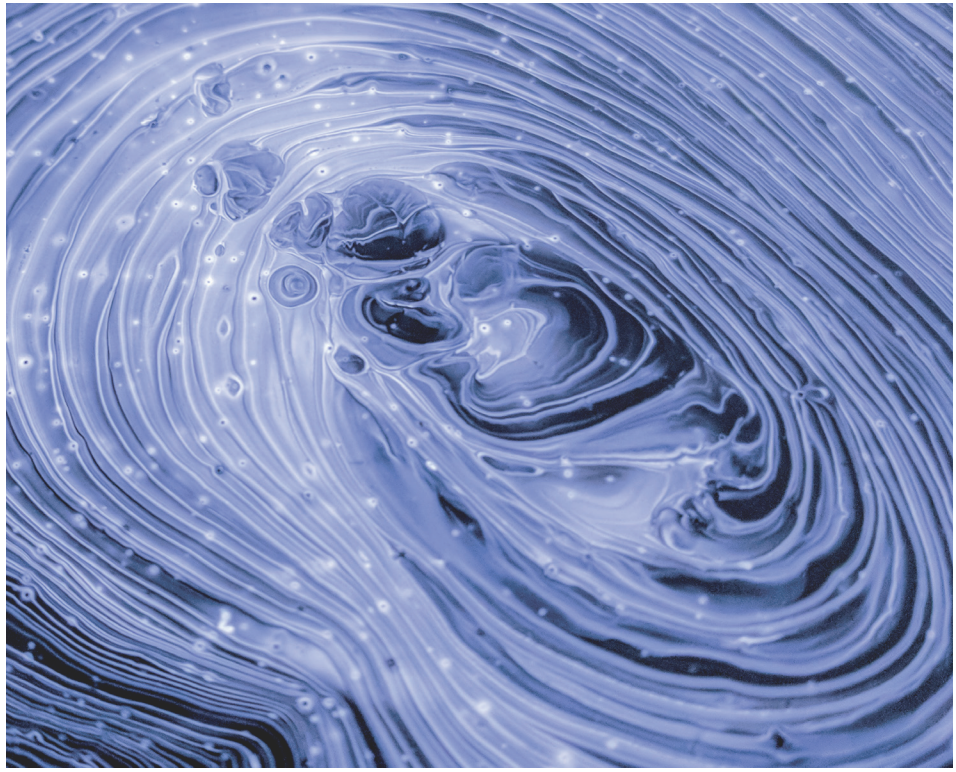
Quaderni di Teoria Sociale

numero
2 | 2021



Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

n. 2 | 2021

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore
Franco Crespi

Co-direttore
Ambrogio Santambrogio

Comitato di Direzione
Teresa Grande, Paolo Montesperelli, Vincenza Pellegrino,
Massimo Pendenza, Walter Privitera, Ambrogio Santambrogio

Comitato Scientifico
Domingo Fernández Agis (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula Apitzsch (Università di Francoforte), Stefano Ba (University of Leicester), Gabriele Balbi (Università della Svizzera Italiana), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Francesca Bianchi (Università di Siena), Lorenzo Bruni (Università di Perugia), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel Chernilo (Università di Loughborough, UK), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Luca Corchia (Università di Pisa), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Alessandro Ferrara (Università di Roma III), Teresa Grande (Università della Calabria), David Inglis (Università di Exeter, UK), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Université Paris V Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Andrea Muehlebach (Università di Toronto), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Antonio Rafele (Université Paris Descartes, La Sorbonne), Valérie Sacriste (Université Paris V Descartes), Loredana Sciolla (Università di Torino), Adrian Scribano (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto Segatori (Università di Perugia), Vincenzo Sorrentino (Università di Perugia), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna).

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2021
Lorenzo Bruni, Luca Corchia, Gianmarco Navarini, Vincenzo Romania

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

Quaderni di Teoria Sociale, n. II | 2021. ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991

Il numero è disponibile anche in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/.
Copyright © 2021 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampa: dicembre 2021, Logo srl, Via Marco Polo, 8, Borgoricco (PD).

Quaderni di Teoria Sociale

n. 2 | 2021

Sommario

Monografia

La sociologia storica tra classici e contemporanei.
Temporalità, strutture ed eventi
A cura di: Andrea Borghini, Luca Corchia e Vincenzo Romania

Vincenzo Romania, Andrea Borghini e Luca Corchia
Introduzione 9

Andrea Borghini
Definizioni, epistemologie, interdisciplinarità. Problemi e prospettive della sociologia storica 15

Federico Chicchi
Il metodo di Marx e l'enigma della Storia 43

Emanuela Susca
Tempo e temporalità in Pierre Bourdieu 63

Vincenzo Romania
Andrew Abbott. Le ecologie interconnesse di una carriera intellettuale 91

Luca Corchia
Spiegazione e narrazione nella sociologia storica. La "Event Structure Analysis" di Larry J. Griffin 115

Saggi

Franco Crespi
Sessualità ed esperienza di vita 147

Emiliana Mangone
Dalla dicotomia altruismo / egoismo alle relazioni "altruistiche" ed "egoistiche" 159

Alice Scavarda
Quale sociologia della disabilità? Per una proposta teorica post-convenzionale allo studio della disabilità 183

Note critiche

Francesca Sacchetti
Oltre il vetro opaco delle apparenze. Nota critica al Diario fenomenologico di Enzo Paci 209

Recensioni

Teresa Grande
Patricia Vannier, *La sociologie en toutes lettres. L'histoire de la discipline à travers les correspondances*, Presses Universitaires Du Midi, 2020. 223

Alessandra Polidori
Judy Wajcman, La tirannia del tempo. L'accelerazione della vita nel capitalismo digitale, Treccani, 2020. 231

Ambrogio Santambrogio
Enrico Campo, *La testa altrove. L'attenzione e la sua crisi nella società digitale*, Donzelli, 2020. 235

Marco Bontempi
Marco Marzano, *La casta dei casti. I preti, il sesso e l'amore*, Bompiani, 2021. 239

***

Abstract degli articoli 245

Notizie sui collaboratori di questo numero 251

Elenco dei revisori permanenti 255

Avvertenze per Curatori e Autori 257

Monografia

La sociologia storica tra classici e contemporanei.
Temporalità, strutture ed eventi

A cura di: Andrea Borghini, Luca Corchia e Vincenzo Romania

Vincenzo Romania, Andrea Borghini e Luca Corchia

Introduzione

Come suggeriva Robert K. Merton [1968, tr. it. 2000, 20], la storia della sociologia è poligenetica. Essa non segue un corso lineare, né ha un'origine geografica e storica unica. Piuttosto, è il prodotto di eventi e dinamiche di lungo raggio. È influenzata dalla relazione con altri campi di produzione della conoscenza: la filosofia, anzitutto, e le altre scienze umane e naturali. È facilitata dai mutamenti sociali e dalle crisi prodotte dall'avvento e dalle trasformazioni del capitalismo. Riproduce, inevitabilmente, le differenti tradizioni nazionali dei Paesi ove è stata istituzionalizzata e ha definito un proprio campo distinto ma interdipendente con i campi economici, culturali e politici.

Questa breve e quasi banale considerazione mostra come temporalità e storicità definiscano, in forme differenti, l'oggetto, la prospettiva e il contesto spazio-temporale nel quale la disciplina nasce, si sviluppa e si trasforma. Il rapporto fra sociologia e storia, infatti, trascende la stessa esistenza di sottocampi disciplinari specifici, quali la *historical sociology* e la *social science history*. Esso va piuttosto a interrogare alcune delle fondamentali certezze che guidano lo sguardo sociologico (e quello storico). Com'è possibile definire leggi indipendenti dal contesto? Qual è il rapporto fra determinazione e contingenza? Quali sono gli spazi di agency individuale e collettiva rispetto alle strutture sociali esistenti? Che ruolo gioca la temporalità nel definire le identità degli agenti sociali e le loro relazioni? Che rapporto intercorre fra dominio e temporalità specifiche, causazione e occorrenza, spiegazione e narrazione?

Tali interrogativi hanno la qualità positiva di rendere sempre attuale la riflessione sul rapporto fra sociologia e storia. E quella negativa – ma in fondo stimolante – di non permettere una troppo stretta definizione del campo e delle sue epistemologie concorrenti. In effetti, la prospettiva storico-sociologica è fondamentalmente informata da una *vis* comparativa e auto-riflessiva. Non a caso, essa si afferma tipicamente nei momenti storici di rapido e significativo mutamento sociale e nelle epoche di crisi sociale, economica e intellettuale. Quelle che, per dirla con Marx, accompagnano da sempre le società capitalistiche.

Non è un caso quindi che questo numero speciale venga pubblicato in un'epoca di grande trasformazione storica e di ridefinizione della stessa sociologia storica, che segue l'epoca della sua massima affermazione (negli anni Ottanta) e quella della sua massima crisi (negli anni Novanta e Duemila). Una fase, quell'attuale, nella quale si affermano nuovi paradigmi, come la *Global History Sociology* [Ascione e Chambers 2016; Ho, Lawson 2017] e si affacciano nuovi contesti di indagine, al di fuori del perimetro classico dell'occidente atlantico. Ma anche nuove sintesi ed elaborazioni teoriche, quali la *Processual Sociology* [2016] di Andrew Abbott[1].

Questo numero monografico intende tracciare un percorso e segnare un bilancio del campo socio-storico, senza ricadere nella tentazione pessimistica di dare per morta una *liasion* intellettuale che, al contrario, ha ancora molto da offrire alla teoria sociale. Per tale ragione, il disegno complessivo mira ad affrontare le principali questioni di posizionamento, a riattualizzare le intuizioni di alcuni classici della teoria sociale e a rappresentare, infine, le posizioni più significative del dibattito statunitense.

In tale ottica, il primo saggio di Andrea Borghini discute, per l'appunto alcuni problemi di un approccio intrinsecamente complesso come quello della

1. È questa anche l'epoca nella quale la sociologia italiana sviluppa un rinnovato sguardo critico al campo. Ne sono testimonianza i lavori di Marco Santoro [2003; 2008], il monografico di "Sociologica" curato da Barbera e Santoro [2007] e gli studi di Massimo Paci [2013, 2019], così come l'organizzazione di iniziative scientifiche, fra cui ricordiamo il seminario su "La sociologia storica: approcci, metodologie, prospettive" tenutosi presso l'Università di Pisa il 23 settembre 2019, a cura di Andrea Borghini e Luca Corchia, con relazioni di Marco Santoro, Andrea Borghini, Vincenzo Romania, Paolo De Nardis, Carmelo Calabrò e Roberta Iannone.

Sociologia storica. Nel fare ciò, l'autore prende le mosse da alcuni nodi tematici centrali, – definizioni, epistemologie, interdisciplinarità, periodizzazione – per giungere ad un duplice obiettivo. Da un lato, sottolineare l'intrinseca flessibilità e adattabilità dell'approccio, frutto della sua natura profondamente interdisciplinare, tematizzandolo sia come aspetto definitorio di esso, sia come snodo problematico. Dall'altro lato, affermando l'idea che la Sociologia Storica debba essere pensata e praticata sostanzialmente come uno stile sociologico, il che ne costituisce la dimensione centrale e vincente, in una fase storica come quella che viviamo, che ha la necessità urgente di recuperare la dimensione storica, longitudinale, diacronica dei processi sociali e umani, liberandosi da ciò che molti autori definiscono il presentismo e lo stagismo che l'affligge.

I saggi di Federico Chicchi ed Emanuela Susca, invece, affrontano il problema della temporalità a partire dall'opera di due grandi classici del pensiero sociologico: Karl Marx e Pierre Bourdieu. Il primo è stato fondamentale riferimento intellettuale per la prima generazione di sociologi storici americani (la cosiddetta HS1). Il secondo costituisce invece un riferimento sempre più presente nei più recenti contributi critici di e sulla sociologia storica.

Nel contributo di Federico Chicchi l'autore cerca di chiarire il rapporto conflittuale che Marx intrattiene con l'idealismo tedesco al fine di fondare la sua teoria materialistica della storia. Si sostiene inoltre che quest'ultima debba essere considerata una teoria dai pronunciati contorni sociologici che trova radici fondamentali nella fase giovanile di formazione dell'intellettuale tedesco. Il contributo tenta, inoltre, di mostrare come in Marx la dimensione della *prassi* costituisca l'essenza stessa del metodo da lui proposto. In altre parole, teoria e prassi costituiscono in Marx un momento indivisibile dell'analisi critica della società esistente. Questo porta a sostenere la tesi che la concezione dei processi storici in Marx seppur fortemente determinati dalle condizioni di partenza è comunque sempre aperta alla contingenza e al *finalismo* dell'azione politica e sociale.

Il saggio di Emanuela Susca dimostra come la sociologia bourdieusiana sia fortemente connotata dall'attenzione dedicata al tempo e alla temporalità. Analizzando temi e snodi connessi a tale aspetto, il contributo prende le mosse dagli studi etnologici sulla società algerina per mettere successivamente in rilievo la dimensione temporale implicata in concetti fondamentali come quelli di

habitus, violenza simbolica e campo. Viene così ricostruito un lungo itinerario intellettuale, percorso in un confronto critico e serrato con la filosofia – e con la fenomenologia in particolare – e approdato a esiti largamente originali e utili. Infatti, gettando luce su dinamiche e aspetti per lo più inosservati, Bourdieu non offre solo elementi a confutazione di rappresentazioni variamente economicistiche dell'attore e della razionalità, ma consente anche di cogliere il tempo come veicolo per la riproduzione della disuguaglianza e come risorsa primaria del dominio in azione.

I saggi di Vincenzo Romania e Luca Corchia, infine, sono dedicati a due delle voci più importanti della sociologia storica contemporanea: Andrew Abbott e Larry J. Griffin.

Romania utilizza il percorso biografico e intellettuale di Andrew Abbott come lente euristica per studiare in senso ecologico le trasformazioni del campo accademico americano, con particolare attenzione alla relazione fra storia e sociologia e ai dibattiti epistemologici interni a quest'ultima. Con ciò egli prova ad applicare alla traiettoria intellettuale di Abbott lo stesso metodo che il sociologo americano aveva sviluppato per indagare il mondo delle professioni e quello delle scienze sociali. Ciò mostra come, trascendendo lo stallo che ha caratterizzato il mancato matrimonio fra *historical sociology* e *social science history* e superando alcuni limiti epistemologici tipici della Scuola di Chicago, Andrew Abbott realizzi quel salto epistemologico dalla *general linear theory* alla sociologia processuale, che rappresenta forse uno dei lasciti più significativi della sociologia storica americana.

Infine, Luca Corchia nel suo saggio sulla *Spiegazione e narrazione nella sociologia storica. Origini e forma della "Event Structure Analysis" di Larry J. Griffin*, esamina come la questione del rapporto tra spiegazione e narrazione venga ridefinita dalla corrente "evenemenziale" della sociologia storica impersonata da Abbott, William H. Sewell jr. e soprattutto Griffin, nella cornice teorica della problematica della strutturazione (Abrams). Per le finalità monografiche di questo scritto, Griffin sarà al contempo fonte privilegiata dal punto di vista storiografico e oggetto di approfondimento sistematico al fine di valorizzare il suo tentativo di formalizzazione delle sequenze degli eventi storici attraverso l'elaborazione originale di un modello esplicativo: la *Event Structure Analysis* (ESA).

Riferimenti bibliografici

Abbott, A.,
2016, *Processual Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.

Ascione, G., Chambers, I.,
2016, *Global Historical Sociology: Theoretical and Methodological Issues – an Introduction*, in "Cultural Sociology", 10(3), pp. 301-316.

Barbera, F., Santoro, M.,
2007, *An Introduction*, in "Sociologica", 1(3 – "Simposio: Narratives, Temporality, and Sociology"), pp. 1-7.

Go, J., Lawson, G.,
2017, a cura di, *Global Historical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Merton, R. K.,
1968, *Sulla storia e la sistematica della teoria sociologica*, in Id., *Teoria e struttura sociale. I. Teoria sociologica*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 9-66.

Paci, M.,
2013, *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna.
2019, *Sociologia storica e spiegazione causale*, Ediesse, Roma.

Santoro, M.,
2003, *Eventi e strutture. Il positivismo narrativo di Andrew Abbott e l'eredità della scuola di Chicago*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 44(4), pp. 537-579.
2008, W.H. Sewell Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 2, pp. 315-319.

Andrea Borghini

Definizioni, epistemologie, interdisciplinarità. Problemi e prospettive della sociologia storica

1. Introduzione

Un singolare destino incombe sulla Sociologia storica. Celebrata nel tempo, essa si è sviluppata come analisi del *social change* intrecciando, sin dall'inizio, il proprio cammino con la sociologia come scienza, fin quasi a sovrapporglisi[1]; si è attribuita, o si è vista attribuire, una serie di padri storici della disciplina – Weber su tutti, ma anche Durkheim e perfino Parsons –, ha rappresentato a lungo, e rappresenta tuttora, una fonte di dialogo e, al tempo stesso, di incomprensioni con la Storia[2], e gode oggi di una certa risonanza e diffusione (si pensi anche qui a quanto avviene in Germania o negli Stati Uniti, dove esistono sezioni delle associazioni professionali della sociologia, dedicate alla Sociologia storica)[3].

1. Secondo Junpeng Li, il problema della sociologia agli esordi della sua vicenda storica è storico: "Da Marx, Durkheim e Weber, a Pareto, Tocqueville e Sumner, i più importanti sociologi classici si impegnarono in un lavoro che era intrinsecamente storico. I problemi affrontati da tali pensatori erano quasi tutti caratterizzati dal desiderio di comprendere il cambiamento nella sua dimensione macro" [2017, 1] [*ove non diversamente indicato, la traduzione è nostra*].

2. Per una analisi di questo aspetto che poi si allarga a considerare le ragioni di quella che lui chiama la "lost synthesis", si rimanda ad Abbott 1991.

3. Circa la presenza di sezioni dedicate alla *historical sociology* all'interno delle associazioni sociologiche professionali nazionali, cfr. Kumar 2009.

Eppure, nonostante questo *curriculum* l'abbia abbondantemente legittimata agli occhi della comunità sociologica internazionale, ancora oggi gli studiosi sono perplessi circa i modi con cui definirla, dissentono rispetto all'individuazione delle fasi storiche in cui articolarne lo sviluppo, litigano in merito ad una epistemologia di elezione, non hanno ristretto una volta per tutte la rosa di temi di cui si occupa[4].

Al punto che, se si guarda ad alcune pubblicazioni recenti così come ad altre più datate, coloro che provano a circoscriverne il perimetro, si trovano in difficoltà e lasciano una certa flessibilità nell'attribuirle uno statuto definito una volta per tutte.

Si potrebbero citare molte voci in tal senso, ci limitiamo ad un autore come Smith che ha scritto a più riprese su tale approccio [1991; 2014] e ha sottolineato, in una sua nota critica del 2014, non solo la necessità di fare del terreno di elezione della *historical sociology* l'area che si colloca tra storia e sociologia, ma, addirittura, ha invitato ad ampliare lo sguardo anche ad altre discipline: "questa disciplina solida e ibrida attinse non solo alla sociologia e alla storia, ma anche all'antropologia, alle IR, agli studi politici e alla teoria sociale, solo per nominarne alcune. […] Ha attratto talenti come Wallerstein, Mann, Anderson, Skocpol, Goldstone, Giddens, Runciman, Moore, Tilly, Calhoun, Savage e Smith" [Smith 2014, 207][5].

Potremmo quindi chiosare dicendo che tutti i sociologi – e non solo – affermano a più riprese la necessità, o avvertono il bisogno, di studiare la società con un approccio storico[6], ma poi, quando si accingono a farlo, mettendo a punto gli strumenti metodologici o teorici più adatti allo scopo, hanno difficoltà a scegliere compiutamente e convintamente la Sociologia storica – dati anche i suoi confini teorici ed epistemologici piuttosto sfumati – oppure sono irretiti nelle diverse

4. Sostiene Junpeng Li, al termine della voce enciclopedica dedicata alla *Historical Sociology*: "Paradossalmente, mentre il campo della Sociologia storica appare più forte e fertile che mai, il problema di cosa essa sia (o dovrebbe essere) non è mai stato risolto e rimane ampio e dilemmatico" [2017, 4].

5. Vedremo più oltre quale posizione assumerà Smith rispetto a definizione e periodizzazione di tale approccio.

6. Come sostiene Dufour, citando Calhoun, "la teoria sociale continua ad avere bisogno «di un approccio che indaghi la costituzione storica delle categorie teoriche di base»" [2015, 7].

versioni e facce con cui essa si è presentata nel corso del tempo e che circolano nella comunità scientifica.

Il nostro contributo intende tematizzare queste difficoltà, provando a chiarire alcuni aspetti di un approccio intrinsecamente complesso e a spiegare le ragioni degli ostacoli che si frappongono alla sua definitiva affermazione. Nel fare ciò, prenderemo le mosse dalla discussione di alcuni nodi tematici centrali, o che noi riteniamo tali – definizioni, periodizzazioni, epistemologie, interdisciplinarità, volutamente declinati al plurale – con in mente un duplice obiettivo.

Da un lato, intendiamo sottolineare l'intrinseca flessibilità e adattabilità dell'approccio, frutto della sua natura profondamente interdisciplinare, tematizzandoli sia come aspetti definitori, sia problematici. Definitori perché, come abbiamo già visto nelle parole di Smith, il *core* concettuale della Sociologia storica sembra risiedere sostanzialmente nella sua collocazione in una terra di mezzo, ibrida, da cui guardare alla sociologia come matrice storica e metodologica, ma anche alla storia e ad altre discipline, il che ne fa un campo intellettuale particolarmente moderno. Peraltro, i motivi della sua originalità sono anche quelli della sua problematicità, soprattutto se essa rimane imprigionata, come profetizzava Tilly [1980] a suo tempo, in una sterile battaglia di posizionamento disciplinare e sottodisciplinare e non si affranca dalla proiezione che le discipline di elezione – sociologia e storia – fanno su di essa, riconoscendola o disconoscendola a seconda della sua aderenza o meno a canoni metodologici e teorici ortodossi di cui tali discipline sono depositarie.

Dall'altro lato, vogliamo affermare l'idea che la Sociologia storica, anche per sfuggire alle trappole disciplinari, debba essere pensata e praticata sostanzialmente come uno *stile sociologico*, il che ne costituisce la dimensione profonda e convincente, in una fase storica come quella che viviamo, che si è messa alle spalle le teorie sistemiche, le grandi narrazioni ma che al tempo stesso ha la necessità urgente di recuperare la dimensione storica, diacronica dei processi sociali e umani, liberandosi da ciò che Susen [2020] definisce il presentismo e lo stagismo[7].

7. Ricordiamo che anche Elias, annoverato tra i sociologi storici più convinti, e affetto anch'egli da un istinto irrefrenabile per l'asistematicità e il superamento dei dualismi o degli steccati disciplinari, si cruciava per la tendenza della sociologia ad accucciarsi sul presente, dimentica della storia e della necessità di fondare in essa le catene causali dei fenomeni correnti.

D'altra parte, come sottolineato da Inglis "una forte coscienza della complessità storica dissipa i miti, una debole coscienza storica li riproduce" [2014, 100][8].

Per raggiungere questi obiettivi, il contributo è, come detto, organizzato in paragrafi, distinti solo per motivi analitici, ma che ovviamente si richiamano continuamente l'un l'altro – definizioni, periodizzazioni, epistemologie, interdisciplinarietà – e, attraverso il dibattito che ha accompagnato il sorgere e lo svilupparsi della stessa Sociologia storica – una sorta di meta discorso su di essa, come argomentato da Steinmetz [2007] – intende fornire elementi utili alla discussione, che verranno poi riannodati e riordinati nelle conclusioni.

2. Definizioni

Émile Durkheim, *illo tempore*, invitava la nascente sociologia ad attrezzarsi con un metodo paragonabile a quello delle scienze esatte, a partire dalla definizione stessa dei fenomeni, evitando le ambiguità del senso comune e "le confuse impressioni della massa" [1897, tr. it. 2008, 59].

Da questo punto di vista, non sappiamo, se a torto o a ragione – ma intendiamo scoprirlo – la Sociologia storica abbia smarrito il senso di una definizione o forse semplicemente, per la sua intrinseca natura interdisciplinare (cfr. infra), sembra volersi caparbiamente sottrarre a questo obbligo.

Infatti, se prendiamo in considerazione alcune definizioni che di essa sono state date nel corso del tempo, osserviamo come siano orientate alla massima variabilità e ampiezza.

Mentre Delanty e Isin, nel loro monumentale lavoro manualistico su tale approccio, la definiscono in questi termini: "l'orientamento della sociologia storica riguarda il presente, visto sia come plasmato da, e in grado di, plasmare il passato"

8. Il riferimento ai miti, unitamente alla tradizione della sociologia storica, non può non far pensare nuovamente alla figura di Norbert Elias, il quale attribuiva alla sociologia proprio il compito di cacciatrice di miti: "Gli scienziati sono cacciatori di miti perché attraverso l'analisi dei fatti tentano di 'convertire' i miti, le convinzioni religiose, le speculazioni metafisiche, in modelli teorici empiricamente verificabili, dimostrabili e correggibili" [1970, tr. it. 1990, 57-58].

[2003, 1], il già citato Junpeng Li ne parla così: "molti sociologi storici hanno posto il tempo al centro dei loro schemi esplicativi. Teoricamente, essi cercano di superare il gap tra struttura e agency attraverso il ricorso a concetti come eventi, processi e temporalità. Metodologicamente, essi combinano narrativa storica con argomentazioni causali. Incorporando l'approccio dei meccanismi sociali, essi guardano a come la temporalità, la sequenza, e la combinazione di eventi storici producono specifiche conseguenze" [2017, 2], ancorando tale definizione ad una ricostruzione diacronica dell'evoluzione dell'approccio in un rapporto dialettico tra la sociologia e la storia. Infine, Abrams [1982, tr. it. 1983] non si pone neppure un problema di definizione in quanto sostiene che le due discipline hanno un progetto comune: tentano, in modo diverso ma con pari determinazione, di trattare la problematica della strutturazione, ossia entrambe affrontano il problema dell'azione umana in relazione ai problemi della struttura e lo fanno non potendo prescindere da un inquadramento cronologico.

Vi è chi, lo abbiamo anticipato nell'Introduzione, la considera sovrapponibile alla sociologia tout court, chi guarda rispettosamente ai rapporti con la storia, chi sceglie espressioni simili ma preferisce rifuggire dall'uso del termine di Sociologia storica (Bourdieu è uno di questi)[9].

A titolo riassuntivo di quanto letto fino ad ora citiamo J.M. Hobson il quale riprende nella definizione alcuni aspetti tipici dell'approccio, quali la dimensione critica e il rapporto tra presente e passato: "un approccio critico che rifiuta di trattare il presente come entità autonoma fuori dalla storia, e che insiste per includerla dentro spazi sociotemporali particolari" [Hobson, 2002, citato in Dufour 2015, 5].

Questa estrema variabilità, che a volte sembra nascondere una reale difficoltà a fissare una volta per tutte una definizione, appare quanto mai paradossale se osserviamo, d'altro canto, di quanta enfasi l'approccio sia circondato: da Mills (sociologo storico) – "tutta la sociologia degna di tal nome è sociologia storica"

9. Egli, infatti, preferisce parlare di storia come *sociologia storica del passato* e sociologia come *storia sociale del presente*, oppure si esprime nei seguenti termini: "La separazione tra sociologia e storia mi pare disastrosa e totalmente priva di giustificazione epistemologica: ogni sociologia deve essere storica e ogni storia sociologica" [Bourdieu e Wacquant, 1992, tr. it. 1992, 62].

[Mills, 1959, 146][10] – a Carr (storico) – "più la storia diventa sociologica, e più la sociologia diventa storica, meglio è per entrambe" [Carr, 1964, 66] – per giungere ancora una volta ad Abrams, per il quale la stessa definizione di una sociologia storica appare insensata in quanto entrambi gli approcci mirano a "trovare un modo di rendere conto dell'esperienza umana in maniera da riconoscere simultaneamente ed in eguale misura che la storia e la società sono il prodotto di un'azione individuale costante e più o meno orientata allo scopo, e che l'azione individuale, per quanto intenzionale sia, è prodotta dalla storia e dalla società" [Abrams, 1982, tr. it. 1983, 10], è evidente come essi diano sostanzialmente per scontata l'utilità della Sociologia storica, al punto tale, da ritenere superflua una definizione.

Se dunque, con Kumar [2009], i *founding fathers* della sociologia si confrontavano con il *social change* e dunque non potevano non essere storici, il problema di una definizione, evidentemente è insorto successivamente, per via di alcune contingenze storiche, scelte di campo disciplinare, evoluzioni – o involuzioni, sottolinea Susen [2020] accennando alla mercantilizzazione della disciplina in Inghilterra – che hanno fatto sì che la Sociologia storica da prospettiva quasi coincidente con la sociologia, si dovesse attrezzare per trasformarsi in branca della sociologia, come la sociologia economica o culturale[11].

Di quali *turning points* storici e problematici stiamo parlando, allora? Mentre Santoro riconduce le difficoltà definitorie alle difficoltà originarie tra le discipline

10. E prosegue Kumar: "Non ci dovrebbe essere un sottocampo, distinto da altri, denominato «historical sociology», paragonabile alla sociologia della famiglia o alla sociologia dell'educazione. Queste aree, infatti, hanno il loro oggetto – la famiglia, il sistema educativo. Qual è il soggetto della *Historical sociology*? Essa non è piuttosto semplicemente un approccio, un modo di fare sociologia?" [2009, 392].

11. Su questo Junpeng Li si è espresso quando ha parlato di istituzionalizzazione della disciplina. Susen sembra pensarla diversamente, sul ruolo dell'istituzionalizzazione, anche se dalle sue parole si trae l'impressione che tale scelta (obbligata, per sottrarsi all'imperialismo positivista) abbia salvato l'approccio ma lo abbia al tempo stesso ghettizzato: "per sopravvivere in un ambiente 'ostile', la sociologia orientata storicamente si è dovuta istituzionalizzare attraverso programmi di dottorato, riviste ad hoc, collane editoriali, conferenze di specialisti, *streams* durante conferenze generaliste e così via. […] Ciò è risultato il solo modo per sfuggire al rischio di future emerginazioni, ossia assicurare che essa mantenesse un minimo grado di istituzionalizzazione, stabilità, continuità e presenza ai livelli minimi della didattica universitaria, della ricerca e della divulgazione" [2020, 161].

madri – "di certo, non sono mancati tentativi anche ambiziosi, e talvolta riusciti, di innesto pragmatico tra le due discipline, ora sotto il vessillo della «storia sociale» – [la tradizione della Scuola delle *Annales*, *ndr*], tedesca (*Sozialgeschichte*) o angloamericana […] – ora sotto quella della cosiddetta «sociologia storica»: due specializzazioni subdisciplinari per molti versi convergenti e sovrapponibili che, tuttavia, sembrano spesso riprodurre ancora una volta nei loro rapporti e antagonismi la stessa tensione che, a un livello più generale, si manifesta tra storia e sociologia" [Santoro 2008, ix] – Tilly si esprimeva profeticamente nel seguente modo, circa l'istituzionalizzazione della Sociologia storica: "[esso] potrebbe avere un deprecabile effetto, vale a dire la perdita di unità intellettuale, perdita non più recuperabile; inoltre, l'istituzionalizzazione può impedire la diffusione di un pensiero storico ad altre parti della sociologia" [citato in Smith 1991, 3].

Un primo risultato di questa breve riflessione mette sul banco degli imputati, dunque, l'istituzionalizzazione delle discipline[12], come 'male' della tarda modernità, oggi ancora più accentuato dalla contraddizione tra un mondo sempre più complesso e interdipendente e un pensiero disciplinare che limita fortemente gli scambi e gli intrecci tra le discipline stesse, riducendo il potenziale euristico di un approccio di per sé inter- come la Sociologia storica. Ma l'individuazione di un potenziale colpevole non sposta il problema di una definizione alla cui ricerca siamo intenti.

La Sociologia storica sembra sottrarsi ad un compito elementare, quello di definire se stessa una volta per tutte. Se dunque anche noi ci sottraiamo al paradosso secondo il quale un oggetto storico e sociale ha una definizione astorica, potremmo arrivare a concludere che non si tratta di una forma di snobismo intellettuale o di un limite, ma di una caratteristica strutturale dell'approccio stesso. Forse perché fare Sociologia storica è naturale, e quindi non ci poniamo il problema di una sua definizione univoca o data una volta per tutte. Oppure perché definire la Sociologia storica significherebbe aprire un ulteriore conflitto con dimensioni come quelle epistemologiche, cronologiche ecc. che intendiamo presentare nel prosieguo.

12. Anche questo punto verrà ripreso nelle conclusioni quando discuteremo della necessità di distinguere tra *historical sociology* e pensiero sociale *orientato storicamente*.

Una potenziale e provvisoria soluzione alla questione può venire dall'applicare all'approccio una definizione per sottrazione, *ex negativo*, cioè più dicendo cosa esso *non è* piuttosto che dire *cosa esso è*. È una conclusione a cui sembra giunto recentemente proprio Susen, nel suo monumentale volume dedicato alla teoria sociologica, nel quale, nel capitolo dedicato alla *historical sociology*, essa è definita in termini di negazione di altro. Nemica del presentismo – "il fatto che i dati storici risultano subordinati ai dati delle presunte condizioni nelle quali ci troviamo" [Smith 1991, 156] e dello stagismo: "la semplicistica periodizzazione della società in tre fasi storiche chiave: (a) «premoderna», (b) «moderna», e (c) «tardo moderna»/«postmoderna»" [ivi, 157].

Un ultimo elemento che probabilmente ha giocato – nello scorrere la letteratura – nello spiegare le difficoltà di definizione, rinvia al radicamento spaziale e geografico dell'approccio. Nata in Europa con i *founding fathers*, la sociologia storica migra negli Stati Uniti grazie al *brain drain* causato dalle persecuzioni hitleriane e qui trova motivo e forza di mettere radici ed espandersi, nonostante la presenza – ingombrante – di Parsons e dello strutturalfunzionalismo. Ad esempio, Adams, Clemens e Orloff [2005] sottolineano come la *historical sociology* abbia storie diverse a seconda dei paesi, ma una versione che ha finito per imporsi sulle altre è quella fiorita negli USA dove il termine stesso è stato adottato e legittimato.

Questo ultimo elemento ci consente di introdurre il secondo nodo problematico sulla via della nostra riflessione, che ha a che fare con il Tempo e la periodizzazione.

3. La periodizzazione

Anche la periodizzazione non si sottrae ad una dinamica altrettanto contraddittoria. Ricorre in letteratura la tendenza a individuare tre grandi ondate, come sottolineato da Adams *et al.* [2005] e da altri autori. La prima coincide sostanzialmente con la nascita della disciplina e contempla tutti o quasi gli autori classici; la seconda nasce come reazione allo strutturalfunzionalismo americano, ha una marcata posizione critica, influenzata da Marx, e fiorisce sostanzialmente negli USA. Inoltre, sempre Adams *et al.* sostengono che la seconda ondata è quella

comparativista ma al suo interno sorgono posizioni e studi già in controtendenza critica verso di essa e che oggi vengono riscoperti.

La terza, già *in nuce* nella seconda, nasce dunque come reazione a quest'ultima e accoglie tutte le svolte che hanno sostanziato il percorso sociologico in quegli anni, da quella culturale a quella linguistica, per giungere fino all'oggi.

Tali periodi storici danno forza e irrobustiscono la prospettiva, al punto che Randall Collins arriva a sostenere che "dalla metà degli anni '80 del secolo scorso, si costituì un sufficiente corpo di lavori di alta qualità che consentivano di annunciare che questa era *the golden age of historical sociology*" [Collins 1985, citato in Kumar 2009, 396].

Si tratta certamente di una (t)ripartizione suggestiva e che mette d'accordo gran parte della critica – a volte in disaccordo su tutto il resto – [Dufour, 2015; Junpeng Li 2017] ma che suscita comunque alcune perplessità in quanto sembra sostanzialmente individuare sequenze storiche troppo ampie longitudinalmente e cronologicamente che poco rispecchiano i canoni di un approccio frammentario, contraddittorio al proprio interno, a volte conflittuale e antisistemico, i cui interpreti, come abbiamo visto, non riescono neppure a individuare una definizione condivisa.

Oltre a ciò, a nostro parere essa presenta ulteriori limiti, e precisamente:

1. È una periodizzazione sostanzialmente americanocentrica, frutto sia dello sviluppo che la Sociologia storica ha avuto in quel paese, sia dell'influenza culturale che gli Stati Uniti hanno avuto e hanno tuttora sulle atmosfere sociologiche della comunità internazionale;
2. È troppo precisa in questa suddivisione apparentemente così netta;
3. Risente del fatto che l'individuazione della Sociologia storica come subdisciplina segue ad un dibattito più libero, ancorchè aspro tra sociologia e storia, come argomentato da Tilly [1980].

Ad uno sguardo più attento e approfondito, tali limiti emergono anche dal dibattito. Ad esempio, Koenig, in una lunga nota critica al testo seminale *Remaking Modernity*, afferma:

> […] la metafora, utilizzata nel libro, della *tre ondate* ha incontrato forti critiche tra i Sociologi storici americani. È stato fatto notare che i confini interdisciplinari tra storia e sociologia sono stati, sin dagli anni '70, molto più ricchi di quanto gli editori del volume riconoscano, includendo essi la Sociologia storica microsociologicamente orientata, la scienza sociale storica quantitivamente orientate, non meno che la Sociologia storica macro-comparativa, prevalente nella corrispondente sezione dell'ASA. È stato inoltre fatto notare come il programma di ricerca macrosociologico della seconda ondata è stato in realtà meno coerente e meno Marxista di quanto suggerito, come si evince per esempio dagli scritti di Ronald Aminzade, Craig Calhoun, William H. Sewell negli anni '80. E data l'attenzione agli idiomi culturali nei lavori più recenti di Skocpol e Tilly, dubbi sono stati sollevati se una distinta "terza ondata" sia realmente giustificata [2006, 398].

L'autore mette l'accento sostanzialmente sul fatto che tale tripartizione finisce per escludere una serie di sviluppi coevi – il *microhistorical approach* – e rende fin troppo dominante una versione macro e comparativista nel panorama della sociologia del tempo.

Il già citato Smith sostiene che la Sociologia storica riemerge con una fase specifica all'interno della *second long wave* dopo il secondo conflitto mondiale. Egli lega tale revival alla crisi delle dittature novecentesche dalle cui ceneri risorge[13], ma soprattutto parla di tre fasi cronologicamente situate in modo specifico rispetto al dominio di una particolare atmosfera politica: la prima fase parte dagli anni precedenti alla metà degli anni '60, annovera, a suo dire, anche Parsons, ed è sostanzialmente caratterizzata dalla lotta contro il totalitarismo. La seconda fase coincide con la crisi degli anni '60, i movimenti di protesta, le intuizioni teoriche di Bloch e Elias e la prevalenza dell'influenza del marxismo. La terza fase nasce in sovrapposizione alla seconda e segna l'inizio della fine delle grandi ideologie e di una maggiore *self-consciouness* della Sociologia storica che però, sottolinea l'autore, mentre si istituzionalizza, perde progressivamente la spinta critica dettata del marxismo, entrato in crisi a sua volta.

---

13. Nel trattare la questione della periodizzazione, anche Smith, indirettamente, contribuisce a segnalare le difficoltà a individuare una definizione condivisa: "la *historical sociology* è razionale e critica. Essa cerca meccanismi attraverso i quali la società cambia o riproduce se stessa. Cerca le strutture nascoste che limitano alcune aspirazioni dell'uomo mentre ne favoriscono altre" [1991, 10].

Nei fatti, Smith articola più specificamente la periodizzazione ma limita le ondate a due, anche perché, sostengono Adams *et al.*, Smith ha scritto nel 1991 quando ancora le linee di ricerca riconducibili alla terza ondata, non erano nettamente definite (*cultural turn* e *rational choice theory*).

In sintesi, sembra esservi un accordo maggiore tra gli studiosi circa la periodizzazione, ma quello che traspare è soprattutto il fatto che la prima fase, anticipata alla nascita della sociologia, non può considerarsi una fase vera e propria, almeno rispetto alle altre. Ciò è chiaro nel momento in cui Lachmann afferma che "la sociologia ai suoi inizi fu storica a causa delle questioni poste dai padri fondatori" [2013, 1], mentre Delanty e Isin parlano di *historical sociology* come sottocampo della sociologia, nata negli anni '60, suffragando implicitamente quanto da noi qui ipotizzato, ossia che la prima fase non possa essere considerata come una fase omogenea e strutturata bensì come una fase di pensiero sociale, orientato storicamente. Ancora una volta emerge la questione dell'istituzionalizzazione dell'approccio, da un lato, e del problematico rapporto con la storia dall'altro, ossia di una sociologia che assume un atteggiamento storico e diacronico, longitudinale ecc., o, viceversa, una storia che è orientata sociologicamente.

4. Epistemologie

La questione epistemologica appare la più complessa perché investe trasversalmente l'approccio oggetto della nostra riflessione [Tilly 1980], costringendoci a collocarla nella più generale analisi del dibattito tra spiegazione e comprensione e nelle molteplici correnti che si sono sviluppate a partire da tale dibattito. Inoltre, risente evidentemente anche della natura interdisciplinare dell'approccio stesso che mette in gioco la storia e la sociologia con i loro peculiari metodi di ricerca e altrettanto peculiari oggetti.

Dato che è nostro intento andare oltre la perentoria affermazione di Goldthorpe secondo cui non vi può essere un terreno comune tra *Storia* e *Sociologia*, così come non vogliamo rassegnarci alla altrettanto perentoria affermazione di Abbott circa la *lost synthesis* tra le due discipline, è necessario provare a rendere conto anche per questo nodo problematico sia dell'ampiezza del dibattito sia delle im-

plicazioni che impattano sui punti già precedentemente tracciati. Ad esempio, tornando alla *vexata quaestio* della definizione, Adams *et al.* sottolineano, riferendosi ad Abbott, come *l'Historical Sociology* si contrapponga a Parsons – e qui evidentemente agisce, non sappiamo quanto consapevolmente, una definizione *ex negativo* – e il suo *status attainment model* "a causa del suo carattere antistorico e antimicro […], la sua reificazione il suo scientismo" [2005, 16]; o, in merito alla periodizzazione, la questione precedentemente sollevata delle tre ondate, che influisce anche sulle scelte epistemologiche.

Ad ascoltare alcune voci dell'ampia disputa metodologica ed epistemologica, emerge come tale delta frastagliato sia, *in primis*, ben presente alla consapevolezza dei sociologi storici. Ad esempio, Hall, nel suo corposo intervento, sottolinea come "storici e sociologi fronteggiano ampi e condivisi problemi epistemologici, qui definiti in termini di indagini sociostoriche" [1990, 329-330], e pone l'accento sulll'esplosione dei metodi e degli approcci, il che ci riconnette direttamente al punto precedente nel momento in cui Adams *et al.* sottolineano come nella seconda ondata siano presenti i prodromi della terza. Conclude Hall: "Teoria letteraria, psicologia, le sociologie della conoscenza e della scienza, l'antropologia, la teoria femminista, la decostruzione, l'ermeneutica, la *language analysis* – questa è una breve lista degli approcci che guadagnano terreno nell'affrontare problemi che un tempo erano efficacemente dibattuti circa il mondo empirico, logico, la formazione dei concetti, la teoria della corrispondenza, e la filosofia cognitiva. L'Epistemologia delle scienze sociali non è più un campo nell'accezione ristretta del termine. Meglio dire che il campo è stato sostituito dalla «social epistemology»" [ivi, 330].

Dopo l'abbandono (?) delle utopie positiviste, siamo entrati in un campo molto ampio di approcci, di tipo relativista, che sembrano replicare al loro interno, quasi come una logica frattale, le dispute originarie del *Methodenstreit* o del *Positivismusstreit*. Ancora Hall:

> […] la svolta soggettivista più radicale è rifiutare il progetto scientifico della spiegazione causale e accettare la relatività del significato, stabilendo il relativismo come base di un progetto epistemologico diverso da quello della scienza. I principali vettori di tale pensiero si sono sviluppati attraverso l'ermeneutica e la fenomenologia, spesso legati ai problemi della storiografia. […]. Per lo più, la sociologia storica oggi ha abbandonato

il programma ermeneutico, cercando invece di chiarire le basi logiche e ontologiche per l'indagine storica in modi paralleli a dibattiti epistemologici più ampi […]. Ma c'è una controcorrente: gli storici interpretativi sviluppano una teoria dell'azione e del significato che esplora trame esplicative attraverso la narrativa e la storia culturale. Per questo approccio diventa importante interrogarsi sia sul tempo storico e sulla differenza tra narrativa storica e finzione, sia sullo status delle narrazioni storiche che sono in conflitto tra loro […]. In un modo diverso dal nuovo programma narrativo in storiografia, l'ermeneutica offre un contrappunto alla scienza ponendo il regno del significato come irriducibile alla spiegazione causale [ivi, 337].

La complessità testimoniata dal lungo brano citato di Hall è evidente e dunque non è possibile rendere conto qui delle varie linee in cui tale dibattito si è svolto e si svolge tuttora. E che servono, come detto, anche a ripercorrere, attraverso le scelte epistemologiche, le tre ondate.

In questa sede ci limitiamo a esplicitare due posizioni che condividono un tratto, ossia come qualunque tipo di risultato raggiunto in questo specifico campo debba necessariamente considerarsi come provvisorio e soggetto a nuove critiche, come un risultato raggiunto in un dato momento sia al tempo stesso superato e inglobato in una presa di posizione successiva, senza che il dibattito proceda in una direzione univoca, ma semplicemente accumuli prese di posizione che allargano a dismisura il terreno di indagine e di confronto. Vediamo come questo aspetto emerga chiaramente in due autori specifici.

Un primo autore, centrale in qualunque dibattito sulla *Historical Sociology*, è certamente George Steinmetz, il quale sviluppa una *historical sociology of sociological knowledge*, tematizzando il *methodological positivism* che ha esercitato il suo potere sull'*epistemological unconscious of US sociology*. Commentando il saggio incluso nel volume collettaneo *Remaking Modernity* [2005], Koenig si esprime in questi termini:

[Steinmetz] vuole mostrare come l'egemonia del positivismo metodologico nella sociologia americana del dopo Guerra era fondata sulla struttura economica e sociale del Fordismo come modo di regolazione sociale; persino la seconda ondata della Sociologia storica non andò mai completamente oltre il positivismo ma fu 'addomesticata' al punto da affidarsi alle spiegazioni causali tramite leggi di copertura, e all'applicazione del metodo di Mill della comparazione [2006, 3].

Koenig non si limita alla descrizione ma individua alcuni limiti, a suo parere, della lettura di Steinmetz:

> […] sebbene Steinmetz sia attento a prendere le distanze da quella che può sembrare una sociologia della conoscenza rozzamente marxista, afferma che l'avvento di forme di capitalismo postfordista ha destabilizzato l'egemonia positivista e aperto possibilità di metodologie alternative. Tuttavia, quali siano esattamente queste alternative è tutt'altro che chiaro. La prima opzione non positivista, «idealismo convenzionalista» nella terminologia di Steinmetz, sarebbe quella di seguire la svolta linguistica *jusqu'au bout* di adottare una strategia di ricerca pienamente interpretativa che volge il proprio sguardo decostruzionista su categoria dopo categoria. Eppure […] Steinmetz […] sembra essere piuttosto a disagio con questa opzione «postmoderna», per cui i fondamenti metodologici del progetto intellettuale di critica e ricostruzione delle categorie moderniste sembrano piuttosto instabili. Non è quindi un caso che le posizioni positiviste mantengano parte della loro attrazione nella sociologia storica statunitense [ivi, 400]

E più oltre mette in evidenza che "la prospettiva della sociologia comparativa articolata nel volume curato da Mahoney e Rueschemeyer, verso la cui critica Steinmetz e gli editori si impegnano con forza, rappresenta un ibrido residuo della seconda ondata" [*Ibidem*].

Secondo Steinmetz, la sociologia storica ha costituito un fattore potente di destabilizzazione dell'ordine epistemologico imposto dal positivismo metodologico, fino agli anni Settanta. Non è stato il solo fattore di crisi, ma certamente uno dei più efficaci e sebbene il positivismo abbia reagito, la sociologia storica non è stata 'addomesticata' come sostiene Calhoun, ma "è stata in grado di recuperare alcune delle potenzialità non positiviste negli ultimi anni" [Steinmetz 2005, 132]. Tale rivolta, collocabile all'interno della seconda ondata, era basata sull'introduzione di termini chiave come "contingenza, congiuntura, analisi figurazionale, narrativa, la storicità di concetti, processo temporale, ecc." [ivi, 133].

Bene, pur concordando con Koenig sulla mancanza di alternative, riteniamo che tale mancanza sia un pregio e non solo un limite di tale approccio, in quanto Steinmetz opera una critica dello stesso approccio comparativo notoriamente dominante, come lo stesso Koenig rileva. Partendo dalla presentazione critica del testo di Mahoney e Rueschemayer, in particolare dall'idea ad esso sottesa che la comparazione costituisca una componente indispensabile di ogni approccio di

Sociologia storica, contesta tale affermazione apodittica sia segnalando la mancanza di riferimenti, nello scritto dei due autori, a validi rappresentanti appartenenti al mondo storico che hanno praticato la comparazione, sia mettendo in evidenza come la spiegazione non possa coincidere con la comparazione ma che necessiti di un complesso meccanismo di approccio che tenga conto dello studio di caso come "precondizione per qualsiasi affermazione comparativa della teoria" [2002, 150]. E inoltre che la scelta di macro temi e l'insistenza per l'uso di aggettivi come *bigs* e *important* segni ancora una volta una forma di "complesso di inferiorità vis-a-vìs ai settori più positivisti della disciplina", per cui l'approccio comparativo e macro storico funzionerebbe, nelle intenzioni dei suoi proponenti come una sorta di "affare che lo fa suonare come il Wal-Mart della scienza sociale" [ivi, 153].

Un secondo autore è Bryant il quale, commentando il dibattito tra positivisti e costruttivisti, rileva come al netto delle loro linee epistemologiche antitetiche, il positivismo e il postmodernismo condividono l'idea che "il progetto della Sociologia storica manca di un mandato scientifico" [2000, 490]. Egli prende le mosse dalla constatazione di una reciproca mancanza, riconducibile alle lacune originarie nel dibattito tra idiografico e nomotetico, le quali hanno creato distorsioni pregiudizievoli a favore di "utilità pragmatiche che potrebbero accompagnare la consolidata divisione accademica del lavoro. Le biforcazioni analitiche e le asimmetrie che esso incoraggia – tra concreto e teorico, temporale e strutturale – sono palesemente distorsive delle realtà indagate, in quanto la storia e le scienze sociali convergono necessariamente sullo stesso oggetto di studio: l'agire umano nel suo dispiegarsi all'interno di campi di prassi strutturalmente organizzati, culturalmente codificati e temporalmente dinamici" [ivi, 513].

Secondo l'autore il progetto della *Historical sociology* media tra i due opposti proprio perché va incontro all'idea che

> […], né la storiografia né le scienze sociali possono procedere autonomamente alla piena esplicazione, dato che le azioni umane sono contemporaneamente storiche e sociali, e come tali sono ordinate e dirette da effetti sia diacronici che sincronici […]. Il lungo scisma idiografico-nomotetico – il cui effetto principale è stato quello di portare la storia a una posizione di esternalità subordinata alle scienze sociali – deve essere superato dallo sviluppo di una sociologia storica pienamente integrata, la *via media*

tra un incoerente «empirismo astratto» da un lato e una 'grande teorizzazione', vacua e distorsiva, dall'altro [*Ibidem*].

Emerge dal dibattito, secondo Bryant,

> […] *la vacuità sociologica che informa l'ontologia iper-costruzionista dello storico*: restringendo le regole operative della composizione narrativa a espedienti letterari, gli iper-costruzionisti trascurano di considerare che la storia è fondamentalmente una disciplina delle scienze sociali, e quindi concludono illegittimamente che la combinatoria o i principi configurazionali che governano l'interpretazione sono retorici ed estetici piuttosto che socio-scientifici. La Cronaca può essere accettata, tuttavia, solo ignorando le dimensioni sociali inerenti a tutti i fenomeni storici, che non esistono in un isolamento discreto, ma sono reali e significativi solo all'interno delle loro sequenze e contesti costitutivi. È la Cronaca, non la narrativa, ad essere sociologicamente – e quindi referenzialmente – falsa, poiché la prima è parziale e frammentata, ignara delle architetture sociali e delle traiettorie storiche che legano e informano le interazioni che avvengono all'interno di particolari periodi e domini. Si può dire, infatti, che la Cronaca resta epistemologicamente «caotica» proprio perché non comprende le «narrazioni guida» storico-sociali che strutturano la vita, e che in tal modo imprimono aspetti narrativi o drammaturgici – tra tragedia e farsa, epica e romanza – alle esperienze esistenziali degli uomini. Guidati dai principi storico-sociologici di selezione, organizzazione e concatenamento causale, ciò che le narrazioni rivelano è la logica processuale e strutturale dell'azione sociale situata. Gli impieghi storiografici, nella misura in cui sono informati dal punto di vista sociologico, catturano l'ordine inerente a ogni realtà storica: la connessione ramificata di eventi e processi, e gli assetti istituzionali e culturali che consentono e vincolano l'agire umano [ivi, 513-514].

La sua conclusione, quindi, è che "il consolidamento di una sintesi transdisciplinare storico-sociologica – fondata sopra la cognizione che la temporalità e la struttura devono funzionare come elementi integrati nella spiegazione e comprensione – dovrebbe produrre esplicazioni narrative di più grande sofisticazione sociologica così come teorie e concetti con un alto grado di incidenza sulla realtà storica" [ivi, 514].

Infine, facciamo riferimento ad uno sviluppo che possiamo forse considerare un punto di approdo ulteriore rispetto al complesso dibattito testimoniato fino a ora, quello che Abbott ha definito provocatoriamente 'positivismo narrativo' e

che possiamo considerare una sintesi efficace di dimensione esplicativa e narrativa come spiegato da Barbera e Santoro. I due autori italiani parlano di un

> nuovo modo di praticare la Sociologia storica. Vale a dire la narrativa, capace di mescolare le affermazioni generalizzanti e guidate dalla base teorica tipiche della Sociologia storica comparativa, con la sensibilità per eventi, temporalità e contingenza, includendovi anche l'individualità, con l'obiettivo di portare attori e soprattutto agency verso una ricerca sociologica sulle trasformazioni storiche […], focalizzandosi su processi di micro livello e meccanismi che legano cause macrosociali con effetti macrostorici. Come chiaramente affermato da Franzosi [2004, 25]: «Attori invece di variabili, tempo diacronico invece di tempo sincronico, eventi e narrativa di eventi invece di strutture, causalità narrative, come posizione di una specifica azione in una sequenza di azioni, invece di causalità statistica» [2007, 3].

5. Interdisciplinarità

Concludiamo questa rassegna dei nodi problematici riguardanti l'approccio della Sociologia storica con quello forse più intuitivo. Lo è in quanto evidentemente la Sociologia storica si muove all'interno dell'area tra sociologia e storia e dunque interroga radicalmente la questione del rapporto storico tra le due discipline. Ma, come abbiamo visto, l'orizzonte si amplia (e si complica) a comprendere anche altre discipline, dalla scienza politica all'antropologia, alle relazioni internazionali ecc.

Adams *et al.* sostengono che la Sociologia storica è "entusiasticamente interdisciplinare", perché qualunque tema essa affronti, implica il confronto con "storici, scienziati politici, teorici della letteratura, economisti, e antropologi". E aggiungono che "la svolta storica, l'approdo allo storicizzazione della ricerca sociale, è decisamente un progetto transdisciplinare" [2005, 11].

Ancora: "la Sociologia storica si situa all'incrocio di tendenze attuali e relate tra loro che toccano tutte le discipline delle scienze sociali – la nascita della *cultural analysis*, il neopositivismo, e il revival della metafora del meccanismo –, per nominarne solo alcuni" [ivi, 12].

Al di là degli entusiasmi e dell'evidenza dello sviluppo storico e interdisciplinare dell'approccio, l'interdisciplinarietà ha anche comportato una serie di problemi, riconducibili soprattutto a due fattori.

Il primo consiste nel fatto che la *Historical Sociology* è stata *giudicata* da storia e sociologia, le quali, per farlo, hanno usato le proprie categorie, attendendosi dunque la ricerca "di fonti primarie, di alta qualità, originali, di archivio, propria dagli storici, senza sacrificare l'impulso verso la generalizzazione" [ivi, 27].

Inoltre, come suggerito da Santoro e Barbera, la sociologia si è posta nei confronti della storia, almeno inizialmente, in una modalità ancillare, vista la sua origine giovane rispetto alla più attempata disciplina storica. E questo non può non aver avuto dei riflessi su entrambe le discipline e sul loro dialogo:

> […] per essere accettata come disciplina, la sociologia ha dovuto definirsi autonoma da altre discipline più consolidate che si occupano di vita sociale. La storia era centrale tra di loro, e i sociologi si sono adoperati per dimostrare che era possibile trovare un livello analitico proprio per un'indagine sui caratteri più stabili e strutturali della vita sociale, anche se i suoi oggetti e materiali di ricerca tipici – dai sistemi dell'organizzazione del lavoro all'etica religiosa, alle forme di suicidio – erano manifestazioni della vita umana storicamente delimitate e situate nel tempo [2007, 2].

Infine, è proprio la necessità di ritagliare un perimetro disciplinare ad aver confinato la sociologia storica a sottocampo della sociologia ed averla fatta dimenticare in larga parte della comunità sociologica. Come argomentato da Junpeng Li "[…] verso la fine del 1800, con la nascita e l'istituzionalizzazione dei confini disciplinari, la divisione tra storia e scienza sociale divenne permanente. Con la sola eccellente eccezione della Germania, la sociologia perse largamente la sua immaginazione storica, e la distanza tra storia e sociologia, come discipline distinte, crebbe" [2017, 1].

La reazione a tale (auto)ghettizzazione ha indotto larga parte dei sociologi storici a orientare fortemente le proprie ricerche – ed epistemologie di elezione – verso il privilegiamento di macrotemi e dello studio delle strutture, a scapito dello studio delle microinterazioni e degli individui, così come a scegliere decisamente un orientamento comparativista, dominante nella seconda ondata. Ciò spiega a sua volta la controreazione, sorta nel grembo della seconda ondata e

resasi autonoma con la terza, rappresentata dalla svolta culturale e narrativa, la quale, come detto nella sezione sull'epistemologia, prova a tematizzare l'approccio narrativo come luogo di incontro tra affermazioni generalizzanti e sensibilità per eventi, contingenza e temporalità [Santoro e Barbera, 2007, 2].

Un secondo elemento, forse meno rilevante del primo, ma che è coerente con la linea di riflessione che abbiamo proposto fino ad ora, sta nella sostanziale irrisolvibilità del dilemma intrinseco ad un approccio che riporta nella sua formulazione – Sociologia storica – la copresenza, a volte armonica, a volte rissosa, destinata a convivere o, come detto da Abbott, condannata ad una "sintesi mancata", delle due discipline; e che dunque fa dell'interdisciplinarietà la propria cifra costitutiva, con i suoi pro e i suoi limiti.

6. Conclusione. A ognuno la sua Sociologia storica

"La storia non è solo la naturale cornice della vita dell'uomo, l'uomo è un prodotto della storia, se lo si considera al di fuori della storia, se si tenta di concepirlo al di fuori del tempo, fisso, immobile, lo si distorce. Questo uomo immobile non è un uomo" [Durkheim, in Faralli 1984, 8].

Non è un caso che le parole qui citate siano state pronunciate da uno dei padri fondatori della sociologia, il quale apparteneva ad una fase storica in cui la disciplina nasceva, all'intersezione di un macro cambiamento sociale (le tre grandi rivoluzioni) e risentiva fortemente di una dimensione diacronica e storica degli eventi.

Quello che è accaduto successivamente e che parte della letteratura da noi portata a sostegno ha testimoniato, è un processo di istituzionalizzazione della disciplina madre (la sociologia) con il connesso e controverso processo di istituzionalizzazione dell'approccio oggetto delle nostre riflessioni.

In queste Conclusioni vorremmo brevemente riannodare i fili sviluppati nelle sezioni precedenti e sviluppare alcune riflessioni che emergono dall'analisi del campo della Sociologia storica. Con la consapevolezza crescente, guardando al cammino percorso, che le questioni che si stagliano all'orizzonte sono molte-

plici e che la nostra opera di revisione abbia più suscitato problemi che sciolto dilemmi[14].

Potremmo dunque riprendere i termini del titolo di questo lavoro, suddividendo tra prospettive e problemi, o almeno tra alcune delle une e degli altri.

Circa le prime, con Adams *et al.*, la Sociologia storica si rivela quanto mai utile in un frangente storico nel quale modernità e capitalismo entrano in qualche modo in conflitto, aprendo il campo, metaforicamente e concretamente, ad un *turning point* caratterizzato dall'emergere di strutture non lineari del progresso, ad una teoria della complessità di cui la Sociologia storica è in qualche modo rappresentativa: "la formazione della modernità appare oggi come un luogo di disordine così come di dinamismo - problematico, conflittuale, persino denotante una crisi di civiltà", mentre il capitalismo sembra entrato in una dimensione di trionfo "al più alto livello e al culmine della storia" [2006, 1].

In secondo luogo, essa aiuta a collocare in un rapporto fisiologico passato e presente. Come sostenuto sempre dalle medesime autrici, che citano Abrams, "fare giustizia della realtà storica è un modo di trattare ciò che le persone fanno nel presente come una lotta per creare un futuro fuori dall'influenza del passato, di guardare al passato non solo come un grembo del presente ma come il materiale di base a partire dal quale il presente può essere costruito" [Abrams 1982, citato in Adams *et al.*, 2].

I limiti sembrano più ampi, dalle difficoltà definitorie a quelle della periodizzazione, alle 'confusioni' epistemologiche. Suggeriamo una chiave di lettura riassuntiva che attinge alla nozione di campo di Bourdieu e che dunque legge le dinamiche interne alla Sociologia storica come campo in cui agiscono logiche di dominio e di sottomissione.

Premettendo, con Bourdieu, che il campo ha dei confini definiti dagli *effetti* di campo, coloro che agiscono il campo si impegnano a "stabilire un monopolio di un particolare sottosettore di un campo […] i partecipanti ad un campo fanno in modo da escludere dal campo una parte dei partecipanti attuali o potenziali, in particolare portando ad una soglia più elevata il diritto di accesso o imponendo una certa definizione di appartenenza" [1992, tr. it. 1992, 70]; che ogni campo è

14. Ma siamo confortati dai motti popperiani "tutta la vita è risolvere problemi" e "la ricerca non ha fine".

un campo di lotte per il mantenimento o mutamento della configurazione di tale campo; e, infine, tenendo conto delle peculiarità proprie del campo accademico come campo scientifico [1984, tr. it. 2013], appare evidente come nel campo della Sociologia storica abbia a lungo imperato un approccio dominante rappresentato dal tentativo egemonico della *Comparative Historical Sociology*, forte di una metodologia vicina a quella delle scienze esatte (l'inconscio positivista di Steinmetz) a cui, in termini di opposizione e riconfigurazione del campo, si è opposta la svolta narrativa propria della terza ondata. Una lotta per l'egemonia del campo e nel campo che è lungi dall'essersi conclusa, come si è potuto evincere dalla sezione sulle Epistemologie, e che ha prodotto frammentazione e ritardi nell'accettazione e affermazione dell'approccio.

Della correttezza di questa chiave di lettura ci dà indiretta conferma Monkkonen, il quale, nell'Introduzione al suo volume intitolato *Engaging the Past*, commenta le confuse aspirazioni quantitativiste di sociologia e storia, che determinano ciò che Abbott ha definito un incontro mancato: "alcuni storici guardano alle scienze esatte, cercando nel rigore e nella precisione dei metodi quantitativi, ciò che essi sentono mancare alla storia; mentre, contemporaneamente alcuni sociologi […] si allontanano da esse perché sanno che si tratta di una falsa promessa di scientificità. Quando si incontrano, storici e sociologi lo fanno in modo confuso perché i primi vogliono dai secondi esattamente ciò da cui questi ultimi fuggono" [1994, 7].

Di fronte all'accumularsi di anomalie e rompicapi nel campo della Sociologia storica, ci sembra di poter affermare, in conclusione, che vi sono due possibili strade da seguire.

La prima è stata già intrapresa ed è quella che, nutrita dalla svolta culturale e politica degli ultimi decenni, fa del globale il nuovo terreno d'azione e di riflessione della Sociologia storica. Come spiegato dai suoi sostenitori [Go, Lawson 2017] la *global historical sociology* prende atto dei confini angusti di una sociologia, fino ad oggi confinata all'orizzonte eurocentrico e sottomessa ai *vizi* sincronici propri della teoria della modernizzazione:

> Questi vincoli impediscono all'immaginazione sociologica di riconoscere pienamente la vasta costellazione di agenzie storiche e sociali non occidentali che hanno co-formato, *ab origine*, la modernità capitalista coloniale globale […]. Così, la «sociologia storica

globale» connota l'ampio programma di ricerca volto a fare della sociologia non solo uno sforzo intellettuale inevitabilmente impegnato in processi di cambiamento sociale a lungo termine e su larga scala, ma anche una prospettiva critica costantemente interessata alla geopolitica della conoscenza e molteplici configurazioni di potere dietro i regimi di legittimazione teoretica ed empirica in cui ha luogo il pensiero sociologico [Ascione, Chambers, 2016, 303].

Una seconda strada, che viene autorevolmente suggerita da Susen, e che troviamo particolarmente stimolante e convincente, consiste nella distinzione, peculiare alla sociologia, tra Sociologia storica e sociologia storicamente orientata, e che sembra poter evitare di cadere in alcune *pièges* – ad esempio la contraddittoria questione della istituzionalizzazione:

Può essere utile distinguere due forme di sociologia, che sottolineano entrambe l'importanza della storicità nei rispettivi studi della società: da una parte c'è la «sociologia storicamente orientata», che può offrire la promessa di informare e trasformare altre parti della sociologia, in particolare attraverso la sua revisione delle posizioni teoriche esistenti. Dall'altro c'è la «sociologia storica», che può essere concepita come un sottocampo legittimo con un proprio corpus codificato di riferimenti, testi e modalità di riproduzione come la formazione di dottorandi e gli incarichi accademici. La prima riflette un programma generale, nel senso che è storicamente consapevole, che cerca di assicurare che tutte le branche della sociologia generino conoscenze capaci di rendere conto non solo della storicità della società, ma anche della storicità delle terminologie e delle metodologie impiegate per raccogliere e per esaminare i dati all'interno dei confini disciplinari. La seconda costituisce un programma specifico, nel senso che è storicamente focalizzato, volto a garantire che si trasformi in una sottodisciplina maggioritaria con una propria identità paradigmatica e un orizzonte presupposto di strumenti scientifici, consentendo ai suoi sostenitori di ritagliarsi una nicchia nel panorama discorsivo e istituzionale noto come sociologia [2020, 161-162].

Non si tratta evidentemente di una scelta originale, come richiamiamo anche in nota[15], in quanto già Comte si era espresso in termini di *spirito sociologico*,

15. Infatti, essa ricorda la distinzione classica tra sociologia come disciplina e spirito sociologico: "Lo spirito sociologico è una sorta di metasociologia, ciò che sta dietro e accanto alla sociologia. […] La sociologia è il massimo prodotto diretto dello spirito sociologico. Lo spirito sociologico è fonte di pensiero e prassi del moderno […] lo spirito sociologico soffia

come fattore in grado di mantenere vivo e aperto lo spazio tra una coscienza storica e la sua formalizzazione disciplinare. È su questo equilibrio sottile, a cui è impossibile sottrarsi, che la Sociologia storica deve rassegnarsi ad essere collocata. Esso ne costituisce il senso e la misura, lo stile costitutivo e il limite, e le impone e ci impone di accettare la condizione di provvisorietà, di critica e apertura al confronto, come peraltro è stato detto molto bene da Lawson *et al*.: "La Sociologia storica, quindi, ha necessariamente confini porosi – essa è per antonomasia un prototipo di società aperta" [2010, 5].

sull'idea di fondamento; la sociologia è una versione finita del fondamento possibile. Lo spirito sociologico è il vero antesignano della sociologia; per la sua qualità genetica, permette di introdurre sequenze, deduzioni e determinazioni sul piano analitico-storico, di assumere in linea di principio che non tutto ciò che è sociale passa attraverso la sociologia e di stabilire quale idea di sociologia la sociologia usa nella rivisitazione di se stessa" [Toscano 1998, 38].

Riferimenti bibliografici

Abbott, A.,
1991, *History and Sociology: The Lost Synthesis*, in "Social Science History", 15(2), pp. 201-238.

Abrams, Ph.,
1982, *Sociologia storica*, il Mulino, Bologna, 1983.

Adams, J., Clemens, E., Orloff, A. Sh.,
2005, *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, Duke University Press, Durham (NC).

Ascione, G., Chambers, I.,
2016, *Global Historical Sociology: Theoretical and Methodological Issues – an Introduction*, in "Cultural Sociology", 10(3), pp. 301-316.

Barbera, F., Santoro, M.,
2007, *An Introduction*, in "Sociologica", 1(3 – "Simposio: Narratives, Temporality, and Sociology"), pp. 1-7.

Bourdieu, P.,
1984, *Homo Academicus*, Dedalo, Bari, 2013.

Bourdieu, P., Wacquant L.,
1992, *Risposte*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Bryant, J. M.,
2000, *On sources and narratives in historical social science: a realist critique of positivist and postmodernist epistemologies*, in "British Journal of Sociology", 51(3), pp. 489-523.

Carr, E. H.,
1964, *What Is History?*, Penguin, Harmondsworth.

Delanty, G., Isin, E. F. (eds.),
2003, *Handbook of Historical Sociology*, Sage Publications, London.

Dufour, F. G.,
2015, *La sociologie historique: traditions, trajectoires et débats*, Presses de l'Université du Québec, Québec.

Durkheim, E.,
1897, *Il Suicidio*, Utet, Torino, 2008.

Elias, N.,
1970, *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1989.

Faralli, C.,
1984, *Sociologia e storia*, in "Quaderni fiorentini", 13, pp. 223-229.

Go, J., Lawson, G. (eds.),
2017, *Global Historical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hall, J.R.,
1990, *Epistemology and Sociohistorical Inquiry Source*, in "Annual Review of Sociology", 16, pp. 329-351.

Hobson, J., Lawson, J.R., Rosenberg, J.,
2010, *Historical sociology*, in R.A. Denemark, R. Marlin-Bennett (eds.), *The international studies encyclopaedia*, Wiley-Blackwell & International Studies Association, Malden (MA), pp. 3357-3375.

Inglis, D.,
2014, *What is Worth Defending in Sociology Today? Presentism, Historical Vision and the Uses of Sociology*, in "Cultural Sociology", 8(1), pp. 99-118.

Li, J.,
2017, *Historical Sociology*, in B. S. Turner (ed.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, Wiley-Blackwell, Malden (MA), pp. 1-5.

Koenig, M.,
2007, *Historical Sociology – Limitations and Perspectives*, in "European Journal of Sociology", 47(3), pp. 397-406.

Kumar, K.,
2009, *Historical Sociology*, in B. S. Turner (ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, John Wiley & Sons, New York, pp. 391-408.

Lachmann, R.,
2013, *What is Historical Sociology*, Polity Press, Cambridge.

Mahoney, J., Rueschemeyer, D. (eds.),
2002, *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences* Cambridge, Cambridge University Press.

Mills, C. W.,
1959, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York.

Monkkonen, E. J. (ed),
1994, *Engaging the Past. The Uses of History Across the Social Sciences*, Duke University Press, Durham.

Santoro, M.,
2008, *Dalla storia sociale a una sociologia storicizzata*, in W. H. Sewell Jr, *Logiche della storia. Eventi, strutture, culture*, Mondadori, Milano, pp. vii-xxiv.

Smith, D.,
1991, *The Rise of Historical Sociology*, Polity Press, Cambridge.
2014, *The return of historical sociology*, in "The Sociological Review", 62, pp. 206-216.

Steinmetz, G.,
2005, *The epistemological unconscious of US. Sociology and the transition to postfordism: the case of historical sociology*, in J. Adams, E. Clemens, Sh. Orloff (eds.), *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*, Duke University Press, Durham (NC), pp 109-157.

2007, *The Historical Sociology of Historical Sociology. Germany and the United States in the twentieth*, in "Sociologica", 3, pp. 1-28.

Susen, S.,
2020, *Sociology in the Twenty-First Century. Key Trends, Debates, and Challenges*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Tilly, Ch.,
1980, *Historical Sociology*, in S. G. McNall, G. N. Howe (eds.), *Current Perspectives in Social Theory*. Vol. I., JAI Press, Greenwich, pp. 55-59.

Toscano, M. A.,
1998, *Spirito Sociologico*, FrancoAngeli, Milano.

Federico Chicchi

Il metodo di Marx e l'enigma della Storia[1]

Quindi l'enigma del feticcio denaro è soltanto l'enigma del feticcio merce divenuto visibile e che abbaglia l'occhio.
[Karl Marx, 1970, I, 125]

1. Il materialismo storico come sociologia

Il giovane Karl Marx aveva di certo trovato in Hegel un momento irrinunciabile per la fondazione della sua nascente teoria materialistica. Come è noto, si trattava – senza sacrificare il movimento dialettico delle contraddizioni – di scavare al di sotto dello strato mistificatorio dell'idealismo tedesco e così facendo di capovolgere l'idea di un mondo storico-sociale che in quel contesto trovava spiegazione solo a partire da una dinamica che, procedendo dall'alto verso il basso, muoveva inesorabilmente verso la determinazione dello *spirito assoluto* [Korsch 1967, tr. it. 1969].

Attenzione però, il capovolgimento da operare era per Marx tutt'altro che semplice: esso, infatti, non aveva a che fare solamente con la necessaria critica verso l'idea dello Stato che Hegel aveva posto a compimento reale di tale movimento, ma doveva arrivare a coinvolgere tutte quelle manifestazioni "superiori" dello *spirito* come, ad esempio, la religione, l'arte e la filosofia. Quest'ultime venivano così spogliate da Marx "dalla loro posizione sovramondana e degradate a semplici 'forme di coscienza sociale', che dipendono dai rapporti materiali dell'esistenza" [ivi, 202]. In tal senso, e questo è molto importante per gli obiettivi di

1. Questo contributo riprende e aggiorna alcune tesi precedentemente presentate nel mio testo *Karl Marx. Il soggetto della prassi* [2019].

questo nostro contributo, la critica marxiana appare sin dalle sue prime mosse, al contempo, critica del diritto e dello Stato e critica delle sue manifestazioni ideologiche. La critica marxiana che assume consistenza nel corpo a corpo con Hegel sembra così dare forma a un materialismo che si iscrive fin da subito all'interno di una postura fortemente sociologica.

In particolare sono i *Manoscritti economico filosofici del 1844* il luogo dove Marx riesce a mettere efficacemente in tensione produzione e riproduzione della società con i temi dell'ideologia e del feticismo [Basso, Raimondi 2018]. Questo è un punto decisivo che, diversamente da quanto credono molti interpreti moderni del pensiero marxiano, sarà poi fondativo di tutta la sua opera, anche di quella definita matura. Approfondiamo la questione: "Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso. L'operaio ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui ma all'oggetto. […] L'*alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'*esterno*, ma che esso esiste *fuori di lui*, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante: significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea" [Marx 1844, tr. it. 1968, 72]. I creatori (gli uomini) sono costretti a inchinarsi alle loro creature divenute spettrali e autonome, e che prendono il sopravvento. Le azioni degli individui sono, dunque, determinate, da un lato dalla presenza di antecedenti condizioni materiali e naturali, e dall'altro da quelle prodotte dalla loro stessa azione sociale. Essi così vivono e agiscono in seno a "limiti, presupposti e condizioni materiali determinate e indipendenti dal loro arbitrio" [Marx, Engels 1845-1846, tr. it. 1969, 13]. La produzione delle idee è intrecciata, condizionata all'attività e alle relazioni materiali degli uomini e la coscienza degli uomini risulta essere un vero e proprio "prodotto sociale". Importante allora è comprendere – come ha fatto ad esempio Franco Crespi – come Marx sia riuscito a mantenere saldi al centro della sua teoria il mutamento sociale e la Storia, senza mai sacrificare l'uno al cospetto dell'altra e viceversa: "il dato sociale è pertanto variabile nel tempo e nello spazio; e tale variabilità si alimenta nel 'sé' che l'uomo si costruisce attraverso la capacità di trascendere la propria situazione esistenziale" [1977, 524]. Questo aspetto insiste ancora sulla

frizione di Marx con l'idealismo tedesco, frizione decisiva per comprendere il materialismo storico marxiano.

Lucio Colletti nell'analizzare il rapporto tra Marx ed Hegel ha toccato, a nostro parere, un punto nevralgico della questione: la concezione di Hegel, dice Marx, "è semplicemente la rappresentazione di una separazione realmente esistente" [1843a, tr. it. 1950, 111]. È la vicenda di una sostituzione, di uno stare di qualcosa al posto di qualcos'altro. "Non diversamente da come nell'idealismo la 'mistica sostanza' si sostituisce al soggetto reale, così nella società borghese il *citoyen* – 'l'uomo astratto, artificiale l'uomo come persona allegorica, morale' si sostituisce al *bourgeois* cioè all'uomo reale" [Colletti 1969, 115]. È quello che Marx denomina l'universalità irreale dello Stato borghese. In altre parole: "Come le determinazioni reali si volatilizzano in determinazioni pure o razionali, come la cosa si volatilizza in ragione, ma la ragione poi esiste solo come una cosa; allo stesso modo le differenze economiche trovano la loro apparente conciliazione nel cielo dello Stato, nell'eguaglianza politica, ma questo Stato poi non serve ad altro che a ribadire e sanzionare lo stato di cose reale" [ivi, 117]. Tale questione marxiana è così la stessa, o comunque ricorda molto da vicino, ci pare, quella che tornerà quando, nelle sue opere mature, si tratterà di mostrare come l'economia politica borghese non sia animata nient'altro che dalla necessità di legittimare lo sfruttamento di una classe egemone (la borghesia) su di un'altra subordinata (il proletariato).

"L'indipendenza politica è un accidente della proprietà privata". Ne *La questione ebraica,* Marx preciserà come "nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa dunque l'uomo egoistico, l'uomo in quanto è membro della società civile, cioè individuo ripiegato su se stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in esso come specie, la stessa vita della specie, la società appar piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria" [1843b, tr. it. 1966, 96]. C'è uno spazio di determinazioni reali che trova concreta espressione sociale e che non viene per nulla preso in considerazione. Ribadiamo: "L'indipendenza politica è un accidente della proprietà privata" afferma con acume Marx, squarciando quel velo della mistificazione di cui dicevamo all'inizio. Ma non basta. Occorre mostrare come lo "storicismo" di Marx (che

è per lo più traducibile in una sociologia di processi sociali determinati che si reiterano) non possa in alcun modo essere confuso con un diverso storicismo, ancora ancorato all'idealismo, dove contrariamente alle intenzioni marxiane "la puntualità del giudizio storico si identifica proprio con il rilievo dei tratti singolari e irripetibili che caratterizzano quel dato ambiente" [Colletti 1969, 120]. Si tratta per Marx di comprendere le regolarità del funzionamento della società capitalistica e delle sue diverse formazioni economico-sociali. Si tratta insomma di organizzare una prospettiva sociologica capace di metterci in condizione di cambiare *praticamente* lo stato delle cose esistenti.

"Ma veniamo al punto essenziale: che nesso vi è tra la critica di Marx alla logica di Hegel e la scoperta che questa logica, questa filosofia, è il 'riflesso' ideale della società borghese e non solo un riflesso ma anche un suo momento costitutivo, onde il superamento del regime borghese non può non comportare anche la fine della filosofia avutasi finora, della filosofia in quanto filosofia?" [ivi, 121]. La tesi di Colletti pare cogliere il punto fondamentale del rapporto tra il pensiero critico di Marx e l'hegelismo che è bene qui tenere presente: non si tratterebbe solo di accusare il filosofo di Stoccarda, come ad esempio fa Feuerbach, di astrattezza e formalismo, bensì di riconoscere il rapporto di queste caratteristiche con un contenuto pieno ma vizioso e surrettizio. "Ne deriva che, mentre la critica tradizionale, movendo all'idealismo l'accusa di non tener conto del concreto, del mondo, finisce in qualche modo per convalidare il principio, proprio in quanto ammette la possibilità che una filosofia si possa costituire prescindendo dalla materia; […]. Che è appunto ciò che sostiene Marx quando osserva che la filosofia speculativa, "proprio in quanto vuole negare con sofismi la razionale e naturale dipendenza dall'oggetto, cade poi nella più irrazionale e innaturale servitù di fronte ad esso, di cui è costretta a ricostruire come necessarie e universali anche le caratteristiche più accidentali e individue" [ivi, 121-122]. Il punto allora non sarebbe la sterilità del metodo hegeliano ma la sua intrinseca vocazione a fare l'apologia dello stato di fatto. Occorre sottolineare come in Marx il pensiero, l'idea, non possa contenere tutta la realtà, non la possa esaurire tutta entro di sé, e ancora "che il predicato, pur riflettendo il soggetto, non lo esaurisca, non si sostituisca ad esso, ma rimanga appunto predicato, cioè un attributo, sua qualità, sua parte" [ivi, 123].

Petrucciani, facendo riferimento alle tesi di Alfred Schmidt sul concetto di natura in Marx [1962, tr. it. 2018], permette di fare chiarezza su questo passaggio: sarebbe stata l'influenza di Kant, e il modo in cui quest'ultima viene lavorata in relazione con l'idealismo hegeliano, a risultare decisiva nella formazione epistemologica del giovane Marx. Egli rifiuta, infatti, contro Hegel, di far coincidere soggetto e oggetto, come se il secondo fosse diretta emanazione del primo. L'essere non può, in questo senso e con Kant, essere confuso con la sua determinazione concettuale. Al contempo, però, Marx, con Hegel, concepisce il rapporto tra i due in modo storico e reciprocamente condizionantesi. La lotta politica e sociale, l'azione soggettiva possono cambiare e modificare il mondo che ci condiziona, e queste attività, i loro effetti sul mondo, influenzano il modo in cui quest'ultimo è concepito e rappresentato. "Seguendo Hegel, Marx storicizza le categorie kantiane; andando oltre Hegel, connette più strettamente le trasformazioni dei modi di pensare con quelle del lavoro e dei rapporti sociali" [Petrucciani 2018]. Qui si scrive un punto fondamentale del metodo marxiano. Più specificatamente, ciò che a nostro avviso appare come decisiva è l'impossibilità, secondo la concezione materialistica di Marx, di appiattire l'oggettualità del mondo, la sua natura, su quello che di quest'ultima è possibile concepire soggettivamente. La mente agisce senza esaurire o comprendere per intero la realtà. Qualcosa di autonomo resiste, si manifesta e non si lascia del tutto ricomprendere dalla Storia e al contempo però del mondo non se ne può fare esperienza che attraverso i processi storici.

Non meno decisivo, d'altra parte e in tal senso, risulta essere quanto scrive in proposito Marx ne *La ideologia tedesca*: "A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale" [Marx, Engels 1845-1846, tr. it. 1969, 8] e ancora, poco più avanti: "La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale" [ivi, 13]. Quando Marx muove la sua critica alla filosofia hegeliana costruisce quindi non solo una teoria logica sulla filosofia di Hegel ma una vera e propria sociologia, nel senso che la stessa filosofia di Hegel è interpretata come una diretta espressione del mondo sociale borghese. "La pratica [luogo da cui eravamo partiti nella nostra analisi, N.d.A.] è funzionale al prodursi della teoria, ma la teoria poi

è una funzione della pratica" [Colletti 1969, 127]. Cominciamo così a intravedere sullo sfondo di questo ragionamento i lineamenti dell'importante concetto marxiano di *astrazione determinata*[2].

A questo punto è necessario soffermarci, seppur rapidamente, sulla influenza, a nostro avviso e a dispetto di altre interpretazioni, *determinante* che Feuerbach ebbe nella formazione del pensiero di Marx. Più in particolare, occorre interrogarsi su quanto pesò la concezione materialistica dell'autore de *L'essenza del cristianesimo* (1841) sulla definizione della critica marxiana rivolta contro i principi dell'idealismo teologico e speculativo. È proprio in Feuerbach, infatti, che Marx trova le *giuste* argomentazioni per accusare la filosofia idealistica di operare un ribaltamento fra teoria e prassi, ribaltamento che riflette, come già prima accennato, l'inversione teologica del rapporto fra Dio e l'uomo nella religione, del rapporto fra il soggetto e il predicato. Il tema della *alienazione*, che sarà uno dei maggiori lasciti della riflessione marxista, nasce concettualmente proprio in questo contesto, dove Marx designa la critica della religione come "il presupposto di ogni critica"[3]. Tale avvicinamento teorico, che sostiene e scrive al centro del pensiero marxiano il tema del capovolgimento, per quanto negli anni dedicati allo studio della economia politica questo sarà "tradotto" nel tema delle *Verrückte Formen* (forme impazzite) [Bellofiore 2013], lascerà un segno indelebile nel pensiero del filosofo.

Sarebbe in ogni caso esagerato interpretare questa aderenza come priva di fessure. Cesare Luporini ha sintetizzato in modo efficace la questione del rapporto tra Marx e Feuerbach con una battuta: "massima vicinanza dunque, ma anche massima lontananza". In ogni caso, ci sembra difficile negare che senza questa

2. "Relazione di pensiero ed essere *nella* filosofia, relazione *tra* filosofia e mondo, relazione tra le parti costitutive del mondo: questa la struttura dell'astrazione determinata o scientifica. Cioè passaggio dal pensiero, dalla filosofia, al concreto: quindi deduzione; ma deduzione che implica ed ha a fondamento un passaggio dal mondo alla filosofia, cioè dal concreto all'astratto. Perciò analisi-sintesi, induzione-deduzione, circolo dal concreto all'astratto e dall'astratto al concreto, che cade e si risolve, infine, nel passaggio dal concreto al concreto" [Colletti 1969, 127].

3. Come ben precisa Karl Korsch, la critica avanzata da Marx in questo periodo alla religione, espressa a partire dalle tesi di Feuerbach, deve essere anche compresa alla luce dell'insediarsi in Prussia, in quegli stessi anni, di un governo fautore di politiche religiose, reazionarie e antiliberali [Korsch 1967, tr. it. 1969, 192].

attenzione "giovanile", Marx non sarebbe mai riuscito a concepire i suoi testi maturi come, ad esempio, *Il Capitale*. Seguendo la nostra ipotesi interpretativa il tema dell'alienazione diviene, non un incidente di percorso, ma uno dei pilastri della critica della economia politica sviluppata da Marx.

La nostra convinzione, in altre parole, è che non sia possibile ridurre il Marx delle opere giovanili a una sorta di romanzo di formazione[4]: ciò che permise a Marx di capovolgere l'idealismo hegeliano dentro una idea storico-determinata di prassi e di rivoluzione, che troverà le sue coordinate scientifiche nel suo progetto successivo di critica della economia politica, si sedimenta e precisa proprio in questi anni giovanili, anche grazie al contatto con alcune suggestioni feuerbachiane. Certo non senza restare molto distanti negli obiettivi. Ad esempio, ancora una volta ha pienamente ragione Stefano Petrucciani, quando, facendo riferimento alla critica di Adorno in proposito, indica i limiti di questa complicità marxiana con il pensiero di Feuerbach: "L'importanza del testo marxiano, perciò, non è tanto da vedersi nella sua critica dell'idealismo, che ne costituisce la base metodologica; ma si dovrà cercare piuttosto nei contenuti concreti, e cioè nel modo in cui Marx si confronta con la visione hegeliana dello Stato, della società e dei loro nessi" [2009, 26].

2. Il modello genetico-strutturale come esempio di scienza ricostruttiva

È la tensione che si produce tra un certo materialismo e un certo idealismo che porterà, dunque, Marx a riconoscere nel *soggetto della prassi* la sua fondamentale direzione metodologica. Questo è il punto da sottolineare, insieme al

4. Rispetto a questa cruciale questione, sono fondamentali le riflessioni e le analisi proposte negli anni sessanta del secolo scorso da alcuni autori che si formarono nel contesto dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte. Come sottolinea Petrucciani, tra i frutti migliori di questa "nuova" stagione di ricerca tedesca sui testi marxiani è doveroso ricordare almeno il lavoro di Helmuth Reichelt, Hans-Jürgen Krahl, Alfred Schmidt, e soprattutto Hans-Georg Backhaus. Allo stesso modo è, crediamo, più che condivisibile la posizione espressa a riguardo da Lucio Colletti che argomenta come nei *Manoscritti del '44* di Marx "è sciolto il nodo che dà significato al concetto di 'rapporti sociali di produzione', – questa vera *summa* della rivoluzione teorica prodotta da Marx" [Colletti 1969, 388].

fatto, non secondario, che è proprio nelle sue opere giovanili che Marx, da acuto filosofo del diritto, costruisce la sua critica alla dottrina dello Stato moderno e il suo attacco alla proprietà privata, critica senza la cui centralità non sarebbe poi potuto avanzare granché.

Secondo Marx, dunque, l'unico vero soggetto è il soggetto della prassi, o ancora più precisamente si potrebbe dire che il soggetto "coincide" con la sua pratica. Secondo Balibar questo punto di vista non conduce Marx totalmente al di fuori dall'idealismo, ma piuttosto, aggiungiamo noi, lo conduce a sentire i suoi limiti e in qualche modo così a servirsene. Rappresentazione e soggetto sono i luoghi dove storicamente l'idealismo ha messo radici, e la spinta del ragionamento marxiano appare aderire ancora, seppur capovolta, a tale struttura del metodo hegeliano: "È possibile dire che Marx, identificando l'essenza della soggettività con la pratica, e la realtà della pratica con l'attività rivoluzionaria del proletariato (che fa corpo con la sua esistenza stessa), ha trasferito la categoria di soggetto dall'idealismo al materialismo. Ma è anche perfettamente possibile affermare che, con ciò, egli ha preparato la possibilità permanente di rappresentarsi il proletariato come un 'soggetto', nel senso idealistico del termine (e, partendo di lì, al limite, come una rappresentazione o un'astrazione per mezzo della quale di nuovo si 'interpreta' il mondo, o il cambiamento del mondo: non è forse ciò che accadrà quando, più tardi, dei teorici marxisti armati dell'idea della lotta di classe ne dedurranno a priori il 'senso della storia'?)" [Balibar 1993, tr. it. 1994, 39]. Nondimeno a noi sembra corretto sostenere in proposito, come indica anche Sandro Mezzadra [2014], che la categoria di prassi sia utilizzata da Marx in funzione anti-idealistica, riuscendo a tenere ferma, attraverso di essa, la centralità dell'attività pratica come luogo dell'attività sensibile umana. È dunque proprio a partire dal tema della prassi che occorre ora fare riferimento alle *Tesi su Feuerbach*. Esse rappresentano infatti lo spazio dell'elaborazione concettuale marxiana che ci permette di comprendere il movimento di Marx alle prese con il tentativo di scrollarsi finalmente di dosso i vincoli dell'idealismo hegeliano. Siamo nel 1845 e l'ambito all'interno del quale il filosofo tedesco si muove è noto: da un lato sta lavorando a quelli che poi saranno conosciuti come i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e, dall'altra, il suo appassionato incontro con Engels di lì a poco lo porterà a redigere, a quattro mani, *L'ideologia tedesca*. Le Tesi sono una serie di sintetiche, a

volte più critiche e discorsive, e a volte invece addirittura apodittiche, affermazioni che si sviluppano lungo undici argomentazioni. Al loro interno dobbiamo per adesso isolare l'ultima, la celeberrima undicesima e poi considerare rapidamente la sesta. Leggiamo assieme la prima di queste: "I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi, ora però si tratta di cambiarlo". La prassi al centro! Ecco allora che tutta la riflessione del Marx di quegli anni appare, come ancora precisa Balibar, interna ad un'idea di *rivoluzione permanente*, dove il rapporto fra *reale* e *razionale* è giocato tutto sul piano dell'antagonismo, come forza di trasformazione e costruzione del rapporto sociale. L'emancipazione, la liberazione da una condizione che vede il soggetto capovolto (alienato) deve essere cercata, come abbiamo già visto, al di là della filosofia e delle sue diverse rappresentazioni, deve essere agita e quindi incastrata in una vera e propria prassi rivoluzionaria, capace finalmente di esigere libertà, eguaglianza e fratellanza. Affinché questo possa effettivamente accadere è allora necessario individuare una forza sociale, storicamente determinata, che arrivi a riconoscere la sua (storica) missione di realizzare, dentro e attraverso l'esasperazione delle sue contraddizioni, il processo di dissoluzione della classe borghese. Questa forza sociale ha per Marx un nome (ma dobbiamo aggiungere un *corpo*) molto preciso: il proletariato.

In altre parole, la pratica rivoluzionaria per potersi determinare nella Storia deve coincidere col "movimento reale che abolisce lo stato delle cose presente", deve coincidere cioè con una prassi che orienta ogni suo sforzo verso l'abolizione dei privilegi borghesi e l'instaurazione di un mondo sociale nuovo che chiameremo con il nome di *comunismo* [Balibar 1993, tr. it. 1994]. La posizione anti-filosofica di Marx, e il suo fondamento, sono incastrati a loro volta nell'idea che la coscienza individuale sia sempre espressione di quella che potremmo chiamare una postura sociale. Lo abbiamo già visto nel corpo a corpo di Marx con Hegel, nelle *Tesi su Feuerbach*, la questione viene ribadita e ulteriormente esplicitata. Ciò che sembra essere un elemento poco più che di dettaglio è invece decisivo e non ha mancato di infiammare il dibattito interno alle diverse scuole marxiste. In particolare è la traduzione dal tedesco, e la sua conseguente interpretazione, della sesta tesi ad aver occupato per alcuni anni il centro del palcoscenico[5].

5. Su questo è ancora oggi insuperato l'acceso dibattito epistolare tra Adam Schaff e Lucien Sève riportato in Ponzio [1975].

Vediamo come questa è stata tradotta in italiano: "Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza umana. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali" [Marx 1845, tr. it. 1966, 189].

È singolare e va ricordata la posizione che esprime Louis Althusser a riguardo. Il filosofo francese rivolge, infatti, alla sesta tesi un giudizio che ci sentiamo di definire eccessivo e impietoso: l'affermazione "l'uomo non astratto (dunque l'individuo concreto?) è l'insieme dei rapporti sociali, non ha a rigor di termini alcun senso"[6]. La questione a riguardo della tesi in oggetto è piuttosto ingarbugliata, ma a nostro parere teoricamente fondamentale, e dobbiamo provare a dirne qualcosa. Non si tratta nella lettura di Marx di rigettare come per lo più insignificante, come tende a fare appunto Althusser, ogni traccia di riflessione antropologica. Al contrario occorre fare propria l'idea che il marxismo contrappone ad una idea metafisica di essenza umana un'essenza umana concreta[7].

Lucien Sève, agli antipodi teorici dello strutturalismo marxista, avanza e sostiene la possibilità di fondare un'antropologia scientifica proprio a partire dalla VI tesi. Per Sève è infatti possibile (se non necessario) imputare al concetto di essenza umana una concretezza che consiste e coincide con l'insieme dei rapporti sociali. La posizione di un altro marxista "umanistico", Adam Schaff, aiuta a osservare in modo ancor più netto tale posizione di Marx. Egli intendeva indicare attraverso le *Tesi* lo scopo e il senso ultimo della sua ricerca scientifica: intendeva affermare che *non esiste nessuna coscienza umana che si possa produrre, in quanto tale, al di fuori di un rapporto, al di fuori, cioè, di relazioni sociali storicamente determinate* e, in quanto tali, sempre contingenti[8]. L'individuo è in tal senso in Marx sempre caratterizzato come un individuo in rapporto (mai come un individuo isolato), in relazione, soggetto a un insieme di norme sociali che interpellandolo lo costituiscono in quanto tale. Proprio per questa ragione, però, ogni uomo può poi agire sul mondo che abita per modificarlo e cambiare la sua

6. Il commento è riferito in Sève [1969, tr. it. 1973, 104].

7. Su questo si veda, in un'ottica sartriana, il volume di Sève.

8. Schaff ritiene che la traduzione dal tedesco della VI tesi sia viziata da un grave errore. L'espressione presente nella versione originale della VI tesi, *das menschliche Wesen*, non andrebbe infatti tradotta con l'*essenza umana* ma con l'*essere umano*. E questo ristabilirebbe a suo parere la chiave interamente materialistica del progetto marxista.

dinamica trasformativa. Per questa ragione possiamo così affermare che nell'antropologia marxiana, l'individuo – oltre ad essere sempre un *individuo sociale* – è anche sempre un soggetto attraversato dalle contraddizioni del sociale e immerso nell'antagonismo che nelle incoerenze, tra dimensione pubblica e dimensione privata della vita, si producono senza soluzione di continuità. Ne *La ideologia tedesca* Marx chiarisce ulteriormente ciò che potrebbe forse ancora risultare un poco opaco: "ad ogni generazione è stata tramandata dalla precedente una massa di forze produttive, capitali e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che d'altra parte impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato, uno speciale carattere; che dunque le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze" [Marx, Engels 1845-1846, tr. it. 1969, 30].

Per cominciare, dunque, a tirare le fila del nostro ragionamento, almeno in parte, non vi è dubbio che in Marx "La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini" [ivi, 21], d'altra parte questa stessa coscienza "in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge contro gli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie […], e d'altra parte è coscienza della necessità di stabilire dei contatti con gli individui circostanti, la coscienza iniziale del fatto che si vive in una società" [*Ibidem*][9]. È proprio questo aspetto antropologico fondamentale che il capitalismo vorrà negare. È proprio seguendo questo movimento che nell'analisi marxiana si passa "dal primo inizio, quello filosofico, al secondo quello politico: sono del resto lo Stato e la proprietà privata i dispositivi, come oggi diremmo, che 'trasformano gli uomini in astrazioni' in quanto essi stessi prodotti dell'uomo astratto"[Mezzadra 2014, 39].

Cerchiamo ora però di riprendere e approfondire ancora il rapporto tra Marx e la filosofia al fine di riuscire a mettere in luce come tale rapporto, così controverso, possa contribuire a delineare i confini del metodo di Marx.

9. Non arriva Marx a intravedere con una certa lucidità un soggetto diviso come quello che, solo più tardi, nel Novecento preciserà la psicoanalisi? E quindi ad abbozzare una sorta di primordiale teoria delle pulsioni? Il rapporto fra la psicoanalisi e Marx meriterebbe certamente, a nostro avviso, un supplemento di attenzione e ricerca.

3. Dall'astrazione determinata ai rapporti sociali di produzione. Causalità finale e causalità efficiente

Eccoci allora di fronte alla necessità di una definizione precisa di quello che è possibile chiamare metodo marxiano. Metodo che certamente si preciserà nelle opere mature di Marx. Ci pare sia necessario innanzitutto, e a riguardo, specificare alcuni passaggi teorici che Marx costruisce in rapporto stretto e critico con la filosofia tedesca (e non solo). Il movimento concettuale che fonda il metodo marxiano *dell'astrazione determinata* vede innanzitutto Marx rifiutare, a partire dall'idea di *prassi*, l'idea hegeliana di un procedere storico che può essere compreso secondo un movimento logico che vede l'astratto precedere il concreto.

Nella *Fenomenologia*, afferma Marx, "Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del lavoro e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo proprio lavoro" [Colletti 1969, 378]. Il problema è però che lo stesso lavoro è per Hegel il lavoro spirituale astratto. È qui molto preciso ancora una volta Colletti, che riprendendo il Marx della prima tesi su Feuerbach sottolinea come tale concezione manchi di assumere l'attività come una attività sensibile umana, come attività pratica, non soggettivamente e non attivamente: "In Hegel, insomma, dove è afferrato con forza l'aspetto per cui l'oggetto è oggettivazione del soggetto, questo soggetto è solo spirito, autocoscienza, e non ente naturale finito che abbia fuori di sé e che sia quindi esso stesso oggetto per altri" [*Ibidem*]. Nel materialismo (e in Feuerbach), invece, dove la natura è riconosciuta come parte dell'uomo si commette l'errore di non collocare quest'ultimo nella storia e nei rapporti sociali che in essa si esprimono. Come risolve Marx tale *impasse*? Il dibattito sull'argomento è stato molto intenso e dobbiamo cercare di precisarne i passaggi fondamentali perché altrimenti niente può essere inteso del metodo che fonda il pensiero del comunista di Treviri.

Il rischio presente nel dibattito che ha preso vita tra le diverse anime del marxismo è quello di separare il tema della produzione dalla società, in altre parole di non riuscire a tenere assieme materialismo e storia, natura e rapporto umano. Quando invece è proprio questa "confusione" che fa della teoria marxiana una

potentissima novità proprio sul piano della teoria della prassi. Durante l'attività produttiva, spiega Marx, "gli uomini non agiscono soltanto sulla natura, ma anche gli uni sugli altri. Essi producono soltanto in quanto collaborano in un determinato modo e scambiano reciprocamente le proprie attività. Per produrre, essi entrano gli uni con gli altri in determinati legami e rapporti, e la loro azione sulla natura, la produzione ha luogo soltanto nel quadro di questi legami e rapporti sociali" [1847, tr. it. 1960, 48].

Come afferma in maniera efficace e al contempo perentoria Lucio Colletti, è l'intreccio di questi due processi che fornisce la chiave del materialismo storico marxiano. "Il materialismo tradizionale, che considera gli uomini come un prodotto e un risultato dell'ambiente, dimentica, dice Marx (III tesi su Feuerbach), che gli uomini modificano a loro volta l'ambiente e che 'l'educatore stesso deve essere educato'; dimentica che non basta considerare le circostanze pratiche materiali come *causa* e l'uomo come *effetto*, ma che occorre tener presente anche il movimento inverso: giacché, come l'uomo, che è effetto, è insieme causa della sua causa, così quest'ultima è a un tempo effetto del suo effetto" [Colletti 1968, XXXI-XXXII].

Per quanto ci riguarda, crediamo che sia attorno a questa simultanea e reciproca contaminazione tra soggetto e oggetto che si presenta uno degli snodi fondamentali del cammino di Marx. Proviamo a dirne ancora qualcosa, sempre seguendo il ragionamento di Colletti. In estrema sintesi: l'uomo esito e prodotto della causazione naturale, innescherebbe contemporaneamente anche l'inizio di un processo causale nuovo, per certi versi opposto al primo, e nel quale l'inizio non sarebbe rintracciabile nell'ambiente materiale ma nell'idea dell'uomo, nel suo progetto, nel suo spazio concettuale. Questo secondo processo, all'interno del quale l'oggetto è posto come suo scopo e punto finale, è definibile come una *causalità finale*, mentre nel primo caso ci trovavamo di fronte a una *causalità efficiente* o materiale. In questo senso, e kantianamente, il finalismo capovolge l'ordine della causalità efficiente. "Ora, la simultaneità di questi due processi, ciascuno dei quali è il rovesciamento dell'altro e che insieme concorrono tuttavia a formare quella *umwälzende o revolutionäre Praxis* di cui è parola nelle *Tesi su Feuerbach*, è non solo la chiave e il segreto del materialismo storico della sua duplice accezione, appunto di causalità (materialismo) e finalità (storia), ma

consente anche di spiegare quel luogo nevralgico dell'opera di Marx che è il suo concetto di 'produzione' o 'lavoro', in quanto produzione *di cose* e insieme produzione (oggettivazione) *di idee*, produzione e comunicazione intersoggettiva, produzione materiale e produzione di rapporti sociali" [ivi, XXXII].

Questo punto è fondamentale per comprendere il rapporto stretto del lavoro, inteso come *attività finalistica*, con la produzione della soggettività operaia, tema che però non possiamo sviluppare in queste pagine. Accenniamo qui solamente che questo significa che il lavoro e la produzione non sono secondo Marx solamente processi che tematizzano il rapporto dell'uomo con la natura, ma anche *linguaggio*, in altre parole, rapporti simbolici che gli uomini stringono tra di loro in società. La produzione, afferma Marx, produce non soltanto un oggetto per il soggetto, ma anche un soggetto per l'oggetto. Secondo il pensatore tedesco, contrariamente a Hegel, non può mai esistere *identità* fra libertà e necessità: la consapevolezza di essere determinati dalla storia non produce mai un effetto di libertà nel soggetto (come invece tenderanno a sostenere Engels e il marxismo ortodosso della Seconda Internazionale); al contrario, questa identità rischia di inchiodare il soggetto alle necessità del potere dominante e, forse ancor peggio, a una sorta di *fatalismo cosmogonico*, che appare a nostro avviso del tutto estraneo al pensiero di Marx (anche se, evidentemente, non al pensiero marxista *tout court*). *Il rapporto deve sempre contenere la possibilità della scissione* [Negri 1998, 70], e se così non fosse anche per Marx, allora il Nostro non potrebbe essere definito come un rivoluzionario.

4. Conclusioni: risolvere la superstizione in Storia

"Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose – argomenta Marx – è soltanto il rapporto sociale determinato dagli uomini stessi" [1867, tr. it. 1970, 86], il capitalismo è cioè un modo di produzione storicamente determinato che istituisce come soggetto la merce, la proprietà privata, e come predicato l'uomo: "Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto

fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che è quindi inseparabile dalla produzione delle merci" [*Ibidem*].

Il *lavoro astratto*, lavoro che ha perso le sue determinazioni concrete, è allora non tanto un'appropriazione a fini umani del mondo naturale *oggettivo* ma piuttosto un movimento reale del lavoro che produce, per sostenere l'accumulazione, l'espropriazione della soggettività umana: "Il che vuol dire che in una società in cui le attività individuali hanno carattere privato e dove quindi gli interessi dei singoli sono divisi e contrapposti, o come si dice, in *concorrenza* tra loro, il momento *dell'unità sociale* può valere solo nella forma di un *eguagliamento* astratto che prescinda dagli individui stessi" [Colletti 1968, LVI]. Il lavoro astratto si caratterizza, in breve, per la perdita dell'individualità di chi lavora, perdita che trova come suo esito finale la traduzione della vita nel codice astratto del *denaro*. In questo caso il denaro è ciò che permette *l'esposizione* del valore (della merce) e la sua determinazione fenomenica[10].

Ecco allora che con Marx la posta in gioco politica diviene molto precisa: si tratta della possibilità di mettere a tema la costituzione stessa del feticcio. Non è cosa facile a farsi visto che lo stesso discorso critico che tenta di circoscriverne le qualità per contrastarlo è come abbiamo visto preso, costretto nella dinamica materiale dei rapporti sociali di produzione e non può che rifletterli nella produzione dei suoi esercizi di pensiero critico. Come fare allora per determinare una transizione rivolta al superamento del sistema capitalistico? Occorre convincersi, ci dice Marx – e questa è a nostro avviso una delle sue più importanti intuizioni – che le determinazioni feticistiche della soggettività e del sociale possono essere superate solo se le sue visioni saranno falsificate attraverso *la pratica*. La lotta di classe contro lo sfruttamento è, in altre parole, l'unica via che può essere percorsa in questa direzione. La soggettività comunista è così una soggettività che, interrompendo la continua trasformazione capitalistica della forza lavoro in lavoro vivo (via sfruttamento), porta e sviluppa l'*antagonismo* nel rapporto sociale, in modo che questo antagonismo sia capace di attivare forme nuove di agire pratico

10. Si veda su questo *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto* [Bellofiore 2013, 42-78].

e alterare attraverso di esse il funzionamento stesso del modo di produzione e di riproduzione sociale egemone. Possiamo dunque affermare che il "feticismo" mostra che "la soluzione di un enigma teorico [è] un compito della pratica [e che] la vera pratica [è] la condizione di teoria effettuale e positiva (*positive*)"[11].

La filosofia speculativa è dunque impotente, il suo destino può essere solo quello di restare intrappolata dentro i misticismi che i capricci sovrasensibili del regno delle merci producono incessantemente mentre il capitalismo governa la sua riproduzione sociale allargata: "Bisogna allora sostituire alla filosofia speculativa e al suo epigono, la 'critica critica' dei giovani hegeliani, una diversa *critica*: 'l'attività umana effettuale di individui che sono membri attivi della società, che soffrono, sentono, pensano e agiscono in quanto uomini'; una 'critica' [che sia] nello stesso tempo pratica. [E una] critica vivente, effettuale, della società esistente, è la conoscenza delle cause 'della decadenza'"[12]. Il punto, per concludere, sta allora nel sottolineare e precisare come nel pensiero del Moro il *valore*, la merce stessa, non è solamente "un'entità scolastica" inventata dagli economisti borghesi, ma al contrario attraverso il *denaro in processo*, essa è capace di riprodurre, accrescendolo via sfruttamento, il sistema capitalistico, e in quanto tale è una realtà sociale storicamente determinata che *autonomizzatasi* impone la sua *dinamica* complessiva sulla vita degli attori sociali. Il passaggio è decisivo, cerchiamo di coglierlo nei suoi snodi cruciali. Argomenta in proposito Marx come "il paradosso della realtà si esprima anche in paradossi verbali che contraddicono al buon senso umano, a ciò che il volgo crede e pensa, è naturale. Le contraddizioni dovute al fatto che, sulla base della produzione delle merci, il lavoro privato si rappresenta come lavoro generalmente sociale, che i rapporti fra le persone si rappresentano come rapporti tra cose e come cose – queste contraddizioni sono inerenti alla realtà, non all'espressione scolastica della realtà" [Marx 1910, tr. it. 1971, 431]. Il valore e la merce e i processi di reificazione che ad essi sono riconducibili hanno, osserva Marx in modo straordinariamente acuto, esistenza immaginaria, cioè puramente sociale: un'esistenza immaginaria e tuttavia sociale! [Cfr. Colletti 1969, 432].

---

11. Come Marx precisa nei *Manoscritti economico filosofici del '44*. Citato in Basso, Raimondi [2018, 115].

12. Citazione di Marx e Engels riportata e commentata in Basso, Raimondi [2018, 115-116].

La realtà sociale è dunque l'esito di processi che si impongono alla soggettività anche (se non soprattutto) attraverso la condensazione di "cogenti" immaginari collettivi. Ancora una volta Balibar ha precisato tale questione: "Il feticismo non è – come potrebbe essere, ed esempio, un'illusione ottica o una credenza superstiziosa – un fenomeno soggettivo, una percezione falsata della realtà. Esso costituisce, piuttosto, il modo in cui la realtà (una certa forma o struttura sociale) non può non apparire. E questo 'apparire' attivo (*Schein* ed *Erscheinung* a un tempo, cioè un inganno e un fenomeno) costituisce una mediazione o funzione necessaria, senza la quale, in condizioni storiche date, la vita della società sarebbe semplicemente impossibile. Sopprimere l'apparenza significa abolire il rapporto sociale" [1993, tr. it. 1994, 74-75]. Potremmo dire che l'esorcismo sulla base del quale *Il Capitale* inizia il suo lungo attraversamento del modo di produzione capitalistico conferma, come sottolinea anche Macherey, "l'ineluttabile presenza-assenza dei fantasmi ai quali nessuno sfugge, soprattutto chi vorrebbe negare il peso della loro realtà: perché queste immagini, per essere tali, non sono meno reali, ma forse più reali delle altre" [1999, tr. it. 2008, 31].

Ora il punto ci pare sia quello di trovare la chiave per "fare i conti" con tale realtà *allucinata* che rischia di diventare una e vera prigione da cui risulta impossibile fuggire. In primo luogo, con Marx, dobbiamo allora rilanciare l'idea di una soggettività pratica che scrive la sua critica direttamente in seno alla lotta di classe: "Concludiamo questo discorso che non finisce mai di finire. Il lettore capisce anche dai brevi cenni fatti, che la 'teoria del valore', o più semplicemente, l'analisi stessa della *merce* […] non è che si possa dire che sia stata proprio veramente capita […]. Quale la ragione? La merce, e più ancora – s'intende – lo Stato e il capitale, sono processi di *ipostatizzazione reali*. Ora la nostra tesi è che, essendo quelle realtà così fatte, sia impossibile intenderle appieno fino a che non si sia intesa la struttura dei processi di ipostatizzazione della Logica di Hegel. In altre parole, la critica di Marx alla dialettica di Hegel e l'analisi del capitale si tengono assieme. Mancando di capire la prima, è impossibile capire anche la seconda" [Colletti 1969, 432]. La filosofia da sola è impotente perché scritta, come dicevamo, *immediatamente* in seno ai rapporti sociali di produzione capitalistici. Per questo, per capire Marx e praticare il marxismo, bisogna tentare di attraversare i *fantasmi* della merce all'interno dei quali ci troviamo intrappolati

spesso senza neanche rendercene conto. Il problema è che per farlo dobbiamo fare i conti con i limiti stessi della critica. Per rompere l'ipostatizzata unità sociale capitalistica non abbiamo, allora, altra via che praticare un *antagonismo* capace di inaugurare una nuova cultura del sensibile, una estetica, potremmo dire, che faccia della centralità del corpo che soffre e gioisce il suo punto di fondazione materialistico. Un antagonismo che da un lato sia in grado di mostrare la tossicità dell'immaginario spettrale che ci avvolge e, dall'altra, di suscitare l'emergenza di una soggettività *imprevista*.

Riferimenti bibliografici

Balibar, É.,
1993, *La filosofia di Marx*, manifestolibri, Roma, 1994.

Basso, L., Raimondi, F.,
2018, *Soggettività e oggettività in Marx: fra ideologia e feticismo*, in L. Basso *et al*., *Marx: la produzione del soggetto*, Deriveapprodi, Roma, pp. 105-142.

Bellofiore, R.,
2013, *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, in "Consecutio Temporum", 5, 2013, pp. 42-78.

Chicchi, F. ,
2019, *Karl Marx. Il soggetto della prassi*, Feltrinelli, Milano.

Colletti, L.,
1968, *Introduzione*, in E. Bernstein, *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Bari, pp. I-LXXXI.
1969, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari.

Crespi, F.,
1977, *Per una sociologia dell'evento*, in "Il Politico", 42(3), pp. 517-536.

Korsch, K.,
1967, *Karl Marx*, Laterza, Bari, 1969.

Macherey, P.,
1999, *Marx dematerializzato, o lo spirito di Derrida*, in J, Derrida. *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 23-32.

Marx, K.,
1843a*, Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in Id., *Opere filosofiche giovanili,* Editori Riuniti, Roma, 1950, pp. 11-170.
1843b, *La questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1966, 75-112.

1844, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968.
1845, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, cit., pp. 185-190.
1847, *Lavoro salariato e capitale*, a cura di V. Vitello, Editori Riuniti, Roma, 1960.
1867, *Il Capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma, 1970.
1910, *Storia delle teorie economiche. III. Da Ricardo all'economia volgare*, Einaudi, Torino, 1971.

Marx, K., Engels, F.,
1845-1846, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1969.

Mezzadra, S.,
2014, *Nei cantieri marxiani*, manifestolibri, Roma.

Negri, A.,
1998, *Marx oltre Marx*, manifestolibri, Roma.

Petrucciani, S.,
2009, *Marx*, Carocci, Roma.

Petrucciani, S.,
L'irriducibilità dell'oggetto, in «Il Manifesto», 13 aprile 2018.

Ponzio, A. (a cura di),
1975, *Marxismo e umanesimo*, Dedalo libri, Bari.

Schmidt, A.,
1962, *Il concetto di natura in Marx*, a cura di R. Bellofiore, Punto Rosso, Milano, 2018.

Sève, A.,
1969, *Marxismo e teoria della personalità*, a cura di M. Miegge, Einaudi, Torino, 1973.

Emanuela Susca

Tempo e temporalità in Pierre Bourdieu

1. Una breve introduzione

Non sono pochi i critici e commentatori che hanno sottolineato la centralità del tempo all'interno del progetto scientifico bourdieusiano[1], spesso anche rilevando come solo alla luce di quest'aspetto si possano davvero comprendere concetti fondamentali come quelli di habitus e campo. Le pagine seguenti tentano di illustrare tale tematizzazione partendo dagli studi sull'Algeria, in cui Bourdieu individua appunto nel rapporto col tempo e nelle "strutture temporali" elementi per dar conto della distanza tra una società all'epoca ancora largamente pre-capitalista e le società del capitalismo. È infatti in questo contesto che pone la distinzione tra la "previsione" che pensa al futuro come esterno e da costruire, tipica appunto dell'ethos capitalistico, e la "preveggenza" della tradizione algerina, che per orizzonte ha un "avvenire" molto più vicino o in certo modo già presente.

Spostando poi l'attenzione all'habitus, si ricorda come esso sia per la sociologia bourdieusiana "storia incorporata", con ciò avanzando l'idea di una sincronizzazione tra tempo del soggetto e tempo sociale e, quindi, anche di una sorta di ponte che questo dispositivo stenderebbe tra passato, presente e futuro. E però, la nostra analisi evidenzia anche come l'azione dell'habitus non sia pensata come mera trascrizione tra piani temporali ma come un porre in relazione per nulla

1. Per citare solo alcuni studi, si richiamano qui Giannini 2011; Grenfell 2006; Jenkins 2002; Paolucci 2012; Santoro 2009; Sapiro 2010; Swartz 1997.

automatico, come per altro mostrano le sfasature contemplate e anche valorizzate da Bourdieu tra habitus e strutture oggettive o, più in generale, il riferimento alla possibilità di contrastare sviluppi all'apparenza inevitabili o mobilitarsi per cambiamenti strutturali.

Quindi, rileggendo la sezione conclusiva delle *Meditazioni pascaliane*, dove ancora il tempo è oggetto e trama delle riflessioni, ci si sofferma su quel dialogo con la fenomenologia husserliana che, cominciato negli studi algerini, viene nell'opera della maturità criticamente sotteso a una trattazione dei modi in cui i soggetti si temporalizzano a partire dalla posizione sociale ed economica occupata. Inoltre, si mostra come le *Meditazioni*, immettendo la temporalità nella teoria della violenza simbolica, interpretino il dominio come potere sia di manipolare l'esperienza del tempo del dominato sia di disegnare a proprio vantaggio il futuro collettivo.

Passando infine a illustrare la relazione posta in Bourdieu tra tempo e spazio sociale, ci si concentra dapprima sullo Stato visto come garante di un "tempo pubblico" in cui si inscrivono i tempi degli individui, e successivamente sul tempo dei campi, bourdieusianamente intesi come porzioni di spazio sociale relativamente autonome e con storie specifiche solo parzialmente sovrapponibili alla scansione del tempo che opera a livello generale. Storia di lotte in parte sempre aperte e di cui sono enfatizzate cesure e discontinuità, anche la storia dei campi può infine far dubitare della lettura che vorrebbe Bourdieu rigidamente determinista, una semplificazione su cui si torna brevemente nelle conclusioni anche alla luce dell'accezione bourdieusiana di causalità.

2. La prospettiva degli studi algerini

La centralità assegnata da Bourdieu al tempo è già visibile nei primi studi algerini, che iniziano ad affinare chiavi di lettura fondamentali per tutta la successiva biografia intellettuale. Pubblicata per la prima volta nel 1958, la monografia *Sociologie de l'Algérie* si mostra infatti già attenta al rapporto tra lavoro e tempo, individuando lo specifico dell'esistenza dei lavoratori della terra nella lontananza dalla fretta dell'industrializzazione e in attese scandite da cicli naturali [1958,

103-104]. E la temporalità diviene categoria decisiva di due articoli pubblicati pochi anni dopo [Bourdieu 1963a, 1963b] con l'intento di dar conto del rifiuto opposto alla modernizzazione da molti algerini senza cedere all'etnocentrismo o all'essenzialismo razzista.

L'orizzonte è qui in certa misura weberiano, rappresentando l'espansione dell'Occidente capitalistico soprattutto come una ri-plasmazione culturale di parti via via maggiori dell'umanità [1963a, 24]. Il caso algerino, però, mostra quanto tale trasformazione si compia in modo incompleto e spesso generando disperazione e arroccamenti nella tradizione, destinati verosimilmente a protrarsi anche dopo la colonizzazione. Ed è per comprenderne le ragioni che è proposta una lettura fenomenologica del tempo, presentata come indispensabile anche al rinnovamento dello stesso sguardo etnologico:

> […] la coscienza temporale è parte integrante dell'ethos di ogni civiltà. Se è vero che, non avendo sottoposto all'analisi fenomenologica la propria esperienza del mondo, gli etnologi hanno scavato essi stessi, di volta in volta, l'abisso che, secondo la loro interpretazione dei fatti, li separava dal loro oggetto, se è vero che l'esperienza che il fellah [lavoratore della terra] algerino forma della temporalità è una modalità della nostra esperienza, resta il fatto che tutto avviene come se ogni civiltà incoraggiasse e favorisse, in funzione delle sue scelte fondamentali, una particolare modalità dell'esperienza della temporalità [1963a, 38].

Illuminando il lato della modernizzazione lasciato in ombra da Weber, la fenomenologia può indirizzare l'analisi sulla presunta arretratezza oltre le conclusioni larvatamente razziste per cui la coscienza temporale del soggetto pre-capitalista sarebbe totalmente altra da quella del soggetto capitalista. Tuttavia, da ciò Bourdieu non fa discendere una totale identità tra i due tipi di esperienza del tempo. Piuttosto, per dar conto dei modi di pensare e pensarsi di soggetti non ancora toccati dall'ethos capitalistico o che più propriamente sperimentano i limiti d'integrazione del capitalismo stesso, fa valere l'idea di Husserl [1893-1917] di un "presente" che non è puntuale ma che al contrario si estende all'indietro e in avanti nella forma delle ritenzioni e protensioni.

Ne risulta una spiegazione delle condotte economiche che fa riferimento a un più vasto sistema tradizionale di attitudini verso il mondo e il tempo in partico-

lare. E decisiva è la distinzione tra la *prévision*, che appunto prevede l'avvenire figurandoselo aperto e tutto da costruire, e la *prévoyance* del fellah, che è invece "visione anticipata" e "anticipazione pre-percettiva" per la quale la decisione economica non viene a essere determinata da un obiettivo o da una ragione d'essere, ma dalla preoccupazione di obbedire a imperativi sociali conformandosi a modelli tradizionali tramandati ed ereditati [1963a, 27]. Priva dunque della "visione prospettica di un futuro proiettato" [ivi, 28], la "preveggenza" si volge all'indietro verso l'imitazione del passato e la saggezza degli anziani, con una mancanza di futuro che però è solo apparente. Essa, infatti, "non pone come futuro il fine a cui mira attualmente l'azione intrapresa", con la distanza prospettica prevalsa nella modernità capitalista, "ma lo percepisce come un 'a venire' sinteticamente unito al presente da un legame direttamente colto nell'esperienza o stabilito dalle esperienze precedenti" [ivi, 29]. Invece di un futuro pensato e progettato, vi è insomma un avvenire inscritto e implicato nel presente.

Il quadro, già più che abbozzato, si arricchisce in *Algérie 60* [1977a], dove la centralità della rappresentazione e dell'uso del tempo è sottolineata già nel sottotitolo: *Structures* économiques *et structures temporelles*. Pensando qui di nuovo e più chiaramente a strutture temporali fondanti le pratiche economiche, Bourdieu torna sulla società algerina, ancora largamente pre-capitalista, analizzandola per contrasto alla prevedibilità e calcolabilità del capitalismo. Semmai, a connotare questo volume è la rottura con la precedente caratterizzazione delle società agricole fondata sui ritmi naturali [Perreau 2019, 177]. Il tratto saliente della "preveggenza" diviene così tutto umano, interno al modo in cui la produzione è concepita e impegna il lavoro dei soggetti. E l'economia agricola tradizionale non si distingue più tanto per la predisposizione all'attesa passiva, ma per il fatto che "il ciclo di produzione può essere abbracciato con uno sguardo solo" poiché i prodotti della terra si rinnovano nell'arco di un anno e il contadino può percepirli come frutto delle fatiche senza il "calcolo razionale" o la mediazione di un futuro "astratto" postulati dal capitalismo [Bourdieu 1977, 21].

Tuttavia, *Algérie 60* è interessante anche per il suo anticipare quello sguardo al sottoproletariato che, successivamente centrale nella chiusura di *Meditazioni pascaliane* [1997], si manifesta già ora nel ritratto dei disoccupati o sotto-impiegati algerini che testimoniano l'esclusione dalla modernizzazione con la propria de-

solante mancanza di vie per proiettarsi nell'avvenire. "Pronti a fare tutto e consapevoli di non saper fare niente" [Bourdieu 1977, 86], i sotto-proletari dell'ex colonia sono patetiche figure di un limbo dove riecheggia l'anomia durkheimiana:

> In assenza di un impiego regolare, ciò che manca non è solo un reddito sicuro, ma anche l'insieme dei vincoli che definiscono un'organizzazione coerente del tempo e un sistema di aspettative concrete. Come l'equilibrio emotivo, il sistema di quadri temporali e spaziali in cui si svolge l'esistenza non si può costituire in assenza dei punti di riferimento che il lavoro regolare fornisce. Tutta la vita è lasciata all'incoerenza [ivi, 87].

In un andamento circolare, il rapporto dei soggetti col tempo costruisce l'oggettività ed è da questa costruito. Tuttavia, in mancanza di un lavoro vero e quindi delle condizioni per un cambiamento del loro rapportarsi al tempo, i disoccupati algerini sono senza l'"avvenire" promesso dai modernizzatori, ma anche senza passato perché gettati in uno stato in cui la tradizione non ha più presa. E sulla loro forzata "incoerenza" tornano vari anni dopo le *Meditazioni*, sia per la requisitoria contro il capitalismo avanzato sia per una sorta di resa dei conti teorica con il tempo della fenomenologia.

Inoltre, frutto di lunghe ricerche ma pubblicato solo nel 1977, *Algérie 60* riformula la prospettiva precedente introducendovi l'habitus. Contro quello che si potrebbe pensare, però, non procede all'estensione retrospettiva di un dispositivo pensato per altro. E ciò traspare già nel discorso sulle "disposizioni temporali" dell'introduzione:

> […] solo una sociologia delle disposizioni temporali consente di andare oltre la questione tradizionale di sapere se la trasformazione delle condizioni di esistenza preceda e condizioni la trasformazione delle disposizioni o accada l'inverso, così come al tempo stesso di determinare in che modo la condizione di classe possa strutturare l'intera esperienza dei soggetti sociali, a cominciare dalla loro esperienza economica, senza fare ricorso a determinazioni meccaniche o a una presa di coscienza adeguata ed esplicita della verità oggettiva della situazione [ivi, 12-13, tr. nostra].

Chi ha familiarità con i lavori bourdieusiani coglie bene la similitudine con i passaggi che illustrano la teoria dell'habitus. E il fatto che Bourdieu stia qui restituendo esiti di una riflessione di anni può legittimamente fare ipotizzare che

tempo e temporalità, e la connessa "preveggenza", siano da considerare elementi di avviamento di quella teoria più generale.

3. Habitus, sincronizzazione, sfasature

Anche prescindendo dal ruolo di innesco che la temporalità può avervi giocato, l'habitus ha una relazione del tutto speciale con il tempo. Matrice di pensiero e azione prodotta dall'esistente, ma da un esistente a sua volta prodotto da persistenze sedimentatesi nel tempo, l'habitus è infatti definito come "storia incorporata" che costantemente riattiva e rimette in gioco nelle pratiche un passato che non passa (e con cui presente e futuro devono fare i conti).

È quindi soprattutto da qui che scaturiscono molte accuse di determinismo (su cui torneremo brevemente nelle conclusioni) e in generale l'etichetta di un Bourdieu univocamente teorico della riproduzione che, tutto sommato, stenta ad oggi a cadere in Europa e in Italia [Santoro 2009] come nel mondo anglofono [Gorski 2013]. Contro quest'idea, però, si può osservare che l'ipotesi di un habitus come eterna riproposizione dell'identico è già scartata ne *Il senso pratico*, dove pure sono maggiori influenza dello strutturalismo e inclinazione all'oggettivismo. Vi scrive infatti Bourdieu:

> [Come] storia incorporata, fatta natura, e perciò dimenticata in quanto tale, l'*habitus* è la presenza agente di tutto il passato di cui è il prodotto; pertanto esso è ciò che conferisce alle pratiche la loro *indipendenza relativa* rispetto alle determinazioni esterne del presente immediato. Questa autonomia è quella del passato agito e agente che, funzionando come capitale accumulato, produce storia a partire dalla storia e assicura così la permanenza del cambiamento che rende l'agente individuale un mondo nel mondo. Spontaneità senza coscienza né volontà, l'*habitus* si oppone alla necessità meccanica non meno che alla libertà riflessiva, alle cose senza storia delle teorie meccanicistiche non meno che ai soggetti "senza inerzia" delle teorie razionaliste [Bourdieu 1980, tr. it. 2005, 90].

Il passo esclude la derivazione meccanica dal passato di pratiche presenti o tanto meno future. Al contrario, parla di un soggetto che è "mondo" irriducibile al mondo circostante perché portatore inconsapevole di una storia che, condizio-

nandolo, lo svincola anche dall'immediato, una storia a partire da cui *fa* e *può* fare storia. Inoltre, la citazione appena vista fa risaltare l'importanza dell'habitus come dispositivo in cui si deposita il tempo anche in funzione della decennale lotta scientifica che impegna Bourdieu contro un'idea di attore svincolato da legami strutturali e temporali, quindi libero di progettare e progettarsi [Susca 2019a; 2019b]. È contro questa nozione in definitiva economicistica e calcolatoria del soggetto, variamente riproposta in teorie individualistiche e razionalistiche, che egli oppone un'"economia delle pratiche" che dia conto delle azioni per come normalmente appaiono: "ragionevoli senza essere il prodotto di un disegno ragionato", portatrici di una "finalità oggettiva senza essere consapevolmente organizzate rispetto a un fine" e solitamente "adeguate al futuro senza essere il prodotto di un progetto" [1980, tr. it. 2005, 81-82].

Diremo tra poco di come tale "adeguatezza" al futuro non sia affatto pensata come assoluta. Ciò che preme ora rilevare è che l'idea di incorporazione della storia è indissociabile da quella di una sociologia che de-naturalizza e ri-storicizza. Lo afferma già *Per una teoria della pratica* rimarcando che l'habitus è "storia fatta natura, cioè negata in quanto tale perché realizzata in una seconda natura" [Bourdieu 1972, tr. it. 2003, 227] e parlando della necessità di scavare in un inconscio sociale che è "oblio della storia comune", "oblio della storia che la storia stessa produce incorporando le strutture oggettive che essa produce in queste quasi-nature oggettive che sono gli habitus" [ivi, 213]. Fardello che non passa avanzando ipoteche su presente e futuro, il passato sedimentato appare cancellato come tale, con ciò disperdendo ciò che può insegnare non per deferenza all'antico ma per contrasto con la tradizione accumulatasi nell'impensato. Di qui l'esigenza di esplicitare quanto è divenuto opaco alla coscienza, e *in primis* le fondamenta arbitrarie dell'esistente, che è perno di *Meditazioni pascaliane*:

> Ciò che si presenta oggi come evidente, acquisito, stabilito una volta per tutte, fuori discussione, non è sempre stato tale e si è imposto per ciò che è solo a poco a poco: è l'evoluzione storica che tende ad abolire la storia in particolare respingendo nel passato, cioè nell'inconscio, i possibili laterali che si sono trovati messi da parte [1997, tr. it. 1998, 183].

I "laterali" mai percorsi possono essere occasioni da cogliere, quanto meno per aprire una breccia nel dato per scontato. Tuttavia, la presa di distanza che

comprende il passato come tale, e quindi come posto e modificabile dagli uomini, esige di fare i conti con il perdurare di ciò che è stato nella storia "reificata" delle strutture del sociale e in quella "incorporata" dell'habitus. E l'operazione è al centro di un denso articolo degli *Actes* [Bourdieu 1980] che già dal titolo dialoga con Marx [Gutiérrez 2018, 267-268]: *Le mort saisit le vif*. Il richiamo è al passaggio della *Prefazione* del primo libro del *Capitale* sulle "miserie ereditarie" che opprimono il presente, ovvero i modi di produzione "antiquati" e i "rapporti sociali e politici *anacronistici*" che fanno appunto dire a Marx: "Le nostre sofferenze vengono non solo dai vivi, ma anche dai morti. Le mort saisit le vif!" [1867, tr. it. 2011, 11].

Lasciando in ombra qui come in generale i modi di produzione, e almeno in ciò distanziandosi decisamente da Marx [Burawoy 2019, 40-42], Bourdieu rivolge l'attenzione al peso della storia capovolgendo la visione ordinaria sul succedersi delle generazioni:

> È soltanto quando l'eredità si è appropriata dell'erede, come dice Marx, che l'erede può appropriarsi dell'eredità. E questa appropriazione dell'erede da parte dell'eredità, condizione dell'appropriazione dell'eredità da parte dell'erede (che non ha nulla di meccanico né di fatale), si compie sotto l'effetto congiunto dei condizionamenti inscritti nella condizione dell'erede e dell'azione pedagogica dei predecessori, proprietari appropriati [1980, 7, tr. it. in Gutierrez 2018, 267].

Non sono insomma i vivi a ereditare dai morti o i giovani a prendere dai vecchi. È il passato che si prende il presente, in una continua serie di incontri in cui la "storia allo stato oggettivato" e "sedimentata" in cose e consuetudini è riattivata e "ricomincia a vivere" grazie alla "storia allo stato incorporato" (cioè all'habitus) [2016, tr. it 2019, 278-279].

Tuttavia, come il passato non si riproduce per calco nel presente, nemmeno il presente si conforma automaticamente al futuro. E ciò perché il dispositivo che potrebbe farsi medium di tali trascrizioni fedeli, l'habitus, è sì un "sistema di schemi incorporati" che si costituiscono "nel corso della storia collettiva" per poi essere "acquisiti nel corso della storia individuale" [Bourdieu 1979, tr. it. 2011, 467], ma garantisce un accordo tra una "storia" e l'altra – tra tempo sociale e del singolo – che non esclude discordanze e sfasature.

È il caso dell'isteresi, concetto in cui è oggettivo e forse troppo poco meditato il lascito di Sartre [Karsenti 2013, 249-260], e che definisce la possibilità per nulla rara che l'habitus prolunghi i propri effetti anche in un'oggettività mutata rispetto a quella in esso impressa. Di qui l'inadeguatezza delle vittime dello "sradicamento" [Bourdieu, Sayad 1964] – gli algerini gettati nella vita urbana che ripropongono l'ethos di un mondo agricolo tramontato – ma anche l'impotenza di classi che, dopo essersi pensate protagoniste dell'avvenire, divengono incapaci di sincronizzarsi a un quadro mutato. Nel loro caso, l'isteresi produce per Bourdieu un "divario strutturale tra le occasioni e le disposizioni a coglierle", precludendo di "pensare le crisi storiche secondo categorie di percezione e di pensiero differenti rispetto a quelle del passato, quand'anche rivoluzionario" [1972, tr. it. 2003, 226].

Tuttavia, con segno diverso, l'isteresi opera anche nelle ribellioni annotate ad esempio ne *La distinction* [1979], per cui soggetti altamente istruiti in percorsi ormai difficili da far valere sul mercato del lavoro "scelgono" la disoccupazione riuscendo, almeno in certi casi, a contrastare con qualche successo una svalutazione del titolo di studio che non riescono letteralmente a contemplare [ivi, tr. it. 2001, 146-148]. Ed è questo un esempio dell'ambivalenza dell'isteresi stessa che, contrastando la rassegnazione all'oggettività e producendo asincronie tra storia incorporata e storia oggettiva, può sia condannare all'anacronismo sia aprire a nuovi sviluppi. *Meditazioni pascaliane* parlano a riguardo del "paradigma di Don Chisciotte", figura fuori dal tempo ma non priva di un certo eroismo e, verosimilmente, capace di produrre qualche effetto reale in contesti o fasi in cui le sue allucinazioni siano in sintonia con "attese collettive" più larghe [1997, tr. it. 1998, 168].

D'altra parte, anche al di là dall'isteresi, la riproduzione bourdieusiana è effetto di una tendenza all'inerzia che lascia comunque margini all'indeterminato e scappatoie. Lo affermano o ribadiscono sempre le *Meditazioni*, che anche per questo sono l'esito maturo di una lunga teorizzazione. Qui, infatti, trova la sua più chiara trattazione l'idea dell'habitus come ponte temporale (tra passato, presente e futuro in forma di "a venire"), anche alla luce di un'accezione di "interesse" che – a scapito di critiche autorevoli [Caillé 1981; 1988] – resta distante dall'economicismo.

Il "presente" di cui parla Bourdieu – quello propriamente umano – è "l'insieme di ciò a cui si è presenti, cioè interessati (il contrario di indifferenti, assenti)" e "non si riduce all'istante puntuale" se non nei rari "momenti critici" di totale spiazzamento o timore per la vita stessa. È dunque un presente che "ingloba le anticipazioni e le retrospezioni pratiche che sono inscritte come potenzialità o tracce oggettive nel dato immediato". E, in questo contesto, l'habitus è "presenza del passato al presente che rende possibile la presenza al presente dell'a venire" in un'ottica che però esclude l'"istantaneismo meccanicistico" e la sottomissione automatica alla "causalità esterna", offrendo anzi "libertà" dalla "determinazione diretta e immediata da parte delle circostanze presenti" e "autonomia nei confronti dell'evento immediato" (evento a sua volta pensabile come "scatenante più che determinante") [1997, tr. it 1998, 221]. E il ponte temporale si rivela così piuttosto una saldatura entro un'unica tensione del soggetto:

> […] l'habitus unisce nel medesimo tendere un passato e un a venire uniti dal fatto di non essere posti come tali. L'a venire già presente non può essere letto nel presente se non a partire da un passato che a sua volta non è mai preso di mira come tale (l'habitus come acquisizione incorporata essendo presenza del passato – o al passato – e non memoria del passato) [ivi, 221].

Si può obiettare che la traslazione oggettiva tra piani temporali, anche se non meccanica, resta fortemente probabile. Ma le *Meditazioni* sottolineano anche che la partita non è mai chiusa. Se l'habitus è "*esse in futuro*" [ivi, 246], restano comunque spazi non solo utopistici in direzione dell'improbabile. Resta cioè la possibilità di schierarsi nella lotta tra diversi "a venire", riprendendosi così in qualche misura l'avvenire stesso e impedendo un inevitabile solo apparente. Anche così va inteso lo iato tra "eresia" prospetticamente aperta e "ortodossia" che preconizza un tempo chiuso deterministicamente. Porsi dalla parte della prima significa rigettare i discorsi sulla presunta "fine della storia" e insieme il sociologismo, che parte dalla constatazione in sé vera per cui tutta la liturgia del sociale ribadisce continuamente un certo orientamento all'avvenire per trasformare le "leggi" sociologiche in leggi ferree e senza eccezioni [ivi, 247].

4. Dal tempo della filosofia al tempo del dominio

Oltre che accennandovi nel libro-intervista *Risposte* [Bourdieu, Wacquant 1992, tr. it 1992, 103], Bourdieu esplicita riferimenti e posizionamento della sua teoria della temporalità in un dialogo confluito in *Ragioni pratiche* come *Conversazione sulla pratica, il tempo e la storia* [1994, tr. it. ed. 2009, 151-155]. Si può qui vedere come egli legga il proprio lavoro, retrospettivamente e fin dagli studi algerini, non solo come confutazione della "Rational Action Theory" e dell'"individualismo metodologico" ma, soprattutto grazie all'habitus, anche come "cesura" nei confronti della fenomenologia trascendentale e, per linea genealogica, dell'etnometodologia [ivi, 151]. Qui, inoltre, Bourdieu parla esplicitamente della propria rottura "con due filosofie opposte della temporalità: da un lato la visione metafisica che fa del tempo una realtà in sé, indipendente dagli agenti" [ivi, 154] e, dall'altro, "la filosofia della coscienza che fonda la teoria husserliana della temporalizzazione" [ivi, 154-155]. E ancora qui troviamo condensata la sua concezione del tempo:

> Lungi dall'essere una condizione *a priori* della storicità, il tempo è qualcosa che l'attività pratica produce nell'atto stesso di prodursi. […] Il tempo si genera nel passaggio all'atto, o al pensiero, che è, per definizione, presentificazione e depresentificazione, ossia, nel linguaggio del senso comune, "passaggio" del tempo [1994, tr. it. 995, 154].

Da qui prende avvio il finale di *Meditazioni pascaliane*, che pone il tempo della filosofia al cospetto della materia viva indagata dal sociologo ma elegge a punto di partenza la filosofia stessa e, in modo esplicito, quel dialogo con le posizioni husserliane che già sorregge l'analisi sul tempo algerino per apparire invece quasi accantonato nella conversazione da poco vista.

Perché, dunque, Husserl? Per Bourdieu, si tratta innanzi tutto di affermare che "la pratica non è *nel* tempo, ma *fa* il tempo" [1997, tr. it 1998, 217], rompendo per ciò con una tradizione che invece riduce il tempo stesso a "cosa" o a "oggetto" con cui i soggetti starebbero in un rapporto di esteriorità. Ma il tempo umano non è evidentemente quello biologico o astronomico [*ibidem*] e, soprattutto, il futuro non è una durata esterna e indipendente a cui ci si rapporti di norma in

forma di progetto cosciente. Ed è appunto contro questa rappresentazione "intellettualistica" e "scolastica" che il sociologo ricorre a Husserl e, con ciò, a un'idea di "presentificazione" affine alla propria visione di agente "interessato" e la cui pratica si coagula sull'"interesse" lasciando cadere ciò che è o diviene "disinteresse", in un andamento in cui "presentificare" qualcosa è anche "depresentificare" qualcos'altro. Ed è sempre in Husserl che, come già negli studi algerini, trova le basi per distinguere tra "progetto" (rapporto col futuro che si dà raramente e in condizioni non ordinarie) e "protensione" (immersa nel tempo della pratica e scambiata dalla riflessione scolastica, *ex post*, per "progetto") [ivi, 218].

Non sfuggono allora legami e progressione rispetto agli studi sulle disposizioni temporali algerine. Se in essi Bourdieu rimprovera l'etnologo (studioso occidentale proveniente da una società capitalistica) di non sottoporre la propria esperienza del mondo all'analisi fenomenologica e non comprendere perciò la temporalità algerina come modalità umana, le *Meditazioni* allargano il discorso a una teoria complessiva dell'azione *e* del tempo. Non si tratta quindi più di contrapporre società pre-capitaliste della tradizione e società capitaliste in cui vigono rapporti col tempo oggettivanti, ma di affermare come tutti (anche lo scienziato nella vita comune) condividano una modalità ordinaria di esperienza del tempo largamente sovrapponibile a quella del *fellah*. "Ciò cui noi tendiamo nell'azione ordinaria non è un futuro contingente" [ivi, 219], ma un avvenire "presentificato" da cui per Bourdieu non abbiamo distanza prospettica. Di qui la distinzione tra "pre-occupazione" e "progetto":

> Ciò a cui mira la pre-occupazione del senso pratico, presenza anticipata a ciò che prende di mira, è un a-venire già presente nel presente immediato e non costituito come futuro. Il progetto, al contrario, o la premeditazione, pone il fine in quanto tale, cioè come un fine scelto tra tutti gli altri e investito dalla stessa modalità, quella del futuro contingente, che può succedere o non succedere [ivi, 221].

Tuttavia, come detto, la fenomenologia della filosofia è solo punto di partenza. Facendola valere per parlare di un soggetto che è ordinariamente preso nel "gioco" al punto che il tempo "passa in qualche modo inosservato" [ivi, 219], Bourdieu precisa anche che "il tempo (o almeno l'entità che chiamiamo con questo nome)" viene invece sperimentato "quando si rompe la coincidenza quasi

automatica tra le speranze e le opportunità" [*ibidem*] ovvero si apre uno scarto tra "disposizione soggettiva" e "tendenza oggettiva" [ivi, 220]. E ciò perché noi speriamo e oggettivamente possiamo (o *non* possiamo) e queste "speranze soggettive" e "opportunità oggettive" – in cui ora le *Meditazioni* indicano "le due dimensioni costitutive" dell'esperienza temporale – non sono "identiche per tutti" [ivi, 227].

La situazione ordinaria si ribalta così, se non in eccezione, in possibilità non certa e forse nemmeno probabile. Il tempo che va da sé, che passa senza che se ne abbia esperienza, non è di tutti, ma di chi è socialmente ed economicamente in grado di sperare ragionevolmente di cogliere opportunità. "Il gioco, che suscita e presuppone a un tempo l'investimento nel gioco, l'interesse per il gioco, produce l'a venire per colui che ha qualcosa da attendersi dal gioco". [ivi, 223]. E con ciò anche il tempo husserliano è accantonato insieme alla fenomenologia della filosofia, in fin dei conti per Bourdieu intrappolata anch'essa nella rappresentazione scolastica fino a non vedere le disuguaglianze [ivi, 232]. E alla fenomenologia del filosofo è sostituita una fenomenologia totalmente sociale del tempo nelle "differenti maniere di temporalizzarsi" [ivi, 235].

In questo senso, è vero che il tempo della pratica bourdieusiano vuole ricomprendere sia la *skholé* o l'*otium* della postura intellettuale sia la *vita activa* dell'agire sociale [Rey 2009]. Bourdieu parla infatti della vita d'artista e di quella universitaria, costruite con la sregolatezza di chi opera una "messa tra parentesi del tempo" trasfigurando a punto d'onore la propria impotenza pratica [1997, tr. it 1998, 236], ma parla anche di tempo libero e vacanze in cui si tenta di staccare per un po' dall'"illusio" [ivi, 220] e di "quadri iperindaffarati" [ivi, 237] e del "surmenage" a cui sono costretti i "privilegiati" in società in cui possono permettersi tutto e dove crescono esponenzialmente le occasioni di consumo [ivi, 238]. Ma il ritratto più simpatetico, e anche a tratti commovente, è riservato a quanti sperano senza avere opportunità da cogliere.

Torna qui l'idea di un rapporto incoerente col tempo già vista per i disoccupati dell'ex colonia. Anche per le *Meditazioni*, impiego stabile e posizione riconosciuta sono i fattori che costruiscono un "rapporto stabile e ordinato con l'avvenire" (un rapporto più o meno conformista ma comunque attivo) [ivi, 236]. Gli altri, i sottoproletari algerini spossessati degli anni Sessanta come i giovani impotenti delle periferie de *La misère du monde* [1993], sono letteralmente "uomini senza

avvenire" [1997, tr. it 1998, 232-233], posti sotto il livello in cui è possibile una "strategia" e costretti a sperimentare un tempo che non passa mai o, meglio, non esiste: "tempo morto" e da ammazzare. E, come mostra la passione per scommesse e azzardi di tutte le periferie del mondo, reagiscono alla mancanza di avvenire coltivando sogni impossibili di vincite future e creandosi così un qualche "vettore temporale" [ivi, 233]. Ed è a ciò che in fondo servono per Bourdieu anche utopie millenaristiche e attese escatologiche, fantasie di sconfitti che vagheggiano un avvenire di risarcimenti o che, più comunemente, tentano di avere un domani in cui scrutare affidandosi a profezie, oroscopi e divinazioni [ivi, 237].

D'altra parte, l'incoerenza degli ultimi rispetto al tempo è solo il caso più visibile di un rapporto che sembra molto più generale. Infatti, intrecciata con la fenomenologia dei modi di temporalizzarsi, le *Meditazioni* presentano anche una dinamica di tempo e temporalità interna alla più complessiva teoria del dominio bourdieusiana. E in essa la divaricazione non è tra chi ha impiego e riconoscimento e chi vive il "tempo morto" della disoccupazione o di lavori saltuari, ma tra chi incarna il ruolo di dominante e chi soggiace al dominio. È in questo senso che è richiamato il protagonista del *Processo* di Kafka [ivi, 240-241], presentando la condizione che lo vede irretito in un gioco di attese angoscianti come trasposizione letteraria di una manipolazione del tempo altrui che è fondamentale, anche se spesso inosservata, nel dominio in azione. Infatti, il potere è sempre anche potere di rendersi imprevedibili, di generare attese estenuanti [ivi, 239] e quindi produrre la sospensione del tempo che va da sé e la consapevolezza del tempo che scorre [ivi, 235]. E dunque, dispotismo aperto o straniamento kafkiano sono per Bourdieu casi estremi del controllo che il dominante può avere sul tempo del dominato fino a confinarlo in un limbo che non è affatto apatia: "i giochi col tempo […] si giocano ovunque vi sia potere", manipolando "timori" e "attese" e "con la complicità (estorta) della vittima" [ivi, 242].

Il riferimento alla collusione del dominato fa ben capire come il ragionamento sia interno alla violenza simbolica bourdieusiana. E però, proprio come la violenza simbolica, non va inteso come possibilità di sottrarsi al dominio semplicemente privandolo del riconoscimento. Nei fatti, le *Meditazioni* fanno risaltare anche la dimensione strutturale del potere sul tempo parlando del privilegio di alcuni nel dar forma al futuro restringendo gli spazi di futuro di altri. "Il mondo sociale

ed economico", rimarca infatti Bourdieu, "si presenta non come un universo di possibili aperti in egual misura a qualsiasi soggetto" – dove cioè ciascuno può espandere liberamente nell'avvenire scelte di vita e studio o in senso vario economiche – ma "come un universo già segnato, disseminato di ingiunzioni e di divieti, di sensi unici o di barriere insuperabili", quindi "profondamente differenziato" e che non garantisce a tutti "opportunità stabili" né soddisfa universalmente "attese stabili" [ivi, 236]. E ciò significa anche che il capitale bourdieusiano – che traspone e allarga quello marxiano con un grado di fedeltà su cui dibatte la critica [Beasley-Murray 2000; Moore 2014; Santoro 2015; Aiello 2018; Girometti 2020, 23-125] – ha anche tra l'altro il potere di assegnare a singoli o parti della società quote di futuro più o meno larghe. Lo sottolinea bene Bourdieu:

> Il capitale sotto le sue diverse specie è un insieme di diritti di prelazione sul futuro: esso garantisce ad alcuni il monopolio di certi possibili, che pure sono ufficialmente garantiti a tutti […]. I diritti esclusivi che il diritto consacra sono solo la forma visibile, ed esplicitamente garantita, di questo insieme di opportunità appropriate e di possibili oggetto di prelazione, quindi convertiti, per gli altri, in interdetti di diritto o in impossibilità di fatto, attraverso i quali i rapporti di forza presenti si proiettano sull'avvenire, orientando di ritorno le disposizioni presenti [1997, tr. it. 1998, 236-237].

La riproduzione è quindi anche riproduzione del tempo, di rapporti di forza temporali che tendono a perpetuarsi giocando a ulteriore svantaggio di chi ha già meno futuro. E, per farlo comprendere, Bourdieu ricalca oggettivamente la differenza marxiana tra uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale, dove la prima è garanzia solo apparente e di fatto allontana dalla seconda.

Il tempo è insomma presentato anche come appannaggio dei dominanti e strumento del dominio. E proprio per questo, poiché il dominio tende a proteggersi occultandosi, il rapporto di tutti e ciascuno con esso si offre per Bourdieu come camuffato sia dall'intellettualismo che lo reifica sia, più basilarmente, dal "tempo pubblico" che si impone come oggettivo e fittiziamente uguale per tutti: il "tempo astronomico" di calendari e orologi che scandisce i giorni e le ore [ivi, 234].

5. Ruolo dello Stato e dinamiche dei campi

Il riferimento al "tempo pubblico" rinvia però anche ad alcune considerazioni delle lezioni dedicate a quel "*deus absconditus*" che è per Bourdieu lo Stato [2012, tr. it 2013, 19]. Qui, in dialogo con Halbwachs [1925], il sociologo parla del calendario per dire di come feste religiose e civiche siano "punti di riferimento propriamente sociali in relazione ai quali organizziamo la nostra vita privata" e di come la percezione della temporalità sia appunto organizzata in funzione delle "strutture" del tempo pubblico. Il calendario è insomma esempio della pervasività con cui il pubblico si espande nel privato:

> Anche nel cuore della nostra memoria […] troviamo lo Stato, le feste civiche, civili o religiose, specifici calendari appartenenti a differenti categorie, il calendario scolastico o quello liturgico. Un insieme di strutture sociali della temporalità appare così scandito da punti di riferimento sociali e da attività collettive. Lo possiamo constatare a partire dalla nostra coscienza personale [Bourdieu 2012, tr. it. 2013, 19].

È così approfondito un punto non esplicitato nelle *Meditazioni*: il rapporto del tempo astratto e oggettivo col "nostro" tempo della pratica. E ciò con una qualche analogia tra comune organizzazione del tempo e lavoro specialistico dello storico, dato che tutti noi, ogni volta che "sviluppiamo una narrazione che implica una dimensione temporale" ovvero "facciamo storia", facciamo per Bourdieu anche "riferimento a scansioni che sono esse stesse prodotto della storia e che sono diventate i principi dell'evocazione storica" [*ibidem*]. In questo modo, poi, il tempo stesso diviene comunicabile tramite "punti di riferimento temporali" che accomunano i soggetti e inscritti sia sul piano "oggettivo", quello appunto di "feste" e "cerimonie" valide per tutti, sia nella "coscienza" e "memoria" dei singoli [ivi, 19-20]. E se pure si possono avere "calendari privati", anche questi ultimi, sottolinea ancora il sociologo, "si definiscono in relazione a quelli universali" al punto che "possono essere visti", in una data società, "come tacche negli intervalli stabiliti dai calendari ufficiali" [ivi, 20].

È però anche vero che il calendario non è calato dall'alto né creato dal nulla, ma reca i segni di "conquiste sociali" e lotte politiche e simboliche (come mostra-

no il Primo maggio o la festa dell'Assunzione) [*ibidem*]. Tuttavia, le lezioni sullo Stato sottolineano che il "tempo pubblico" nasce con lo Stato stesso, che a un dato momento opera una "sincronizzazione" di calendari parziali ("il calendario degli agricoltori", "dei giochi d'infanzia", "degli uomini, delle donne", ecc.) [ivi, 21]. Da lì, a valle della centralizzazione, "mantenimento dell'ordine temporale" e "regolazione della temporalità" divengono parte importante e impensata dell'ordine pubblico [ivi, 22], cioè di un ordine che – al di là della formula di Weber sullo Stato detentore del monopolio della violenza fisica – non si risolve evidentemente per Bourdieu nel controllo di esercito e polizia [ivi, 20-21].

Si tratta allora di porre, più che il lato weberiano della forza, la questione della violenza simbolica e della complicità dei dominati che per Bourdieu sfugge generalmente al marxismo e ai "topoi gramsciani sullo Stato e l'egemonia" [ivi, 22]. E nello specifico, si tratta di comprendere lo Stato anche in quanto garante appunto di un calendario che funge da "principio di strutturazione" o del tempo scandito dagli orologi, che sostanzia anch'esso in modo inosservato il "consenso" al potere statale [ivi, 20]. E il discorso coinvolge anche Sartre e la sua idea tutta "intellettuale" di libertà ("sono libero, posso non andare a lavorare, sono libero di non alzarmi"), che descrive uno stato irreale ma riesce comunque ad affermare "il carattere straordinario del fatto di accettare l'idea di ora" [ivi, 21]. Il tempo pubblico è insomma tempo arbitrario che, come altri lati del potere, de-storicizziamo e releghiamo nell'impensato. E l'invito è ancora a de-banalizzare ri-storicizzando:

> Non è sempre stato così, non si ha sempre avuto a che fare con un mondo nel quale il tempo pubblico è costituito, istituito e garantito sia da strutture oggettive – i calendari e gli orologi – sia dalle strutture mentali di persone che vogliono avere un orologio, lo guardano costantemente, prendono appuntamenti e si propongono di arrivare in orario. Questa sorta di contabilità del tempo, che presuppone sia un tempo pubblico sia un rapporto pubblico con il tempo, è un'invenzione relativamente recente da porre in relazione con il consolidamento delle strutture statali [ivi, 22].

L'analisi ha evidentemente per sfondo la calcolabilità come struttura temporale del capitalismo messa già a fuoco dalle ricerche algerine, ma l'attenzione è qui spostata allo Stato come garante di uno spirito del capitalismo fondato non marginalmente in rapporto al tempo.

In questo quadro, inoltre, è ancora lo Stato che fa incontrare il tempo con lo spazio, con uno spazio delimitato che diviene sociale anche perché vi sono fatte valere norme sull'uso del tempo stesso. E tuttavia, sempre nello spazio sociale si stagliano per Bourdieu "campi" che, pur non essendo necessariamente ricompresi entro confini statali [Sapiro 2019], sono sia sottoposti al tempo istituito sia governati da un tempo relativamente autonomo. Sono infatti campi che si differenziano e consolidano nella storia e che hanno anche una propria storia, oltre che una struttura sempre pensata e restituita come profondamente storica [Calhoun 1993]. Ed evidente è in ciò l'influenza di Weber e di sociologi di ispirazione weberiana come Elias [Bourdieu, Chartier 1998, tr. it. 2001, 92-93], comunque per il sociologo utili per dar conto del rapporto dei campi con lo Stato (che in certa misura mantiene un ruolo regolatore) come per guardare a culture specifiche plasmate da lotte simboliche che attraversano la storia e insieme producono storia.

Tutto ciò, insieme forse al peso di Aron nella formazione di Bourdieu, autorizza sicuramente l'accostamento alla sociologia storica. E però, interpretare direttamente Bourdieu come "sociologo storico", come qualcuno fa anche autorevolmente [Calhoun 2013], impone come minimo di ricordare che quella bourdieusiana è una pratica scientifica dichiaratamente "pigliatutto", cioè aperta "alla totalità del campo delle scienze sociali" largamente intese [Bourdieu 2001, tr. it. 2003, 125] e che, nel complesso, la sociologia che ne deriva sembra etichettabile come "storica" non più che come "politica" o "economica" (e l'elenco potrebbe continuare). Inoltre, è vero che Bourdieu riserva un'attenzione particolare alla storia e arriva a rivolgersi a storici presentandosi come un empirista e come storico lui stesso [1999, 24]. Ma ciò va letto insieme alle considerazioni nel libro-dialogo con Chartier che guardano a sociologia e storia come tra loro distinte e solo in parte accomunabili [Bourdieu, Chartier, 1988, tr. it. 2001, 49, 78-79]. E se pure la sociologia storica non è da intendere come semplice ibrido, ma come analisi delle società nella storia che vuole de-naturalizzare ri-storicizzando in un andamento che è anche quello bourdieusiano, resta vero che sempre dal dialogo con Chartier traspare la convinzione che la storia possa anche entro certi limiti assumere ottiche di lunga durata, mentre la sociologia debba dare soprattutto attenzione alle cesure nette a partire dalle quali iniziano storie diverse [ivi, 91-92].

Segnata quindi dalla discontinuità non meno e forse più che dalla continuità, quella dei campi è storia fatta di lotte, come la descrive il sociologo differenziando la propria nozione dall'"apparato" althusseriano:

> […] in un campo ci sono delle lotte, quindi c'è storia. […] Certo in determinate condizioni storiche […] un campo può mettersi a funzionare come un apparato. Quando il dominante riesce a schiacciare e ad annullare la resistenza e le reazioni del dominato, quando tutti i movimenti avvengono esclusivamente dall'alto verso il basso, la lotta e la dialettica costitutive del campo tendono a scomparire. C'è storia solo fino a che la gente si ribella, resiste, reagisce. […] Gli apparati dunque rappresentano un caso limite, qualcosa come uno stato patologico del campo [Bourdieu, Wacquant 1992, tr. it 1992, 72-74]

Se la storia è oggetto di incorporazione che tende a divenire riproduzione, è per Bourdieu storia anche l'esistenza di lotte e "giochi" aperti. E in ciò vi è un'enfasi su antagonismo e agonismo che, al di là di quanto ipotizzato per assonanze [Bennett 2005], non va in direzione del darwinismo (classico o rivisitato). Piuttosto, volendo fare accostamenti, si può pensare al *Manifesto del partito comunista*: una storia di lotte di classe in cui il conflitto, però, riguarda principalmente classificazioni e posizioni da cui è legittimo dire ciò che è legittimo. Dunque, un conflittualismo che si misura criticamente con Marx [Wacquant 1996] (come per altro con Weber, restando solo a due grandi classici).

Tuttavia, un aspetto forse più interessante è dato dalle intersezioni che con Bourdieu possiamo pensare tra il tempo dell'habitus e quello conteso dello spazio sociale, cioè dall'idea di un soggetto che si temporalizza tentando di cogliere opportunità ma riferendosi anche necessariamente a tempi esterni. E questi non sono solo quelli ufficiali o dello Stato, ma anche quelli di specifiche lotte e piccole e grandi "rivoluzioni" che prevedono posizionamenti del soggetto ridefinendo anche la sua temporalizzazione [Atkinson 2019].

6. Considerazioni conclusive

Se si può concordare con Wacquant quando valorizza in Bourdieu un intento di radicale "*storicizzazione*»" [2015, 68], va anche riconosciuto lo scetticismo a riguardo di non pochi critici, spesso inclini all'idea di una teoria bourdieusiana determinista anche o soprattutto perché poco capace di pensare il tempo e la storia. E non ci riferiamo qui alla requisitoria in nome dell'individualismo metodologico di Boudon [1979] o alla denuncia tutto sommato ideologica del "riduzionismo" bourdieusiano di Alexander [1995; 2000]. Piuttosto, pensiamo a rilievi più teoricamente motivati che non vengono da autori lontanissimi o sempre pregiudizialmente ostili a Bourdieu, né hanno molto a che fare con quella lettura distorta delle tesi del sociologo sull'educazione che qui non abbiamo trattato [Paolucci 2011, 146-147]. Per citare solo pochi casi, si possono rammentare la rivalutazione del punto di vista degli attori dell'ex allievo Boltanski [2009], la preoccupazione per un habitus che stenta a dar spazio all'umano di Joas [1997], l'insistenza su molteplici temporalità di Sewell [2005], la centralità del soggetto nelle pieghe della storia rilevata da Ortner [2006] o, ancora, l'invito a porre la storia nel sociale di Lahire [2012].

Senza entrare nel dettaglio di singoli punti di vista, si può ricordare che la posizione dello stesso Bourdieu sul "capo d'accusa", cioè sul determinismo, non è di totale respingimento per almeno due ragioni. La prima, in senso lato politica, riguarda l'"illusione" della libertà umana che per Bourdieu fa chiudere gli occhi sulla disuguaglianza [1988, tr. it. 2011, 54]. E in questo senso, contro gli ottimisti delle "pari opportunità", le *Meditazioni* rimarcano che "il mondo sociale non è un gioco del caso" ma una "competizione" che dura "più generazioni" e in cui ogni giocatore dispone "dei guadagni positivi o negativi di tutti coloro che l'hanno preceduto" [1997, tr. it. 1998, 225-226]. Negare ciò, piuttosto che rivalutare soggetti resistenti o innovativi, significherebbe lasciare campo libero a ideologie meritocratiche che per di più colpevolizzano i perdenti.

La seconda ragione, poi, è più epistemologica e attiene a un'idea persino minimale di causalità per cui gli effetti non nascono dal nulla ma da concause, più strutturali o congiunturali, che spingono o si inibiscono dinamicamente. E ciò, contro le retoriche dell'individuo, è dire che quanto facciamo o pensiamo non

viene da chissà dove, anche se non implica che la sociologia si riduca a indagine su cause pedante e infinita. Piuttosto, si possono richiamare ancora le *Meditazioni* nel passaggio che, confutando sia il determinismo radicale sia l'indeterminazione totale, sollecita a pensare l'ordine sociale tra i due estremi e a non dimenticare che la sociologia, come le scienze naturali, ha una propria "necessità" con cui misurarsi [ivi, 225]. Un invito che, a ben vedere, può continuare a valere per i critici del presunto determinismo, che spesso confutano o riformulano genericamente l'approccio bourdieusiano senza andare per così dire al cuore epistemologico della questione: la causalità per come la intende Bourdieu e per come semmai andrebbe ripensata o approfondita.

A ogni modo, i rilievi sul determinismo sembrano spesso fondere due argomentazioni: un peso visto come schiacciante del passato *e* un eccesso di teorizzazione che pretenderebbe di dedurre tutto senza curarsi di altri punti di vista e tanto meno di quello dei soggetti comuni. Al di là del suo insistere pessimistico sulla storia, quella bourdieusiana sarebbe insomma una teoria anti- o a-storica (in un'accezione di storia che privilegia l'irruzione dell'inaspettato), ovvero "troppo teorica" nel guardare dall'alto il mondo e chi lo popola. E se discuterne porterebbe lontano, vogliamo comunque chiudere con una domanda che non sovrastima il potenziale emancipativo della teoria (bourdieusiana o *tout court*): è più verosimile che i lettori di questo sociologo tornino al mondo tentando o sperando di cambiarlo o che si rassegnino, dissuasi da un pensiero che li umilierebbe e priverebbe del futuro?

Riferimenti bibliografici

Aiello, M.,
2018, *Sull'uso bourdieusiano del concetto marxiano di capitale*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 225-264.

Alexander, J.C.,
1995, *Fin de Siècle Social Theory. Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, London.
2000, *La réduction: critique de Bourdieu*, Cerf, Paris.

Atkinson, W.,
2019, *Time for Bourdieu: Insights and oversights*, in "Time and Society", 28(3), pp. 951-970.

Beasley-Murray, J.,
2000, *Value and Capital in Bourdieu and Marx*, in N. Brown, I. Szeman (eds.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, Rowman and Littlefield, Lanham, pp. 100-119.

Bennett, T.,
2005, *The Historical Universal: The Role of Cultural Value in the Historical Sociology of Pierre Bourdieu*, in D. Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu 2*, vol. 3, Sage, London, pp. 3-24.

Boltanski, L.,
2009, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2014.

Bourdieu, P.,
1958, *Sociologie de l'Algérie*, Puf, Paris.
1963a, *La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique*, in "Sociologie du travail", 5(1), pp. 24-44.

1963b, *The attitude of the Algerian peasant toward time*, in J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris-La Haye, Mouton & co., pp. 55-71.
1972, *Per una teoria della pratica, Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
1977, *Algérie* 60. *Structures économiques et structures temporelles*, Minuit, Paris.
1979, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna, 2001.
1980a, *Il senso pratico*, Armando, Roma, 2005.
1980b, *Le mort saisit le vif*, in "Actes de la recherche en sciences sociales", 32-33, pp. 3-14.
1993, *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
1994, *Ragioni pratiche*, il Mulino, Bologna, 1995.
1997, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998.
1999, *Réponses:* débat avec Pierre Bourdieu édité par Etienne *Anheim*, in "Société d'histoire moderne et contemporaine", 3-4, pp. 16-27.
2001, *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France*, Feltrinelli, Milano, 2003.
2012, *Sullo Stato. Corso al Collège de France, Volume I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano, 2013.
2016, *La logica della ricerca sociale. Sociologia generale vol. 1*, Mimesis, Milano-Udine, 2019.

Bourdieu, P., Chartier, R.,
1988, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, Dedalo, Bari, 2011.

Bourdieu, P., Sayad, A.,
1964, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, Paris.

Bourdieu P. e Wacquant L.,
1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

Burawoy. M.,
2019, *Symbolic Violence. Conversations with Bourdieu*, Duke University Press, Durham, 2019.

Caillé, A.,
1981, *La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? (A propos de l'utilisation du paradigme économique en sociologie)*, in "Sociologie du Travail", 3, pp. 257-274; poi in D. Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu*, Sage, London, 2000, vol. 1, pp. 247-263.
1988, *Mitologia delle scienze sociali: Braudel, Lévi-Strauss, Bourdieu*, Bollati Boringhieri, Torino.

Calhoun, C.,
1993, *Habitus, field and capital: the question of historical specificity,* in C. Calhoun, E. LiPuma, M. Postone, (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, University of Chicago Press, Chicago, IL, USA, pp. 61-88.
2013, *For the Social History of the Present: Bourdieu as Historical Sociologist*, in P. S. Gorski (ed.), *Bourdieu and Historical Analysis*, Duke University Press, Durham pp. 36-66.

Giannini, M.,
2011, *Prefazione*, in P. Bourdieu, R. Chartier, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, cit., pp. 5-24.

Girometti, A.,
2020, *Il reale è relazionale. Studio sull'antropologia economica e la sociologia politica di Pierre Bourdieu*, Orthotes, Napoli-Salerno.

Grenfell, M.
2006, *Bourdieu in the Field*, in "French Cultural Studies", 17(2), pp. 223-239.

Gorski, P. S.
2013, *Bourdieu as a Theorist of Change*, in Id. (ed.), *Bourdieu and Historical Analysis*, Duke University Press, Durham.

Gutiérrez A.B.
2018, *Dall'economia alle economie: i mercati dei beni simbolici in Bourdieu*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2018.

Halbwachs, M.
1925, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1997.

Husserl, E.
1893-1917, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, FrancoAngeli, Milano, 1981.

Jenkins, R.
2002, *Pierre Bourdieu*, II ed., Routledge, London.

Joas, H.
1997, *The Creativity of Action*, University of Chicago Press, Chicago.

Karsenti, B.
2013, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris, 2013.

Lahire, B.
2012, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Seuil, Paris.

Marx, K.
1867, *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, a cura di R. Fineschi, La Città del Sole, Napoli, 2011.

Moore, R.
2014, *Capital*, in M.J. Grenfell (ed.), *Pierre Bourdieu. Key Concepts*, Routledge, London-New York, pp. 98-113.

Ortner, S. B.
2006, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham.

Paolucci, G.,
2011, *Introduzione a Bourdieu*, Laterza, Roma-Bari.

2012, *L'impegno della ragione sociologica contro le maschere del dominio. Qualche riflessione sul progetto scientifico di Pierre Bourdieu*, in "Quaderni di sociologia", 29, 2002, pp. 151-161.

Perreau, L.
2019, *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS.

Rey, J. F.
2009, *Faire le temps. D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles*, in M.-A. Lescourret (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Puf, Paris, pp. 145-164.

Santoro, M.
2009, *How "Not" to Become a Dominant French Sociologist: Bourdieu in Italy, 1966-2009*, in "Sociologica", 2-3, pp. 1-81.
2015, *Giochi di potere. Pierre Bourdieu e il linguaggio del "capitale"*, in P. Bourdieu, *Forme di capitale*, Armando, Roma, pp. 7-77.

Sapiro, G.
2010, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'habitus*, in G. Palucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Torino, pp. 85-108.
2019, *Il campo è nazionale? La teoria della differenziazione sociale alla luce della storia globale*, in A. De Feo, M. Giannini, M. Pitzalis (a cura di), *Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), pp. 59-89.

Sewell, Jr., William H.,
2005, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, University of Chicago Press, Chicago.

Susca, E.
2019a, *Il capitalismo e il suo soggetto. Nascita, grandezza e declino dell'homo oeconomicus*, in M. Pendenza, V. Romania, G. Ricotta, R. Iannone, E. Susca (a cura di), *Capitalismo e teoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano, pp. 32-46.

2019b, *Indagando l'economia delle pratiche bourdieusiana. Azione, mercato, capitale*, in A. De Feo, M. Giannini, M. Pitzalis (a cura di), *Scienza e critica del mondo sociale. La lezione di Pierre Bourdieu*, cit., pp. 121-131.

Swartz, D.
1997, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press, Chicago.

Wacquant L.
1996, *Notes tardives sur le "marxisme" de Bourdieu*, in "Actuel Marx", 20, pp. 83-90.
2015, *Breve genealogia e anatomia del concetto di habitus*, in "Annuac", 2(4), pp. 67-77.

Vincenzo Romania

Andrew Abbott. Le ecologie interconnesse di una carriera intellettuale

1. Introduzione

Nell'opera di Andrew Abbott l'incontro fra storia e sociologia assume molteplici sfaccettature e attraversa diverse fasi della storia recente delle due discipline. La sua opera si inserisce anzitutto nel dibattito costitutivo dei campi della sociologia storica e della *social science history* negli anni Ottanta e Novanta. In tale frangente, il sociologo americano introduce importanti innovazioni metodologiche riguardanti tecniche e modalità di analisi e discute del difficile dialogo fra i due campi. A partire dagli anni Duemila, invece il sociologo americano estende le sue riflessioni fino a pervenire a una più generale spiegazione delle opposizioni frattali che contraddistinguono tutti i campi[1] del sapere scientifico. Infine, la riflessione sulla temporalità del dato sociologico che egli propone nell'ultima fase della sua produzione s'inserisce ed estende i presupposti

1. Il concetto di campo è utilizzato in questo articolo in un senso vicino a quello proposto da Pierre Bourdieu [1996, tr. it. 2010]. Son consapevole che Abbott non gradirebbe troppo la cosa. Durante alcune conversazioni intrattenute di persona in occasione di suoi seminari tenuti presso l'università di Padova nel 2015, Abbott aveva infatti sostenuto che la teoria bourdesiana mancava di quella processualità che è invece tipica del suo approccio. Nella nostra conoscenza di entrambi gli autori tale punto è evidente, ma come dimostra anche il saggio di Emanuela Susca pubblicato all'interno di questo numero speciale, ci sono molte ragioni per far dialogare fruttuosamente la teoria del campo di Bourdieu con la teoria delle *linked ecologies* di Abbott.

epistemologici della scuola di Chicago e della sociologia pragmatista e permette ad Abbott di elaborare uno dei più promettenti approcci sociologici contemporanei: la sociologia processuale [2016].

Così facendo, il sociologico americano porta a compimento la critica di Blumer [1969, tr. it. 2008] ai modelli epistemologici fondati sulla *variable-based sociology*, estende i confini dell'approccio ecologico proposto *in primis* da Robert Park [Park, Burgess, McKenzie 1925, tr. it. 1967] e s'inserisce in una tradizione di ricerca attenta alla situazione e alla molteplicità dei significati umani, che affonda le sue radici nell'interazionismo simbolico e nella più ampia cornice della scuola sociologica di Chicago [Abbott 2018].

Questo articolo userà il percorso biografico e intellettuale di Andrew Abbott per studiare in senso ecologico le trasformazioni del campo accademico americano, con particolare attenzione alla relazione fra storia e sociologia e ai dibattiti epistemologici interni a quest'ultima. La sfida è quella di applicare alla traiettoria intellettuale dell'autore lo stesso metodo che egli aveva sviluppato per indagare il mondo delle professioni e quello delle scienze sociali. Nel primo paragrafo ne ripercorrerò brevemente la carriera intellettuale, contestualizzando la medesima all'interno del dibattito teorico-metodologico degli ultimi decenni. Il secondo paragrafo illustrerà come Andrew Abbott ha interpretato l'incontro fra sociologia e storia, intese come ecologie disciplinari che riproducono frattalmente alcuni dilemmi paradigmatici che attraversano tutte le scienze sociali. Nel terzo paragrafo affronterò gli aspetti propriamente metodologici della critica di Abbott alla *general linear theory*, ovvero ai metodi standard e alla loro concezione della realtà sociale. Nel quarto, infine, illustrerò come negli ultimi suoi scritti Abbott giunga a definire un modello convergente di teoria e metodologia sociologica detto *sociologia processuale*. Nelle conclusioni, infine, sosterrò che la sintesi fra storia e sociologia porti Abbott a percorre una nuova via sociologica alla cumulatività scientifica.

2. Carriera ed ecologie disciplinari[2]

Come è accaduto a molti classici delle scienze sociali, anche Andrew Delano Abbott ha fondato la propria brillante analisi dei processi sociali su di una formazione interdisciplinare. Oltre che eclettico, il suo curriculum attraversa le più celebri suddivisioni fra scuole sociologiche del Novecento[3]. Si laurea infatti in storia e letteratura presso l'università di Harvard nel 1970, per poi specializzarsi (1975) e quindi conseguire il dottorato (1982) presso il celebre dipartimento di sociologia dell'università di Chicago, sotto la supervisione di Morris Janowitz, non solo un maestro ma anche colui che cederà ad Abbott l'impegnativo ruolo di custode e valorizzatore della memoria della scuola di Chicago[4]. La tesi del baccalaureato, *in nuce*, affronta una questione di taglio storico-sociale. Si intitola, infatti, "Images of Society and Politics: England 1825-1832".

Come racconta nelle prime pagine di *Chaos of Disciplines*, il passaggio di Abbott da Harvard a Chicago e dalla storia alla sociologia fu tutt'altro che pianificato e razionale. Nelle parole dell'autore, si riconosce piuttosto l'importanza del

2. Le informazioni contenute in questo paragrafo sono tratte della pagina personale di Abbott pubblicata sul sito dell'università di Chicago e dalle varie notazioni biografiche, contenute in particolare nelle prefazioni dei suoi libri [Abbott 1988a; 1999; 2001a; 2004].

3. In una prospettiva di sociologia della conoscenza, riteniamo la suddivisione manichea fra scuole sociologiche come una costruzione sociale che aiuta a riprodurre alcune fratture del campo scientifico e che è funzionale a una ricostruzione storiografica dello stesso, più che una reale suddivisione metodologica, teorica e sostanziale del campo sociologico. Questa visione costruzionista è confermata dallo stesso Andrew Abbott nel saggio "La Scuola Sociologica di Chicago e le sue eredità" ricompreso nel libro *Lezioni italiane. L'eredità della Scuola di Chicago* [Abbott 2018].

4. Morris Janowitz ha il merito di avviare una campagna di ricostruzione dell'eredità della Scuola, visibile sin dalla pubblicazione, presso la University of Chicago Press, della collana "Heritage of Sociology", riedizione critica di grandi classici della Scuola Sociologica di Chicago degli anni Venti e Trenta. Abbott continuerà l'opera del suo maestro, approfondendo i contributi di autori meno noti della Scuola e pubblicando un libro come *Department and Discipline* [1999], che indaga i mutamenti organizzativi e intellettuali che interessano la Scuola nel Secondo Dopoguerra, quando più evidenti si fanno le istanze di definizione a posteriori del suo canone. Abbott fa tutto ciò con chiara consapevolezza storiografica, un *unicum* nella storia della scuola sociologia di Chicago.

caso e delle passioni intellettuali nel determinare la direzione iniziale di una ricca e complessa carriera intellettuale[5]:

> Sono sempre stato un po' troppo eclettico. Incapace di decidere se essere uno scienziato o un umanista, ho imparato ciò che potevo da entrambi i ruoli. Durante gli studi universitari, ho seguito la maggior parte dei corsi al di fuori della mia facoltà... navigando alla deriva verso la laurea specialistica senza alcuna chiara idea rispetto a quale campo intraprendere. Ho infine scelto la sociologia perché più di qualsiasi altra scienza sociale mi avrebbe permesso di fare ciò che desideravo. Entrando a sociologia, infatti, non avrei dovuto decidere da subito che cosa fare in futuro. Un incidente mi ha aiutato. L'unica domanda di laurea da me presentata al di fuori di questa disciplina – per la precisione, era indirizzata al Committee on Social Thought dell'Università di Chicago – fu respinta perché avevo frainteso le istruzioni per la candidatura e inviato parte del materiale proprio al dipartimento di Sociologia di Chicago. Fui quindi ammesso a studiare sociologia in un dipartimento che frequentai e di cui più tardi divenni persino Direttore. Un dipartimento al quale, secondo la mia stessa comprensione del processo di ammissione, non avevo mai fatto domanda [Abbott 2001a, ix-x].

Allo stesso modo, l'incontro con il suo primo oggetto di ricerca – le dinamiche professionali, organizzative e terapeutiche dell'istituto di salute mentale di Manteno, Illinois nel 1972 – fu ancora una volta non pianificato, ma determinato da incontri e relazioni maturate durante il soggiorno a Chicago. Tranne pochi casi di eretici, il più celebre Erving Goffman[6], gran parte delle tesi di dot-

5. Da qui in poi, ove non diversamente specificato, tutte le citazioni di Abbott riportate nell'articolo sono state tradotte da me.

6. Sotto la supervisione di Lloyd Warner, fra 1949 e 1951 Erving Goffman condusse una tesi etnografica di 18 mesi all'interno di una piccola comunità delle isole Shetland nel nord della Gran Bretagna. Il lavoro di tesi derivante, intitolato "Communication Conduct in an Island Community", venne discusso a Chicago nel 1953. Esso è solo parzialmente confluito nella sua prima celebre monografia "The Presentation of Self in Everyday Life", pubblicata dapprima in Scozia nel 1956 e poi negli Stati Uniti nel 1959 [tr. it. 1969]. A differenza della gran parte delle omologhe tesi di dottorato del tempo discusse a Chicago (sui cui contenuti Abbott ha condotto una ricerca riportata in Abbott, 2018), Goffman propose uno studio generale sui modelli di interazione di taglio induttivo-deduttivo. Inoltre, in comune con Abbott, anche il sociologo canadese condusse studi umanistici al baccalaureato in Canada, prima di incontrare la sociologia a Chicago [cfr. Romania 2016].

torato discusse presso la scuola di Chicago non sfuggiva a un preciso schema teorico-metodologico: lo studio etnografico di un caso locale interno o prossimo alla grande metropoli dell'Illinois con pretese di generalizzazione limitate, secondo una consapevole contestualizzazione dei risultati nello specifico contesto spazio-temporale analizzato. Inizialmente, neanche Abbott si discosta molto da tale schema. L'osservazione partecipante che conduce a Manteno dura, infatti, ben cinque anni e ricade in pieno nelle prassi tipiche dell'etnografia dei *chicagoans*[7]. Tuttavia, una volta sceso sul campo, il giovane ricercatore si accorse che la grande istituzione comprendeva al suo interno ben pochi psichiatri. Era piuttosto la tipica istituzione foucaultiana di controllo e repressione.

Le osservazioni di Abbott a Manteno si concentrano quindi sulle routine temporali tipiche del contesto organizzativo[8]. Ma il suo interesse intellettuale trascende i confini dell'istituto di salute mentale dell'Illinois. Decide infatti di studiare i processi storici che portano alla costituzione della professione psichiatrica negli Stati Uniti. A quest'ultimo tema dedicherà anche la sua tesi di dottorato intitolata *The Emergence*[9] *of American Psychiatry, 1880-1930*. Il periodo storico studiato, la sua estensione[10] e i metodi utilizzati sono in continuità con quelli della sua tesi di

7. Da essa derivano diversi rapporti di ricerca per l'Illinois Department of Mental Health rimasti inediti. Questi i titoli riportati da Abbott nel suo Curriculum Vitae: "The City of the Mad" [1975]; "Accidents and Their Perception" [1975]; "Criminal Case Mortality in Illinois" (1976); "The Structure and Risks of Legally Obligated Populations in the Illinois Department of Mental Health" [1976], "Working Paper on the Handling of Mittimus Patients in DMH" [1977].

8. Malgrado il parallelismo fra i due autori, secondo la nostra conoscenza, non sia mai stato esplorato anche in tale aspetto si può trovare una certa continuità fra l'opera di Andrew Abbott e quella di Erving Goffman. In effetti, *The System of Professions* (1988a) esplora, come *Asylum* di Goffman [1961, tr. it. 1968] l'organizzazione sociale degli istituti psichiatrici, ma da un punto di vista diverso: quello professionale dello staff. E ancora, come Goffman, Abbott supera i limiti dell'etnografia fine a sé stessa, facendola dialogare (come, per altri versi, fa anche Geertz) con l'analisi storica e culturale. La più palese differenza fra i due autori è di paradigma: Goffman, infatti, propone un approccio che integra pragmatismo e funzionalismo.

9. L'uso di un termine come *emergence* non è casuale. Esso è infatti coerente agli assunti antistrutturalisti della scuola pragmatista.

10. A differenza degli studi storici molto spesso puntuali e fortemente contestualizzati dal punto di vista spaziale, la *historical sociology* propose da subito indagini e comparazioni su periodi più ampi: decadi, o persino secoli.

baccalaureato. La scelta di Abbott si sposa ancora bene con il contesto storico-accademico. Gli anni Settanta e Ottanta, vedono infatti in America l'esplosione dei dottorati di carattere storico-sociale [Abbott 1991b: 219]. Il fenomeno interessa anche Chicago, ove in questo periodo si forma una nuova generazione di sociologi attratta sia dalla sociologia storica che dalla *social science history* [cfr. § 2].

L'ingresso di Abbott nelle stanze della sociologia storica, quindi, non avviene né dalle porte dell'eterodossia degli storici, né da quelle della sociologia radicale che caratterizzano le prime generazioni della *social science history* e della sociologia storica americana, ma è piuttosto facilitato da un allargamento degli interessi disciplinari della sociologia – evidente anche a Chicago –, che si adatta perfettamente alla sua formazione.

Coerentemente a ciò, i primissimi articoli di Abbott trattano di due macro-temi: i processi di definizione delle professioni, dal punto di vista sociologico del ruolo [1981a, 1981b] e della differenziazione con altri campi [1980]; e i metodi storici basati sulle sequenze evenemenziali [1983, 1984]. Mentre la tematica delle professioni si pone in continuità con gli insegnamenti di Everett C. Hughes[11], l'introduzione dei metodi sequenziali è relativamente innovativa per la scuola sociologica di Chicago. Significativamente, Abbott pubblica i saggi più sociologici sull'*American Journal of Sociology* e quelli più storici su *Historical Methods*, la principale rivista della SSHA, l'associazione di riferimento della *social science history*[12] e della seconda generazione di sociologi storici. Così come Goffman pubblicò i suoi primi scritti su riviste sociologiche, antropologiche e psichiatriche, anche la carriera editoriale di Abbott nella sua prima fase è multi-situata[13] in termini disciplinari.

Coerente a ciò è la sua partecipazione alle due associazioni principali che rappresentano i terrreni di incontro fra sociologia e storia: la *Social Science History*

11. Oltre a essere celebre per i suoi studi sulle professioni, Everett Hughes fu anche uno dei primi sociologi di Chicago a formalizzare il metodo dell'osservazione partecipante (Hughes 1958) e una guida importante nella formazione di Erving Goffman [cfr. Romania 2016].

12. Con *social science history* si intende qui quella branca di studi storici che dagli anni Settanta in poi si avvicinano alle metodologie analitiche tipiche della sociologia e delle altre scienze sociali.

13. A integrazione di questa riflessione, va aggiunto che nel 1978 Abbott pubblica il suo primo articolo sulla ricerca di Manteno sulla rivista *Acta Psychiatrica Scandinavica*.

Association (SSHA) e l'*American Sociological Association*. Nella prima Abbott entra nel 1982 e vi partecipa come membro ininterrottamente fino ad oggi, ricoprendo anche i ruoli di Vicepresidente (2001-2002) e Presidente (2002-2003). Al contrario, resta nell'American Sociological Association dal 1972, anno del suo arrivo a Chicago, al 2007, con una lunga attività soprattutto all'interno delle sezioni tematiche relative a Occupazioni e Lavoro, da una parte e *Comparative Historical Sociology*, dall'altra.

Lavorando al Rutgers College negli anni Ottanta e presso il dipartimento di Chicago negli anni Novanta riceve diversi finanziamenti sia per studi sulla professione psichiatrica, sia per altri studi storici, come quello che conduce dal 1986 al 1989 sulla mobilità dei musicisti tedeschi fra il 1650 e il 1800[14], sia ancora per studi metodologici relativi all'applicazione dei metodi storici e scientifici ai fenomeni culturali e sociali. Abbott indaga in particolare i modelli lineari di *patternization* dei fenomeni sociali.

Alle riflessioni teoriche ed empiriche sulle professioni e teorico-metodologiche sugli eventi sociali e le sequenze, nel lustro 1986-1990 si aggiunge un nuovo filone d'interesse: la sociologia della conoscenza. Il testo principale del periodo è il volume *The System of Professions* [1988a] che sintetizza ed estende il suo lavoro di ricerca sulla professione psichiatrica e che lo renderà celebre per il suo approccio ecologico allo studio delle professioni. In questo periodo, ancora, i contributi sulla temporalità vengono iscritti in una più ampia riflessione epistemologica sui processi sociali, le unità di analisi, il rapporto fra entità sociali (l'individuo, i gruppi, le organizzazioni) e variabili e, a monte di tutto ciò, la possibilità di una generalizzazione sociologica di tipo processuale e pragmatico. I primi due saggi che esplorano questi temi sono "Transcending General Linear Reality" del 1988 e "Positivism and Interpretation in Sociology" del 1990 [vedi §3].

Comincia così, a inizi anni Novanta, un filone molto proficuo della sua attività scientifica: la riflessione espistemologica sulle scienze sociali e sui loro paradigmi. Nei tre volumi teorici pubblicati fra il 2001 e il 2004 – *Chaos of Disciplines* [2001a], *Time Matters: On Theory and Method* [2001b] e *I metodi della scoperta* [2007 [2004]] – Abbott condurrà infatti una profonda revisione critica del po-

14. Per tale studio, Abbott ricorrerà alla tecnica dell'*optimal matching*. I risultati dello studio verranno pubblicati nel 1990 sull'*American Journal of Sociology*.

sitivismo, accompagnata da una riflessione euristica sui metodi della conoscenza scientifica del sociale.

In continuità con questa apertura prospettica, ancora negli anni Novanta, gli studi sulle professioni e i metodi storico-sociali di Abbott trovano un ulteriore sviluppo nell'analisi del ruolo delle tecnologie informatiche per la ricerca storico-sociale[15] e nell'applicazione di tecniche importate dal campo delle scienze naturali (quali *l'optical matching*, sviluppato in campo biomedico. Cfr. Abbott, Tsay 2000). Una nuova tranche di ricerca, ancora interna al più ampio campo della sociologia della conoscenza, concerne lo studio della sociologia come disciplina. Il contributo più rilevante è *Department and Discipline. Chicago Sociology at One Hundred*, [1999] un lavoro di ricerca storiografica sulla trasformazione della scuola di Chicago nel secondo Dopoguerra. È uno dei primi studi sociologici, forse, a far convergere interesse metodologico e sostanziale, nell'ambito della sociologia della sociologia. Abbott conduce infatti un lavoro di archivio sull'American Journal of Sociology[16] e sugli incontri di autovalutazione che il dipartimento convocò nel periodo 1951-1952.

Il periodo a cavallo fra gli anni Novanta e Duemila, è anche quello in cui la carriera intellettuale di Andrew Abbott raggiunge il massimo riconoscimento nel campo sociologico. Egli diventa infatti sia *Chair* del Dipartimento di Sociologia di Chicago (1999-2002), che editor dell'*American Journal of Sociology*, ruolo che ricoprirà quasi ininterrottamente dal 2000 al 2016.

La dinamica biografica riproduce quasi parallelamente quella del campo storico-sociologico. Negli stessi anni, infatti, tanto la sociologia storica quanto la *social science history* attraversano prima un boom di attenzione e legittimazione pubblica e poi un progressivo calo di interesse legato, come spiega lo stesso Abbott, all'impossibilità di una sintesi fra storia e sociologia. L'opera del socio-

15. L'interesse per le tecnologie informatiche troverà uno spazio istituzionale nel ruolo di Senior Fellow che Abbott ricoprirà dal 2005 al 2018, presso il Computation Institute dell'Argonne National Laboratory dell'Università di Chicago. Negli ultimi anni, dai metodi *computer aided* per la ricerca storica, l'interesse di Abbott si sposterà verso le *digital humanities* [Abbott 2014].

16. Va considerato, in tal senso, che la rivista fu prima un vero e proprio organo della scuola di Chicago e solo più tardi sarebbe diventata la rivista principale della sociologa americana, con un approccio largamente indipendente dalla tradizione di Chicago.

logo americano concepisce tale blocco dialettico non come uno stallo, ma come un indice di un meccanismo più ampio che interessa l'intero campo scientifico e che riguarda i metodi della scoperta e della conoscenza: l'interazione frattale fra opposizioni paradigmatiche.

La sfida che Abbott affronta con successo negli ultimi decenni è quindi quella di andare oltre la mancata sintesi fra sociologia e storia, trascendendo l'inevitabile ipostatizzazione del dibattito e pervenendo alla definizione di un nuovo paradigma di sociologia processuale. Esso, come anticipato nell'introduzione, affonda le proprie radici nella tradizione del pragmatismo americano e dell'interazionismo simbolico, ma ne supera i limiti in termini di generalizzazione. Il testo più importante in tal senso è il libro *Processual Sociology* [2016] che propone, fra le altre cose, un aggiornamento della teoria ecologica e una revisione delle categorie di micro- e macrosociologico [vedi §3]. Temi che, a quanto ci è dato sapere, Abbott sta ulteriormente sviluppando nel libro *The Social Process*, in via di completamento.

Come avremo modo di vedere nel prossimo paragrafo, nel quale ricostruiremo il dialogo fra storia e sociologia in quanto campi disciplinari, quella di Abbott non è una delle tipiche figure che hanno abitato la sociologia storica e la *social science history* né negli anni Settanta (epoca della cosiddetta prima generazione o HS1) né nel periodo e nella generazione successiva (HS2). In primo luogo, perché non si tratta semplicemente né di uno storico né di un sociologo di professione che compie un salto generazionale[17]. Il suo percorso intellettuale è, invece, *ab ovo* doppiamente collocato e non può essere nemmeno connotato come eterodosso. In tale processo spazio-temporale, un ruolo importante lo riveste sicuramente il contesto dell'università di Chicago, città cruciale sia per lo sviluppo dell'SSHA che per l'estensione della sociologia storica all'interno della American Sociological Association e ancora sede storica di una scuola che ottiene sotto la direzione di Abbott nuova legittimazione *a posteriori*.

Ma l'opera di Abbott è anche e soprattutto favorita da un momento storico – i primi decenni del Duemila – nel quale le grandi contrapposizioni del campo sociologico tendono a limitare la vis conflittuale e piuttosto a convergere verso modelli teorico-epistemologici integrati. In tal senso, la sua sociologia processua-

17. Si tratta, secondo le categorie dello stesso Abbott, dei cosiddetti rappresentanti dei *generational paradigms*.

le integra e trascende le tradizionali opposizioni paradigmatiche fra positivismo e costruzionismo sociale, fra scientismo e antiscientismo, fra individualismo metodologico e strutturalismo.

Andiamo allora a vedere, più nel dettaglio, come si svolgono le tappe più importanti di questa carriera intellettuale, prendendo in considerazione gli scritti più rilevanti concernenti i temi di questo numero speciale.

3. Il confine fra le discipline

Nel libro *Chaos of Disciplines* [2001a], Abbott introduce uno degli strumenti euristici più importanti della sua sociologia: il frattale. Il concetto proviene dalla geometria e si riferisce alla proprietà omotetica di quegli oggetti la cui forma segue un *pattern* preciso che si ripete su scale diverse. Secondo Andrew Abbott, infatti, le contrapposizioni fra paradigmi non sono generate dall'incertezza o dal conflitto fra visioni concorrenti. Piuttosto, esse rappresentano dilemmi che tutti coloro che operano nel campo scientifico si troveranno prima o poi ad affrontare, poiché i processi sociali sono un oggetto di studio fondamentalmente ambivalente e contraddittorio. La sfida che il sociologo di Chicago affronta è quindi quella di definire le forme frattali (di integrazione, inglobamento, frammentazione) che ciclicamente interessano alcuni campi scientifici.

Nelle prime pagine del libro, Abbott spiega al lettore come egli tratti il mondo della scienza alla stregua del sistema delle professioni: cercando cioè di definire i pattern frattali che ne organizzano la riproduzione nel tempo, i confini simbolici, gli attori, l'organizzazione intellettuale. I saggi inclusi nel volume trattano perciò temi diversi: dai rapporti di indicazione, alla definizione storica dell'approccio costruzionista, all'interazione fra storia e sociologia. Su quest'ultimo tema mi concentrerò in questo paragrafo, al fine di comprendere come Andrew Abbott collochi la propria riflessione all'interno della dinamiche istituzionale di *boundary making* e integrazione fra storia e sociologia.

Le opposizioni frattali che le due discipline affrontano nel secondo Dopoguerra si possono collocare su due assi: narrativismo vs analisi e ontologia statica vs processuale dei fenomeni sociali. A partire dagli anni Sessanta e Settanta, gli storici

cominciano a importare dalla sociologia i metodi analitici e quantitativi e specularmente i sociologi adottano metodi basati nulla narrazione, ovvero su di una modalità di spiegazione dei processi sociali fondata sulla relazione qualitativa fra eventi interconnessi, determinati da ordine e sequenza (*path-dependence*). Ciò porta in un caso alla nascita della *social science history*[18] e nel secondo allo sviluppo di un campo etichettato come *sociologia storica*, caratterizzato da temi e approcci non del tutto nuovi, ma affrontati con una rinnovata consapevolezza.

Lo scambio vicendevole fra paradigmi, spiega Abbott, è conseguenza di una rivolta generazionale nei confronti dei paradigmi prevalenti nelle due discipline originarie. Le motivazioni riscontrabili nella prima generazione di sociologi storici sono infatti le seguenti: a) un rifiuto nei confronti dell'ortodossia teorica del funzionalismo parsonsiano; b) la spinta politico-disciplinare a riconoscere il contributo dei marxisti americani e della sociologia critica; c) la necessità congenita di cercare nella storia una fonte di legittimazione dettata dall'insicurezza cronica che contraddistingue la nostra disciplina. Al contempo, però, la sociologia storica permetteva un approccio critico rispetto a un'altra (d) consistente manifestazione della sociologia *mainstream*: l'empirismo quantitativo (tipico delle inchieste campionarie) privo o indifferente rispetto alle questioni teoriche generali[19]. La somma di tali processi porta alla costituzione di quello che Abbott chiama paradigma generazionale [*generational paradigm*, cfr. Abbott 2001a, 95].

Allo stesso modo, anche la *social science history* (SSH) nasce in un'epoca di opposizione agli approcci egemonici nel campo storico. Nel caso della storia, si trattava in effetti, come spiega Abbott, di una ortodossia fondata soprattutto su questioni di stile e genere. Ci si trovò quindi, all'incirca nel medesimo periodo (anni Cinquanta e Sessanta) ad assistere all'affermazione sia di metodi storici di tipo quantitativo, sia al moltiplicarsi sostantivo di sottocampi disciplinari. Fra questi, particolarmente importanti per la SSH furono quelle che Abbott chiama le *radical histories*: storie politiche e di classe, analisi di gruppi svantaggiati (le

18. Si è deciso qui di non tradurre in italiano l'etichetta *social science history* poiché sia 'storia sociale' che 'storia della (o nella) scienza sociale' non connotavano correttamente il campo e rischiavano, altresì, di produrre ambiguità rispetto ad altri sottocampi disciplinari.

19. Per quanto, come sottolineano sia Abbott che Bourdieu le questioni metodologiche portano con sé sempre una lettura teorica, seppur implicita, dei processi sociali.

women's stories, soprattutto) e storie "dal basso"[20]. Anche in campo storico, comunque, rispetto a questioni metodologiche, politiche e teoriche, le divisioni e la frammentazione restarono notevoli.

L'attacco dei sociologi al funzionalismo e ai metodi campionari fu, secondo Abbott [ivi: 96ss.], una rivolta generazionale mossa da motivi intellettuali e politici. La rivolta degli storici fu invece prevalentemente di carattere intellettuale. La nascita delle storie del basso o i lavori degli storici sociali del medioevo, per esempio, permisero di restituire un quadro molto più eterogeneo e frammentato dei fenomeni e degli attori studiati, rispetto a quello rappresentato dalla "Grande Narrativa Storica".

A fine anni Ottanta abbiamo così due campi (SSH e sociologia storica) che riproducono una opposizione epistemologica che, a parti inverse, avevano già esperito all'interno della propria ecologia disciplinare. I sociologi storici, infatti, avevano abbandonato il causalismo analitico in favore della narrazione; gli SSH avevano intrapreso il percorso opposto, transitando verso una sorta di storicismo analitico. Come Abbott spiegherà nei suoi saggi successivi dedicati al modello delle *linked ecologies* [cfr. §4], sociologia e storia si costituiscono sia come ecologie con una propria osmosi interna sia come audience reciproche, in quello che appare ai nostri occhi come un singolare incrocio fra opposizioni paradigmatiche, nell'ondulare delle scienze sociali fra la definizione di metodologie proprie e l'adozione di metodologie altrui, prese in particolare dalle scienze naturali.

All'interno della sociologia storica, inoltre, avviene un ulteriore salto generazionale. Dagli anni Ottanta in poi, sopraggiunge una nuova generazione di sociologi storici (HS2) che differisce dalla precedente per motivi sostanziali: si occupa infatti di gruppi sociali del passato (famiglie, occupazioni, ecc.) a cui la sociologia *mainstream* non aveva dedicato la giusta attenzione. A differenza degli HS1, la nuova generazione si colloca in termini meno definiti rispetto alla opposizione narrativa\analisi e trova ancora una diversa forma di rappresentanza in campo associativo: i membri della HS1 si concentravano all'interno dell'American Sociological Association, in particolare nel network di Comparative Historical Sociology; i membri della HS2 (come fa lo stesso Abbott) invece trovano una propria regione naturale nella Social Science History Association (SSHA), ove

20. Ciò che in Italia, per esempio, fece Carlo Ginzburg.

nel frattempo i metodi storici tradizionali sono diventati meno egemonici. L'istituzionalizzazione del salto generazionale produce ulteriori frammentazioni in campo sociologico:

> Metodologicamente, la sezione [ASA di sociologia storica] ha enfatizzato il lavoro comparativo di ispirazione fortemente teorica e quasi-narrativa […] Gran parte della sociologia è scomparsa dalla lista dei temi trattati. Alcune aree mancavano perché avevano la loro propria associazione: le storie sociali della scienza, della medicina e della religione avevano infatti la propria sede principale al di fuori dell'ASA. Ma, sorprendentemente, anche i maggiori campi coperti dalla SSHA mancavano. Fra questi vanno citati: la demografia storica, gli studi sulla famiglia e sulle migrazioni, la storia del lavoro, la storia urbana e rurale e persino le sociologie storiche dell'educazione, della criminalità e della devianza [Abbott 2001a, 107].

Significativamente, nell'ASA si forma una sezione tematica che si occupa quasi esclusivamente di grandi questioni teoriche ed epistemologiche, mentre la SSHA si presenta come un network associativo composito (HS2 e *social science history* vi compartecipano) che si occupa di problemi sociologici più definiti, tramite il ricorso a metodi quantitativi ed analitici. Fra i membri delle due associazioni cambiano notevolmente anche le università di origine, con l'unica significativa eccezione di Chicago, presente in entrambe. L'ASA favorisce, secondo Abbott, lo svilupparsi di paradigmi generazionali e di sottogruppi frazionati, mentre la SSHA spinge a una concordanza sui metodi storici quantitativi [Abbott 2001a]. Secondo il sociologo americano il fattore istituzionale-associativo è cruciale nell'impedire quella sintesi fra sociologia storica e *social science history* che avrebbe permesso una ridiscussione teorica dell'oggetto di indagine comune alle due discipline: i processi sociali[21].

Nella sua opera, invece, tale ricerca continua e conduce a nuovi orizzonti tematici.

---

21. "Il fatto che generalmente i legami tra sociologia e storia siano rimasti all'interno di aree particolari ha fatto sì che la questione centrale se la storia e la sociologia fossero realmente la stessa cosa o qualcosa di diverso non abbia mai visto realizzarsi una sostenuta indagine teorica" [Abbott 2001a, 114].

4. La critica ontologica ed epistemologica ai metodi standard

Nell'ambito degli HS2 la figura di Andrew Abbott spicca infatti per il tentativo di trascendere il modello limitato e fittizio di realtà sociale sostenuto dalla ricerca sociologica mainstream, che l'autore definisce *general linear reality* (GLR). Si tratta di una costruzione sociale della realtà implicita ai metodi standard, che ha evidenti conseguenze sulle concezioni ontologiche diffuse in tutta la disciplina. Abbott, che si dichiara un positivista critico, non la rifiuta in toto, ma la considera limitante, poiché impedisce di indagare una parte significativa di fenomeni sociali, che hanno invece una caratteristica propriamente processuale e temporalmente variabile.

Come spiega in un articolo del 1988: "Questa realtà [la *general linear theory*] presuppone che (1) il mondo sociale consista di entità fisse con attributi variabili, (2) la causalità non possa fluire dai "piccoli" ai "grandi" attributi/eventi, (3) gli attributi causali abbiano un solo modello causale alla volta, (4) la sequenza degli eventi non influenzi il loro risultato, (5) le "carriere" delle entità siano ampiamente indipendenti, e (6) gli attributi causali siano generalmente indipendenti tra loro" [Abbott 1988b, 169].

Il sociologo americano usa l'aggettivo lineare poiché la somma degli assunti appena citati fa sì che la realtà sociale sia concepita come un insieme di entità costanti su cui si producono processi semplici, spiegabili attraverso l'algebra lineare. I metodi standard, ancora, non considerano la variabilità temporale propria delle unità di analisi: gli individui, le famiglie, i gruppi sociali. Presuppongono invece che il flusso causale sia monotonico: fluisca cioè sempre e comunque dalle entità più grandi a quelle più piccole e abbia significato univoco per ogni attributo e per ogni individuo. Soprattutto, i metodi fondati sulla GLR non attribuiscono alcuna rilevanza agli effetti di sequenza, ovvero presumono implicitamente che l'ordine degli eventi non faccia alcuna differenza. Infine, si dà per scontata l'assenza di interazioni sia fra le variabili considerate, che fra le unità di analisi su cui viene condotto lo studio.

È evidente come il bersaglio critico di Abbott non siano tanto i processi di operativizzazione in uso, quanto piuttosto l'ontologia implicita che guida la ricerca sociologica, i modelli epistemologici di generalizzazione che le conseguono

e, più in generale lo scollamento fra teoria sociale generale e metodi di ricerca empirica. Per molti versi, la contraddizione messa in luce è la medesima segnalata mezzo secolo prima da Peter Berger [1963, tr. it. 1967]: quella di una disciplina che teorizza il legame sociale ma che poi, quando scende sul piano empirico, ricorre quasi esclusivamente a tecniche di raccolta dati basate sull'individualità.

Attraverso la critica alla GLR, Abbott affronta ancora una delle grandi divisioni frattali della teoria sociale: il rapporto fra struttura e azione individuale. È un tema fondamentale che ha una particolare rilevanza nell'evoluzione della scuola sociologica di Chicago e della sociologia pragmatica, ma che mancava, sino ad allora, di una corrispondenza esplicita fra teoria e metodo. Se infatti si sposa una ontologia emergentista[22], come fanno i classici della scuola pragmatista, non si dovrebbe neanche negare a priori la possibilità di una *strutturazione* o *modellazione* a posteriori del mondo sociale, altrimenti il rischio è quello di ricadere in un radicalismo cognitivo che presuppone l'assenza di un mondo sociale oggettivo e la tendenza degli individui a ricreare continuamente mondi sociali particolari in ogni situazione[23]. Mentre i classici del pragmatismo avevano affrontato la questione delle strutture sociali solo dal punto di vista teorico ed Herbert Blumer aveva di fatto demandato alla sola sensibilità del ricercatore la possibilità di individuare strutture sociali non presupposte *a priori* [1969, tr. it. 2008], Andrew Abbott affronta la questione definendo tecniche di raccolta dati che permettano di definire *a posteriori* i pattern di strutturazione del mondo sociale. In altri termini, secondo il suo approccio, le strutture sociali non pre-esistono all'azione sociale ma avvengono per suo tramite, costituendosi nella concatenazione di eventi che ne conseguono. Il centro dell'attenzione sociologica si sposta quindi dall'attore dotato di intenzione e caratterizzato da attributi sociologici (genere, età, classe) che agisce per mutare il mondo a proprio piacimento, agli eventi, unità di azioni reciproche, condizioni e situazioni, che interagiscono fra loro producendo una forma contingente e irripetibile di mutamento sociale.

22. Quella cioè che rifiuta il presupposto secondo cui le strutture sociali esistono a monte dell'azione sociale dei soggetti e si impongono a questi nei termini del durkheimiano *fatto sociale*.

23. Si tratta in effetti di uno dei *pitfall* più spesso messi in luce dai critici dell'interazionismo simbolico e dell'etnometodologia.

Per trascendere la GLR, infatti, il sociologo americano propone di adoperare tre modelli di realtà aggiuntivi: il cosiddetto modello demografico, il modello sequenziale e il modello di rete. Se il primo e il terzo in maniera intuitiva chiedono all'analista di fare attenzione alla composizione del mondo sociale e alla sua interconnessione, è soprattutto il secondo a essere più interessante per le tematiche di questo numero speciale[24].

> Un approccio basato sulla sequenza e centrato sul soggetto/evento inverte quasi tutti i presupposti della GLR. Presume, anzitutto, che il mondo sociale consista di entità fluttuanti... Rende deliberatamente centrali gli effetti di ordine e sequenza. Inoltre, enfatizza la trasformazione degli attributi in eventi [...] Il compito concettuale centrale dell'approccio sequenziale è la colligazione degli eventi, ossia comprendere come separare ipotetici "eventi" (lo stesso vale per gli ipotetici "concetti" nei metodi standard) dalle occorrenze usate per indicarli e come scegliere le occorrenze osservate in modo tale da indicare al meglio il corso degli eventi." [Abbott 1988b, 182].

L'approccio sequenziale di Abbott sposta quindi la centralità dell'analisi dagli individui agli eventi e ricerca gli strumenti più appropriati per isolare analiticamente questi ultimi. La realtà sociale, in altri termini, "avviene in sequenze di azioni collocate all'interno di strutture che le vincolano o le consentono" [1992, 428]. Il problema diventa quindi principalmente quello di spiegare la colligazione (*colligation*) fra le azioni sociali e la loro conflazione in unità discrete chiamate eventi, secondo una ipotesi consistente con l'approccio della cosidetta *path-dependence*. Inoltre, tale approccio supera uno degli assunti fondamentali del positivismo e del funzionalismo: l'indipendenza delle leggi sociologiche dalle variabili di contesto. Nel *review essay* sulla *sequence analysis* che Abbott scrive per l'American Sociological Review nel 1995, egli infatti riconosce che la sociologia, attraverso manifestazioni diverse, stava muovendo "dalle unità ai contesti, dagli attributi alle connessioni, dalle cause agli eventi" [1995, 93]. Ciò si poneva in piena continuità con uno dei pilastri della scuola di Chicago e del pragmatismo americano, ovvero la contestualizzazione situazionale (*situatedness*) del compor-

24. I contributi sul tema negli anni sono molto numerosi. In questo paragrafo, mi riferisco in particolare ad Abbott 1983; 1991b; 1992; 1997 e 2001b.

tamento sociale. Tale assunto risale all'opera di William I. Thomas[25] e George Herbert Mead. In modo diverso, infatti, i due autori dimostrano l'impossibilità di giungere a una spiegazione sociologica che non tenga nella dovuta considerazione gli elementi di contesto e spiegano, in continuità con l'insegnamento di Simmel, l'enorme capacità di differenziazione sociale e formale dell'uomo.

Ancora, in continuità con la scuola di Chicago, l'approccio narrativista proclama la centralità dell'azione sociale studiata processualmente. Abbott eredita infatti da Robert Park [Park, Burgess e Mackenzie 1967 [1925]] il concetto di ecologia, in quanto spazio contestuale concluso che influenza il comportamento sociale e nel quale più elementi confliggono fino a trovare un equilibrio naturale. Lo strumento euristico dell'ecologia è allora applicato a un ampio e variegato spettro di studi su gruppi professionali, comunità scientifiche, modelli di welfare e altri oggetti che nel tempo si organizzano e differenziano in termini ecologici, definendo i propri confini (*boundary working*) e regolando le interazioni al proprio interno secondo un modello normativo (*jurisdiction*).

Ma, a differenza di quanto il fondatore della prima scuola di Chicago fece in relazione ai fenomeni urbani, la concezione di Abbott e più dinamica e attenta alle trasformazioni storiche delle ecologie studiate. Ciò gli consente di valicare due confini e limiti epistemologici della Scuola: quello spaziale della metropoli e dei gruppi che la abitano; e quello temporale del presente su cui venivano schiacciate le analisi etnografiche dell'epoca di Park. Tale schiacciamento tematico sui *social problems* e temporale sui fenomeni del presente, è bene dirlo, non riguarda solo Chicago, ma in misura variabile tutta la sociologia americana.

Si definisce così un'agenda teorica ed empirica basata sulla temporalità, che mira a ridefinire l'oggetto stesso della sociologia.

25. Per una sintesi dei contributi delle teorie dei due autori nel quadro più ampio del pragmatismo americano rimandiamo a Romania [2017].

5. La sociologia processuale

Il volume *Processual Sociology* [2016], che raccoglie nove saggi teorici pubblicati nel decennio precedente, rappresenta un po' la sintesi di quanto finora detto. Come spiega nella prefazione al testo, per approccio processuale Abbott intende "teorizzare il farsi e disfarsi di tutte le cose – individui, entità sociali, strutture culturali, modelli di conflitto – istante per instante, nel mentre il processo sociale si dispiega nel tempo. Secondo l'approccio processuale, il mondo è un mondo di eventi. Gli elementi della vita sociale non sono gli individui e le entità sociali ma i pattern e le regolarità definiti dai lignaggi di eventi successivi. [..] In breve, l'approccio processuale è fondamentalmente ed essenzialmente storico" [Abbott 2016, ix-x].

In altri termini, data la natura mutevole delle consuete unità sociali, gli unici veri dati del processo sociale sono gli eventi, ossia i particolari modelli di interazione fra forze sociali che assumono una forma regolare e che determinano i processi successivi. La storia, quindi, non è concepita, alla stregua dello storicismo tedesco e della filosofia hegeliana, come la manifestazione reale e materiale dello spirito che interagisce dialetticamente con e nelle vicende umane. Piuttosto, è il dato ontologico costitutivo della realtà sociale. Fra l'individuo e i gruppi sociali ampi, Abbott colloca ancora le ecologie, facendone però in questa ultima fase teorica l'elemento interconnesso di forze che tengono unita la società. Quest'ultima è concepita come un insieme di *linked ecologies*, generalizzando un'argomentazione che fino a quel punto Abbott aveva limitato ai soli ordini professionali: "non basta concepire [come avevo fatto in passato] una data area sociale particolare come ecologia circondata da possenti forze esterne, come se una parte del processo sociale si muovesse e tutto il resto rimanesse fisso e durevole. No: tutto è cambiamento. Pertanto, dobbiamo considerare l'intero mondo sociale come costituito da tali ecologie, connesse (*linked*) insieme di modo che ogni ecologia che cambia appaia a sua volta alle altre ecologie con cui è collegata come un insieme di "possenti forze esterne" [2016, xi].

È implicita in questa definizione, come nella sociologia disposizionale di Bourdieu, la concezione ontologica del reale come relazionale. Ma, a differenza della teoria di campo del sociologo francese, secondo Abbott ogni elemento della

vita sociale partecipa contemporaneamente a più ecologie, o gioca su più tavoli o, per dirla *à la* Bourdieu, ogni ruolo significativo all'interno di una ecologia rappresenta una posta in gioco per altre ecologie interconnesse. Ancora, i conflitti fra le ecologie non hanno un'unica matrice – ad es. quella strutturale –, non riproducono meccanismi omologhi di differenziazione e riproduzione, ma sono piuttosto esiti contingenti, processi temporalmente variabili sovrapposti a quelli di altre ecologie, non organizzati gerarchicamente. Infine, il concetto di entità macrosociologica non discende né dalle dimensioni di una data struttura sociale, né dalle sue proprietà statiche: piuttosto è tale ciò i cui effetti si estendono nel tempo. Il micro e il macro sono quindi elementi relazionali e storici delle interazioni all'interno delle diverse ecologie sociali. Il punto è brillantemente illustrato in un esempio sul rapporto fra individui e professioni, introdotto per la prima volta nel libro *Lezioni Italiane*:

> "l'intuizione rivoluzionaria che qui presento è che tutte queste parole come "inferiore" o "superiore", "più piccolo" o "più grande", in fin dei conti, non significano niente a livello generale. Rispetto a ogni zona data dell'esperienza sociale – in questo caso all'ecologia delle professioni – la costituzione delle singole professioni è "micro" e le relazioni al resto del mondo sociale sono "macro". Ma è questo solo un modo arbitrario di parlare. Infatti, le giurisdizioni reali prodotte nell'ecologia delle professioni in ogni dato momento sono esse stesse micro rispetto alle scelte di carriera e di servizio di tutti quei "micro" individui che hanno costituito la professione. Cioè, la sequenza delle giurisdizioni in una professione nel tempo si iscriverà in centinaia di modi diversi nell'esperienza di una coorte di professionisti. Ma, per il mero fatto di poter vivere più anni di quanti ne possa vivere un qualsiasi accordo giurisdizionale, queste stesse persone porteranno avanti tale marchio di esperienza nel futuro anche allorché, nel frattempo, dovessero distaccarsi dalla professione stessa. In tal senso, gli individui di tali gruppi potrebbero essere "più grandi" rispetto alle giurisdizioni che si supponeva "determinassero" la loro esperienza in un momento." [2018, 166-167].

Il macro e il micro, in altri termini, non appartengono alle proprietà dimensionali delle entità sociali ma a quelle temporali e relazionali che le caratterizzano. Una idea simile era stata elaborata dal sociologo americano nel 2005, in un saggio sulla storicità degli individui poi ricompreso all'interno di *Processual Sociology*. In tale saggio, Abbott sostiene che in una società in continuo, massiccio e accelerato

cambiamento siano gli individui più che le strutture sociali a garantire una continuità storica. La storicità degli individui è di tipo anzitutto biologico: ognuno di noi vive molto più a lungo dei singoli governi, di un papato o delle diverse fasi storiche dei mass media, per fare alcuni esempi. In secondo luogo, essa ha a che fare con la memoria e si distribuisce in una grande varietà di reperti registrati (*records*). Ciò permette di sostenere che "la massa duratura di individui biologici", pur atomizzata se presa singolarmente, costituisce "una delle più ampie forze "sociali" che esistano [2016, 15].

6. Conclusioni

Come speriamo di essere riusciti a mettere in luce in questo breve saggio, la storia intellettuale di Abbott differisce da quella di gran parte dei protagonisti della sociologia storica. Essa può essere sinteticamente suddivisa in quattro fasi, non chiaramente distinte dal punto di vista temporale, ma più spesso sovrapponibili e integrate in un unico quadro generale di tipo processuale-pragmatico:

1. L'applicazione di metodi storici ai problemi sociali;
2. La definizione di una sociologia della conoscenza storicamente orientata;
3. Una riflessione epistemologica complessiva, nella quale il problema storico è reinterpretato secondo la logica delle suddivisioni frattali della scienza;
4. Infine, la definizione di un approccio sociologico generale di tipo processuale, in continuità con la sociologia pragmatista americana e con la tradizione della scuola di Chicago.

Rispetto ai temi tradizionali della sociologia storica [Delanty, Isin 2003] manca in Abbott un interesse esplicito per i processi di modernizzazione, per quanto essi vengano indirettamente toccati nelle analisi ecologiche relative a professioni e organizzazioni. L'originalità del suo approccio – che da un punto di vista critico potrebbe anche essere considerata come una colpevole indifferenza rispetto alle grandi divisioni del campo sociologico – sta nel non prendere mai chiaramente

posizione fra scientismo e antiscientismo, positivismo e costruzionismo, metodi analitici e interpretativi, ma di considerare ognuno di questi poli come un momento necessario in ogni pratica scientifica. Ancora, la sua non è una sociologia politicamente schierata. Per precisa scelta epistemologica e anti-normativa, essa differisce nettamente rispetto all'orientamento marxista della sociologia storica degli anni Sessanta e Settanta. È piuttosto uno sforzo complessivo, di carattere epistemologico ed ontologico, di precisare l'oggetto della sociologia sottolineandone il carattere contestuale e temporalmente determinato.

Con ciò egli tenta di colmare alcuni vuoti concettuali e metodologici lasciati come scomoda eredità dalla scuola di Chicago e, a nostro avviso, lo fa con successo. Si può dire, in conclusione, che Abbott tenti una via sociologica alla cumulatività, più intraprendente e meno realisticamente limitata rispetto a quella proposta a metà del secolo passato da Robert K. Merton [1949, tr. it. 1974], fondata sul carattere processuale ed ecologicamente determinato di ogni fenomeno sociale e naturale. Nella triade deduttivismo-induttivismo-adduttivismo il sociologo americano sembra porsi prevalentemente sulla terza posizione, la medesima che per esempio caratterizzava gli scritti di Charles Peirce. La modellizzazione ecologica delle realtà studiate, infatti, produce *pattern* che permettono comprensioni generalizzabili pur in presenza di dati insufficienti. Comprensioni che a loro volta saranno verificate o smentite da successivi studi empirici o di carattere propriamente storico-comparativo. La processualità introduce un elemento di ulteriore complessità nella comprensione dei fenomeni sociali. Ma è anche e soprattutto una sfida che spinge il confine ben al di là del positivismo più ingenuo o della rinuncia assoluta a qualsiasi modello di generalizzabilità sociologica.

Caratteristica del suo percorso intellettuale è la capacità di sfuggire ai confini simbolici dei reticoli istituzionali. E sta forse in questo la ragione per cui essa sopravvive e supera la mancata sintesi fra sociologia e storia, di cui già si lamentava a inizio anni Novanta.

Riferimenti bibliografici

Abbott, A.,
1970, *Images of Society and Politics: England 1825-1832*, tesi di baccalaureato inedita, Harvard University.
1978, *Accident and its Correlates in a Psychiatric Hospital*, in "Acta Psychiatrica Scandinavica", 57, pp. 36-48.
1980, *Religion, Psychiatry, and the Problems of Everyday Life*, in "Sociological Analysis", 41, pp. 164-171.
1981a, *Status and Status Strain in the Professions*, in "American Journal of Sociology", 86, pp. 819-835.
1981b, *Professional Ethics*, in "American Journal of Sociology" 88, pp. 855-885.
1982, *The Emergence of American Psychiatry, 1880-1930*, Tesi di Dottorato inedita, University of Chicago.
1983, *Sequences of Social Events*, in "Historical Methods, 16, pp. 129-147.
1984, *Event Sequence and Event Duration: Colligation and Measurement*, in "Historical Methods", 17, pp. 192-204.
1988a, *The System of Professions*, University of Chicago Press, Chicago.
1988b, *Transcending General Linear Reality*, in "Sociological Theory", 6, pp. 169-186.
1990, *Positivism and Interpretation in Sociology*, in "Sociological Forum", 5, pp. 435-458.
1991a, *The Future of Professions: Occupation and Organization in the Age of Expertise*, in "Research in the Sociology of Organizations", 8, pp. 17-42.
1991b, *History and Sociology*, in "Social Science History", 25, pp. 201-238.
1992, *From Causes to Events*, in "Sociological Methods and Research", 20, pp. 428-455.
1995, *Sequence Analysis: New Methods for Old Ideas*, in "Annual Review of Sociology", 21, pp. 93-113.
1997, *Of Time and Place*, in "Social Forces", 75, pp. 1149-1182.
1999, *Department and Discipline. Chicago Sociology at One Hundred*, University of Chicago Press, Chicago.
2001a, *Chaos of Disciplines*, University of Chicago Press, Chicago.
2001b, *Time Matters*, University of Chicago Press, Chicago.
2004, *I metodi della scoperta*, Bruno Mondadori, Milano, 2007.
2005a, *The Historicality of Individuals*, in "Social Science History", 29, pp. 1-13.

2005b, *Linked Ecologies*, in "Sociological Theory", 23, pp. 245- 274; rist. in A. Abbott, *Processual Sociology*, University of Chicago Press, Chicago, 2016, pp. 33-74.
2014, *Digital Paper: A Manual for Research and Writing with Library and Internet Materials*, University of Chicago Press, Chicago.
2016, *Processual Sociology*, University of Chicago Press, Chicago.
2018, *Lezioni italiane. L'eredità della Scuola di Chicago*, a cura di V. Romania, Orthotes, Salerno.

Abbott, A., Hrycak, A.,
1990, *Measuring Resemblance in Sequence Data: An Optimal Matching Analysis of Musicians' Careers*, in "American Journal of Sociology", 96(1), pp. 144-185.

Abbott, A., Tsay, A.,
2000, *Sequence Analysis and Optimal Matching Analysis in Sociology*, in "Sociological Methods and Research", 29, pp. 3-33.

Berger, P.,
1963, *Invito alla sociologia*, Marsilio, Venezia, 1967.

Blumer, H.,
1969, *L'interazionismo simbolico. Prospettiva e metodo*, il Mulino, Bologna, 2008.

Bourdieu, P.,
1996, *Sul concetto di campo in sociologia*, a cura di M. Cerulo, Armando, Roma, 2010.

Delanty, G., Isin, E.R., a cura di,
2003, *Handbook of Historical Sociology*, Sage, London.

Goffman, E.,
1953, *Communication Conduct in an Island Community*, Tesi di Dottorato inedita, Università di Chicago. Una versione digitale è disponibile online: http://cdclv.unlv.edu/ega/documents/eg_phd.pdf.
1959, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969.

1961, *Asylum. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino, 1968.

Hughes, E. C.,
1958, *Men and Their Work*, ed. by E. C. Hughes, Free Press, Glencoe (III.).

Merton, R. K.,
1949, *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, 1974.

Park, R. E., Burgess, E. W., Mckenzie, R. D.,
1925, *La città*, Edizioni di Comunità, Milano, 1967.

Romania, V.,
2016, *Carriera, successo e mobilità accademica. Erving Goffman e la seconda scuola di Chica*go, in "The Lab's Quarterly", 28(3), pp. 28-56.
2017, *Pragmatismo e interazionismo simbolico. Riflessioni epistemologiche*, in "The Lab's Quarterly", 29(2), pp. 7-30.

Luca Corchia

Spiegazione e narrazione nella sociologia storica. La "Event Structure Analysis" di Larry J. Griffin

1. Introduzione

Nel quadro della "sociologia degli eventi", Larry J. Griffin – professore di sociologia alla John Shelton Reed e di storia all'Università del North Carolina – rappresenta una figura rilevante e originale[1]. Nei primi anni Novanta, Abbott lo presentava come "l'unico studioso prevalentemente quantitativo" della Sezione di Sociologia storica dell'American Sociological Association[2] [1991, 216]. Il programma di ricerca di Griffin era centrato sulle relazioni di dipendenza nelle serie temporali attraverso l'analisi delle covarianze e i modelli di regressione ricorsiva, in termini migliorativi, dunque, rispetto alla sociologia *standard* di cui non contestava né la misurazione quantitativa né l'analisi statistica. Il problema era quello di identificare periodi temporalmente distinti. Sullo sfondo della critica epistemologica alla *General Linear Reality* formulata

1. L'unico studioso italiano che ha colto l'importanza di Griffin è Marco Santoro, a cui si devono le poche cose conosciute – cfr. la pubblicazione di un suo saggio nel simposio "Narratives, Temporality, and Sociology", curato con Filippo Barbera per la rivista "Sociologica" [1(3), 2007] – e in generale l'introduzione della sociologia degli eventi in Italia.

2. Ricostruendo la storia della costituzione e delle fratture all'interno del gruppo HS1, Abbott ricorda che dalla riunione dell'ASACHS, in cui nel 1983 i sociologi comparativi "weberiani" furono messi in minoranza dai nuovi "evenemenziali", "Griffin sollecitò l'importanza del lavoro quantitativo" per quanto se "il suo argomento può aver aiutato a spodestare il gruppo Weber, ebbe poco effetto sulla direzione futura della sezione" [2001, 107].

dallo stesso Abbott [1988], la sfida metodologica era evitare la neutralizzazione della processualità storica nella costruzione dei dati sociologici ed esaminare gli eventi e le azioni nel tempo e attraverso la temporalità [Isaac, Griffin 1989; Griffin, Isaac 1992]. Il debito verso la prospettiva processuale del sociologo di Chicago era esplicito[3], così come la piena identificazione alla nuova sociologia storica rappresentata da Andrew Abbott, William H. Sewell Jr., Ron Aminzade, Jill Quadagno, Stan J. Knapp, Scott Long e altri con cui condivideva iniziative seminariali e editoriali e di cui Griffin ha ricostruito tutti i temi caratterizzanti, le diverse posizioni e le prese di distanza dai maestri della sociologia comparativa.

In questo articolo sono trattati i concetti fondamentali – azioni, strutture ed eventi – con cui Griffin affronta la questione del tempo nella "teoria della strutturazione" (1) attraverso il modello *Path dependence*, ossia della "dipendenza dal percorso" nell'esplicazione di azioni ed eventi (2). Il passaggio dalle analisi delle variabili e dei casi a quelle delle sequenze conduce al recupero dell'"interpretazione narrativa" di cui, tuttavia, sono messi in luce i limiti esplicativi dei processi storici e la necessità di altre forme di ragionamento causale per ottenere modelli espliciti, formali e replicabili (3). Questo è il compito che Griffin assegna alla *Event Structure Analysis* (ESA), uno dei modelli analitici applicati alle sequenze temporali che meglio combina sul piano procedurale le narrazioni degli eventi e le spiegazioni causali attraverso l'ausilio della *computer science* – il software ETHNO – peraltro assai ben temperata dalle "virtù" comprendenti ed esplicative del sociologo storico (4).

3. Griffin attesta così l'influenza dei suoi scritti metodologici sulle riflessioni sulla temporalità e le spiegazioni narrative alla fine degli anni Ottanta: "Andy Abbott [1990] iniziò a pubblicare una serie di articoli sull'importanza del tempo e della narrazione nella rivista *Historical Methods*. Mettendo al lavoro queste idee, lui e Alexandria Hrycak [1990] adattarono anche l'analisi di corrispondenza ottimale (*optimal matching analysis*) – una procedura matematica progettata per analizzare i dati di sequenza – all'indagine sociale. L'impatto delle esplorazioni concettuali di Abbott sulla temporalità fu inizialmente modesto, ma egli raggiunse e plasmò il pensiero di quelli (me incluso) che avevano iniziato a esplorare il tempo e il suo ruolo nella sociologia storica" [Griffin 2007, 2]. E in effetti, in calce alla pubblicazione sull'*Event Structure Analysis* egli non lesinò un "ringraziamento speciale" per Abbott [Griffin 1993, p. 1094n].

2. Azioni, strutture ed eventi

Il tratto che meglio qualifica questa nuova sociologia storica – per quanto varia possa essere – è la ricerca di una migliore integrazione tra la ricerca storica e la teoria sociale. Un testo fondativo di riferimento è *Sociologia storica* di Philipp Abrams, uscito postumo nel 1982 [tr. it. 1983]. Si tratta di "una delle migliori (e ancora utili) ricostruzioni dei programmi di ricerca nel campo della sociologia storica – che è anche uno dei più forti appelli mai scritti per l'integrazione di storia e sociologia" [Barbera, Santoro 2007, 3], ma che – si rammarica Paci – "non ha avuto l'impatto che meritava sugli sviluppi della sociologia storica contemporanea" [2013, 372]. Lo stesso Griffin ne parla come di una "gemma tristemente sottovalutata" in una serie di opere che "esaltavano la promessa della sociologia storica" ma ebbero "una limitata influenza sostanziale e metodologica" [2007, 1]. Non del tutto, come vedremo. Il valore della proposta non risiede solo nella tesi sull'equivalenza sostanziale e strumentale tra la storia e la sociologia – "le due discipline, per alcuni aspetti fondamentali, cercano di fare esattamente la stessa cosa, utilizzando a questo fine la stessa logica operativa" –, bensì di averla messa alla prova nella "problematica della strutturazione" [Abrams 1982, tr. it. 1983, 5]. Il comune obiettivo è di "rendere conto dell'esperienza umana in maniera da riconoscere simultaneamente e in egual misura che la storia e la società sono il prodotto di un'azione individuale costante e più o meno orientata allo scopo e che l'azione individuale, per quanto intenzionale sia, è prodotta dalla storia e dalla società" [ivi, 10]. E ancora "la struttura modella l'azione ed è trasformata dall'azione ed entrambi questi processi si realizzano nel tempo" [ivi, 19][4]. Il

4. Abrams si ispira a *Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* [1979] di Anthony Giddens – mentre non potrà leggere il successivo *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione* [1984, tr. it. 1990]. Per Giddens non si comprende né il passato né il presente senza la combinazione di storia e scienze sociali, le quasi convergono per gli obiettivi scientifici e oggetto di studio e sono logicamente e metodologicamente indistinguibili [1979, 7-8, 230]. Va notato, tuttavia, il sociologo inglese rimarrà solo un riferimento obbligato ma fugace e relegato all'apparato bibliografico per gli altri "sociologi degli eventi". Il motivo è ironicamente espresso, sempre in una nota, da Abbott. Dopo aver ricordato che, sino agli anni Settanta, non c'era mai stato un tentativo teorico di risolvere il contrasto tra le posizioni narrative e analitiche e che i legami tra sociolo-

termine *Structuring* rimarca, dunque, la natura storico-temporale del processo dialettico di co-costituzione tra le strutture sociali e le azioni dei singoli e dei collettivi [Griffin, van der Linden 1999, 4] – e per questa idea generatrice, Abrams deve essere considerato la "figura centrale nel rinvigorimento di una sociologia temporale" [Griffin 1995, 1252].

La problematica da cui muove Griffin, dunque, è quella della reciproca costituzione di individui, società e cultura al centro della teoria della strutturazione di Abrams che costituisce il comune quadro di riferimento di sociologia e storia. È la stessa prospettiva con cui Arthur L. Stinchcombe introdusse *Theoretical Methods in Social History* [1978, 1]: "entrambe trattano di gente reale che ha interpretazioni poco chiare e conflittuali di, e aspirazioni per, se stessa e il mondo, gente reale con risorse personali e opportunità istituzionali molto diverse, ed entrambe – sociologia e storia – cercano di comprendere e spiegare come queste persone abbiano agito in ambienti contesi, difficili o ostili e, così facendo, cambiato o riprodotto le strutture sociali, le categorie culturali e le pratiche politiche in cui erano invischiate" [Griffin 1995, 1253]. Questo è il nucleo dell'approccio di Sewell alla temporalità dei processi sociali e di Abbott sull'interazione reciprocamente costitutiva di *agency* e struttura "nel" tempo e "attraverso il tempo" [1993, 1098].

L'analisi delle dinamiche temporali nei contesti sociali è l'oggetto specifico della sociologica storica: "Il tempo è una parte ineludibile del contesto strutturale e culturale in cui le persone esistono, pensano e agiscono […] è il *medium* attraverso il quale si verifica l'azione, si istituzionalizzano le relazioni sociali e si sviluppano le definizioni culturali" [1995, 1248]. Ciò che esaminano gli studiosi – e che sono essi stessi – è storicamente condizionato. Non per questo la sociologia storica è la "sociologia dei fenomeni del passato". Tutti i dati sono sempre necessariamente "passati" nel momento in cui sono raccolti e analizzati e neppure la distanza temporale da quei fatti è un criterio soddisfacente per delimitare i

gia e storia erano maturati sul terreno delle ricerche fattuali e generalmente in aree particolari di ricerca, Abbott precisava che "Naturalmente ci sono un sacco di articoli che dicono che dovrebbe essere un argomento di indagine, di solito fornendo alcuni esempi che illustrano tale necessità. Tutti gli addetti ai lavori scrivono un articolo del genere almeno una volta nella loro carriera. Alcuni ne fanno un'abitudine (Giddens, in particolare, passa molto tempo a dirci quanto siano importanti le cose e molto poco a mostrarci come farle)" [2001, 114n].

campi di interesse del sociologo e dello storico. Griffin domanda: "Quanto lontano nel passato devono essere i fatti a cui i dati si riferiscono affinché questi fatti siano sufficientemente vecchi da essere storici? Cinque anni? Cinquanta anni? Cinquecento anni? Semplicemente non ci sono linee guida per determinarlo, né ci saranno mai" [1992, 404]. Il problema non è l'età dei "fatti" e dei relativi "dati", ma ciò che si fa con i dati al fine di prendere in considerazione la temporalità dei fatti. La sociologia storica offre una "cornice esplicativa unica" che non riguarda il "passato" ma la "rappresentazione degli eventi" [Gotham, Staples 1996, 483].

Griffin marca una netta cesura tra la sociologia degli eventi e la sociologia storica precedente, accomunando almeno sotto tale aspetto gli approcci quantitativi *alla Tilly* e quelli qualitativi *alla Skocpol*. Differenti per visione e metodo, infatti, le loro prospettive erano entrambe "non temporali nello loro logica" [1993, 1099]. Griffin riprende da Sewell [1991; 2005, tr. it. 2008] il concetto di "temporalità sperimentale" per esprimere il "congelamento della storia" che caratterizza la sociologia "comparativa" e "generalizzante" quando applica alla molteplicità di casi e al flusso degli eventi i criteri di equivalenza e indipendenza. Tanto le ricerche basate sulle analisi longitudinali delle regolarità statistiche di molti casi quanto quelle sulle fondate sulle comparazioni ideal-tipiche e contestualizzate a partire da pochi casi sarebbero "a-storiche". Non vi è differenza essenziale tra quei due approcci perché essi concepiscono e trattano il tempo in modo "statico" o sincronico, "come un «blocco di ghiaccio», che poi dividono in unità artificiali e intercambiabili, suscettibili di un'analisi causale standard su base comparativa seguendo i canoni di Mill" [Griffin 2007, 3; cfr. 1992, 411; Griffin *et al.* 1991, 112][5].

5. La posizione di Griffin nella *querelle* è netta: "Molto inchiostro è stato versato […] sulle relative differenze tra le metodologie basate sui casi e quelle basate sulle variabili (vedi, per esempio, Hall 1984; Ragin 1987; Lieberson 1992). *Ma le differenze nelle ragioni dell'esame di casi particolari non influenzano in alcun modo la logica sussuntiva di come i casi sono spiegati*. Che la generalizzazione causale sia essa stessa l'obiettivo dell'analisi, come penso sia per Beck e Tolnay, o sia solo un mezzo per la spiegazione di casi particolari, come credo possa essere per Skocpol, è irrilevante […]. I due obiettivi sono funzionalmente interdipendenti […]. Le differenze procedurali e progettuali tra i comparativisti logici e gli analisti statistici sono

La temporalità adeguata è quella "evenemenziale", che si differenzia dalle concezioni più astratte del tempo perché è ricca di eventi (*eventful*). Gli eventi sono una classe relativamente rara di avvenimenti che esercitano un significativo effetto riorganizzativo. La riproduzione del mondo sociale avviene attraverso innumerevoli sequenze di azioni individuali e collettive temporalmente ordinate e interconnesse, senza che si producano dei cambiamenti di quelle strutture sociali che predeterminano i limiti sistemici e le condizioni materiali e simboliche. Gli eventi sono quella rara specie di avvenimenti imprevisti con forza trasformativa e, perciò, hanno un ruolo chiave nella spiegazione del mutamento, ossia della collisione tra azioni e strutture e della genesi di nuovi interessi materiali, valori culturali e principi di organizzazione. Abrams ritiene che gli eventi storici siano i "principali punti di accesso" al processo di strutturazione [1982, tr. it. 1983, 235]. Rispetto alla molteplicità di informazioni disponibili, un evento è definito attraverso alcuni "dettagli" cruciali che specificano gli accadimenti che lo compongono nel complesso rispetto a quelli che lo precedono, circondano e seguono. Con Weber, Abrams precisava che il criterio di selezione degli accadimenti è il "loro significato come segni della transizione" [ivi, 239], ossia il loro spiegare indirettamente il mutamento da una struttura sociale a un'altra. Gli eventi sono avvenimenti identificabili per il fatto che si può distinguere un prima e un dopo, cioè una struttura sociale precedente da una struttura sociale successiva o un processo precedente da un processo successivo. Gli eventi possono quindi essere osservati solo sullo sfondo del cambiamento degli stati strutturali o dei corsi processuali [Schützeichel 2004, 90]. Griffin ricorre alla descrizione di Paul Conkin e Roland N. Stromberg. Un evento è "un avvenimento distinguibile, con qualche schema o tema che lo differenzia dagli altri, e che comporta dei cambiamenti che avvengono in un periodo di tempo delimitato" [1989, 173; Griffin 1993, 1096n]. Come già per Abrams, gli eventi sono i "punti di accesso" al processo di strutturazione" [ivi, 1098].

---

irrilevanti per questi due obiettivi [Griffin 1992, 411]. Il giudizio sulla Skocpol, però, è più complesso e positivo se valutiamo le sue ricerche comparative [ivi, 407; cfr. 1995, 1252].

3. La forma sequenziale della storia

Per fare "seriamente" sociologia storica occorre "prendere sul serio il tempo", in modo da attribuirgli in sé un valore esplicativo. Concepire e trattare storicamente gli eventi significa ricollocarli nel contesto in cui accadono e temporalizzarli nel loro svolgimento processuale [Griffin 1995, 1247]. Sotto il primo aspetto è sufficiente dire che implica anche "storicizzare" più a fondo il modo in cui si definiscono e utilizzano le categorie di analisi – a cominciare dai concetti fondamenti, ad esempio quelli relativi alle proprietà degli attori operativizzate in variabili di attributo, come il genere, la classe, razza, etc.[6] – e trattarle in ogni contesto non solo come fortemente correlate nei modelli esplicativi (*multicollinearity*) ma co-determinate reciprocamente nel significato storico e in quello attuale come categorie di analisi [ivi, 1250]. Ciò che più interessa è tuttavia la tesi sulla processualità del tempo, o meglio sullo sviluppo temporalmente processuale di azioni, strutture ed eventi.

Griffin riprende il concetto di *path dependence*. I processi sociali sono sequenze di azioni che necessariamente producono degli effetti cumulativi, combinandosi in eventi che generano, riproducono e trasformano le strutture socio-culturali di cui le azioni sono a loro volta un prodotto. Le sequenze di eventi dipendenti dal percorso sono parte di condizioni strutturali più durature che permettono e vincolano l'azione. Questa convinzione è centrale in tutti i principali interpreti della sociologia degli eventi. In modo analogo e contrariamente all'assunto dell'indipendenza causale delle sequenze di eventi, Sewell affermava che la temporalità evenemenziale presuppone una dipendenza degli eventi successivi dai precedenti. Un corollario di questo assunto è che la temporalità evenemenziale è per così dire "fatidica" (*fateful*), ossia, precisava Paci: "Una volta esperito un evento non è possibile cancellarlo ed esso altera in maniera irrevocabile la situazione" [2013, 391]. Ancora prima, Abrams aveva collegato il concetto di sequenze "dipendenti

6. Griffin specifica che i concetti sono "(1) storicizzati come insiemi materialmente e simbolicamente inscritti di imposizioni culturali e pratiche sociali e linguistiche, (2) contemporaneamente costitutivi e costituiti da identità personali e di gruppo, relazioni sociali e ordinamenti istituzionali, e (3) soggetti a contestazione, definizione e ridefinizione" [1995, 1249].

dal percorso" a quello di "causalità cumulativa". Lo svolgimento degli eventi può essere considerato come una sequenza lineare: un'azione dopo l'altra, sino a un particolare risultato o una gamma di risultati. Per questa consequenzialità, l'"inversione del percorso" è difficile, anche se non impossibile. Anche se le azioni precedenti modellano le condizioni di possibilità di quelle successive, generalmente, esse non le predeterminano totalmente. L'esito o gli esiti dell'evento dipendono da un preciso svolgimento che non è predefinito dalle sue condizioni iniziali o dal contesto generale. Se ogni evento è composto da un insieme di sequenze di azioni che ne specifica l'unicità, questa qualità non deve rendere la spiegazione "impossibile". La spiegazione del processo si fonda su di "una peculiare concezione della causalità (o strutturazione), che è *molteplice, sequenziale e cumulativa*" [1982, tr. it. 1983, 365].

Anche Griffin non parte dall'assunto che gli eventi successivi dei processi storici siano totalmente condizionati da quelli precedenti [Rueschemeyer *et al.* 1992, 4]. Affinché l'ordine temporale sia determinante per il risultato dei processi storici, i dati devono essere "intrinsecamente sequenziali" e non cronologici come le serie temporali o contestuali come le comparazioni che perciò non si adattano all'analisi della strutturazione [Griffin 1995, 1252]. Oltre alla "sequenzialità", le qualità degli eventi sono la "contingenza" e la "singolarità". Se l'ordine temporale in cui gli eventi si verificano è determinante per il risultato dei processi, altrettanto rilevante è la "posizione" che i singoli eventi occupano in processi che hanno margini di contingenza. Il momento in cui l'evento accade è cruciale quanto il fatto che sia accaduto: "Causa ed effetto sono in parte contingenti alla posizione o all'ordine di una azione in un'intera sequenza di azioni temporalmente correlate [1992, 416]. La temporalità evenemenziale presuppone, infatti, che la causalità cumulativa sia eterogenea. Diversamente all'assunto per cui le leggi causali sono uniformi nel tempo, le dipendenze degli eventi successivi dai precedenti sono sempre diverse: "ci sono sempre più temporalità, più ritmi temporali, differenti tassi di cambiamento" [Santoro 2008, 316]. Tutte le sequenze di eventi si svolgono in modi differenti. Non ci sono due avvenimenti, anche quelli ascrivibili alla stessa classe teorica, che abbiano la stessa sequenza. Sono differenti le contingenze, i punti di svolta o di ramificazione e le dipendenze o inversioni di percorso. Né gli eventi hanno luogo nello stesso contesto, se non altro perché il precedente

verificarsi di un certo tipo di evento altera, per quanto sottilmente, il contesto storico in cui lo stesso tipo di evento si ripete o la probabilità del suo verificarsi. Delle sequenze alternative possono portare allo stesso risultato in alcuni eventi e a risultati significativamente diversi in altri. Dalla eterogeneità discende la conseguenza che gli eventi sono in grado di cambiare non solo l'equilibrio delle forze causali che operano ma la logica stessa con cui le conseguenze seguono gli eventi o le circostanze [Sewell 2005, tr. it. 2008, 101]. Il modo in cui si verificano le sequenze di azioni ed eventi, al pari di quanto sosterrà Sewell, risulta "imprevedibile" [Griffin 1992, 414].

La temporalità evenemenziale assume l'idea di una "contingenza globale" nella riproduzione sociale. Se i processi storici presentano regolarità" e "continuità" che sconsigliano l'idea di un "fluidità permanente e universale", cioè se vi sono strutture "profonde", d'altra parte vi sono strutture "ordinarie" o "superficiali" più soggette a cambiamento [Sewell 2005; tr. it. 2008, 106]. Inoltre, la storia mostra talvolta "improvvise rotture": eventi contingenti, inattesi e intrinsecamente imprevedibili che possono invertire o alterare le tendenze più apparentemente durevoli della storia. Perciò, in definitiva, nulla nella vita sociale è "immune al cambiamento" [1991; 2005, tr. it. 2008].

I mutamenti di struttura dipendono da complesse sequenze temporali i cui effetti producono effetti imprevisti e accidentali e in cui giocano un ruolo attivo gli attori individuali e collettivi [Pedriana 2005, 350]. Paci ricorda che Sewell aveva fatto propria la concezione weberiana della realtà sociale come "mondo significante", culturalmente strutturato e fatto di rappresentazioni collettive diffuse e di azioni sociali intenzionate. Senza alcuna cesura, la *Logica della storia* prende in esame i significati che gli attori attribuiscono alla sequenza di eventi e il ruolo dell'*agency* nella produzione di contingenza [2013, 390]. Lo stesso Griffin precisa che si tratta di una discontinuità nella sezione "Comparative Historical Sociology" dell'American Sociological Association (ASACHS). Se i sociologi storici contestualisti "tendono a dare maggior peso teorico alle forze strutturali su larga scala", quelli evenemenziali "tendono generalmente a enfatizzare l'*agency* e la coscienza" [1992, 413][7].

7. Skocpol ha elaborato un approccio analitico per formulare ipotesi alternative utili alla spiegazione causale di regolarità e variazioni storiche nel quadro di un'ontologia weberiana

4. La spiegazione narrativa

Da Abbott, Griffin prende l'idea di fondo che "la metodologia sia implicitamente una teoria generale […] una ontologia, che non precede dunque, fondandola, la metodologia, ma ne è parte integrante" [Santoro 2003, 552]. Il metodo della sociologia storica deve essere coerente con una visione e una trattazione della storia come flusso di eventi "singoli", "contingenti" e "in sequenza": "Sequenzialità, contingenza e singolarità sono le qualità che definiscono gli eventi, e quindi ognuna di esse deve essere integralmente incorporata nella logica stessa di come gli eventi sono spiegati" [Griffin 1992, 415]. Egli introduce la definizione del problema e l'inizio della soluzione ricorrendo al saggio *From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism* [1992] di Abbott. Se l'obiettivo è spiegare il processo temporale di strutturazione delle azioni sociali e se per farlo occorre analizzare le sequenze degli eventi, allora dovremmo anche impiegare una modalità che sia "intrinsecamente", se non esclusivamente, temporale sia nella "costruzione" che nella "logica esplicativa" [Griffin 1993, 1094, 1099; 2007, 4]. L'ordine delle sequenze temporali può essere sfruttato analiticamente ricorrendo al "dispositivo più ampiamente usato, e probabilmente meno considerato, nella cassetta degli attrezzi dello storico", cioè alla "narrazione", che diviene l'elemento essenziale per far progredire la comprensione e la spiegazione dei fatti storici [1995, 1251, 1252].

La sociologia deve ricorrere al tratto distintivo della vecchia storiografia, proprio perché "si è occupata di narrare come gli eventi, le azioni e i processi si svolgono nel e attraverso il tempo" [*Ibidem*]. Come definizione provvisoria, Griffin adotta quella formulata da Lawrence Stone[8], per cui la "storia narrativa" è un

sulla "natura significante del mondo sociale". Questa prospettiva sul mutamento richiede che si tenga conto delle motivazioni dell'agire [Paci 2013, 289]. Ciononostante, nell'ambito della sociologia storica di tradizione weberiana, la prospettiva della Skocpol assegna all'*agency* un minor ruolo esplicativo. Nella ricerca sulle rivoluzioni sociali, infatti, prevale un "determinismo strutturale" che "non lascia molta scelta agli attori della crisi" [Scamuzzi 1981, 509].

8. Storico inglese e docente a Princeton, in *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*, pubblicato sulla prestigiosa "Past and Present", Stone aveva avviato una polemica (e auto-critica) contro il primato esplicativo delle analisi quantitative e seriali sulle strutture di "lunga durata" che la storia economico-sociale aveva assorbito dalle scienze sociali rispetto alla "storia narrativa" dominata dalla cronologia, dagli eventi e dai grandi personaggi – una

"modo di scrivere" che implica un "metodo". La narrazione è "l'organizzazione del materiale in un ordine cronologicamente sequenziale e la focalizzazione del contenuto in una singola storia coerente, sebbene con sotto-trame" [1979, 10; cfr. Griffin 1993, 1097]. La logica delle narrazioni è basata sulla connessione sequenziale. C'è un inizio della storia, uno svolgimento e una fine, il cui esito non giunge in modo non arbitrario bensì come risultato cumulativo. La posizione dell'azione nella sequenza è essenziale poiché il collegamento con le azioni precedenti spiega il suo verificarsi, mentre il collegamento con le azioni successive spiega la sua funzione nell'intera sequenza temporale [Griffin 1993, 1098, 1099; cfr. Maines 1993, 17, 32; Gotham, Staples 1996, 481; Schützeichel 2004, 49][9]. Per il modo con cui organizza le informazioni e facilita la comprensione della genesi e dell'ordine temporale degli eventi, la narrazione incoraggia, addirittura costringe a, un ricorso esplicito al tipo di causazione temporale che avevano in mente Abrams, Abbott[10], Aminzade e altri, ma non gli studiosi comparativi contestualisti che hanno adottato diverse procedure analitiche [Griffin 2007, 4][11].

posizione che voleva marcare l'innovazione storiografica della scuola delle *Annales* e teorizzata da François Furet nel celebre *De l'histoire-récit à l'histoire-problème* [1975, tr. it. 1985].

9. Sull'idea che la spiegazione storica sia una sequenza "x causa y", "y causa z", etc., Griffin richiama in nota l'intervento critico di William H. Dray [1985] sulle tesi che Arthur C. Danto aveva formulato in *Filosofia analitica della storia* [1965, tr. it. 1971], in particolare riguardo alla quella "hempelliana" per cui qualsiasi cosa possa essere richiesta da una buona spiegazione storica, la sua verità dipende dalla verità delle corrispondenti enunciazioni di leggi generali. Le critiche di Dray e le controrepliche di Danto segnano il dibattito di quei decenni. Le incursioni di Griffin nelle *querelle* dei filosofi della storia e della scienza, tuttavia, sono assai rare. Più sovente egli si avvale del libro *The Poverty of Theory and Other Essays* di Edward P. Thompson, da cui riprende l'idea che: "Ogni momento storico è sia un risultato di un processo precedente che un indice della direzione del suo flusso futuro" [1978, 47].

10. La posizione di Abbott sul rapporto tra narrazione e spiegazione è interessante perché cerca di comporre la più radicata dicotomia tra sociologia e storia [2001, 118], coniugando le due tradizioni di ricerca antitetiche – il positivismo e l'interpretativismo – nella formula "positivismo narrativo": "da un lato egli abbraccia una concezione ontologica processuale della società, coerente con un approccio narrativo, dall'altro, egli non rinuncia per questo alla ricerca di una misurazione o una spiegazione analitica-causale di tipo latamente positivista" [Paci 2013, 378; cfr. Santoro 2003, 550]. Si tratta di una integrazione del "metodo narrativo interpretativo entro l'armamentario generale dei metodi positivisti" [Abbott 2001, 57].

11. "Contro Skocpol e altri comparativisti formali, come Ragin, Abbott ha sostenuto in modo persuasivo che la natura processuale della vita sociale – che si tratti di individui, istitu-

Concependo la storia come flusso di eventi singoli, contingenti e in sequenza, "il metodo narrativo permette una spiegazione causale processuale capace di rendere conto dei percorsi, vari, eterogenei e «zigzaganti», dell'azione verso un determinato esito" [1993, 1099; 2007, 4]. Gli esiti dell'evento dipendono da un preciso svolgimento che tuttavia non è predefinito dalle condizioni iniziali o dal contesto generale. Vi sono azioni imprevedibili che hanno grandi conseguenze e sono comprensibili e spiegabili solo *ex-post*. Griffin riprende da Dale Porter l'idea che gli eventi siano connotati dall'"emergere della novità" [1981, 34; cfr. Griffin 1993, 1099]. Le spiegazioni narrative assumono la forma di una "storia aperta", immersa in congiunture e contingenze. Esse implicano "una causalità sequenziale che ammette percorsi temporali tortuosi, vari ed eterogenei verso un particolare risultato" [2007, 4]. Come ha ben sintetizzato Paci, secondo Griffin, la narrazione è lo "strumento-principe" cogliere la "dipendenza dal processo" e "la natura congiunturale, contingente o *openended* dei fatti sociali" [2013, 379].

Ma non è tutto. Il problema non è solo capire che la realtà sociale è dipendente dal contesto, storicamente contingente o socialmente costruita ma anche combinare tali intuizioni con l'analisi strutturale multilivello [Abbott 1991, 235]. La sequenza delle azioni si svolge e viene raccontata entro un contesto integrato di condizioni iniziali, connessioni strutturali e avvenimenti contingenti: "Tutte narrazioni che sono catturate da e contemporaneamente rifanno, a contesti. E ognuna – macroscopica o microscopica nell'ampiezza storica […] forniscono ugualmente accesso alla strutturazione" [Griffin 1995, 1253]. Le azioni sono collegate in una costruzione narrativa dell'evento che definisce una "configurazione olistica" di "elementi in un unico e concreto complesso di relazioni" [Mink 1970, 551; Griffin 1993, 1098]. C. Behan McCullagh [1978] definì "colligazioni" ("*colligations*") questi costrutti analitici relazionali che "unificano un certo numero di azioni e di avvenimenti passati o contemporanei – i quali altrimenti potrebbero essere visti come discreti o disparati – in un insieme coerente di configurazioni che dà significato e spiega ognuno dei suoi elementi ed è, al contempo, costituito

zioni o rivoluzioni – richiede un pensiero temporale e narrativo. In particolare, la narrazione, concentrandosi sulla temporalità e sull'azione sociale, promette una profonda conoscenza teorica sull'interazione reciprocamente costitutiva di agenzia e struttura sociale, una dinamica che si verifica continuamente nel tempo e attraverso il tempo" [Griffin 2007, 3].

da essi" [Griffin 1992, 417]. Le narrazioni fondono il "particolare storico" e il "generale teorico" sintetizzando varie conoscenze e compiendo simultaneamente operazioni di: a) selezione delle azioni e degli avvenimenti; b) sequenzializzazione di quelli ritenuti costituenti l'evento; c) categorizzazioni teoriche e generalizzazioni statistiche e storiche [ivi, 417-418]. È la retorica "configurazionale" della narrazione che rende intelligibili le azioni e gli accadimenti in modi non riducibili alle procedure formali della deduzione, classificazione, generalizzazione causale o covarianza statistica [ivi, 419].

I fatti storici non sono sufficienti a rendere la descrizione degli eventi perché in quanto tali non hanno ordine e coerenza con il tema della storia[12]. Le narrazioni sono costituite dai "materiali grezzi" delle sequenze di azioni ma sono orchestrate, dall'inizio alla fine, dal ricercatore per includere una particolare serie di azioni in un particolare ordine temporale per uno specifico scopo. Seguendo l'interpretazione di Abrams e Abbott [1990] della lezione metodologica weberiana, Griffin puntualizza che ciò che è ricompreso nella descrizione e spiegazione di un evento dipende dalle finalità del sociologo storico, le quali sono relative alle sue caratteristiche piuttosto che alla storia «oggettivamente data»" [1993, 1097]. Pur condizionata dalle conoscenze di ciò che è realmente accaduto, la narrazione è in gran parte una colligazione di fatti teorizzati e configurati temporalmente per conformarsi al tema del narratore: "Il narratore, non il racconto, è l'attore centrale" [1992, 419-420].

Ricorrere alla storiografia non significa identificarsi con le sue finalità. Come per Abrams, se la narrazione è il modo in cui descriviamo, comprendiamo e spieghiamo gli eventi (e il processo di strutturazione) [Griffin 1993, 1098], l'appropriazione sociologica della narrazione richiede di "distillare il logico dal cronologico" e "discernere il teoricamente generale nello storicamente particolare" [1995, 1252]. La narrazione è sia "forma retorica" che "struttura esplicativa". Se essa fonde la descrizione teorizzata degli eventi con la loro spiegazione – "come accadono le cose è la spiegazione del perché le cose accadono" –, le due parti "devono essere separate prima che la logica causale della narrazione possa essere vista come (e apprezzata come) una logica esplicativa" [1992, 416, 419]. Ciò che deve essere verificato è se l'ordine cronologico ha un significato causale, evitando di

12. Senza approfondire Griffin richiama qui la distinzione tra cronaca e storia di Danto.

considerare tutte le azioni che avvengono nel tempo *t-1* come antecedenti causali di un'azione al tempo *t* [1993, 1099-1100]. La verifica richiede un'esplicitazione del modello esplicativo, contrastando la resistenza da parte degli storici a dichiarare gli assunti e le ipotesi sottostanti i bei racconti degli eventi[13]. D'altra parte, se sono presenti quelle che Dray chiamava spiegazioni narrative "in corsa" [1985, 185], esse sono per lo più povere sul piano operativo [Griffin 1993, 1099][14].

La spiegazione sociologica richiede che "gli eventi e i contesti siano apertamente teorizzati, il materiale fattuale sia astratto e generalizzato, e le connessioni causali tra le sequenze narrative siano stabilite in un modo che possa essere esplicitamente replicato e criticato" [ivi, 1100]. A tal fine, il primo passo è quello di "spacchettare" e "ricostruire" le narrazioni degli eventi facendo emergere gli aspetti analitici impliciti relativi alla spiegazione causale. Griffin lo definisce il momento della "sistematizzazione" da cui dipende la possibilità di elaborare inferenze migliori [ivi, 1101]. Il secondo passo richiede, invece, l'integrazione di altre forme di "ragionamento causale". Griffin si sofferma sulle conoscenze prodotte tramite il porre e rispondere a domande su situazioni storicamente "controfattuali" perché generatrici di modi generali e particolari di pensare agli eventi storici [1993, 1101]. Questa riflessione è resa possibile dalla "dipendenza dal percorso" che pone in primo piano come le conseguenze cumulative delle azioni passate vincolino e limitino le azioni successive, specialmente certe "azioni-chiave". Ciò consente di interrogarsi sul perché, per contro, altre azioni non furono intraprese e altri percorsi sequenziali non si siano compiuti [2007, 4]. Griffin si colloca qui

13. "Perché la conoscenza possa accumularsi è necessario collocare il disegno esplicativo in bella mostra davanti al lettore, con tutte le connessioni, gli assunti di significatività e le inferenze di strutturazione, in modo che [...] l'argomentazione sia collegata con un disegno teorico e non appaia come un racconto che ingenuamente ne trasmette una versione monca e oscura" [Abrams 1982, tr. it. 1983, 380]. La narrazione "non idiografica" e "teoreticamente orientata" è "un modello analitico di relazioni causali, se non di una teoria complessiva" che quasi sempre non figura esplicitamente nelle argomentazioni degli storici [Paci 2013, 375].

14. Da Abrams è ripresa l'idea che uno dei difetti del modo narrativo sia quello di nascondere sotto il peso di racconti eccessivamente preoccupati dei dettagli il quadro di riferimento teorico implicito che orienta la costruzione analitica delle colligazioni. Per altro verso, questo nascondimento – sia esso motivato da convinzioni estetiche o epistemologiche –, secondo Griffin, conduce a distorcere la comprensione della storiografia da parte dei sociologi che rifuggono le narrazioni e trattano coloro che le usano come "atei" [1992, 420].

nel solco della trattazione sull'uso dei controfattuali storici che Max Weber aveva svolto specificando la circolarità tra la scelta, l'analisi e l'esposizione degli oggetti di ricerca e il riferimento al valore del ricercatore. Escludendo che l'avalutatività (*Wertfreiheit*) implichi una neutralità dei punti di vista sul mondo, il sociologo di Tubinga qualificava la scienza sociale come "una scienza di realtà" il cui obiettivo è quello di cogliere "da un lato, la connessione e il significato culturale dei suoi fenomeni particolari nella loro odierna configurazione, e dall'altro i fondamenti del suo essere storicamente divenuto così-e-non-altrimenti" [1904, tr. it. 1958, 84][15]. L'analisi weberiana "delle possibilità oggettive nella storia" consente di immaginare che cosa sarebbe potuto accadere e perché non è successo, e dunque, di comprendere meglio cosa è fattualmente accaduto e perché è si è verificato così come è successo. Se l'assenza o la modifica di una circostanza concreta ha cambiato il corso di un evento, essa è essenziale per la particolare configurazione così come è effettivamente accaduta, e una causa di ciò che è accaduto. Quando sono poste domande controfattuali plausibili, inoltre, possono essere generate altre domande per nuove ipotesi di ricerca. L'uso come "prova" o "scoperta" del controfattuale è costante nella tradizione formatasi sugli studi metodologici e storici di Barrington Moore Jr. [1958, tr. it. 1964; 1966, tr. it. 1969]. Ripercorrendo in breve il dibattito filosofico pro e contro le interrogazioni controfattuali [vedi Redlich 1965; Elster 1978; Lieberson 1985; Hawthorn 1991], Griffin conclude che tali "figurazioni" sono "plausibili" se le alternative postulate sono "«possibilità oggettive» nel particolare contesto storico – il passato reale – in cui si collocano l'azione o l'evento", ossia citando Moore se sono delle "alternative concrete

15. Citando stralci del paragrafo sulle "Possibilità oggettiva e causazione adeguata nella considerazione causale della storia" degli *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura* [1906, tr. it. 1959, 207-237], Griffin esplicita perché, secondo Weber, i controfattuali siano uno strumento essenziale nell'analisi degli eventi storici: "l'«evento concreto» […] è troppo complesso per essere sussunto sotto generalizzazioni causali o leggi teoriche. Quando si pongono domande controfattuali "*what if*", il ricercatore isola concettualmente e astrae i fatti dalle loro concatenazioni storiche e si chiede se la loro assenza o modifica avrebbe alterato il corso dell'evento così come è stato documentato (cioè, narrato). Se la risposta è positiva, il fatto è giudicato tanto essenziale alla configurazione storica così come è "realmente" accaduta, quanto una causa storica significativa di ciò che è seguito [1993, 1101].

e specifiche a situazioni concrete [1978, tr. it. 1983, 377]. Con dati limiti[16], i controfattuali hanno valore inferenziale grazie alla fusione di conoscenze teoriche generali e conoscenze storiche particolari e alle doti di "rievocazione immaginativa" (cfr. Beer 1963) del ricercatore [Griffin 1993, 1102-1103; Id., Korstadt 1998, 153].

Con l'elaborazione di possibili azioni e conseguenze di varia probabilità, i controfattuali trasmutano ciò che è noto – la sequenza temporale osservata – in nuove domande storiche, sintetizzando le conoscenze generali e particolari in risposte adeguate a tali domande. Ciò richiede una procedura che faciliti l'"interrogatorio" e il "controinterrogatorio" delle sequenze narrative al fine di estrarre da esse delle prove di significato causale. Questo è il compito che Griffin assegna alla *Event Structure Analysis*, uno dei modelli analitici che che meglio combina sul piano formale i vantaggi delle narrazioni storiche e delle inferenze causali [cfr. Mahoney 2003, 366; Barbera, Santoro 2007, 4].

5. L'analisi della struttura degli eventi (ESA)

Presentando i contributi miscellanei di *New Methods for Social History*, curato assieme a Marcel van der Linden per la Cambridge University Press, Griffin ricomprendeva l'analisi della struttura degli eventi tra le "tecniche formali che lasciano il regno della statistica multivariata e si fondono effettivamente con il tipo di ragionamento interpretativo ed esplicativo usato dagli storici narrativi" [1999, 8; cfr. Griffin, Korstadt 1998]. Questa contestualizzazione consente di precisare che la ESA non è stata né la prima né l'unica formalizzazione della spiegazione narrativa. Essa fa parte della più ampia famiglia di tecniche di analisi dei testi e risponde all'esigenza di misurarne i contenuti con procedimenti di *process tracing*

16. "I controfattuali «plausibili» […] dovrebbero: a) partire dal mondo reale come altrimenti conosciuto prima di affermare un controfattuale; b) non richiederci di «riavvolgere il passato»; e c) non "disturbare" indebitamente ciò che altrimenti comprendiamo sugli attori e sui loro contesti" [Griffin 1993, 1102; Id., Korstadt 1998, 153; cfr. Hawthorn 1991, 158].

o "analisi sistematica del processo", ossia le sequenze che costituiscono la narrazione di un evento [Griffin 1993, 1105; 2007, 4; Paci 2013, 316n][17].

Griffin inizia a sperimentare l'analisi della struttura degli eventi nel 1990-91 e per due decenni apporterà un contributo decisivo all'edificazione metodologica di una sociologia storica incentrata sugli eventi e sulla temporalità e testata su vari casi di studio, come l'analisi di un caso di linciaggio avvenuto nel Mississippi nel 1930 [1993] – un saggio che per Santoro costituisce "la migliore applicazione sociologica della *event-structure-analysis*" [2003, 551n].

Sul piano tecnico-metodico, l'ESA prevede una serie di passaggi operativi finalizzati a formulare l'interpretazione causale di un evento, in modo da spiegare in formale ciò che è accaduto: "come" e "perché" [Griffin 2007, 17]. Ma, via via, viene impiegata logicamente l'intera gamma di strumenti esplicativi tipicamente usati nella spiegazione sociologica – deduzione teorica, classificazione, selezione analitica, generalizzazioni statistiche, regolarità causali, etc. ESA offre una articolata esemplificazione di come il generale e il particolare siano intrecciati nelle interpretazioni causali degli eventi [1993, 1124]. Qui, ricostruiamo la logica delle procedure evitando i dettagli tecnici.

Il primo passaggio è lo "spacchettamento" dell'evento, cioè la scomposizione del racconto negli elementi costitutivi composti da azioni e avvenimenti. Ogni elemento deve essere formulato verbalmente nei termini di singole dichiarazioni descrittive su attori, cose e azioni "atomiche" [Griffin 1992, 420; Id., Korstad 1998, 145]. Le proposizioni descrittive sono codificate ed elaborate da un software ("ETHNO") che schematizza questi *input* e li mette in relazione reciproca, restituendo come *output* una visualizzazione sotto forma di "albero" a cui è associata una serie di domande sulle connessioni tra le azioni registrate [ivi, 163; 1993, 1107]. Il programma pone una serie di domande sì/no che spingono il ricercatore a chiarire se un evento precedente è necessario per ogni evento successivo. Ad esempio, per una data coppia di eventi, ETHNO chiede: "L'evento A richiede un evento B o un evento simile? Potrebbe verificarsi comunque l'evento B?". L'analisi preliminare aiuta a identificare il tipo di collegamenti tra le serie di azioni e a rilevare i punti deboli della sequenza cronologica della narrazione: "La

17. L'origine di tali modelli formali e generalizzabili si deve a David Heise [1988; 1989] a cui Griffin si ispira rispetto a quelli di Peter Abell [1987] e di Abbott [1991, 1992].

logica causale riflessa dal diagramma in ETHNO è testata per la coerenza con un insieme di vincoli logici o regole su come l'azione può procedere. I vincoli più significativi (a) limitano quando un'azione può avvenire (cioè, deve essere "innescata" dal verificarsi di un prerequisito temporale); (b) limitano quando un'azione può ripresentarsi (cioè, i suoi antecedenti devono essere ripetuti, e la sua efficacia causale deve essere "esaurita" da una conseguenza); e (c) limitano l'efficacia causale di un'azione a una singola conseguenza" [*Ibidem*]. Questo secondo passaggio richiede, quindi, la selezione gli elementi significativi e la ricostruzione di una nuova sequenza temprale causale delle azioni nell'evento: "Le azioni significative non devono necessariamente rappresentare dei punti di «svolta» o di «scambio» nella storia di un evento (queste sono azioni che spostano l'evento da un percorso sequenziale ad un altro), ma sono azioni di maggiore importanza per l'intera sequenza perché servono sia come deposito di azioni precedenti che come incanalatore della forza causale di quel passato sulle azioni successive, stabilendo così possibilità future" [Griffin, Korstad 1998, 159]. Per tale attribuzione, ETHNO non offre un'assistenza diretta [ivi, 145; 2007, 5]. L'ordine della sequenza e l'interpretazione delle relazioni tra gli elementi dipendono da scelte del ricercatore che deve: a) "dedurre i legami causali tra le azioni in un evento"; b) "identificare le sue contingenze e seguirne le conseguenze"; e c) "esplorare la sua miriade di modelli sequenziali" [2007, 17]. Gli alberi schematici, infatti, generano informazioni interessanti dal punto di vista esplicativo solo dopo che il sociologo o lo storico ha imputato relazioni causali tra i suoi rami, sulla base della posizione temporale di un'azione nella sequenza in base alle sue conoscenze sui potenziali legami causali tra questi tipi di azioni, oltreché al ragionamento controfattuale e ai suoi saperi contestuali e generali [Griffin, Korstad 1998, 163]. A differenza della maggior parte delle tecniche analitiche formali, l'elaborazione è non numerica e non statistica. Tutto quello che ETHNO fa è porre delle domande sulle azioni che compongono l'evento e diagrammare le risposte che l'analista ha dato delle connessioni causali tra le azioni incluse nella cronologia dell'evento [Griffin 1993, 1105; 2007, 5-6][18].

18. "L'analista, non il software, possiede la conoscenza necessaria per strutturare e interpretare l'evento. Costringendo l'utente a essere preciso e meticoloso nella costruzione di narrazioni storiche, a ragionare in modo causale sulle sequenze e a essere chiaro nei giudizi

L'utilità di ETHNO si mostra appieno in un terzo passaggio che consiste nell'elaborazione di una "cronologia astratta", o meglio nella "generalizzazione esplicita della configurazione iniziale (o «concreta»)" dell'evento [1993, 1107] – una procedura nota come "istanziazione" nel programma [Griffin, Korstadt 1999, 160]. A questo superiore livello, l'analista elimina le azioni che sono reputate di "abbellimento" o "incidentali" rispetto alle sequenze principali o "senza significato culturale o storico". Le azioni mantenute sono riconcettualizzate come delle "istanze di azioni sequenziali teoricamente generali" [Griffin 1992, 420]. Queste proposizioni sulle relazioni causali tra le "azioni generalizzate" sono oggetto di nuove codifiche ed elaborazioni con ETHNO. Il programma riformula la serie di domande sulle loro connessioni e costruisce un nuovo diagramma causale a un livello più alto di generalità [2007, 6]. Il ricercatore deve valutare la struttura logica generale degli eventi sia per le incoerenze logiche segnalate dal programma, relative ad esempio all'ordine di successione delle azioni sia rispetto alle imputazioni causali che erano state incorporate nella precedente struttura logica degli eventi concreti. Le eventuali contraddizioni tra la struttura generale e quella concreta degli eventi possono richiedere la modifica della causalità imputata in una o in entrambe le serie per renderle coerenti tra loro dal punto di vista della logica sequenziale [*Ibidem*].

Le strutture generali, in un ulteriore passaggio, possono essere impiegate per comparazioni tra molteplicità di eventi per elaborare "un'unica logica d'azione teoricamente e storicamente generale". E, quest'ultima può funzionare da test di verifica e indirizzo di ricerca per lo sviluppo di una "rappresentazione puramente teorica di un processo generale" [*Ibidem*]. Anche se lo storico e il sociologo non devono necessariamente portare l'analisi della struttura dell'evento a tale livello di elevata generalità, è proprio qui che il significato dell'evento per l'analisi comparativa, la generalizzazione empirica e lo sviluppo teorico diviene, "forse", più visibile [Griffin 1993, 1124-1125].

L'ESA è uno strumento analitico flessibile che può essere piegato a vari scopi. Proviamo a riepilogare le caratteristiche che essa combina utilizzando aspetti della

causali, ESA mette a nudo la comprensione dell'investigatore in modo così lucido – anzi, crudo, come un diagramma della logica dell'azione – che le intuizioni sul significato causale sono intensamente acuite e i problemi di interpretazione sono messi in evidenza" [2007, 6].

metodologia standard delle scienze sociali e altri elementi della sociologia storica comparativa e della storiografia. È lo stesso Autore che fornisce degli elenchi in almeno tre saggi quasi "copia e incolla". Per un verso, dall'approccio empirico-analitico vengono messi in opera: "a) il dispiegamento esplicito di concetti teorici e di ipotesi sulla vita sociale; b) l'applicazione, la convalida e lo sviluppo di generalizzazioni teoriche, storiche e causali; c) l'uso di procedure di analisi replicabili" [2007, 6]. Per altro verso, dall'approccio comparativo ed ermeneutico, l'ESA richiede al ricercatore di:

> a) situare gli eventi nei loro contesti storici e culturali e poi capitalizzare la conoscenza contestuale a fini esplicativi e interpretativi; b) concentrarsi sugli attori e sull'azione sociale […]; c) evocare la "ricostruzione immaginativa" del mondo dell'attore e delle sue motivazioni, strategie e comprensioni; d) considerare il preciso svolgimento di un evento come di importanza cruciale per la sua interpretazione, incluso intenderlo come istanza di un fenomeno generale; e) mantenere, attraverso la routine di domande e risposte […] la fedeltà allo «spirito interrogatorio» […] e del «contro-interrogatorio» che è alla base di molti ragionamenti storici […] per trovare prove di significato causale; f) concepire gli eventi storici come accadimenti configurazionali e contingenti caratterizzati […] dall'«emergere della novità»; e g) affidarsi al giudizio e alla abilità interpretativa che a generalizzazioni teoriche prefigurate (e storicamente «inflessibili» o «statiche»), algoritmi, regole logiche o statistiche [2007, 6-7].

Per la fusione dei due modi di indagine solitamente giustapposti, Griffin ritiene l'analisi della struttura degli eventi colmi l'"abisso metodologico" che separa le narrazioni storiche individualizzanti e le scienze sociali generalizzanti [ivi, 7; Griffin, Korstad 1998, 145]. L'ESA opera in modo ricorsivo una "«particolarizzazione» del teoricamente generale («che importanza ha questa generalizzazione per questa particolare azione? Per questo evento particolare?») e una «generalizzazione» del particolare storico («qual è il senso e il significato generale di questa azione?»)" [Griffin 2007, 8]. La procedura trova applicazione sia nei micro sia nei macro eventi in vasti ambiti temporali e territoriali: "non importa logicamente se le affermazioni riguardano un individuo concreto o un attore corporativo o collettivo […] o se l'azione è storicamente unica o storicamente generale nel senso di riferirsi a molti attori, azioni ripetute, ampia portata geografica o anche interi pezzi di tempo storico" [1993, 1125-1126]. Inoltre, rispetto alla teoria della

strutturazione, l'analisi della struttura degli eventi intende il concetto di struttura sociale come l'insieme di "relazioni e istituzioni, risorse e vincoli" che determinano in parte le possibilità oggettive di azione, a loro volta, in parte, conseguenze contingenti delle azioni passate e attese future degli attori [ivi, 1126].

Al di là della congruenza di ESA con gli assunti ontologici e metodologici che la sociologia degli eventi ha affermato in discontinuità all'interno della sociologia storica, ciò che maggiormente Griffin evidenzia è, infine, l'effetto formativo di "auto-educazione" di cui gli studiosi beneficiano, ossia il suo valore nella chiarificazione dei requisiti di una scienza sociale cosciente della temporalità e suscettibile di formalizzazione e standardizzazione [ivi, 1106].

6. Conclusioni

Ricompreso tra gli esponenti della svolta narrativa nel dibattito ontologico e metodologico delle scienze sociali – assieme a Abell, Abbott, Maines, Somers, Sewell, Calhoun, Franzosi e altri –, Griffin ha una propria originale collocazione nella sociologia storica evenemenziale per il programma formale di analisi narrativa degli eventi finalizzato alle interpretazioni esplicative che lo distanzia nettamente dalle posizioni anti- o post-causaliste[19]. Sorprende, quindi, vederlo accomunato agli studiosi che si sono rivolti più recentemente alla concezioni post-moderne della scienza sociale o alle correnti presenti nella gruppo ASACHS – come quella di Adams, Clemens e Orloff [2005] – ontologicamente più connotate in termini semiotici dallo studio della fenomenologia dell'emergenza o dell'"efflorescenza" sociale e metodologicamente dalla presa di distanza dall'approccio esplicativo causale, a favore di uno "più orientato alla comprensione interpretativa e al ricorso a tecniche di ricerca di tipo qualitativo e antropologico" come le storie di vita, l'osservazione partecipante, la storia orale, la testimonianza privilegiata, etc. [Paci 2013, 17-18, 420]. A ben vedere, però, la critica non è rivolta alla visione del mondo e/o al metodo di ricerca in quanto tali. In particola-

19. Per una rassegna seppur non esaustiva e non sempre approfondita si vedano i saggi di Rueschemeyer, Stephens e Huber-Stephens [1992], Gotham e Staples [1996], Mahoney [2000, 2003], Mahoney e Rueschemeyer [2003], Schützeichel [2004] e Pedriana [2005].

re, l'ESA viene anzi valorizzata come una procedura di *process tracing* sistematica e formale delle sequenze temporali capace di mettersi alla prova sul terreno della "replicabilità" e "verificazione" delle spiegazioni narrative [ivi, 316]. Il motivo per cui Griffin è considerato, per così dire, l'anello di congiunzione nel passaggio dalla tradizione comparativa generalizzante alla Skocpol – in cui il sociologo italiano si riconosce – alle nuove correnti più interpretative (la «terza ondata») è storiografico[20]. Se Griffin rimarca la cesura tra la sociologia degli eventi e i "maestri" della generazione precedente, Paci cerca – spesso a dispetto della forza delle cose (pensieri, azioni e parole) e delle ricostruzioni più puntuali di questa vicenda [Barbera e Santoro 2007] – di dimostrare la sostanziale continuità ontologica e metodologica nel gruppo ASACHS [2013, 381-383].

Se osserviamo la storia degli effetti dell'ESA di Griffin ciò che più colpisce, semmai, è l'indifferenza. In quanto apparato metodologico e informatico, l'analisi della struttura degli eventi "non ha generato un programma di successo" [ivi, 6] tra i sociologi e gli storici, chiusi nelle concezioni del sapere, pratiche di lavoro e organizzazioni dei rispettivi campi disciplinari. Ma l'ESA non è entrata neppure nella cassetta degli attrezzi della sociologia storica. Come ammette il nostro Autore, ciò non è dipeso dai limiti tecnici – pur presenti – di ETHNO e neppure dal grande dispendio che richiede imparare e utilizzare il *software* – "per usarlo in modo produttivo, occorre conoscere una quantità immensa di infor-

20. Non mancano prese di posizione contrarie alla tesi di Griffin per cui l'analisi storica sia sociale e, viceversa, che l'analisi sociale sia storica. Negli Stati Uniti, il caso più noto è quello di John H. Goldthorpe, il quale riteneva necessario mantenere la separazione tra "imprese intellettuali differenti" [1991, 225] ed era convinto che la storia rimarrà sempre una "categoria residuale" per le scienze sociali [1997, 17]. Dal suo punto di vista, il "narrativismo sociologico" di Griffin è "idiografico" poiché per essere esplicative le narrazioni dovrebbero essere diverse da quelle storiografiche, in particolare come la teoria dell'azione razionale, essere "generalizzate invece che specifiche, definite in un tempo analitico invece che reale, e implicative invece che congiuntive nella loro struttura" [2000, tr. it. 2006, 63]. Fautore di un'alleanza tra la RAT e l'analisi sociologica quantitativa [cfr. Barbera, Santoro 2007, 6], Goldthorp esprimeva una posizione condivisa ancora oggi dalla sociologia *mainstream*. In una controreplica, Griffin elencava gli scopi costitutivi di questa auto-comprensione disciplinare empirico-analitica: "la verifica e il perfezionamento di teorie generali altamente astratte, l'identificazione empirica di "leggi sociali" o di regolarità simili a leggi che si pensa operino nel tempo e nello spazio, o un impegno inflessibile verso la quantificazione come il miglior modo per raccogliere e analizzare informazioni" [Griffin, van der Linden 1999, p. 5].

mazioni sul proprio caso" [2007, 9] e, ancora: "richiede tempo, evidenzia l'ignoranza ed è umiliante" [1993, 1128][21]. Da una rassegna bibliografica emergono rare eccezioni di uso empirico [Isaac, Street, Knapp 1994; Brown, Brueggemann 1997; Brueggemann, Boswell 1998; Brown 2000; Brueggemann, Brown 2003; Biggert 2004; Richardson 2004; Nielsen 2008; Trumpy 2008; Richardson 2009; Bijwaard 2014; McDonald III, Gabrini 2014; Ermakoff 2015 e pochi altri]. La ragione risiede nelle concezioni epistemologiche e nelle pratiche di ricerca dominanti nelle scienze storico-sociali[22]. Una conferma indiretta è data dalla scarsa influenza dei modelli formali concorrenti nella sociologia degli eventi, come quelli di Abbott [1991], Aminzade [1992] e Quadagno e Knapp [1992], con cui egli ha confrontato gli scopi, i pregi e i limiti di ESA.

L'idea che mi sono fatto in questa ricerca storiografica è che l'opera di Griffin è sconosciuta nella stessa misura e per gli stessi motivi della scarsa conoscenza della sociologia storica in generale e della sociologia degli eventi. Per chiudere il cerchio, possiamo condividere il disincanto con cui Abbott – concludeva *History and Sociology: The Lost Synthesis* del 1991 – guardando al lago dove aveva gettato il sasso:

> Ci si poteva aspettare che questo incontro avrebbe prodotto una sintesi o un conflitto esplicito. E all'interno della sociologia, ci si poteva aspettare che l'incontro con la storia avrebbe trasformato radicalmente la disciplina. In realtà, non hanno avuto luogo né

21. "Si potrebbe pensare – almeno io lo pensavo all'epoca – che una metodologia con così tanti vantaggi sarebbe stata abbracciata da un'ampia gamma di studiosi, dai sociologi e storici a quegli scienziati politici interessati alla procedura narrativa meno formale e basata sul tempo nota come "*process tracing*" […]. Bene ... Mi sbagliavo di grosso: l'impatto dell'ESA, almeno per quanto riguarda il *Social Science Citation Index*, è stato davvero modesto. […] I pochi lavori che citano il mio articolo [1993], inoltre, hanno approfondito o usato l'ESA di per sé; la maggior parte l'ha citata di passaggio o ha fatto riferimento al mio riassunto generale sull'importanza del tempo, della sequenza e della narrazione" [Griffin, 2007, 18].

22. Tra i motivi della riluttanza: "Gli scienziati sociali sono inclini a sospettare che l'ESA sia troppo simile alla pratica della storia perché è troppo «soggettiva» e concentrata sulla particolarità e sulla complessità. […] Gli storici, d'altra parte, possono credere che l'ESA sia eccessivamente formale e «guidata dal modello». […] distrugga la tensione e il dramma del flusso narrativo, riduca le persone «reali» a figure teoriche, o appesantisca la storia con inutili tecnicismi e gergo incomprensibile" [Griffin, Korstadt 1998, 163; Griffin, 2007, 11, 12].

sintesi né conflitto né trasformazione. […] Il progetto sintetico non è stato sconfitto intellettualmente. Al contrario. Non è mai stato provato [2001, 92, 92n].

Il senso di questo piccolo contributo, al di là degli interessi di storia delle idee, è di incoraggiare la confutazione della sua fosca ultima previsione per cui "la sintesi della storia e della sociologia sembra più lontana che mai [ivi, 119].

Riferimenti bibliografici

Abbott, A.,
1988, *Transcending General Linear Reality*, in "Sociological Theory", 6(2), pp. 169-186.
1990, *Conceptions of Time and Events in Social Science Methods: Causal and Narrative Approaches*, in "Historical Methods", 23, pp. 140-150.
1991, *History and Sociology: The Lost Synthesis*, in "Social Science History", 15(2), pp. 201-238.
1992, *From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism*, in "Sociological Research and Methods", 20, pp. 428-455.
2001, *Chaos of Disciplines*, The University of Chicago Press, Chicago.

Abrams, Ph.,
1980, *History, Sociology, Historical Sociology*, in "Past and Present", 87, pp. 3-16.
1982, *Sociologia storica*, il Mulino, Bologna, 1983.

Adams, J., Clemens, E. S., Orloff, A. S.,
2005, *Introduction: Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology*, In Id., Id., Id. (eds.). *Remaking Modernity: Politics and Processes in Historical Sociology*, Duke University Press, Durham, pp. 1-69.

Aminzade, R.,
1992, *Historical Sociology and Time*, in "Sociological Methods and Research", 20, pp. 456-480.

Barbera, F., Santoro, M.,
2007, *An Introduction*, in "Sociologica", 1(3), pp. 1-7.

Conkin, P., Stromberg, R. N.,
1989, *Heritage and Challenge: The History and Theory of History*, Forum, Arlington Heights (Ill.).

Danto, A. C.,
1965, *Filosofia analitica della storia*, il Mulino Bologna, 1971.

Dray, W. H.,
1985, *Narrative Versus Analysis in History*, in "Philosophy of the Social Sciences", 15(2), pp. 125-145.

Furet, F.,
1979, *Dalla storia-racconto alla storia-problema*, in Id., *Il laboratorio della storia*, Il Saggiatore, Milano, 1985, pp. 84-99.

Giddens, A.,
1979, *Central problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
1984, *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1990.

Goldthorpe, J.,
1991, *The Uses of History in Sociology: Reflections on Some Recent Tendencies*, in "British Journal of Sociology", 42(2), pp. 211-230.
1997, *Current Issues in Comparative Macrosociology: A Debate on Methodological Issues*, in "Comparative Social Research",16 (1997), pp. 1-26.
2000, *Sulla sociologia*, il Mulino, Bologna, 2006.

Gotham, K. F., Staples, W. G.,
1996, *Narrative Analysis and the New Historical Sociology*, in "The Sociological Quarterly", 37(3), pp. 481-501.

Griffin, L. J.,
1992, *Temporality, Events, and Explanation in Historical Sociology: An Introduction*, in "Sociological Methods and Research", 20(4), pp. 403-427.
1993, *Narrative, Event-Structure Analysis, and Causal Interpretation in Historical Sociology*, in "American Journal of Sociology", 98(5), pp. 1094-1133.
1995, *How is sociology informed by history?*, in "Social Forces", 73(4), pp. 1245-1254.
2007, *Historical Sociology, Narrative and Event-Structure Analysis: Fifteen Years Later*, in "Sociologica", 1(3), pp. 1-17.

Griffin, L. J., Botsko, Ch., Wahl, A.-M., Isaac, L. W.,
1991, *Theoretical Generality, Case Particularity: Qualitative Comparative Analysis of Trade Union Growth and Decline*, in "International Journal of Comparative Sociology", 32(1-2), pp. 110-136.

Griffin, L. J., Korstad, R. R.,
1998, *Historical Inference and Event-Structure Analysis*, in "International Review of Social History", 43, pp. 145-165.

Griffin, L. J., Isaac, L. W.,
1992, *Recursive Regression and the Historical Use of "Time" in Time-Series Analysis of Historical Process*, in "Historical Methods", 25, pp. 166-179.

Griffin, L.J., van der Linden, M.,
1998, *Introduction*, in "International Review of Social History", 43 (Suppl. 6 – "new methods for social history"), pp. 3-8.

Hall, J. R.,
1984, *Temporality, Social Action, and the Problem of Quantification in Historical Analysis*, in "Historical Methods",17, pp. 206-218.

Isaac, L. W., Griffin, L. J.,
1989, *Ahistoricism in Time-Series Analyses of Historical Process: Critique, Redirection, and Illustrations from U.S. Labor History*, in "American Sociological Review", 54, pp. 873-890.

Isaac, L., Street, D., Knapp, S.,
1994, *Analyzing Historical Contingency with Formal Methods: The Case of the 'Relief Explosion' and 1968*, in "Sociological Methods and Research", 22, pp. 114-141.

Mahoney, J.,
2000, *Path dependence in historical sociology*, in "Theory and Society", 29, pp. 507-548.

2003, *Strategies of causal assessment in comparative historical analysis*, in J. Mahoney, D. Rueschemeyer (eds.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, cit., pp. 337-372.

Mahoney, J., Rueschemeyer, D.,
2003, *Comparative Historical Analysis: Achievements and Agendas*, in Id., Id. (eds.), *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, cit., pp. 3-14.

McCullagh, C. B.,
1978, *Colligation and Classification in History*, in "History and Theory", 13, pp. 267-284.

Mink, L.,
1970, *History and Fiction as Modes of Comprehension*, in "New Literary History", 1, pp. 541-558.

Paci, M.,
2013, *Lezioni di sociologia storica*, il Mulino, Bologna.

Pedriana, N.,
2005, *Rational Choice, Structural Context, and Increasing Returns: A Strategy for Analytic Narrative in Historical Sociology*, in "Sociological Methods & Research", 33(3), pp. 349-382.

Porter, D.,
1981, *The Emergence of the Past: A Theory of Historical Explanation.* Chicago: University of Chicago Press.

Quadagno, J., Knapp, S.,
1992, *Have Historical Sociologists Forsaken Theory? Thoughts on the History/Theory Relationship*, in "Sociological Research and Methods", 20, pp. 481-507.

Ragin, C.,
1987, *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, University of California Press, Berkeley.

Rueschemeyer, D., Stephens, E., Huber-Stephens, J. D.,
1992, *Capitalist Development and Democracy*, University of Chicago Press, Chicago.

Santoro, M.,
2003, *Eventi e strutture. Il positivismo narrativo di Andrew Abbott e l'eredità della scuola di Chicago*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 44(4), pp. 537-579.
2008, W.H. Sewell Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 2, pp. 315-319.

Scamuzzi, S.,
1981, *Strutture e attori nelle rivoluzioni moderne*, in "Stato e mercato", 3, pp. 501-511.

Schützeichel, R.,
2004, *Historische Soziologie*, transcript Verlag, Bielefeld.

Sewell, W. Jr.,
1991, *Three Temporalities: Toward an Evenemental Sociology*, in T.J. McDonalds (eds.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, pp. 245-280.
1992, *A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation*, in "American Journal of Sociology", 98, pp. 1-29.
2005, *Logiche della storia. Eventi, strutture, culture*, Mondadori, Milano, 2008.

Stinchcombe, A.L.,
1978, *Theoretical Methods in Social History*, Academic, New York.

Stone, L.,
1979, *The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History*, in "Past and Present", 85, pp. 3-24.

Thompson, E. P.,
1978, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Merlin, London.

Weber, M.,
1904, *L'"oggettività" conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino, 1958, pp. 53-141.
1906, *Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura*, in Id., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 143-237.

Saggi

Franco Crespi

Sessualità ed esperienza di vita[1]

Apartire dall'inizio del secolo scorso la dimensione della sessualità è stata analizzata da psicanalisti, psicologi, antropologi, sociologi, filosofi in una maniera mai prima conosciuta e certamente ha grandemente contribuito ad approfondire i molteplici aspetti di tale componente dell'esperienza dita degli esseri umani. Tuttavia numerosi problemi sollevati di recente dalle denunce delle donne nei confronti dei cosiddetti assalti sessuali da parte degli uomini, dello scandalo sollevato dalla pedofilia presente in tante istituzioni religiose ed educative, dal diffuso riemergere del pregiudizio contro l'omosessualità, per non parlare del fatto che il mercato della prostituzione appare più che mai fiorente, si deve riconoscere che molto resta ancora fare per una più matura e adeguata elaborazione culturale concernente il carattere proprio della dimensione sessuale nel contesto della situazione esistenziale comune a tutti gli esseri umani. Le riflessioni che seguono non pretendono in alcun modo di esaurire il problema o di offrire delle semplici soluzioni, ma più modestamente di suggerire alcune linee di guida per orientare la riflessione sul sesso in quanto realtà relazionale dai molteplici aspetti, evitando la demonizzazione dello stesso che sembra sussistere ancor oggi in diversi ambienti.

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

1. Coscienza di sé e sessualità: l'ambivalenza tra fascino e disprezzo nei confronti del sesso

Nel libro *Genesi* della Bibbia, il racconto mitico della disubbidienza di Adamo e Eva, rispetto alla proibizione divina di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del Bene e del Male va indubbiamente riferito all'evento sconvolgente dell'autocoscienza che ha dato origine a *homo sapiens*, provocando, attraverso la riflessività propria della coscienza di sé, una sorta di disordine nella felice immediatezza dell'ordine naturale .Nel racconto si dice che dopo aver mangiato il frutto proibito, Adamo e Eva "si accorsero di essere nudi". Una percezione che nessun altro animale ha mai avuto. Da dove viene, prima ancora del problema di proteggersi dal freddo e dal caldo, l'esigenza dell'essere umano di coprire il proprio corpo ? Si potrebbe pensare che tale esigenza nasca soprattutto dal disagio dell'essere cosciente a fronte dei movimenti del corpo che non riesce a controllare, come ad esempio l'erezione. In effetti anche nelle tribù nelle quali la nudità risulta normale, gli individui tendono a rivestire qualche tipo di ornamento che può avere la funzione di distogliere gli sguardi dai genitali o a enfatizzarli, trasformandoli, simbolicamente, in qualcosa d'altro.

Sembrerebbe che l'essere cosciente di sé tenda a disprezzare la sua parte più animale, salvo poi a godere del vivo piacere che può procurargli. In ogni caso, il rapporto con i propri organi sessuali e con il piacere che procurano non è mai disgiunto dalla dimensione della coscienza e quindi è anche sempre mediato culturalmente. Nel parossismo dell'orgasmo l'individuo raggiunge per pochi istanti una sorta di unità immediata con la propria naturalità, nella quale vengono a fondersi riflessività e corporeità, quasi una cosciente perdita di coscienza, una gioiosa assenza di controllo. Il rapporto ambivalente che l'essere autocosciente intrattiene con la propria sessualità, tra il disagio nei confronti di una animalità che sente almeno in parte come indipendente e il piacere di aderire ad essa, di confondersi con essa, riflette l'ambivalenza stessa della coscienza sempre oscillante tra distanziazione e identificazione.

Com'è noto, il problema del controllo della sessualità non si pone unicamente a livello individuale, ma anche a livello collettivo. Dal momento che il sesso soffia dove vuole, esso può sempre creare gravi disordini nelle strutture costituite del-

la famiglia, della comunità, delle istituzioni economiche, politiche e sociali. Da qui l'esigenza di ogni tipo di società, attraverso valori, modelli culturali, norme e coercizioni, a controllare in modo più o meno rigido tutte le manifestazioni della sessualità a partire in primo luogo, come ha mostrato Lévi-Strauss. Dal tabù dell'incesto. Un compito che, nei secoli, è stato in gran parte portato avanti anche dalle tre sessuofobiche religioni monoteiste.

L'ambivalenza che caratterizza il rapporto dell'essere umano con la sua sessualità spiega anche lo strano contrasto che si riscontra in tutta la storia dell'umanità tra, da un lato, l'esaltazione degli organi genitali in quanto simboli di fecondità in sculture e riti sacrali, nonché il vanto e la cura dei singoli individui circa gli stessi organi, e, dall'altro, una grande quantità di testi e di rappresentazioni che tendono a svalutare gli organi sessuali e a rappresentare i rapporti sessuali con parodie grottesche e satiriche.

Se si considera come, ancor oggi, vengono svalutati gli organi sessuali quali sinonimi di stupidità ("testa di cazzo", "coglione", o il francese *con* riferito all'organo femminile), non manca di meravigliare il contrasto tra l'importanza e il prestigio che uomini e donne attribuiscono normalmente ai loro organi sessuali e la svalutazione degli stessi nel linguaggio corrente. Ad esempio, gli apparati sessuali, cui in genere ognuno dà notevole importanza, vengono complessivamente designati come " le vergogne". Un caso limite in questa stessa direzione è rappresentato da quello che è considerato come il massimo insulto che si possa rivolgere a una persona, ovvero "vaffanculo" che per esteso significa "va a fartelo mettere in culo", in certo senso equivalente al "fuck you" anglo-americano. Anche a questo proposito una pratica sessuale forse meno diffusa, ma pur sempre apprezzata da un certo numero di donne e uomini, viene connotata in maniera del tutto negativa. Per inciso, si può ricordare che già nell'antica Grecia, dove l'omosessualità era considerata, a certe condizioni, legittima, vigeva una connotazione di inferiorità per chi nel rapporto subiva un ruolo passivo rispetto alla superiorità di chi assumeva un ruolo attivo. Una logica di dominante-dominato che, del resto, si ripresenta spesso anche nei rapporti eterosessuali.

La contrapposizione tra il diffuso alto apprezzamento dell'attività sessuale ("avere le palle") in tutte le sue forme e la svalutazione degli organi sessuali nel linguaggio corrente, che, in forme diverse, si riscontra in tutte le epoche e in tutte

le società della tradizione occidentale, sembra aver avuto un riflesso anche sulle diverse rappresentazioni del sesso nell'arte e nella letteratura. Un tema che qui non intendo affrontare. Credo tuttavia che, anche nell'epoca attuale ove l'amplesso sessuale viene rappresentato molto più di frequente nella narrativa, nei film e nelle fiction televisive, si può notare una certa inadeguatezza nel descrivere l'atto sessuale, un limite espressivo derivante dalla povertà di designazione degli organi sessuali, con il rischio costante di caduta nel grottesco o nella pornografia, in quanto mera rappresentazione meccanica, anche se talvolta non priva di suggestioni, del rapporto sessuale. Forse si dovrà concludere che il sesso nella sua naturalità è di per sé non rappresentabile ? Molta della carica emozionale legata alla fisicità sarebbe quindi destinata a rimanere nel riferimento tradizionale ai moti del "cuore", un organo assai più astratto e del tutto immaginario, che consente di trasferire la dimensione sessuale nell'ambito "spirituale" proprio della coscienza. L'esigenza di una normativa è necessaria in questo ambito, come per tutte le manifestazioni del comportamento umano. Per secoli, sembra che vi sia stato un eccesso di controllo del sesso che ha avuto come risvolto il manifestarsi della sessualità nelle sue diverse forme, in parte nella clandestinità.

L'eccesso di controllo, come nel caso della Chiesa cattolica, che tende a ridurre la sessualità solo alla funzione legittima della riproduzione, non tiene conto del fatto che nel passaggio tra la naturalità e la coscienza di sé, il sesso appare svincolato dalla naturalità della funzione che caratterizza il mondo animale, fissando tempi limitati per il suo esercizio, e si estende a tutte le più diverse modalità dei rapporti umani senza limiti di tempo, assumendo di volta in volta, i significati più diversi. Come accade con il cibo, che non è unicamente finalizzato alla sopravvivenza, ma assume significati estetici, conviviali, di prestigio e di potere, così accade per la sessualità.

2. Le disparità tra uomo e donna

Le recenti denunce di molestie sessuali da parte di un gran numero di donne negli Stati Uniti e in Europa hanno riproposto in maniera drammatica il problema dei rapporti tra uomo e donna. Se la protesta presenta senza dubbio lati positivi, le

cause profonde delle tensioni e dei conflitti che si manifestano nei rapporti sessuali tra uomo e donna non vengono mai chiarite. Ora è mia convinzione che a tal fine si debba anzitutto partire dalla constatazione della grande differenza nel modo in cui gli uomini e le donne vivono l'esperienza sessuale. Ciò non esclude numerose eccezioni nelle quali le differenze non sono particolarmente accentuate, ma di fatto tale divario sussiste nella maggioranza dei casi. Non so se prendere atto di tale divario possa portare a una soluzione, ma è certo importante riflettere sui suoi diversi aspetti se si vuole comprendere qualcosa del fenomeno che qui ci interessa.

Quale ipotesi di partenza, sarei tentato di formulare subito una distinzione a carattere molto generale, su cui tornerò più avanti per tentare di spiegarla: per la donna la seduzione è più importante del sesso, per l'uomo il sesso è più importante della seduzione.

Per ragionare su tale ipotesi, credo sia necessario tornare al problema della diversità tra l'uomo e la donna nel modo di vivere l'atto sessuale. Qui prenderò in considerazione solo il caso dell'atteggiamento verso i rapporti di tipo occasionale e non quelli nei quali è presente una dimensione più o meno autentica di amore che richiederebbero un'analisi più complessa.

Ovviamente, gran parte delle differenze tra i due sessi sono legati a modelli culturali di lunga tradizione, ma non si deve dimenticare la diversa costituzione fisiologica dell'uomo e della donna. Nell'uomo la soddisfazione della pulsione sessuale viene raggiunta in tempi relativamente brevi e normalmente senza particolari difficoltà, mentre nella donna tale soddisfazione appare come il risultato di un processo più laborioso, comportando oltre tutto la penetrazione all'interno del proprio corpo e la possibilità di venire fecondata. Anche se oggi, grazie ai contraccettivi e ai preservativi quest'ultima possibilità può venire esclusa, è lecito pensare che essa resti pur sempre sullo sfondo della percezione femminile dell'atto sessuale. Analogamente se, sul piano socio-culturale la verginità ha indubbiamente perso il valore che aveva in passato, non si può escludere che in molti ambienti conservi una sua rilevanza. A questo proposito, vi è una netta differenza con l'uomo per il quale il modello culturale è sempre stato piuttosto un vanto aver perso la verginità fin dalla giovanissima età, quanto prima meglio.

Tuttavia la maggiore differenza, oggi, sembra derivare dal fatto che la donna, nel suo giusto perseguimento di emancipazione rispetto al passato, teme sopra

ogni cosa di essere nuovamente ridotta a oggetto sessuale. Un problema che, per lo più, l'uomo non ha mai avuto. Di per sé, il fatto che qualcuno desideri avere con te un rapporto sessuale, dovrebbe essere visto, che si sia disposti o no ad accettare l'invito, come un complimento gratificante per il proprio narcisismo. Ma non sembra essere tale per la donna che vuole emanciparsi. L'invito al rapporto viene visto piuttosto come un insulto.

Sotto questo profilo, è significativa la testimonianza di una delle donne che hanno recentemente denunciato molestie sessuali. Dopo aver ottenuto un posto importante all'Unione Europea, una giovane donna ha raccontato il suo incontro, a Bruxelles, con un noto esponente della stessa UE, più anziano di lei. Egli l'aveva invitata a cena, manifestando alla fine della serata il desiderio di portarla a letto. Commento dell'interessata: "Pensavo che volesse conoscere le mie idee e invece voleva solo portarmi a letto". Tale reazione, per quanto giusta, appare tipicamente femminile. Un uomo, a fronte dello stesso invito da parte di una donna o di un uomo, non penserebbe mai che la proposta metta in discussione la validità delle sue idee o la sua competenza professionale, semmai la vedrebbe come una ulteriore conferma di esse.

L'attuale diversità nel modo di considerare il rapporto sessuale crea indubbiamente una serie di equivoci e di incomprensioni tra i due sessi. Per l'uomo tale rapporto è, tutto sommato, assai poco impegnativo. Anche se talvolta il partner non è dei più affascinanti, l'occasione di avere un rapporto può essere per lui sempre piacevole, come un gioco privo di conseguenze, qualcosa che, almeno per una volta, non si nega quasi a nessuno.

L'incomprensione dovuta alla diversità di percezione e di atteggiamento risulta ancor più aggravata dalla diversa importanza attribuita alla seduzione.

La donna, indipendentemente dalla sua disponibilità o meno ai rapporti sessuali, non rinuncia quasi mai ad avere un atteggiamento seduttivo. Anche involontariamente tutto la dispone in questo senso. Basta guardare la pubblicità di vestiti, indumenti intimi, prodotti di bellezza ecc. per rendersi conto che tutto concorre a esaltare il corpo femminile, accentuando tutti i caratteri che lo rendono sessualmente desiderabile. Ma l'equivoco nasce proprio dal fatto che, per la donna, tale seduzione non è principalmente finalizzata al sesso, ma, per così dire, è fine a se stessa. Al contrario per l'uomo la seduzione è automaticamente un

invito al rapporto sessuale. Quante volte le donne hanno rivendicato il diritto a portare minigonne, scollature vertiginose, tacchi alti, bikini ecc., senza per questo accettare la minima avance da parte degli uomini?

Non manca di stupire il fatto della disparità del vestire tra uomo e donna. Anche se oggi gli uomini prestano molta più cura al loro aspetto fisico, mostrando per quanto possibile pettorali e bicipiti frutto di lunghi allenamenti nelle palestre, resta che nelle occasioni ufficiali gli uomini sono molto più coperti delle donne. Serate inaugurali di Festival cinematografici, diner di gala alla corte d'Inghilterra e via dicendo, le signore hanno spalle nude e grandi decolletè, lo stesso avviene, nei concerti, per la violinista solista o le grandi cantanti. Che la donna, come avviene in certi paesi islamici, sia interamente avvolta in un "burka", oppure, come in Occidente, che appaia meno vestita, non si può non constatare che finché vi sarà una tale disparità tra uomo e donna nel modo di vestire, non vi sarà mai una vera parità tra i due sessi. Quando le donne rivendicano la loro "libertà" di vestirsi come "vogliono", non si rendono conto fino a che punto le loro scelte sono indotte dal sistema economico-sociale. Non a caso forse, nella recente serata dei Golden Globe, le attrici per protesta contro le molestie sessuali hanno tutte deciso di vestirsi di nero.

Forse l'epoca nella quale era stata raggiunta, da questo punto di vista, una sorta di equilibrio tra i generi nel modo di vestire è quella del primo Impero, non a caso subito dopo la Rivoluzione francese. In quell'epoca, le donne avevano adottato vestiti leggeri e trasparenti, molto scollati, e gli uomini, "sans culottes", indossavano una sorta di calzamaglia che poneva in evidenza le loro forme e, in particolare, il loro apparato genitale. All'inizio dell'era vittoriana, nella quale quel modo di vestire fu bandito, una gentildonna osservò: "E' in vero peccato, ora non sapremo più cosa pensano di noi gli uomini".

L'atteggiamento seduttivo della donna e la sua relativa indisponibilità al rapporto sessuale occasionale restano per lo più incomprensibili per gli uomini che tendono a stabilire un rapporto diretto tra seduzione e invito sessuale. Ne conseguono comportamenti spesso aggressivi o violenti da parte degli uomini e la tendenza che essi hanno a servirsi di posizioni di potere o di ricatto per ottenere il consenso al rapporto. Ciò evidentemente non giustifica tali comportamenti, ma ne dà una spiegazione sulla quale occorre riflettere. Il fatto che oggi si possono

dare numerosi esempi di donne che tendono ad adottare il modello maschile, assumendo a loro volta iniziative analoghe nei confronti degli uomini (un fenomeno del resto presente anche in passato) non sembra andare nella giusta direzione.

In ogni caso, si deve riconoscere che vi è una dismisura nella sessualità maschile che, tra l'altro, spiega la costante presenza, in tutte le epoche e in tutte le società, della prostituzione femminile, quale fenomeno apparentemente ineliminabile.

Come ho detto all'inizio, non vedo alcuna facile soluzione ai diversi aspetti del problema, ma prendere atto delle condizioni dell'attuale situazione sembra comunque necessario per uscire dalla sterile ripetizione della lotta senza tregua tra i due sessi.

3. Pedofilia

In questi tempi nella chiesa cattolica si è aperto un grande dibattito volto a denunciare soprattutto i casi di abusi sessuali sui minori ed anche più in generale la grande diffusione dei rapporti omosessuali tra sacerdoti e gerarchie ecclesiastiche. E' la prima volta che viene affrontato così direttamente e ufficialmente il problema delle pratiche sessuali che hanno caratterizzato nei secoli la vita della chiesa, ponendo tra l'altro in secondo piano le diffuse pratiche eterosessuali da sempre presenti nel clero. Si tratta comunque di un evento altamente significativo che non può che essere applaudito.

Nello stesso tempo tuttavia, non ci si può sottrarre all'impressione che le soluzioni prospettate, che si orientano di fatto unicamente a un aumento dei controlli e delle sanzioni, siano del tutto inadeguate. Un primo provvedimento, anch'esso inadeguato, ma che segnerebbe un distacco decisivo rispetto alla tradizione, dovrebbe essere quello della eliminazione del precetto del celibato, che avrebbe se non altro la funzione di aprire il sacerdozio a un più ampio numero di eterosessuali, contrastando di per sé la tendenza, spesso inconscia, di numerosi individui a cercare nella vocazione ecclesiastica la sublimazione della propria omosessualità. Ma evidentemente il problema è molto più complesso e ha a che fare con l'esteso

fenomeno della sessuofobia che ha variamente caratterizzato sin dalle loro origini le religioni monoteiste.

Quando si vuole ridurre la dimensione sessuale alla pura funzione della procreazione all'interno delle istituzioni matrimoniali, sì ignora l'enorme rilevanza che di fatto ha assunto la sessualità nell'esperienza esistenziale degli esseri umani dotati di autocoscienza. Una particolare rilevanza derivante dal superamento negli esseri umani del puro determinismo dell'istintualità legata alla sopravvivenza della specie. In effetti, in tale nuova situazione, la sessualità assume una grande varietà di significati connessi all'immaginario e ai valori che caratterizzano in quanto tale la situazione esistenziale. Non tener conto di questo fatto segna fatalmente il fallimento di ogni tentativo di mera repressione della sessualità stessa. Di conseguenza, la messa, per così dire, fuori legge del sesso, dall'autoerotismo, all'omosessualità, all'eterosessualità non all'interno del matrimonio, conduce fatalmente a vivere la sessualità nella clandestinità, con tutti gli effetti distruttivi della colpevolizzazione, della violenza, degli abusi. Il controllo repressivo del sesso, impedisce quella che dovrebbe essere la sua naturale regolazione in armonia con tutte le altre esperienze della vita individuale e sociale.

In questo contesto, proprio il caso della pedofilia costituisce un esempio che dovrebbe invitarci a riflettere. Com'è noto, nella cultura dell'antica Grecia, i rapporti sessuali tra adulti e adolescenti consenzienti erano considerati un momento importante della formazione individuale e non risulta che,normalmente, abbiano dato luogo a forme di violenza o di abuso. In effetti, come ho già detto prima, persino nella nostra cultura, conosco il caso di un adulto che ricorda con piacere e come un'esperienza positiva il rapporto da lui avuto quando era nella sua prima adolescente con una persona molto più anziana.

Quando il sesso è demonizzato, esso viene rimosso, non c'è più modo di parlarne, di spiegarlo in maniera adeguata ai bambini o agli adolescenti. Il rapporto tra l'adulto e il minore viene vissuto nella clandestinità, nella segretezza, con grandi sensi di colpa da parte dell'adulto e, più confusamente, anche dal minore. Non vi è più alcuna possibilità di articolarne il significato, di proporlo consapevolmente come un invito. L'esperienza viene percepita solo come il prodotto di un impulso inconfessabile e assume fatalmente il carattere di una strumentalizzazione del minore, di un abuso distruttivo. Se la "vittima" può nel momento

avere la sensazione di avervi in certo modo consentito, di averne provato un certo piacere, successivamente nel ripensare a quanto accaduto tenderà a sentirsi a sua volta colpevole e a reagire, per superare il suo senso di colpa, con accuse di grande violenza. E' la dinamica che, in molti casi, sembra caratterizzare il comportamento di coloro che persino dopo venti o trent'anni, denunciano di aver subito un abuso. La demonizzazione del sesso rende irredimibile ogni esperienza sessuale, ogni possibilità di coglierne il significato evolutivo che, anche nei peggiori dei casi, potrebbe aver avuto.

L'atteggiamento sessuofobo comporta implicitamente anche una concezione astratta dell'integrità fisica, l'idea che ogni esperienza sessuale, al limite compreso persino l'autoerotismo, infligga una ferita inguaribile, determini per sempre un danno alla supposta purezza psicofisica originaria. La "perdita della verginità" evocata soprattutto per le donne, sembra talvolta presente, più o meno esplicitamente, anche nel mondo dei maschi. Se, ovviamente, lo stupro è sempre da condannare severamente, è comunque dannosa per le vittime la diffusa tendenza a considerarlo irredimibile e definitivo.

Per passare dalla logica del controllo repressivo, destinata, in ultima analisi, al suo fallimento, a una regolamentazione costruttiva della dimensione della sessualità, è necessario formulare una nuova concezione culturale dei rapporti sessuali, nella loro grande varietà, come un insieme di modalità specifiche attraverso le quali trovano normalmente espressione le diverse forme di incontro e di comunicazione degli esseri umani con gradi più o meno pronunciati di coinvolgimento a seconda delle circostanze. Ovviamente una serie di criteri collettivamente condivisi potranno regolare tali rapporti, primo fra tutti quello che non possa darsi rapporto sessuale di qualunque tipo senza un consapevole consenso tra i partner del rapporto. Tale criterio porta a considerare preferibile un certo grado di maturità che vada oltre l'adolescenza ma, per le ragioni sopra ricordate, ciò non giustifica l'idea che ogni forma di pedofilia sia di per sé mostruosa. In questa prospettiva, che richiede una adeguata formazione-informazione per gradi successivi a partire sin dall'infanzia, la proposta di un rapporto sessuale appare principalmente come un invito, un omaggio e un apprezzamento delle qualità attrattive di colui o colei cui è rivolto l'invito. A differenza di come, nel regime di repressione del sesso, avviene oggi molto spesso, l'invito alla relazione

sessuale non viene percepito come un assalto all'integrità dell'altro o come un insulto. La proposta, la sua accettazione o rifiuto, perde il carattere drammatico che tende oggi, in varie occasioni, ad assumere, presentandosi come qualcosa di assolutamente normale, sia talvolta come occasione semplicemente ludica o come richiesta di un maggiore coinvolgimento.

Nelle società attuali, a livello della pratica quotidiana, numerosi uomini e donne sembrano di fatto seguire, più o meno da vicino, le linee generali riguardo alla sessualità che ho ora sommariamente indicato. Tuttavia, malgrado il gran parlare di liberazione sessuale, come dimostrano le recenti proteste delle donne contro i comportamenti maschilisti e i dibattiti sollevati nelle diverse Chiese circa la pedofilia, siamo ancora molto lontani dalla capacità di gestire la sessualità in maniera adeguata alle condizioni proprie della nostra situazione esistenziale. Da qui la necessità di continuare a riflettere su questo problema.

4. Omosessualità

Se in molte parti del mondo l'omosessualità è purtroppo ancora considerata come una patologia e al limite come un crimine, non vi è dubbio che soprattutto in Europa e negli Stati Uniti si siano fatti passi decisivi per il riconoscimento della sua normalità, anche se in non pochi ambienti sociali perdurano pregiudizi nei suoi confronti.

Qui vorrei solo indicare che, dopo la prima fase di lotta ai pregiudizi, si rende necessario superare la netta contrapposizione tra etero e omo-sessualità, per una più equilibrata considerazione del carattere polimorfo della sessualità propria dell'essere umano.

Se infatti il *coming out* ha avuto una funzione essenziale nella lotta contro i pregiudizi e la demonizzazione dell'omosessualità, esso ha anche prodotto un eccessivo irrigidimento della distinzione tra etero e omo-sessualità.

Nel modo in cui la stampa, il cinema e la fiction televisiva hanno presentato la figura dell'omosessuale, si è in genere dato per scontato che un gay o una lesbica siano tali una volta per tutte, mentre al contrario le scelte sessuali di ogni individuo sono molto più aperte. Il fatto che le scelte di un individuo siano esclusiva-

mente omosessuali rileva più da un fatto statistico che non da una presunta *natura*. In effetti, una volta che si siano definitivamente superati i pregiudizi in un senso o nell'altro, nessuno può essere certo che, secondo le circostanze, non potrà fare scelte diverse: un abituale omosessuale potrà avere un rapporto eterosessuale, così come un eterosessuale non può essere certo che non avrà mai un rapporto con una persona del suo stesso sesso. La bisessualità è molto più frequente di quanto si pensi o si voglia confessare. Tenuto conto di queste considerazioni, il *coming out,* dopo aver assolto alle sue funzioni, non è più necessario. Con la fine di ogni etichettatura, non si vede infatti perché un individuo dovrebbe ogni volta comunicare le sue esperienze sessuali.

Emiliana Mangone

Dalla dicotomia altruismo/egoismo alle relazioni "altruistiche" ed "egoistiche"

1. Una realtà simbolico-culturale da riscoprire

Quando si parla di altruismo e di egoismo solitamente il riferimento è a condizioni che riguardano il singolo individuo, ma approfondendo l'analisi emerge che nella realtà del quotidiano essi sono strettamente legati al sociale e alla cultura e, quindi, alle interazioni e alle relazioni significative.

È noto che non esista una definizione univoca di altruismo o un solo approccio di analisi, e che l'egoismo venga considerato, per senso comune, come il suo opposto. Ciò è ampiamente dimostrato dal fatto che, nella storia del pensiero, discipline differenti hanno proposto una propria chiave di spiegazione e di interpretazione fondandola sulle caratteristiche tipiche degli àmbiti d'analisi cui afferivano gli studiosi.

Come è noto, il termine altruismo viene utilizzato per la prima volta da Comte [1851-1854, 1852] e si è diffuso a partire dal 1852 [Dixon 2012] con la traduzione delle sue opere in lingua inglese. Per il positivista Comte, l'altruismo rappresentava il potente impulso allo sviluppo intellettuale e morale dell'umanità, cui dover tendere come stato futuro. Con tale termine, quindi, egli indica comunemente tutte quelle azioni i cui benefici ricadono sugli altri e non sull'agente. Infatti, per Comte, altruismo significa "vivere per gli altri" (*vivre pour autrui*) ed egoismo è il suo contrario.

I differenti tentativi di definizioni prodotte nel corso dei secoli, dopo Comte, non sono giunti a una chiarezza di questi concetti, che restano ancora ambigui, dal momento che presentano un alto grado di relatività legato soprattutto ad alcuni aspetti, tra i quali emergono, da un lato, i processi e le forme comuni della socievolezza umana, e, dall'altro, le loro correlazioni funzionali costanti e ripetute nel tempo e nello spazio sociale.

Comunque sia, tutte le definizioni di altruismo concordano su alcuni aspetti, individuati e sintetizzati molto bene dalla Simmons: esso "(1) cerca di aumentare il benessere di un altro, non il proprio; (2) è volontario; (3) è intenzionale, pensato per aiutare qualcun altro; e (4) non si aspetta in cambio alcun premio dall'esterno" [1991: 3]. Tali aspetti costituiscono gli elementi base della relazionalità umana: *a)* la presenza di un altro, più o meno generalizzato; *b)* la volontà di interagire e di entrare in relazione; *c)* un preciso senso e significato, e infine *d)* l'assenza di aspettative nei confronti dell'altro.

Ciò detto, il presente contributo fa riferimento implicitamente alla definizione sintetica e chiara proposta da Macaulay e Berkowitz [1970], secondo i quali l'altruismo è un "comportamento svolto a beneficio di un altro senza attendersi premi da fonti esterne" (p. 3) rimandando implicitamente alle relazioni tra individui. In questa definizione è implicito il fatto che comportamenti di questo tipo sono universalmente presenti e che sono del tutto indipendenti da fonti esterne: chi decide di agire altruisticamente lo fa volontariamente. Quindi si può riscontrare una sorta di accordo definitorio sulla base di due ordini di principi: *a)* il comportamento altruistico presuppone una posizione non egocentrica (sacrificio di sé); *b)* non esiste una personalità altruistica perché gli individui si comportano differentemente lungo la dimensione temporale pur in presenza della medesima situazione. Moscovici [2000] giunge a tale conclusione quando nel saggio sulle forme elementari dell'altruismo (altruismo partecipativo, altruismo fiduciario, e altruismo normativo) si pone la domanda se esistano "veri altruisti" o, meglio, se esista una "personalità altruista", come pure la "personalità introversa" o "autoritaria". In realtà non ci sono evidenze scientifiche che possano affermare l'esistenza di una "personalità altruista", ma solo similarità di condizioni che accomunano gli individui, poste in rilievo, in tempi differenti, da Rusthon [1980] e da Futz e Cialdini [1990], le quali si possono così sintetizzare: a) gli individui aiutano gli

altri solo in determinate situazioni; b) gli individui non sempre sono nelle condizioni di aiutare gli altri; e c) gli stessi individui che in determinate circostanze aiutano, in altre circostanze possono non aiutare.

Alla luce di tali considerazioni non si può però asserire che un individuo sia definibile una volta per tutte più "altruista" di un altro, né si può affermare che, se un individuo si è comportato da altruista in una certa situazione, lo farà sempre o lo farà anche in altre situazioni. Ciò dipende dal contesto entro cui ci si colloca. Dunque, non ci sono costanti nei comportamenti altruistici. L'unico elemento costante è il fatto che comportamenti altruistici e pro-sociali, o comportamenti egoistici, si realizzino all'interno di una relazione.

Tutto ciò delinea la reciprocità fra la vita degli individui e il sistema sociale, rappresentando il momento centrale in cui si pone attenzione non all'individuo in quanto destinatario delle decisioni, ma in quanto "soggetto" e parte attiva nei processi decisionali. In tale modo, si registra il passaggio da un approccio che tende a ridurre l'altruismo e l'egoismo ai soli aspetti di carattere economico (in particolare alla scelta razionale [Abell 1991; Allingham, 2006]) a un approccio che pone l'attenzione sulle interazioni complessive tra tutte le altre variabili sociali e culturali di rilievo. In questa prospettiva, il concetto di senso comune [Holthoon, Olson 1987] gioca un ruolo prioritario nella costruzione della realtà sociale: infatti, quando gli individui esperiscono situazioni che li coinvolgono, non fanno altro che mobilitare quel "sapere incorporato" tipico del senso comune, inteso come sistema culturale, poiché trattasi di un insieme di quadri di pensiero, di rappresentazioni e di schemi percettivi che presentano sia aspetti cognitivi sia simbolici (pratiche e regole sociali), utilizzato dai soggetti a un livello implicito in quanto presente nella mente allo stato latente e mobilitato senza rendersene conto. Gli individui si rappresentano le proprie azioni in maniera diversa e a differenti livelli considerandole accettabili sulla base dell'esperienza di vita quotidiana. Così, i mutamenti negli atteggiamenti verso gli altri individui sono il risultato della combinazione della componente psichica e della più ampia comprensione del contesto sociale. La comprensione scaturisce dai vincoli e dai condizionamenti che il contesto pone, e dalle azioni – intese come storia, relazioni e trasformazioni collettive – che l'uomo esercita su di esso. Diviene evidente che ogni individuo elabora un'idea e una rappresentazione di ciò che significa per

sé "altruismo" e "egoismo": se da una parte, essi si presentano come fatti oggettivi, dall'altra, essi presentano un alto grado di relatività derivante dal fatto che sono strettamente collegati alla dimensione spazio-temporale, alla cultura, nonché alla relazionalità e socialità degli individui.

In altre parole, il rapporto esistente tra il modo in cui gli individui pensano l'altruismo e l'egoismo e il modo in cui li percepiscono, rientra nell'attività cognitiva del categorizzare, che consente l'organizzazione delle informazioni provenienti dall'esterno e dall'interno (i segnali del corpo). Gli atteggiamenti verso gli altri, dunque, sono orientati dalla percezione che si ha dell'altruismo e dell'egoismo: la realtà sociale scaturisce dal significato sociale attribuito a determinate situazioni, ma anche dai significati prodotti dal mondo soggettivo.

L'altruismo e l'egoismo diventano una realtà che attiene gli individui a partire proprio dalle relazioni che si instaurano con gli altri e che si vanno manifestando attraverso l'esercizio quotidiano dei ruoli. L'altruismo e l'egoismo, infatti, in linea generale, richiamando la Griswold [1994], possono considerarsi un oggetto culturale. Il motivo di tale considerazione è legato al loro rapporto tra un "fatto" e la "struttura". Sono frutto dell'interpretazione e, quindi, in quanto oggetti culturali interpretati, vedono aumentare o ridurre le forme di rappresentazione condivise nel corso del tempo. In uno scenario così configurato, le rappresentazioni dell'altruismo e dell'egoismo esprimono sia il senso soggettivo attribuito a questa categoria, sia il quadro di riferimento culturale e sociale disponibile in un determinato tempo e spazio [Schütz 1932]. Il tempo e lo spazio divengono, dunque, variabili fondamentali: la costruzione e le rappresentazioni dell'altruismo e dell'egoismo sono presenti sia nella scena micro della quotidianità sia nella scena macroistituzionale.

Il punto di partenza, dunque, è quel sapere incorporato (senso comune) e quei rapporti primari [Cooley 1962] che precedono tutte le riflessioni e gli approfondimenti conoscitivi nella vita quotidiana. Attraverso i rapporti primari, l'individuo riconosce se stesso, ma anche e soprattutto si registra un'apertura alla conoscenza dell'altro: l'individuo riconosce e si riconosce nell'altro [Mead 1934], viene così a determinarsi il Sé (*Self*) coniugando l'auto- (Io) e l'etero-referenzialità (Me). Il *Self*, infatti, è la risultante del processo sociale di auto-interazione, in cui gli individui segnalano a se stessi le dinamiche messe in atto nelle situazioni

che esperiscono, mentre l'azione che ne scaturisce è legata all'interpretazione di quelle stesse dinamiche. E, poiché sia l'altruismo sia l'egoismo rientrano nel processo di auto-interazione, il *Self* permette all'individuo, in relazione con altri, di dare forma alle idee di altruismo e egoismo in modo da poter dirigere la propria condotta, orientando l'azione non solo verso la variazione degli atteggiamenti ma anche verso il mutamento della struttura sociale.

Tra il "mondo della vita" (*Lebenswelt*), che Husserl [1954] aveva definito come "regno delle evidenze originali" e i soggetti[1], dunque, c'è una connessione di reciprocità tale da permettere il riconoscimento dell'altro. E, poiché i soggetti sono alla continua ricerca di un equilibrio tra la componente psichica e quella sociale, essi sono obbligati, in un certo qual modo, a relazionarsi con il mondo che li circonda, e di conseguenza con l'altro. Emerge, dunque, la rilevanza che assumono gli aspetti culturali e le relazioni sociali che gli individui esperiscono nel "costruire" e nel "produrre" i concetti di altruismo ed egoismo nella loro vita quotidiana.

Fin qui abbiamo sintetizzato gli aspetti teorici che fondano la scelta di procedere, nel prosieguo del presente contributo, analizzeremo la dicotomia altruismo/egoismo attraverso il modello *grid/group* della Mary Douglas [1985]. Siccome, per quest'ultima, la cultura è un "sistema mnemonico" che aiuta gli individui nel calcolo del rischio e delle conseguenze delle azioni, il baricentro si sposta dall'idea individuale a quella collettiva: una comunità usa la propria esperienza comune, accumulata nel tempo, per determinare quali perdite probabili saranno più dannose, e quali danni possono essere evitati stabilendo il modello del mondo degli attori, nonché la scala di valori in base alla quale si giudicano gravi o banali le varie conseguenze. Alla base della sua interpretazione c'è il principio secondo cui: "in tutti i luoghi e in tutti i tempi l'universo è moralizzato e politicizzato" [Douglas 1992, 5]. In questa direzione i concetti di altruismo ed egoismo divengono dei termini chiave. L'approccio simbolico-culturale permette, quindi, di definire, attraverso la teoria culturale generale, i confini concettuali entro cui rivedere i processi di *social construal*, al fine di poter apporre altre tessere al mo-

1. Qui il soggetto è "un soggetto che è libertà, cioè che pone come principio del bene il controllo che l'individuo esercita sulle proprie azioni e sulla propria situazione, e che gli consente di concepire e di sentire i propri comportamenti come componenti della sua personale storia di vita, di concepire se stesso come attore. *Il soggetto è la volontà di un individuo di agire e di essere riconosciuto come attore*" [Touraine 1992, trad. it. 1997, 246].

saico di descrizione e interpretazione della realtà delle dinamiche sociali connesse all'altruismo e all'egoismo, per poi giungere alla costruzione di un modello che si basi sulla riflessività socio-relazionale.

2. L'applicazione del modello grid/group alla dicotomia altruismo/egoismo

La società contemporanea presenta uno scenario fortemente complesso in cui le relazioni (a diversi livelli) assumono un ruolo preponderante per quelli che sono i fenomeni sociali e, conseguentemente, anche per i processi di *social construal*[2].

Nella società contemporanea, le rappresentazioni dell'altruismo e dell'egoismo sono in continuo mutamento, seguono l'andamento delle trasformazioni della società stessa. Abbandonata l'idea che i fattori che producano l'altruismo o l'egoismo non si nascondono più solo nella natura dell'essere umano, ma che essi emergano nella sua condotta, nella sua libertà, nelle relazioni che intrattiene, nelle sue forme associative e nella società medesima, l'attenzione si rivolge a due elementi della vita quotidiana degli individui: la cultura e la relazione sociale. Si proverà, pertanto, attraverso teorizzazioni che mettono in rapporto il sistema sociale e il mondo della vita, a descrivere i nessi tra altruismo, egoismo, cultura e relazione sociale.

La cultura è un elemento fondamentale nella vita quotidiana e come tale si rende necessario comprenderla in rapporto alle differenti situazioni del mondo sociale, poiché in tal modo si possono ipotizzare percorsi per migliorare i rapporti e le forme con cui si esprimono le interazioni tra gli individui, e tra questi e gli altri elementi del sistema. La cultura, infatti, contiene in sé gli strumenti (linguaggio, simboli, segni, ecc.) che attribuiscono senso, in quanto condivisi all'interno di un contesto che deve poi validare le azioni, comprese quelle compiute in situazioni considerate "altruiste" o "egoiste". La cultura, da una parte, permette

2. Si preferisce questa definizione, al posto di *social construction*, poiché, come chiarito dalla Douglas [1997], questi processi sono quelli attraverso cui gli individui percepiscono, comprendono e interpretano il mondo che li circonda al fine di attribuirgli un senso, nonché determinano le azioni e i giudizi che in esso vengono, rispettivamente, agite ed espressi.

la legittimazione, dall'altra presenta un valore intrinseco che prescinde dalla sua fruibilità o meno. Queste peculiarità caratterizzano le funzioni del sistema culturale, consentendo agli individui di "sopravvivere" rispetto all'ambiente esterno, favorendo l'integrazione interna alla comunità di appartenenza e riducendo l'ansia che può nascere per una situazione non prevista o di mutamento.

I sistemi simbolici utilizzati dagli individui per scambiarsi significati e conoscenze, di fatto, sono un elemento costitutivo del contesto sociale di riferimento poiché radicati all'interno della cultura e dei codici linguistici specifici [Crespi 2005]: lo sviluppo di ulteriori conoscenze non può che discendere da un sistema di simboli e significati condiviso da una certa comunità culturalmente determinata, la quale, inevitabilmente, pensa se stessa e il mondo circostante attraverso tali simboli e significati. I sistemi simbolico-culturali sono dunque una fonte di ricchezza inesauribile per l'acquisizione e la costruzione di quelle conoscenze che consentono di costruire uno spazio interpretativo dei significati della realtà che si esperisce con l'altro. Non ci sono significati al di là o al di fuori di quelli riconducibili alle conoscenze condivise e consolidate in un determinato gruppo sociale e, ovviamente, al di fuori di quelle rintracciabili nel testo o nelle parole usate da chi comunica.

Questa iniziale lettura del rapporto tra altruismo/egoismo e cultura disegna uno scenario complesso, in cui il mondo e gli individui che ne fanno parte si configurano come una sconfinata rete di relazioni fondata su eventi che si incrociano, si sovrappongono, si determinano e che spesso possono essere anche dissonanti: infatti, gli eventi che si susseguono giorno dopo giorno, consentono, attraverso la definizione e l'elaborazione, di riprodurre "senso" tramite "mediazione simbolica", il che consente non solo l'interpretazione, ma anche la costruzione della realtà. Assumono rilevanza le dinamiche connesse ai processi comunicativi, poiché è tramite questi che la conoscenza si trasforma in modelli di realtà, cioè in mediazione simbolica tra gli aspetti intimi della vita privata e gli aspetti della vita pubblica degli esseri umani nel loro vivere quotidiano. La realtà sociale – comprese la costruzione e l'identificazione di ciò che è altruistico o egoistico – scaturisce non solo dai significati sociali attribuiti a un certo fenomeno (oggetto culturale) ma anche dai prodotti del mondo soggettivo degli individui: gli schemi di azione

e le relazioni umane sono costruiti secondo il significato che si attribuisce all'esistenza quotidiana.

La sostituzione dell'"altruismo" con l'"egoismo" è tipica della società contemporanea, poiché con i processi di globalizzazione si sono affermati sistemi culturali in grado di creare comunità sempre più ampie, all'interno delle quali l'individualità e l'attenzione su se stessi sono aumentate proprio in rapporto all'avvento del "sistema mondo" [Wallerstein 1976]. Gli individui, nel loro agire quotidiano, tentano, ovviamente, di evitare eventi dannosi e per far ciò non fondano i loro ragionamenti su calcoli precisi di matrice economica o probabilistica, quanto su condizioni che permettano loro di superare la situazione di crisi individuando obiettivi tangibili e flessibili allo stesso tempo e delegando spesso questa funzione alle organizzazioni sociali rappresentate anche dalle istituzioni. Sulla base di queste considerazioni si applica il *grid-group model* a due dimensioni della Douglas [1970] che, pur essendo nato per poter ordinare le differenti logiche adottate dai gruppi e dalle organizzazioni sociali a proposito di rischio [Douglas, Wildavsky 1983; Schwarz, Thompson 1990; Thompson, Ellis, Wildavsky 1990], trova una sua possibile applicazione anche per la dicotomia altruismo/egoismo.

In linea generale, con questo modello si ipotizza la possibilità che tutte le società possano essere comparate andando a valutare il grado di separazione tra i membri della società e gli esterni a essa, e rimandando al confine esterno che ciascun individuo erige tra sé e il resto del mondo. Il *group* (gruppo) si può presentare, quindi, con un forte senso di appartenenza e quindi di coesione o, viceversa, con un basso senso di appartenenza e un conseguente basso grado di coesione (agli estremi vi sono l'individuo e la comunità). Se si considera invece il sistema di regole che collega ciascun individuo agli altri (*grid*, griglia), questo rimanda a tutte le altre distinzioni sociali e alle deleghe di autorità cui gli individui ricorrono nel tentativo di limitare l'interferenza degli altri (agli estremi ci sono l'autonomia e la subordinazione).

Si può osservare quindi che i gruppi si distinguono tra quelli che presentano una forte aderenza alle regole, con vincoli culturali pesanti, e quelli che presentano un basso grado di aderenza alle regole e un elevato livello di autonomia culturale. Incrociando le dimensioni *group* e *grid*, emergono quattro forme di or-

ganizzazione sociale e culturale (gerarchica, egualitaria, individualista e fatalista) a cui si possono far corrispondere differenti atteggiamenti degli individui.

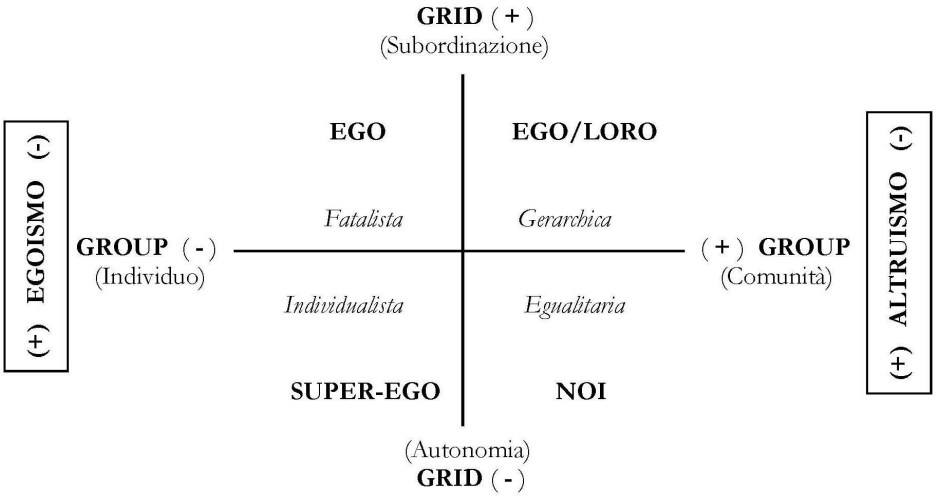


Fig. 1 – Applicazione del grid-group model all'altruismo/egoismo.

Applicando il modello all'altruismo e all'egoismo (Fig. 1) si produce lungo l'asse *grid* – autonomia (-)/subordinazione (+) – un continuum di azioni che si caratterizzano sulla base del tipo di organizzazione sociale. Nelle organizzazioni sociali caratterizzate dall'egualitarismo, ciò che prevale è il concetto del "Noi" – quel "noi" individuato da Moscovici [2000] nella forma dell'altruismo partecipativo – il quale permette un riconoscimento di Alter fondato sulla similarità tra gli individui, mentre in quelle gerarchiche c'è una dicotomia "Ego/Loro" in cui l'Ego è sufficientemente integrato da produrre azioni positive, ma in una forma limitata, poiché viene privilegiata l'individualità ed è presente una forte distinzione dei ruoli. Se si ribalta invece il fronte, nelle organizzazioni individualiste prevale il "Super-Ego", che proietta su di sé tutte le azioni e, quindi, in questo caso non si registrano azioni positive nei confronti degli altri, ma solo azioni che

producono effetti benefici su di sé. L'entità di queste azioni rivolte a sé si attenuano, con gradualità, nel caso di organizzazioni definite fataliste, poiché a prevalere è l'"Ego", in questo caso si ha una sorta di affidamento alla "fortuna" o al "fato".

Trattandosi di un modello, è ovvio che non si troveranno situazioni così nettamente distinte nella realtà dei fatti, ma esso contribuisce alla comprensione del complesso processo di rappresentazione dell'altruismo e dell'egoismo - che fin qui si continuano a considerare all'interno di una dicotomia. Le differenti organizzazioni sociali producono differenti idee di mondo e, quindi, sistemi culturali di riferimento diversi che diventano le cornici entro cui interpretare gli atteggiamenti nei confronti dell'altro.

Restano, tuttavia, di primaria importanza alcune questioni che devono essere tenute nella giusta considerazione: *a)* l'influenza delle azioni sugli obiettivi dell'individuo; *b)* la comunità di riferimento come parte integrante o meno degli obiettivi dell'individuo; *c)* l'influenza sul bene individuale o collettivo dipendente dal genere di comunità; e, infine, *d)* il tipo di comunità sulla base del sostegno, dell'impegno, dell'organizzazione e dei confini delimitati dai propri membri.

Si può affermare, in sintesi, che l'approccio culturale può aiutare a comprendere il modo in cui si percepiscono le azioni, offrendo una visione sistematica della vastissima gamma di obiettivi che gli individui cercano di raggiungere. In altre parole, l'altruismo e l'egoismo non possono essere considerati un problema legato alla natura degli esseri umani, bensì un problema della vita quotidiana, per il quale devono essere considerate le implicazioni politiche e le posizioni dei singoli rispetto agli obiettivi individuali e collettivi.

3. Verso le relazioni "altruistiche" ed "egoistiche"

Gli atteggiamenti e le azioni degli individui nei confronti dell'altro sono dunque influenzate da un lato, dalla cultura, e, dall'altro, dal legame indissolubile con la vita quotidiana e il contesto (relazione sociale). La modalità con cui si porrà attenzione a questo legame indissolubile sarà proporre un tentativo di superamento della dicotomia altruismo/egoismo attraverso una lettura di alcuni aspetti che sono stati poco considerati o considerati in maniera indiretta o marginale

negli studi precedenti. L'ipotesi da cui prende avvio questo tentativo è, infatti, l'idea che non esistano l'altruismo e l'egoismo intesi in senso comportamentale, come sostenuto dai sociobiologi o dai comportamentisti, ma che esistano "relazioni altruistiche" e "relazioni egoistiche". L'attenzione sarà rivolta, quindi, alla relazione e, in particolare, si farà riferimento a una "relazione in azione", cioè a un processo relazionale che è interazione tra gli individui.

Alcuni di questi aspetti sono stati già presi in esame sia da Mauss [1925] sia da Moscovici [2000]. Entrambi rilevano che le azioni positive si fondano sulla relazionalità degli individui – il primo, parlando della necessità di chiudere il ciclo "dare/ricevere/ricambiare" in riferimento al dono, il secondo discutendo delle forme elementari dell'altruismo. Sorokin, inoltre, negli ultimi anni di studi e ricerche dedicate completamente alle attività del *The Harvard Research Center in Creative Altruism,* ferma la sua attenzione sulla trasformazione della solidarietà umana, che sarebbe stata sostituita dalla *love relationship*; quell'amore considerato dal sociologo russo-americano come "forma suprema e vitale di relazione umana" (Sorokin 1954, trad. it. 2005, 142).

In questo modo sono privilegiati gli spazi delle relazioni Ego/Alter all'interno dei processi che si sviluppano nella società, poiché tutti i fenomeni sociali e gli atteggiamenti, nonché le azioni, si costruiscono in un ambito che possiede propri luoghi, tempi e simboli, i quali sono fondamentali nei processi cognitivi di auto-significazione attivati dagli individui per la costruzione delle realtà sociali nella loro esperienza relazionale quotidiana. Moscovici [2000], infatti, sostiene che lo studio dell'altruismo è legato alla relazione tra individui (intensità e durata), nonché alla situazione che gli individui vivono. Ciò fa pensare che il rinnovato interesse delle scienze sociali per l'altruismo – o forme simili di relazione – possa essere letto come un tentativo per riconfigurare la relazione Ego/Alter proprio a partire dalle trasformazioni della società e dal "fare ed essere" degli uomini.

La relazione, dunque, è il processo che qui viene analizzato. Ed è questo metodo che fa superare la dicotomia altruismo/egoismo, in quanto le forme e i termini statici vengono sostituiti da processi: le "relazioni altruistiche", come relazioni a favore del sociale (pro-sociale o eterodirette), e le "relazioni egoistiche", come relazioni a favore di se stessi (anti-sociale o autodirette).

D'altronde, il terreno su cui un individuo manifesta concretamente "chi è" e "chi sono gli altri" è la relazione con gli altri. In merito a ciò, Dubar [2003] distingue un processo identitario biografico (identità per sé, "chi l'individuo vorrebbe essere" - appartenenza) e uno relazionale (identità per gli altri, "chi è l'individuo per gli altri" – attribuzione): questo dualismo deve confluire in una *negoziazione identitaria* (processo comunicativo complesso) tra chi domanda identità e chi offre identità. Da questi elementi, si può affermare che la dinamica, nel rapporto tra chi esprime pro-socialità e chi riceve gli effetti di questa espressione, produce benefici a entrambe le parti coinvolte nella relazione.

Ciò, però, richiede agli individui la ri-composizione della loro identità in un contesto che possiede propri luoghi, tempi e simboli (relazione sociale), che risultano essere fondamentali nei processi di auto-riconoscimento ed etero-riconoscimento: in questo modo sono privilegiati gli spazi delle relazioni, che diventano un fattore importante per il riconoscimento dell'identità attraverso e all'interno degli investimenti relazionali di ogni singolo individuo. Rispetto alla relazione "dare/ricevere/ricambiare" individuata da Mauss [2002] per il dono, che avrebbe insita in sé ipoteticamente una posizione di obbligo a ricambiare, è possibile, quindi, sostenere che l'esercizio della negoziazione elimina le supremazie (rapporti di potere tra chi dà e chi riceve) che si presentano all'interno della relazione. La negoziazione è vista, dunque, come una forma di regolamentazione della relazione sociale. Ciò fa sì che il fine da raggiungere non sia preordinato, ma venga costruito durante il processo e, anche laddove sia fissato a priori, non risulti mai definitivo, ma soggetto a ulteriori modificazioni e discussioni [Mangone 2019].

Per tale motivo, si propone il superamento della dicotomia altruismo/egoismo in chiave relazionale. La relazione sociale, infatti, non si pone come una costrizione per l'individuo ma è l'elemento che favorisce l'autodeterminazione di quest'ultimo sulla base della riflessività [May, Perry 2017]. Se questi sono le caratteristiche generali della relazione sociale, le "relazioni altruistiche" (pro-sociali o eterodirette) e le "relazioni egoistiche" (anti-sociali o autodirette) presentano alcune peculiarità proprie: non sono "categorie neutre" nella dimensione della quotidianità e i loro esiti sono la risultanza del tipo di equilibrio che si stabilisce tra "mete e mezzi".

Per rendere più chiare le successive argomentazioni, si proporrà una trasposizione della teoria di Merton [1968] al ragionamento che qui si presenta a proposito di "relazioni altruistiche ed egoistiche". Queste ultime, infatti, sono da considerarsi un fatto "normale", conseguenza di pressioni che il sistema sociale esercita sui propri membri (equilibrio tra mete culturali e mezzi legittimi) nel momento in cui pongono dei limiti, con norme giuridiche e/o culturali, al soddisfacimento delle aspirazioni individuali e collettive degli individui, stabilendo anche quali possono essere i mezzi legittimi da impiegare per soddisfarle. Richiamando i due elementi della teoria mertoniana che costituiscono il sistema sociale, si può meglio comprendere l'origine e le direzioni delle pressioni che il sistema sociale pone sugli individui: il primo è rappresentato dalla struttura culturale, il secondo è rappresentato dalla struttura sociale formata dagli status e dalle funzioni di ruolo a essi relativi. Per entrambe queste strutture sono presenti valori istituzionalizzati: le "mete", le quali non sono altro che gli scopi, le aspirazioni e gli interessi dei membri della società, ordinati in una scala di priorità caratterizzante il sistema sociale di riferimento; e i "mezzi", o norme, che vanno a stabilire le modalità di raggiungimento delle mete. Tra le mete e le norme non si registra sempre la stessa rilevanza, né tanto meno una relazione costante, nonostante gli sforzi delle istituzioni sociali nel mantenere un equilibrio tra questi due valori istituzionalizzati.

Ovviamente, gli individui assumono schemi di adattamento individuali (Merton stesso ne propone una tipologia) che variano a seconda della posizione che il soggetto occupa nella struttura sociale - lo status sociale è l'elemento che stabilisce le opportunità di raggiungere una meta con i mezzi legittimi. Da ciò si deduce che la possibilità di registrare una "relazione altruistica" è maggiore là dove sono maggiori le opportunità legittime di raggiungimento della meta che viene proposta. Gli adattamenti assumono forme differenti, che si distinguono a seconda di come viene risolta l'antinomia fra le "mete" poste dalla cultura e i "mezzi" impiegati per conseguirle, o, riprendendo gli elementi della teoria simbolico-culturale, tra i poli del *grid-group model* (autonomia/subordinazione e individuo/comunità).

In altre parole, gli individui che interagiscono hanno spesso difficoltà a reperire il "senso" di ciò che accade o sta per accadere e ciò è accompagnato anche dalla sensazione che l'atteggiamento da assumere non sia sempre chiaro, perché rimane

fondamentalmente impossibile spiegare e comprendere del tutto l'intreccio delle relazione sociali. Per semplificare la comprensione di quanto sostenuto fino a ora, è possibile suddividere in macro-aree le "relazioni altruistiche" e le "relazioni egoistiche": *a)* l'area dei *bisogni,* che corrisponde alle "mete", mentre tutto quel che concerne la loro soddisfazione è legato ai "mezzi"; per quest'area, ovviamente, vanno distinte le mete di carattere materiale e primario – si pensi alla scala dei bisogni di Maslow [1954] – da quelle secondarie e relazionali; per le prime, le risorse o mezzi sono ben definite, mentre, per le seconde, le combinazioni possono essere molteplici, in considerazione dei numerosi elementi coinvolti; *b)* l'area della *transazione*, che si caratterizza per la presenza di una situazione di "negoziazione" tra gli individui attraverso la relazione e il dispiegamento delle aspettative reciproche tra domanda e capacità di risposta; infine, vi è *c)* l'area della *transizione*, che rappresenta il passaggio da una fase all'altra del ciclo di vita degli individui attraverso l'impiego di mezzi della rete primaria di relazioni al fine di trovare un nuovo equilibrio.

4. Un modello interpretativo fondato sulla riflessività socio-relazionale

Se si vuole provare a giungere a una sintesi, si può senz'altro affermare che l'altruismo e l'egoismo, nella società contemporanea, sganciati dagli elementi che li legavano solo o quasi esclusivamente alla natura dell'uomo o ad aspetti meramente economici, ricoprono un ruolo nella vita quotidiana degli individui e della loro soggettività che necessita di ulteriori indagini per poterne meglio spiegare e comprendere sia le dinamiche sia gli esiti. Ciò nonostante, l'attivazione di capacità di risposta (riflessione) a situazioni che necessitano di "relazioni altruistiche", non sempre si registrano da parte degli individui o delle comunità. Se con il termine attivazione, infatti, si indicano una serie di processi che stanno a sottolineare il ruolo attivo del soggetto nel determinare le cause o le premesse di eventi ed effetti che incidono sul comportamento, riferirsi alla pro-azione significa riconoscere che anche le possibilità di azione offerte dal contesto sociale ricadono sotto la responsabilità individuale. Gli individui, quindi, non sempre si pongono in una posizione di pro-azione ma piuttosto di re-azione, che è tipica di un'assenza o di

scarsa presenza di quelle relazioni sociali da cui discendono i processi di riflessività che permettono una presa di decisione consapevole e responsabile.

Per chiarire però ancora una volta che, secondo chi scrive, non si può parlare di altruismo o egoismo, ma di relazioni che possono essere “altruistiche” o “egoistiche”, si proverà a costruire un modello teorico sulla base degli elementi già richiamati che si fonda su quella che verrà definita riflessività socio-relazionale. Questo tentativo di destrutturazione o, per meglio dire, di scomposizione della relazione è fondamentale poiché non è pensabile poter studiare l’altruismo fondando lo studio solo sui meri aspetti legati alla personalità dell’individuo. È necessario tenere insieme alla personalità anche gli aspetti sociali e culturali poiché ogni forma di azione che ha effetti positivi ma anche negativi, non solo su chi agisce ma anche su chi la riceve, non è nient’altro che una forma di interazione e quindi di relazione sociale tra due o più parti.

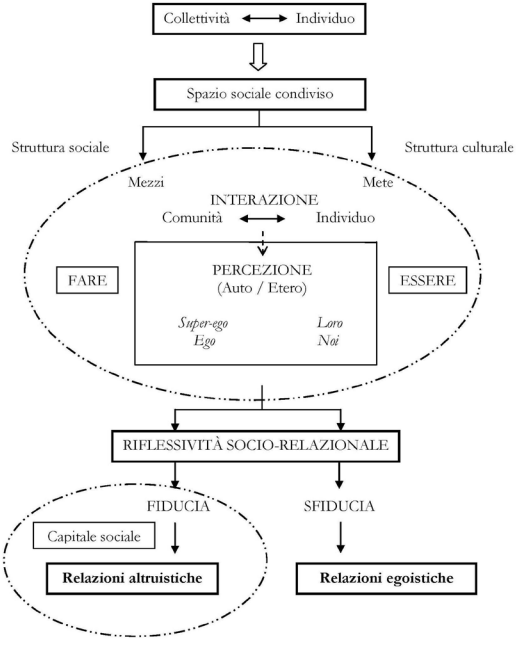


Fig. 2 – Modello interpretativo fondato sulla riflessività socio-relazionale.

Questo modello (Fig. 2) propone l'esplicitazione delle connessioni esistenti tra le differenti e molteplici categorie concettuali che permettono la costruzione di relazioni "altruistiche" o "egoistiche", relazioni che consentono agli individui di migliorare il loro e l'altrui benessere, o solo la propria condizione. Il riferimento all'approccio simbolico-culturale è dovuto principalmente al fatto che esso permette di connettere mondo vitale e sistema sociale, favorendo l'interazione tra comunità e individui a partire dalla relazionalità. La relazione sociale, infatti, produce valore aggiunto costituendosi come agire reciproco degli individui (singoli o collettivi), da cui si sviluppa l'ordine della realtà (spazio sociale condiviso) che richiede un'attività di negoziazione tra soggettività umana e sistemi sociali o, per meglio dire, tra i diversi "mezzi" che l'organizzazione sociale mette a disposizione per il raggiungimento delle "mete" che si riferiscono al sistema culturale. Correlata all'ordine di realtà della relazione sociale vi è la riflessività (posta come guida) per poi chiudere questa sorta di ciclo con l'elaborazione e la riproduzione strutturale. Qui il termine riflessività verrà utilizzato senza distinguerla in sociale e relazionale [Donati 2011]. La riflessione sociale, infatti, non è né soggettiva né strutturale e, inoltre, non è neanche sufficiente da sola alla produzione di quelle conoscenze riferite a che cosa si fa, si pensa e si esperisce in un contesto relazionale – effetto emergente dell'interazione tra specifiche forme del fare e dell'essere degli individui – e che permettono il consolidamento della fiducia che porta alla costruzione di relazioni tra individui in una prospettiva di etero-direzionalità. Questa forma di riflessività necessita di essere articolata anche in riflessività relazionale, che permette agli individui di orientarsi rispetto alla realtà emergente dalle loro interazioni, come a una realtà capace di riflettersi su loro stessi dal momento che travalica i poteri dei singoli e/o del collettivo. Da qui l'utilizzo del concetto di riflessività socio-relazionale che riesce a tenere insieme i due aspetti della riflessività necessari alla mediazione strutturale e simbolica tra mezzi/mete, e tra fare/essere degli individui coniugando l'auto- e l'etero-percezione. Ciò anche in considerazione del fatto che nella relazione sociale incidono gli elementi di autonomia/subordinazione e individuo/comunità del *grid-group* model, i quali vanno a determinare le differenti forme di organizzazione sociale cui corrispondono differenti forme di riconoscimento come si è visto nelle pagine precedenti.

La riflessività socio-relazionale costituisce quella fase temporale in cui tutti gli elementi interagenti elaborano e riproducono strutturalmente le interazioni significative legate a una condizione che produce o che può produrre "relazioni altruistiche" o "relazioni egoistiche" sulla base della produzione di condizioni di "fiducia" [Gambetta 1988; Fukuyama 1996] o "sfiducia" [Mutti, 2007]. Gli aspetti rilevanti del processo di costruzione di condizioni caratterizzate da fiducia, coinvolgono sia la dimensione sociale sia la dimensione individuale: infatti, da una parte, si evidenziano cambiamenti culturali ed etici che allontanano sempre più gli individui da fini e obiettivi comuni e condivisi (generati da approcci individualistici marcatamente concorrenziali e competitivi); dall'altra parte, gli individui vivono continui mutamenti dei quali spesso non sono i principali artefici, ma di cui subiscono spesso le conseguenze – il richiamo è a Beck [1994] quando sottolinea gli aspetti che caratterizzano l'individualizzazione della vita degli esseri umani. Inoltre, gli individui tendono – per la propria conservazione e riproduzione – a ricercare modi attraverso cui ridurre l'incertezza, benché appaia, tuttavia, paradossale la modalità di riduzione dell'incertezza, poiché essa presuppone la sussistenza di relazioni fiduciarie, che, a loro volta, portano con sé l'obbligatorietà di correre un rischio: il confronto con l'altro è soprattutto scommettere sull'azione positiva di quest'ultimo al fine di poter attribuire fiducia, dalla quale poi prendono forma le "relazioni altruistiche" (altruismo, solidarietà, cooperazione, gratitudine, dono, ecc.) o, viceversa, sfiducia, da cui le "relazioni egoistiche" (egoismo, utilità, competizione, ingratitudine, ecc.).

Ma è possibile avere condizioni che favoriscano la fiducia e, quindi, conseguentemente "relazioni altruistiche"?

La modalità attraverso cui riuscire a garantire queste condizioni può avvenire solo attraverso la mobilitazione delle risorse, delle relazioni e delle opportunità che può esprimere l'attore sociale. In altri termini, può avvenire solo attraverso il capitale sociale [Coleman 1990] riferito al contesto sociale e si crea quando le relazioni tra individui cambiano in modo da agevolare l'azione. Ovviamente non è tangibile, poiché è insito proprio nelle relazioni degli individui. Il concetto di capitale sociale non ha dei confini ben delineati: infatti, consta di relazioni fiduciarie (forti e deboli, variamente estese e interconnesse) atte a favorire, tra gli individui, la capacità di riconoscersi e intendersi, di scambiarsi informazioni, di

aiutarsi reciprocamente e di cooperare a fini comuni. Si è di fronte a processi di reciprocità informali e formali regolati da norme che definiscono, in modo più o meno flessibile, la forma, i contenuti e i confini degli scambi. Queste relazioni sono il prodotto, intenzionale o non intenzionale, di strategie di investimento sociale orientate alla costituzione e riproduzione di relazioni sociali durature e utilizzabili che possono procurare profitti materiali e simbolici.

Che cosa accade con questi processi? Accade che viene a cadere la concezione secondo cui è il mercato a originare le relazioni stabili all'interno di una comunità. Il capitale sociale, infatti, ha insito in sé una concezione di sviluppo di carattere olistico in quanto non si ferma agli aspetti economici, ma coinvolge direttamente gli individui stimolando il loro protagonismo attraverso azioni che portano alla condivisione di un percorso teso al raggiungimento di un obiettivo comune.

Ciò spinge ad affermare che le "relazioni altruistiche" si sviluppano solo quando le relazioni sono orientate verso un percorso che mira alla continua ricerca del benessere in una situazione di "coscienza" e "responsabilità" non solo individuale ma anche collettiva. Nella realtà quotidiana, la componente sociale, valoriale, culturale, relazionale, può rappresentare il moltiplicatore di benessere, senza il quale qualsiasi opera, bene, struttura o servizio può essere sterile o avvertito poco importante. In questo modo, le "relazioni altruistiche" non sono più una concettualizzazione astratta, ma diventano il "luogo sociale" entro cui si origina una reciprocità tra gli individui generata dalla riflessività socio-relazionale che promuove fiducia. Gli atteggiamenti degli individui, però, non sempre sono orientati in senso positivo verso l'altro, perché le diversità spesso non sono considerate delle risorse quanto dei vincoli alla vita quotidiana e una minaccia per il futuro (sfiducia). Queste condizioni di "sfiducia", che non riguardano solo situazioni nelle quali c'è carenza di informazioni ma anche situazioni in cui c'è un'eccedenza di informazioni, giocano un ruolo molto importante nel processo di mediazione simbolica e *negoziazione identitaria* – per richiamare Dubar – e, quindi, anche nel progetto di vita degli individui: se le aspettative fiduciarie non sostituiscono la carenza o l'eccesso di informazione nei soggetti (riduzione della sfiducia), non si registra quella rassicurazione positiva rispetto all'immaginazione di una dimensione futura della propria vita in reciprocità con gli altri.

Per concludere, si ricorda solo che il modello proposto, attraverso cui si è provato a interpretare le dinamiche di *social construal* o del *collective construct* dell'altruismo e dell'egoismo, supera le logiche economiche e naturalistiche che hanno caratterizzato da sempre lo studio di queste interazioni. Tuttavia, è necessario chiarire che l'applicabilità di tale modello non prescinde dall'idea che l'atteggiamento degli individui possa essere incisivo (fare qualcosa) e responsabile (scelta e attribuzione di colpa). In altre parole, per non avere un modello interpretativo troppo rigido, è fondamentale la presenza di una struttura che garantisca la responsabilità, la pratica basata sull'evidenza e un'azione che a lungo termine garantisca l'equilibrio tra "mete" e "mezzi". Questi sono aspetti prioritari, in quanto le "relazioni altruistiche" si basano principalmente sulla fiducia e sul consenso che la collettività, spesso in contrapposizione al sistema politico, può ancora pretendere di avere all'interno della società stessa.

Riferimenti bibliografici

Abell, P. (ed),
1991, *Rational choice theory*, Elgar, Aldershot.

Allingham, M. (ed),
2006, *Rational choice theory: critical concepts in the social sciences,* Routledge, New York.

Beck, U.,
1994, *Riskante Freiheiten*, Suhrkamp, Frankfurt an Main.

Coleman, J. S.,
1990, *Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge-London.

Comte, A.,
1851-1854, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie* (Voll. 4), L. Mathias, & Caeilian-Goeuey and V^{or} Dalmont, Paris.
1852, *Catéchisme positiviste,* Paris, Chez l'Auteur.

Cooley, C. H.,
1962, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, Schocken Books, New York.

Crespi, F.,
2005, *Sociologia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.

Dixon, T.,
2012, *La science du cerveau et la religion de l'humanité : Auguste comte et l'altruisme dans l'Angleterre Victorienne*, in Revue d'histoire des sciences*,* 2(65), pp. 287-316.

Donati, P.,
2011, *Modernization and Relational Reflexivity*, International Review of Sociology – Revue Internationale de Sociologie, 21, 1, pp. 21-39. doi: 10.1080/03906701.2011.544178.

Douglas, M.,
1970, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology,* Penguin Books, Harmondsworth.
1985, *Risk Acceptability According to the Social Sciences*, Russel Sage Foundation, New York.
1992, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Routledge, London.
1997, *The Depoliticisation of Risk*, in R.J. Ellis, M. Thompson (eds), *Essays in Honour of Aaron Wildavsky,* Westview Press, Boulder, pp. 121-132.

Douglas, M., Wildavsky, A.,
1983, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley.

Dubar, C.,
2003, *La socialisasion. Construction des identités socailes et professionalles*, Armand Colin, Paris.

Futz, J., Cialdini, R. B.,
1990, *Situational and determinants of the quantity and the quality of helping*, in R.A. Hinde, J. Groebel (eds), *Cooperation and Prosocial Behaviour*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 135-146.

Fukuyama, F.,
1995, *Trust*, The Free Press, New York.

Gambetta, D.,
1988, *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, Basil Blackwell, Oxford.

Griswold, W.,
1994, *Cultures and Societies in a Changing World*, Pine Forge Press, Thousand Oaks.

Holthoon, von F., Olson, D. R.,
1987, *Common Sense. The Foundations of Social Science*, The University American Press, Lanham-New York-London.

Husserl, E.,
1954, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, M. Nijhoff, Haag.

Macaulay, M.R., Berkowitz, L. (eds),
1970, *Altruism and Helping Behaviour*, Academic Press, New York.

Mangone, E.,
2019, *Gratitude and the Relational Theory of Society*, Human Arenas, 2, 1, pp. 34-44. doi: 10.1007/s42087-018-0040-8.

Maslow, A. H.,
1954, *Motivation and personality*, Harper & Row, New York.

Mauss, M.,
1925, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, L'Année Sociologique, Tome 1 (1923-1924), pp. 31-186.

May, T., Perry, B.
2017, *Reflexivity. The Essential Guide*, Sage Publishing, London.

Mead, G.H.
1934, *Mind, Self & Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago University Press, Chicago.

Merton, R. K.,
1968, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York.

Moscovici, S.,
1984, *The Phenomenon of Social Representations*, in R.M. Farr, S. Moscovici (eds), *Social Representations* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-69.
2000, *Les formes élémentaires de l'altruisme*, in S. Moscovici (ed), *Psychologie sociale des relations à autrui*, Nathan, Paris, pp. 71-86.

Mutti, A.,
2007, *Distrust*, in Italian Sociological Association (ed.), *Annual Review of Italian Sociology 2007,* Scriptaweb.it, Napoli, pp. 47-63.

Rusthon, J. L.,
1980, *Altruism, Socialization and Society*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Schütz, A.,
1932, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Vien.

Schwarz, M., Thompson, M.,
1990, *Divided We Stand. Redefining Politics, Technology and social Choice*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead.

Simmons, R. G.,
1991, *Presidential Address on Altruism and Sociology*, The Sociological Quarterly, 32, 1, pp. 1-22.

Sorokin, P. A.,
1954, *The Ways and power of Love. Types, Factors and Techniques of Moral Transformation*, Beacon Press, Boston (trad. it. *Il potere dell' amore*, Città Nuova, Roma, 2005).

Thompson, M., Ellis, R., Wildavsky, A.,
1990, *Cultural Theory*, Westview Press, Boulder.

Touraine, A.,
1992, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris (trad. it. *Critica della modenità*, Il Saggiatore, Milano, 1997).

Wallerstein, I.,
1976, *A World-System Perspective on the Social Science*, The British Journal of Sociology, 27, 3, pp. 343-352.

Alice Scavarda

Quale sociologia della disabilità? Per una proposta teorica post-convenzionale allo studio della disabilità

1. Introduzione

La disabilità ha la capacità di far emergere quello che gli interazionisti simbolici definiscono "l'ordine dell'interazione" ovvero l'insieme di regole, significati e aspettative implicite che regge l'ordine sociale [Blumer, 2006]. Creando situazioni spiazzanti, provocando sconcerto e perplessità, la disabilità smaschera quelle regole date per scontate e ne mostra l'inadeguatezza.

Nonostante la sua capacità di mettere in luce strutture sociali spesso date per scontate, la disabilità è stata a lungo poco considerata dalla sociologia. Eppure, nella sua capacità di "rompere" [*sensu* Garfinkel] l'atteggiamento naturale [Schütz, 1974] risiede anche il suo potenziale teoretico rivoluzionario, per dirla con Kuhn [1969]. Come ci ricorda lo studioso, spesso tra i sostenitori di paradigmi diversi si crea un abisso di incomprensione, non si riesce a comunicare, ci si riferisce a visioni del mondo, metafisiche diverse. Questo è quello che è successo all'interno degli studi sulla disabilità, in particolare tra gli studiosi e attivisti che hanno dato vita ai *Disability Studies* che, con la proposta del modello sociale hanno creato un nuovo paradigma della disabilità, e i sociologi della Salute e della Medicina, che si rifanno in parte agli approcci funzionalisti, in parte alle teorie fenomenologiche. Il presente articolo mira a ricostruire in modo critico il dibattito svilup-

pato all'interno di questo ambito di studi, articolandone le diverse posizioni e le relazioni reciproche, illustrando le "quattro sociologie della disabilità" [Goodley, 2016] e proponendo infine una quinta via, che unisce le prospettive di tre autori, con orientamenti teorici molto diversi, della seconda generazione di studiosi dei *Disability Studies*: Carol Thomas [2007, 2012], Dan Goodley [2016] e Tom Shakespeare [2017]. Forse il futuro degli studi sulla disabilità consiste proprio nel superamento delle barriere ideologiche e teoriche e nella fusione dei paradigmi. E, quindi, il passaggio dalla scienza normale alla scienza straordinaria assume meno i connotati di una rivoluzione scientifica, e si configura piuttosto come un graduale sommarsi di conoscenze, premesse e schemi teorici, producendo un nuovo paradigma che non appare "incommensurabile" con i precedenti.

2. La sociologia della disabilità in Italia

Fabio Ferrucci [2004] a inizio decennio sosteneva che, seppure la letteratura internazionale sulla disabilità si fosse notevolmente ampliata negli ultimi decenni, la sociologia non si era occupata adeguatamente del fenomeno. Nel nostro paese, contributi di carattere sociologico sul tema erano rari e per la sociologia della salute la disabilità era ancora poco conosciuta [Bucchi e Neresini, 2001; Cipolla, 2004]. A distanza di quasi due decenni poco è cambiato. La disabilità continua a essere scarsamente considerata all'interno dei vocabolari e dei manuali di sociologia, salvo qualche eccezione [Cardano et al., 2020] e le pubblicazioni sul tema continuano a essere sparute [in Maturo 2007 si parla di disabilità e tra le pubblicazioni specifiche si veda Di Santo, 2013; Medeghini et al., 2013; Perrotta, 2009; Shakespeare, 2017; Scavarda, 2020a]. Ciò dipende da un insieme di ragioni: indubbiamente, come ricorda l'autore [Ferrucci, 2004] in Italia la disabilità rappresenta un ambito di indagine e di intervento ampiamente dominato dal paradigma medico. Non stupisce, quindi, che a fronte della scarsità di testi di carattere sociologico, vi sia una proliferazione di monografie di taglio psicologico, psichiatrico ed educativo [si veda, ad esempio, Gardou, 2006; Ianes, 2006; Ruggerini *et al.*, 2006; Valtolina, 2005; Zanobini, Usai 2008]. Anche le riflessioni pedagogiche sono influenzate dall'"epistemologia classificatoria e cer-

tificativa" [Medeghini *et al.*, 2013, p. 9] e, nonostante i tentativi di emancipazione, continuano a caratterizzare il deficit come un problema interno a chi ne è portatore. In secondo luogo, dal punto di vista culturale, la lettura cattolica della disabilità, di matrice assistenzialistica e paternalistica [*ibidem*] per la quale la disabilità è intesa come una condizione da accettare passivamente, ha inciso sul ritardo del passaggio da una visione integrativa a una concezione inclusiva in Italia. In terzo luogo, i *Disability Studies*, ambito di studi di derivazione anglosassone ancora embrionale nel nostro paese [Medeghini *et al.*, 2013; Medeghini, 2015; A.A.V.V., 2018] sono per loro natura multidisciplinari e accolgono quindi al loro interno contributi non solo sociologici, ma anche filosofici, pedagogici e giuridici. Paradossalmente, in una fase storica in cui la disabilità sembra essere più visibile nel tessuto sociale in Italia rispetto al passato - sebbene con alcune criticità [Censis, 2010] relative soprattutto alla disabilità intellettiva – la sociologia sembra meno capace di assumerla come oggetto di studio e di indagine. Forse prima sarebbe necessario ricomporre le fratture tra i diversi paradigmi o sociologie della disabilità che se ne sono occupate.

3. Le quattro sociologie della disabilità

Secondo Dan Goodley [2016] celebre studioso della seconda generazione dei *Disability Studies*, considerando le basi ontologiche, epistemologiche e metodologiche degli studi sulla disabilità è possibile distinguere quattro paradigmi o sociologie della disabilità: funzionalismo, interpretativismo, umanesimo radicale e strutturalismo radicale. Da un lato, Goodley definisce i paradigmi che concepiscono l'ordine sociale come un insieme di regole che devono essere riprodotte attraverso il consenso degli individui, ovvero funzionalismo e interpretativismo, "la posizione normativa" [*regulation position*, 2016, 66]. La soddisfazione dei bisogni individuali, all'interno di questo insieme di approcci, è consentita dalle strutture sociali esistenti. Al contrario, le posizioni che si fondano sul conflitto tra interessi e forze sociali diverse richiamano il bisogno di cambiare radicalmente lo status quo, inteso come incapace di garantire la piena realizzazione individuale. Per Goodley si tratta della "posizione di cambiamento radicale" [o *radical change*,

2016, 66] nella quale rientrano umanesimo e strutturalismo radicale. Per le teorie del cambiamento radicale, il disabilismo è parte dell'ideologia che perpetua il potere sistemico sugli individui ed è all'origine del conflitto sociale. Si passa quindi da una visione della disabilità come un prodotto del funzionamento fisico e mentale individuale a un'analisi critica delle strutture e istituzioni sociali che rendono gli individui disabili.

All'interno della "posizione normativa" rientrano sia il funzionalismo, sia l'interpretativismo, ambito teorico ampio nel quale sono inclusi l'interazionismo simbolico, l'approccio fenomenologico e drammaturgico goffmaniano. Si tratta di approcci teorici che si distinguono fondamentalmente per l'impostazione epistemologica e metodologica: oggettiva, potremmo dire positivistica, e nomotetica per il funzionalismo e soggettiva, o meglio ermeneutica e idiografica per l'interpretativismo. Se il funzionalismo intende la disabilità come una condizione patologica che può essere oggettivamente diagnostica, trattata e, in un certo senso, migliorata, l'interpretativismo la concepisce come il prodotto dell'azione volontaria degli individui all'interno di un ordine sociale regolato e costantemente riprodotto. Da un lato, per il funzionalismo, come vedremo, la disabilità è concepita come un elemento potenzialmente distruttivo della vita quotidiana, applicando una sorta di lente che produce una distanza tra osservatore e osservato. Dall'altro, per l'interpretativismo, la lente scompare, o meglio viene ribaltata, il punto di vista degli osservati è preso in considerazione, i resoconti delle esperienze delle persone con disabilità ottengono cittadinanza e la disabilità perde il portato deviante, assumendo una connotazione soggettiva, come prodotto delle interazioni simboliche tra individui [Blumer, 2006]. In questo contesto, Dan Goodley riabilita la figura di Erving Goffman, sostenendo che, nonostante le numerose critiche mosse ai suoi studi, perché, come vedremo, danno per scontato il processo di stigmatizzazione a cui le persone disabili sono sottoposte, il merito dell'autore è di aver messo in luce il processo iterativo dell'esclusione. Nella celebre monografia "Asylums" [2010] il sociologo canadese evidenzia le pressioni prodotte dalle istituzioni, totali e non solo, sugli individui, attraverso l'apposizione di un'etichetta cui i portatori finiscono per aderire. I malati mentali internati nel manicomio recitano il copione a loro affidato, comportandosi in modo coerente alle aspettative legate al loro ruolo sociale. Gli studi sulla disabi-

lità intellettiva [Levine, Langness, 1986; Koegel, 1986] hanno tratto spunto da questi risultati di ricerca e, dando voce ai "disabili mentali", hanno mostrato che "agire come un ritardato" diventa una seconda natura nei contesti residenziali. Attraverso la messa in scena di performance specifiche, le persone con disabilità intellettiva interiorizzano e confermano le categorie interpretative ["il ritardato"] proprie del personale sanitario dei contesti in cui sono inserite, con il risultato paradossale di rafforzarle e di contribuire alla loro stessa alienazione.

All'interno della "posizione del mutamento radicale" si collocano sia il modello sociale materialista inglese [che potremmo definire "materialismo radicale"] sia i *Critical Disability Studies* [che Goodley battezza "umanesimo radicale" ma che potremmo specificare come "costruzionismo radicale"].

I *Disability Studies* sono un ampio e variegato ambito di studi interdisciplinare sviluppato a partire dalle rivendicazioni di alcuni attivisti inglesi, a cui si aggiunsero accademici e studiosi, a fine anni Sessanta, con la teorizzazione del modello sociale della disabilità. La rottura con il modello medico si evidenziò nell'assunzione di fondo secondo cui la disabilità è il prodotto di un'organizzazione sociale incapace di tenere in conto le esigenze delle persone con menomazioni, e non la conseguenza delle menomazioni stesse. La posizione di "materialismo radicale" ha una forte impronta marxista, poiché teorizza la disabilità come il prodotto di specifiche dinamiche di potere, messe in atto da professionisti sanitari che riproducono l'ideologia dominante, secondo cui gli individui disabili sarebbero destinatari passivi degli interventi statali. La medicalizzazione [Conrad, 2007] della disabilità è concepita come un insieme di pratiche e processi che sostengono e certificano disuguaglianze di classe, basate sulla presunta capacità o incapacità di contribuire al sistema produttivo capitalistico [Finkelstein, 1981]. Per riprodurre il sistema di produzione capitalistico, sono necessarie istituzioni quali scuola, famiglia, strutture di cura e welfare state, che ne sostengano gli obiettivi e l'ideologia di fondo. Le analisi prodotte da questi studiosi si focalizzano sulle condizioni di esclusione materiale e di marginalizzazione sociale che le persone disabili sperimentano nella loro vita quotidiana.

La posizione di "costruzionismo radicale", che afferisce ai *Critical Disability Studies* [studi critici sulla disabilità o studi culturali sulla disabilità], sono, per dirla con Tom Shakespeare [2017, 74]: "più interessati alle rappresentazioni cultura-

li che alle questioni economiche". Questo insieme di approcci, che si rifà ad autori post-strutturalisti e post-modernisti, mette in evidenza la natura socialmente e culturalmente costruita della categoria della disabilità, creando un parallelismo con altri gruppi oggetto di oppressione, attraverso il concetto di "disabilismo", accostato a quelli di sessismo e razzismo [Goodley, 2011]. Per gli studi critici sulla disabilità la lotta per la giustizia sociale non è solo sociale, economica e politica, ma anche psicologica, culturale e discorsiva [Shakespeare, 2017]. All'interno dell'ideologia abilista e individualista che caratterizza la società contemporanea, l'ideale dell'individuo autosufficiente, regolato e produttivo, che è valorizzato e riprodotto dai repertori discorsivi dominanti, presenta il suo contraltare nell'individuo disabile, dipendente e improduttivo. Una consapevolezza dell'immaginario culturale e la decostruzione del pensiero binario a favore di categorie interpretative fluide, sono alcune delle caratteristiche che per Margrit Shildrick [2012] connotano questo ambito disciplinare. L'attenzione per il linguaggio e la tendenza a sovvertire le ideologie si concentra nuovamente sulla disabilità intellettiva, o meglio sulla disabilità intellettiva lieve. Secondo Goodley [2016] i confini tra il normale funzionamento intellettivo e ciò che è definito disabilità intellettiva lieve sono porosi e dipendenti da come le categorie diagnostico-definitorie sono costruite. L'eliminazione nel 1973 del ritardo mentale *borderline* dal Manuale terminologico dell'allora Associazione Americana sulla Deficienza Mentale [*American Association on Mental Deficiency*], dovuto a un cambiamento nell'uso dei punteggi QI, portò, da un giorno all'altro, migliaia di individui a non essere più considerati disabili. Il riferimento al costruzionismo sociale diventa così radicale che dalla critica delle categorie interpretative alla negazione dell'entità ontologica alla loro base il passo è breve. E la disabilità intellettiva è così concepita come una costruzione ideologica, prodotto dell'educazione di massa e dei sistemi di classificazione, di verifica e di controllo tipici delle società moderne [Goodley, 2016, p. 74]. Invece di limitarsi a mettere in luce i processi storici attraverso cui le categorie diagnostiche emergono e diventano ufficiali, questi autori arrivano a contestarne l'esistenza. Si tratta quindi di confondere gli oggetti e le idee sugli oggetti [Shakespeare, 2017]: l'idea della disabilità intellettiva è dipendente dagli assetti socio-culturali all'interno dei quali è prodotta, ma non l'insieme di variazioni biologiche e genetiche che ne sono alla base. Interessante in

questo contesto la critica che Michael Bury [2005] rivolge a questo approccio alla disabilità, basata sull'assunzione che, sebbene sia corretto considerare i processi di costruzione sociale della realtà, la fatticità materiale dei corpi [e delle menti] non può essere negata, soprattutto quando provoca sofferenza.

4. Sociologia della Salute e Disability Studies: due rette parallele?

Dopo aver brevemente illustrato i principali paradigmi o sociologie della disabilità, approfondirò di seguito la netta scissione che sembra essere avvenuta tra gli studi che si rifanno alla sociologia della malattia cronica e della disabilità da un lato e gli approcci teorici che afferiscono ai Disability Studies dall'altro, provando a ricomporla. Per lungo tempo questi due ambiti disciplinari, come due rette parallele, hanno sviluppato il loro percorso senza mai incontrarsi, sebbene avessero più di un punto in comune.

4.1 La disabilità nella sociologia della salute e della malattia cronica

Gli studi di sociologia della salute e della malattia cronica, a partire da posizioni funzionaliste, che supportavano e integravano il paradigma biomedico, misero successivamente in luce gli aspetti di costruzione sociale del fenomeno della disabilità, prendendo le distanze dal modello individualistico, senza tuttavia metterne in discussione gli assunti [Armstrong, 1987]. Il *sick role* parsonsiano [Parsons, 1987] che istituiva la malattia come forma di devianza involontaria, per la quale il malato doveva sottoporsi all'autorità medica per ristabilire il proprio stato di salute, ricevette molte critiche in merito all'applicabilità alle forme di malattia cronica e di disabilità. Anche nelle sue varianti più recenti [si veda, ad esempio, Safilios-Rotschild, 1976] l'approccio si caratterizza per l'aspetto fortemente normativo, sia perché interpreta la malattia solo in termini di potenziale minaccia per l'equilibrio sociale, sia per l'affermazione dell'esistenza di una relazione gerarchica tra il malato e le figure sanitarie che se ne occupano.

All'interno del paradigma interpretativista, l'interazionismo simbolico e, in particolare, il celebre studio di Erving Goffman sullo stigma [2003] misero in

luce il carattere relazionale dell'attributo deviante e indagarono i modi con i quali gli individui portatori di un attributo oggetto di discredito si relazionano alla loro condizione nei diversi contesti sociali. Goffman ha esercitato uno specifico influsso sulla sociologia della malattia cronica e un numero piuttosto consistente di indagini ne ha ampliato il repertorio concettuale, esplorando le strategie di gestione di un attributo stigmatizzante, derivante soprattutto da epilessia [Schneider, Conrad, 1980; Scambler, Hopkins, 1986] artrite reumatoide [Bury, 1982] e AIDS [si veda, ad esempio Stewart *et al.,* 2008]. Benché alcune distinzioni analitiche, quali quella tra "stigma percepito" [la percezione di essere stigmatizzato] e "stigma attuato" [le esperienze di stigmatizzazione di cui si è vittima] risultino proficue, questo insieme di studi non riesce a tenere in considerazione la possibilità che, anche in situazioni potenzialmente stigmatizzanti, le persone portatrici del marchio non si sentano tali. Non permette cioè di indagare la relazione tra identità personale: i segni che separano l'individuo dagli altri, intesi come biografia personale, e sociale: gli attributi che una persona è giudicata possedere in relazione agli altri da un lato e identità individuale, o *ego identity*: il senso soggettivo del proprio carattere dall'altro [Goffman, 1963]. Lo stesso Goffman, nonostante un'iniziale allusione alla possibilità che individui nella medesima condizione si percepiscano diversamente, sembra poi escludere tale eventualità, sostenendo che, poiché sistemi separati di onore sono in declino nella società contemporanea, tratti considerati stigmatizzanti in un contesto, tendono ad essere tali anche in altri settori della società. Le ricerche di stampo interazionista assumono questa impostazione di fondo, così come tacitamente stabiliscono una diretta corrispondenza tra le percezioni altrui circa l'identità [sia essa personale o sociale] della persona stigmatizzata e come essa stessa si percepisce [identità individuale]. Una delle principali critiche, mosse a questi studi dai teorici che si rifanno ai *Disability Studies*, concerne proprio il presupposto consenso tra "normali" e "stigmatizzati", sui criteri normativi che distinguono "un individuo normale" da uno abitato da una qualche forma di diversità. Peraltro, questi studi si concentrano sulle manovre difensive messe in atto dagli individui stigmatizzati, dando per scontata l'accettazione dell'etichetta negativa, e ignorando quindi i contributi di ricerche che mettono in luce l'eterogeneità delle reazioni al processo di svalutazione sociale. Un altro aspetto fortemente messo in

discussione dagli studiosi dei *Disability Studies* è la focalizzazione sull'interazione micro-sociale, che esclude dall'analisi le conseguenze che le strutture sociali e le relazioni di potere esercitano sulla vita delle persone disabili [Scavarda, 2020b].

Simili argomentazioni sono utilizzate nei confronti dell'approccio sociologico alla cronicità, nell'ambito della sociologia medica, che da un lato analizza le difficoltà di interazione poste da una malattia cronica, considerando atteggiamenti e pratiche dei professionisti sanitari e dei profani [*sensu* Freidson], dall'altro indaga il significato della malattia per chi ne è portatore [tra i più celebri studi: Bury, 1982; Charmaz, 1983]. Questo ambito di studi attribuisce un ruolo attivo al malato, considerando non solo il rapporto tra malato e società, come le indagini funzionaliste e interazioniste, ma anche il rapporto tra individuo e malattia. Una menzione particolare meritano le riflessioni di Irving Kenneth Zola, che nella celebre socio-autobiografia "Missing Pieces" [1982] racconta la riscoperta di se stesso e dei "suoi pezzi mancanti", ma si interroga anche sui necessari adattamenti nell'organizzazione dell'ambiente sociale che gli consentirebbero di essere pienamente incluso nella società. L'invisibilità sociale della diversità, secondo lo studioso, permane se alla ghettizzazione e all'isolamento si sostituisce la stereotipizzazione sociale, che nega la diversità dell'individuo disabile [Giarelli, 2018]. Con la sola eccezione di Zola, secondo i teorici dei *Disability Studies* questo ambito di studi sarebbe deficitario nel considerare il contesto sociale non solo come prodotto dell'interazione tra l'individuo e il suo ambiente di vita, ma anche come teatro di relazioni di potere e condizionamenti strutturali.

5. I Disability Studies

Il modello sociale inglese prevede la netta distinzione tra menomazione [*impairment*] e disabilità [*disability*]: la limitazione funzionale individuale causata da deficit fisici, mentali o sensoriali da una parte, la perdita o restrizione delle opportunità individuali, prodotte dall'organizzazione sociale, dall'altra, ricalcando la separazione tra natura e cultura, avversata dalla teorizzazione recente della sociologia del corpo [Schilling, 1993]. Il modello sociale si distingue dalle teorie interazioniste e funzionaliste classiche perché prevede un'inversione nella linea

causale, che mette in discussione i presupposti dell'approccio individualistico alla disabilità. Quest'ultima, lungi dall'essere attribuita a una patologia individuale, sarebbe il risultato di relazioni di potere oppressive tra individui portatori di deficit di vario tipo e il resto della società. Numerosi approcci si rifanno al modello sociale [i due principali, come abbiamo visto, sono materialismo e costruzionismo, tipico dei *Critical Disability Studies*, che nella seguente trattazione considereremo solo marginalmente] pur condividendo l'assunto epistemologico che considera il disabilismo, al pari del razzismo e del sessismo, una forma di categorizzazione e discriminazione nei confronti delle persone disabili, sulla base della loro anormalità percepita.

Il modello provvide gli attivisti inglesi di una strategia politica precisa, mirante non alla riabilitazione e cura delle persone disabili, ma alla rimozione delle barriere che ne ostacolano la piena partecipazione sociale. Tuttavia, dal punto di vista teorico, mostrò ben presto la sua scarsa utilità euristica e la presenza di *bias* derivanti dall'impostazione fortemente ideologica. Se la disabilità è concepita come un problema sociale, le cui cause sono eminentemente di natura sociale, il legame con il corpo scompare, come già ricordato da Michael Bury [2005] e si perde quindi la specificità del fenomeno. Inoltre, paradossalmente, il modello sociale concede la teorizzazione del corpo alla scienza medica e concepisce la menomazione in termini clinici [Hughes, Paterson, 1997]: mentre il primo è considerato un oggetto inerte, pre-sociale, la seconda è ridotta ai suoi correlati anatomo-fisici disfunzionali. Gli studiosi della seconda generazione dei *Disability Studies* hanno quindi riportato l'attenzione sulla condizione della menomazione, al fine di considerarla negli sviluppi teorici successivi: così come la disabilità è esperita attraverso il corpo, la menomazione è vissuta tramite le narrazioni personali e culturali che contribuiscono a costituirne il significato [*ibidem*; Thomas, 1999; Watson, 2002]. Alcuni autori, come abbiamo visto precedentemente, hanno portato alle estreme conseguenze la natura socialmente e culturalmente costruita della menomazione [Goodley, 2016]. Altre autrici, quali Thomas [1999] e Reeve [2002, 2012], invece, l'hanno messa a frutto per avanzare una versione estesa del modello, capace di tenere in considerazione non solo le barriere socio-strutturali, ma anche le dimensioni psico-emozionali, ovvero i processi sociali e le pratiche che minano il benessere emotivo delle persone con

disabilità, spesso messi in atto da "altri significativi" quali famigliari e professionisti, e gli effetti della menomazione: le restrizioni di attività indotte dalla limitazione funzionale. Il recupero della dimensione del deficit mette al centro della riflessione l'incorporamento [*embodiment*] dell'esperienza delle persone disabili, spostando l'accento sulle interazioni dell'individuo con il sé e il proprio corpo, in modo non dissimile dalla sociologia della malattia cronica. La disabilità è descritta, secondo alcuni autori [Shakespeare, 1999; 2017] come la conseguenza o il risultato di una complessa relazione tra la condizione di salute di un individuo e i fattori personali e ambientali che rappresentano le circostanze in cui vive. Secondo gli approcci di tipo relazionale e interazionista [Shakespeare, 2017; Watson, 2002; Thomas, 2007] le persone disabili subiscono le conseguenze sia delle limitazioni intrinseche associate alla menomazione, sia della discriminazione sociale imposta dall'esterno. Prefiggendosi di superare la rigida distinzione tra modello medico e sociale, considerano i molteplici livelli causali implicati nell'esperienza della disabilità: piuttosto che definirla come un *deficit* o uno svantaggio strutturale, ne sviluppano un modello olistico che deriva dall'intersezione tra elementi individuali e contestuali. Come sostiene Shakespeare [2006, 56] mentre gli esponenti del modello sociale criticano il modello medico per aver assunto che: «le persone sono rese disabili dai loro corpi», proclamando invece che è la società a renderle tali, l'autore dichiara che gli individui sono disabilitati tanto dalla struttura sociale quanto dai loro corpi. Evitando il riduzionismo o "essenzialismo contestuale" del modello sociale, che assorbe nella dimensione sociale tutti gli aspetti dell'attività umana, tali sviluppi teorici riconoscono l'importanza dell'oppressione prodotta dalle barriere sociali, dando però spazio a diversi aspetti del disabilismo, inclusi gli atteggiamenti e le percezioni di sé, che possono incidere sulla qualità della vita delle persone con disabilità. Questi aspetti, analogamente alle dimensioni psico-emozionali individuate da Thomas e Reeve, si riferiscono a fenomeni quali l'essere feriti dalle reazioni altrui, l'essere portati a considerarsi poco attraenti e privi di valore, sovente racchiusi sotto l'etichetta di "oppressione internalizzata" [*internalised oppression*; Reeve, 2002]. Si tratta dell'interiorizzazione, da parte degli individui appartenenti a un gruppo svantaggiato, dei pregiudizi diffusi nella società, nozione che è parallela a quella di "stigma percepito" [Barnes, Mercer, 2003].

5.1 Verso la convergenza delle due rette parallele

Ecco quindi il legame con le ricerche di stampo interazionista su malattie croniche e disabilità, che negli sviluppi più recenti si propongono di rispondere alle critiche mosse dai teorici dei *Disability Studies*, avanzando una «sociologia dello stigma post-individualista e post-goffmaniana» [Scambler, 2014, 250]. Al fine di fondare un concetto dotato di maggiore fecondità euristica, alcuni studiosi di sociologia della salute [Link, Phelan 2001; Parker, Aggleton 2003; Scambler, 2004] hanno ridefinito il concetto di stigma come la co-occorrenza delle sue componenti: etichettamento, stereotipizzazione, separazione, perdita di status e discriminazione. Pertanto, lo stigma è concepito come un processo socio-culturale che riproduce relazioni di potere strutturali ed esclude gli individui stigmatizzati dal mondo sociale, agendo «all'intersezione tra cultura, potere e differenza» [Parker, Aggleton, 2003, 17, trad. mia]. Quindi, come suggerisce Farrugia [2009] le ricerche che si occupano di stigma e resistenza si trasformano in analisi delle forme assunte tanto dall'espressione della soggettività, quanto dalla negoziazione di relazioni di potere che strutturano la società. Il cambio di prospettiva consente di cogliere le strategie di resistenza [Foucault, 2001; Armstrong, Murphy, 2010, Cardano 2010] allo stigma, evitando di focalizzare l'attenzione unicamente sulle sue tattiche di gestione. Lo stigma diventa quindi una sorta di progetto [*project stigma]*, che include l'insieme di strategie e tattiche utilizzate per evitare o combattere lo stigma attuato, senza essere vittime dello stigma percepito [Scambler, Paoli 2008]. In questo modo, si supera la distinzione analitica tra stigma percepito e attuato, che aveva mostrato scarsa attinenza empirica, lasciando spazio ai potenziali effetti trasformativi [*transformative effects]* che tali strategie e tattiche, in termini di pensieri e azioni quotidiane, possono avere sulle retoriche dominanti [Amstrong, Murphy, 2010] negoziandole, ripristinandole o modificandole. Inoltre, questi approcci teorici, pur assumendo che gli attori sociali sono sottoposti a tecnologie del potere che ne regolano la condotta e li assoggettano a scopi e domini esterni, allo stesso tempo concedono loro la possibilità di ritagliarsi spazi di *agency* e di elaborare tecnologie del sé [Foucault, 1992] che consentono di trasformare se stessi.

Da entrambi i lati del piano degli studi sulla disabilità, quindi, si stanno sviluppando riflessioni che portano le due rette, quella rappresentata dai *Disability*

Studies e dalla Sociologia della malattia cronica e della disabilità, inevitabilmente a incontrarsi e a convergere. Secondo Graham Scambler e Sasha Scambler [2010, 1] la ricerca sulla malattia cronica starebbe attraversando una "fase di transizione", in parte per l'influsso del dibattito attivato tra studiosi della sociologia della salute e della malattia cronica e dei *Disability Studies* negli ultimi anni. Inoltre, come ricorda Carol Thomas [2012] anche Simon Williams ha recentemente dichiarato che: «la sociologia della malattia cronica beneficerebbe non solo di un approccio dichiaratamente politico, ma di una forma più esplicitamente bio-politica di analisi e di coinvolgimento» [2010, 205, trad. mia]. Bryan S. Turner, altro famoso sociologo della salute britannico, pochi anni prima [2004] invocò una nuova sociologia della medicina, capace di includere una teoria universale dei diritti umani, occupandosi in modo più esaustivo della vulnerabilità umana. Secondo Turner [2001] una sociologia della disabilità era effettivamente assente, fatta eccezione per gli studi di Erving Goffman e di Irving Zola, e le ricerche del settore della sociologia della salute avevano contribuito in misura marginale alla teorizzazione del fenomeno. Nel prossimo paragrafo proverò ad avanzare una proposta teorica per la sociologia della disabilità, che superi le divisioni teoriche, spesso ideologiche e non reali, per farle confluire in una prospettiva post-convenzionale.

6. Per una prospettiva post-convenzionale alla disabilità

Sebbene sia riconosciuta da più parti l'esigenza di fondare una sociologia della disabilità [Thomas, 2012; Williams, 2010] non è chiaro quali siano gli orientamenti teorici che dovrebbero connotare questa disciplina. Come abbiamo visto, negli ultimi decenni si sono sviluppate quattro sociologie della disabilità, con presupposti teorici, epistemologici e metodologici divergenti. Inoltre, tra i due ambiti disciplinari che si sono occupati di disabilità dal punto di vista sociologico: sociologia della salute e della malattia cronica e *Disability Studies*, si è creato un divario, potremmo dire soprattutto ideologico, colmato a fatica dagli studiosi della seconda generazione. Eppure, i confini tra gli approcci teorici sono più porosi di quanto appaiano a una prima lettura. Goodley [2016] porta l'esempio

della versione della minoranza oppressa [Medeghini *et al.*, 2013] sviluppata in Gran Bretagna e in America, che utilizzando i resoconti delle persone disabili [in linea con gli studi del paradigma interpretativista] disarticola e mette in discussione le strutture sociali [come le ricerche che si riferiscono al materialismo radicale] e le categorie culturali [in modo non dissimile dal costruzionismo radicale] che sono all'origine della loro emarginazione sociale. Inoltre, come l'autore sostiene, non solo all'interno dello stesso approccio teorico, ma perfino all'interno della stessa indagine [Goodley, Lawthom, 2005] è possibile oscillare tra i paradigmi, utilizzando e combinando concetti provenienti da diverse tradizioni di ricerca. Quelle che l'autore definisce "prospettive post-convenzionali", riprendendo Margrit Shildrick [2012] altro non sono che gli approcci teorici sviluppati da alcuni degli studiosi della seconda generazione descritti precedentemente. Nel proporre una "prospettiva post-convenzionale" sposo quindi gli intenti della proposta dei due autori, Shildrick e Goodley, senza adottarne i presupposti teorici. Per "prospettiva post-convenzionale", intendo un insieme di teorie capaci di contestare le rigide categorie binarie di normale e anormale, salute e malattia, sé e altro, rendendo più complessa e articolata la relazione tra questi concetti. Si tratta di mettere in discussione la moralità convenzionale che si fonda sulla mente razionale, sull'autonomia e sull'autosufficienza individuale, senza però trascendere in derive "*anything goes*" tipiche del postmodernismo. Non si tratta di sposare un approccio di costruzionismo radicale, ma piuttosto di costruzionismo morbido, à la Ian Hakcing, adottando le cautele suggerite nel saggio "The Social Construction of What?" [1999]. Hacking distingue tra tipi interattivi, per i quali i processi e le istituzioni pongono in essere nuove categorie, e tipi indifferenti, per i quali l'azione umana non modifica il fenomeno. E quindi, come suggerisce l'autore, se in generale le classificazioni delle scienze naturali sono tipi indifferenti e le classificazioni delle scienze sociali tipi interattivi, alcune condizioni sono sia tipi indifferenti, sia tipi interattivi. Riprendendo l'esempio della disabilità intellettiva, l'etichetta di ritardo mentale o disabilità intellettiva cambia [tipo interattivo] mentre l'insieme di variazioni genetiche e biologiche alla sua base rimane la stessa nel tempo [tipo indifferente]. Richiamando una distinzione cara alla sociologia della salute, si potrebbe sostenere che, al variare delle etichette diagnostiche quello che cambia è la dimensione della *illness* [l'esperienza della malattia, intesa

soprattutto come *semantica dell'illness*, ovvero il senso che una persona dà alla propria condizione di malattia] e della *sickness* [in particolare, come *immaginario di sickness*, che comprende le rappresentazioni sociali della malattia] mentre la *disease* [la definizione biomedica della malattia] resta invariata [Maturo, 2007].

L'ancoraggio poststrutturalista proposto da Goodley, così come l'orientamento postmoderno di Shildrick [*ibidem*] non sarebbero necessari a distruggere le barriere disciplinari o ad adottare una visione processuale e incorporata dell'individuo. Non ci sono barriere disciplinari da abbattere, ma semmai ponti teorici da costruire, proprio perché, come abbiamo visto, le due rette che si credevano parallele in realtà sono coincidenti in più punti. E allora le teorie relazionali e interazioniste, sia all'interno dei *Disability Studies* sia all'interno della sociologia della malattia cronica, rispondono agli obiettivi che propone Goodley: indagare la costituzione della menomazione e della normalità, della disabilità e dell'abilità, del disabilismo e dell'abilismo, non solo in termini di significati culturali, ma anche in termini di pratiche e processi socio-strutturali. Questi approcci possono trarre concetti e strumenti metodologici da diverse tradizioni teoriche, attingendo all'eredità dei *Disability Studies* e degli studi sulla malattia cronica, per teorizzare, analizzare e mettere in discussione la marginalizzazione sia socio-economica sia culturale delle persone con disabilità. La disabilità, non solo intellettiva, può essere efficacemente concepita come l'esito dell'interazione tra fattori individuali e strutturali, derivando tanto da elementi fisici e psicologici, e da come questi elementi sono rappresentati socialmente, quanto da barriere esterne [Scavarda, 2020b].

7. Conclusioni

Questo saggio articola una proposta teorica post-convenzionale per fare in modo che la disabilità, dal punto di vista sociologico, cessi di essere relegata in sotto-campi di settori disciplinari [uno specifico ramo della sociologia della salute e della malattia: la sociologia della malattia cronica e della disabilità] o in ambiti di studi di nicchia [i *Disability Studies*] per diventare una categoria analitica propria della disciplina. Riprendendo Thomas [2012] la disabilità, al pari del genere

e dell'etnia, dovrebbe diventare una dimensione chiave dell'analisi dei processi di disuguaglianza sociale, affrontati con una molteplicità di direzioni analitiche e un insieme eterogeneo di approcci teorici e strumenti metodologici. Le convergenze teoriche, d'altra parte, tra approcci relazionali e interazionisti consentono di analizzare i concetti di menomazione, abilità, abilismo e disabilismo, sia da un punto di vista culturale, sia dal punto di vista socio-strutturale [Scavarda, 2020b]. Come mostrato precedentemente, è possibile attingere a più tradizioni di ricerca, sia all'interno dei *Disability Studies*, sia all'interno della sociologia della malattia cronica e delle disabilità, per costituire una sociologia della disabilità che rappresenti una variante degli studi sulla diversità e sull'equità, in modo simmetrico ai recenti sviluppi sui temi del genere, dell'etnia, della sessualità, dell'età e della classe sociale. A maggior ragione nel nostro paese, dove gli studi sulla disabilità sono ancora nella loro fase infantile, si ritiene utile avviare una riflessione su questi temi.

Riferimenti bibliografici

AA. VV. (a cura di),
2018, *Disability Studies e inclusione. Per una lettura critica delle politiche e pratiche educative*, Edizioni Centro Studi Erickson, Trento.

Armstrong, D.,
1987, *Theoretical tensions in biopsychosocial medicine*, in «Social Science and Medicine», 25, pp. 1213-1218.

Armstrong, N., Murphy, E.,
2012, *Conceptualizing resistance*, Health: An Interdiscplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine, n. 16, vol. 3, pp. 314-326.

Barnes, C., Mercer, G.,
2003, *Disability*, Cambridge, Polity 2003.

Blumer, H.,
2006, *La metodologia dell'interazionismo simbolico*, Armando Editore, Roma (ed. or. 1969).

Bucchi, M., Neresini, F.,
2001, *Sociologia della Salute*, Milano, Carocci.

Bury, M.,
1982, *Chronic illness as biographical disruption*, Sociology of Health and Illness, n. 4, pp. 167-192.
2005, *Sulla malattia cronica e la disabilità*, in Fiocco, P. M., Mori L. (a cura di) *La disabilità tra costruzione dell'identità e cittadinanza*, Salute e Società, vol. IV, n. I, pp. 147-164.

Bury, M. (a cura di),
2001, *Handbook of Disability Studies*. Sage, London 2001.

Cardano, M., Cioffi, M., Scavarda, A.,
2020, *Sofferenza psichica, follia e disabilità*, in Cardano M., Giarelli G., Vicarelli G., *Manuale di Sociologia della Salute*, Bologna, Il Mulino, 2020.

Censis,
2010, *Le disabilità oltre l'invisibilità istituzionale. Il ruolo delle famiglie e dei sistemi di welfare. Primo rapporto di ricerca: le disabilità tra immagini, esperienze ed emotività*, Roma [disponibile al seguente link: https://www.agenziaiura.it/allegati/documenti/141/Censis_ImmaginiEsperienzeEmotivita_2010_Sintesi.pdf; ultimo accesso: 13.04.2020].

Charmaz, K.,
1983, *Loss of self: A fundamental form of suffering in the chronically ill*, Sociology of Health and Illness, n. 5, pp. 168-195.

Cipolla, C. (a cura di),
2004, *Manuale di sociologia della salute* (Vol. 1), Franco Angeli, Milano.

Di Santo, R.,
2013, *Sociologia della disabilità*, Franco Angeli Milano.

Farrugia, D.,
2009, Exploring stigma: Medical knowledge and the stigmatisation of parents of children diagnosed with autism spectrum disorder, *Sociology of Health & Illness*, n. 31, vol. 7, pp. 1011-1027.

Ferrucci, F.,
2004, *La disabilità come relazione sociale. Gli approcci sociologici tra natura e cultura*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.

Finkelstein, V.,
1981, *Disability and the helper/helped relationship: An historical view*, in Brechin, A., Liddard, P., Swain, J. (a cura di) *Handicap in a social world*, London, Hodder e Sotoughton 1981, pp. 58-65.

Foucault, M.,
1992, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino [ed. or. 1984].
2001, *Storia della sessualità* (Vol. 1) *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 1976].

Gardou, C.,
2006, *Diversità, vulnerabilità e handicap. Per una nuova cultura della disabilità*, Erickson, Trento.

Garfinkel, H.,
2004, *La fiducia. Una risorsa per coordinare l'interazione*, Armando Editore, Roma.

Goffman, E.,
2003, *Stigma*, Ombre Corte, Verona (ed. or. 1963).
2006, *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma (ed. or. 1974).
2010, *Asylums*, Einaudi, Torino [ed. or. 1961].

Giarelli, G.,
2018, *Sofferenza e condizione umana. Per una sociologia del negativo nella società globalizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

Goodley, D.,
2011, *Disability studies: An interdisciplinary introduction*, Second Edition, 2016.

Hacking, I.,
1999, *The social construction of what?*, Harvard university press, Harvard.

Hughes, D., Paterson K.,
1997, *The Social Model of Disability and the Disappearing Body*, Disability and Society, vol. 12, n. 3, pp. 325-340.

Ianes, D.,
2006, *La speciale normalità: strategie di integrazione e inclusione per le disabilità ei bisogni educativi speciali*. Edizioni Erickson, Trento.

Koegel, P.,
1986, *You are what you drink: evidence of socialized incompetence in the life of mildly retarded adult*, in Langness, L. L., Levine H. G. (a cura di) *Culture and retardation*, Kluwer, D. Reidel Publishing Company, pp. 191-206.

Kuhn, T. S.,
1969, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi, Torino (ed. or. 1962).

Levine, H. G., Langness L. L.,
1986, *Conclusions: themes in an anthtropology of mild mental retardation*, in Langness, L. L., Levine, H. G. (a cura di) *Culture and retardation*, Kluwer, D. Reidel Publishing Company 1986, pp. 191-206.

Link, B. J., Phelan, J. C.,
2001, *Conceptualizing stigma*, Annual Review of Sociology, n. 27, pp. 363–85.

Maturo, A.,
2007, *Sociologia della malattia: un'introduzione*, Franco Angeli, Milano.

Medeghini, R., D'Alessio, S., Marra, A., Vadalà, G., Valtellina, E.,
2013, *Disability Studies. Emancipazione, inclusione scolastica e sociale, cittadinanza*, Erickson, Trento.

Medeghini, R. (a cura di),
2015, *Norma e normalità nei Disability Studies. Riflessioni e analisi critica per ripensare la disabilità*. Erickson, Trento.

Parker, R., Aggleton, P.,
2003, *HIV and AIDS-related stigma and discrimination: a conceptual framework and implications for action*, Social science & medicine, vol. 57, n. 1, pp. 13-24.

Parsons, T.,
1987, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna.

Perrotta, R. (a cura di),
2009, *Un cuore di farfalla: studi su disabilità fisica e stigma*. Franco Angeli, Milano.

Reeve, D.,
2002, *Negotiating psycho-emotional dimensions of disability and their influence on identity construction*, Disability & Society, vol. 17, n. 5, pp. 493-508.
2012, *Psycho-emotional disablism: the missing link?* In Watson, N., Roulstone, A., Thomas, C. (a cura di) *Routledge handbook of disability studies*, *First edition,* Routledge, London, pp. 78-92.

Ruggerini, C., Dalla Vecchia, A., Vezzosi, F.,
2006, *Prendersi cura della disabilità intellettiva. Coordinatore OMS, buone pratiche e storie di vita.* Erickson, Trento.

Safilios-Rotschild, C.,
1976, *Disabled persons' self-definitions and their implication for rehabilitation*, in Albrecht, G. L. (a cura di) *The sociology of physical disability and rehabilitation*, The University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Scambler, G.,
2004, *Health related stigma*, Sociology of Health and Illness, vol. 31, pp. 441-455.
2014, *Stigma*, The Wiley Blackwell Encyclopedia of Health, Illness, Behavior, and Society, pp. 2260-2263.

Scambler, G., Hopkins, A.,
1986, *Being Epilectic: coming to terms with stigma,* Sociology of Health and Illness», vol. 8, n. 1, pp. 26-43.

Scambler, G., Paoli, F.,
2008, *Health work, female sex workers and HIV/AIDS: Global and local dimensions of stigma and deviance as barriers to effective interventions*, Social Science and Medicine, vol. 66, pp. 1848-1862.

Scambler, G., Scambler, S.,
2010, *New Directions in the Sociology of Chronic and Disabling Conditions: Assaults on the Lifeworld*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK.

Scavarda, A.,
2020a, «*Come pinguini nel deserto». Strategie di resistenza allo stigma di famiglie con figli autistici e con Trisomia 21*, Rassegna Italiana di Sociologia, 61(3), pp. 537-561.
2020b, *Pinguini nel deserto. Strategie di resistenza allo stigma da Autismo e Trisomia 21*, Bologna, Il Mulino.

Schilling, C.,
1993, *The Body and Social Theory*, Sage, London.

Schütz, A.,
1974, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il mulino, Bologna (ed. or. 1967).

Shakespeare, T. W.,
2017, *Disabilità e società: Diritti, falsi miti, percezioni sociali*, Erickson, Trento.
2006, *Disability Rights and Wrongs*, Routledge, London.

Shildrick, M.,
2012, *Critical disability studies: Rethinking the conventions for the age of postmodernity*, In Watson, N., Roulstone, A., Thomas, C. [a cura di]: *Routledge handbook of disability studies*, *First edition,* London, Routledge, pp. 30-41.

Safilios-Rotschild, C.,
1970, *Disabled persons' self definitions and their implications for rehabilitation*, in Albrecht, G. L. (a cura di) *The Sociology of physical disability and rehabilitation*, The University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Thomas, C.,
1999, *Female forms: Experiencing and understanding disability*, McGraw-Hill Education, London.
2007, *Sociologies of disability and illness: Contested ideas in disability studies and medical sociology*, Macmillan International Higher Education, London.
2012, *Theorising disability and chronic illness: Where next for perspectives in medical sociology?*, Social Theory & Health», vol. 10, n. 3, pp. 209-228.

Turner, B. S.,
2004, *Disability and the Sociology of the Body*, in Albrecht, G. L., Seelman, K. D., Turner, B. S. (a cura di) *The New Medical Sociology,* WW Norton & Co, New York and London.

Valtolina, G. G.,
2005, *L'altro fratello. Relazione fraterna e disabilità*. Franco Angeli, Milano.

Watson, N.,
2002, *Countering stereotypes of disability: disabled children and resistance,* in Corker, M., Shakespeare, T. W. (a cura di) *Disability/Postmodernity: Embodying Disability Theory,* London, Continuum.

Williams, S.,
2010, *The biopolitics of chronic illness: Biology, power and personhood*, in Scambler, G., Scambler, S. (a cura di), *New Directions in the Sociology of Chronic and Disabling Conditions: Assaults on the Lifeworld*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK.

Zanobini, M., Usai, M. C.,
2008, *Psicologia della disabilità e della riabilitazione. I soggetti, le relazioni, i contesti in prospettiva evolutiva*, Vol. 12. Franco Angeli, Milano.

Zola, K. I.,
1982, *Missing Pieces. A Chronicle of Living with a disability*, Temple University press, Philadelphia.

Note critiche

Francesca Sacchetti

Oltre il vetro opaco delle apparenze
Nota critica al *Diario fenomenologico* di Enzo Paci (Orthotes, 2021)

Se è vero che la lettura del diario di una persona rappresenta un modo per accostarsi al suo vissuto, per tentare di coglierne le dinamiche, le articolazioni interne, il tono emotivo, farlo con il *Diario fenomenologico* ci restituisce la forza di un esercizio di pensiero caratterizzato da una straordinaria vivacità intellettuale, "un misto di rigore teoretico e di libertà inventiva nutrita di nonché innumerevoli riferimenti, alle arti, alle scienze, all'attualità viva" [Sini 2015, 63].

La ripubblicazione di questo testo ad opera di Orthotes Editrice, a sessant'anni dalla prima pubblicazione, ci offre la preziosa occasione di meditare su temi di straordinaria importanza per le scienze umane e, più in generale, per ogni soggetto che voglia porsi di fronte alle cose che lo circondano con uno sguardo critico. Nel suo dispiegarsi tra ricordi, riflessioni, rimandi, attestazioni, sullo sfondo di luoghi, persone, conversazioni, istantanee di una realtà brulicante di senso, la riflessione di Enzo Paci sul mondo della vita si contraddistingue per essere una forma di ricerca della verità oltre l'ovvietà del 'già dato così'. Un testo scandito dal ritmo del quotidiano, dalle sue coordinate di tempo e luogo che non si esauriscono nel 'qui e ora', ma si aprono verso orizzonti di possibilità e modalità di esserci da esperire per la prima volta o da riattivare dal fondo inesauribile di vita passata, sopita ma mai dimenticata. Incontri significativi con personalità quali Padre Von Breda, Stravinskij, Rognoni, Gurwitsch, Ricoeur, Merleau-Ponty, Sartre, innu-

merevoli letture di diversi autori, fanno di Paci un pensatore eclettico nel quale si esprime "la cultura umanistica all'opera" [Renzi 2005, 9].

È Paci stesso ad indicarci la natura della sua riflessione, l'orizzonte prospettico entro il quale essa si muove: "Il mio tentativo è quello di influenzare la filosofia e la cultura italiane con la fenomenologia. La mia è una fenomenologia relazionistica che vorrebbe tener conto di tutta la storia del pensiero fenomenologico e superare l'esistenzialismo. I punti centrali sono il *tempo*, com'è inteso da Husserl fin dal 1904-05, e la *relazione* come appare nella *Quinta meditazione* e nella *Krisis* […]. L'esistenzialismo positivo si trasforma nella fenomenologia come relazionismo" [Paci 2021, 75].

"Aprire gli occhi. Imparare a vedere. Non credere di vedere già" [ivi, 45]: in ciò è racchiusa l'essenza del gesto filosofico di Paci, il suo opporsi all'assolutizzazione del dato per scontato, l'esercizio dell'*epoché* come unica strada possibile per cogliere la verità delle cose e l'autenticità della vita del soggetto. Una sospensione del giudizio circa l'apparente ovvietà di ciò che ci sta di fronte, cristallizzato in significati dormienti, oscuri, opachi. Per Paci "l'esercizio della riduzione non è un metodo, ma un compito, un dovere etico, da rinnovare oltre le inevitabili 'pause' temporali, in cui si offusca il significato del vivere intenzionale, che va ripreso *immer wieder*" [Vigorelli 2018, 93-94]. Sulla scia della fenomenologia husserliana quale rigorosa ricerca della verità, *telos* necessario e inesauribile di ogni scienza filosofica, con la sua meditazione egli richiama il senso profondo di ciò che la fenomenologia è: "scienza del rivelarsi sorgivo, del rivelarsi originario: la scienza dei *fenomeni*, della *fansis*" [ivi, 84]. "Nell'atteggiamento fenomenologico c'è un continuo intrecciarsi della riflessione filosofica con la vita quotidiana, con la vita del corpo, con la comunicazione, con il rinnovarsi dell'angolo visuale dal quale si considera l'esperienza che si vive, con il passato che si scioglie e si riannoda: immanenza profonda, intenzionale, della riflessione filosofica nel tempo" [ivi, 38]. Ma perché il mondo, da realtà oscura, impenetrabile, opaca, possa rivelarsi come fenomeno denso di significato, è necessario "ritornare alla vita autentica dell'io, al suo continuo trascendersi, al paradosso dell'intenzionalità" [ivi, 44]. È infatti grazie al soggetto, al suo essere "sorgente di tutti i significati" [ivi, 43] reso possibile dal movimento intenzionale della coscienza, che il mondo può mostrarsi nelle sue molteplici articolazioni di senso, nel suo essere autentico, ori-

ginario. Così, "tornare al soggetto è una riscoperta, un ridestarsi, un riscoprire la vita vera. Questo movimento è un esercizio, in greco una ascesi: per Husserl, *epoché*" [Renzi 2016, 87]. Il reale è intrinsecamente il senso del reale (cfr. Schütz): ciò non significa che le cose, i fatti, i dati vengono negati nella loro materialità a beneficio di una visione mentalistica della realtà, ma significa piuttosto che il processo di attribuzione di significato possiede un carattere costitutivo nel definire la fisionomia del mondo in cui viviamo e agiamo. Nei termini di James, il soggetto "è il chiodo al quale è appeso tutto il resto" [James 1950, 297].

Si tratta del soggetto in carne e ossa, il *Leib* husserliano: "Non è possibile, e non è certo possibile per Husserl, una coscienza che non sia in un corpo, che non sia nell'esistenza, nel tempo, nella percezione" [Paci 2021, 63]. Il radicamento nel corpo, la necessità di ricondurre ogni elemento della realtà all'intenzionalità vissuta, alle modalità attraverso le quali ogni significato viene costituito, implica anche una considerazione diversa, rinnovata, delle testimonianze scritte e della storiografia. Le parole impresse nei documenti devono essere ricondotte alle coordinate di senso di chi l'ha prodotte, alla vitalità del movimento coscienziale, alla complessa articolazione del suo vissuto; parimenti la storia non deve essere ridotta a storiografia, sterilizzata in schemi generali, atrofizzata nel suo potenziale espressivo, trasformata in feticcio ideologico, ma deve invece restituire la concretezza della vita umana, il lavoro quotidiano attraverso il quale ogni soggetto costruisce la sua appartenenza al mondo. Lungi dall'accettare la divaricazione tra esistenza (nel senso di sensibilità) ed essenza propria dell'esistenzialismo, Paci richiama con forza la necessità di ritrovare la sintesi tra la realtà corporea − e quindi anche storica − dell'uomo e l'intenzionalità trascendentale. Di qui il ritorno ad Husserl e alla centralità che nel suo metodo fenomenologico assume il *cogito* cartesiano: "Si parte dal *cogito* perché il filosofo, e l'uomo, soltanto in se stesso, nell'esperienza della propria *egoità*, trova una vita che gli si presenta così com'è, nella sua attualità evidente […]. L'evidenza è, prima di tutto, il diretto e pieno presentarsi a noi, in modo indiscutibile, di tutti i contenuti del nostro vivere: senso, sentimento, memoria, immagine, visione" [ivi, 53]. E ancora: "[…] possiamo tutto vivere per procura e distrattamente tranne il fatto, appunto, che anche nel vivere per procura viviamo. Il senso della vita è dunque immanente alla vita stessa ed è immanente anche nella vita più distratta, meno presente, meno

vissuta con 'evidenza' " [ivi, 54-55]. Il che ben esprime il carattere fondativo del *cogito* quale movimento intenzionale verso la verità, movimento scandito dal ritmo di un tempo in cui passato, presente e futuro sono strettamente correlati tra loro, movimento non solipsistico ma intermonadico, in cui l'incontro con l'altro rappresenta lineamento essenziale, non eludibile. "Secondo Paci, tornare all'Io-originario significa ridestare il senso originariamente inter-soggettivo, plurale e relazionale della vita dello stesso singolo Io, dell'Io finito di volta in volta immerso nella riduzione" [Altobrando 2011, 31]. Il relazionismo di Paci è decisa attestazione dell'intima interrelazione esistente tra l'io e l'altro, tra ipseità e alterità, in un gioco complesso di innumerevoli relazioni che trovano il loro fondamento ultimo, originario, nel mondo della vita. L'io e il tu sono strettamente legati secondo una relazione di accoppiamento – il *Paarung* husserliano – in base al quale viene operato un 'appaiamento' tra i vissuti propri e quelli dell'altro in modo tale che quest'ultimo viene ricondotto, seppur in maniera mediata, alla sfera privata dell'io. Ognuno è pertanto al contempo se stesso e insieme l'altro [cfr. Ricoeur 1993[1]]. "Se io posso parlare in prima persona è perché penso sempre ad una seconda persona o alla seconda persona che sono io stesso, al tu che sono, nel tempo, per l'io. Da questo nucleo relazionale nascono le altre persone: l'egli, il noi, il voi" [Paci 2021, 88][2]. La relazione tra il soggetto e l'altro si configura

1. Scrive Ricoeur: "Sé come un altro suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra […]. Al «come» vorremmo annettere la significazione forte legata non soltanto ad una comparazione – se stesso somigliante ad un altro – ma ad una implicanza: sé in quanto altro". P. Ricoeur (1990, trad. it. 1993), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, p. 78. Mi pare vi sia una profonda affinità tra l'idea di alterità promossa da Paci e la riflessione operata da Ricoeur su questo tema.

2. Per una diversa interpretazione circa le dimensioni dell'io, del tu, del noi si veda Schütz [1962, 1974]. Secondo il discepolo di Husserl è infatti proprio l'esperienza del 'Noi' che facciamo nelle relazioni faccia a faccia che fonda e rende possibile l'esperienza dell'io e del tu, la quale risulta pertanto 'derivata' dalla prima. "Nella misura in cui ognuno di noi può esperire i pensieri e gli atti dell'Altro nel vivido presente mentre può afferrare i suoi solo come passato attraverso la riflessione, io so più dell'Altro ed egli sa più di me rispetto a quanto ognuno di noi sa del proprio corso di coscienza. Questo presente, comune ad entrambi, è la pura sfera del 'Noi' […]. Partecipiamo senza un atto di riflessione alla vivida simultaneità del 'Noi', mentre l'Io appare solo dopo il ritorno riflessivo […]". A. Schütz (1962), *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, vol. I, pp. 174-175.

come immanente e trascendente al tempo stesso nella misura in cui "il «sentire», come esperienza di fondo, è sempre il paradosso del sentire l'altro come qualcosa che non è soltanto l'oggetto del mio sentire" [ivi, 66]. Nel riflettere sulla *Quinta meditazione cartesiana*, testo nel quale Husserl si focalizza sul problema dell'intersoggettività, Paci rileva che la natura profonda dell'intenzionalità – secondo il principio *ego cogito cogitata* – rinvia al fatto che i *cogitata* intenzionati dall'ego sono sia interni ad esso sia esterni, ovvero immanenti e trascendenti al tempo stesso. L'io e l'altro non sono in una condizione di reciproca fusione o empatia, ma ognuno partecipa alla relazione mantenendo la propria irriducibile singolarità di vissuto e, con ciò, la propria libertà[3]. Se è pur vero che l'io ha una reale esperienza dell'altro nella sua presenza espressiva, nondimeno la percezione che ne ha è strutturalmente differente da quella che egli ha di se stesso. Tuttavia "[…] questa differenza non è un'imperfezione o un difetto. Al contrario, la differenza è costitutiva. È ciò che fa della mia esperienza un'esperienza *dell'altro*, invece che di me stesso […]. Esperiamo il comportamento degli altri come l'espressione di esperienze che *trascendono* il comportamento stesso che le esprime" [Gallagher, Zahavi 2009, 284]. Tale esperienza dell'altro risulta fondamentale per la costituzione della stessa soggettività nella misura in cui "l'altro, il diverso da me […] è ciò che alla fine mi permette di giungere ad una visione più completa e rotonda di me stesso […]: questo riconoscimento di sé insieme all'altro e per l'altro è infatti il primo passo per la formazione della comunità intersoggettiva di monadi […]"[Colombo 2006, 16].

3. A riguardo Waldenfels non parla di alterità ma di "estraneità radicale", e lo fa per dar pienamente conto del rapporto di implicazione reciproca esistente tra il proprio e l'estraneo, della relazione di profonda interconnessione che caratterizza queste due dimensioni e qualifica in maniera originaria l'esperienza umana in ogni sua articolazione. "Il chiasmo tra proprio ed estraneo, in particolare, significa che io non posso liberarmi dell'estraneo, questo mi accompagna come la mia ombra. Dell'estraneo son tanto certo quanto di me, è un'esperienza che non posso annullare, così come non posso annullare quella di me. La dose di certezza che ho rispetto a me non è superiore a quella che ho dell'estraneo, così ogni solipsismo cartesiano è eliminato alla radice". B. Waldenfels (1975, trad. it. 2011), *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, Rosenberg & Sellier, Torino, p. 76. Waldenfels riprende il concetto di chiasmo da Merleau-Ponty (il quale a sua volta lo riprese da Paul Valéry), nei confronti del quale riconosce in generale il suo debito teorico – insieme a quello verso Lévinas – nell'elaborazione di una "fenomenologia responsiva".

Dimensione imprescindibile entro la quale ogni esperienza può aver luogo e acquisire senso è rappresentata dalla dimensione temporale: il tempo come infinito, irreversibilità, permanenza, sedimentazione. Tempo che, insieme allo spazio, definisce la struttura di fondo entro la quale ogni soggetto può conoscere e agire per realizzare i suoi progetti. Conoscere che è già un agire, nella misura in cui, seguendo la lezione husserliana, si configura come "praxis", come un muoversi all'interno di un orizzonte di senso variamente articolato: il presente dell'attualizzazione, il passato del ricordo, dell'oblio, della riattivazione di ciò che è stato, il futuro entro il quale realizzare alcune delle infinite possibilità in cui può definirsi la vita del soggetto. E questo orizzonte è animato anche dalla fantasia e dal sogno. La dimensione immaginaria e quella onirica partecipano infatti alla definizione del significato della vita soggettiva nella misura in cui offrono, seppure solo in forma di possibilità, di idee, di immagini, declinazioni dell'esperienza differenti che influenzano il modo in cui il soggetto vive il suo presente. Permettono di 'abitare altri mondi' e tracciare traiettorie esistenziali diverse da quelle in cui l'io si realizza nel qui e ora del suo percorso[4]. Scrive Paci: "La nostra personalità non è un io stabilmente definito: l'io che storicamente si attua è la finitizzazione di un mondo infinito di possibilità di cui soltanto alcune vengono realizzate. L'io storico, in quanto io della veglia, è il frutto di una limitazione imposta dalle cose, dai fatti, dalle nostre decisioni" [Paci 2021, 71]. E ancora: "La fantasia e il sogno possono immaginare una vita diversa da quella vissuta […]. Ma quelle fantasie, come fantasie, influenzano la nostra vita, sia pure inconsciamente. In tal modo la nostra vita di oggi non solo è influenzata da ciò che siamo effettivamente stati, ma anche da ciò che non siamo stati, da ciò che non abbiamo potuto essere e da

4. Appare in certo senso simile l'impostazione di Ricoeur relativa al concetto di "identità narrativa" quale strumento di mediazione tra il polo dell'identità intesa come medesimezza e quello dell'identità intesa come ipseità. Le variazioni immaginative offerte dal racconto letterario consentono infatti al lettore di partecipare a dimensioni di tempo e spazio che non gli sono proprie ma potrebbero diventarlo, dimensioni 'altre' rispetto alla sua quotidianità vissuta, modi possibili in cui può darsi la sua appartenenza al mondo. Il racconto restituisce alla vita la modulabilità del percorso da compiere, la flessibilità delle scelte da fare, il cambiamento come cifra di un'identità che si costruisce nella continua dialettica tra la mutevolezza e la perseveranza. Si veda P. Ricoeur (1985, trad. it. 1988), *Tempo e racconto* vol. 3*, Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano.

ciò che non abbiamo voluto o potuto vivere" [*Ibidem*]. Si profila pertanto una dialettica tra il tempo storico finito, 'luogo' dell'attualizzazione di una delle molteplici possibilità esistenziali, e il tempo cosmico infinito, spazio di innumerevoli possibilità, occasioni, forme in cui può darsi il vissuto del soggetto. Esistenza come scansione, ritmo, battuta nell'incessante scorrere della melodia del tempo. Il soggetto come trascendenza finita, il mondo della vita come orizzonte di possibilità ma anche come limite alla libertà, la continua dialettica tra finito e infinito. La presenza, in ognuno di noi, di uno sfondo di realtà non vissuta, di una 'porzione' di essere che non si è concretizzata, "è un *no* detto ad altre vite che avremmo potuto vivere e che per noi sono un non essere" [ivi, 72]. Questo 'non essere' richiama inoltre in sé in maniera costitutiva la presenza degli altri nel senso di "altre vite" che abbiamo volontariamente scartato o che siamo stati costretti a non scegliere, e dà conto della possibilità stessa di comprensione intersoggettiva nella misura in cui "È la presenza dell'essere del non *essere della nostra personalità* […] *che ci permette di comprendere gli altri*. Gli altri possono presentarsi, così, come ciò che abbiamo rifiutato a noi stessi per raggiungere la nostra individuazione" [ivi, 72].

Il concetto di prassi, ovvero l'idea che la percezione non si configuri come un semplice atto conoscitivo ma sia caratterizzata in maniera essenziale dall'elemento dell'interesse – rilevanza, in termini schütziani – rinvia all'immagine di un soggetto pragmaticamente inserito in un mondo che egli deve in qualche modo 'addomesticare' per poter realizzare i propri progetti di vita. "L'io è «io faccio», «io posso» – come dice Husserl. Si deve aggiungere: «io lavoro» [ivi, 105][5]. Mondo come materia da utilizzare, trasformare, rendere soggettivamente significativo attraverso la mediazione della tecnica intesa quale prolungamento stesso del soggetto, suo arricchimento, e non invece quale strumento di oggettivazione e feticizzazione che lo priva di autonomia, senso, valore. Di qui la constatazione che "il materialismo *non è ovvio* come finora si è creduto […]. Non possiedo mai

5. A questo proposito richiamiamo l'idea schützianadi *ego working*: il soggetto della vita quotidiana, grazie al *fare*, ovvero a quell'insieme di attività che egli compie nel (e sul) mondo per la realizzazione dei suoi progetti, riesce a percepirsi come un essere unitario in grado di raccogliere intorno ad un centro comune le diverse parti in cui si articola la sua personalità. A. Schütz (2013), *The Problem of Personality in the Social World*, in *Collected Papers,* Springer, Dordrecht, vol. VI, pp.199-240.

senza lavoro e gratuitamente le cose […], devo costituirle penetrando in loro con quella particolare partecipazione, o *Einfühlung*, che si stabilisce tra me e la materia nel lavoro e nell'operazione tecnica" [ivi, 106].

L'insistenza sul concetto di verità – termine che nel testo compare innumerevoli volte – rinvia nuovamente alla necessità di operare la sospensione del giudizio, di guardare al mondo da una diversa prospettiva, di mettere tra parentesi l'ovvietà del dato per scontato per ritrovare un mondo mutato di segno, reso significativo per me, soggetto "tutto vivo nella corrente di coscienza" [ivi, 89]. È un ritrovare la vita nella sua autenticità, nel suo essere scandita dal movimento intenzionale della coscienza secondo un ritmo temporale in cui ogni realtà non è che un punto nel quale si concentra l'infinito, secondo l'idea per la quale la singola parte contiene in sé la totalità pur non coincidendo con essa.

Necessità di negare il mondano, ovvero di vivere nel mondo senza esserne però prigionieri, esercitando lo spirito critico, assumendo un diverso angolo visuale che non faccia della realtà un feticcio, oggetto della volontà di potenza e dominio del soggetto. "Bisogna credere […] che la vita sia vita per questo, che le cose, le pietre, i fiori, gli animali, gli uomini, ci siano per il significato di verità che attende di essere svelato, per la verità intenzionale" [ivi, 35]. Necessità di aprirsi all'orizzonte del possibile, nascosto nelle pieghe di un passato che può ancora esprimersi o di un futuro che attende di essere attualizzato. Ritrovare la vita autentica. "In Paci è proprio la riduzione fenomenologica che esclude tutte le sequenze del mondano, impedisce il funzionamento di schemi già esistenti […] e conduce alla soggettività come coscienza, corpo, irreversibilità, organismo" [Papi 2005, 35]. Necessità di indagare e riscoprire, nelle trame reticolari della realtà, il senso di una complessità d'insieme e di una concordanza tra gli elementi tale per cui "in ogni cosa che riesco a descrivere, sia pure con provvisoria chiarezza, c'è una «forma», un carattere, un modo di presentarsi, un *eidos* che ha una sua unità […]. Questa unità è tipica, la ritrovo in altre cose […]. Ogni cosa individuale ha, anche se nella sua individualità non si ripete, un'essenza permanente […]. La fenomenologia è la scienza delle permanenze essenziali e delle modalità delle loro variazioni" [Paci 2021, 84]. In ogni cosa, in ogni fatto, in ogni elemento del mondo esterno si cela un nucleo di verità, limitato ma espressione di un compito infinito, che attende di essere svelato. Sottrarre la realtà allo sguardo della consuetudine che tutto vede ma nulla os-

serva, si configura come vero e proprio dovere etico, come gesto di responsabilità di ogni uomo – non solo del filosofo – per dare forma e voce a significati nascosti, oscuri, imprigionati, dormienti ma tuttora vivi. Non accettare l'ovvietà del mondo ma assumersi il compito di renderlo significativo, di scoprire la verità presente nelle cose. Il senso profondo dell'insegnamento di Paci risiede "[…] nell'intendere la fenomenologia come opposizione ricorrente all'ossificazione di ogni categoria attraverso cui pensiamo. L'opera in cui tale insegnamento è più evidente è forse il *Diario fenomenologico* […]. È un invito a non feticizzare le categorie che usiamo […] e ad essere disponibili a rivederle incessantemente: un invito a pensare ogni volta di nuovo" [Jedlowski 2018, 128].

Accogliere l'eredità di Enzo Paci significa in primo luogo assumersi la responsabilità di guardare il mondo con occhi rinnovati, scoprire la radice di senso di ciò che appare ovvio e scontato, in un compito infinito (espressione stessa della natura della fenomenologia) di ricerca della verità grazie al quale può realizzarsi in maniera autentica la vita del soggetto. Occorre, in ultima istanza, "svegliarsi continuamente nello stupore del paesaggio del mondo" [Paci 2021, 44].

Riferimenti bibliografici

Altobrando, A.,
2011, *Dalla fondazione della conoscenza alla comunità degli uomini liberi: Husserl, Paci, Waldenfels sul rapporto tra conoscenza e rapporto intersoggettivo*, in "Etica & Politica, vol. XIII, 1, pp. 16-37.

Colombo, C.,
2006, *Tre fili, un nodo. Breve excursus sul ruolo dell'*Einfühlung *nella fenomenologia hisserlina*, in "Chora", n. 12, pp. 11-18.

Gallacher, S., Zahavi, D.,
2008, *La mente fenomenologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009.

James, W.,
1950, *The Principles of Psychology*, vol. II, Dover Publications, New York.

Jedlowski, P.,
2018, *Il mondo dato per scontato. Conversazioni quotidiane e costruzione sociale della realtà*, in S. Besoli, L. Caronia (a cura di), *Il senso della realtà. L'orizzonte della fenomenologia nello studio del mondo sociale*, Quodlibet, Macerata, pp. 119-129.

Paci, E.,
2021, *Diario fenomenologico*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno.

Papi, F.,
2005, *Enzo Paci. Le forme del soggetto tra autobiografia e fondamento*, in M. Cappuccio, A. Sardi (a cura di), *Enzo Paci*, CUEM Edizioni, Collana Filosofi a Milano, Milano, pp. 17-40.

Renzi, E.,
2005, *Prefazione*, in M. Cappuccio, A. Sardi (a cura di), *Enzo Paci*, CUEM Edizioni, Collana Filosofi a Milano, Milano, pp. 7-10.

Ricoeur, P.,
1985, *Tempo e racconto* vol. 3*, Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano, 1988.
1990, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.

Schütz., A.,
1962, *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego*, in *Collected Papers*, vol. I, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 150-179.
2013, *The Problem of Personality in the Social World*, in *Collected Papers,* Springer, Dordrecht, vol. VI, pp. 199-240.

Sini, C.,
2015, *Enzo Paci*, Feltrinelli, Milano.

Vigorelli, A.,
2018, *Enzo Paci sempre di nuovo*, in F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (a cura di), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Inschibboleth Edizioni, Roma, pp. 87-107.

Waldenfels, B.,
1975, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2011.

Recensioni

Teresa Grande

Patricia Vannier (dir.), *La sociologie en toutes lettres. L'histoire de la discipline à travers les correspondances*, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2019, 284 pp.

Nella lezione del 1904 su *L'évolution pédagogique en Françe* (1969, Puf, pp. 18-19), Durkheim scriveva che "In ognuno di noi, seguendo proporzioni variabili, c'è dell'uomo di ieri: ed è anche questo uomo di ieri che, attraverso la forza delle cose, è predominante in noi, poiché il presente non è che poca cosa in confronto al lungo passato nel corso del quale ci siamo formati e del quale siamo il risultato". Queste parole di Durkheim, orientate a evidenziare il ruolo che il passato ha nel funzionamento del sociale, possono essere utilmente richiamate per riflettere sulla qualità dei rapporti che la disciplina sociologica stabilisce con il proprio passato, ovvero con la propria storia e con la propria memoria culturale.

A riguardo, possiamo notare brevemente che, se è vero che lo sguardo storico disciplinare è per molti versi impegnato ad alimentare la riflessione di molta sociologia contemporanea, per altri versi non si può fare a meno di osservare come la crescente importanza riconosciuta al lavoro sul campo, alla pratica di ricerca empirica, conduce, non di rado, a mettere in secondo piano la storia del pensiero e delle teorie sociologiche, accantonando i Classici e le loro teorie nel *già conosciuto*. Ciò comporterebbe il rischio di sfociare in una sociologia che, deterministicamente, spiega il presente attraverso il presente, che non attiva la propria storia disciplinare e la propria memoria culturale, dimostrandosi così poco incline a coltivare la conoscenza delle precedenti generazioni di sociologi e,

quindi, poco propensa a tenere viva la pratica scientifica di estendere l'ambito di applicabilità delle loro teorie, come invece raccomandava Robert K. Merton nel suo celebre saggio *Sulla storia e la sistematica della sociologia* (in *Teoria e struttura sociale*, 1949). La capacità della sociologia di penetrare in maniera critica e propositiva la complessità del sociale, oltre che le stesse trasformazioni del lavoro del sociologo, si nutre infatti profondamente del senso della sua *durata*, della conoscenza consapevole dello spessore temporale che hanno i concetti e le tradizioni di pensiero entro cui trova le proprie radici la riflessione sociologica contemporanea. In questi termini, la storia della sociologia non si presenta semplicemente come un problema di definizione dell'identità e dei confini disciplinari, ma si esprime come parte integrante della riflessione teorica, metodologica e interpretativa delle diverse generazioni di sociologi.

Elaborato nell'ambito delle attività del *Comité de Recherche 11-Histoire de la sociologie* dell'AISLF (*Association internationale des sociologues de langue française*), il libro curato da Patricia Vannier *La sociologie en toutes lettres. L'histoire de la discipline à travers les correspondances* (2019) offre diversi spunti di riflessione sulla storicità della sociologia, proponendo uno spaccato originale della storia della disciplina: i tredici capitoli che compongono il volume, dichiara Vannier (p. 12), "sono orientati a convincere dell'interesse dei documenti epistolari per lo studio della storia della sociologia presentandone differenti usi". Per la storia della sociologia, infatti, il ricorso alle lettere può a volte rivelarsi indispensabile: "come scrivere la storia della sociologia, rintracciare gli itinerari dei sociologi, ricostruire le reti degli scambi intellettuali, apprezzare l'influenza di un pensiero, rintracciare la sua evoluzione, analizzare l'elaborazione di una teoria, comprendere la forza di un dibattito, far luce sugli impegni e le strategie professionali, comprendere un contesto sociale, scientifico, politico… senza ricorrere, a un certo punto, a questo materiale singolare e prezioso che sono le corrispondenze intellettuali?" (p.11).

Attraverso un'illustrazione diversificata di materiali epistolari, il volume propone quindi una riflessione articolata e originale su diverse correnti sociologiche, su un ampio quadro geografico e cronologico di sviluppo della disciplina e sul lavoro del sociologo, colto sovente nei suoi intrecci tra la dimensione pubblica (l'insegnamento, la ricerca, i rapporti istituzionali…) e quella privata e quotidiana, che fa luce, a esempio, sull'intimo sorgere della vocazione sociologica o sulle

passioni che animano il mestiere del sociologo. Le lettere di cui discute il volume, scritte da sociologi noti, come Émile Durkheim, Célestin Bouglé, Georges Gurvitch, Michel Crozier, Robert K. Merton, e altri meno noti, rendono evidente come esse si prestino a differenti usi e interpretazioni.

Le lettere obbediscono a codici e norme sociali che occorre identificare; svelano e, in alcuni casi, dissimulano. E se esse possono fornire informazioni importanti, se la loro autenticità, l'identificazione dei protagonisti e dei luoghi citati può essere raggiunta più o meno agevolmente, non è scontato che la loro analisi risulti facile. Su queste difficoltà riflettono in particolare i capitoli di Jean-Michel Chapoulie (cap. 1) e di Alexandre Gofman (cap. 12), i quali presentano un evidente taglio metodologico, mostrandosi orientati a fornire elementi utili a una corretta interpretazione degli scambi epistolari in sociologia. "Come servirsi delle informazioni che fornisce una corrispondenza? In una biografia intellettuale, che ruolo assegnare allo svelamento della vita privata, a questa violazione del privato che può offrire una corrispondenza personale? Nell'analisi di un pensiero, quale peso dare a dei propositi che non erano necessariamente destinati alla divulgazione?" (p. 13). Sono questi gli interrogativi a cui tenta di dare risposta Chapoulie proponendo, nello specifico, cinque principi generali posti a fondamento dell'interpretazione dei materiali epistolari. Considerato il silenzio che la letteratura metodologica in sociologia ha su questo punto (p. 21 e p. 236) – se si esclude il pioneristico uso di questo genere nella celebre opera *Il contadino polacco in Europa e in America* di William Thomas e Florian Znaniecki (1920) – vale la pena riportare qui brevemente questi principi. Nell'atto di interpretazione, spiega quindi Chapoulie (pp. 26-28), è bene: 1) prendere in considerazione le lettere come prodotti di un insieme di interazioni, di cui due parti sono chiaramente identificate (colui che scrive e il destinatario della lettera), altre parti possono corrispondere a soggetti non esplicitati nella lettera, ma che sono altrettanto rilevanti; 2) scoprire le convenzioni di stile entro cui le lettere si iscrivono, e che variano a seconda degli interlocutori; 3) considerare il contesto entro cui le lettere prendono forma, di cui un esempio è il passato delle relazioni tra corrispondenti; 4) evitare la sovra-interpretazione di giudizi e opinioni espresse in privato, assegnando loro un'autenticità maggiore rispetto alle espressioni pubbliche riguardo allo stesso oggetto; 5) conciliare familiarità e distanza, come accade per l'interpretazione

nel lavoro etnografico. Nel suo capitolo, Gofman riflette invece sull'uso del genere epistolare nel pensiero sociologico, concentrandosi sulle lettere dei Classici e spiegando come esse "possono a volte confermare la loro immagine che si è formata sulla base delle opere pubblicate, arricchirla o, al contrario, contraddirla. Ciò può riguardare i tratti fondamentali della loro opera e della loro personalità, così come diversi altri dettagli" (p. 238). Marx e Durkheim sono i due Classici che Gofman mette a confronto: sottolineando la diversità dei momenti storici e dei contesti nazionali entro cui si iscrivono, le lettere del sociologo francese si rivelano più modeste, ordinarie, legate ai problemi della vita quotidiana rispetto a quelle di Marx, che appaiono invece più strettamente legate alla sua opera. In generale, avverte l'autore del capitolo, per esplorare il genere epistolare in quanto forma della cultura scritta, della rappresentazione del testo e della comunicazione, bisognerebbe rispondere a tre domande: "Chi scrive? Cosa? A Chi?" (p. 234). Fondamentalmente, si tratta delle tre principali domande che guidano gli autori dei diversi capitoli che compongono il volume.

La figura di Durkheim (1858-1917) e quella dei durkheimiani impegnati nell'impresa de *L'Année sociologique*, nello specifico di Célestin Bouglé (1870-1940), sono oggetto di riflessione dei capitoli 5 e 7. Sébastien Mosbah-Natanson (cap. 5) rilegge la corrispondenza di Bouglé seguendo un approccio biografico – come generalmente accade nella storiografia sociologica –; tra gli obiettivi dichiarati, vi è quello di rilevare elementi che rendano conto della sua vocazione sociologica, in un momento in cui la sociologia non è ancora istituzionalizzata e continua a essere oggetto di critica dei filosofi (p.102). Come emerge dalle lettere, la scelta di Bouglé di dedicarsi alla sociologia corrisponde a un investimento intellettuale strategico, al fine di raggiungere più facilmente una posizione stabile all'interno dell'università; cosa in cui riuscirà il giovane Bouglé, ottenendo un posto di *maître de conference* a Montpellier alla soglia dei 27 anni e prima ancora di avere concluso la sua tesi (p. 104). Matthieu Béra (cap. 7) si sofferma invece su alcune lettere di Durkheim interrogandosi sulle tensioni e sulle complementarità tra l'attività di ricerca e quella di insegnamento. Se, fondamentalmente, emerge una figura di sociologo prioritariamente preoccupato della sua opera e della sua attività di ricerca, ivi compresa la preparazione dei volumi de *L'Année sociologique*,

si può notare come le lettere permettano di comprendere da un punto di vista "interno" le rappresentazioni che la sociologia ha costruito del sociologo francese.

Le attese, gli snodi e le pratiche che attraversano la vita privata del sociologo emergono in particolare nei capitoli dedicati a Leon Gérin (1863-1951) e a Michel Crozier (1922-2013): Frédéric Parent (cap. 6) legge la corrispondenza familiare di Gérin, considerato il fondatore della sociologia canadese, indagando sia la genesi della sociologia in Canada, sia le condizioni sociali che hanno reso possibile questa affermazione; Gwenaële Rot (cap. 11) si sofferma su circa trenta lettere che Michel Crozier spedisce ai suoi genitori tra il 1947 e il 1948, in occasione di un soggiorno negli Stati Uniti con una borsa di studio del governo francese. In esse emerge la nascita della sua vocazione per la sociologia per la quale risulta decisiva un'inchiesta svolta in quegli anni sul sindacato statunitense.

Ancora, l'analisi delle lettere dei sociologi può permettere, a volte, di de-costruire rappresentazioni false del ruolo svolto da alcuni autori della sociologia. In questa prospettiva, le lettere di Robert K. Merton (1910-2003) vengono interpretate da Michel Dubois (cap. 3) in riferimento alla controversia Kuhn-Merton. Lo studio di questa relazione epistolare – spiega l'autore del capitolo – "permette di affrontare da un punto di vista inedito ciò che ha rappresentato per diverse generazioni di sociologi della scienza un mito fondatore: l'opposizione tra gli approcci mertoniani e kuhniani della scienza. Esse dimostrano dall'interno il modo in cui i suoi due principali attori – Merton e Kuhn – hanno tentato di spegnere questa controversia" (p. 72).

La figura di Merton ritorna nel capitolo 13, nel quale Arnaud Saint-Martin discute dell'abbondante corrispondenza compresa entro un lungo periodo di tempo che va dalla fine degli anni Venti fino al 2003, anno di morte di Merton. Oltre alle funzioni che Saint-Martin identifica nella corrispondenza di Merton (euristica, di controllo patrimoniale, fatica ed espressivo-poetica), essa permette di seguire l'evoluzione della pratica epistolare, passando dalla lettera manoscritta all'uso della macchina da scrivere e, più di recente, delle tecnologie informatiche. Ponendosi come sociologo di transizione nell'evoluzione della pratica epistolare, Merton "a più di 85 anni si entusiasmava all'idea di provare questa nuova tecnologia: inviava e rispondeva alle email […]. L'email proiettava i corrispondenti in un mondo fatto di immediatezza e di accelerazione comunicativa, quando invece

Merton amava al contrario la distensione temporale, il rinvio tattico delle risposte, la lenta maturazione di una lettera redatta in buona e dovuta forma" (p. 255). Il capitolo pone quindi l'accento sulle trasformazioni che le nuove tecnologie informatiche hanno apportato sull'uso e sul ruolo della corrispondenza, nonché sulla sua forma de-materializzata e sui modi della sua conservazione.

La prospettiva meso-sociale, che mette in rilievo in modo induttivo ciò che si svolge negli interstizi tra attori e sistemi istituzionali, è adottata da Sylvain Wagnon (cap. 2) per riflettere sull'affermazione della sociologia in Belgio attraverso l'analisi del funzionamento dell'Istituto di Sociologia Solvay, come emerge dalla rete di corrispondenza di Emile Waxweiler (1867-1916), che ne fu direttore tra il 1902 e il 1914. Tale prospettiva attraversa anche i capitoli di Patricia Vannier (cap. 4) e di Suzie Guth (cap. 10). Vannier esplora le lettere scritte da Raymond Ledrut (1919-1987), negli anni che vanno dal 1978 al 1982, nel suo ruolo di presidente dell'AISLF (l'*Association internationale des sociologues de langue française*), per ragionare più ampiamente sul ruolo che svolge una istituzione scientifica nell'elaborazione e nella diffusione del sapere sociologico. Guth si sofferma sul funzionamento della *New School for Social Research* e dell'Università di Harvard, due strutture nelle quali, tra il 1940 e il 1945, sviluppa il suo pensiero Georges Gurvitch (1984-1965) dopo la sua fuga dal regime di Vichy. L'analisi che Guth propone delle lettere amministrative e private che Gurvitch scrisse nel corso di questi anni permettono di tracciare il profilo di un sociologo in esilio impegnato in un'intensa esperienza di ricerca: egli "tornerà dall'America con delle competenze che rafforzerà ulteriormente: sa pubblicare, […], organizzare un'associazione, creare un'istituzione, diffondere i suoi corsi. In altri termini, sarà colui che creerà l'istituzione intellettuale della sociologia in Francia" (p. 212).

Nel capitolo 8, Jean-Paul Laurens si sofferma sulle lettere del controverso antropologo e sociologo Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), sostenitore delle teorie della razza, sottolineando come tali materiali siano decisivi sia per comprendere, su un piano privato, i sei anni che Vacher de Lapouge ha trascorso a Montepellier, sia, da un punto di vista pubblico e istituzionale, per tracciare una visione d'insieme delle condizioni e del contesto nel quale prendono avvio, nel decennio 1880, i primi insegnamenti delle scienze sociali nelle università francesi.

Antoine Savoye (cap. 9) analizza le lettere private e inedite di René Lourau (1933-2000) per rileggere il suo percorso intellettuale nel contesto pre e post Sessantotto. Le lettere di Lourau si presentano come una fonte indispensabile per la storia della sua contro-sociologia sviluppata, tra gli anni Sessanta e Settanta, nel contesto delle tensioni interne che conosce in quel periodo la sociologia francese e che si manifestano nelle concezioni che si allontanano dai canoni della disciplina. Lourau emerge come un sociologo *à pleine temps*, di un genere nuovo, posto meno al servizio degli incarichi pubblici e più incline ad ascoltare le domande provenienti dalla società.

Nel complesso, il volume costituisce una valida conferma di come le prospettive e i concetti sociologici non sono termini tecnici, non si impongono naturalmente, ma hanno una loro storicità, vi sono sullo sfondo dei soggetti (i sociologi) che li promuovono oppure li discreditano. Conoscere la loro storia, apprendere in quale contesto storico-culturale si sono affermati e come si sono evoluti sul filo delle trasformazioni successive, consente di orientarsi più consapevolmente dentro gli snodi scientifici e istituzionali della sociologia. Non da ultimo, gli autori del volume chiariscono con dense argomentazioni l'interesse sociologico per gli scambi epistolari fra i protagonisti, noti e meno noti, della disciplina; gettano luce su questa forma particolare di interazione sociale che può rivelarsi, a un esame attento, una risorsa preziosa per lo storico della sociologia, in grado di illuminare ulteriormente la nascita e gli sviluppi della disciplina sociologica e del mestiere del sociologo.

Alessandra Polidori

Judy Wajcman, *La tirannia del tempo. L'accelerazione della vita nel capitalismo digitale*, Roma, Treccani, 2020, 291 pp.

L'accelerazione del ritmo di vita è uno dei concetti maggiormente indagati dalla sociologia contemporanea ma, nonostante le diverse interpretazioni, Judy Wajcman propone una lettura originale muovendo dalla critica ai suoi predecessori per proporre nuove idee derivate da ricerche inerenti al suo ambito di studio. Wajcman si lascia alle spalle l'analisi dei ritmi e le preoccupazioni per l'accelerazione incontrollata per concentrarsi in maniera tecnica sulla materializzazione della velocità e sul suo impatto sulle molteplici dimensioni della vita. La sociologa australiana si è occupata nel corso della sua carriera di tecnologie e intelligenza artificiale, sociologia del lavoro e teoria del genere e sono proprio questi i temi affrontanti nelle quasi trecento pagine che compongono il libro. L'accelerazione è riferita sia alle ICT (*Information and Communication Technologies*) di cui si vedrà l'originalità dell'approccio, che al mondo del lavoro retribuito e domestico, dove quest'ultimo è analizzato attraverso la prospettiva di genere.

Nella prima parte del libro, Wajcman esamina la critica all'accelerazione dei vari autori che se ne sono occupati, rimproverandone la visione faziosa e il determinismo tecnologico. Le principali teorie sull'accelerazione tendono a far coincidere quest'ultima con i progressi nel campo informatico e virtuale; le ICT sembrerebbero le principali imputate della velocità che caratterizza la società contemporanea. Manuel Castells afferma infatti che l'innovazione tecnologica ha strutturato un mondo di costanti flussi di merci, persone e informazioni e di

conseguenza si impone un nuovo modo di esperire il tempo caratterizzato da istantaneità e simultaneità.

Più differenziata è invece la teoria sulla natura della velocità di Paul Virilio, la dromologia, ispirata al lemma greco *dromo,* ovvero corsa. Per il sociologo francese, l'accelerazione proviene da una serie di innovazioni tecno-scientifiche che includono scoperte anche nel campo della biologia o dell'economia. Tuttavia, anche a Virilio l'autrice rimprovera l'analisi limitata e il giudizio allarmante e negativo nei confronti di un'accelerazione irrefrenabile dalle conseguenze catastrofiche.

Wajcman è piuttosto critica nei confronti dei teorici della velocità, a suo parere accomunati da un determinismo tecnologico a tratti *naïf* (p. 45) e da un eccessivo pessimismo nei confronti delle sorti del mondo; le loro accuse e preoccupazioni impediscono quindi di comprendere la natura sociale delle tecnologie, uno dei temi centrali del lavoro di Wajcman già proposto nel libro *The Social Shaping of Technology* (1985). L'approccio di Wajcman vuole essere meno critico e più realistico, per questo la studiosa scende in una descrizione dettagliata della velocità ricostruendo dapprima lo statuto storico di quest'ultima, dal futurismo all'automobile, dal novecentesco fascino per la velocità alle preoccupazioni di Georg Simmel per la vita nelle metropoli. Risulta evidente, allora, la necessità di farne un oggetto di studio approfondito, così da comprendere a pieno i suoi effetti sulla quotidianità e sulla vita sociale delle persone, piuttosto che temerne le eventuali ripercussioni negative. I capitoli successivi sono quindi dedicati alle varie forme di velocità, esplorando diversi ambiti: il mondo del lavoro, il settore delle comunicazioni digitali e le attività domestiche, mostrando a proposito di quest'ultime come anche il tempo sia sessualmente ripartito.

Avvalendosi di dati empirici e di ricerche *Time Diary* che ricordano i *Times Budget Studies* di Peter Berger e Pitrim Sorokin (1939), l'Autrice dimostra che sono in maggioranza le donne a subire la pressione del tempo, soprattutto nei nuclei familiari a doppio reddito. Wajcman non si limita però all'analisi del tempo lavorativo e domestico, bensì cerca di rispondere a un paradosso già avanzato da Hartmut Rosa: data la riduzione negli ultimi anni dell'orario lavorativo in Europa e negli Stati Uniti e l'invenzione di strumenti che permettono di rispar-

miare tempo nelle varie attività, come è possibile che si avverta sempre di più la pressione del tempo? Perché la sensazione condivisa è quella di andare di fretta?

Secondo l'Autrice, si tratta dell'aspirazione a standard più elevati di pulizia, precisione, ma anche alte aspettative sulla qualità del tempo (si pensi al tempo speso con i figli). Inoltre, la difficoltà di coordinare tra di loro tabelle orarie di persone diverse richiede una complessa organizzazione temporale, così come la necessità di svolgere più attività in simultanea, il *multitasking*, che rimanda l'impressione di un tempo denso.

Wajcman fa risalire questi fattori ad un denominatore comune: l'orientamento culturale alla velocità. Lo stile di vita indaffarato, l'agenda carica di impegni sembra essere uno *status symbol* che si traduce nella valenza socialmente positiva dell'accelerazione e nell'immobilità come sinonimo di improduttività. Le tecnologie, allora, si adattano all'ottimizzazione del tempo e riprendendo la tesi sulla natura sociale delle tecnologie, l'Autrice dedica l'ultima parte del testo all'uso che ne viene fatto.

Si rovescia quindi il classico rapporto tra tecnologia e velocità: l'oggetto tecnologico non ha una logica temporale incorporata ma viene ideato, progettato e utilizzato da persone che ne adattano l'uso alle necessità del tempo contemporaneo. C'è quindi una reciproca dipendenza tra la natura sociale della tecnologia e la velocità come orientamento culturale, due tesi che determinano l'originalità dello sguardo di Wajcman sui ritmi di vita contemporanei e che chiamano ulteriori ricerche sul come i dispositivi tecnologici siano utilizzati per organizzare e risparmiare il tempo o integrare forme di relazioni sociale.

Tra le varie linee di analisi proposte da Wajcman merita infine ulteriore spazio la riflessione sul dinamismo sociale. Gran parte della letteratura sull'accelerazione non tiene conto delle differenze sociali e si rifà ad un modello astratto di individuo mobile, inghiottito da un ritmo frenetico, sulla falsariga dell'individuo *blasé* di Simmel. Per la sociologa questo modello non è adattabile alla maggior parte della popolazione poiché alcuni gruppi sociali godono di maggior controllo sulla mobilità rispetto ad altri: "per consentire la velocità di pochi è necessario che altri restino fermi" (p. 93). Il grado di mobilità e velocità è dunque sensibile alle differenze di classe e genere. In questo senso Wajcman integra le riflessioni di Simonetta Tabboni, secondo la quale il modo di usufruire del tempo nella so-

cietà contemporanea non è universale e di conseguenza la sensazione di un ritmo accelerato non si applica a tutta la popolazione. All'attività frenetica di molti si oppongono categorie sociali come gli anziani, i disoccupati o i *neet*.

Le riflessioni di Wajcman fanno inoltre eco alla critica dell'individuo cosmopolita come stereotipo della contemporaneità. Lo stile di vita caratterizzato da mobilità geografica, dinamismo e conseguente freneticità del ritmo di vita è in realtà applicabile solo ad un ristretto gruppo di soggetti privilegiati appartenente alla classe medio alta. Purtroppo Wajcman approfondisce il tema della mobilità connessa alla velocità solo nelle conclusioni del secondo capitolo, e si avverte quindi la mancanza di una parte dedicata alla relazione tra mobilità e velocità.

A Wajcman va sicuramente riconosciuto il merito di aver scomposto l'idea di accelerazione proponendo un'analisi differenziata della vita quotidiana e del suo ritmo in coerenza con la critica da lei mossa ai teorici della velocità riguardo ad un'idea astratta e stereotipata del contemporaneo ritmo accelerato. Sarebbe interessante indagare allora sulla decelerazione forzata che i vari *lockdown* successivi alla pandemia di Covid-19 ci hanno imposto e capire se la velocità come valore ne sia uscita attenuata.

Un appunto sulla struttura: seppure il volume presenta delle note curate e complete, la mancanza di una bibliografia finale rende difficile l'orientamento del lettore nella letteratura proposta dall'Autrice.

In conclusione, nel libro di Wajcman il tempo è tutt'altro che tiranno ma sembra piuttosto aderire alle tendenze della società contemporanea.

Ambrogio Santambrogio

Enrico Campo, *La testa altrove. L'attenzione e la sua crisi nella società digitale*, Roma, Donzelli Editore, 2020, 272 pp.

Siamo in una società che ci sommerge di stimoli, soprattutto attraverso le nuove tecnologie digitali, ed è perciò inevitabile il venir meno della nostra capacità di prestare attenzione a tutto quello che ci circonda. Da un lato, si fa di tutto per catturare l'attenzione altrui; dall'altra, sembra venir meno la capacità di far fronte con un minimo di consapevolezza, magari critica, all'ingorgo comunicativo. Due sembrano essere perciò le questioni tra di loro connesse: quella del sovraccarico e quella della dialettica tra attenzione e distrazione.

Nel suo libro, Campo cerca di allargare la prospettiva, rifiutando ogni approccio stereotipato alla questione. La sua bravura sta nel mettere al centro dell'analisi "l'organizzazione sociale dell'attenzione" (p. 4), per vedere come essa è cambiata sotto la spinta del digitale, evitando così di cadere nel rischio del determinismo tecnologico. In effetti, la tecnologia sembra richiedere soprattutto velocità e semplificazione, mettendo a rischio concentrazione e riflessione: incoraggia la superficialità e ci tiene lontani dalla profondità. Con le parole di Carr, "gli strumenti per la mente amplificano e intorpidiscono le nostre capacità naturali più umane e più intime, quelle del ragionamento, della percezione, della memoria e dell'emozione" (cit. a p. 6). Il fatto è che la storia umana è piena di accelerazioni tecnologiche che sembrano produrre sovraccarico: molto dipende da come viene vissuto questo sovraccarico e, soprattutto, dal modo sociale con cui viene prodotto e gestito. La questione, in sostanza, non può essere faccenda dell'individuo

singolo, ma, dopo essere stata storicizzata, va inserita in una lettura più generale e collettiva.

Così facendo, emerge subito un aspetto decisivo: l'attenzione e la distrazione non sono l'una il contrario dell'altra, poiché la distrazione può comportare una dimensione, più o meno consapevole, di scelta. Non sono attento ad una cosa perché lo sono verso un'altra; oppure perché mi rifiuto di prenderla in considerazione. Come recita il titolo del libro, avere "la testa altrove" non significa averla in nessun luogo, e la disattenzione può essere attenzione per altro. E tutto questo può portare a scoprire qualcosa di inaspettato. Vista come parte di un processo sociale, l'attenzione porta quasi sempre con sé l'idea normativa del *dover prestare attenzione*, dovere cui ci si sottrae distraendosi. Insomma, ciò che è degno di attenzione lo è attraverso convenzioni socialmente costruite.

La messa in luce di questa complessità, utile a superare la semplicistica conclusione per cui la nostra sarebbe la società della disattenzione, è l'obiettivo dell'analisi sociologica dell'attenzione contenuta nel testo, analisi che gode di grande respiro e di profonda capacità analitica. Prima di arrivare alla questione, l'Autore ci accompagna all'interno di un affascinante e complesso percorso inter-disciplinare, a partire dall'approccio tipico della psicologia cognitiva.

Nel primo capitolo, si cerca una definizione di attenzione. Essa riguarda tre dimensioni: l'orientamento, la selezione e l'impegno. Quest'ultima ha a che vedere con la qualità e il grado dell'attenzione. E tutte e tre hanno a che vedere con la dimensione della coscienza. Ad esempio, secondo James, c'è una stretta connessione tra coscienza e attenzione, poiché una caratteristica di entrambe è la selettività, idea nella sostanza condivisa anche dall'approccio fenomenologico: la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, così come l'attenzione è attenzione per qualcosa. Resta però il fatto che intenzionalità e attenzionalità non sono la stessa cosa, poiché la seconda può anche essere non intenzionale, come quando, ad esempio, qualcosa cattura la nostra attenzione. Occorre così in qualche modo poter distinguere tra attenzione e coscienza, questione che viene affrontata a partire dalla psicologia.

Nel secondo capitolo, si ripercorrono gli studi sull'attenzione – e sul rapporto tra quest'ultima e la coscienza – nel passaggio dall'approccio comportamentista a quello cognitivista: l'attenzione viene analizzata secondo i diversi modelli del

filtro, dell'attenuazione, dello *spotlight* e della risorsa, fino ad approdare, negli anni Novanta, con l'affermazione delle neuroscienze, alle tecniche di "neuro-immagine", che puntano ad "indagare la relazione tra processi cognitivi globali e lo specifico substrato neuronale che li supporta" (p. 53).

Il terzo capitolo funge da collegamento tra gli studi psicologici e quelli sociologici: al centro, giustamente, viene posta la questione del rapporto tra individualismo e universalismo, prima nella psicologia cognitiva, poi all'interno della psicologia della *Gestalt*. Mi preme sottolineare la critica metodologica che viene avanzata: il soggetto sperimentale di laboratorio è solitamente uno studente dei corsi di psicologia delle università americane, che risponde alle caratteristiche di studente maschio occidentale. Il tutto è in sintonia con l'idea di psicologia-come-scienza-naturale, cui si contrappone un secondo approccio, più attento all'importanza delle diversità culturali.

Il fatto che la cultura possa giocare un ruolo importante nel condizionare la nostra attenzione verso stimoli esterni porta l'Autore a prendere in considerazione l'organizzazione sociale dell'attenzione. Il quarto capitolo, in questa direzione, inizia con il presentare i risultati della cosiddetta sociologia cognitiva, a partire dai lavori di Zerubavel, che prendono in esame i processi di sociogenesi del cognitivo, in un'ottica di "sociologia del pensiero". Come scrive Campo, occorre sottolineare che "una parte significativa di ciò che noi percepiamo è guidata da norme sociali di rilevanza e di irrilevanza" (p. 94), dall'esistenza di "filtri sociali", i quali determinano "non solo cosa guardare, ma anche *chi* è in grado di guardare" (p. 99). Il capitolo prosegue con l'analisi degli approcci economici all'attenzione, che considerano quest'ultima una risorsa rara da catturare. Si tratta di un'analisi che – cosa che vale per tutto il libro – è difficilmente riassumibile, anche perché l'Autore ha la rara capacità di presentare in modo chiaro ed analitico un'enorme mole di posizioni e di problematiche. Fanno da controcanto a questi approcci di economia dell'attenzione gli studi critici, che sottolineano come, dalla televisione in poi, si sia affermato un "processo di compravendita di massa dell'attenzione umana" (p. 120).

Dopo aver delineato un quadro della modernità intesa come tempi nuovi che progressivamente accelerano i processi sociali, così che "i problemi legati all'attenzione possono essere letti come il risultato dei processi di desincroniz-

zazione delle logiche temporali" (p. 167), processi che possono anche produrre vere e proprie patologie, come la sindrome da deficit di attenzione e iperattività (capitolo quinto), il sesto, ed ultimo, capitolo si concentra su una vera e propria analisi sociologica dell'attenzione, che fa riferimento in sostanza all'approccio fenomenologico di Schütz e alla sua idea centrale dei sistemi di rilevanza. Anche questa parte – che ritengo, anche forse a partire dai miei personali interessi, la più interessante e feconda – è presentata con una grande capacità analitica e critica, soprattutto laddove, giustamente, Campo evidenzia la capacità di Schütz nel mettere in luce "il ruolo sociale nel concreto funzionamento dei sistemi di rilevanza" (p. 197), intesi come elementi caratteristici della fondamentale e originaria dimensione intersoggettiva umana. Se, da un lato, "le modalità attraverso cui prestiamo attenzione" (p. 199) sono socialmente derivate, Schütz evita anche i pericoli del riduzionismo sociologico, dal momento che "è impossibile che i sistemi di rilevanza di due soggetti siano identici" (*Ibidem*). Il capitolo si chiude, prima, con una interessante analisi del concetto di *frame*, così come è presente in Bateson e Goffman; poi con la presentazione critica dell'idea recente di "mente estesa".

In conclusione, riprendendo una citazione di Perreau presente nel testo, l'attenzione si presenta come "un'attività della coscienza in presa diretta con la nostra iscrizione pratica nel mondo" (p. 201). La sfida cui siamo davanti, nel contesto della nuova società digitale, è quella legata al fatto che "il problema dell'attenzione riguarda la nostra autonomia, individuale e collettiva" (p. 225), sfida che questo libro ci aiuta a configurare nel migliore dei modi, così che possa essere affrontata in modo più chiaro e consapevole.

Marco Bontempi

Marco Marzano, *La casta dei casti. I preti, il sesso e l'amore*, Milano, Bompiani, 2021, 272 pp.

Come una cultura organizzativa produce i legami di lealtà dei propri membri? Attraverso quali processi informali viene plasmato l'atteggiamento verso il celibato nella formazione del clero cattolico? La ricerca di Marco Marzano mette a fuoco l'intreccio di dinamiche interazionali e di processi di costruzione dei significati che sfociano nella (ri)produzione del "clericalismo pastorale cattolico" (p. 48). Il notevole materiale etnografico raccolto attraverso 41 interviste a preti ed ex preti viene analizzato combinando categorie proprie della sociologia delle organizzazioni, della burocrazia e i dati e le interpretazioni emergenti da un'ampia letteratura internazionale, sociologica e psicologica, sulle relazioni tra sessualità e celibato nella formazione e nella vita del clero cattolico. Tra i risultati più significativi di una ricerca originale nel nostro Paese e molto ricca di elementi e informazioni importanti per una conoscenza seria delle pratiche informali nella formazione del clero in Italia, emerge una costellazione di dimensioni che potremmo sinteticamente definire come un dispositivo di produzione del clero clericale.

La produzione di un clero clericale è effetto della combinazione di elementi simbolico-dottrinali, come la separazione radicale del clero dai laici e la conseguente esclusione dei laici dall'amministrazione dei sacramenti (compresi quelli all'amministrazione dei quali i laici sono ammessi dalla dottrina) e da ogni decisione relativa alla vita della comunità.

Centrale è il tema della declinazione della diversità-uguaglianza del prete rispetto ai laici. In passato questa diversità era sociologicamente multidimensionale: in moltissimi casi, rispetto ai propri parrocchiani, il prete aveva maggiore cultura, migliori condizioni economiche, migliore qualità di vita, maggiore prestigio. A fronte di questi vantaggi stava il celibato come condizione espressiva della *sacra potestas* connessa con l'amministrazione dei sacramenti. In questo contesto, si può capire come la rilevanza sociale del prete fosse tale non solo per ragioni connesse alla sua condotta ascetica. Ciò rendeva i media molto meno disponibili a rendere noti comportamenti di violazione del celibato, che restavano primariamente nel gossip locale, senza diventare mai tema di discussione pubblica. Peraltro, si trattava sempre di comportamenti eterosessuali di violazione del celibato, infatti la diffusa stigmatizzazione dell'omosessualità nella società nel suo insieme ha escluso per molto tempo perfino dal gossip locale la circolazione di queste informazioni. La fine di questo tipo di condizione sociale ha reso il prete sociologicamente molto più simile ai propri fedeli, se non anche meno colto o informato e meno agiato di loro. Oggi il sapere e le condizioni di vita del prete non esprimono più la sua diversità, oggi gli aspetti sociali della diversità del prete rispetto ai propri parrocchiani sono ridotti, o concentrati, proprio sul suo dover essere celibe.

Come ideologia della diversità del prete, il clericalismo sviluppa in questa trasformazione della sua identità sociale una costellazione di elementi che tematizzano il celibato attraverso una serie concatenata di slittamenti di significati. Assumendo il celibato come polarità maschile opposta a una figura femminile ridotta esclusivamente a corpo per prestazioni sessuali proibite, l'energia sessuale connessa al desiderio viene declinata in molti casi, ottimamente documentati da Marzano e anche dalla letteratura internazionale da lui convocata, attraverso situazioni interazionali, occasioni, incontri, come un invito alla pratica di relazioni omosessuali tra seminaristi, o con i docenti e dirigenti del seminario. Una pratica che, per quanto diffusa e più o meno nota a tutti i membri del gruppo, che vi partecipino o meno, deve restare occultata, certamente perché illecita secondo la dottrina cattolica, ma funzionalmente perché la sua negazione apre alla sua tematizzazione come segreto e alle risorse sociali che il segreto offre nella generazione di un legame di lealtà al gruppo e all'istituzione. Infatti, mentre le relazioni ete-

rosessuali sono una minaccia per la stabilità di un gruppo monosessuale, perché favoriscono l'uscita dei membri, le relazioni omosessuali tra i membri del gruppo, se tematizzate come segreto condiviso, possono rinsaldare il senso di appartenenza al gruppo stesso e ridurre la probabilità dell'uscita di membri. È su questa base che molti dirigenti di seminari o vescovi hanno occultato comportamenti illeciti chiamando in causa l'argomento, paradossale per un osservatore, della "preoccupazione di tutelare la chiesa". In questa linea, la retorica omofoba affermata nel discorso pubblico svolge una funzione di consolidamento del doppio legame di prassi e negazione che struttura la formazione del giovane seminarista come membro dell'istituzione. Intorno a questo dispositivo Marzano mostra come venga a disporsi una pluralità di elementi funzionali alla formazione di un clero clericale. Un primo elemento è la svalutazione dello studio della teologia e della cultura in genere. Alcune testimonianze mostrano come dall'organizzazione del tempo dei seminaristi emerga, paradossalmente, un impegno dei dirigenti a tenerli impegnati in attività futili, invitandoli a non dedicarsi in modo sistematico allo studio. In particolare, la teologia viene guardata con sospetto, soprattutto per i suoi sviluppi critici che si allontanano dalla prassi corrente e mostrano nuove possibilità teologicamente fondate (p. 84). La formazione si sviluppa molto più attraverso le pratiche del controllo, che danno spazio all'arbitrio e all'incertezza sui criteri di giudizio, rafforzando la dipendenza e la richiesta di adattamento conformistico, presentata come esercizio di ubbidienza. Un secondo elemento è nella declinazione dell'amore per la chiesa in interesse politico-carrieristico, da un lato, e nelle pratiche estetiche, dall'altro. Il carrierismo è un elemento del clero clericale direttamente connesso con la declinazione politica della *sacra potestas* connessa con l'amministrazione dei sacramenti. Nell'orizzonte di questa ideologia il potere del prete è intrinsecamente un potere non *per*, ma *sugli* altri: del maschio sulla femmina, del consacrato sul laico. La sfera pratico-simbolica dell'amministrazione dei sacramenti viene così asservita e posta a fondamento del potere, personale e di ceto, del consacrato. È da questa concezione che fuoriesce l'estetica della "solitudine" del prete all'altare, distante e fisicamente separato dai laici, dei paramenti sacri preziosamente decorati che ne esprimono la superiorità simbolico-politica (all'interno della chiesa), fino alla passione per certi calzini e

berretti colorati. Il prete clericale si fantastica come un maschio solo al comando, se il caso privatamente omosessuale attivo, purché pubblicamente omofobo.

Marzano osserva come la recente, diffusa, legittimazione sociale delle relazioni omosessuali costituisca una seria minaccia a questo dispositivo di produzione del clero clericale. È infatti evidente che nella misura in cui nella società (e anche nella chiesa) le relazioni omossessuali vengono accettate, diviene sempre più difficile formare una "lealtà al gruppo" attraverso il dispositivo sopra illustrato.

Un aspetto particolarmente interessante di questo lavoro è l'attenzione alle emozioni, agli aspetti psicologico-relazionali che emergono dai documenti di ricerca. Il dispositivo sopra schematicamente accennato, infatti, non viene messo in opera come una macchina oliata e perfettamente funzionante, ma emerge da una miriade di situazioni interazionali connotate dall'insicurezza emotiva, dalla ricerca di un'identità che si tenta attraverso la *membership*, da bisogni di ascolto non soddisfatti, in breve da relazioni tra persone che chiedono aiuto e sostegno e trovano persone incapaci di accogliere e di ascoltare, prima ancora che di indirizzare e formare. Colpiscono le parole di un prete, che parla di "una società, quella del seminario, disorientata e confusa, troppo spesso sciatta, che non lasciava luogo alle complicazioni adolescenziali dell'io, rigettate come inutili, superflue fantasie. Da quel luogo di formazione non potevano che uscire candidati alla cura dei fedeli incapaci di affrontare la realtà proprio perché erano loro stessi ad essere fuori della realtà che volevano affrontare. Del seminario ricordo (…) di aver ascoltato solo parole dette con doppiezza. Sentito promesse fatte e non mantenute, vista tutta la costruzione dell'ipocrisia coperta ad arte e del perbenismo rituale-liturgico" (p. 108).

Lungo tutto il libro, moltissime testimonianze e anche numerose concordanze emergenti dalla letteratura internazionale sociologica e psicologica, ormai copiosa, stimolano nel lettore una forte sensazione di essere di fronte ad un tramonto, una fine in atto. Ma cosa è giunto al suo tramonto? Il prestigio del prete? Il celibato obbligatorio? Il cattolicesimo? Questa ricerca, come anche la precedente *Quel che resta dei cattolici*, può essere iscritta, a mio parere, nell'analisi dei processi di tramonto del paradigma di chiesa definito dal Concilio di Trento, che ha "inventato" il seminario per centralizzare sotto il controllo del vescovo la formazione del clero, fino a quel momento avvenuta, in un certo senso "a bottega", nelle parroc-

chie. Con il tramonto del paradigma trentino non finisce solo il seminario, una delle architravi dell'istituzione moderna della chiesa cattolica, ma anche altre forme istituzionali che hanno dato forma alla chiesa cattolica come la conosciamo. Con il seminario finisce - o entra in una trasformazione senza precedenti - anche la forma organizzativa e territoriale della parrocchia. Non è difficile prevedere che l'uscita dalle forme istituzionali primo-moderne del cattolicesimo sarà un processo molto lungo, caratterizzato forse da innovazioni, certamente anche da forti resistenze, alcune delle quali vediamo già evidenti, come la rapida ascesa di un clericalismo aggressivo e reazionario delle cui pratiche è oggi, più che mai, importante impegnarsi in un approfondito lavoro di ricerca sociologica.

Abstract degli articoli

Andrea Borghini
Definitions, epistemology, interdisciplinarity. Problems and perspectives of historical sociology

This contribution discusses some of the issues of the inherently complex approach of Historical Sociology. In doing so, we will start from approaching some of the central thematic nodes such as definitions, epistemologies, interdisciplinarity, periodization. The objective is twofold. On the one hand, we want to underline the intrinsic flexibility and adaptability of the approach, which is the outcome of its deeply interdisciplinary nature, by thematizing it as both a defining and a problematic aspect. On the other hand, we want to affirm the idea that Historical Sociology should be thought of and practiced substantially as a sociological style, which constitutes its central and winning dimension in a historical phase such as the one we are living through, which urgently needs to recover the historical, diachronic dimension of social and human processes, freeing itself from what many authors defined as presentism and stagism.

Keywords
Historical sociology, epistemology, definition, interdisciplinarity, periodization

Federico Chicchi
The Marx method and the enigma of history

In this contribution the author tries to clarify the conflicting relationship Marx engaged with German idealism in order to found his materialistic theory of history. It is also argued that historical materialism must be considered as a theory with pronounced sociological contours rooted in the youthful phase of the German intellectual's formation. The author also attempts to show how in Marx the dimension of praxis constitutes the very essence of the method proposed. In other words, theory and praxis constitute in Marx two indivisible dimensions of the critical analysis of the existing society. This leads to the thesis that Marx's conception of historical processes, although strongly determined by the starting conditions, is always open to the contingency and to the *finalism* of political and social action.

Keywords
Materialismo storico, alienazione, feticismo, merce, sociologia, idealismo tedesco

Emanuela Susca
Time and temporality in Pierre Bourdieu

Bourdieusian sociology is strongly characterised by its focus on time and temporality. Analysing themes and junctions connected to this aspect, the contribution starts from ethnological studies on Algerian society to subsequently highlight the temporal dimension implicated in fundamental concepts such as habitus, symbolic violence and field. In this way, a long intellectual itinerary is reconstructed, followed in a critical and close confrontation with philosophy - and with phenomenology in particular - and leading to highly original and useful results. Actually, by shedding light on dynamics and aspects that are for the most part unnoticed, Bourdieu not only offers elements to refute variously economicist representations of the actor and rationality, but also allows us to grasp time as a

vehicle for the reproduction of inequality and as a primary resource of domination in action.

Keywords
Symbolic domination; phenomenology; habitus; temporality

Vincenzo Romania
Andrew Abbott. The interconnected ecologies of an intellectual career

In this contribution, I will inquiry Andrew Abbott's intellectual career from an ecological perspective, the same the American sociologist applied to the study of occupations and organisations in several empirical studies. This will allow us to investigate the interaction between history and sociology through the biographical-intellectual experience of one of the major exponents of the dialogue between the two disciplines. In the first section I will briefly trace his intellectual career, contextualizing it within the theoretical-methodological debate of the last decades. The second section will illustrate how Andrew Abbott has interpreted the encounter between sociology and history, understood as disciplinary ecologies that fractally reproduce some paradigmatic dilemmas that run through all te social sciences. In the third section I will address the methodological aspects of Abbott's critique of general linear theory, i.e. of standard methods and their conception of social reality. Finally, I will illustrate how in his latest writings Abbott comes to define a convergent model of sociological theory and methodology called processual sociology. In conclusion, I will argue that the synthesis between history and sociology leads Abbott to follow a new sociological path to scientific cumulativity.

Keywords
Abbott, historical sociology, social science history, processual sociology, sociology of intellectuals

Luca Corchia
Explanation and Narrative in Historical Sociology. Larry J. Griffin's Event Structure Analysis.

The essay explores how the "evenemential" trend in historical sociology – -embodied by Abbott, Sewell and Griffin most of all – addresses the relationship between explanation and narration, through the theoretical framework of the problem of structuration (Abrams). Given the monographic character of this paper, Griffin will be both a privileged source from the historiographic point of view and an object of systematic study in order to enhance his attempt to formalise the sequences of historical events through the original elaboration of an explanatory model: the Event Structure Analysis.

Keywords
Evenemential Historical Sociology; Narrative explanation: Event Structure Analysis; Larry J. Griffin

Franco Crespi
Sexuality and life experience

Numerous problems recently raised by women's complaints against so-called sexual assaults by men, the scandal raised by paedophilia present in so many religious and educational institutions, the widespread re-emergence of prejudice against homosexuality, not to mention the fact that the prostitution market appears more flourishing than ever, it must be recognized that much still remains to be done for a more mature and adequate cultural elaboration concerning the proper character of the sexual dimension in the context of the existential situation common to all human beings. Here we propose some guidelines to guide the reflection on sex as a relational reality with multiple aspects, avoiding the demonization of the same that seems to still exist today in different environments.

Keywords
sexuality, experience, consciousness

Emiliana Mangone
From the Dichotomy Altruism / Egoism to "Altruistic" and "Egoist" Relationships

The representations of altruism and egoism in contemporary society are constantly changing, following the transformations of society itself. Having abandoned the idea that the factors causing altruism or egoism lie in mere human nature, they are ascribed to people's conduct, their freedom, their relationships, their associative forms and in society. The attention is now focused on two elements of the daily life of individuals: culture and social relations. We will try, therefore, through the theories which study the relationships between lifeworld and social system, to describe the links between altruism, egoism, culture and social relations. We will pay particular attention to the relationality of individuals, in an attempt to overcome the dichotomy altruism/egoism by an interpretive model symbolic-cultural.

Keywords
symbolic-cultural realties, altruism, relationship

Alice Scavarda
Which sociology of disability? For a post-conventional theoretical proposal to the study of disability

The paper produces a critical analysis of the sociological perspectives on disability, in order to advance a synthesis able to overcome disciplinary barriers, sometimes more ideologically than theoretically oriented. During the last decades, four sociological understandings of disability have developed, starting from different epistemological and methodological standpoints. Thus, they created a great divide between Sociology of Chronic Illness and Disability Studies. However, they have been recently converging towards interactionist and relational approaches. The time is ripe for building bridges between disciplines through the adoption of a post-conventional perspective. The latter allows to complicate the binary distinctions between normal and abnormal, health and illness and it avoids the

risk of promoting a decostructionist approach. The overall goal of the paper is to put an integration of the current theories forward and to establish a distinct sociology of disability, as a variant of equality and diversity studies, alongside the recent theoretical progresses on gender, race, sexuality, age and social class.

Keywords
disability theory, disability studies, chronic illness

Notizie sui collaboratori di questo numero

Andrea Borghini è Professore Associato di Sociologia Generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Pisa, dove insegna Sociologia generale e Storia e Teoria sociologica. Dirige *The Lab's Quarterly* ed è membro del Consiglio Scientifico della Sezione "Teorie sociologiche e trasformazioni sociali" dell'AIS. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla storia del pensiero sociologico, la sociologia di Pierre Bourdieu, le trasformazioni dello Stato nell'era della Globalizzazione, la sociologia del penitenziario. Ha a lungo lavorato ad una rilettura del pensiero di Karl Popper in chiave sociologica. Tra i suoi temi di ricerca attuali, vi sono la sociologia storica e gli sviluppi teorici ed applicativi della *public sociology*. Tra le pubblicazioni più recenti: *Norbert Elias e Jürgen Habermas. Un confronto critico*, in Quaderni di Teoria Sociale (2020), *Tornare a studiare lo Stato. Alcune riflessioni sociologiche*, in Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione (2020); *Public Sociology and Southern European Society: a Critical View* in RES-Revista Espanola de Sociologia (2020).

Federico Chicchi è professore associato presso il Dipartimento di Sociologia e Diritto dell'Economia dell'Università di Bologna. Insegna Sociologia delle trasformazioni economiche e del lavoro e Globalizzazione e Capitalismo presso la stessa Università. Insegna inoltre Trasformazione dei legami sociali presso l'Istituto di Ricerca di Psicoanalisi Applicata – IRPA (sede di Ancona). È presidente dell'Associazione di Promozione Sociale, Jonas Rimini. Svolge da anni attività di ricerca sulle trasformazioni del lavoro, dell'impresa e della soggettività nel capitalismo contemporaneo. Fa parte del comitato scientifico di numerose collane di studi sociali, filosofici e psicoanalitici. Dirige insieme ad Alex Pagliardini la rivista

transdisciplinare "err". La sua ultima monografia è dedicata al pensiero di Karl Marx ed è stata edita da Feltrinelli (2019). Ha recentemente scritto con Anna Simone il volume La società della prestazione (Ediesse/Roma, 2017).

Luca Corchia svolge attività di ricerca presso l'Université de Corse "Pascal Paoli" ed è associato all'Exzellenzclusters "Die Herausbildung normativer Ordnungen" della Goethe-Universität di Frankfurt am Main. È nel direttivo del Seminario di Teoria Critica e componente dei gruppi di ricerca "RILES" (Ricerche sul Legame Sociale) e "Officine Bourdieu". Tra le pubblicazioni recenti: *Bauman e Habermas su teoria e prassi* [2018]; *La teoria bourdieusiana dell'habitus. Pensare con e contro Durkheim* [2020]; *L'unità della Teoria critica nella molteplicità delle sue voci?* È curatore assieme a Stefan Müller-Doohm e William Outhwaite del volume *Habermas global* [2019] per la Suhrkamp e con Walter Privitera e Ambrogio Santambrogio del monografico 1-2/2020 sulle *Forme e spazi della Teoria critica* per i "Quaderni di Teoria Sociale".

Emanuela Susca insegna Sociologia generale e Metodologia delle scienze umane all'Università di Urbino "Carlo Bo". I suoi interessi di ricerca si indirizzano principalmente alla teoria sociale, alla storia del pensiero sociologico, classico e contemporaneo, e ai processi connessi alla socializzazione e alla costruzione dell'identità di genere. Tra vari studi, è autrice di *Vilfredo Pareto: tra scienza e ideologia* (2005), *Nuovi media, comunicazione, società* (2007); *Pierre Bourdieu: il lavoro della conoscenza* (2011); *Per una sociologia che comprende* (2012) e *Pierre Bourdieu. Il mondo dell'uomo, i campi del sapere* (a cura, 2017).

Vincenzo Romania è professore associato di Sociologia presso l'università di Padova e membro del direttivo della Sezione di Teorie Sociologiche e Trasformazioni Sociali dell'AIS. I suoi interessi di ricerca riguardano l'identità, il pluralismo culturale e la teoria sociale, con particolare attenzione all'interazionismo simbolico e il pragmatismo americano. Tra le sue pubblicazioni più recenti ricordiamo "Vilfredo Pareto" in M. Cerulo e A. Scribano (a cura di) (2022), *The Emotions in the Classics of Sociology*, London: Routledge e "Interactional

Anomie? Imaging Social Distance after COVID-19: A Goffmanian Perspective", *Sociologica*, 14 (1), 2020, pp. 51-66.

Franco Crespi è professore emerito di sociologia nell'Università degli studi di Perugia. Ha insegnato e svolto attività di ricerca in alcune delle più prestigiose università del mondo occidentale.

Emiliana Mangone è professore associato di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università degli Studi di Salerno (Dipartimento di Scienze Politiche e della Comunicazione). È Direttore dell'International Centre for Studies and Research-ICSR Mediterranean Knowledge (2015-2021). I suoi interessi di ricerca si rivolgono ai sistemi culturali e istituzionali, con particolare attenzione alle rappresentazioni sociali delle relazioni e della conoscenza come elementi chiave dell'azione umana, e agli studi sulle migrazioni. Tra le sue pubblicazioni recenti si segnalano: *Beyond the Dichotomy between Altruism and Egoism. Society, Relationship and Responsibility* [2020]; (con F. Ieracitano, G. Russo), *Processi culturali e mutamento sociale. Prospettiva sociologiche* [2020]; *Pitirim A. Sorokin's Contribution to the Theory and Practice of Altruism,* «Revue européenne des sciences sociales», 58(1), pp. 149-175 [2020].

Francesca Sacchetti è dottore di ricerca in Storia e Sociologia della modernità. Il suo percorso di ricerca si è focalizzato in particolare sul dibattito relativo alle teorie dell'azione, con specifico riferimento al pensiero di Alfred Schütz e Paul Ricoeur e al tema della costruzione dell'identità. Da anni lontana dal mondo accademico, continua a coltivare in maniera indipendente il suo amore e la sua passione per lo studio. Tra le sue pubblicazioni: *Uno nel molteplice. Alfred Schütz e l'identità del Sé* (Pisa, 2007); *Forme dell'esperienza e ambivalenza del sé. Soggetto e campo fenomenico* (Milano, 2010); *Percorsi della soggettività tra fenomenologia ed ermeneutica. Alfred Schütz e Paul Ricoeur* (Acireale-Roma, 2012); *Tiresia, ovvero la nostra conoscenza degli eventi futuri*, cura, introduzione e traduzione (Pisa, 2013).

Alice Scavarda è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino e docente a contratto presso il Dipartimento di Scienze Pediatriche, Università

degli Studi di Torino. I suoi interessi di ricerca riguardano i *Disability Studies*, la Sociologia della Salute e i Metodi di Ricerca Qualitativa. Fra le sue pubblicazioni recenti: Scavarda A. (2020), *Pinguini nel deserto. Strategie di resistenza allo stigma da Autismo e Trisomia 21*, Bologna, Il Mulino e Cardano, M., Cioffi, M., Scavarda, A. (2021), *Dislessia all'università: il caso dell'ateneo torinese*, Milano, FrancoAngeli.

Elenco dei revisori permanenti

Leonardo Allodi (Università di Bologna), Giovanni Barbieri (Università di Perugia), Marco Bontempi (Università di Firenze), Matteo Bortolini (Università di Padova), Enrico Caniglia (Università di Perugia), Massimo Cerulo (Università di Torino), Luigi Cimmino (Università di Perugia), Carlo Colloca (Università di Catania), Luca Corchia (Università di Pisa), Franco Crespi (Università di Perugia), Riccardo Cruzzolin (Università di Perugia), Dimitri D'Andrea (Università di Firenze), Luca Diotallevi (Università di Roma La Sapienza), Enrico Donaggio (Università di Torino), Giolo Fele (Università di Trento), Giovanni Fiorentino (Università della Tuscia, Viterbo), Alessandro Ferrara (Università di Roma II), Sonia Floriani (Università della Calabria), Maurizio Ghisleni (Università di Milano Bicocca), Mirella Giannini (Università di Napoli), Teresa Grande (Università della Calabria), Paolo Jedlowski (Università della Calabria), Carmen Leccardi (Università di Milano Bicocca), Danilo Martuccelli (Università Paris Descartes), Paolo Montesperelli (Università di Roma La Sapienza), Chiara Moroni (Università della Tuscia, Viterbo), Gianmarco Navarini (Università di Milano Bicocca), Gabriella Paolucci (Università di Firenze), Ercole Giap Parini (Università della Calabria), Vincenza Pellegrino (Università di Parma), Luigi Pellizzoni (Università di Udine), Massimo Pendenza (Università di Salerno), Walter Privitera (Università di Milano Bicocca), Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia), Lello Savonardo (Università di Napoli), Loredana Sciolla (Università di Torino), Roberto Segatori (Università di Perugia), Carlo Sorrentino (Università di Firenze), Enzo Sorrentino (Università di Perugia), Davide Sparti (Università di Siena), Gabriella Turnaturi (Università di Bologna)

Avvertenze per Curatori e Autori

Linee guida della Rivista

La rivista vuole essere un laboratorio di *teoria*, per sottolineare l'importanza dell'approccio teorico, la sua inevitabilità. Oggi invece la dimensione teorica nelle scienze sociali sembra essere sempre più sottovalutata, in nome di un approccio tecnico e tecnicistico, che punta ad una analisi meramente quantitativa, e spesso acritica, del dato. I QTS intendono anche valorizzazione un *approccio interdisciplinare*, stimolando un approccio anti-specialistico e aperto a diverse discipline: sociologia, filosofia, storia, antropologia, diritto, psicologia sociale, ecc. Importante poi è la sottolineatura della *dimensione critica*, tipica delle scienze sociali. In particolare, si mette in evidenza il forte nesso (di ispirazione francofortese) tra teoria e critica. Così come si intende valorizzare il patrimonio culturale costituito dai *classici*, nella convinzione che, se riletti fuori da lenti obsolete, costituiscono un patrimonio fondamentale per le nostre discipline. Infine, i QTS puntano alla *valorizzazione dei giovani*: siamo convinti che i migliori tra di loro vadano incoraggiati, sollecitati e sostenuti, in particolare in un contesto come quello attuale che non è in grado di valorizzare come si dovrebbe le loro energie.

Processo di valutazione

I contributi (tranne le recensioni) vengono accettati dopo un processo di valutazione anonima. Ogni articolo viene visto prima dal Comitato di redazione e poi da tre peer reviewer anonimi, scelti dal Comitato stesso sulla base dell'argomento trattato. La rivista si impegna a inviare una risposta entro 6 mesi dall'arrivo in redazione. Ai fini del processo di valutazione, gli Autori devono eliminare dal testo ogni riferimento da cui si possa desumere la loro identità.

Indicazioni del Comitato scientifico
I testi pubblicati sui QTS devono contenere un numero contenuto di citazioni (sia nel senso di brani tratti da altri testi sia nel senso di rimandi ad altri testi). Le poche citazioni presenti devono essere strettamente funzionali all'argomentazione. Questo significa che, tranne rare e pregevoli eccezioni, i testi pubblicati non devono essere ricostruzioni del dibattito intorno ad un determinato oggetto, quanto piuttosto contributi innovativi ed originali.
I testi prodotti originariamente in lingua inglese, francese e spagnola non verranno tradotti.
I testi sottoposti per la pubblicazione devono essere originali.
I testi devono essere inviati a: ambrogio.santambrogio@unipg.it; oppure a redazioneQTS@gmail.com.
I libri di cui si propone una recensione devono essere inviati a: Luca Corchia, c/o Dipartimento di Scienze Politiche, via Serafini, 3, 56126, Pisa.

Norme di redazione
Occorre spedire insieme al testo:
– una breve nota biografica (5-6 righe)
– un breve abstract dell'articolo (15 righe circa)
– 3 parole chiave.

I testi inviati devono essere contenuti entro le dimensioni di cartelle (2000 battute) indicate: saggi 20/25; dibattito 6/7; recensioni 3/4.

La formattazione di base prevede l'uso dei formati normale (o regular o roman), corsivo (o italic) e maiuscoletto (smallcaps). Non usare il grassetto, neppure per i titoli, né il sottolineato, né il barrato. Tutto il testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, senza rientri di paragrafo (nemmeno per le prime righe). Il titolo del testo va scritto con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di primo livello (capitoli) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. I titoli di secondo livello (paragrafi) vanno scritti con il carattere Garamond, dimensione 12, formato normale, allineato a sinistra. Prima di ogni titolo lasciare DUE righe bianche. Dopo ogni titolo lasciare UNA riga bianca. Nel caso del sottoparagrafo (terzo livello) sono sufficienti una riga prima e una dopo.

Citazioni
Per le citazioni da libri o riviste

Nel testo:
1. Autore (cognome completo): tra parentesi quadre. Es. [Durkheim ecc.
2. Anno: in tondo o normale; si fa riferimento sempre all'anno dell'edizione consultata. Es. [Durkheim 2006].
3. Pagine: si raccomanda di riportare sempre le pagine della citazione, separate da una virgola. Un esempio di citazione completa: [Durkheim 2006, 154-155].
4. È possibile naturalmente far riferimento soltanto all'opera in generale. In questo caso usare: cfr.
5. Se il volume è opera di più autori, separarli con una virgola. Nel caso in cui si tratti di un curatore, non è necessario inserire la dicitura: "a cura di". Si provvederà nelle indicazioni bibliografiche in esteso, alla fine del testo.
6. Si raccomanda di usare "ivi" per riferirsi alla stessa opera della citazione precedente, facendo seguire, sempre usando la virgola, il numero delle pagine: [ivi, 200].
7. Si raccomanda di usare *Ibidem* per riferirsi precisamente alla stesso luogo della citazione precedente. Va da sé che in questo caso non è necessario il numero di pagina: [*Ibidem*].
8. Si raccomanda di riferirsi con le lettere a, b, c (in corsivo) a pubblicazioni o opere dello stesso autore nello stesso anno: [Durkheim 2006a, 151-165].
9. Il testo della citazione va messo tra virgolette, seguito dall'autore come sopra descritto: "[…] testo […]" [Durkheim 2006, 151-165].

In bibliografia:
Per le edizioni in lingua diversa dall'originale, occorre mettere tra parentesi tonda l'anno dell'edizione originale alla fine del riferimento bibliografico. I riferimenti bibliografici devono essere fatti seguendo fedelmente gli esempi di seguito riportati.

Riferimenti bibliografici
Alexander, J. C., Giesen, B., Mast, J. L. (a cura di)
2006, *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatism, and Ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dumézil, G.
1974, *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino (ed. or. 1969).

1987, *Idee romane*, Il Melangolo, Genova (ed. or. 1969).
Dumont, L.
1960, *Caste, Racisme et 'stratification'*, Cahiers Internationauux de Sociologie, n. 3, a. XXIX, pp. 91-134.

Fele, G.
2002, *Il rituale come pratica sociale. Note sulla nozione di rituale in Durkheim*, in A. Santambrogio, M. Rosati (a cura di), *Rileggere Durkheim*, Meltemi, Roma, pp. 205-234.

Stern, H.
1984, *L'Occident vu d'en face*, Revue européenne des sciences sociales, n. 1, a. XX, pp. 57-66.

Virgolette
Le virgolette alte vanno usate quando si usa un termine con un significato diverso da quello corrente (come si usa dire, "tra virgolette") e per le citazioni (vedi sopra).

La forma. Termini stranieri
I termini stranieri vanno sempre lasciati nella loro forma pura, priva di flessione. Vanno riportati sempre in corsivo (fanno eccezione soltanto i termini di uso comune ormai entrati nel lessico italiano: film, computer, bar). Non debbono venire declinati neppure al plurale, restando sempre nella loro forma singolare: questo è per evitare problemi con vocaboli dotati di plurale irregolare ("mouse"-"mice") o con lingue poco conosciute ("kamikaze", "pasdaran", ecc.).
Per quanto riguarda il genere, il termine straniero mantiene quelle originale: es.: "Ho comprato due mouse", "Mandami i tuoi file". es.: "In Frege il *Sinn* è distinto dalla *Bedeutung*" e non "dal *Bedeutung*".

Citazioni
1. Per le citazioni da opere di cui non esiste traduzione italiana (o, se esiste, si ritiene opportuno non ricorrervi), l'autore deve riportare il testo comunque in italiano inserendo in nota la dicitura "traduzione nostra"; inoltre deve segnalare qualsivoglia intervento utilizzando le parentesi quadre (ad esempio: interpolazioni con i termini dal testo originale, da riportare in corsivo; eliminazione di una parte del testo, che va sostituita con 3 punti di sospensione; aggiunta di termini o locuzioni indispensabili

per rendere intellegibile e scorrevole il testo in lingua italiana; commenti quali [*sic*] o [*n.d.a.* o *n.d.c.*] o esplicazioni [corsivo dell'autore], [corsivo nostro], etc.); ove l'autore ritenga necessario riportare l'intero testo originale, deve farlo in nota, alla fine della citazione italiana.
2. Nel caso in cui si cita la traduzione italiana di un testo, è necessario riportarla fedelmente. Qualora si ritenga opportuno apportarvi modifiche, queste vanno segnalate utilizzando, di volta in volta, le parentesi quadre. Se le modifiche della traduzione riguardano lo stile generale, in fondo al passo occorre segnalarlo, attraverso la dicitura, tra parentesi quadre, [traduzione modificata]. Per quanto riguarda le modalità di citazione, si faccia riferimento alle regole esposte nella sezione "Note di redazione".

Altre note e avvertenze grafiche
Di seguito si riportano alcune indicazioni sull'uso di particolari forme "grafiche":
- anni Settanta e non anni '70;
- il Novecento e non il '900;
- nel caso di aggettivi derivati da nomi di persona, è opportuno salvaguardare l'integrità del nome: nietzscheana e non nicciana (o niciana); humeana e non humiana, etc.
- nel caso della traslitterazione sarebbe opportuno salvaguardare la grafia originale; sono dunque da preferirsi Rachmaninov a Rachmaninoff, Dostoevskij a Dostoievsky, Tolstoj a Tolstoi; nel caso del greco antico è opportuno attenersi alle regole generali di traslitterazione senza riportare gli accenti e gli altri segni diacritici: *logos*, *ethos*, *mythos*, *pathos*, *polis*, etc.

Abbreviazioni
pagina seguente: s.;
pagine seguenti: ss.;
foglio-i: f.- ff.
carta-e: c.- cc.
recto: *r*
verso: *v*
volume-i: vol.- voll.
capitolo-i: cap.- capp.
tomo-i: t.- tt.
numero: n.