di volta in volta indossato maschere differenti e quindi ricoperto diversi ruoli a seconda dell’incarico detenuto dal politico di professione e in accordo con lui (ho indossato i panni di: autista, segretario particolare, addetto stampa, tesista, ecc.). 3) *shadowing* coperto, in cui il ricercatore nasconde la propria identità assumendone un’altra fittizia. È lo *shadowing* meno comune e di certo il più pericoloso, al quale si

---

<sup>2</sup> È questo il caso, ad esempio, della campagna elettorale per le elezioni primarie del comune di Napoli del 2011 che raccontammo attraverso un lungo percorso di osservazione partecipante e *shadowing* durato diversi mesi e al quale affiancammo analisi documentale di articoli tratti da quotidiani nazionali e locali come prova di quanto accaduto (Iaccarino, Cerulo 2011).

---

ricorre quando l'indagine sociologica si svolge in contesti pericolosi, illegali, dai confini vigilati e ristretti dove l'identità istituzionale rappresenterebbe un problema per l'accesso al campo. Si pensi a uno *shadowing* nei confronti di uno spacciatore di crack (Bourgois 2005), a quello verso soggetti che intrattengono relazioni sessuali nei luoghi pubblici (Humphreys 1970), o ancora all'attività di ombra verso soggetti che fanno parte di gruppi chiusi e/o privilegiati.

In tutte e tre le tipologie "l'invisibilità" gioca un ruolo determinante in quanto il ricercatore deve prestare attenzione a non mettersi in mostra durante la sua fase di ombra, a non attirare su di sé l'attenzione, a lasciare che gli eventi si sviluppino quanto più possibile in maniera "naturale", come se lui non ci fosse, al fine di ottenere una osservazione quanto mai oggettiva (fermo restando che non può scomparire e quindi, anche in minima parte, andrà a influenzare con la sua osservazione il campo e i soggetti osservati). Tuttavia ciò non vuol dire che il ricercatore debba restare in silenzio: la corretta interazione tra osservatore e osservato è fondamentale per la piena riuscita dell'indagine, il che significa la creazione di quella "invisibilità vistosa" (Quinlan 2008) che permette (leggi: obbliga) il ricercatore a uscire dall'ombra quando è necessario rivolgere domande chiarificatrici o indagatrici al soggetto seguito o ad altri partecipanti all'interazione (Fletcher 1999).

## 2. L'UTILIZZO DELLO *SHADOWING* NELLA RICERCA SOCIOLOGICA E ANTROPOLOGICA: UN ELENCO NON ESAUSTIVO

Quantificare le ricerche sociologiche e antropologiche svolte nel mondo con la tecnica dello *shadowing* è impresa ardua quando non impossibile, soprattutto se consideriamo che molte non trovano visibilità su pubblicazioni diffuse internazionalmente, su motori di ricerca in rete ad esempio, e restano quindi a beneficio di lettori *aficionados*. Nel mio piccolo, però, posso provare a ricordare alcune storiche e note ricerche di *shadowing* svolte negli ultimi decenni, tenendo ben presente che spesso tale tecnica si sovrappone a quella dell'osservazione partecipante e viceversa<sup>3</sup>.

Con l'utilizzo dello *shadowing*, il ricercatore ha solitamente la possibilità di immergersi, vivere, raccontare e in seguito analizzare la vita quotidiana – pubblica, professionale o anche privata – dei soggetti che va a mettere sotto la sua lente di ingrandimento di scienziato sociale. William

---

<sup>3</sup> Un elenco approfondito delle ricerche svolte nel campo degli studi organizzativi è presente in McDonald (2005). Da una prospettiva specificamente antropologica, si veda Pennacini (2011).

---

Foote White, tra i primi a utilizzare tale tecnica (anche inconsapevolmente a mio parere), racconta le abitudini e i comportamenti degli abitanti di un quartiere di immigrati italiani in Boston (1943); Pierre Bourdieu svolge osservazione partecipante e fa da ombra in due ricerche sul campo durante i suoi primi anni di apprendistato antropologico: in Algeria, nella regione della Cabilia (1958) e nel Béarn, suo paese francese d'origine (2002); Erving Goffman si fa assumere nelle vesti di assistente del direttore atletico per osservare da vicino e in prima persona quello che accade nell'ospedale psichiatrico statunitense St. Elisabeth (1961); Mario Cardano svolge osservazione etnografica presso due comunità del centro e del Nord Italia: gli elfi di Gran Burrone e Damanhur (1997); Joyce Fletcher fa "da ombra" a sei donne ingegnere (1999); Attila Bruni, Silvia Gherardi e Barbara Poggio utilizzano la tecnica dello *shadowing* per studiare sociologicamente le organizzazioni da una prospettiva di genere e seguono per una settimana gli imprenditori di cinque diverse aziende (2005a, 2005b, 2000)<sup>4</sup>; Marianella Sclavi prima racconta ora per ora le giornate di scuola di una studentessa liceale romana e di una sua omologa newyorkese, trascorrendo giornate nelle aule frequentate dalle ragazze (2005) per poi dedicarsi a fare "da ombra" a un avvocato del Bronx (2006); Sophie Gilliet-Ray svolge uno *shadowing* nei confronti dei fedeli musulmani che pregano nella cappella di un ospedale di Cardiff; anche Marco Marzano frequenta un luogo simile, quando svolge una osservazione partecipante con parti di *shadowing* all'interno del reparto dei malati di cancro dove è ricoverato suo padre (2004), in seguito si "confonde" tra i pellegrini in viaggio verso Medjugorje (2009) e tra i neocatecumenali della chiesa cattolica (2012); Giuseppe Bonazzi dirige una ricerca svolta col metodo *shadowing* per studiare la sicurezza clinica in quattro unità ospedaliere dell'Emilia Romagna (2014), ma già negli anni Novanta lo stesso sociologo utilizza tale tecnica per analizzare i rapporti di produzione in FIAT (1998); io stesso ho svolto diverse indagini facendo "da ombra" ai soggetti studiati: ho seguito politici e amministratori di professione nel corso di una settimana di attività lavorativa (Cerulo 2009), i partecipanti a una campagna elettorale (Iaccarino, Cerulo 2011) e, ultimo studio in ordine di tempo, quattro dirigenti scolastici di scuole secondarie superiori italiane (Cerulo 2015).

Tra gli *shadowing* più rischiosi ricorderei almeno la ricerca svolta da Philippe Bourgois sugli spacciatori di crack in un quartiere di Chicago

---

<sup>4</sup> La tecnica dello *shadowing* viene utilizzata da tempo negli studi sulle comunità di pratica (Lave 1988; Lave, Wenger 1991, 2003) e sulle organizzazioni (tra gli altri Perlow 1999, 1998; Blake, Stalberg 2009). Si rimanda a McDonald, Simpson 2014.

---

(2005) e l'osservazione ombra travestito da "palo" da parte di Laud Humphreys nei confronti di soggetti che intrattenevano rapporti omosessuali nei bagni pubblici della stazione (1970).

Vi sono infine da citare ricerche che potremmo fare rientrare in quelli che definirei *autosshadowing*, ossia soggetti che, al fine di descrivere e analizzare le caratteristiche sociali dell'ambiente in cui agiscono, fanno "da ombra" a se stessi, svolgendo una sorta di *autoetnografia*: è il caso di Loïc Wacquant che a Chicago si iscrive in una palestra di pugilato (ed entra talmente nel ruolo da arrivare a sfiorare un incontro per il titolo della sua categoria con tanto di dubbio esistenziale se continuare con la ricerca sociale o darsi a tempo pieno al pugilato); oppure di Laura Balbo che, nei panni di Ministro della Repubblica Italiana per le Pari Opportunità, racconta il campo politico dal di dentro (2002).

### 3. UN CASO DI STUDIO: FARE DA OMBRA AI DIRIGENTI SCOLASTICI

Un esempio recente di ricerca sociologica svolta utilizzando principalmente la tecnica dello *shadowing* è quella che ha indagato la vita quotidiana di quattro dirigenti scolastici italiani (Cerulo 2015). Sono state campionate quattro scuole italiane, da Nord a Sud della penisola, selezionandole in base alla tipologia<sup>5</sup>: due licei scientifici – uno in Piemonte, nella città di Torino, l'altro in Calabria, nell'area urbana di Cosenza – e due istituti di istruzione superiore (IIS) comprendenti indirizzi tecnici-professionali – uno in Veneto, nella provincia di Treviso, l'altro in Puglia, nella città-periferia di Bari. In queste scuole mi sono trasferito per una settimana, seguendo i rispettivi Dirigenti Scolastici (due uomini e due donne) dal lunedì al venerdì per sei ore al giorno: dalle 8 alle 14. I resoconti delle osservazioni sono farcite da impressioni, dubbi, commenti propri del ricercatore, che guida quindi il lettore in presa diretta sul campo di studio e, nello stesso tempo, condivide con lui il suo punto di vista soggettivo. È questa una tecnica specifica dell'indagine sociologica, che va sotto il nome di "sociologia emozionale" (*emotional sociology*, Ellis 1991), attraverso la quale vengono condivisi con il lettore stati d'animo, domande, sensazioni, al fine di stabilire empatia e condivisione nei confronti degli eventi raccontati e analizzati dallo studio.

Proverò a utilizzare stralci di resoconti di *shadowing* per sottolineare alcune implicazioni sociologiche che emergono dalle osservazioni. Si

---

<sup>5</sup> Nella selezione delle scuole oggetto di analisi è stato utilizzato un campionamento a scelta ragionata (Corbetta 1999).

---



tenga presente l'ipotesi generale e operativa che ha guidato il lavoro sul campo: il Dirigente Scolastico, che secondo la legge dovrebbe recitare il doppio ruolo di leader educativo e manager, nella realtà non riesce a svolgere tale doppio compito in maniera esaustiva.

Hanno fatto da corollario a questa ipotesi alcune domande-faro dell'intera ricerca: quali sono le attività principali svolte dal Preside nella sua quotidianità scolastica? Quali e quanti ruoli si trova "costretto" a recitare? Che rapporto instaura con il direttore dei servizi generali e amministrativi (Dsga)? Quanto interagisce e quali comportamenti adotta nel rapporto con i docenti, il personale ATA, gli studenti e i genitori di questi ultimi?

Nel resto di questo saggio si risponderà a queste ultime domande utilizzando resoconti dello *shadowing*.

### 3.1. Ruoli molteplici, maschere quotidiane

I dirigenti svolgono ruoli differenti durante la loro quotidianità professionale. Forse a causa della mancanza di un ufficio di staff efficiente, oppure per una sorta di "ossessione" del controllo di tutto quello che si sviluppa all'interno della scuola<sup>6</sup>, ecco che i soggetti si trovano costretti a mediare tra le diverse richieste che giungono dal corpo docente, dal personale ATA, dagli studenti, dai genitori, dai rappresentanti dei sindacati, dalle istituzioni esterne. Si media per placare una diatriba tra docenti, tra collaboratori, tra docenti e collaboratori, tra dsga e docenti, tra personale ATA, tra docenti e genitori, tra docenti e studenti, tra personale ATA e dsga. Uno stralcio di *shadowing* svolto con la dirigente dell'istituto veneto può esemplificare quanto affermato:

Lunedì 27 ottobre 2014. 12:00.

Appuntamento con due docenti di sostegno, le quali entrano in ufficio in silenzio e a testa bassa, quasi come se volessero farsi perdonare qualcosa. La dirigente le invita a esprimersi, a raccontare qual è il problema e, anche se un po' a fatica, le due colleghe partono, facendosi forza l'una con l'altra e costruendo un racconto a due voci.

Lamentano una mancanza di comunicazione con un professore di una classe quinta. Nello specifico, il rapporto conflittuale è tra questo docente e uno degli studenti necessitante di sostegno (quest'ultimo seguito dalle due professoresse).

D.: «Avete provato a parlare con il professore? A chiarirvi?». [Tono di voce conciliante, mani appoggiate sulla scrivania, corpo teso verso le interlocutrici]<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Per approfondimenti su tali conclusioni si rimanda a Cerulo 2015, cap. 5.

<sup>7</sup> Tra parentesi quadre si riportano le descrizioni inerenti al non detto e ai comportamenti non verbali dei soggetti osservati.

Docente1: «Sì, durante una ricreazione, ma senza successo». [Viso triste che si abbassa verso il suolo].

Docente2 [che sembra compiere uno sforzo di Sisifo per raccogliere le forze rimanenti. Appare stremata]: «Dirigente, da questo docente sono stata accusata di anarchismo, anarchia e io sarei subdola, tutto perché lo avrei “disturbato” durante una lezione, interagendo con il mio studente. Ma io sono di supporto al ragazzo, non posso quindi restare impassibile o in silenzio. Le ripeto, abbiamo provato a chiarirci ma senza successo». [Lacrime in rampa di lancio].

D.: «Potremmo trovare una soluzione attraverso uno spostamento di orario, previa autorizzazione del consiglio di classe, organo legittimato a effettuare una tale modifica». [La dirigente apre alcuni cassetti, cerca forse l'orario della classe in questione, mentre le due docenti si mostrano interessate e trovano nuovo coraggio di lingua].

Docente2: «Il comportamento che mette in atto il professore è una prassi tesa a screditare il mio lavoro e la mia professione». [E guarda l'altra, come a fornirle un assist. Io, sul termine “prassi”, inizio a temere l'aprirsi di una infinita diatriba filosofica].

Docente1: «Non siamo insegnanti di sostegno da un giorno: abbiamo imparato a mandare giù rospi, rospetti e rosponi, ma con lui non si riesce a parlare... e poi i ragazzi... Il collega non ha le competenze, preside, glielo diciamo in base alla nostra lunga esperienza in aula». [Parlano all'unisono, l'effetto è strano. Ma l'avranno preparata prima la performance?].

D. [con fermezza mista ad ascolto, manifestata dallo sguardo e dalla posizione del corpo, mai rilassata ma sempre tesa verso le interlocutrici]: «Posso intervenire a fondo se tali accuse-critiche vengono presentate per iscritto. [Pausa e sguardi delle docenti che improvvisamente mostrano lampi di preoccupazione]. In quel caso, posso muovermi con maggiore fermezza». [Altra pausa e palla che passa alle docenti, le quali iniziano a muoversi sulla sedia con irrequietezza].

Docente1 [con tono di voce molto più titubante di prima]: «Ma io vorrei soltanto che... la tutela della mia professionalità e del mio lavoro... vorrei che venga chiarito al docente la necessità di un altro tipo di collaborazione...». [L'altra docente è, per citare l'attore napoletano Eduardo De Filippo, zitta con le mani e ferma con le parole].

D.: «Beh, allora potrei convocarvi tutti insieme nel mio ufficio al fine di chiarire la situazione faccia a faccia».

Ecco: a questa proposta le due docenti non rispondono, ma iniziano a spostare il discorso su dinamiche inerenti al loro rapporto con gli studenti seguiti.

La dirigente prende appunti su un quaderno, che diventerà una sorta di zibaldone leopardiano ai miei occhi, perché baule che accoglie riflessioni o note su argomenti differenti. Scrive a penna, con una stilografica con inchiostro a ricarica, stile Aurora. È molto attenta, si pone con un atteggiamento di ascolto attivo, nel senso che interviene poche volte e invita le docenti a continuare, chiarire, esprimere quello che hanno dentro. La conversazione dura molto, circa quaranta minuti, in cui parlano quasi sempre le docenti e snocciolano una serie di altre problematiche legate a ore svolte e da svolgere o a progetti da intraprendere che sottopongono alla dirigente. Quest'ultima ci tiene a sottolineare che i soldi sono sempre di meno, i tagli drastici e bisogna ormai intraprendere nuovi progetti

---

esclusivamente per passione (dirà anche a me: «Ho chiarito ai docenti la gravità della situazione economica. Ho detto loro che oggi più che mai bisogna lavorare per passione»). Siamo a quasi un'ora di conversazione e la dirigente sembra aver portato a termine il suo ruolo da mediatrice, convincendo le due docenti. Il discorso così scema lentamente fino al saluto tra le "parti".

Da questo stralcio emerge anche la professionalità relazionale che caratterizza i soggetti in questione: dal Veneto alla Calabria, dal Piemonte alla Puglia, il dirigente è un mediatore sociale *honoris causa*, a volte dotato di un carico di pazienza inaspettato.

Dall'analisi degli *shadowing* svolti si può notare quella che definirei la "resilienza" detenuta dal dirigente scolastico, ossia la capacità di resistere alle situazioni di stress e tensione superando le circostanze critiche e difficili per trasformarle in momenti di esperienza da cui attingere anche in futuro.

Andiamo in Calabria, con il dirigente alle prese con la mamma di una studentessa:

Martedì 24 febbraio 2015.

12:30. Entriamo in presidenza e il dirigente chiude la porta. Poi, invita la mamma ad accomodarsi. Sono uno di fronte all'altro, alla scrivania principale.

D.: «Mi dica pure, sono tutto orecchi». [Con le mani protese in segno di accoglienza].

M.: «Sono la mamma di X, della IV Z, si è trasferita quest'anno. Quella ragazza timida e silenziosa, che parla poco in aula e non è facile nelle amicizie. Ha presente preside?». [La signora occupa la sedia come se dovesse scattare da un momento all'altro: con il busto in avanti, la borsa tra le mani e il collo proteso ad accompagnare parole].

D.: «No, non ce l'ho presente. Qui abbiamo mille studenti, sa... Ma vada avanti». [Viso serio nell'ascoltare, mani giunte e attenzione manifesta].

M.: «La mia ragazza è italiana, nonostante non parli il cosentino e per questo venga presa in giro. Parla italiano perché così l'ho educata. Ecco! [La signora adotterà questo atteggiamento: pronuncia una affermazione con enfasi e resta in attesa, come se attendesse l'impatto delle sue parole nei confronti del dirigente. Quest'ultimo, tuttavia, resterà sempre alquanto distaccato e non cadrà in eventuali "trappole" emotive]. Ci sono docenti, preside, sempre donne, che non rispettano mia figlia. La docente Tisifone<sup>8</sup>, che si sente protetta da tutto e tutti e quindi si permette di offendere gli studenti e le studentesse che le stanno antipatiche. O non lo sa, preside? Quante lamentele ha ricevuto su questa docente che dovrebbe insegnare una lingua straniera che invece fa fatica a parlare? Allora? Lo sa bene, preside, lo sa. E mia figlia ha la massima certificazione di lingua, ma per Tisifone è "bravina". "Bravina", preside, perché le sta antipatica. [Solita

---

<sup>8</sup> I nomi dei docenti sono frutto della fantasia dell'autore.

lunga pausa. Dirigente immobile].

E poi c'è la docente Megera, quella di italiano, e conoscerà bene anche lei, preside, per tutte le lamentele che genera. Critica mia figlia perché non parla molto. Perché, è un obbligo parlare? Critica mia figlia per come si veste. Perché, è lei che determina l'abbigliamento? Non sono accettabili questi comportamenti preside! Chi è questa signora per permettersi di giudicare mia figlia al di fuori del suo ambito di insegnamento? [Voce rotta da un inizio di pianto].

E poi c'è la docente Aletto che si lamenta perché mia figlia ha voti bassi in latino scritto mentre le altre studentesse rispondono meglio. Sa, preside, le altre rispondono meglio allo scritto perché copiano! Copiano preside! Mentre la mia ragazza non lo fa perché così le abbiamo insegnato a casa. Perché così le abbiamo detto: non si deve copiare mai, devi crescere e imparare. Perché questa docente, tutte le docenti non si prendono cura della mia fanciulla e le insegnano dove migliorare, la affiancano per farla crescere. Perché criticano? Come si permettono di farlo? Se lei non parla molto non vuol dire che le cose non le sappia. Preside, non ce la faccio più. Se sono venuta qui da lei è perché se fossi andata da loro non so cosa sarebbe successo. Non lo so preside! [Si asciuga un paio di lacrime e sembra aver esaurito sfogo e motivazioni].

D.: «Allora, signora. Ho ascoltato tutte le sue argomentazioni. Parlerò con le docenti. Personalmente. Vedrà che la situazione migliorerà. Però, se lei lo ritiene opportuno, possiamo pensare a un cambio di classe».

M.: «Non so, preside... un cambio dice?».

D.: «Sì, siamo ancora a inizio secondo quadrimestre, è possibile».

Mamma: «Vediamo, non so. L'importante è che lei parli con le docenti».

D.: «Lo farò, stia tranquilla». [E si alza porgendole la mano, per congedarla]. La madre ringrazia e saluta. Il preside l'accompagna alla porta, che lascia aperta e ritorna alla scrivania lanciandomi uno sguardo che mi appare di richiesta di comprensione. Poi, mi dice: «Vede. I genitori vengono dal preside invece di andare dai docenti o dal coordinatore di classe. Dovrebbe essere il contrario: il preside è l'ultima possibilità. E invece vengono prima da me. I genitori, oggi, non sono più da sostegno alla scuola sotto l'aspetto educativo, ma sono una controparte della scuola, nel senso che non sempre condividono l'operato della scuola, ma il più delle volte condividono l'operato dei figli e questo li porta ad avere uno scontro con l'operato di chi lavora nella scuola».

Il metodo è sempre lo stesso, a prescindere dal luogo: il dirigente lascia che l'interlocutore di turno racconti, si sfoghi, dia voce al suo demone interiore. Lui (lei) ascolta, guarda negli occhi, si pone fisicamente in posizione di comprensione, mostrando empatia e condivisione (attenzione: non è detto che vi siano per davvero, di certo è il corpo a essere posto in una posizione d'ascolto). Esattamente come farebbe un sociologo o psicologo in uno sportello di *counselling*. Si badi bene che spesso il dirigente non fornisce indicazioni sul da farsi né suggerisce la soluzione ai problemi raccontatigli: non serve. I "pazienti", infatti, mostrano necessità di parlare all'autorità. E di vedere che l'autorità è lì pronta ad accoglierli. Terminato il racconto-

---

sfogo eccoli alzarsi, col viso più rilassato di quando sono entrati, e ringraziare il dirigente. Ascolto e presenza. D'altronde, egli è chiamato a promuovere processi trasformativi che prendono impulso dalla narrazione con ascolto e attenzione nella responsabilità educativa (Merola 2014).

### 3.2. *Impegni al di fuori dell'istituto*

Dalle osservazioni si evince un impegno da parte del dirigente a sbrigare pratiche anche al di fuori dell'istituto da lui diretto. Ad esempio, si trova a svolgere il ruolo di avvocato o di "pellegrino" verso altri enti per risolvere questioni "vitali" per il corretto funzionamento dell'istituto. Per quanto riguarda il primo ruolo, il dirigente si reca personalmente in tribunale, a rappresentare la scuola da lui diretta, in vece degli avvocati dell'avvocatura dello Stato (non ve ne sono abbastanza per coprire tutte le scuole coinvolte in cause legali). Il tutto comporta un'acquisizione di linguaggio tecnico, una almeno minima familiarità con il mondo della giurisprudenza, una calendarizzazione delle udienze, una quantità di tempo da dedicare al lavoro di aggiornamento e monitoraggio cause in corso, nonché aggiornamento nei confronti dell'avvocatura dello Stato:

Lunedì 2 marzo 2015. 9:30.

Dirigente: «Oggi tocca al dirigente anche presentarsi in tribunale, perché l'Avvocatura dello Stato – a cui spetterebbe l'onere di costituirsi in giudizio – non ha il numero sufficiente di avvocati disponibili per il contrasto alle numerose cause e quindi delega i dirigenti scolastici. E io chi mando? Un mio vicario? Il segretario amministrativo? Non hanno il profilo giuridico idoneo poi non ne sanno niente, come fanno ad presenziare Neanche io ho una preparazione adeguata, ma sono il responsabile e funziona così ormai. Mi danno la delega e devo presentarmi io lì con la giusta documentazione e tenermi anche aggiornato su calendario udienze, ecc.». [Ricapitolando: il dirigente, nel caleidoscopio di ruoli che ricopre quotidianamente, fa i conti anche con la maschera dell'avvocato. Anche nello *shadowing* calabrese era emersa questa caratteristica ma qui assume una importanza dirimente. Ricevono la delega a "travestirsi" da avvocati e presenziare all'udienza. Cosa che si verifica assai spesso, da quanto annoto confrontando le diverse osservazioni]. «Prima, recarsi dinanzi a un giudice era un evento molto molto raro e non interessava il preside. Oggi, invece, le Avvocature dello Stato, che dovrebbero supportare le scuole, sono così piene di chiamate in giudizio che delegano il dirigente a presentarsi di fronte al giudice proprio in quanto dirigente (perché oggi sei dirigente, mentre prima eri un funzionario). Prima, l'Avvocatura esercitava questo compito attraverso avvocati privati che venivano retribuiti per farlo. Dato che ora è stata tolta la retribuzione, perché onerosa per lo Stato, e dato che vi è la riduzione numerica da parte degli avvocati, tocca a noi presen-

---

tarci in giudizio. E allora ci avvaliamo dell'atto di costituzione in giudizio e andiamo lì con poca esperienza, tentando di barcamenarci a costruire o avvalerci delle motivazioni giuridiche offerteci dall'Avvocatura dello Stato. Non possiamo fare altro e quando siamo presenti in contraddittorio non possiamo che limitarci a dire "la posizione della Pubblica Amministrazione è questa". Il punto è che tale situazione è tutt'altro che rara: veniamo chiamati in giudizio per qualsiasi evento: il bambino che si è fatto male; un contraddittorio tra docenti o tra docenti e genitori ecc. Vi sono una serie di responsabilità giuridiche per le quali non siamo stati formati in profondità e lo facciamo con le nostre competenze, cercando di essere quanto più corretti e rappresentativi possibili».

Per quanto riguarda il secondo ruolo, è soprattutto nelle scuole meridionali che ho potuto osservare tale ennesima maschera calata sul viso del dirigente. Dalle osservazioni svolte nelle due scuole pugliesi e calabresi, infatti, si evince che uffici ed enti statali hanno necessità di essere "stimolati" nello svolgimento delle loro funzioni di supporto all'istituto scolastico (monitoraggio lavori di ristrutturazione, che per legge spetta alla Provincia; oppure messa a norma di aule e laboratori, per la cui attuazione è sempre necessario la presa in carico da parte dell'ente statale). Mentre al Nord Italia sembrerebbe che la burocrazia funzioni maggiormente attraverso i canali formali – a domanda di intervento inoltrata dal dirigente all'ente statale quest'ultimo risponde e prende in carico la richiesta – si può affermare, dopo le osservazioni svolte, che al Sud tale processo formale riscuote ben poco successo, tanto che risulta essere consuetudine, pratica comune, il "pellegrinaggio" del dirigente presso l'ente statale al fine di ottenere udienza, attenzione e, forse, vedere soddisfatta la richiesta:

Puglia. Giovedì 19 marzo 2015. 8:00.

La novità è costituita dalla parte "nuova" della scuola, appena ristrutturata dallo Stato dopo diverse insistenze e "preghiere" da parte del dirigente. Ecco ritornare il discorso del rapporto con gli enti statali. Il tutto, è bene ricordarlo, per interventi o azioni che interessano le scuole e quindi gli studenti e non certo per interessi personali dei dirigenti. Come mi racconta il dirigente durante l'intervista effettuata<sup>9</sup>: «Sì, vi è questa situazione. L'avevo percepita già molti anni fa, quando venni nominato al centro Italia. I miei colleghi del Sud diventati dirigenti al Nord erano meravigliati del fatto che le richieste rivolte all'ente comunale, in via formale e quindi scritta, fossero soddisfatte in tempi rapidissimi. A Sud di Roma, invece, questo tipo di richiesta scritta la facevi diverse volte, ma poi dovevi andare a bussare all'ufficio per avere l'"interessamento", ossia per sperare di fare partire qualcosa, come se fosse una richiesta che il preside facesse

---

<sup>9</sup> Allo *shadowing* è stata affiancata la tecnica dell'intervista discorsiva somministrata nei confronti del dirigente e di testimoni privilegiati: dsга, vicepresidente, collaboratori

---

per il proprio tornaconto personale quando ovviamente non si trattava di questo. Anche oggi la situazione è la stessa: tra le varie richieste che presentiamo in via formale, ne vediamo soddisfatte una su cinquanta. Per il resto dobbiamo andare a supplicare più di una volta perché gli enti locali ci dichiarano sempre – e non so fino a quale punto sia vero – che non hanno i soldi a sufficienza. Probabilmente in parte sarà vero, ma in parte potrebbero anche programmare qualche fatica supplementare e organizzare meglio il bilancio a inizio anno in modo da soddisfare più enti possibili».

Calabria. Venerdì 27 febbraio 2015. 9:00.

Si ritorna nell'ufficio provinciale dove siamo stati il secondo giorno di osservazione, per risolvere l'ennesimo problema inerente al contratto: manca la cauzione definitiva che al momento risulta in forma non completa. Se non viene consegnata rende nullo il contratto stesso e quindi non possono essere consegnati i lavori. Non solo, serve la sottoscrizione del contratto con il responsabile sicurezza senza la quale, di nuovo, non possono essere consegnati i lavori. Restiamo nell'ufficio dell'ingegnere per un'ora e mezzo in cui è tutto un susseguirsi di telefonate alla ricerca di qualcuno esperto per risolvere il problema. I due parlano in termini tecnici di questioni tecniche [e ammiro molto lo sforzo del dirigente nel porre domande e richiedere spiegazioni su tematiche che chiaramente non sono di sua competenza ma che ricadranno sotto la sua responsabilità una volta che il contratto sarà consegnato].

Ci troviamo di fronte a dirigenti che si trovano spesso costretti a recarsi nella sede dell'istituzione statale quasi col "cappello in mano" per chiedere quello che invece dovrebbe essere dovuto: interventi nei confronti dell'istituto scolastico che spettano, per legge, all'iniziativa dell'ente statale. È a quest'ultimo infatti che spetta monitorare la situazione delle scuole e spingersi anche a proporre ai dirigenti determinati interventi o, comunque, rispondere repentinamente a eventuali richieste avanzate in materia dal dirigente.

## CONCLUSIONI

Dagli stralci di osservazione riportati, si evince quanto lo *shadowing* possa rivelarsi utile per rivolgere lo sguardo del ricercatore sociale nei confronti di quei microprocessi della quotidianità esperita dai soggetti che non sono rilevabili attraverso l'utilizzo di altre tecniche, sia quantitative che qualitative (comportamenti verbali e non verbali, posture, interazioni, atteggiamenti, etc.). Fare *shadowing* vuole dire vivere *con e come* il soggetto che si studia, avere comportamenti simili, intrattenere interazioni con altri membri dell'ambiente magari impreviste o non preparate a tavolino, su un progetto teorico. Ecco perché lo *shadowing* si nutre molto

---

della capacità di improvvisazione detenuta dal ricercatore: è una tecnica che vive di continue aperture e di possibilità che il contesto e i singoli eventi di volta in volta offrono. Sta allo studioso cogliere le opportunità di osservazione e studio che possono improvvisamente manifestarsi durante la sua fase di “ombra”. Ciò non significa però che lo *shadowing* implichi una immedesimazione nella vita del soggetto seguito: una condivisione di opinioni, idee, emozioni positive o negative. L’empatia nei confronti dell’osservato è chiaramente necessaria, ma in termini strumentali alla ricerca svolta: creare un buon rapporto, di fiducia e rispetto reciproco, porterà giovamento alla ricerca, in quanto permetterà allo studioso di avere una visione panoramica dei comportamenti messi in atto dal soggetto in questione oltre al fatto di costruire una fiducia nell’interazione che si rivelerà foriera di “verità” nei dialoghi intrattenuti con l’osservato. Ma tale empatia non deve mai tramutarsi in simpatia o parteggiamento per i comportamenti o le idee manifestati dal soggetto studiato: è sempre necessario infatti, per la deontologia della ricerca sociale, non confondere l’immersione nella vita dell’osservato con l’obiettivo dello studio, ossia la serietà scientifica nel riportare gli eventi osservati e nell’analisi degli stessi. Si deve sempre tendere quanto più possibile all’oggettività, senza prese di posizione che travalichino o peggio disconoscano lo spirito della ricerca scientifica. Si è studiosi sociali quando si incontra i soggetti, si tratta con loro le condizioni dello *shadowing* e lo si mette in atto; si resta studiosi sociali al termine delle osservazioni, quando si ritorna “sul tavolo” per procedere all’analisi dei dati ottenuti. Ecco perché anche per lo *shadowing* vale una regola importante per la ricerca sociologica qualitativa: durante la fase di campionamento bisogna evitare di selezionare soggetti o gruppi verso i quali il ricercatore nutre un forte affetto o una profonda avversione (ad esempio, se appartengo a un gruppo dall’ideologia neonazista non svolgerò una ricerca nei confronti di praticanti ebrei, così come se sono un vegetariano convinto farò di tutto per evitare di svolgere una osservazione sulla vita quotidiana dei macellatori toscani della razza chianina). Sta all’intelligenza dello studioso selezionare il suo oggetto di ricerca e, di conseguenza, scegliere la tecnica più adatta per indagarlo socialmente.

Inoltre, vi è da ricordare che lo *shadowing* non è affatto la tecnica perfetta nella ricerca sociale, tutt’altro: un tale tipo di osservazione comporta un forte sforzo fisico, una notevole concentrazione mentale oltre al fatto della possibilità di ritrovarsi facilmente in situazioni imbarazzanti quando non addirittura pericolose. La registrazione dei dati è affidata quasi sempre all’occhio umano e alla penna del ricercatore: elementi che evidenziano quanta faticoso e labile possa rivelarsi un periodo di osser-

---



vazione. Ecco perché è consigliabile affiancare allo *shadowing* una seconda tecnica qualitativa, come l'intervista o il *focus group*, oppure utilizzare i dati raccolti dall'osservazione come elementi utili a una ricerca quantitativa su un campione più ampio di soggetti rientranti nello stesso campo di studio (Bonazzi 2014).

Infine, si tenga presente che lo *shadowing* apre spesso nuovi interrogativi di ricerca oppure modifica le ipotesi costruite prima di andare sul campo: non si tratta di rappresentazioni prodotte dai soggetti studiati attraverso risposte a domande formulate in un questionario, in un'intervista o in un *focus group*; con la *shadowing* si scende in prima linea e il ricercatore sperimenta sulla propria pelle quanto immaginato o letto sui soggetti studiati. Se, come era solito ripetere Pierre Bourdieu durante le sue lezioni, la ricerca senza teoria è cieca e la teoria senza ricerca è vuota (1992), lo *shadowing* si rivela così elemento linfatico per l'attività teoretica, nonché attività empirica che rimanda continuamente alla teoresi, in un circolo dialogico e continuo che ben rappresenta uno dei percorsi ideali della ricerca sociale.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BALBO L. (2002), *Riflessioni in-attuali di una ex ministro. Pensare la politica anche sociologicamente*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Barley S.R., Kunda G. (2001), *Bringing Work Back In*, in «Organization Science», XII, 1, pp. 76-95.
- BLAKE K., STALBERG E. (2009), *Me and My Shadow: Observation, Documentation, and Analysis of Serials and Electronic Resources Workflow*, in «Serials Review», XXXV, 4, pp. 242-252.
- BONAZZI G. (2014), *Qualità e quantità mediante shadowing. Una ricerca su quattro unità ospedaliere*, in «Etnografia e ricerca qualitativa», 1, pp. 135-154.
- (1998), *Between shock absorption and continuous improvement: Supervisors and technicians in a Fiat "integrated factory"*, in «Work Employment and Society», XII, 2, pp. 219-243.
- BOURDIEU P. (1958), *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF.
- (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- (2001), *Objectiver le sujet de l'objectivation*, in Idem, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- (2002), *Le bal des célibataires : crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Points Seuil.
- BOURGOIS P. (2005), *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, Roma, Derive e Appropi.
-

- BRUNI A. (2005a), *An Ironic Shadow on Organizational Ethnography*, in JOHANSSON U., WOODILLA J. (a cura di), *Irony and Organizations. Epistemological Claims and Supporting Field Stories*, Copenhagen, Liber-Copenhagen Business School Press, pp. 54-80.
- (2005b), *Shadowing Software and Clinical Records: On the Ethnography of Non-Humans and Heterogeneous Contexts*, in «Organization», XII, 3, pp. 357-378.
- BRUNI A., GHERARDI S., POGGIO B., (2000), *All'ombra della maschilità. Storie di imprese e di genere*, Milano, Guerini e Associati.
- CARDANO M. (1997), *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Roma, SEAM.
- (2011), *La ricerca qualitativa*, Bologna, il Mulino.
- CERULO M. (2009), *Un mondo (quasi) a parte. La vita quotidiana del politico di professione: uno studio etnografico*, Milano, Guerini e Associati.
- (2011), *La danza dei caffè. L'interazione faccia a faccia in tre luoghi pubblici*, Cosenza, Pellegrini.
- (2015), *Gli equilibristi. La vita quotidiana del dirigente scolastico: uno studio etnografico*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- COLOMBO A.D. (1998), *Etnografia di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*, Bologna, il Mulino.
- CORBETTA P. (1999), *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, il Mulino.
- CZARNIAWSKA B. (2007), *Shadowing: And Other Techniques for Doing Fieldwork in Modern Societies*, Copenhagen, Copenhagen Business School Press.
- DE ROSE C. (2003), *Che cos'è la ricerca sociale*, Roma, Carocci.
- ELLIS C. (2001), *Sociological Introspection and Emotional Experience*, in «Symbolic Interaction», XIV, 1, pp. 23-50.
- FLETCHER J.K. (1999), *Disappearing acts: Gender, power and relational practice at work*. Cambridge, Cambridge, MIT Press.
- FOOTE WHYTE W. (1943), *Street corner society*, Chicago, University of Chicago Press.
- GILLIAT-RAY S. (2011), «*Being There*»: *Shadowing a British Muslim Hospital Chaplain*, in «Qualitative Research», XI, 5, pp. 469-486.
- GOFFMAN E. (1961), *Asylums*, New York, Anchor Books.
- GUEST R.H. (1955), *Men and Machines: an Assembly Line Worker Looks at His Job*, in «Personnel», XXXI, pp. 496-503.
- HUMPREYS L. (1970), *Tearoom trade. Impersonal sex in public places*, London, Duckworth.
- IACCARINO L., CERULO M. (2011), *Emozioni primarie*, Napoli, Guida.
- LAPLANTINE F. (1996), *La description ethnographique*, Paris, Nathan.
-

- LAVE J. (1988), *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LAVE J., WENGER E. (1991), *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARZANO M. (2004), *Scene finali. Morire di cancro in Italia*, Bologna, il Mulino.
- (2006), *Etnografia e ricerca sociale*, Roma-Bari, Laterza.
- (2009), *Cattolicesimo magico. Un'indagine etnografica*, Milano, Bompiani.
- (2012), *Quel che resta dei cattolici*, Milano, Feltrinelli.
- MCDONALD S. (2005), *Studying actions in context: a qualitative shadowing method for organizational research*, in «Qualitative Research», V, 4, pp. 455-473.
- MCDONALD S., SIMPSON B. (2014), *Shadowing research in organizations: the methodological debates*, in «Qualitative Research in Organizations and Management: An International Journal», IX, 1, pp. 3-20.
- MEROLA C. (2014), *L'autovalutazione di istituto e la responsabilità del Dirigente Scolastico*, in «Topologik», 16, pp. 108-127.
- MINTZBERG H. (1970), *Structured Observation as a Method to Study Managerial Work*, in «Journal of Management Studies», VII, 1, pp. 87-104.
- PASKIEWICZ L.S. (2002), *The shadowing experience: Valuing the link between faculty practice and student learning*, in «Journal of Professional Nursing», XVIII, 4, pp. 238-242.
- PENNACINI C. (2011) (a cura di), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Roma, Carocci.
- PERLOW L.A. (1998), *Boundary Control: The social ordering of work and family time in a high-tech corporation*, in «Administrative Science Quarterly», XLIII, 2, pp. 328-357.
- PERLOW L.A. (1999), *The time famine: Toward a sociology of work time*, in «Administrative Science Quarterly», XLIV, 1, pp. 57-81.
- QUINLAN E. (2008), *Conspicuous Invisibility: Shadowing as a Data Collection Strategy*, in «Qualitative Inquiry», XIV, 8, pp. 1480-1499.
- SCLAVI M. (2005), *A una spanna da terra. Una giornata di scuola in Italia e negli Stati Uniti e i fondamenti di una metodologia umoristica*, Milano, Bruno Mondadori.
- (2006), *La signora va nel Bronx*, Milano, Bruno Mondadori.
- WOLCOTT H.F. (1973), *The Man in the Principal's Office: An Ethnography*, Austin, Holt, Rinehart and Winston.
-



**THORSTEIN B. VEBLEN E L'ITALIA.**

**Per un recupero dell'attualità del suo pensiero**

di *Caterina Marsi*<sup>1</sup>

Indice

---

1. Breve presentazione della vita di Thorstein Bunde Veblen	54
2. Un pensatore classico sconosciuto	56
3. L'importanza di Veblen per l'analisi sociologica odierna	70
Riferimenti bibliografici	75

---

<sup>1</sup> CATERINA MARSI si è laureata in Scienze Politiche, presso l'Università di Pisa, con il prof. Massimo Ampola. Il testo qui presentato è una rielaborazione del saggio comparso nel 2002 sulla rivista "The Lab's Quarterly".

---

## 1. BREVE PRESENTAZIONE DELLA VITA DI THORSTEIN BUNDE VEBLEN

Il pensiero sociologico fra l'Ottocento e il Novecento è stato molto fecondo e numerose sono le opere di grandi maestri che hanno offerto chiavi di lettura dei profondi cambiamenti che interessarono la società dell'epoca. Ma non per tutte si può sostenere quanto affermò Charles W. Mills rispetto alle opere vebleniane:

[...] ci aprono la mente, ci fanno uscire dal chiuso, ci consentono di vedere al di là dell'impostura ufficiale. Soprattutto ci insegnano a capire quale folle base abbia il realismo di quegli spiriti pratici che vorrebbero portarci a una onorevole distruzione (1981, XXV).

E soprattutto esse sono cariche di brillanti intuizioni, disincantate profezie (anche) del nostro tempo. Nell'antologia di Lewis A. Coser, *I maestri del pensiero sociologico* (1983) compare anche il nome di Veblen insieme a quello di altri autori ben più noti nel nostro paese, quali Karl Marx, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Max Weber ed altri. Nell'*Introduzione* di Ferrarotti alla *La teoria della classe agiata* (1969), della quale fu pubblicato uno stralcio su "Paese sera libri" del 27 aprile 1969, si legge: «Per capire il pensiero di Thorstein Veblen, sociologo nordamericano vissuto dal 1857 al 1929, occorre in primo luogo capire l'uomo». Intellettuale "autonomo e marginale" – come lo definisce Coser (1983, 401) –, dalla contrastata carriera accademica, Veblen condusse una vita le cui vicende sebbene interessanti, possono prestarsi, tuttavia, a riduttive interpretazioni del suo pensiero. Ferrarotti mette in guardia: se ci limitiamo ad attribuire alle sue origini contadine, le ragioni dell'attacco sferrato da Veblen al parassitismo del capitale finanziario, si rischia di non accorgersi che tale parassitismo è più reale e nocivo di quanto si possa immaginare (Ferrarotti, 1969, 11).

Ma chi era Veblen?

Thorstein Bunde Veblen nacque negli Stati Uniti nel 1857 da immigrati norvegesi. Si formò e sviluppò la parte più acuta della sua opera nella cosiddetta "età della protesta": l'epoca in cui gli "industriali predatori", i cosiddetti nuovi ricchi, riuscirono a costruire, in pochi anni, un eccezionale sistema capitalistico che sconvolse profondamente la società americana, ancora in buona parte agricola e pervasa dallo spirito pionieristico da Far West. In quegli anni si organizzarono i movimenti di protesta anche all'interno delle fabbriche. Figlio di agricoltori, Veblen osservò come uno scrutatore ribelle e marginale tali sconvolgimenti e ne trasse le sue (amare) conclusioni. Si laureò in Filosofia all'Università di Yale, dove la sua mente "imbottita di spirito sardonico" (Coser, 1983, 38) poté apprendere le teorie di Darwin e Spencer. La sua fama di agnostico e le

---

maniere poco convenzionali gli resero sempre più difficile l'inserimento *post-lauream* nel mondo universitario americano. Appassionatosi agli studi economici, egli riuscì a tenere un corso di economia all'Università di Chicago e a scrivere degli articoli contro l'impresa capitalistica.

Nel 1899 uscì quella che, a torto o a ragione, è considerata l'opera principale di Veblen: *La teoria della classe agiata*. Analizzando il *modus vivendi* della *leisure class*, Veblen introdusse il concetto di "emulazione finanziaria" (agiatezza vistosa) quale chiave di lettura della società capitalistica. In poche parole, essa significa che il rispetto degli altri si conquista dimostrando loro la capacità di spendere e adottando modelli di vita che rivelano un consumo improduttivo, reso possibile dallo sfruttamento del lavoro altrui. Tale agiatezza vistosa è andata man mano trasformandosi in consumo vistoso, in palese spreco di beni non guadagnati.

Nel 1904 uscì il secondo libro di Veblen: *La teoria dell'impresa*. Con venticinque anni di anticipo, lo studioso americano mise in guardia sulle pericolose conseguenze della gestione affaristica dell'economia, ossia sui rischi di una cieca ed esclusiva ricerca del profitto da parte dei "capitani dell'industria" che avrebbe portato alla creazione di una ricchezza fittizia basata sulle speculazioni finanziarie e sempre meno rispondente alla realtà produttiva. La "proprietà assenteista" preferiva Wall Street alle fabbriche e così facendo rendeva sempre più vulnerabile la società capitalistica sottoponendola a crisi periodiche e costanti, dovute al sabotaggio stesso della produzione perpetrato dagli uomini d'affari per mantenere alti i profitti, e con disoccupazione d'impianti e di manodopera.

La crisi del 1929 fece riflettere sulle parole di Veblen. La crisi dei paesi sviluppati dei nostri tempi dovrebbe fare altrettanto. Ancor prima, negli anni in cui il Vecchio Continente fu scosso dal primo conflitto mondiale, due scritti di Veblen – *La Germania imperiale e la rivoluzione industriale* (1915) e *Una inchiesta sulla natura della pace e le condizioni della sua perpetuazione* (1917) lo resero noto anche sulla scena internazionale e palesarono il suo impegno per la creazione di una cultura di pace. Tentò anche una esperienza in un ente governativo (la *Food Administration*), ma l'acquiescenza e l'inettitudine che caratterizzano qualsiasi burocrazia non potevano essere tollerate da un inquieto come Veblen. I suoi scritti sulla pace sollevarono critiche e sospetti e Veblen finì così per trasferirsi a New York dove diresse la rivista progressista "The Dial". Diversi articoli furono inseriti in un'altra importante opera dal titolo *Gli ingegneri e il sistema dei prezzi* del 1921. L'anno seguente, Veblen scrisse, per la rivista "The Freeman", un articolo dal titolo *Dementia praecox*, in cui prefigurava la grande depressione (ma già qualcosa si poteva intrave-

---

dere ne *La teoria dell'impresa*). Veblen raggiunse in quel periodo la massima celebrità ma fu un fuoco di paglia. Cominciarono le difficoltà finanziarie per la redazione di "The Dial" e lo studioso si trasferì alla *New School for Social Research*, cittadella della cultura progressista. Lì tenne una serie di lezioni sul ruolo sociale dei tecnici, figure che egli contrapponeva ai rapaci quanto inutili uomini d'affari. La soluzione tecnocratica ai mali della produzione non ebbe però un largo seguito, né Veblen stesso si impegnò a farne qualcosa di più che una mera teoria.

Vedovo della seconda moglie, trascorse gli ultimi anni della sua vita in solitudine, chiuso in un silenzio che denunciava il peso di un'esistenza vissuta nella marginalità e nel dissenso. Veblen morì nel 1929, pochi mesi prima del crollo di Wall Street, cioè prima che il mondo conoscesse gli effetti nefasti della gestione affaristica della società che egli aveva preannunciato. Come ricorda Coser (1983, 406), fu allora che il suo nome venne improvvisamente riscoperto e alcuni suoi discepoli diventarono importanti esponenti del *New Deal*.

## 2. UN PENSATORE CLASSICO DISCONOSCIUTO

Descritto brevemente il personaggio, vediamo adesso di rispondere alla domanda che intendiamo porre in questo nostro scritto: perché Veblen non è noto nel nostro paese?

Quando morì il suo pensiero era già conosciuto e apprezzato anche in Europa, soprattutto in Inghilterra e in Germania, mentre dovettero trascorrere molti anni prima che cominciasse a diffondersi anche in Italia. La bibliografia italiana degli studi su Veblen in Italia, curata Francesco De Domenico e pubblicata nell'edizione Einaudi de *La teoria della classe agiata* (nell'edizione del 1971 e nell'ultima, del 1981), offre ventidue titoli del periodo 1931-1969: si arresta, cioè, all'*Introduzione* di Franco Ferrarotti alle *Opere* di Veblen nei "Classici della Sociologia" della UTET. E, allargando lo sguardo, la ricostruzione può offrire trentanove titoli che coprono, approssimativamente, il periodo 1931-1996.

Come vedremo, nel nostro paese, il momento di maggior dibattito intorno all'opera di Veblen risale al 1949, quando fu pubblicata la traduzione di Ferrarotti de *La teoria della classe agiata*. Prima di questa data, si ricordano, anzitutto, un cenno dell'articolo di Masoero nei "Quaderni dal carcere" di Gramsci (1931) e l'opera di Fossati sul *New Deal* del 1937. Vianello ricorda che il termine *New Deal* fu usato, per la prima volta, proprio da Veblen nello scritto *Socialist Economics of Karl Marx and his Followers* e diffuso, poi, dal suo discepolo S. Chase (1961, 237).

---



Secondo Masoero, il belga H. De Man avrebbe preso da Veblen il concetto di un certo “animismo” negli operai. Gramsci riporta queste parole di Masoero: «Non può che giovare, infatti, a questo sviluppo, allo sviluppo, cioè, della tecnica agricola, il considerare come dotati di anima o addirittura di caratteri divini le piante e gli animali, poiché da una simile considerazione derivano quelle cure...che possono portare ai miglioramenti tecnici» (1931, 114). In questo modo Veblen, secondo Masoero, avrebbe spiegato come, all’inizio del neolitico, in Danimarca, la tecnica agricola fosse già tanto sviluppata. In epoca moderna, invece, “l’istinto operaio”, non più ostacolato dalla credenza nell’intervento di fattori sovrumani, si sarebbe unito a uno “spirito positivo”, conseguendo, così, il progresso nelle arti industriali. Non sappiamo da quali opere di Veblen, Masoero abbia dedotto questi concetti. Tuttavia, ne *La teoria della classe agiata* (cap.1), si legge che il termine “animato” è una nozione barbarica che comprende erbe, frutti e certi animali: la distinzione tra le cose animate e le cose non animate è riconducibile a quella tra le gesta e il lavoro ordinario ed è all’origine della divisione sessuale del lavoro. Lo “spirito positivo” di cui parla Masoero fa pensare a quella che Veblen – ne *La Germania imperiale e la rivoluzione industriale* (1915) – definisce l’abitudine mentale caratteristica della civiltà moderna, ossia la concezione meccanicistica inculcata dalla “disciplina della macchina” (1969, 564). Le macchine industriali, cioè, abitano a ragionare in termini di causa-effetto e rifiutano gli abiti mentali antropomorfi: solo così è possibile una produzione efficiente. Ma ciò non significa che la concezione meccanicistica non sia più ostacolata dall’intervento di fattori “provvidenziali e misteriosi” – come scrive Masoero: diciamo, piuttosto, che l’avversione alla divinizzazione è riconducibile all’interesse capitalistico alla standardizzazione della produzione. Fu a tal proposito che Max Weber, ne *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*” (1990, 224), citò *La teoria dell’impresa* – citazione ignorata anche da Vianello. Masoero è, comunque, convinto che molte opinioni espresse da H. De Man nell’opera *Gioia del lavoro* siano prese dalle teorie di Veblen, colui che ha portato nella scienza economica alcuni principi sociologici del positivismo (soprattutto quelli di Comte e di Spencer) e che voleva introdurre anche l’evoluzionismo. La breve parentesi da Gramsci dedicata all’articolo di Masoero si chiude così: «Nel Veblen si può osservare, come appare dall’articolo, un certo influsso del marxismo. Il Veblen mi pare che abbia avuto anche influsso sulle teorizzazioni del Ford» (Gramsci, 1931, 114).

L’aver sostenuto l’incapacità del sistema capitalistico di sfruttare pienamente il potere produttivo dei vari fattori economici, pose Veblen al centro di quell’ambiente ideale in cui si formarono i presupposti del *New*

*Deal*. È questa una giusta considerazione di Fossati, alla quale bisogna aggiungere, però, che Veblen era chiaramente consapevole che tale incapacità non era dovuta a limiti di natura tecnico-pratica, bensì era conseguenza del regolare “sabotaggio” della produzione da parte dei capitani d’industria costantemente (ed esclusivamente) preoccupati dell’entità dei loro profitti. Veblen aveva denunciato il contrasto tra il mondo industriale e quello degli affari (da cui la tipica visione dicotomica della società capitalistica – per la quale si vedano Vianello (1961, 242) e Del Grosso Destrieri (1970, 27) – e aveva anche tentato di calcolare il costo della subordinazione del primo al secondo, subordinazione imposta dal capitalismo stesso. Tuttavia «la sua critica non poteva naturalmente passare ad una fase realmente costruttiva» (Fossati, 1937, 291), a causa della sua concezione della vita economica come scontro continuo tra le vecchie istituzioni e quelle nuove che si pongono come correttivi delle prime. Una simile concezione (istituzionalismo) avrebbe impedito a Veblen di scorgere la conclusione di questa continua evoluzione, ma non di cogliere il “difetto funzionale” del capitalismo. Del resto anche la sola consapevolezza dell’impossibilità di un “termine finale” è già, da sé, una conclusione più plausibile di quella che scrisse lo stesso Fossati: «La propria negazione insita nel capitalismo stesso dimostra come tale sistema non possa più permanere, dato che, se anche per ipotesi persistesse, il suo carattere si muterebbe, finché non sarebbe più tale sistema» (292). Cinquant’anni fa, Fossati era convinto che, di lì a poco, il sistema capitalistico sarebbe stato sostituito dallo Stato corporativo: una convinzione questa che si è dimostrata meno verosimile della conclusione vebleniana sulla non-fine del capitalismo.

Dopo la guerra civile, gli Stati Uniti vissero un repentino sviluppo capitalistico che, basato sulla spietata regola della libera concorrenza, produsse, da una parte, le colossali fortune dei *robber barons* (Vanderbilt, Rockefeller ecc.), dall’altra «il turbamento che prende buona parte dei progressisti, dei *liberals* ogni qual volta si rendono conto che fra gli ideali americani, le “verità autoevidenti” della dichiarazione jeffersoniana e la realtà reale della vita e dei rapporti sociali americani non si dà perfetta coincidenza» (Ferrarotti, 1969, 9). Ma il turbamento di Veblen esprimeva qualcosa di più di quello degli altri *muckrackers*: era senza speranza. Né, d’altro canto, è probabile che fosse causato, come per gli altri *liberals*, dalla delusione di vedere quale uso veniva fatto dei principi della “Grande dichiarazione”: la polemica di Veblen contro certi postulati del giusnaturalismo, consacrati per la prima volta proprio da quel documento politico, dovrebbe rendere evidente che egli non si preoccupava tanto dell’eventualità che certe “verità auto evidenti” non corrispondessero alla realtà, quanto del fatto che i diritti civili americani – come si legge ne *La teoria*

---

dell'impresa (1970, 217) – avevano assunto una “forma estrema”, enfatizzando l'invulnerabilità delle relazioni pecuniarie. Tale preoccupazione porta con sé la critica vebleniana della concezione edonistica della natura umana, ossia di quella concezione che concentra l'attenzione sull'aspetto pecuniario del processo socio-economico: «La chiave di volta del pensiero vebleniano sul capitalismo è di concepire la moneta come un abito mentale, che si oppone al processo produttivo» (Vianello, 1961, 224).

Attaccando quell'abito mentale, Veblen colpiva anche i feticci dell'economia classica perché rivelava che, dietro al “difetto funzionale” del capitalismo, si celava l'errata convinzione che il benessere della società dipendesse dal libero agire del razionale *homo oeconomicus*. Ecco perché, nell'America dei trusts e delle speculazioni, dei grandi capitali e delle prime proteste contro il sistema (cfr. Coser, 1983, 413), le teorie di Veblen sembrarono offrire spunti interessanti a coloro che compresero l'importanza di un intervento dello Stato per imprimere un “nuovo corso” all'economia americana – intervento reso ancor più necessario dalla crisi del Ventinove – e per ovviare agli eccessi del *laissez faire*.

La difficile questione del rapporto Stato-economia, che continua ad affliggere la storia delle società capitalistiche, vide fronteggiarsi quanti dividevano le posizioni dell'economia classica e quanti, influenzati dalla Scuola Storica tedesca, si fecero fautori della necessità di riformare e regolamentare tale rapporto (cfr. White, 1956). Veblen, si sa, polemizzò coi primi, ma non si schierò neppure con i secondi: «Veblen è certamente un riformista, un progressista, ma non ha orecchio per quella religione laica del progresso che fa di molti progressisti dei bigotti di segno contrario. È un anticapitalista convinto e radicale, ma non è un socialista ortodosso; semmai è un anarchico» (Ferrarotti, 1969, 17). Il suo contributo alla questione resta, pertanto, singolare, ma tale da legare il suo nome al *New Deal*.

In Italia, invece, il nome di Veblen è rimasto fin troppo legato a *La teoria della classe agiata*: efficace, e spesso dilettevole, ritratto dei nuovi ricchi, questa teoria introdusse vocaboli nuovi nel linguaggio degli americani colti (e della stessa classe agiata). Vocaboli come “consumo vistoso”, “agiatezza vistosa”, “consumatori derivati”. A proposito del “tocco” di Veblen, si legge: «il suo stile, che ne fa l'unico scrittore comico tra gli studiosi moderni di scienze sociali, si è da poco affermato nella società da lui vivisezionata» (Mills, 1953, VII). Se il suo stile pare comico è perché il distacco che Veblen vorrebbe manifestare, quando descrive la *leisure class*, in realtà cede spesso al sarcasmo. L'intento dichiarato di questa prima opera era quello di proporre uno studio economico sulla classe agiata come istituzione. Ma non possiamo fermarci a *La teoria*

della classe agiata se si vuole vedere fino in fondo il ruolo di questa “istituzione” nella società capitalistica. La classe agiata, moderno residuo di un passato barbarico, non è solo “un’escrescenza parassitaria” dedita a palesare i suoi vistosi consumi. Essa è anche la classe degli “interessi costituiti”, del capitale finanziario. È la “proprietà assenteista”, come la definirà Veblen in altre opere, come ad esempio in *Gli ingegneri e il sistema dei prezzi* (1969, 1006). Lo spreco, e il conseguente prestigio, fanno parte dei suoi piani. Ma né Mills (1953, XVIII), né Vianello (1961, 283) sembrano valutare pienamente questa lettura e rimproverano a Veblen di non aver visto che il prestigio è legato al potere e lo rafforza. La proprietà assenteista non ha nulla da temere (del resto “è l’idolo di ogni sincero cuore americano” (1969, 1006): né la rivolta dell’uomo comune, né l’altrettanto improbabile “Soviet degli Ingegneri”. Dunque non è vero che “i parassiti sono condannati”, non per Veblen. Eppure, sostiene Mills, questo sarebbe uno di quegli aspetti del suo pensiero di “ascendenza marxista” (1953, XXII). Inoltre, prima Mills scrive che Veblen rideva così forte dei servi e dei divertimenti dell’élite, da non vedere come l’attività dei potenti non fosse affatto ridicola e, poi, conclude che le opere di Veblen “ci aprono la mente”, perché ci fanno vedere al di là dell’impostura ufficiale con cui è celata la volontà degli uomini d’affari di portarci a un’onorabile distruzione (Ivi, XXI, XXV). Non è una contraddizione?

Ma se uno studioso (americano) che conosceva così bene il pensiero di Veblen sembra cadere in simili contraddizioni, è ragionevole supporre che i commentatori italiani non potessero fare di meglio.

Nel 1949 l’editore Einaudi pubblicò la traduzione di Franco Ferrarotti de *La teoria della classe agiata*, cui seguirono alcuni saggi del sociologo italiano (1950, 1951, 1956) da lì si accese il dibattito sulle sue idee. Alcuni giornali dell’epoca (“Il Corriere della sera”, “l’Unità”, etc.) divulgarono il commento che quell’opera suscitò (si veda l’appendice finale), ma, leggendo quegli articoli si ha l’impressione che molte delle sue idee non abbiano trovato in questo paese il terreno fertile per essere recepite. Altre volte, invece, si scopre che sono state del tutto fraintese o che chi ha voluto per forza criticarle lo ha fatto con argomenti ridicoli e superficiali. Da poco tradotto in Italiano, il primo libro di Veblen subì l’autorevole stroncatura di Benedetto Croce (1949). Ingenuo e ottuso, ma non abbastanza marxista per Einaudi, l’autore della teoria della classe benestante non aveva considerato (secondo Croce) che l’ostentazione di ricchezza risponde soprattutto a bisogni di natura estetica. Senza considerare che può offrire un po’ di gratuita gioia ai più disgraziati: chi non poteva viaggiare sugli “splendidi cocchi” poteva almeno godere a vederli sfilare! E, poi, anche la classe agiata ha i suoi problemi: ereditare (e conservare in

---

buono stato) i “nobili palagi” comporta un notevole dispendio di denaro. Ma l’ingenuo Veblen non aveva considerato neppure questo. Mosso, forse, da un inconsapevole desiderio di offrire una critica il più possibile distaccata del “terribile libro” di un autore che considerava la filosofia come l’ancella della teologia – ma questo, probabilmente, Croce non lo sapeva –, il nostro filosofo nazionale non si curò neppure di scrivere nella maniera corretta il nome dello studioso americano: Thorstein Veblen divenne così, sulle pagine de “Il Nuovo Corriere della sera”, Thorsten Weblen: «A criticarlo sul serio cascano le braccia» – e Croce non ci provò neppure.

Contro la *Teoria della classe agiata* la “borghesia” (la mitica “borghesia”, che oggi è nei discorsi), alla quale il libro preparava il “cappio perché s’impiccasse”, avrebbe adoperato l’arma che meglio si conviene alla sua viltà: la “congiura del silenzio”. La società italiana del secondo dopoguerra presentava un tessuto socio-economico per molti versi più arretrato rispetto a quello degli altri Paesi europei e degli Stati Uniti ed è per questo, a nostro avviso, che non si crearono le condizioni per un approfondimento del pensiero di Veblen: certe sue intuizioni sulle conseguenze della speculazione finanziaria, sulla periodicità costante della crisi del capitale, sulla precarietà dell’uomo comune nel mondo lavorativo, sulla generalizzazione dello spreco come modello di vita delle società capitalistiche, erano troppo avanzate per essere recepite pienamente dal mondo culturale italiano di allora. La sua teoria arrivò in Italia nel momento in cui i primi barlumi di un capitalismo di massa lasciavano intravedere un futuro in cui i vari criteri di spreco non sarebbero più stati l’esclusivo lusso di pochi eletti: «Lo “sciupio” [...] che sarebbe vanto e difesa dell’agiatazza conquistata dalla gente agiata, si vede del pari presso la gente del popolo» (Croce, 1949).

Quello di Croce, comunque, non fu il solo articolo, a dir poco, critico sull’opera di Veblen: una conoscenza solo parziale di essa e l’incomprensione della difficile ironia del linguaggio vebleniano produssero giudizi ancor più infondati. Come quello di Capiello (1949) che, non avendo compreso il sarcasmo con cui Veblen descriveva le imprese del feroce dolicocefalo biondo, finì per accostare il suo nome a quello degli apologeti della razza bionda. È vero: Veblen aveva scritto che l’Europeo dolico-biondo «possiede in grado eccezionale le caratteristiche dell’uomo di rapina», ma rilevava anche che quegli uomini che hanno ottenuto un successo “napoleonico” grazie alla loro mancanza di scrupoli, presentano più le caratteristiche fisiche del brachicefalo bruno che non del dolico-biondo (1949, 174). E inoltre: «In alcuni casi anche le classi inferiori sono in gran parte formate dal bellicoso dolicobiondo» (Ivi, 193). Il fatto che Veblen attribuisse un particolare spirito marziale al dolicobiondo non vuol dire che predicasse la superiorità e il diritto al dominio di quel tipo

etnico, come, invece, faceva Houston Stewart Chamberlain. Veblen non predicò mai il diritto al dominio di nessuna razza (né di nessun uomo in particolare). Se Cappelletto avesse conosciuto bene l'intelletto di Veblen non avrebbe scritto che, in esso, "per insipiente crudeltà" si spegneva la luce di Kant. Nella *Prefazione a Una inchiesta sulla natura della pace e le condizioni della sua perpetuazione* (1917), Veblen scriveva che «non si può fare a meno della guida luminosa di Kant» per la ricerca di una pace duratura, «supremo ed intrinseco dovere umano» (1969, 631). E a leggere quest'opera non si può dubitare che sia proprio così.

Sempre Cappelletto scrive: «Si determina dal Veblen una legge universale che tutto spiega: il Partenone, sciupio vistoso; la Divina Commedia, sciupio vistoso [...] e dal testo non è escluso che Archimede, Galileo, Volta, operarono per lo sciupio vistoso». È più probabile, invece, che Archimede, Galileo, Volta, con la loro inventiva, avrebbero trovato più facilmente posto vicino ai decantati ingegneri. Tuttavia Croce e Cappelletto non furono i soli a non capire l'ironia di Veblen. Era già successo, con conseguenze più gravi, a un professore di geologia dell'Università del Michigan (William H. Hobbes) che si convinse che Veblen fosse un fautore della sottomissione degli Stati Uniti alla Germania imperiale; egli si convinse che «il giudizio che Veblen dà degli intellettuali tedeschi in *The Nature of Peace* riferendosi alla loro entusiastica esaltazione delle radiose prospettive offerte all'umanità dal progetto di dominazione mondiale dell'impero tedesco» (cfr. Ferrarotti, 1969, 14) era negativo e, purtroppo, fondato. Eppure non è così difficile capire quando Veblen usa l'ironia per distruggere quelli che Simmel avrebbe definito i "palladi sociali" dell'era moderna.

Sulle pagine de "L'Unità", Veblen venne definito ora un qualunque-sta-piccolo-borghese incapace di vedere il ruolo cosciente del proletariato (Banfi, 1949), ora un sociologo "di sinistra" a metà strada tra positivismo e marxismo (Spinella, 1962). Non abbastanza di sinistra, però, per sperare nella lotta di classe quale naturale rimedio al "dilemma" del capitalismo:

Il marxismo pecca, egli ci dice, di ottimismo e di spiritualismo [...] il darwinismo, invece, una volta introdotto nella storia, dimostra in modo definitivo l'assenza di ogni elemento cosciente dalla storia stessa e prova come l'evoluzione sociale si svolga secondo le leggi d'una causalità cieca (Banfi, 1949).

Invece di sperare nella lotta di classe, Veblen prospettò una soluzione tecnocratica, la supremazia della competenza sull'incompetenza: una prospettiva che, secondo Banfi, assimilerebbe Veblen ai qualunquisti. Il suo articolo, comunque, vuol riconoscere qualche merito a Veblen, come quel suo "encomiabile spirito d'indipendenza" che lo portò a ribellarsi all'ingerenza dei *businessmen* nelle università americane. Emblematica è

---

l'opera *The Higher Learning in America, a Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men* (1918). L'"istinto della ricerca disinteressata" diventò il vessillo della battaglia che il professore di Chicago "usò con eccezionale vigore sulle teste degli affaristi americani", ma, conclude Banfi, non doveva diventare anche la causa dell'inutile attesa della supremazia della competenza (tecnocrazia).

A dir la verità, Veblen non era convinto neppure dell'attuazione del suo "Soviet degli Ingegneri" ed aveva troppa sfiducia nell'uomo comune per crederlo abbastanza consapevole da opporsi alla sua squallida condizione di materia prima nelle mani degli uomini d'affari (nella duplice veste di produttore/consumatore). Come scriveva giustamente Veblen:

C'è una metafisica popolare che porta la gente a credere che, dai guadagni di pochi, traggono vantaggio tutti: l'uomo comune è stranamente portato ad inorgogliarsi per cose che non lo riguardano. E così egli contribuisce a creare le ragguardevoli fortune degli affaristi (ma anche di artisti, attori e predicatori vari), illudendosi di condividere un po' di quel prestigio che circonda i suoi eroi (1969, 226).

Se le masse sono come oche disposte a farsi spennare (così le definì una volta Veblen ne *La Germania imperiale e la rivoluzione industriale* (1969, 412), è inutile aspettarsi proprio da loro la spinta al cambiamento della società moderna. Questa convinzione può rappresentare, secondo i punti di vista, un'intuizione tutt'altro che banale, oppure un sintomo di quella passività che caratterizzerebbe chi (come Veblen) proviene da un ambiente piccolo borghese. Come s'è visto, Banfi era convinto di quest'ultima ipotesi; tuttavia, più che la sua scarsa considerazione per la lotta di classe (che poco deve stupire in un intellettuale americano) dovrebbe interessare il punto di vista di Veblen sulla questione politica in genere:

La mancanza del momento politico non è, in Veblen, solo una questione di scelta o di temperamento [...] Dove lo sviluppo sociale viene ridotto a un problema di adattamento a circostanze mutevoli di istituzioni alle quali si attribuisce natura di un metodo abituale per rispondere agli stimoli di quelle circostanze, non vi è, evidentemente, posto per la scelta politica (Paglierini, 1954, 67. Si veda anche Vianello, 1961, 314).

C'è un'osservazione, nell'articolo di Paglierini, degna di rilievo: per Veblen, l'interesse degli appartenenti a una classe agisce psicologicamente sui loro modi di pensare, ma non diventa mai un elemento di contrasto fra due diverse classi sociali. I governi democratici – scriveva Veblen ne *Una inchiesta sulla natura della pace e le condizioni della sua perpetuazione* –, avvantaggiano una sola classe, quella che vive di reddito più che

---

di lavoro. Solo in apparenza essi sono i portavoce dell'uomo comune, in realtà sono manovrati dagli uomini d'affari, grazie anche alla "collaborazione" delle stesse maggioranze popolari che non hanno mai imparato ad affidare delle responsabilità di governo ad individui della loro stessa condizione sociale. Ecco, come osserverà in seguito Bairati, uno dei numerosi motivi di attualità del pensiero di Veblen: «questa profonda consapevolezza storica: nessun movimento politico che si ponga come obiettivo la trasformazione di una società industriale potrà mai sperare in un successo anche solo temporaneo se non saprà anche attivare un'organizzazione competente ad amministrare e condurre l'industria secondo un programma più efficiente di quello perseguito dagli interessi costituiti (1981, 9).

È dunque, qualunquista sperare, come fece Veblen, in una vittoria della competenza sull'incompetenza (e sull'avidità di profitti)?

La questione della competenza si risolve in quello che Ferrarotti definisce il nucleo centrale del pensiero di Veblen, ossia la gestione delle tecnologie, delle innovazioni tecniche: «La distinzione fra ingegneri, che adempiono una funzione tecnica, e l'imprenditore, che ha funzioni economiche e finanziarie, è essenziale» (1969, 21).

Proprietà intangibile, *Good Will* e *Ownership* sono alcuni dei concetti che risulteranno più chiari dopo la lettura dell'articolo di J. Griziotti: «Gli ingegneri rappresentano secondo Veblen, l'élite intellettuale e dovrebbero, avere come tecnici, la direzione della produzione mentre questa permane nelle mani degli uomini d'affari» (1949, 40). In tale saggio si legge anche una frase che riassume, in poche parole, l'essenza della critica vebleniana della società capitalistica, ma che non può risultare troppo evidente se ci fermiamo alla sola "teoria della classe agiata": «La critica di Veblen è rivolta all'aspetto finanziario del capitalismo moderno» (*Ibidem*). Si potrebbe aggiungere che una "profonda consapevolezza storica" lo guidò anche in questo caso: la sua critica aveva individuato l'aspetto fondamentale di ogni società capitalistica. L'articolo di Griziotti ha il merito di confrontare Veblen con i tecnocratici. Ad esempio, questi ultimi, a differenza del loro ispiratore, avevano previsto che sarebbe diminuita l'importanza del fattore umano nella produzione: l'impiego di manodopera era destinato a declinare a causa del crescente utilizzo di macchine automatiche. Per ovviare a questo inconveniente, i tecnocratici avanzarono proposte che, nel 1949, sembravano utopistiche, come quella di diminuire l'orario di lavoro. Veblen e i tecnocratici, comunque, condussero una battaglia comune, quella contro il sistema monetario che dirige la produzione.

Ad alcuni commentatori italiani non sfugge, tuttavia, che Veblen, accecato dal suo astio verso gli speculatori economici, considerò i profitti (e il credito) un reddito antisociale e non anche un mezzo, ad esempio,

---



per il finanziamento delle imprese stesse (si veda, a tale proposito Gri-  
ziotti, 1949, 40; Del Grosso Destrieri, 1970, 24; Vianello, 1961, 247). La  
contrapposizione tra le due forme di partecipazione alla vita sociale  
(quella del mondo della produzione e quella del mondo affaristico) «non  
è utilizzabile a fini pragmatici, come quella marxistica» (Sforza, 1949).  
Questo è, in fondo, vero, come è vero che ne *La teoria della classe agiata*  
non c'è nulla di marxistico o che richiami la dialettica rivoluzionaria. Ma  
come può Sforza affermare che Veblen non vuol *per niente* deprezzare la  
funzione economica della classe proprietaria, che sarebbe quella di mante-  
nere la struttura socio-economica che più le conviene? È molto più chiaro  
quando scrive: «Impossibile dare torto al Veblen quando afferma [...] che  
la rispettabilità di una persona cresce in ragione della sua capacità di spen-  
dere [...] sicché in generale, anche secondo la mentalità delle classi po-  
vere, uno “vale” più per quello che spende che per quello che guadagna».

Anch'egli, come altri, non resiste alla tentazione di paragonare Ve-  
blen a Freud. Vianello (1961, 87) dedicherà un intero paragrafo all'argo-  
mento, da cui emerge che il paragone oltrechè difficile, non può neppure  
spingersi troppo avanti senza rischiare di giungere a conclusioni sba-  
gliate. Come quella che si legge nella recensione di Feroldi (1949) a  
*La teoria della classe agiata*: Freud spiegava tutto con la libido, Veblen  
con l'agiatezza e il consumo vistosi: «Per il Veblen tutta quanta la società  
al di fuori della classe operaia è una massa di autentici parvenus».

Anche gli ingegneri, i tecnici, gli scienziati?

Simili affermazioni non sono rare, purtroppo, nel commento italiano  
a *La teoria della classe agiata* che si concentrò, in larga parte, in quel  
lontano 1949, lasciando ben poco di interessante per chi volesse tornare  
a scoprire l'attualità di Veblen. Nel corso degli anni Cinquanta, il dibattito  
sulla sua opera proseguì alquanto sporadicamente. Di questo periodo è  
particolarmente degno di attenzione l'articolo *Un sociologo e gli sport*  
(1956) di Ferrarotti, che si ritrova, in parte, nella successiva introduzione  
alle *Opere*. È interessante per capire l'originale spiegazione vebleniana  
delle attività sportive, che non ha precedenti nella letteratura sociologica:  
«Per Thorstein Veblen, nonostante l'abbondante letteratura intorno allo  
sport come attività igienica o stimolo ad una vita moralmente ordinata, le  
attività sportive rientrano integralmente nello schema produzione-  
scambio, che è tipico della società nella quale operiamo e ad esse si  
applica pertanto il criterio di giudizio dello “spreco vistoso”» (1969, 29).

Degno di nota è pure l'articolo di De Feo (1953) in quanto vi si legge  
un'interpretazione fuorviante del concetto di lavoro in Veblen. Analogamente  
a Feroldi, De Feo ritiene che la teoria vebleniana non ha validità uni-

---

versale, né radici salde poiché, nella tradizione sempre valida di tutti i popoli, è ancora vivo un modello di uomo forte, attivo, ingegnoso che Veblen, invece, avrebbe messo in dubbio con il suo concetto di lavoro come segno d'inferiorità sociale. Ma, nell'articolo di De Feo, non c'è neanche un fugace cenno al vebleniano istinto dell'efficienza (*Instinct of Workmanship*) che pur permea l'attività umana e che, nelle società dove il confronto tra persone diviene abituale in fatto di capacità, opera come "carattere emulatore". Eppure, proprio ne *La teoria della classe agiata*, c'è scritto: «Per necessità selettiva, l'uomo è un agente [...] Egli è un agente che cerca in ogni atto il compimento di qualche fine concreto, oggettivo, impersonale» (1949, 16).

Acuto ed obiettivo è, invece, l'articolo di Corona (1952), in cui la spiegazione vebleniana della "emulazione finanziaria" ricorda quella scritta da Ferrarotti (1969, 22): quanto eccede il mero sostentamento non è usato per scopi utili, bensì per "far colpo" sugli altri. Ed acuta è anche la conclusione che Corona trae sulle idee di Veblen: «in anticipo sul loro tempo quando furono formulate [...] appena ora cominciano a passare al vaglio della storia; ma a parte comprensibili errori o manchevolezze già hanno trovato in essa una prima conferma». E continuano a trovarne anche adesso.

Negli anni Sessanta uscì la prima e interessante monografia italiana su Veble, ad opera di Vianello (1961). Opera soddisfacente e molto dettagliata, il libro di Vianello trascura, però, l'aspetto biografico. Si legge nella prefazione dell'autore: «questo resta, mio malgrado, soltanto un saggio sul Veblen e non anche sul tempo che fu suo» (9). Ciò che pare insoddisfacente, infatti, non è tanto l'inquadramento culturale di Veblen (come scrisse Spinella, nel 1962, commentando la monografia), quanto l'analisi della situazione americana in generale. Per quanto riguarda il contesto culturale, invece, Vianello esamina in modo decisamente esauriente "la posizione del Veblen nel pensiero economico" (Cap. III) – mentre Coser opera "un'eccessiva semplificazione" ponendo il pensiero di Veblen all'ombra di due soli personaggi: H. Spencer e E. Bellamy, pur riconoscendo anche l'influenza di Marx (1983, 407). Inoltre la sua monografia ha il lodevole merito di esporre certi concetti vebleniani contenuti in opere che allora non erano ancora state tradotte in Italiano, e che, anche dopo la traduzione, continuarono ad essere largamente ignorate. Da tale esposizione si possono dedurre, poi, le intuizioni vebleniane più riuscite, che Vianello compendia in un'unica nota (369), facendole seguire dal titolo dell'opera in cui sono contenute. Ecco alcuni esempi di "sbalorditive previsioni" di Veblen (il quale, è bene ricordarlo, morì il 3 agosto 1929):

- la scomparsa dello standard oro (*The Absentee Ownership ...*);
  - lo sviluppo economico della Russia e della Cina (*Idem*);
-

- l'avvento di un Hitler (*La Germania imperiale e la rivoluzione industriale*);
- l'assoggettamento degli uomini d'affari alla macchina militarista (*La teoria dell'impresa*);
- la fine del pieno dominio della libera iniziativa (*Idem*).

All'elenco di Vianello dovremmo, oggi (1997), aggiungere:

- l'assoggettamento di certa stampa ai pubblicitari (*La teoria dell'impresa*);
- la crescente smaterializzazione dei capitali (*Idem*);
- la globalizzazione dell'economia e delle tecnologie (*La teoria dell'impresa, Una inchiesta sulla natura della pace e le condizioni della sua perpetuazione*);
- la personalizzazione/standardizzazione della vita, in genere, e del lavoro (*La teoria dell'impresa, La Germania imperiale e la rivoluzione industriale*);
- la possibilità per gli Stati Uniti e la Russia di diventare due superpotenze (*Una inchiesta sulla natura della pace e le condizioni della sua perpetuazione*);
- la crescente insicurezza della situazione occupazionale (*Gli ingegneri e il sistema dei prezzi*);
- l'incontrollabile ascesa del dominio del grande capitale (*Una inchiesta sulla natura della pace e le condizioni della sua perpetuazione*).

Come si può notare, nessuna delle più brillanti intuizioni di Veblen è contenuta ne *La teoria della classe agiata*, che continua, ciononostante, ad essere l'opera per cui il professore di Chicago è più conosciuto.

Se ne traggano pure le conclusioni e, se non bastasse, si leggano anche quelle di Vianello (1961, 367).

Una piccola nota: nella sua lunga monografia non è scritta nemmeno una parola sulla recensione di Croce. Forse perché non vi è espresso nessun giudizio degno di rilievo o, forse, perché Vianello sottace il commento italiano all'opera di Veblen.

Finalmente, è il caso di dirlo, nel 1969 uscì la raccolta delle principali opere di Veblen per la UTET. Le "Opere" furono precedute da queste parole nel citato articolo su "Paese sera libri" del 27 aprile 1969, in cui si anticipava anche una parte dell'introduzione di Ferrarotti e si riportavano, di seguito, poche, significative righe del critico americano F.O. Matthiessen. Veblen («forse il più grande fra i nostri sociologi») e Vernon Parrington avrebbero ricavato validi strumenti di analisi dal marxismo, secondo Matthiessen. Tuttavia, «leggendo Veblen uno può rendersi conto di come le riflessioni di Marx lo costrinsero ripetutamente a cercare di»

---

verse conclusioni da parte sua». Queste considerazioni di Matthiessen furono pubblicate postume su “Monthly Review”, nel 1953.

La raccolta fu preceduta, nel 1967, da qualche accenno a Veblen come quello di Mannucci o dalle due pagine di Ferrarotti sul volume *La sociologia* che meritano di essere lette (proprio come le pagine di Veblen che, scrive Ferrarotti, ricordano «lo spettro dei totalitarismi corali dei nostri anni» (1967, 19). Lo scritto di Giannotti riguarda, invece, un argomento più specifico: “l’antropologia culturale e l’evoluzionismo di Veblen e Dewey”. Se si esclude l’introduzione di Ferrarotti, il commento di Corsini (1969) all’edizione delle *Opere* è il più interessante, in quanto denunciava la perdita delle tracce di Veblen nel nostro Paese, proprio quando certe sue intuizioni diventavano più attuali che mai: «recuperare oggi la sua opera alla nostra coscienza critica non costituisce, quindi, un gesto di archeologia culturale ma un atto di aggiornamento indispensabile per chi voglia risalire alle origini della crisi che attualmente attraversiamo». Solo Corsini e pochi altri, quindi, parvero accorgersi che proprio queste opere costituivano una preziosa “miniera” di anticipazioni e intuizioni brillanti.

Eppure, in quegli anni di “contestazione”, la «voce veemente e amara del Norvegese del Minnesota» (Cosser, 1983, 454) che inveiva contro la perversità del capitalismo, avrebbe dovuto, per lo meno, attirare l’attenzione di un maggior numero di intellettuali. Che cosa contribuì, in Italia, a dare uno scarso successo a Veblen? Il suo essere un pensatore poco marxista (o troppo, dipende dai punti di vista)? La difficoltà di capire il suo stile sarcastico? L’immaturità nostrana nel capire le sue intuizioni?

Non è facile dare “una” risposta, ma è probabile che le cause furono, più o meno, queste. Dopo tutti questi anni di oblio, potrebbe sorgere il maligno sospetto che siano stati proprio gli intellettuali a ordire la “congiura del silenzio” intorno all’opera di Veblen, piuttosto che la borghesia.

Nella raccolta della UTET non fu inserito il secondo libro di Veblen (*La teoria dell’impresa*) che fu tradotto e pubblicato a parte nel 1970, con un’interessante *Introduzione* di Luigi Del Grosso Destrieri (si veda, ad esempio, l’obbiettivo confronto tra Marx e Veblen che egli fa). Generalizzando quanto scrive Del Grosso Destrieri, si può sostenere che l’opera di Veblen diventa più comprensibile quando si creano i presupposti per scalzare i “miti” della società capitalistica (1970, 19). Ciò successe, in particolare, nella crisi del Ventinove, quando la depressione mostrò la fragilità del sogno americano (incarnato dal *self-made man*) e chissà che non succeda di nuovo con le illusioni create dal capitalismo di massa.

L’anno successivo Giampaolo Fabris inserì nel volume *Sociologia dei consumi*, il IV capitolo de *La teoria della classe agiata*, facendolo precedere da una presentazione che suscita non poche perplessità. Qui, infatti,

---

si legge, a proposito della teoria vebleniana: «La grande crisi del '29 ne segnerà la decadenza così come, con l'avvento del New Deal, l'influenza di Veblen sul pensiero economico è destinata ad attenuarsi» (1971, 29).

Nei primi degli anni Ottanta (1981) vi fu la riedizione de *La teoria della classe agiata*. Ed infine, resta da segnalare il libro di un autore, più volte citato, che non è italiano, ma è americano come Veblen, ossia Lewis A. Coser. Leggere il capitolo dedicato al “moralista amorale”, irriverente e sarcastico, può essere utile per aggiungere qualcosa al carente commento italiano. Ad esempio, Coser scrive che certe nozioni vebleniane sui «vantaggi insiti nel mutuare le tecniche» e sul «prezzo che si paga per aver assunto il ruolo-guida» (1983, 387) – si veda *Germania imperiale e la rivoluzione industriale* – saranno ancora utilizzate dagli studiosi dei processi di modernizzazione. E, inoltre, Veblen si sforzò di scoprire le diverse funzioni latenti dei modelli di consumo vistoso (383): non si può sostenere, come fa Vianello (1961, 282), che, tra queste funzioni, egli ne studiò una sola, ossia l'influenza non economica del reddito. Il libro di Coser ha un grande merito, quello di porre Veblen tra i maestri del pensiero sociologico, insieme ai suoi più famosi colleghi europei. Anch'egli, come loro, cercò di afferrare l'essenza di un'intera società e di un'epoca. Peccato che a riconoscergli questo intento sia stato solo un suo valido discepolo quale Charles W. Mills. Il ritratto dello “studioso marginale” di Coser completa la monografia di Vianello, mostrandoci anche il lato personale della vita di un uomo che dovette combattere contro l'insuccesso – «Veblen era nato per l'insuccesso», scrive Mills (1953, X) – e contro la solitudine, in un paese profondamente sconvolto dal trapasso ad una nuova epoca. Più di mezzo secolo fa, Veblen scrisse: «L'America dei nostri giorni è sulla via di diventare una specie di clinica psichiatrica» (Ivi, IX). Chi non ha avuto l'impressione, almeno una volta, che stia succedendo lo stesso in Italia e nel resto del mondo?

Proviamo a riflettere: se anche solo una parte della crisi che continua ad affliggere le società capitalistiche, è dovuta al prevalere dell'inefficienza e dell'avidità sull'istinto di operosità e ad una generalizzazione dei modelli di vita della classe agiata che, durante il boom economico del dopoguerra, ha fatto dello sciupio vistoso un comportamento diffuso tra le masse occidentali, ebbene allora c'è motivo di credere che l'opera di Veblen meriti di essere letta anche adesso. Non a caso, nel 1996, leggendo la definizione di “lusso” nel V volume dell'*Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani*, si desume che l'analisi socio-psicologica dei modelli di consumo di Veblen presenta ancora elementi di attualità: si legge, infatti, che allo studioso americano si deve l'aver evidenziato che il denaro è diventato la base della stima sociale e, di conseguenza, della stima di sé. Con il passare

---

del tempo, i consumi di lusso (vistosi) hanno cessato di essere l'esclusiva prerogativa della classe agiata, mantenendo il loro valore simbolico.

Se, da una parte, Veblen aveva intuito che la classe agiata avrebbe affinato le proprie capacità di spendere (scriveva, infatti, ne *La teoria della classe agiata*: «Man mano che la comunità progredisce in ricchezza e cultura, la capacità di spendere è messa in evidenza attraverso mezzi che richiedono nell'osservatore una discriminazione sempre più fine» (1949, 145), dall'altra, la sua fiducia nel progresso della tecnica non lo portò a vedere che tale progresso si sarebbe tradotto anche in una crescente abbondanza di beni per tutti: «Veblen non prendeva in considerazione che la torta si ingrandisse» (Mills, 1953, XIX). È questo, forse, il motivo che contribuì a rendere male accetti, in Italia, alcuni aspetti della sua critica del capitalismo: essa giunse nel nostro paese nel momento in cui la "torta" cominciava ad ingrandirsi. È probabile, tuttavia, che abbia sortito lo stesso effetto la confusione che egli fece tra caratteri borghesi ed aristocratici nel descrivere lo stile di vita della classe agiata: sarà stata anche una limitazione del suo punto di vista americano, come osserva Mills, ma proprio per questo dovette sembrare ancor più inammissibile ai lettori del Vecchio Continente. Sombart (1902) ad esempio, non commise quell'errore.

### 3. L'IMPORTANZA DI VEBLÉN PER L'ANALISI SOCIOLOGICA ODIERNA

Vediamo a questo punto, in che senso la conoscenza del pensiero di Veblen costituisce un aggiornamento indispensabile per capire la crisi della nostra società. Per fare questo partiamo dall'inizio, da quella che egli definiva la "fase barbarica". A parte il fatto che lo studioso americano non fu mai preciso nel definire il susseguirsi di certi "stadi" della storia dell'umanità. Quello che conta è spiegare che è nella suddetta fase "barbarica" che cominciò la distinzione tra una classe improduttiva, esonerata cioè dai lavori meno "onorifici" ed una produttiva che, invece portava la sussistenza ad un livello tale da permettere alla prima di campare senza lavorare.

Questa primitiva discriminazione (dapprima basata solo sul sesso) si è consolidata col passare del tempo e ha portato alla visione dualistica della società in Veblen: da una parte la *leisure class*, dall'altra la massa uniforme degli uomini comuni. *Leisure class* è stato tradotto in italiano come "classe agiata", ma è meglio interpretarlo come classe improduttiva. Veblen la definì anche la "proprietà assenteista", ossia quegli uomini d'affari che manovrano le forze produttive in base all'andamento dei mercati finanziari e senza mettere piede in una fabbrica. Essi perpetrano periodicamente il sabotaggio della produzione, cioè la dirigono (l'accelerano o la rallentano) non in base alle reali esigenze sociali del momento, ma solo

---

in vista della necessità prioritaria di tenere i profitti a livelli mai inferiori a quelli già raggiunti. Tutto questo, spiegava a ragione Veblen (1904), determinava delle crisi cicliche del capitale che si manifestavano con la disoccupazione di impianti e di manodopera, con la crescente richiesta di “flessibilità” nei confronti dei lavoratori, resi sempre più omogenei dalle esigenze di standardizzazione dei processi produttivi: «alla popolazione attiva si richiede di essere standardizzata, mobile e intercambiabile in un modo altrettanto impersonale delle materie prime o semi lavorate delle industrie» (1970, 251). Dunque, l’“uomo comune” assomiglia ad una materia prima e come tale è coinvolto negli scambi commerciali nella veste di consumatore e/o lavoratore. Un uomo sempre più uniformato e spersonalizzato nelle mani dei *Business men*. Quando *Una inchiesta sulla natura della pace e le condizioni della sua perpetuazione* (1917) descrive le masse non lo fa con commiserazione per il loro ineluttabile ruolo passivo, né prospetta per loro alcun riscatto rivoluzionario (come Marx), bensì ne sottolinea il comportamento ossequioso nei confronti della proprietà assenteista (da cui si fanno spennare come oche giulive) (1969, 400):

finora nessuna maggioranza popolare ha imparato ad affidare delle responsabilità di governo ad individui della sua stessa condizione sociale poiché, nella mentalità popolare, quelle responsabilità non hanno mai cessato di esser prerogativa delle classi benestanti e benedicate (875-876).

Questa affermazione di Veblen riconduce al suo ragionamento di base ossia, in poche parole, che la stima degli altri si conquista dimostrando loro la nostra capacità di spendere. Tale convinzione vebleniana, si badi bene, deve essere considerata fondamentale in questa ottica e non perché può sembrare innovativa e divertente allorché descrive le caratteristiche dell’agiatezza vistosa. In altre parole, quando Veblen, dipinge la caricatura del nuovo ricco con tutte le sue maniacali accortezze volte a dimostrare la capacità del suo portafoglio, a sbigottire i vicini di casa con passatempi spettacolosi, con mogli vistose e stuoli di lacchè, non si limita a descrivere una macchietta d’altro tempo ma ci offre gli strumenti per interpretare i risvolti psicologici degli effetti del possesso del denaro nella società moderna. Se poi, nel fare questo, sembrò confondere tratti borghesi con quelli della nobiltà, questo non è importante. Ciò che conta è imparare il “metodo” di interpretazione di quei tratti per adattarlo, poi, a qualsiasi società, di qualsiasi epoca. E per fare questo basta leggere la sua opera principale.

I simboli dall’agiatezza, è ovvio, cambiano col cambiare delle epoche e delle mode, ma continuano sempre ad esistere in qualsiasi società capitalistica e sono il metro per misurare la stima degli altri, e di conseguenza,

---

la stima di sé. Dapprima, riservati a pochi, poi sempre più diffusi nel tessuto sociale si trasformano da simboli dell'opulenza a vistosi consumi, a spreco istituzionalizzato di quelle risorse in più che la macchina capitalistica riesce a produrre. Tali risorse, afferma Veblen, non vengono utilizzate per rendere più efficiente la produzione, bensì per essere sprecate nell'assurda corsa all'emulazione finanziaria.

Vianello attribuisce alla critica vebleniana di quei fenomeni della società capitalistica che esorbitano il mero soddisfacimento dei più naturali bisogni, il carattere di una vera e propria fissazione che impedi allo studioso americano di vedere certi aspetti positivi di quei fenomeni stessi che, col tempo, hanno distinto sempre più l'uomo dalle bestie (1971, 279).

La questione, a nostro avviso, è piuttosto un'altra. Ha ragione C.W. Mills, quando nella prefazione a *La teoria della classe agiata*, scriveva che il pessimismo di Veblen deriverebbe dal fatto che egli attribuiva alla ricchezza una dimensione fissa perciò se, da una parte, essa si concentrava in poche privilegiate mani che avrebbero provveduto a dilapidarla in vistosi consumi, dall'altra si sarebbe determinato, come conseguenza, un ulteriore immiserimento delle classi inferiori cui non sarebbero rimaste molte energie oltre a quelle necessarie a sopravvivere. Ebbene, rileva C.W. Mills, Veblen non aveva previsto che la ricchezza sarebbe potuta anche crescere favorita da quel progresso della tecnica che egli tanto auspicava, come difatti successe in diversi paesi nel secondo dopoguerra quando si diffusero certi modelli di consumo vistoso anche tra le classi meno facoltose. Però aveva previsto, è il caso di ribattere, che il ritmo ed il volume della produzione sarebbero sempre stati manovrati dalla "proprietà assenteista" per evitare una sovrapproduzione e tutto quello che ne consegue: in altre parole per evitare la stagnazione degli affari, occorre sempre una certa disoccupazione di impianti e di manodopera. Il progresso della tecnologia produce disoccupazione "strutturale": basta vedere i tassi di disoccupazione attuali per renderci conto che questo ragionamento non fa una piega. Non solo, ma il fatto stesso che Veblen non aveva riconosciuto altri dinamismi oltre a quello economico e tecnologico come ha scritto V.L. Del Grosso Destrieri, non ci sembra un aspetto riduttivo del suo pensiero, anzi semmai, a nostro avviso, è piuttosto una brillante intuizione (1970, 37).

Circa ottanta anni fa, egli riconosceva il carattere cosmopolita delle tecniche (industriali) in virtù del fatto che già allora nessuna nazione europea ad esempio, era in grado di utilizzare i moderni mezzi tecnologici a scopi industriali senza ricorrere a materiali provenienti da altre nazioni.

Ecco perché lo spirito patriottico e/o la limitazione arbitraria della libertà di scambio contribuiscono ad abbassare il livello di efficienza della comunità e a renderne più difficili le condizioni di vita.

---



La civiltà moderna ha carattere cosmopolita ed «È costruita su una scala troppo vasta, ha un carattere troppo complesso e multiforme, richiede la cooperazione di troppi e vari settori di ricerca, di esperienza e d'intuizione per accettare di esser prigioniera dei confini nazionali, se non a prezzo di mutilazioni e di ritardi intollerabili» (1969, 662).

Veblen era riuscito a prevedere che il sistema industriale si sarebbe sviluppato verso quello che si può definire un assetto interconnesso che si spinge fino alle parti più remote del sistema (1970, 200).

Ogni genere di affare politico, industriale e culturale assume un andamento cosmopolita e, perciò, i suoi risultati interessano tutta la società. Se l'esito sarà una politica belligerante, scriveva Veblen agli inizi del secolo scorso, assisteremo a bancarotte universali e nuove miserie popolari e, soprattutto verrà meno l'indispensabile riserva di pacifiche forze produttive su cui fondare un nuovo decollo culturale e industriale.

Prima di arrivare a capire tutto questo le nazioni industrializzate dovettero fare due guerre mondiali.

Se da una parte, Veblen aveva anticipato la globalizzazione delle tecniche e del sistema industriale, dall'altra aveva anche previsto che tutti gli aspetti dell'industria e della sussistenza stessa sarebbero dipesi sempre più dal crescente dominio del sistema dei prezzi, ossia dal mercato. La globalizzazione dell'economia, insieme alla sua evoluzione tecnologica sono considerate elementi caratterizzanti del capitalismo di questo millennio appena iniziato, nonché causa indiretta di nuova "povertà". Quello che, forse, Veblen non poteva intuire, infatti, è che un mercato globale può portare all'eliminazione del mercato stesso di coloro che producono beni che possono essere realizzati altrove a minor costo. Gli sviluppi imprevisi (non solo dallo studioso americano) della globalizzazione lasciano intravedere spaccature della società tra le classi ricche e povere che, per certi versi, sembrano ricordare la dicotomia vebleniana.

La più azzeccata intuizione dello studioso resta, a nostro avviso, l'aver dichiarato la non fine del capitalismo – «tutto si può dire del capitalismo, meno che non funzioni» (Vianello, 1971, 247) – che va di pari passo con l'interpretazione in chiave affaristica che egli ne dava. In tale chiave andava letta anche la funzione della pubblicità (al centro dell'interesse dell'uomo d'affari si colloca la vendibilità di un bene e non la sua utilità per chi lo dovrà comprare. La pubblicità, come tecnica di vendita, fa parte di quei criteri che implicano uno sperpero di risorse ed uno ostacolo al libero sviluppo della produzione) e degli studi superiori (si ricordi che in America, già allora molti istituti di istruzione superiore erano finanziati privatamente proprio da quegli uomini d'affari che Veblen esecrava tanto).

L'aver intuito che una teoria della situazione economica moderna

---

deve tener conto, prima di tutto, dell'attività affaristica e dei suoi effetti dimostrava, quindi, la consapevolezza vebleniana dell'incontrollabile potere che sta dietro la circolazione dei capitali, circolazione che sarebbe dipesa sempre più dalla logica del mercato finanziario e sempre meno dalla razionalità e dalla concretezza. Al più tradizionale commercio di beni, si affianca quello di capitali, beni dal carattere più o meno tangibile il cui valore varia in base alla loro "redditività presunta" e fluttua in base alle fluttuazioni dei mercati azionari.

Ciò comporta, tra l'altro, che i capitali, ripartiti in quote immaginarie cambiano più spesso i loro proprietari di quanto non avvenisse, scrive Veblen, prima dell'avvento delle società per azioni.

Se, al quadro da lui tracciato, si aggiunge che la globalizzazione attuale si accompagna alla circolazione sempre più rapida della tecnologia, si ottiene che la smaterializzazione dei capitali è arrivata al punto di ridurre questi ultimi a impulsi magnetici che corrono da una parte all'altra del mondo sulle fibre ottiche.

Il potere, avverte Veblen, appartiene esclusivamente al "grande capitale" e in questo scenario si poteva prospettare un'unica soluzione (alla quale non sembrò credere più di tanto nemmeno lui): il passaggio della direzione della industria dai finanziari ai tecnici. Non c'era una terza parte che potesse fare un'offerta plausibile. Ma un "soviet di tecnici", scriveva Veblen, rappresenta, nella migliore delle ipotesi, un'eventualità remota.

Ricordiamoci le parole scritte all'inizio: «... quegli spiriti pratici che vorrebbero portarci a un onorevole distruzione. Non distruzione creativa, dunque, ma solo distruzione» (1970, 281). La critica di Veblen al capitalismo non passa, dunque, ad una fase realmente costruttiva. Del resto, la sua concezione stessa della vita economica come continuo processo di adattamento, in cui le nuove istituzioni si presentano come correttivi di quelle precedenti, gli impediva di definire un termine finale nella vita economica. Resta il fatto, però, che egli era riuscito a colpire il "difetto funzionale" del capitalismo. La crisi in cui versano in vario modo e misura, tutte le società capitalistiche non sembra smentire certi aspetti della critica vebleniana del capitalismo, con l'aggravante, però, che col tempo sembrano esser venuti meno anche gli aspetti razionali della produzione su cui lo studioso contava per sottrarre l'efficienza produttiva del sistema industriale alla deleteria gestione di esso da parte degli interessi finanziari.

Riflettiamo. Se anche solo una parte di questa crisi è dovuta al prevalere dell'inefficienza sull'istinto di operosità e a una generalizzazione dei modelli di vita della classe agiata che ha fatto dello sciupio vistoso un comportamento diffuso tra le masse occidentali, ebbene allora c'è motivo di credere che l'opera di Veblen meriti di essere letta anche adesso.

---

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANGIOLINI V., PESENTI A. (1949), *A proposito della recente traduzione di un libro del Veblen*, in «Critica economica», 1, pp.102-106, 107-108.
- BAIRATI P. (1981), *Introduzione a Veblen Th.B., La teoria della classe agiata*, Milano, Rizzoli, pp. 5-26.
- BANFI R. (1949), *Alle origini del qualunquismo. La «Teoria della classe agiata» di T. Veblen*, in «L'Unità», 28 gennaio; ripubblicato in «L'Unità», 1 febbraio, e, con il titolo *Un professore di Chicago contro il mondo degli affari*, in «L'Unità», 5 marzo.
- CAPPIELLO F. (1949), *Vistosi sciupii*, in «La voce repubblicana», 19 marzo.
- CESARINI SFORZA W. (1949), *Una analisi sociale. La classe agiata*, in «Il Messaggero di Roma», 22 aprile.
- CORONA S. (1952), *Thorstein Veblen teorico degli agiati*, in «Il Messaggero veneto», 3 ottobre
- CORSINI G. (1969), *Veblen: un ribelle americano*, in «Paese sera libri», 12 dicembre
- COSER L.A. (1971), *I maestri del pensiero sociologico*, Bologna, il Mulino, 1983, pp. 371-425.
- CRESCI A. (1960), *Scuola media e società politiche*, in «La vita del mezzogiorno», 30 gennaio; ripubblicato in «Italia domani», 28 febbraio.
- CROCE B. (1949), *La teoria della classe agiata*, in «Il Nuovo Corriere della sera», 15 gennaio; ripubblicato in Id., *Terze pagine sparse, raccolte e ordinate dall'autore*, Bari, Laterza, 1955, vol. II, pp.133-136.
- DE FEO I. (1953), *La teoria dell'ozio*, in «La giustizia», 5 luglio.
- DEL GROSSO DESTRETTI L. (1970), *Introduzione*, in Veblen Th.B., *La teoria dell'impresa*, Milano, FrancoAngeli, pp. 9-39.
- Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Marchesi grafiche editoriali, Roma, vol. V, 1996, pp. 348-351.
- FABRIS G. (1971), a cura di, *Sociologia dei consumi*, Milano, Hoepli, pp. 22-29, 129-144.
- FANFANI A. (1946), *Il neovolontarismo economico statunitense*, Milano, Principato, pp.8-10.
- FEROLDI F. (1949), *La teoria della classe agiata*, in «Il ragguaglio librario», maggio.
- FERRAROTTI F. (1950), *La sociologia di Thorstein Veblen*, in «Rivista di Filosofia», XLI, 4, pp. 402-419; ripubblicato in Id., *Sociologia. Saggi e ricerche*, Arethusa, Asti, 1955, pp. 103-123.
- (1951), *Un critico americano di Marx*, in «Rivista di filosofia», XLII, 2, pp.154-163; ripubblicato in Id., *Sociologia. Saggi e ricerche*, cit., pp. 123-135.

- (1956), *Un sociologo e gli sport*, in «Centro sociale», III, 7, pp. 28-30.
- (1967), *La sociologia*, Milano, Garzanti.
- (1969), *Introduzione*, in Veblen Th., *Opere*, Torino, UTET, pp. 7-32.
- (1969), *Thorstein Veblen. Un critico severo del capitalismo*, in «Paese sera libri», 27 aprile.
- FERRAROTTI F., ANGIOLINI V. (1949), *Sulla fortuna del Veblen*, in «Critica economica», IV, 3, pp. 98-99 (lettera di Ferrarotti), pp. 99-100 (replica di Angiolini).
- FOSSATI E. (1937), *New Deal. Il nuovo ordine economico di F.D. Roosevelt*, Padova, Cedam.
- GIANNOTTI G. (1967), *La «scienza della cultura»*, in Id., *Pensiero sociale americano contemporaneo*, Bologna, il Mulino, pp. 22-33.
- GIOLITTI A. (1949), *Prefazione dell'editore*, in Veblen Th., *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, pp. 9-13.
- GIOLITTI A., ANGIOLINI V. (1949), *A proposito della classe agiata*, in «Critica economica», IV, 2, pp. 117-120 (lettera di Giolitti), pp.121-123 (risposta di Angiolini).
- GRAMSCI A. (1930/31), *Sorel, Proudhon, De Man*, in Id., *Quaderni dal carcere*, VII; pubblicato in *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, pp. 113-114.
- GRIZIOTTI J. (1949), *Il nuovo indirizzo scientifico nell'economia americana*, in «Critica economica», IV, 1, pp. 36-44.
- (1958), *La dottrina istituzionalistica americana*, in Rossi-Landi F. (a cura di), *Il pensiero americano contemporaneo. Scienze sociali*, Milano, Comunità, pp. 185-221.
- LEKACHMAN R. (1981), *Presentazione*, in Veblen Th., *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 35-40.
- MANNUCCI C. (1967), *La società di massa*, Milano, Comunità, pp. 19, 176.
- MASOERO A. (1931), *Un Americano non edonista*, in «Economia. Rivista di economia corporativa e di scienze sociali», IX, VII, 2, pp. 151-172.
- MILLS C.W. (1953), *Prefazione*, in Veblen Th., *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1981, pp. VII-XXV.
- PAGLIERINI R. (1954), *La teoria della classe agiata di Thorstein Veblen*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», 1, pp. 64-67.
- SPINELLA M. (1962), *Un sociologo «di sinistra». Veblen tra positivismo e marxismo*, in «L'Unità», 17 luglio.
- VIANELLO M. (1959), *Per il centenario vebleniano*, in «Nuova Rivista Storica», XLIII, 2, pp. 267-288.
- (1961), *Thorstein Veblen*, Milano, Comunità.
- WEBER M. (1904-05), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1990.
- WHITE M. (1949), *La rivolta contro il formalismo*, Bologna, il Mulino, 1956.
-

**IL LEGAME SOCIALE DELLA VERGOGNA.**

**Una pista di ricerca a partire dai lavori di Thomas Scheff e Gabriella Turnaturi**

di *Lorenzo Bruni*<sup>\*</sup>

Indice

---

Introduzione	78
1. La sociologia della vergogna di Thmas Scheff e Gabriella Turnaturi	79
2. Una ipotesi di comprensione sociologica della vergogna	82
Conclusioni	89
Riferimenti bibliografici	89

---

<sup>\*</sup> LORENZO BRUNI è dottore di ricerca in Sociologia e svolge attività di ricerca sulla vergogna, in quanto emozione sociale e sul riconoscimento. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *Vergogna. Un'emozione sociale dialettica*; *La solidarietà come orizzonte, pratica e legame sociale* (2015); *Il partito-paradosso. Il modello teorico di Fabrizio Barca come tentativo di riconciliazione tra sfera sociale e oggettivazione partitica* (2014); *Riconoscimento e capitalismo: tra conflitto di classe e ideologia dell'autorealizzazione* (2014).

E-mail: lor.bruni@yahoo.it.

---

## INTRODUZIONE

La sociologia delle emozioni nasce, come ambito autonomo di riflessione all'interno dell'alveo della disciplina sociologica, in un recente passato. Il momento simbolico fondativo della sociologia delle emozioni può essere fatto coincidere con la pubblicazione di due noti contributi della sociologa statunitense Ariel Hochschild: *The sociology of Feeling and Emotion: selected Possibilities* (1975) e *Emotion, Work, Feeling Rules, and social structure* (1979).

Nell'ambito della sociologia delle emozioni, lo studio della vergogna ha costituito una questione non del tutto inedita, ma al tempo stesso non pienamente sviluppata. La riflessione sociologica più vicina a noi sulla vergogna può essere ricondotta in maniera non esclusiva, ma certamente piuttosto rappresentativa, ai lavori di Thomas Scheff (2000, 2003, 2004) e Gabriella Turnaturi (2012, 2013). È vero che molti altri sociologi hanno menzionato la vergogna all'interno della propria riflessione complessiva, ma la gran parte di essi non la affronta in maniera estesa e dettagliata. Se guardiamo ai classici, Georg Simmel sembra citare la vergogna senza mai tematizzarla a pieno, chiamandola in causa in maniera secondaria come un mero riflesso di questioni che sono al centro della propria riflessione. La moda, ad esempio, per Simmel (2015) stabilisce una modalità di pensiero e una tipologia di comportamento uniformi all'interno di un medesimo gruppo sociale – i “modaioli”, appunto –, il quale si differenzia da altri gruppi. La moda, in questi termini, è un fenomeno sociale che consente di arginare le manifestazioni della vergogna e del sentimento di isolamento, poiché essa nasce e si afferma stabilendo confini sociali e disposizioni comuni che sono in qualche modo confortanti per gli individui che vi prendono parte.

In Elias, Goffman e Sennett, per citare a titolo di esempio alcuni sociologi contemporanei, la riflessione sulla vergogna non traccia i contorni di una teoria, non assume le vesti di una concettualizzazione analitica e profonda, ma a tale emozione essi fanno riferimento dandola in qualche modo per scontata, senza problematizzarla in profondità e affidandosi principalmente al senso comune del lettore (Scheff 2000). Così Elias inserisce la vergogna all'interno del suo studio sul processo di civilizzazione (1988). La civilizzazione, come noto, costituisce un processo di modernizzazione e di progressiva destrutturazione delle comunità tradizionali che comporta – questa la tesi di Elias – un graduale abbassamento della soglia della vergogna.

In Goffman – questa la lettura di sintesi della portata del tema in questione all'interno della sua opera proposta da Thomas Scheff – la vergogna viene declinata soprattutto come imbarazzo. A parere di Scheff,

---

quando Goffman fa riferimento all'imbarazzo evita accuratamente di soffermarsi a fornirne una analisi puntale e sistematica. Scheff rileva poi come nonostante negli studi sullo stigma e sulle istituzioni totali la vergogna sembra giocare un ruolo decisivo, tuttavia essa viene menzionata in maniera sporadica senza essere mai tematizzata a fondo.

Sennett sembra invece guardare alla vergogna prevalentemente in termini di sentimenti di offesa celati dalla *working class*. In *The Hidden Injuries of Class* il sociologo statunitense è portato così a leggere la vergogna soprattutto come svalutazione dell'identità di classe (Scheff 2000).

Per le ragioni qui accennate, si farà dunque riferimento esclusivo ai lavori di Scheff e Turnaturi, i quali presentano una sistematicità e una chiara delimitazione dell'argomento di studio. Il riferimento ai lavori sulla vergogna dei due sociologi verrà avanzato in parte strumentalmente, al fine di delineare una originale ipotesi di comprensione della vergogna che – seppure presenti inevitabili punti di contatto con le teorie di Scheff e di Turnaturi – mostri una discontinuità rispetto a quanto proposto dai due pensatori.

In un primo paragrafo si ricostruiranno quindi in maniera sintetica i nodi principali della riflessione sulla vergogna dei due sociologi. In un secondo paragrafo si avvanzerà invece una proposta di comprensione della vergogna differente dalle due considerate in precedenza, la quale prenda le mosse proprio a partire da alcuni elementi di critica dei tratti portanti delle teorie di Scheff e Turnaturi.

## 1. LA SOCIOLOGIA DELLA VERGOGNA DI THOMAS SCHEFF E GABRIELLA TURNATURI

Thomas Scheff ha dedicato una porzione consistente della sua complessiva riflessione sociologica allo studio della vergogna. Per quanto il tema della vergogna sia toccato dalla quasi totalità della sua produzione scientifica (1991, 1994, 1995, 1996), i contributi più significativi all'interno dei quali sono condensati in maniera evidente, puntuale e articolata i nodi interpretativi fondamentali della sua teoria sociologica dell'emozione della vergogna possono essere considerati *Shame and the Social Bond* e *Shame in Self and Society*.

Sinteticamente si può sostenere che la teoria di Thomas Scheff sulla vergogna ruoti intorno a tre ipotesi principali. La prima è che la vergogna possa essere intesa a tutti gli effetti come una famiglia allargata di emozioni; la seconda è che la vergogna rappresenti un sentimento di minaccia del *legame sociale*; la terza è che per lo più la vergogna si manifesti al di fuori del dominio della coscienza (2000, 2003, 2004).

---

Come già abbiamo iniziato a vedere in sede di introduzione, Scheff – prima di addentrarsi nel vivo della sua proposta teorica – passa in rassegna alcune teorie sociologiche, anche se non mancano riferimenti ad autori di altra natura disciplinare, al fine di offrire una necessaria premessa alla sua particolare proposta. Scheff enfatizza soprattutto come nella teoria sociologica il riferimento alla vergogna costituisca un riflesso secondario di una teoria generale o venga impiegato nella sua versione di *senso comune*, senza cioè problematizzarlo sociologicamente. Proprio in questi termini, nel tentativo di fornire una puntuale definizione sociologica, Scheff avanza la sua personale interpretazione: è possibile caratterizzare sociologicamente la vergogna mediante il ricorso a due livelli argomentativi che si intrecciano tra loro. Il primo è quello di comprendere la vergogna attraverso la lente di una estensione semantica della stessa ad ambiti emozionali affini. La vergogna diviene così una famiglia allargata di emozioni che include al proprio interno l'imbarazzo, la timidezza, sentimenti di inadeguatezza o fallimento e l'umiliazione in senso ampio. Il comune denominatore che tiene insieme queste differenti condizioni emozionali, ricomprendendole tutte all'interno del concetto di vergogna, chiama in causa il secondo livello argomentativo: la vergogna è primariamente un "sentimento di minaccia del legame sociale".

Il nucleo fondamentale della tesi di Scheff è dunque che la vergogna costituisca una forma di minaccia a ciò che consente di garantire una coordinazione solidale della vita sociale e proprio in quanto potenziale pericolo per la tenuta del legame sociale, la vergogna non può essere disgiunta da ambiti emozionali ad essa affini e che segnalano parimenti un rischio disgregante per la vita associata. Le prime due ipotesi sono quindi reciprocamente implicate.

La terza ipotesi, in qualche modo corollario di quella fondamentale, è che la gran parte della manifestazioni della vergogna avvengano oltre i limiti della coscienza. Qui la posizione di Scheff tende a far sfumare la sua marcata impronta sociologica schiacciandosi in parte sull'impostazione psicoanalitica di Helen Lewis. Lewis, coerentemente con la propria formazione, tende infatti ad interpretare la vergogna come un fenomeno prevalentemente bio-psicologico, un impulso funzionale utile a segnalarci una situazione di minaccia o pericolo. In questo senso la vergogna agirebbe in maniera del tutto simile alla paura. Lewis, come ricorda Scheff, ha condotto ricerca empirica di carattere clinico, arrivando a concludere che la vergogna emerge soprattutto nel momento in cui, come raccontano i suoi pazienti, si è rifiutati, criticati e isolati e che essa si colloca in ambiti situati in prevalenza al di fuori della umana consapevolezza (2000).

Gabriella Turnaturi (1995, 2000, 2007) è invece la prima studiosa a

---



trattare in Italia la sociologia delle emozioni, recependo gli innovativi contributi di Ariel Hochschild e in una monografia di recente pubblicazione si è concentrata sull'emozione della vergogna. Facendo riferimento ad un'ampia ed eterogenea pluralità di fonti – dalla letteratura, al cinema, dalla cronaca politica ad interviste – la studiosa ha sottolineato la dimensione marcatamente sociale della vergogna enfatizzandone le variazioni all'interno degli attuali contesti socio-culturali. Anche per quanto riguarda questo lavoro proveremo ad isolare in maniera sintetica le tesi principali in esso contenute.

In prima battuta, la sociologa ritiene che i mutamenti intervenuti nella fenomenologia di questa emozione siano da attribuire principalmente alla crisi del legame sociale, all'indebolimento graduale del vincolo di fiducia che tiene insieme le società democratiche. La svalorizzazione delle vite associate e delle norme sociali che la sostengono comporta inevitabilmente un indebolimento della capacità sociale di misurare e valutare la vergogna. Come detto, ciò che è centrale nella riflessione di Turnaturi è la variazione e la trasformazione storico-culturale della emozione in questione. La vergogna non sparisce, ma cambia pelle. Le emozioni, nella loro componente sociale, sono sempre anche l'esito di un processo di costruzione sociale e di dinamiche di continua rinegoziazione di significato. Ogni società, in ogni diversa epoca storica, si dota di proprie norme emozionali (2012). Nella tarda modernità, venuto progressivamente meno il ruolo di rigida definizione normativa della vergogna da parte delle principali istituzioni sociali (Chiesa, famiglia, scuola), diviene sempre più problematico e sfuggente stabilire in maniera condivisa i soggetti e gli oggetti della vergogna. Contestualmente al tipico processo di moltiplicazione delle appartenenze e di frammentazione delle identità che caratterizza la tarda modernità, dice Turnaturi, si tende a vergognarsi in misura sempre più consistente in relazione a dimensioni ed aspetti particolari e altamente differenziati individualmente. Diviene cioè sempre più difficile stabilire criteri condivisi della vergogna, mentre risulta sempre più decisivo – nell'emersione di tale emozione – un ruolo di autoreferenzialità: la stessa vergogna tende ad individualizzarsi (Iagulli 2015, 136). Ci si vergogna prevalentemente per ragioni legate alle apparenze sociali, alla mancanza di ammirazione o approvazione rispetto non tanto a dimensioni morali, quanto a desideri illimitati di affermazione individuale spettacolarizzata. La vergogna si alleggerisce, suggerisce Turnaturi. Diviene una vergogna moralmente superficiale, legata ad una forma di narcisismo di massa (Turnaturi 2012, 60). La vergogna muta, si trasforma; e lo fa – nelle società attuali – indebolendosi, divenendo sempre più sostenibile e supportabile proprio in virtù dell'indebolimento della sua portata morale

---

di responsabilità sociale nei confronti dell'altro.

La seconda tesi sostenuta da Turnaturi – a differenza della prima, che è di carattere analitico – è di tipo normativo. Una società decente, scrive Turnaturi impiegando una espressione che rimanda con tutta evidenza al lavoro del Filosofo Maragalit (1998), è tale se la vergogna non coincide inevitabilmente con l'umiliazione, ma si trasforma in una spinta propulsiva al mutamento e al miglioramento delle condizioni sociali di vita. Chi avverte vergogna potrebbe condividere questo sentire con tutti coloro i quali abbiano in qualche modo provato una esperienza negativa affine. In questi termini la "condivisione emozionale" potrebbe dare luogo ad una forma rinnovata di legame sociale solidale. Se la vergogna diviene una emozione condivisa, se riesce a costituirsi come una autonoma "cultura emozionale", allora essa può divenire il presupposto che inneschi nuove forme di agire collettivo. Una emancipazione emozionale dalla vergogna potrebbe tradursi in forme di partecipazione all'interno della sfera pubblica, miranti a rinegoziare le condizioni socio-culturali che avevano contribuito a promuovere l'umiliazione (Turnaturi 2012). Il "buon uso della vergogna" di cui parla la sociologa allude proprio alla possibilità che la vergogna - trasformandosi in emozioni positive e attive, come ad esempio l'indignazione - possa condurre a riaprirsi all'altro e a stabilire un rinnovato interesse partecipativo alla vita sociale e alla sfera pubblica.

## 2. UNA IPOTESI DI COMPrensIONE SOCIOLOGICA DELLA VERGOGNA

Al fine di avanzare una interpretazione della vergogna che mostri tratti di discontinuità con le posizioni teoriche viste in precedenza, sembra particolarmente utile e opportuno muovere proprio dalla tesi principale di Thomas Scheff: la vergogna rappresenta una minaccia del *social bond*. L'ipotesi che si vuole qui proporre è che, se è vero che la vergogna può certamente costituire una minaccia del legame sociale, al tempo stesso essa può anche essere indizio di un ordine sociale che si è cristallizzato, comprimendo le ipotesi di risoggettivazione sociale e dunque le possibilità di suo trascendimento. Confrontata con la tesi di Scheff, l'idea che qui si intende proporre è che la vergogna riveli un doppio rischio, una minaccia non univoca, ma ambivalente. Se per Scheff la minaccia che la vergogna costituisce è riducibile in definitiva alla tenuta del legame sociale, l'ipotesi che si vuole qui sviluppare tende invece ad identificare un duplice rischio legato alla vergogna: quello – contemplato anche dal sociologo statunitense – della possibilità di garantire e mantenere un "colante sociale", ma anche quello legato alle condizioni sociali di ri-soggettivazione e di autorealizzazione. La vergogna non evidenzia soltanto una

---

minaccia del legame sociale, ma può anche indicare una compressione delle possibilità soggettive di riappropriazione di quanto “già” socialmente vigente, in maniera più aderente a prospettive di autorealizzazione.

Questa idea può essere sviluppata in maniera argomentativamente efficace se collocata all’interno di una tesi più estesa, quella per cui la vergogna si lega ad una duplice matrice di significatività, socialmente oggettivata e soggettiva. Il nucleo concettuale portante di questa tesi trova sviluppo nel tentativo di tracciare i contorni teorici di una relazione dialettica tra vergogna sociale, legata ad una significatività socialmente oggettivata, e vergogna soggettiva, legata a possibilità sociali di ri-soggettivazione e di ri-significazione di quanto “già” socialmente vigente.

Per rendere conto in termini teorico-sociali della relazione dialettica tra le due matrici di significatività che investono la vergogna, quella che per comodità potremmo definire una vergogna che va “dalla società all’individuo” e quella che invece potremmo definire una vergogna che va dall’“individuo alla società”, sembra essere particolarmente efficace - gli anglofoni probabilmente impiegherebbero il verbo *to fit*, calzare - il riferimento al pensiero di George Herbert Mead. Recuperando la teoria meadiana del “me” e dell’“io”, l’ipotesi che si vuole proporre è relativa all’individuazione di una relazione dialettica tra due distinte forme di vergogna, che chiameremo “vergogna del me” e “vergogna dell’io”.

Nella teoria sociale di Mead il “sé” emerge socialmente all’interno del processo di assunzione dell’atteggiamento altrui nei propri confronti. L’autocoscienza, dice Mead, è sempre sociale: è possibile per il soggetto farsi oggetto per se stesso soltanto nella misura in cui esso è situato in un tessuto intersoggettivo. Significati sociali e soggetto autocosciente si costituiscono in maniera contestuale: così come i significati sono prodotti dall’interazione umana, anche la riflessività emerge all’interno del processo sociale del *role taking*, assumendo cioè su di sé lo sguardo altrui. Secondo Mead, questo il cuore della sua concezione intersoggettivistica dell’autocoscienza, è soltanto facendo proprio l’atteggiamento altrui generalizzato nei propri confronti che emerge sia la consapevolezza di sé che «l’esistenza di un universo di discorso come quel sistema di significati comuni o sociali che il pensare presuppone nel suo contesto» (2010, 258). La teoria sociale di Mead ci mostra come l’autocoscienza emerga all’interno di condizioni sociali per cui una società è «un insieme di altri sé individuali che assumono nei confronti di se stessi l’atteggiamento dell’altro» (Ivi, 202).

Gli aspetti dinamici del legame che esiste tra individuo e dimensione sociale, tra formazione della personalità e socializzazione, sono affrontati nella teoria di Mead attraverso il ricorso a due concetti che distinguono le

---

due componenti del “sé”: “me” e “io”. Il “me” è la componente del “sé” che coincide con l’immagine che ciascuno riesce ad elaborare di se stesso nel momento in cui assume il punto di vista altrui generalizzato, nel momento in cui fissa l’immagine di sé in relazione all’immagine stessa che gli restituisce lo sguardo degli altri. Il “me” è, in definitiva, il complesso di «atteggiamenti degli altri che uno fa propri in quanto hanno influenza sulla sua stessa condotta». Al tempo stesso, suggerisce Mead, l’individuo non si riduce a ciò che è comune a tutti. Alla capacità di vedere se stessi “così-come-si-è-visti-dagli-altri” coesiste quella di reagire a ciò che si è costituito socialmente nella comunità di riferimento. L’“io”, scrive Mead, «non sale alla ribalta»; esso «reagisce al sé che viene sorgendo assumendo gli atteggiamenti degli altri» (Ivi, 262). L’individuo reagisce al me in quanto “io”. Per questo motivo l’“io” è sempre l’“io” di un “me”, poiché è legato alle possibilità sociali dell’autocoscienza di ricostituirsi in un processo aperto. Il “me” dunque è sia il legame sociale originario costitutivo del soggetto, un tessuto intersoggettivo che è condizione di possibilità di ogni ipotesi di ri-soggettivazione, sia complesso di significati sociali stabilizzati e oggettivazione dell’identità. L’“io” è invece la possibilità sempre aperta di ri-soggettivazione sociale, di mutamento cioè sia dei significati sociali che dell’identità soggettiva e delle prospettive di autorealizzazione. L’“io” per potersi realizzare, per potersi fissare in un nuovo e sempre provvisorio “me”, non può però che transitare attraverso il legame sociale, attraverso una reciprocità sociale di carattere riconoscitivo. L’“io” è una sorta di “vuoto” – agganciato alla “pienezza” sociale del “me” – che reclama di essere riempito, potendolo fare soltanto transitando attraverso il legame sociale e il riconoscimento sociale delle istanze di cui è potenzialmente portatore. L’“io” è la possibile fioritura della soggettività che per realizzarsi come tale non può che transitare attraverso il “me”.

La “vergogna del me” è definibile allora, in maniera sintetica, come una vergogna oggettivata, esteriorizzata, socializzata: è la vergogna che concerne le possibilità di coordinazione della vita associata e di mantenimento dell’ordine. Questa forma di vergogna indica una spia della violazione dei significati condivisi e di aspettative reciproche costruite socialmente. La “vergogna del me” sarà da intendersi in senso pienamente sociale allorché si manifesterà oggettivamente nelle medesime forme nei confronti del medesimo comportamento. La “vergogna del me” sembra allora mostrare tratti di affinità con la vergogna di cui parla Thomas Scheff nei termini di minaccia del legame sociale. Pensiamo ad esempio alla vergogna sociale che dovesse investire un medico che, seppure non in servizio, non si fermi a prestare soccorso ad un uomo ferito lungo la strada a seguito di un incidente stradale. Ciò che si vuole qui sostenere è

---

che però la “vergogna del me” può anche indicare, insieme ad una spia della violazione di una significatività sociale condivisa, una cristallizzazione di significati e norme sociali che entrino in qualche modo in contraddizione con i propri presupposti di validazione intersoggettiva nel momento in cui istanze soggettive non si riconoscano più in essi. In questo senso la vergogna non segnala solo una minaccia del legame sociale, ma può anche segnalare un legame sociale incapace di rinnovarsi. Può segnalare un complesso di significati sociali e di aspettative generalizzate che comprimono le aspettative di riconoscimento di cui si fanno portatori gli individui in relazione a particolari prospettive di ri-soggettivazione. Proprio in questi termini è possibile parlare di “vergogna dell’io”. L’ipotesi circa la “vergogna dell’io” consente dunque di riprendere criticamente la tesi Scheffiana. Se, come visto, la “vergogna del me” si situa ad un livello fortemente caratterizzato in termini di “già socialmente oggettivato”, la “vergogna dell’io” costituisce la matrice di significatività soggettiva dell’emozione in questione. La significatività soggettiva è però essa stessa pienamente sociale poiché, come visto con Mead, il soggetto è sempre socialmente costituito e al tempo stesso le prospettive di ri-soggettivazione, di trasformazione processuale dell’identità, sono esse stesse sempre in balia di una trama intersoggettiva di carattere riconoscitivo.

La “vergogna dell’io” è allora definibile sinteticamente come una compressione delle condizioni riconoscitive di riappropriazione del “già” socialmente oggettivato. La “vergogna dell’io” rappresenta una spia del blocco sociale del processo di ri-soggettivazione. La “vergogna dell’io” può essere così intesa come la violazione di ciò che è significativo dal punto di vista dell’esperienza soggettiva, la quale è sempre relativa alla dimensione sociale: infatti l’“io” è sempre “io” di un “me”. Scrive Mead, «come non vi potrebbe essere una coscienza individuale se non in un gruppo sociale, così l’individuo in un certo senso, non è disposto a vivere in certe condizioni che implicherebbero una specie di suicidio del sé nel processo di sua realizzazione» (Ivi, 282). L’“io” per realizzarsi socialmente deve potersi collocare in una rinnovata oggettivazione, la quale sia esito – situandosi all’interno del processo sociale – di relazioni sociali “riuscite”.

Ricorrere ad un esempio può essere utile per cogliere più chiaramente la portata della distinzione tra le due forme. Se facciamo riferimento al significato sociale della competitività possiamo apprezzare come esso, parimenti ad ogni altro, nasce contestualmente ad un processo di validazione intersoggettiva, il quale non è definitivo e immutabile. Il processo in questione è sempre esposto all’esito di possibili mutamenti e rinegoziazioni. Rivolgendosi al significato menzionato, la vergogna potrebbe allora darsi nella sua duplice dimensione: una “vergogna del me”, legata

---

ad una significatività oggettivata e vigente e una “vergogna dell’io”, indice del blocco di possibilità soggettive di riappropriarsi socialmente di determinati significati. Nel primo caso la vergogna potrebbe essere legata alla non piena adesione e conformità al modello di significatività data, al non riuscire cioè ad essere tanto competitivi da soddisfare le aspettative sociali legate al significato in questione. La “vergogna dell’io” si manifesterebbe in questo caso come una forma di sofferenza che segnala un desiderio di ri-significazione di quanto già oggettivato socialmente. La “vergogna dell’io” si manifesterebbe non come incapacità di essere pienamente competitivi all’interno di un contesto sociale di significato dominato dalla competitività, ma si darà come esito di un blocco delle possibilità sociali di tornare riflessivamente sul significato stesso, per contribuire a trasformarlo.

Se ci si trova dunque completamente in sintonia con la tesi scheffiana dell’allargamento semantico della vergogna, è invece la tesi circa la minaccia del legame sociale ad essere in parte messa in questione dalla proposta relativa alla distinzione avanzata tra le due forme di vergogna. Considerare la vergogna come un insieme complesso di emozioni diversificate, arrivando ad interpretarla come fenomeno di umiliazione in senso ampio, rafforza la presa interpretativa della “vergogna dell’io” così come è stata definita e consente di enfatizzare, accanto alla potenziale minaccia che la vergogna costituisce per la tenuta del *social bond*, la compressione delle possibilità soggettive di tornare sui significati per contribuire a trasformarli alla luce di ciò che è maggiormente aderente a prospettive di autorealizzazione.

Quindi, se da un lato ci si trova in totale sintonia con l’idea di una estensione semantica della vergogna, dall’altro appare riduttivo intendere sociologicamente la vergogna esclusivamente come una minaccia del *social bond*.

Se confrontata invece con i nodi della riflessione che Gabriella Turnaturi dedica alla vergogna, l’ipotesi circa la distinzione tra la “vergogna del me” e la “vergogna dell’io” segnala alcuni evidenti punti di contatto con essa, ma al tempo stesso – in particolare se ci si sofferma nuovamente sulla vergogna dell’io – fa emergere alcune sottili discontinuità rispetto alla concettualizzazione della studiosa relativa al “buon uso della vergogna”. Come abbiamo visto, la “vergogna dell’io” indica che la condizione per il superamento della vergogna, ovvero di ciò che comprime le possibilità di riappropriazione soggettiva del “già socialmente oggettivato”, è sempre tutta interna ad una possibilità sociale, ovvero ad un insieme di relazioni “altre” che consentano il superamento di forme di assoggettamento in quanto rinnovata fonte relazionale di identità. La “vergogna

---

dell'io" potrebbe emanciparsi e avere esiti progressivi nel caso in cui intercettasse le risorse relazionali e riconoscitive che consentano una realizzazione di quella prospettiva di cui l'"io" è portatore, mentre potrebbe avere un esito regressivo nel caso in cui il "me" delle manifestazioni esteriori delle aspettative oggettive si espanda fino a schiacciare l'espressione della potenzialità sociale dell'"io". Quindi, l'esito della "vergogna dell'io" non è mai legato ad una mera dimensione psicologica di volontà, ma è sempre in balia delle risorse sociali riconoscitive di suo possibile superamento.

Turnaturi ha parlato di "buon uso della vergogna" facendo proprio riferimento alla possibilità di rinegoziazione dei significati sociali all'interno della sfera pubblica. La vergogna potrebbe essere una sorta di movente che porti dalla sofferenza dell'umiliazione all'azione di riscatto da essa. Secondo la sociologa, la vergogna che si trasforma in indignazione può rappresentare una spinta propulsiva alla partecipazione sociale, una tensione rivolta verso l'"essere-con-gli-altri". Una forma di vergogna che non dovesse avere necessariamente esiti regressivi potrebbe condurre a nuove forme di coinvolgimento nella dimensione sociale della vita quotidiana. La riflessione sul buon uso della vergogna rappresenta certamente un tassello teorico e argomentativo fondamentale per contribuire a delineare la "vergogna dell'io". Al tempo stesso, però, l'ispirazione teorica che fa da sfondo a questa forma di vergogna traccia alcune discontinuità rispetto alla concettualizzazione della studiosa italiana relativa al "buon uso della vergogna". L'idea di Turnaturi sembra essere, stando alla nostra interpretazione, quella secondo cui la vergogna declinata nella sua dimensione attiva conduca ad un rinnovata spinta nei confronti del coinvolgimento con l'"altro" e della partecipazione sociale. Scrive Turnaturi: «sono queste passioni [l'indignazione] che inducono all'essere con l'altro e per l'altro; che inducono a uscire fuori di sé a cominciare dalla passione di sé, dalla passione per la propria dignità; che portano al rispetto della dignità dell'altro» [2012, 141]. L'idea che fa da sfondo alla ipotesi teorica della "vergogna dell'io" indica piuttosto che si tratteggi una sorta di processo inverso rispetto a quello disegnato da Turnaturi, per cui è uscire da sé in maniera riuscita – e di farlo inevitabilmente mediante un processo riconoscitivo che consenta una nuova oggettivazione dell'"io" – a condurre verso quelle che la studiosa definisce nuove passioni, ovvero verso una forma di vergogna emancipata. Sembrerebbe dunque che, per Turnaturi, sia la vergogna "riuscita", tradotta in indignazione, a poter condurre verso il legame sociale "riuscito", ad alimentare la tensione verso l'"alterità". Secondo l'ispirazione di questa parte del lavoro è piuttosto la vergogna "riuscita" ad essere in balia del legame sociale, o meglio essa è definibile come "riuscita" proprio in virtù di un processo sociale non bloccato: è una "intersoggettività riuscita" a condurre verso una possibile

declinazione positiva della vergogna. L'intersoggettività riconoscitiva è performativa, essa "precede" e accompagna le possibilità di ri-soggettivazione, così come accompagna il possibile superamento positivo della contraddizione che contribuisce a promuovere la vergogna stessa. Il problema fondamentale che attraversa le possibilità di una "vergogna dell'io" critica investe la questione relativa alla discriminante tra esito regressivo della sofferenza che la "vergogna dell'io" promuove e esito emancipativo. Come abbiamo già accennato, tale discriminante di possibilità non può che essere sociale: cosa "fa" la differenza tra una forma di sofferenza emotiva che conduca all'annichilimento delle capacità reattive e una che invece conduca il soggetto verso una prassi emancipativa?

Su questo specifico punto si è espresso Axel Honneth – sebbene il filosofo tedesco non affronti la questione in termini sistematici, ma solo attraverso una riflessione di poche righe – scrivendo, a proposito della vergogna intesa come emozione morale, che «in tali reazioni emotive è solo possibile ma niente affatto necessario che giunga a consapevolezza il torto del misconoscimento, e che il potenziale cognitivo intrinseco ai sentimenti della vergogna sociale e dell'essere offesi si trasformi in un convincimento politico-morale» (2002, 161). Quali sono le condizioni di possibilità per cui chi si trovi in una condizione di sofferenza emozionale possa acquisire consapevolezza e riorientarsi verso un superamento della stessa? Come abbiamo visto la vergogna, nel suo esito regressivo, potrebbe non trovare alcun "aggancio" emancipatorio. L'idea di Honneth è in parte affine alla proposta teorica di Turnaturi circa le "culture emozionali". La soggettività può rintracciare nel confronto intersoggettivo – emozionale, discorsivo e pratico – il luogo di elaborazione e superamento della propria condizione. La solidarietà delle relazioni sociali "rinnovate" può rappresentare il nuovo innesco per la ripresa di un processo sociale bloccato. In questi termini, l'intersoggettività riconoscitiva costituisce, ancor prima del presupposto di una ri-soggettivazione politica, legata alla elaborazione di progettualità e alla rivendicazione di diritti, il presupposto della ri-soggettivazione sociale. La "vergogna dell'io" manifestata in una esperienza di vita può agganciarsi allora ad una dimensione di vergogna emancipata se essa riesce a re-immettersi in maniera riuscita all'interno della dinamica performativa del processo di riconoscimento sociale, se riesce cioè ad intercettare le condizioni per potersi ri-connettere ad una prospettiva collettiva. L'ipotesi che il potenziale emancipativo ricompreso nella vergogna possa portare ad una qualche ulteriore forma di rivendicazione nella sfera pubblica o a richieste politiche generalizzate è conseguente al suo transito attraverso un contesto relazionale nel quale l'esperienza negativa può trovare una possibile collocazione ed esito.

---



## CONCLUSIONI

Come visto, la proposta relativa alla distinzione concettuale tra la “vergogna del me” e la “vergogna dell’io” mostra alcune affinità interpretative sia con la teoria di Thomas Scheff che con la teoria di Gabriella Turnaturi. Al tempo stesso, essa segnala un suo carattere di originalità, evidenziando tratti peculiari che la distinguono da entrambe. La vergogna può essere intesa sociologicamente come una minaccia del legame sociale, ma essa sembra anche essere sempre attraversata da una relazione dialettica tra quanto è socialmente “già” oggettivato e le condizioni sociali in cui si situano le possibilità soggettive di sua riappropriazione.

Se quindi Scheff ha insistito soprattutto sul carattere potenzialmente disgregante della vergogna, si è voluto qui rimarcare piuttosto il rapporto dialetticamente aperto tra significatività socialmente oggettivata e condizioni sociali di ri-significazione soggettiva che attraversa questa particolare emozione.

In riferimento alla riflessione di Gabriella Turnaturi, ci siamo voluti soffermare soprattutto sul carattere performativo della relazionalità riconosciuta al fine di un superamento emancipatorio della vergogna. Abbiamo visto come l’esito della “vergogna dell’io” non possa essere stabilito in precedenza alle effettive condizioni socio-relazionali che la vergogna stessa intercederà o meno. Non è dunque una vergogna “riuscita”, positivamente elaborata, a stimolare una nuova spinta partecipativa alla vita associata, ma sono rinnovate risorse intersoggettive di autorealizzazione ad andare a costituire la discriminante tra una vergogna deteriore e regressiva ed una vergogna emancipata socialmente.

Se dunque i lavori dei due studiosi rappresentano tasselli imprescindibili per poter argomentare circa l’ipotesi di una distinzione concettuale tra la “vergogna del me” e la “vergogna dell’io”, la pista di ricerca teorica che qui si è voluto indicare sembra aprirsi a prospettive che trascendono la riflessione di entrambi i sociologi.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ELIAS N. (1983), *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna, 1988.
- HOCHSCHILD A.R. (1975), *The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities*, in Millman M., Kanter R. (a cura di), *Another voice. Feminist perspectives on social life and social science*, Garden City, New York, pp. 280-307.
- HOCHSCHILD A.R. (1979), *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure*, in «American Journal of Sociology», 85, pp. 551-575.
-

- HONNETH A. (1992), *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002.
- IAGULLI P. (2015), *Corruzione e declino della società della vergogna (e della colpa). Brevi note di sociologia delle emozioni*, in «Sociologia», 3, pp. 133-138.
- MARGALIT A. (1996), *La società decente*, Guerini e Associati, Milano, 1998.
- MEAD G.H. (1934), *Mente, sé e società*, Firenze-Milano, Giunti Editore, 2010.
- SCHEFF T. (1991), *The origins of World War 1: A sociological theory* (Paper presented at the Society for the Study of Social Problems (SSSP), Department of Sociology, Santa Barbara, University of California.
- (1994), *Bloody revenge: Emotions, nationalism, and war*, Boulder, Westview Press.
- (1995), *Shame and related emotions: Overview*, in «American Behavioral Scientist», XXXVIII, 8, pp. 1053-1059.
- (1996), *Self-esteem and shame: Unlocking the puzzle*, in Kwan R., *Individuality and social control: Essays in honour of Tiamotsu Shibutani*, Greenwich, JAI Press, pp. 143-166.
- (2000), *Shame and the Social Bond*, in «Sociological Theory», 18, pp. 84-99.
- (2003), *Shame in Self and Society*, in «Symbolic Interaction», 2, pp. 239-262.
- (2004), *Elias, Freud and Goffman: shame as the master emotion*, in Loyal S., Quilley S. (a cura di), *The sociology of Norbert Elias*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 229-242.
- SIMMEL G. (1895), *La moda*, Milano-Udine, Mimesis, 2015.
- TURNATURI G., *La sociologia delle emozioni*, Milano, Anabasi, 1995.
- (2000), *Lo spettacolo delle emozioni*, in Cattarinussi B. (a cura di), *Emozioni e sentimenti nella vita sociale*, Milano, FrancoAngeli, pp. 103-110.
- (2007), *Emozioni: maneggiare con cura*, in Illouz E., *Intimità fredde. Le emozioni nella società dei consumi*, Milano, Feltrinelli, pp. 9-25.
- (2012), *Vergogna. Metamorfofi di un'emozione*, Milano, Feltrinelli.
- (2013), *È la vergogna un comune sentire?*, in Cerulo M., Crespi F. (a cura di), *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Napoli-Salerno, Ortothes, pp. 209-227.
-

## SLAVOJ ŽIŽEK, LA NUOVA LOTTA DI CLASSE<sup>1</sup>

di Marco Chiappesi

Anche se non viene indicato esplicitamente nel volume, *La nuova lotta di classe* (uscito in edizione italiana nell'aprile 2016) è costituito dalla rielaborazione di una pluralità di articoli già pubblicati su diverse testate: per esempio il primo saggio del volume, *Il duplice ricatto*, rielabora interventi già pubblicati sulla London Review of Books (*The Non-Existence of Norway. Slavoj Žižek on the refugee crisis*, 9.9.2015), Newsweek (*The Paris attack and a disturbance in a cupola*, 18.11.15) e The New Stateman (*Slavoj Žižek: We need to talk about Turkey*, 9.12.2015).



Il duplice ricatto a cui si riferisce Žižek nel titolo del primo capitolo (che nelle edizioni in lingua inglese ispira il titolo dell'intera opera, *Against the Double Blackmail*) è quello a cui sono esposti i cittadini europei rispetto al tema dell'afflusso di rifugiati, tra le due possibili risposte: quella delle "porte aperte", portata avanti dal campo progressista, e quella della chiusura isolazionista, portata avanti da destre e populistici anti-immigrati. Žižek indica una terza risposta, apparentemente utopica, nella ridefinizione della "società globale" secondo coordinate che eliminino il problema alla radice, estirpando le condizioni stesse che determinano la pressione dei rifugiati.

Il metodo di analisi è quello consueto di Žižek: con la sua originale fusione di filosofia marxista (caratterizzata da un recupero idealistico-he-

---

<sup>1</sup> Slavoj Žižek, *La nuova lotta di classe. Rifugiati, terrorismo e altri problemi coi vicini*, traduzione di Vincenzo Ostuni, Milano, Ponte alle Grazie, 2016.

geliano) e teoria psicanalitica di impostazione lacaniana gli eventi di attualità, i prodotti dell'industria culturale come film e telefilm, le dichiarazioni degli uomini politici diventano sintomi da interpretare alla ricerca del rimosso, dell'occultato, nel tentativo di disvelare le coperture ideologiche delle dinamiche realmente in atto, la cui identificazione è indispensabile per la proposta di una soluzione (soluzione che per Žižek non può che essere di tipo radicale).

Per permettere la realizzazione della soluzione radicalmente emancipativa della quale si fa portatore, Žižek ritiene necessario il superamento da parte della sinistra europea di una serie di suoi caratteristici tabù: dall'idea che «un nemico è qualcuno di cui non hai ascoltato la storia»<sup>2</sup> all'equiparazione tra valori culturali dell'occidente e imperialismo culturale – equiparazione che porterebbe al rigetto di quegli aspetti emancipativi, come egualitarismo e universalismo dei diritti umani, in grado di aprire contraddizioni con la globalizzazione capitalistica – dalla rinuncia alla difesa dei modi di vita europei per il timore che questa fornisca spazi a razzismo e xenofobia, alla rinuncia a qualsiasi critica dell'islam per sfuggire all'accusa di islamofobia; per finire con l'equiparazione tra religione politicizzata e fanatismo (laddove la partecipazione “non fanatica”, priva di convinzione interiore, ai riti religiosi può essere funzionale a violenze analoghe a quelle dei fondamentalisti).

Žižek legge la violenza che periodicamente erompe nelle *banlieue* parigine o nelle città statunitensi come esempio di quella che Benjamin chiamava “violenza divina”<sup>3</sup>, un mezzo privo di fine, un atto che denuncia la condizione di impotenza di chi lo perpetra. La brutale ingiustizia delle devastazioni che ciecamente colpiscono o danneggiano vittime incolpevoli viene trattata da sintomo di una situazione più generale: l'assenza di alternative realistiche o di un “progetto utopico sensato” al sistema lascia spazio come alternativa alla “violenza (auto)distruttiva” (50).

Tornando al fenomeno delle migrazioni, Žižek identifica con una analisi poco sorprendente la causa principale delle guerre e dello stato di miseria che caratterizzano i paesi di provenienza nella globalizzazione dei mercati e negli interventi militari diretti dei paesi occidentali, due facce del nuovo colonialismo economico. La rinascita, sotto nuove vesti, della

---

<sup>2</sup> In *Violence* (2008), Žižek aveva già criticato questo “tabù”, mostrandone gli esiti paradossali: «siamo pronti ad affermare che anche Hitler era un nemico perché non se ne conosceva la storia?» (51, ed. it.).

<sup>3</sup> Il concetto della “violenza divina” è approfondito nell'omonimo capitolo di *Violence*: la violenza divina «non serve da strumento, nemmeno per punire i colpevoli e ripristinare così l'equilibrio della giustizia. È soltanto il segno dell'ingiustizia del mondo, un mondo che è eticamente “fuori posto”» (198, ed. it.).

---

schiavitù «non è una contingenza deplorabile ma una necessità strutturale dell'odierno capitalismo globale» (65).

Oltre però alla fuga da guerre e miseria, a muovere i migranti è anche il sogno, la speranza utopica che si manifesta nel fatto che spesso scelgono come proprie destinazioni i paesi scandinavi o la Gran Bretagna invece dei paesi nei quali inizialmente approdano. Per Žižek però la libertà di movimento radicale non può essere il punto di partenza del necessario progetto emancipativo; questo perché

il sogno dei rifugiati che vogliono raggiungere la Norvegia è un caso esemplare di fantasia ideologica, di una formazione fantasmatica che offusca gli antagonismi immanenti [...] si aspettano di ottenere il meglio dello Stato sociale occidentale conservando il loro specifico stile di vita, che in alcune delle sue caratteristiche fondamentali è incompatibile con i fondamenti ideologici dello Stato sociale occidentale (69).

Žižek osserva come diverse lotte della sinistra progressista (per la tolleranza multiculturalista, per i diritti delle donne, etc.) vengono articolate in termini implicitamente di classe, in ultima analisi risultando funzionali all'offensiva ideologica neoliberista: l'opposizione astratta tra “modernizzatori” e “tradizionalisti” comporta che in quest'ultima categoria venga relegata qualsiasi forma di resistenza alla globalizzazione. La risposta per Žižek sta nel recupero di una chiave di lettura marxista degli antagonismi sociali, secondo la quale «un antagonismo (la “lotta di classe”) sovradetermina tutti gli altri e che come tale rappresenta l'“universale concreto” dell'intero campo» (76).

È attraverso questa chiave di lettura che per Žižek si può dar conto di come i singoli antagonismi, come quelli che muovono la lotta femminista o quella contro il razzismo, possono in concreto diventare uno «strumento ideologico delle classi medio-alte per affermare la loro superiorità sulle classi inferiori «patriarcali e intolleranti», invece di essere una componente della “lotta progressiva per l'emancipazione» (*Ibidem*).

Laddove quindi le classi subalterne diventano «ostaggio del populismo fondamentalista», per Žižek la via d'uscita di chi intende condurre la lotta per una soluzione radicalmente emancipativa è puntare a mobilitare le classi inferiori occidentali assieme ai migranti, costruendo una difficile unità tra «la “nostra” e la “loro” classe lavoratrice», abbandonando «la delegittimazione delle preoccupazioni e delle angosce della cosiddetta «gente comune», che risente della presenza dei rifugiati, come mera espressione di pregiudizi razzisti, se non di vero e proprio neofascismo» (79). Questo non esclude la necessità di «stipulare alleanze con i progressisti egualitari in lotta contro sessismo e razzismo», così come non comporta un'accettazione

acritica delle angosce e preoccupazioni della “gente comune”. In ogni caso

ascoltare le preoccupazioni della gente ovviamente non implica accettare la premessa di base del loro atteggiamento: l’idea che la minaccia al loro stile di vita provenga da fuori, dagli stranieri. Il compito è piuttosto d’insegnargli a riconoscere le loro stesse responsabilità per quanto riguarda la prospettiva della loro distruzione (80).

Applicando categorie psicanalitiche, Žižek definisce freudianamente il “vicino” come un “intruso traumatizzante”, qualcuno la cui eccessiva vicinanza può essere sconvolgente e dar luogo a conflitti; l’alienazione della vita sociale europea contemporanea è ciò che consente la tolleranza verso stili di vita diversi, dato uno spazio sociale nel quale ignorare gli altri è la condizione normale (92). Riprendendo un termine lacaniano spesso impiegato nelle sue analisi critiche, Žižek sostiene che ciò che rende i diversi modi di vita incompatibili è l’incongruenza, la non comparabilità, di diverse *jouissance*<sup>4</sup> – fintanto che il soggetto non è in grado di relazionarsi in termini adeguati con la propria *jouissance* tenderà a proiettarne il nucleo su di un Altro, considerandolo in grado di avere pieno accesso ad una utopica, impossibile piena *jouissance*, e quindi invidiandolo. L’invidia muove tanto l’intolleranza xenofoba quanto il fondamentalismo<sup>5</sup>: «Il dato di base del fascismo fondamentalista è l’invidia. Il fondamentalista rimane radicato nel *desiderio* d’Occidente proprio in quanto *odia* l’Occidente» (104). Più in generale, è in atto un meccanismo descrivibile sempre in termini psicanalitici, «l’inversione che genera lo spostamento dell’oggetto libidico dall’oggetto all’ostacolo in sé» (105). Le frustrazioni di quanti non riescono a soddisfare il proprio desiderio di benessere possono spingere a una “fascistizzazione” che a sua volta spinge all’autodistruzione nichilista. In termini generali, «l’islamo-fascismo è un fenomeno profondamente reattivo, nel senso nietzschiano del termine: un’espressione d’impotenza trasformata in rabbia autodistruttiva»<sup>6</sup> (107);

---

<sup>4</sup> Žižek sintetizza il significato del termine come «il piacere eccessivo che coincide col dolore» (92).

<sup>5</sup> Questa analisi, anche se muove da una descrizione delle dinamiche alla base del fondamentalismo islamico, è nelle sue linee più generali rivolta alla violenza fondamentalista di ogni genere, da quella religiosa a quella del suprematismo razziale.

<sup>6</sup> Žižek definisce il senso dell’espressione islamo-fascismo in *Welcome to the Desert of the Real* (2002): «Cosi quando Fukuyama parla di “islamo-fascismo” dovremmo concordare con lui, a condizione che si usi il termine “fascismo” in un senso del tutto rigoroso, come il termine che definisce l’impossibile tentativo di giungere al “capitalismo senza capitalismo”, senza cioè gli eccessi dell’individualismo, della disintegrazione sociale, del relativismo dei valori, eccetera» (137, ed.it.). Riprenderà poi il termine in varie analisi del fondamentalismo,

---

è, cioè, una forma di reazione alla violenza del capitalismo globale<sup>7</sup>.

Per Žižek aiutare i poveri o i rifugiati sulla base del presupposto che “sono come noi” è un errore, in primo luogo perché siamo noi stessi a non essere “persone come noi” – ossia, abbiamo un’immagine falsata di noi stessi, e mettiamo gli altri in relazione con questa immagine; se a muovere chi vuole aiutare i profughi con una accoglienza incondizionata è l’“empatia umanitaria”, questa si basa innanzitutto su una errata comprensione di cosa siamo noi, e in secondo luogo sulla errata comprensione di cosa sono “loro”. In realtà per Žižek “noi” siamo veramente come “loro”, ma nel senso che siamo tutti «impazienti, violenti, esigenti e in più, di solito, membri di una cultura che non accetta molti aspetti che noi percepiamo come autoevidenti» (99). Comprendere il nucleo del ragionamento di Žižek su questo punto è fondamentale per capire la sua posizione sull’intero tema oggetto del libro: a guidare gli aiuti dovrebbe essere la consapevolezza di un dovere morale ma nel contesto di una visione scevra di sentimentalismo, laddove all’opposto lo sfoggio di generosità dovrebbe per Žižek indurre il sospetto: «non stiamo facendo quel che facciamo per dimenticare ciò che è necessario?» laddove, si sottintende, il necessario è la messa in discussione radicale anche del “noi”.

Il volume si conclude con un “Che fare?” in cui Žižek declina in prassi le linee analitiche fin qui sviluppate. Per Žižek dal punto di vista delle istituzioni è necessario «un coordinamento e un’organizzazione su ampia scala: l’istituzione di centri di accoglienza molto vicini al nucleo della crisi (in Turchia, in Libano, sulle coste siriane e nordafricane), dove registrare ed esaminare migliaia di persone; il trasporto organizzato di coloro che vengono accettati presso i centri d’accoglienza in Europa e la loro redistribuzione verso i luoghi di potenziale insediamento» (119). Questo compito andrebbe affidato all’esercito, unico attore in grado di svolgere simili mansioni in condizioni emergenziali. L’incompatibilità tra i modi di vita delle comunità europee e i rifugiati provenienti da «una cultura incompatibile con la nozione europeo-occidentale di diritti umani» andrebbe per Žižek affrontata invece con la formulazione di un insieme minimo di norme su diritti delle donne, libertà individuali e così via, al cui interno «insistere incondizionatamente sulla tolleranza dei diversi stili di vita» (121).

Passando dalle istituzioni ai singoli, la lotta per l’emancipazione, la

---

ad esempio *In Defense of Lost Causes* (2008, 59, 479, ed.it.) e in *The Year of Dreaming Dangerously* (2012, p. 73). Al di là del fondamentalismo, Žižek ha applicato le sue categorie analitiche all’islam nel libretto «L’Islam e la modernità. Riflessioni blasfeme» (2015), il cui originale inglese al momento non è ancora pubblicato.

<sup>7</sup>Nel saggio *In Defense of Lost Causes* (2008), Žižek aveva già scritto sulla natura reattiva dei fondamentalismi religiosi in genere.

possibilità di «una coesistenza autentica e una mescolanza di culture differenti», è possibile quindi solo con la creazione di una cultura dominante sottostante “positiva ed emancipativa”: superare la mera tolleranza nella proposta di una lotta comune contro i problemi comuni e per la difesa dei beni comuni, minacciati dalla logica capitalista. Tra i vari antagonismi presenti nel capitalismo globale, l’antagonismo tra inclusi ed esclusi viene da Žižek identificato come quello cruciale, dato che gli altri possono essere risolti anche in chiave regressiva e autoritaria-comunitarista. La “nuova lotta di classe” che dà il titolo all’opera è dunque questa: la solidarietà globale degli sfruttati e degli oppressi, senza la quale i due fenomeni speculari – il fondamentalismo islamo-fascista e il razzismo anti-immigrazione – rischiano di risultare vincitori, data l’inefficacia delle mere «nozioni progressiste e culturali di tolleranza e solidarietà» (132).

Come ci si può attendere, sono stati mosse diverse critiche alle posizioni esposte da Žižek in questo volume e nei vari saggi ed articoli che l’hanno preceduto e dei quali rappresenta una rielaborazione.

Un ordine di critiche particolarmente rilevante è quello di chi ha visto in queste posizioni l’adozione di pregiudizi anti-immigrati. In questo senso è esemplare la reazione di Annamaria Rivera in un articolo pubblicato sull’edizione online di *Micromega*<sup>8</sup>, che a proposito di Žižek dichiarava essere «alquanto sorprendente da un po’ di tempo, uno scritto dopo l’altro, si erga a strenuo difensore dello “stile di vita dell’Europa occidentale”, considerando “sconcertanti” le sue posizioni, viste alla stregua di un “barricarsi dietro “i nostri valori” e “il nostro stile di vita”».

In realtà valori e stile di vita sono concetti che Žižek (anche lo Žižek “recente”) problematizza pure quando sono riferiti all’Europa ed all’occidente. Così, ad esempio, un passaggio del suo articolo *What our fear of refugees says about Europe*, uscito su *The New Statesman* nel febbraio 2016, può gettare una luce diversa sul senso delle sue proposte incentrate sull’ipotetica difesa dello “stile di vita” europeo:

Uno specifico ‘stile di vita’ non è meramente composto da un insieme di ‘valori’ astratti – cristiani, islamici; è qualcosa incorporato una spessa rete di pratiche quotidiane: come mangiamo e beviamo, cantiamo, facciamo l’amore, come ci rapportiamo con le autorità. Noi ‘siamo’ il nostro ‘stile di vita’: è la nostra seconda natura, il che spiega perché l’‘educazione’ diretta non è in grado di cambiarlo. [...] Il punto è dunque non di riconoscerci negli stranieri, ma di riconoscere uno straniero in noi stessi – laddove risiede la dimensione più interiore della modernità europea. Il riconoscimento che noi siamo tutti,

---

<sup>8</sup> Il 18 aprile 2016; l’articolo è versione estesa di quanto pubblicato il giorno precedente sul Manifesto, in cui le critiche a Žižek erano meno approfondite.

---



ciascuno a suo modo, strani lunatici, fornisce l'unica speranza per una tollerabile coesistenza di diversi stili di vita.

Al fatto che le posizioni di Žižek, laddove indica l'insostenibilità di una politica indiscriminata di "porte aperte" nei confronti dei migranti, rappresentino in qualche modo una legittimazione ai nuovi muri europei minacciati o costruiti dai vari populismi di destra, risponde indirettamente lui stesso in un'intervista a *La Repubblica* seguita alla pubblicazione del libro:

I paesi fondatori dell'Unione devono essere più aggressivi nei confronti degli Stati che hanno scelto di fregarsene della solidarietà. Italia, Francia, Germania chiamano a rapporto Polonia, Slovacchia, Ungheria e parlino chiaro: non volete partecipare al nostro gioco sull'emergenza rifugiati? Benissimo, allora non meritate di far parte del cuore stretto dell'Unione europea. Sarete Stati di seconda classe e piantatela di chiedere aiuto quando non sapete come finanziare la vostra crescita.

Il punto più debole dell'opera potrebbe essere piuttosto nella eccessiva genericità della parte propositiva, nel fatto che Žižek non indica le modalità concrete nelle quali possa essere condotta la lotta per l'emancipazione radicale che nelle sue intenzioni dovrebbe vedere uniti nella difesa di un progetto comune gli appartenenti alle classi subalterne, indipendentemente dallo specifico stile di vita e cultura di provenienza; tuttavia, pur nei termini generici nei quali è declinata, si tratta comunque di una possibile via d'uscita alla crisi europea che vede populismi di destra e movimenti xenofobi sostenuti dalle classi subalterne, e la sinistra perdere terreno proprio in quella che dovrebbe essere la sua base di riferimento.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- RIVERA A. (2016a), *Il delirio dell'Europa sui rifugiati*, in «Il Manifesto», 17 aprile.  
— (2016b), *La 'crisi dei rifugiati' è crisi dell'Europa. Anche dei suoi pensatori*, in «Micromega Online», 18 aprile.  
ŽIŽEK S. (2002), *Welcome to the Desert of the Real*, London, Verso; tr. it. *Benvenuti nel deserto del reale*, Roma, Meltemi, 2008.  
— (2008a), *Violence: Six Sideways Reflections*, New York, Picador; tr. it. *La violenza invisibile*, Milano, Rizzoli, 2008.  
— (2008b), *In defense of Lost Causes*, London, Verso; tr. it. *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Milano, Ponte alle Grazie, 2009.
-

- (2015a) *Islam e modernità. Riflessioni blasfeme*, Milano, Ponte alle Grazie, 2015.
  - (2015b), *The Non-Existence of Norway*, in «London Review of Books Online», 9 settembre.
  - (2015c), *Slavoj Žižek: In the Wake of Paris Attacks the Left Must Embrace Its Radical Western Roots*, in «These Times», 16 novembre.
  - (2016a), *Slavoj Žižek: What our fear of refugees says about Europe*, in «The New Statesman», 29 febbraio.
  - (2016b), *Meglio separati in casa che la falsa integrazione*, in «La Repubblica», 16 maggio.
-



ULTIMI NUMERI:



2015, 4 (ottobre-dicembre):

---

1. Alessandro La Monica, *Pensare le classi sociali. Elementi di sociologia bourdieusiana*;
2. Roberta Salsi, *Il concetto di habitus nella sociologia francese contemporanea*;
3. Luca Corchia, *La figura della madre nei romanzi di Moravia e nelle trasposizioni; cinematografiche. La madre autoritaria de La Noia tra Moravia e Damiano Damiani*.

2016, 1 (gennaio-marzo):

---

1. Luca Corchia, *La comunicazione istituzionale. Dalle riforme degli anni '90 alla l. 150/2000*;
2. Marco Trainito, *I memi e gli agenti di Minsky: per una teoria naturalistica integrata della trasmissione culturale*;
3. Laura Corrente, Massimo Santoro, *L'immagine corporea in adolescenza e il disturbo del comportamento alimentare*;
4. Elena Gremigni, *Lights and Shadows of CLIL Methodology: the case of Italy*;
5. Marco Chiuppesi, *L'attivismo civico di George Herbert Mead*.

2016, 2 (aprile-giugno):

---

1. Stefan Müller-Doohm, *Il concetto habermasiano di normatività nella società secolarizzata*;
  2. Massimo Cerulo, *L'utilizzo dello shadowing nella ricerca sociale a partire da un caso di studio su un gruppo sociale*;
  3. Caterina Marsi, *Introduzione alla cronologia degli scritti su Veblen in Italia: per un recupero dell'attualità del suo pensiero*
  4. Lorenzo Bruni, *Il "legame sociale della vergogna": una pista di ricerca a partire dai lavori di Thomas Scheff e Gabriella Turnaturi*;
  5. Marco Chiuppesi, *"La nuova lotta di classe" di Slavoj Žižek*.
- 