

indiscipline

rivista di scienze sociali

n. 6, anno III, 2.2023



Morlacchi Editore *U.P.*

indiscipline

rivista di scienze sociali

n. 6, anno III, 2.2023

Morlacchi Editore U.P.

ISSN (print) 2784-8272

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-473-3

Direttore editoriale

Ambrogio Santambrogio

Coordinamento editoriale

Paola Borgna (sociologa, Università di Torino)

Stefano Cristante (sociologo, Università del Salento)

Ambrogio Santambrogio (sociologo, Università di Perugia)

Collaborano

Emanuela Abbatecola (sociologa, Università di Genova), Mauro Agostini (saggista), Stefano Anastasia (giurista, Università di Perugia), Manuel Anselmi (sociologo, Università di Bergamo), Francesco Antonelli (sociologo, Università di Roma Tre); Piergiorgio Ardeni (economista, Università di Bologna), Viviana Asara (sociologa, Università di Ferrara), Sergio Belardinelli (sociologo, Università di Bologna), Marinella Belluati (sociologa, Università di Torino), Davide Bennato (sociologo, Università di Catania), Luca Bertolino (filosofo, Università di Torino), Francesca Bianchi (sociologa, Università di Siena), Paul Blokker (sociologo, Università di Bologna), Andrea Borghini (sociologo, Università di Pisa), Davide Borrelli (sociologo, Università di Napoli SOB), Sergio Brancato (sociologo, Università di Napoli), Lorenzo Bruni (sociologo, Università di Perugia), Carlo Capello (antropologo, Università di Torino), Roberto Cavallo Perin (giurista, Università di Torino), Massimo Cerulo (sociologo, Università di Napoli, CERLIS Università di Parigi), Federico Chicchi (sociologo, Università di Bologna), Guglielmo Chiodi (economista, Università di Roma La Sapienza), Luigi Cimmino (filosofo, Università di Perugia), Maria Teresa Consoli (sociologa, Università di Catania), Luca Corchia (sociologo, Università di Chieti), Fiammetta Corradi (sociologa, Università di Pavia), Vincenzo Costa (filosofo, Università del Molise), Colin Crouch (sociologo, Università di Warwick), Mirella Damiani (economista, Università di Perugia), Marco Damiani (sociologo, Università di Perugia), Mauro Di Meglio (sociologo, Università di Napoli l'Orientale), Cristiano D'Orsi (giurista, Università di Johannesburg), Manuel Fernández-Esquinas (sociologo, Institute for Advanced Social Studies, CSIC, Spain), Alessandro Ferrara (filosofo, Università di Roma "Tor Vergata"), Laura Gherardi (sociologa, Università di Parma), Mirella Giannini (sociologa), Renato Grimaldi (sociologo, Università di Torino), Sari Hanafi (sociologo, American University of Beirut), Roberta Iannone (sociologa, Università di Roma La Sapienza), Paolo Jedlowski (sociologo, Università della Calabria), Gerardo Ienna (filosofo, Università di Verona), Emiliano Ilardi (sociologo, Università di Cagliari), Pina Lalli (sociologa, Università di Bologna), Carmen Leccardi (sociologa, Università di

Milano Bicocca), Mariano Longo (sociologo, Università del Salento), Lidia Lo Schiavo (sociologa, Università di Messina), Sergio Manghi (sociologo, Università di Parma), Emiliana Mangone (sociologa, Università di Salerno), Danilo Martuccelli (sociologo, Université de Paris – Universidad Diego Portales), Alfio Mastropaolo (politologo, Università di Torino), Alvisè Mattozzi (sociologo, Università di Bolzano), Andrea Millefiorini (sociologo, Università della Campania), Dario Minervini (sociologo, Università di Napoli), Cristina Montesi (economista, Università di Perugia), Paolo Montesperelli (sociologo, Università di Roma La Sapienza), Annalisa Murgia (sociologa, Università di Milano), Gianluca Navone (giurista, Università di Siena), Gaspare Nevola (politologo, Università di Trento), Apostolos G. Papadopoulos (sociologo, Harokopio University, Atene), Massimo Pendenza (sociologo, Università di Salerno), Laura Pennacchi (economista), Angela Perulli (sociologa, Università di Firenze), Alessandra Pioggia (giurista, Università di Perugia), Eleonora Piromalli (filosofa, Università di Roma La Sapienza), Giovanni Pizza (antropologo, Università di Perugia), Alessandra Polidori (sociologa, Università di Perugia), Pier Paolo Portinaro (filosofo, Università di Torino), Alessandro Pratesi (sociologo, Università di Firenze), Walter Privitera (sociologo, Università di Milano Bicocca), Lorenzo Sabetta (sociologo, Università di Roma La Sapienza), Matteo Santarelli (filosofo, Università di Bologna), Mariano Sartore (urbanista, Università di Perugia), Rocco Sciarrone (sociologo, Università di Torino), Roberto Segatori (sociologo), Marco Solinas (filosofo, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa), Carlo Sorrentino (sociologo, Università di Firenze), Fabrizio Tonello (politologo, Università di Padova), Antonio Vallini (giurista, Università di Pisa), Lorenzo Viviani (sociologo, Università di Pisa).

Direttore responsabile

Giovanni Landi

Hanno collaborato ai primi numeri di indisciplinE

Elena Pulcini

Franco Rositi



Copyright Authors (by) © 2023

I contenuti di questo numero sono rilasciati nei termini della licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale 4.0 Internazionale (CC BY-NC 4.0).

Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/ e nei principali canali di distribuzione libraria.

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Perugia al n. 674/2021 R.G.V.G. (n. 4/2021 Registro Stampa del 05/02/2021).

indice

8

presentazione

sezione monografica

Ri-comprendere i media

(a cura di Stefano Cristante)

11

presentazione sezione
monografica

sezione monografica

note critiche

15

Nello Barile

*Piattaformizzazione delle nostre vite
e attualità della teoria critica*

Geert Lovinck, *Le paludi delle piat-
taforme. Riprendiamoci internet*,
Nero, Roma, pp. 217.

Mike Watson, *Perché la sinistra non
impara a usare il meme? Adorno,
videogiochi e Stranger Things*,
Meltemi, Milano, 2022, pp. 128.

25

Stefano Cristante

*Hermes sorvolatore e complicatore
della vita comunicativa, ovvero Michel
Serres sublimato*

Michel Serres, *Hermes 1. La co-
municazione*, Meltemi, Milano,
2022, cura e traduzione di Alessio
Ceccherelli, pp. 426.

34

Emiliana De Blasio

*Il confronto serrato sulla democrazia
nell'era digitale*

Christian Fuchs, *Digital Democracy
and the Public Sphere*, Routledge,
London and New York, 2023, pp.
320.

40

Luigi Giungato

*Il racconto mediatico della guerra:
nuovi paradigmi di osservazione*

Michele Mezza, *Net-War. Ucraina:
come il giornalismo sta cambian-
do la guerra*, Poscritto di Pierguido
lezzi, Donzelli, Roma, 2022, pp.
226.

45

Donatella Loprieno

Urlo ergo sum

Sara Bentivegna, Rossella Rega,
La politica dell'inciviltà, Laterza,
Roma-Bari, 2022, pp. 128.

50

Giovanni Ragone

*Il cammino complesso della comu-
nicazione da azione sociale a cultura
condivisa*

Giovanni Boccia Artieri, Fausto
Colombo, Guido Gili, *Comunicare.
Persone, relazioni, media*, Laterza,
Roma-Bari, 2022, pp. 211.

55

Fabrizio Tonello

La ribellione delle masse (televise)

Edward Herman, Noam Chomsky, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon Books, New York, 2002, pp. 480.

David Colon, *Les Maitres de la manipulation. Un siècle de persuasion de masse*, Tallandier, Paris, 2023, pp. 368.

sezione monografica
recensioni

69

Sergio Brancato, Emiliano Chirchiano

Come cambia la cultura con le piattaforme digitali

Thomas Poell, David B. Nieborg, Brooke Erin Duffy, *Piattaforme digitali e produzione culturale*, a cura di Fabio Guarnaccia e Luca Barra, prefazione di Valerio Bassan, minimum fax, Roma, 2022, pp. 357.

74

Ilenia Colonna

Conoscere la Cina attraverso la storia dei suoi media

Gianluigi Negro, *Le voci di Pechino. Come i media hanno costruito l'identità cinese*, Luiss University Press, Roma, 2022, pp. 192.

79

Michele Sorice

Cristianesimo e media: una relazione bipolare?

Fabio Tarzia, *Benedetto contro Francesco. Una storia dei rapporti tra cristianesimo e media*, Meltemi, Milano, 2022, pp. 304.

84

Carlo Sorrentino

Se tutte le informazioni vengono per nuocere

Byung-Chul Han, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, traduzione di Federica Buongiorno, Einaudi, Torino, 2023, pp. 88.

il classico in discussione

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Pgreco, Milano, 2022 (1923), p. 256

(a cura di Luca Corchia)

90

Luca Corchia

Presentazione

95

Giorgio Casarale

Attualità di Storia e coscienza di classe?

100

Luca Micaloni

La teoria della reificazione attraverso Storia e coscienza di classe

105

Stefano Petrucciani

Lukács e il marxismo italiano

110

Laura Pennacchi

Colloquio con Lukács

il tema in discussione

Il ruolo delle scienze sociali oggi

(a cura di Ambrogio Santambrogio)

120

Ambrogio Santambrogio

Scienze sociali e mondo post neo-liberista

127

Mirella Giannini

La sociologia critica, oggi, tra responsabilità sociale e distanza intellettuale

note critiche

134

Mauro Agostini

L'austerità oltre i confini dell'oggi

Clara E. Mattei, *Operazione austerità. Come gli economisti hanno aperto la strada al fascismo*, Einaudi, Torino, 2022, pp. 432.

143

Mariella Berra

Né ridere né piangere, ma capire

Nello Cristianini, *La scorciatoia. Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*, il Mulino, Bologna, 2023, pp. 216.

153

Alessandro Cavalli

La riscoperta della nazione?

Aleida Assmann, *Die Wiederverfindung der Nation. Warum wir sie fuerchten und warum wir sie brauchen*, C.H. Beck, München, 2020, pp. 332.

162

Luigi Cimmino

I tanti volti della comunità

Angelo Panebianco, *Persone e mondi. Azioni individuali e ordine internazionale*, il Mulino, Bologna, 2018, pp. 635.

169

Paolo Iagulli

La felicità tra libertà e dipendenza: con qualche nota dal punto di vista della sociologia delle emozioni

Paola Di Nicola, Debora Viviani, *Felicità tra libertà e dipendenza: la via impervia per il Paradiso*, FrancoAngeli, Milano, 2022, pp. 137.

177

Paolo Montesperelli

Aristotele e il linguaggio oggi

Aristotele, *De Interpretatione* (a cura di Dario Antiseri), Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 128.

recensioni

188

Paul Blokker

Immaginazione e immaginari

Cornelius Castoriadis, *Contro l'economia: Scritti 1949-1997*, a cura di e tradotto da Raffaele Alberto Ventura, Luiss University Press, Roma, 2022, pp. 200.

Cornelius Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di e tradotto da Emanuele Profumi, Mimesis, Milano, 2022, pp. 558.

Federico Quadrelli

La società civile e la sfida del populismo di destra

Wolfgang Schroeder, Samuel Greef, Jennifer Ten Elsen, Lukas Heller, Saara Inkinen, *Einfallstor für rechts? Zivilgesellschaft und Rechtspopulismus in Deutschland*, Campus, Frankfurt/New York, 2022, pp. 348.

presentazione

Ri-comprendere i media, al tempo della Rete e del digitale. Perché le piattaforme “sono un campo di battaglia in cui si riproducono continuamente valori, estetiche e visioni politiche”; con esse, gli ambienti individuali e collettivi in cui conduciamo le nostre esistenze, le relazioni interumane, le forme della partecipazione e della sfera pubblica. Note e recensioni della sezione monografica che apre il fascicolo discutono lavori recenti sul nuovo capitalismo delle piattaforme, o capitalismo digitale, analizzando la concentrazione di potere economico, infrastrutturale e politico-culturale che le piattaforme producono; ma anche lo spazio che potenzialmente aprono a forme di innovazione ed emancipazione. Nell’uno e nell’altro caso, esse costituiscono una sfida per le dinamiche della democrazia. La sezione non trascura la persistente centralità, pur in un ecosistema informativo enormemente cambiato e caratterizzato da nuove forme di convergenza con il digitale, dei media analogici come strumenti per la produzione di auto-narrazioni, di propaganda, di spettacolo politico, di azione pastorale. Completano l’articolato e penetrante esercizio di una nuova operazione di comprensione dei media al quale ci conduce Stefano Cristante, che ha curato la sezione, l’esame di testi dedicati alla teoria della comunicazione: nella sistematizzazione che ne propone un manuale, e nell’analisi “diagonale e laterale” del compianto Michel Serres.

Il classico in discussione, in occasione della ristampa dell’edizione italiana, è *Storia e coscienza di classe* di György Lukács (1923). Luca Corchia ha raccolto e organizzato le riflessioni di Giorgio Cesarale (che firma una nuova introduzione al testo), Luca Micaloni, Stefano Petrucciani e Laura Pennacchi (che disseppellisce dai suoi appunti e dalla sua tesi di laurea una settimana di conversazioni mattutine con Lukács, a Budapest, nel lontano 1970) sulle tesi eterodosse del marxista ungherese, riproposte per la valenza analitico-critica nei confronti delle condizioni materiali e immateriali di riproduzione *anche* del mondo attuale.

A partire da questo numero, *indiscipline* si propone di mettere a tema sistematicamente il ruolo delle scienze sociali oggi. Si cimentano sulla materia, in una specie di dialogo a distanza, Ambrogio Santambrogio e Mirella Giannini, sostanzialmente concordi nell'osservare la progressiva scomparsa del pensiero critico. Le vie che essi indicano per sfuggire a politiche, norme, regolamenti e scelte che, dentro e fuori dall'Università e a differenti livelli, minacciano di condannare all'insignificanza sociale la sociologia e le scienze sociali risultano differenti, ma allineate nel chiedere un agire che consiste nell'elaborazione di un sapere critico come (messo a) servizio (del) pubblico.

Le sezioni non monografiche del fascicolo introducono alla lettura di testi dedicati a nozioni importanti: l'idea di nazione e la sua perdurante resilienza (Alessandro Cavalli); la categoria dell'austerità e le operazioni condotte in suo nome sin dagli anni Venti del Novecento (Mauro Agostini); la felicità nella società dei consumi (Paolo Iagulli); l'evoluzione delle tecnologie dell'Intelligenza Artificiale e il loro governo attuale e futuro (Mariella Berra). E ancora: il rapporto tra populismo di destra e società civile in Germania (Federico Quadrelli); la natura storico-sociale della società e la sua relazione con l'immaginazione produttiva e riproduttiva (Paul Blokker); sino a questioni che potremmo dire fondanti per le scienze sociali, come il rapporto tra azioni individuali e ordine internazionale (Luigi Cimmino) e la formalizzazione degli asserti e dei loro nessi logici (Paolo Montesperelli). Forse senza modestia: molti dei saggi presentati (i testi recensiti e i testi che li recensiscono) potrebbero utilmente alimentare il dibattito pubblico sui temi indicati e contribuire a sottrarlo – tornando al ruolo delle scienze sociali – “all’incalzante martellamento degli opinionisti”.

La sezione monografica del prossimo numero, curata da Davide Borrelli, sarà dedicata al tema della meritocrazia.

Il Coordinamento editoriale

sezione monografica

Ri-comprendere i media

(a cura di Stefano Cristante)

presentazione sezione monografica

Ogni giorno di più i confini tra la nostra vita ‘fisica’ e quella ‘virtuale’ tendono ad assottigliarsi. Anche questi due termini, in verità, si dimostrano poco precisi: la virtualità ha una propria fisica, e noi siamo certamente immersi nell’esistenza anche quando lavoriamo o ci divertiamo attraverso lo schermo di un computer o di un cellulare. È stato già detto da molti che “il virtuale è reale”. Difficile non concordare: il virtuale è una parte del reale, suo trascinante sottoinsieme. Ed è anche difficile – per non dire impossibile – non concordare con l’osservazione che viviamo costantemente immersi in frame mediatici, in un profluvio info-intrattenitivo.

I media infatti non sono solo macchine o strumenti, ma ambienti sempre più complessi, dove i linguaggi si scambiano e si sovrappongono. Il nostro funzionamento di Sapiens, organico e analogico, è sempre più lavorato dalla logica digitale, che interviene ormai costantemente nei settori-chiave del nostro essere in vita grazie a dati e misurazioni universalmente accessibili: l’orientamento (dove mi trovo e dove sto andando), la sensorialità (il gradimento e il disagio in tutti i nostri sensi, stato di salute compreso), il senso del tempo (cronologico e meteorologico), le condizioni della conoscenza (cosa mi serve e cosa mi piace sapere). Tutte queste situazioni dipendono dal digitale connesso e dalle sue conseguenze in termini di uso dei dispositivi. Il digitale è diventato una modalità essenziale degli esseri umani, e dai suoi tanti cervelli procedurali e comportamentali (gli algoritmi) provengono stimoli non ignorabili per governare i nostri ambienti individuali e collettivi. Nello stesso tempo, la poderosa onda digitale si riverbera su tutti i media, anche quelli ottocenteschi e primo novecenteschi: fotografia, radio e tv ne escono ridefiniti e riconfigurati.

Prendendo per buone queste riflessioni, se ne dovrebbe dedurre un affollamento degli scaffali delle librerie dedicate ai media. Invece non è così, almeno in Italia. La produzione di testi sui media è in aumento, ma non si tratta quasi mai di bestseller: le librerie li tengono per qualche settimana, poi si possono acquistare solo su piattaforma

e diventano ‘fisicamente’ invisibili. Il retropensiero implicito nella mancata promozione commerciale delle ricerche e dei testi sui nuovi ambienti mediali si spiega in due modi: in primo luogo, la tendenza generale dell’editoria a lavorare solo su una manciata di saggi di autori già molto noti, relegando di fatto il nesso società/media a una specializzazione accademica di nicchia. In secondo luogo – e si tratta di una tendenza più insidiosa –, si sta verificando con gli studi sui media una condizione già verificatasi con le scienze sociali, e con la sociologia in particolare: mi riferisco all’atteggiamento – diffuso e sempre più incoraggiato anche dalle trincee della carta stampata – che suggerisce di cercare le risposte alle tantissime domande che si generano sulla nuova epoca che stiamo vivendo esclusivamente sui frammenti e gli interstizi dell’informazione. Tutto ciò che dobbiamo sapere sul mondo nuovo in avvento – è il messaggio – è già contenuto nella nostra esperienza diretta dei dispositivi e nei brandelli di conoscenza che strappiamo al tempo di lavoro grazie alla miriade di informazioni disponibili in rete.

È proprio nel crogiuolo del nostro indisciplinato presente che si tratta, invece, di esercitare una nuova operazione di comprensione dei media, evitando le scorciatoie che ci vengono proposte da un mercato (anche editoriale) che ha tutte le convenienze a spostare sulla fabbricazione di materiali di sopravvivenza digitale di tipo manualistico il proprio focus pubblicitario. Si tratta, in una sola espressione di McLuhaniana memoria, di “ri-comprendere i media”, e a riguardo negli ultimi due anni – ancora dentro o appena fuori dal disagio pandemico – sono usciti diversi testi articolati e impegnativi, che spaziano su tutte le dimensioni più urgenti del nostro *momentum*.

indiscipline ne ha setacciati un certo numero, da consegnare al dibattito pubblico e accademico attraverso le nostre recensioni e note critiche di testi che troverete nominati all’interno. In questo monografico tratteremo di piattaforme digitali (del loro ruolo nella produzione culturale ci parlano Sergio Brancato ed Emiliano Chirchiano), di una riconsiderazione complessiva del significato attuale della comunicazione e del suo insegnamento (Giovanni Ragone), del ruolo dei media in Cina (Ilenia Colonna), dell’invasione comunicativa delle pratiche

discorsive ‘incivili’ (Donatella Loprieno), dei legami tra il digitale e la sfera pubblica (Emiliana De Blasio), dei rapporti tra cristianesimo e media (Michele Sorice), delle tendenze neo-apocalittiche nello studio dei media (Carlo Sorrentino), del rapporto tra tv e politica negli Stati Uniti (Fabrizio Tonello), dell’essenza digitale della guerra (Luigi Giungato), degli approcci critici alle piattaforme (Nello Barile) e delle funamboliche dissertazioni di Michel Serres dedicate a Hermes, la divinità della comunicazione (chi scrive). Buona lettura.

Stefano Cristante

PS: Ma come? Niente su Chat GPT e l’intelligenza artificiale? E se invece avessimo chiesto proprio a Chat GPT di scrivere questa piccola introduzione?

sezione monografica

note critiche

Piattaformizzazione delle nostre vite e attualità della teoria critica

Geert Lovink, *Le paludi della piattaforma. Riprendiamoci internet*, Nero Edizioni, Roma, 2022, pp. 217.

Mike Watson, *Perché la sinistra non impara a usare il meme? Adorno, videogiochi e Stranger Things*, Meltemi, Milano, 2022, pp. 128.

Parole chiave

Piattaformizzazione, regime customer-centrico, Netflix Society, NFT's

Nello Barile è Professore Associato di Sociologia dei processi culturali presso l'Università IULM di Milano (nello.barile@iulm.it)

Le piattaforme occupano un ruolo centrale nella nostra vita e stanno espandendo progressivamente il loro potere. Il caso di Netflix è particolarmente visibile e impattante, non solo rispetto ai grandi cambiamenti di consumo dei contenuti, come nel caso estremo del *binge watching*, ma anche nel modo in cui la piattaforma interagisce con i valori e i comportamenti sociali. Netflix non è solo un'infrastruttura tecnica o una piattaforma di filtraggio dei dati, la sua funzione culturale è più simile a quella di un brand o di un movimento culturale. L'idea promettente di un mondo di contenuti *on demand* che vuole “dare alle persone ciò che vogliono” ribalta la portata e le funzioni di piattaforme come

Netflix perché “una lettura più approfondita del comportamento del pubblico serve anche a riformulare la raccolta e l’utilizzo dei dati dei telespettatori da parte dell’azienda, come risultato tecnologico” (Jenner 2020, p. 270). Un altro aspetto interessante del potere comunicativo delle piattaforme è il design delle loro interfacce, che definiscono una certa esperienza dell’utente. Se la costruzione esperienziale delle interfacce è un passaggio fondamentale nella progettazione di un’interazione customer-centrica (Johnson 2019), che attualizza in modo nuovo il concetto di *prosumer* (Toffler 1987), le nozioni di Netflix Politics (Pregliasco, Diamanti 2021), o più in esteso di Netflix Society (Barile 2022), mostrano invece un passaggio dal livello tecnico a quello politico, culturale e comunicativo.

Due testi usciti recentemente, entrambi provenienti dalla galassia alternativa e postmarxista, fanno il punto sull’odierno potere culturale delle piattaforme. Agli antipodi dei sacerdoti della Quarta Rivoluzione Industriale, che proseguono le politiche neo-liberiste con altri mezzi, si colloca una schiera di pensatori critici che mettono in discussione la sostanza stessa attraverso cui il nuovo capitalismo delle piattaforme sta modificando le nostre esistenze. Tra questi spicca il lavoro di Geert Lovink, con il suo ultimo *Le paludi della piattaforma* (2022), pubblicato nella versione italiana con una interessante veste grafica che rievoca in versione pop e DIY le estetiche mostruose dei vecchi b-movies horror, in cui l’autore articola la sua critica nei confronti del nuovo sistema di potere/comunicazione. Il testo affronta il cambiamento di prospettiva da quando il focus dell’analisi era posto sul mondo dei social network, come in *Ossessioni collettive* (Lovink 2012), a quello delle piattaforme. Il testo presenta anche una meta-riflessione sulla scena degli intellettuali che criticano le piattaforme, ormai diventato una sorta di sport internazionale, che ha preso piede dapprima negli Stati Uniti, con una vasta schiera di maschi, bianchi, intellettuali come A. Keen, J. Lanier, D. Rushkoff, che hanno preso di mira il mondo perverso della rete, per poi espandersi al femminile e alla critica femminista, come nel caso di Zuboff e di Crawford. Sin dall’introduzione, Lovink si cimenta con i concetti chiave del nuovo mondo, con particolare enfasi posta sul

passaggio dalla logica dell'essere “*disruptive*” alla stagnazione, ovvero lo slittamento dall'esaltazione di un'obsolescenza estenuante e incessante imposta ai prodotti, alle pratiche sociali e agli stili di vita, a un senso di impaludamento che è caratteristico del nuovo sistema di potere. Tale condizione rappresenta una sfida nei confronti del pensiero critico producendo una sorta di “illuminismo torbido” che impedisce lo sviluppo di una “tecno-immaginazione radicale” capace di inventare pratiche alternative, laddove il pubblico degli user viene sommerso da Fake News, Cancel Culture e Cyberwarfare (p. 7).

La medesima aporia tra cambiamento incalzante e senso diffuso di stasi, di immobilità, appunto di impaludamento, è dato dalla cosiddetta *Fatigue*, termine divenuto famoso nel corso della crisi pandemica e che poi è stato riadattato al rapporto tra utenti e piattaforme, soprattutto per enfatizzare l'ipertrofia dei contenuti a cui l'utente va incontro senza talvolta essere in grado di scegliere cosa consumare. Una versione avanzata di quello che negli anni settanta Alvin Toffler definì come il paradosso dell'iperscelta (Toffler 1972). Un altro aspetto chiave della riflessione di Lovink è la critica della Cancel Culture attraverso una prospettiva che ricorda McLuhan, quando, in *Dal cliché all'archetipo* (1974), sottolineava la sostanziale derivazione dell'intera controcultura hippie dal mondo televisivo. In modo pressoché analogo, Lovink considera la Cancel Culture un tratto peculiare della capacità di editare relazioni sociali e identità online tramite i social. Tradotto: “Nell'era delle piattaforme, cancellare significa togliere l'amicizia a determinati individui, smettere di seguire determinate aziende o boicottare prodotti specifici (...) se non puoi batterli, bannali” (p. 128). Quest'idea di poter rimuovere le relazioni con alcuni soggetti dai propri contesti comunicativi deriverebbe in realtà dal mondo del business e delle transazioni digitali. Un tempo difatti, secondo l'autore, l'oggetto della cancellazione erano le prenotazioni turistiche, oppure le transazioni tramite carte di credito, mentre oggi in tale categoria rientrano soggetti, situazioni, prodotti culturali, interi periodi storici ecc. Tutto ciò potrebbe arrecare un danno enorme agli attivisti che, credendo di introdurre e realizzare una nuova rivoluzione, si esporrebbero invece a un 'hype isterico', che si moltiplica

precipitosamente e infesta diversi settori della vita culturale, specialmente a sinistra. Il che rende paradossale tale connotazione, dato che certamente anche parecchi movimenti di destra sono cresciuti all'interno delle galassie comunicative create dai social, ma non soffrono allo stesso modo di tale sindrome. Il chiaro conflitto tra movimenti populisti e la cultura alimentata dalle piattaforme è un argomento che dovrebbe essere discusso in modo più approfondito. Anche il mondo dell'arte, già ampiamente investito dal marketing, dal branding e dalle strategie di commercializzazione, subisce un forte impatto da parte delle logiche della blockchain e degli NFT. Lovink intravede una continuità tra il nuovo hype degli NFT e quello classico delle start up anni novanta, dato che già trent'anni fa le dot com miravano a reinvestire tutti i propri ricavi nel mondo del digital, creando le tanto famigerate bolle. Allo stesso modo, il sogno della crypto arte oggi promette agli artisti "una marea di soldi gratis", facendo credere loro di essere destinati alle alte sfere del mercato. Lovink insiste sulla carenza di una critica sistematica del mondo finanziario, sviluppata dal marxismo (ad eccezione de *Il capitale finanziario* di Rudolf Hilferding, considerato come il quarto volume di *Il Capitale* di Marx). La logica della blockchain, delle cryptovalute e degli NFT spinge il ragionamento sul potere finanziario fino alle sue più estese conseguenze. Gli NFT provano a reinserire attributi della vecchia economia nei processi di decentralizzazione delle forme di valore. Essi si basano sul presupposto che "la scarsità è una cosa buona e deve essere reintrodotta" (p. 149). La blockchain sposta il focus dal problema dell'autenticità dell'opera a quello dell'autenticazione (Barile 2022) cosicché il suo "valore è iscritto nell'opera ed è leggibile dalle macchine" (p. 151). Di particolare interesse è la riflessione sulle diverse tendenze estetiche degli NFT, la cui classificazione diventa una impresa di particolare interesse: "meme, anime, carte Pokémon e simili" (p. 148), in sintesi una sorta di oscillazione tra retromania e "weird creativo". In ultima analisi, è encomiabile, anche se non del tutto efficace, il tentativo di applicare al mondo delle piattaforme una tradizione filosofica che, da G. W. F. Hegel a M. Horkheimer, ha riflettuto sul potere del negativo, dando fondamento alla teoria critica.

Il mondo delle piattaforme è un campo di battaglia in cui si riproducono continuamente valori, estetiche e visioni politiche. Il libro di Mike Watson (2022) propone una riflessione culturologica sul potere delle piattaforme, specialmente sulle narrazioni da esse prodotte, anche in questo caso tramite un forte riferimento alla teoria critica. Più che un resoconto su *Stranger Things*, il testo di Watson rappresenta una riflessione politica sul rapporto tra generazioni, con un chiaro focus sul passaggio dagli anni '80 agli anni '90 che tuttora rappresentano un decennio chiave per comprendere il contemporaneo. La comparazione tra diversi mondi generazionali è anche quella tra un'epoca in cui i contenuti delle sottoculture definivano identità forti, e una recente in cui le identità giovanili vacillano. Per questo motivo, il testo di Watson insiste sulla messa in discussione del target generazionale, reificato dalla società dei consumi a partire dagli anni '50, che oggi diventa ancor più attraente dal punto di vista dei nuovi brand globali, delle formazioni politiche e delle piattaforme. Chiaramente esistono atteggiamenti, speranze e paure che sono relativi all'età in cui le persone sperimentano determinati eventi storici. Questo è ciò che definisce una generazione. Eppure, oltre ad avere effettivamente una storia e un'esperienza radicate in un periodo di tempo specifico, le generazioni devono essere consapevoli della loro esperienza condivisa: cioè dell'esistenza di altre persone della stessa età che vedono il mondo in termini sostanzialmente simili. Il focus generazionale di *ST* gioca su un doppio target: a) la Gen x, che ha vissuto attivamente gli anni '80 e che ancora entra in risonanza con prodotti, immagini e suoni di quel periodo, come *Running Up That Hill (A Deal with God)* di Kate Bush; b) le Gen Y e Gen Z, che vivono nei confronti di quelle atmosfere solo una nostalgia vicaria supportata dal tuttora imperante megatrend del revival anni '80, iniziato con il nuovo millennio, ma che stenta ancora a terminare.

Questa sorta di feticizzazione delle generazioni realizzata dalle nuove serie ha un'immediata ricaduta sulla definizione dei contenuti, sullo storytelling e sulle strategie di posizionamento dei brand. Se anche volessimo accettare lo strumento euristico di una segmentazione dell'audience da parte del marketing, il risultato sarebbe una generazione y o

z che ha perso l'opzione del modernismo e dell'utopia, per ripiegarsi su una *newstalgia* divenuta fenomeno di massa, come trasuda nella maggior parte dei prodotti culturali contemporanei. Agli esempi addotti da Watson potremmo aggiungere il tanto amato e vituperato Fridays for Future, che, a ben vedere, seppur rincorrendo un'utopia naturalista in linea di continuità con l'ecologia radicale e il femminismo degli anni '70, esprime anch'esso una sostanziale "retrotopia" (Bauman 2017; Barile 2019), fondata su ciò che Morin (1985) chiamava "neo-arcaismo", ovvero la costruzione di uno stile di vita che si spinge al di là della società industriale, ma recuperando aspetti incontaminati della fase pre-industriale. Se la retromania di *Stranger Things* è in linea con quella trumpiana di un ritorno all'America reaganiana, la dinamica dell'Upside Down ribalta la retrotopia in una retro-distopia. Oltre a innestare un elemento di mostruosità in quel mondo perfetto plasmato dalla "profusione" dei consumi (Baudrillard 1976), la proliferazione di non luoghi dà vita a una eterotopia amplificata in cui le merci e gli oggetti del quotidiano vengono svuotati delle loro funzioni, mentre l'accesso ai mortali è concesso solo a dovute condizioni. Questa gioventù rappresentata dalla serie, che ha respirato per la prima volta l'aria sovrecitante del neo-liberismo, è anche l'ultima ad avere la possibilità di un'azione politica pregnata di senso. Quella che conduce forse all'essenza stessa del politico, ovvero che pertiene al benessere e alla salvezza della comunità in cui si vive ed opera. L'Upside Down è una dimensione essenziale che circonda e completa la realtà fisica e quotidiana e che può essere compresa dai giovani protagonisti attraverso l'interpretazione del gioco di ruolo *Dungeons & Dragons*. L'immaginario di *D&D* è la mappa stessa che ci permette di interpretare i ruoli, le strutture e le ontologie del Sottosopra. Raffigurando il confronto tra russi e americani durante la fine della Guerra fredda, la serie riflette anche sullo scontro tra due diverse retrotopie: quella degli americani che sognano per sempre l'epoca aurea di Ronald Reagan, e quella russa di un impero dominato dalla categoria del politico, che resiste alle seduzioni dei consumi moderni. Questo aspetto della serie è decisamente visionario e anticipa l'odierno processo di deglobalizzazione, amplificato

dalla guerra in Ucraina. Come nota Mike Watson, “il Sottosopra e l'apparato militare definiscono due livelli di dominio della nostra vita quotidiana. Ciò che l'estetica organica, simile a un pacciamme marcio, di Upside Down trasmette è soprattutto la convivenza della natura come una sorta di prima tirannia, che inevitabilmente ci consegnerà alla morte, solo leggermente distanziata da una seconda tirannia (...). Il complesso militare-scientifico, con i suoi esperimenti andati male, rappresenta quella seconda tirannia” (pp. 7-8).

Stranger Things ci ricorda come la vita quotidiana negli anni '80 sia stata penetrata e modificata dalla profusione dei media, dei marchi e dei nuovi consumi. Questa può essere considerata come una terza tirannia che cerca di sostituire le altre due: il mefitico Sottosopra e il razionalista-politico del settore militare. Per questo i consumi quotidiani della fiction recitano la parte di un momentaneo abbandono al piacere effimero dell'epoca. L'edonismo caratteristico di quel periodo è uno stato temporaneo di beatitudine che aiuta le persone a sopravvivere al terribile dominio di sistemi di potere più astratti. Il dispositivo narrativo che collega le varie stagioni è basato su una strana e ambivalente rimozione, che in alcuni casi si trasforma invece in citazione e celebrazione degli eroi del passato. Mentre nell'ultima stagione, ad esempio, il capitano della squadra di basket arringa il pubblico ricordando che le vittime della stagione precedente non sono morte invano, e daranno loro forza per vincere contro gli avversari. Il concetto chiave che Watson riprende da Adorno è quello di astrazione. Esso intrattiene con il mondo dell'arte un legame essenziale, anche se nella visione elitista del filosofo francofortese tale principio dovrebbe salvarci dalla profusione del consumo e dalla sostanziale commercializzazione dell'opera d'arte (già iniziata con la faticosa riproducibilità tecnica di benjaminiana memoria).

Sia la soluzione proposta da Lovink che quella suggerita da Watson contro questa immane logomachia non bastano. L'idea di uno schieramento frontale di matrice francofortese, ancora troppo moderno e basato su una concezione strategica dell'industria culturale, non può resistere all'elasticità e all'adattabilità tattica dei contenuti proposti

dalle piattaforme. Per questo a tale tradizione si preferisce oggi il ricorso a una concezione più tattica, come quella che da Stuart Hall (1973), passando per Michel de Certeau (2001), ci conduce ai fandom e alla cultura convergente di Henry Jenkins (2007). A tale tentazione cede anche Watson, quando ammette che forse “l’unica opzione che abbiamo sia quella di imbastardire i meccanismi di produzione e ricezione culturale capitalista dall’interno, ancora e ancora, sapendo sempre che la macchina è troppo vasta, troppo onnicomprensiva per essere superata completamente” (p. 80). Se la riflessione su *Stranger Things* consente di mettere in discussione il rapporto tra storytelling ed etichette generazionali, l’estensione del focus ad altri linguaggi, come i meme o i videogiochi, consente di approfondire il tema dell’intervento tattico dell’utente. Un tentativo che, nella visione tutto sommato ottimista di Watson, potrebbe essere ribaltato nel suo inverso, riattivando la capacità creativa degli utenti di fronte al mondo delle piattaforme, come anche la capacità critica degli elettori di fronte alle proposte delle nuove destre. Se le previsioni di Adorno sulla natura e sulle funzioni dei media contemporanei hanno fallito, il suo interesse per l’arte gli ha permesso di cogliere il valore della creatività diffusa come risposta attiva contro l’immane processo di burocratizzazione dell’industria culturale e della società.

Entrambi i testi condividono l’idea che le piattaforme non sono semplici dispositivi tecnici, ma qualcosa di più vicino a fenomeni culturali che interagiscono con o che addirittura plasmano le culture del nostro tempo. Entrambi cercano di muoversi al di là di una critica tipicamente frontale nei confronti di tale sistema, sviluppando in modo diverso una concezione negoziale che critica il mondo delle piattaforme senza rifiutarlo completamente. Un tentativo probabilmente vano, dato che lo stesso mondo delle piattaforme ha imparato a funzionalizzare la dimensione critica, sfruttandola a proprio vantaggio. Come nel formidabile caso del documentario *The Social Dilemma*, diretto da Jeff Orlowski (2020), che indaga la colonizzazione della nostra vita quotidiana e mentale fatta dalle piattaforme, soprattutto quando sfruttano i Big Data insieme a un ecosistema customer-centrico che pone

al centro l'utente per espropriarlo dei propri dati sensibili. Il successo di tale prodotto non solo dimostra l'elevato interesse nutrito dal grande pubblico nei confronti della critica mossa contro le piattaforme, ovvero una relazione speciale tra la teoria critica e le aspettative/paure quotidiane dell'utente, ma illumina alcuni aspetti paradossali della dipendenza cognitiva degli utenti dal nuovo ecosistema digitale. Soprattutto quando questo sfrutta la posizione critica nei confronti delle piattaforme e la diffonde attraverso le piattaforme, come una nuova strategia di sopravvivenza dell'umano contro il dominio delle piattaforme.

Riferimenti bibliografici

- Abruzzese, A.
1973, *Forme estetiche e società di massa*, Marsilio, Venezia.
- Barile, N.
2019, *Politica a bassa fedeltà. Populismi, tradimenti dell'elettorato e comunicazione digitale dei leader*, Mondadori Università, Milano.
2022, *Communication in the new hybrid ontologies: from platform to the metaverse*, Bocconi University Press, Milan.
- Baudrillard, J.
1976, *La società dei consumi*, il Mulino, Bologna.
- Bauman, Z.
2017, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma.
- de Certeau, M.
2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Hall, S.
1973, *Encoding and Decoding in the Television Discourse*, stencilled paper n. 7, CCCS, Birmingham.
- Jenkins, H.
2007, *Cultura convergente*, Apogeo, Milano.
- Jenner, M.
2020. *Researching Binge-Watching*, Critical Studies in Television: The International Journal of Television Studies, v. 15, n. 3, pp. 267-279.
- Johnson, C.
2019, *Online Television*, Routledge, London and New York.
- Lovink, G.
2012, *Ossessioni collettive. Critica dei social media*, Egea, Milano.

McLuhan, M. H.

1974, *At the Moment of Sputnik the Planet Became a Global Theater in Which There Are No Spectators but Only Actors*, *Journal of Communication*, v. 24, n. 1, pp. 48–58.

Morin, E.

1983, *Sociologia della sociologia*, Edizioni Lavoro, Roma.

Pregliasco, L., Diamanti, G.

2021, *Politica Netflix. Chi detta l'agenda nell'era dei social*, Will Media.

Toffler, A.

1972, *Lo choc del futuro*, Rizzoli, Milano.

1987, *La terza ondata*, Sperling & Kupfer, Milano.

Hermes sorvolatore e complicatore della vita comunicativa, ovvero Michel Serres sublimato

Michel Serres, *Hermes 1. La comunicazione*, Meltemi, Milano, 2022, cura e traduzione di Alessio Ceccherelli, pp. 426.

Parole chiave

Strutturalismo, comunicazione, ermetismo

Stefano Cristante è ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università del Salento (stefano.cristante@unisalento.it)

Come si fa a prendere di petto la comunicazione parlando d'altro? Michel Serres, filosofo strano – viene in mente l'etimo e l'omologia con straniero – capace di avere accesso a tutti i campi che gli andava di attraversare, intellettuale in grado di scaraventare addosso al lettore bordate di pensieri avvolte in un nastro di specialismi di diversa provenienza, Serres – dicevamo – ci ha mostrato la via. Intanto: offrire a un dio un sacrificio, in questo caso prendere le mosse dal suo nome, Hermes. Senza necessariamente nominarlo dopo averlo issato al comando della copertina: facendolo presupporre dal lettore. Il dio che intreccia tutti i linguaggi. Il dio che gioca con le scienze e con la musica. Il dio che inganna. Che marca i crocicchi, insieme limiti e via

libera. Hermes, che ancora rilascia combinazioni nella mente, a volte talmente segrete da costringere al rito per rievocarle (esoterismo).

Poi – seconda prassi – pensare in lungo. Concepire una raccolta, più volumi, più scritti. La seconda prassi è l'atto riordinativo. Rimettere a posto il pensato e il pubblicato. Sforzare cinque volumi, quasi un'enciclopedia. Serres lo fece tra il 1969 e il 1980. Sotto l'auspicio del dio con i talari e il caduceo, dedicò il primo libro alla comunicazione, il secondo all'interferenza (1972), il terzo alla traduzione (1974), il quarto alla distribuzione (1977) e il quinto al "passaggio a nord-ovest" (1980), parole tutte a loro modo ambigue e poli-semantiche. Sufficientemente ermetiche, dunque.

Infine, il metodo. Ripescare scritti costruiti sull'evidenza che si stia indagando altro, ma facendo allusione – complessivamente – alla comunicazione, o almeno alle configurazioni che si affollano a riguardo nella mente del lettore. Obbligare il lettore a chiedersi di continuo: ma quando entra in gioco la comunicazione?

Noi disponiamo, in italiano, del primo volume della serie Hermes di Serres. Avendo deciso un riordino diacronico, il filosofo apre con uno scritto dei primi anni '60. Sulla matematica. Chi, come chi scrive, non ha grande dimestichezza con questa disciplina, si trova in completa balia di Serres. Il filosofo sbuccia il frutto della matematica (la successione dei modelli e delle teorie) creando una striscia sottile con quanto ritagliato. La polpa resta intonsa. È una forma e un'aspirazione: forma pura e aspirazione alla trasparenza. Dopo decine e decine di pagine, non possiamo che essere persuasi da Serres: quando si afferma un nuovo paradigma le origini della matematica vengono riscritte, ma senza alcuna cancellazione. I nuovi paradigmi riscrivono i vecchi, reinterpretandoli. In altri termini, è come se tutte le matematiche coesistessero, come se Talete fosse riscritto, ri-significato di continuo. Ri-comunicato.

L'espressione 'comunicazione' si presenta in pompa magna nel primissimo saggio della serie (per poi inabissarsi e silenziarsi per molte decine di pagine), ossia "Il dialogo platonico e la genesi intersoggettiva dell'astrazione" (pp. 49-59), uno scritto dell'ottobre 1966 posizionato

all'esordio nonostante lo scritto successivo ("La disputa degli Antichi e dei Moderni") sia antecedente (novembre 1963) e decisamente più corposo (pp. 60-110). Nel primo, brevissimo testo, Serres rimarca la natura di codice della forma comunicativa "scrittura" (se l'altro la ignora, non ci può essere comunicazione), ma sottolinea anche la necessità di ridurre gli errori nella formulazione della scrittura (forme imprecise, errori ortografici, eccetera: Serres li chiama "cacografie"), che nel dispiegamento relazionale svolgono il ruolo di creatori di "rumore", ovvero di agenti anti-comunicativi. Il dialogo platonico sorge dall'opposizione al rumore, che può assumere anche la forma di un legame tra due soci impegnati a chiarire le zone d'ombra di un problema: lungi dal combattersi, i due dialoganti sono associati dal fatto che "*tertium non datur*", perché un terzo interlocutore non potrebbe che aumentare il rumore. "Per il momento – scrive Serres – bisogna attenerci ai testi platonici: il metodo maieutico associa infatti il richiedente e il rispondente nel compito del parto. La dialettica fa giocare i due interlocutori nello stesso campo, essi lottano insieme per far emergere una verità il cui scopo è di essere d'accordo, cioè per una comunicazione riuscita" (p. 53). Anche la formalizzazione, cioè la conclusione di un processo che parte dai fatti empirici per giungere alle forme astratte, rappresenta una lotta al rumore. Per questo la matematica astratta è l'apice della comunicazione purificata dal rumore: perché il suo soggetto è il "noi di una repubblica ideale", un luogo dove il chiarimento e la comprensione sono stabili. Per Serres, così si celebra il "miracolo greco" (la sua matematica): ammettendo la sua contemporaneità con la "filosofia del dialogo e per mezzo del dialogo" (p. 58).

Nei due saggi successivi (il già citato "La disputa degli Antichi e dei Moderni" e "Le anamnesi matematiche", pp. 111-166, aprile-maggio 1966), Serres preferisce affrontare rispettivamente la matematica moderna nei suoi intrecci con l'epistemologia e la logica e, nel secondo saggio, nelle sue metamorfosi storiche, facendosi guidare dalla filosofia di Leibniz, "indistintamente una filosofia sistematica, un'enciclopedia scientifica e un accumulo dossografico di un erudito" (p. 114). Arriva qui a destinazione il primo obiettivo di lunga durata di Serres, vale a

dire l'impossibilità di una classificazione storica definitiva per i concetti matematici. "Come datare, per esempio, un concetto matematico di Leibniz? O di Bourbaki? Esso ha almeno tre età: *l'età della sua apparizione* nella tradizione matematica, *l'età della sua riattivazione* nel sistema che gli dà nuovo significato, *l'età ricorrente* del suo potere di fecondità di cui possiamo essere giudici ora" (p. 120). D'altronde, la messa in discussione storica della matematica ritorna a due costanti: la necessità di epurare il rumore e quella di connettere i diversi concetti riunificandoli per mezzo di un sistema, "che non è altro che un dizionario forgiato per una nuova comunicazione perfetta" (p. 142).

Il senso della riunificazione sistemica è uno dei *leit motiv* della riflessione febbrile di Serres, e ciò spiega anche l'attrazione per il pensiero interconnesso di Leibniz, nonché la distanza percepita con il dualismo di Descartes. Proprio a un confronto tra i due giganti del XVII secolo è dedicata una lunga recensione – pp. 190-233 – del massiccio testo di Yvon Belaval *Leibniz, critique de Descartes* (poco meno di 600 pagine), a dimostrazione di quanto Serres giudicasse strategica l'indagine simultanea sui due pensatori, concepibile come un'opposizione feconda per ricominciare a porre i grandi problemi, e per dare ad essi forma nuova (come era successo a Platone e Aristotele, ad Apollonio e Archimede, e poi succederà a Kant e Hegel).

Un saggio assai più breve (pp. 234-250) gioca con una dimostrazione matematica della comunicazione delle sostanze (cioè delle monadi) di Leibniz: qui, visto che l'espressione "Comunicazione sostanziale" occhieggia già dal titolo, il lettore si aspetta una qualche forma di soluzione del mistero del comunicare. Anche in questo caso, Serres opera in realtà un respingimento. Nonostante ciascuna monade sia "sola al mondo, chiusa e isolata", l'immersione in un'armonia prestabilita consente loro "una comunicazione". L'armonia prestabilita è frutto della presenza di un contatto permanente tra ogni monade e Dio: si tratta però di un rapporto esclusivo, che ciascuna "sostanza" non condivide con le altre. La "comunicazione" che ne risulta non è dunque un'interazione, ma un piano operativo voluto da Dio che porta, attraverso la prestabilita armonia, a una sincronizzazione tra le monadi leibneziane,

simile a quella di altrettanti orologi. Anche il settore filosofico del libro di Serres, dopo quello matematico, ci lascia senza aver sciolto enigmi né aver aperto nuove vie ermeneutiche sul significato della comunicazione.

Un momento però, perché poi arrivano due scritti su Michel Foucault che sembrano poterci provvidenzialmente reindirizzare. I due testi sono altrettante recensioni (naturalmente l'espressione è riduttiva) delle più sorprendenti tra le prime pubblicazioni di Foucault, ovvero *Storia della follia nell'età classica* (1961) e *Le parole e le cose* (1966). Sul primo testo Serres ha parole di elogio e di ammirazione, ed emozioni autentiche sembrano sgorgare dalla sua penna nell'affrontare il primo monumentale lavoro di Foucault, definito un "miracolo". L'espressione non è però (solo) una metafora: Serres sottintende che la Storia della follia riesce a sciogliere due necessità intimamente opposte, e quindi a realizzare un fatto sorprendente e inusitato (un miracolo), vale a dire offrendo la parola "a chi non è mai stato ascoltato" (i folli), riuscendo a catturarne il linguaggio senza la tracimazione del delirio e del non-senso, assecondando e limitando nello stesso tempo, "per esprimere la verità della non-ragione secondo strutture che le siano proprie e tuttavia espressive e comunicabili" (p. 260). L'ammirazione è anche per una forma di calore che Foucault dimostra verso gli esclusi: l'azione che compie – farli parlare attraverso lo scavo dei documenti – è piena di amore per questo "popolo oscuro in cui si riconosce l'infinitamente vicino, l'altro sé stesso" (p. 270). L'irragionevole della porta accanto ha lasciato posto al recluso e all'internato, e questo aspetto della questione ritorna nelle pagine di Serres, lungo commento a un citato passaggio fulminante di Foucault: "la storia della follia è la controparte della storia della ragione" (p. 277). Anche Serres ha nello scritto i suoi strali fulminanti, anche se lontani dal linguaggio della "geometria allo stato nascente" (p. 260) di Foucault, in cui si mescolano "una forma d'espressione ancora concreta, ma già altamente rigorosa, quando la sua densità si presenta in un quasi-vuoto concettuale" (*Ibidem*). Ecco una saetta di Serres: "Chiudete la follia con un'inferriata, ma siate consapevoli che così facendo state limitando la ragione. È allora che comincia quella

che si potrebbe chiamare la rivoluzione copernicana dell'irragionevolezza: nel mare infinito dell'irrazionale, dell'indecifrabile e del silenzioso si delinea lentamente l'insularità chiusa della ragione. E questo contorno, questa prossimità tenebrosa, nutre la ragione" (p. 284).

Su *Le parole e le cose* Serres ci porta una quantità di suggestioni interpretative dell'operazione-Foucault, ma possiamo qui considerare l'approdo senza tappe intermedie. "L'astuzia è svelata – scrive Serres –: il progetto di universalità è una proiezione della situazione violenta di Padrone e Colono nel razionale" (p. 304). Ma non basta, perché occorre capacitarsi che l'*homo rationalis* può essere analizzato "come un oggetto di etnologia", facendo "della ragione classica un pensiero selvaggio", svelando che il bianco razionalista è "il selvaggio demente del selvaggio demente" (*Ibidem*). Non basta ancora: la posizione dell'archeologo, in cui si è posizionato Foucault indagando le scienze umane, è simile a quella del pittore (o dello spettatore) del quadro di Velazquez cui lo studioso dedica il suo saggio più noto. *Las Meninas* è l'ambiente cui Foucault ha avuto accesso "grazie a un interstizio paradossale" (p. 310). Può quindi intercettare situazioni e contesti, essere lo Stesso e l'Altro, ricreando – con l'uso dei suoi strumenti di indagine – un'esplorazione delle strutture, utilizzando l'applicazione delle griglie di Lévi-Strauss nell'analisi della prima modernità (l'Età Classica) e poi del XIX secolo e infine della cultura occidentale recente. Si ritorna allo strutturalismo, che era stato brillantemente esaminato già nell'introduzione di Serres. Non per approvare, ma per spiegare che Ulisse, se vuole sfuggire all'antro sbarrato dove è vincente un Polifemo retore e affabulatore, deve collocarsi in un non-luogo, anche dopo aver capito la struttura del male, che è il male occidentale. Deve dichiararsi Nessuno, sapersi senza un Dio protettore all'altezza della situazione, e quindi optare per il "gioco indefinito del linguaggio universale vuoto" (p. 317). Il passaggio attraverso Foucault consente a Serres di mettere da parte, con garbo, il patrimonio sapienziale ereditato nella sofferenza della demarcazione tra razionalità e irragionevolezza. Gli ultimi saggi sono allora dei congegni semi-spontanei o più semplicemente dei giochi. Il primo racconta i romanzi di Jules Verne con una chiave di accesso mitologica ("i

Viaggi straordinari sono la nostra Odissea – o la nostra Bibbia”, p. 328), il secondo si sofferma sulle terminologie e sulle espressioni che attraversano la fiaba *Una Gatta cenerentola* di Giambattista Basile (scritta in napoletano nel 1634-1636) e la *Cenerentola* di Charles Perrault (scritta in francese nella seconda metà del XVII secolo). Qui Serres si diverte con la rete di significati e di assonanze che riesce a estrarre dai nomi dei personaggi e delle cose che entrano in risonanza con la giovanissima protagonista della favola. È poi la volta di una sorta di recensione del lavoro di Jules Michelet *La strega* (1862), che Serres legge come un’esplorazione sulla storia della scienza “trattata simultaneamente su tre livelli, quasi freudiano, quasi marxista, quasi nietzschiano” (p. 344), vale a dire verso i fondamenti psicoanalitici, le infrastrutture socio-economiche e i temi genealogici della valutazione nietzschiana: percorsi sconosciuti alle interpretazioni romantiche della stregoneria femminile e invece attivi e intrecciati nello strutturalismo (siamo nel 1968).

A conclusione di *Hermes 1* Serres colloca una reinterpretazione del Don Giovanni di Molière: il seduttore è visto e raccontato proprio come “apparizione di Hermes” (titolo del saggio). Perché? Perché Don Giovanni applica alla propria biografia una gran parte dei super-poteri del dio: l’eloquenza, la lusinga, l’adulazione, la burla, la menzogna, il doppio senso, ma anche la *pietas*, lo scambio, il commercio e ancora il disvelamento e la rassegnata ultima impresa della morte (non è forse Hermes anche il dio psicopompo, che accompagna le anime dei morti presso l’Ade?).

I super-poteri non rappresentano una sommatoria di caratteristiche idealmente positive, ma si attagliano bene a percorrere la modernità, convergendo verso l’abbattimento delle illusioni e delle messinscene che mascherano la dura materialità degli scambi capitalistici. Don Giovanni è il mascalzone che mette a nudo le ipocrisie sociali e i suoi riti. Modernamente, un eroe.

Serres ci ha lasciati nel 2019. Tra tutti i grandi del ‘900, è stato tra quelli che hanno intercettato le rivoluzioni epistemologiche del suo secolo con più ardore. Serres non ha praticato la transdisciplinarietà: è stato la transdisciplinarietà. O forse, potremmo dire con espressione

che fa gioco alla nostra testata, Serres è stato un grande indisciplinato. Nel suo caso, l'attributo funziona nello stile e nei contenuti: Alessio Ceccherelli, che ha curato e tradotto *Hermes 1*, scrive in una bella e sofferta postfazione che tradurre Serres è una prova ardua, perché lo studioso inventa parole e linguaggio in una continua ramificazione di contenuti. Ognuno dei saggi di cui si è parlato in questo articolo, pur occupando un numero ampio di pagine, mantiene infatti un margine caratteristico di inspiegabilità. Le frasi di Serres si susseguono affabulatorie e diagonali dopo alcune sentenze brucianti (a volte, sono i titoli stessi a "scottare", come in "Descartes: la catena senza anelli", oppure "Geometria dell'incomunicabile: la Follia"), ma non si risolvono. Piuttosto, sorvolano e complicano. Sorvolano i campi dello scibile e complicano le novità di sostanza, come nel caso dei diagrammi di rete, avvistati come il *turning point* che officia il passaggio dalla linearità alla "tabularità" nello scritto introduttivo (che rispetta la dimensione mitologica delle connessioni fin dal titolo: "La rete di comunicazione: Penelope"). Sorvolano e complicano le cose a chi cerca una risposta comprensibile alle difficoltà di definire e di intendere la comunicazione, pur sapendola campo di massima complessità. Ceccherelli parla giustamente di un'eccedenza della scrittura di Serres: per parlarci di comunicazione, si gira da tante altre parti e ci invia messaggi in una lingua spesso cifrata, per quanto piacevole nel suo diabolico scorrere (una specie di significante puro). Queste caratteristiche sono inscritte in una complessità teorica funambolica, di cui Giovanni Boccia Artieri, nel suo scritto introduttivo, vede con fervore la *pars construens*, ovvero la capacità di Serres di connettere e di suggerire piste osservate nei viaggi presso altri saperi (da cui le acute disamine sul "rumore" nella comunicazione, che vengono dai pendolarismi di quel periodo nelle scienze dure, e nel lavoro di Shannon e Weaver sulla teoria matematica delle comunicazioni). C'è anche, io credo, un po' di spirito del tempo nella scrittura di Serres. Lo strutturalismo, poi riferimento tra i molti, nel periodo del primo *Hermes* è ancora egemone, e si porta dietro scritture eleganti ma spesso "troppo incise", come se ciascuno dei protagonisti di quella stagione volesse riservarsi un marchio personale, pur correndo il

rischio di una certa nebulosità, che talvolta il lettore percepisce come eccesso di lavoro ermeneutico a lui affibbiato.

Ma Serres è talmente affiliato al dio che si è scelto per quest'opera inusitata che vale l'evidenza scoperta prima: pagina dopo pagina, sorvolando e complicando, quel filosofo diviene Hermes, il dio i cui attributi non hanno fine. Non perché siano tutti positivi, ma perché sono gli sguardi aumentati del Sapiens libero di pensare.

Il confronto serrato sulla democrazia nell'era digitale

Christian Fuchs, *Digital Democracy and the Public Sphere*, Routledge, London and New York, 2023, pp. 320.

Parole chiave

Democrazia digitale, sfera pubblica, Critical Media Studies

Emiliana De Blasio è professoressa associata alla Luiss di Roma, dove insegna Sociologia della comunicazione, Open Government, Gender Politics e Crisis Communication ed è advisor del Rettore per l'inclusione e la diversità. Coordina l'Osservatorio su Gender Inclusione e Diversità. Insegna, inoltre, Media Studies alla Pontificia Università Gregoriana (edeblasio@luiss.it).

Digital Democracy and the Public Sphere è il sesto volume di una serie – *Media, Communication and Society* – a cui Christian Fuchs sta lavorando da diversi anni e che, peraltro, si intreccia con la notevole (sia in termini quantitativi sia per la qualità espressa) produzione scientifica che il docente dell'Università di Paderborn ha presentato negli ultimi 15 anni. Sebbene ognuno dei sei volumi della serie abbia vita propria e si collochi perfettamente in un'area specifica dei media studies, una lettura complessiva della serie contribuisce a illustrare molto bene la scelta di Fuchs di produrre una “radical Humanist theory” che si colloca coerentemente all'interno di quelli che – ormai da diversi anni – vengono definiti “critical media studies”. Il lavoro reticolare e policentrico

di Fuchs, peraltro, non si limita ai sei volumi della serie, ma mette in relazione ciascuno di questi libri con altri lavori che lo stesso studioso ha realizzato, prima all'interno della University of Westminster (dove per molti anni ha animato una vivace attività di ricerca e diffusione culturale), e poi nell'Università tedesca dove attualmente lavora. Anche *Digital Democracy and the Public Sphere* può essere letto in relazione non solo con gli altri cinque volumi della serie, ma anche con il recente *Digital Humanism*, pubblicato da Emerald nel 2022. Insomma, il lavoro di Fuchs mira a costruire una sorta di sistema di pensiero, sebbene sempre aperto e disponibile a essere interrogato da altri approcci scientifici. Se alcuni dei lavori di Fuchs si pongono in una zona interstiziale fra media studies, filosofia della comunicazione, economia politica dei media, studi sull'opinione pubblica, il libro di cui parliamo è facilmente collocabile nella tradizione dei media studies, sebbene adotti comunque un approccio originale e innovativo. Aspetti, questi, evidenti fin dall'introduzione, dove non solo Fuchs fa riferimento alla necessità di inquadrare alcuni processi dell'economia politica dei media per comprendere le dinamiche della democrazia, ma cita l'idea di servizio pubblico della comunicazione (non solo radiotelevisivo, quindi) come autonomo dal capitale e dallo Stato.

Il tema della democrazia digitale è entrato solo recentemente, in Italia, nell'ambito dei media studies; inizialmente confinato agli studi sulle tecnologie (ma guardato con sospetto dagli specialisti di STS) o in ambiti marginali della scienza politica (ma evidentemente mal sopportato per la sua strutturale dimensione a-normativa), il tema della democrazia digitale è entrato nell'alveo dei media studies grazie ai lavori di Jay Blumler (uno dei padri della comunicazione politica moderna, e non solo) e Stephen Coleman. Il loro *The Internet and Democratic Citizenship*, pubblicato da Cambridge University Press nel 2009, ha infatti costituito un elemento di svolta, ricollocando il rapporto fra cittadinanza, democrazia ed ecosistemi digitali in una prospettiva decisamente interna ai media studies. L'analisi di Blumler e Coleman costituisce un importante punto di partenza, perché il rapporto fra Internet e democrazia è studiato anche in relazione alla

trasformazione dell'opinione pubblica e al disallineamento di potere all'interno del sistema dei media. Un approccio non banale se si pensa che in quegli anni – pure così vicini – erano ancora forti le sirene del tecno-ottimismo acritico – come lo hanno giustamente definito Fausto Colombo e Michele Sorice – espresso dagli studi di Jenkins e da quelli (spesso male interpretati dai suoi epigoni) di Manuel Castells. E forse non è un caso che il concetto di network society di Jan Van Dijk si sia sviluppato proprio negli anni in cui apparivano finalmente evidenti le ambiguità di un ottimismo acritico e per lo più senza riscontri empirici: una tendenza che inevitabilmente ha avvolto anche gli studi sul complesso rapporto fra Internet e la democrazia e poi sulla democrazia digitale. Una prova di questa trasformazione risiede nel seminale articolo di Lincoln Dahlberg, *Re-constructing digital democracy: An outline of four positions*, pubblicato nel 2011 da *New Media and Society*, che ha provveduto a una prima articolata analisi degli approcci alla democrazia digitale. Proprio a partire dall'analisi di Dahlberg – e parzialmente criticandola – si è recentemente mosso l'articolo di Marco Deseriis, *Rethinking the digital democratic affordance and its impact on political representation: Toward a new framework*, ancora pubblicato (nel 2021) da *New Media and Society*. Il libro di Christian Fuchs si colloca in questo scenario. Sarebbe tuttavia sbagliato pensare che *Digital Democracy and the Public Sphere* si limiti a una rivisitazione – ancorché critica – delle teorie, degli approcci e delle posizioni sulla democrazia digitale. Il libro di Fuchs, infatti, si muove in un orizzonte diverso e ne è prova il ricorso teorico alla filosofia dialettica di Slavoj Žižek, con cui si apre la seconda parte del volume.

L'analisi di Fuchs si concentra poi – come spesso accade nelle analisi dello studioso austriaco – sul potere; non solo quello nei media e dei media, ma anche quello che si manifesta e si articola negli ecosistemi digitali. Qui l'analisi di Fuchs investe inevitabilmente le tendenze più recenti del capitalismo digitale e, a questo riguardo, l'adozione di una prospettiva come quella della scuola della prassi del marxismo umanista di Mihailo Marković – con cui Fuchs entra in relazione dialettica e talvolta anche conflittuale – appare molto interessante: soprattutto

perché essa è funzionale anche all'analisi del nazionalismo (un altro dei temi spesso rimosso nei media studies; curiosamente, se si pensa al ruolo – proprio nei media studies – di studiosi come Gellner, Deutsch o, soprattutto, Michael Billig).

Forse, però, l'ambito in cui Fuchs riesce a essere ancora più convincente è nella relazione con l'economia politica dei media. Innanzitutto per il ricorso a Marx, qui riletto come una sorta di prodromico teorico della comunicazione: e, d'altra parte, la riflessione marxiana sulla tecnologia condotta nei *Grundrisse* ben si presta allo scopo; ma Fuchs è convincente anche nell'applicazione ai movimenti sociali e ai cosiddetti media alternativi, la cui interpretazione viene sempre collocata in un contesto più ampio, in cui anche il broadcasting continua a giocare un ruolo importante nei processi di trasformazione e frammentazione della sfera pubblica. Marx, ovviamente, ritorna spesso nell'argomentazione di Fuchs, anche quando ne applica i principi filosofici allo studio del sistema dell'informazione: un Marx che somiglia poco alle volgarizzazioni (spesso strumentali) del suo pensiero prodotte dalla destra e dallo stalinismo e che è qui usato con una straordinaria fedeltà filologica che, per certi versi, echeggia quella di David Harvey.

Un altro aspetto innovativo dell'analisi di Fuchs risiede nella sua capacità di rileggere i temi dell'accesso (e della partecipazione) in rete in connessione con il concetto di sostenibilità. A questo proposito, l'analisi delle contraddizioni in cui vivono le “comunità online di resistenza” – strette fra necessità di indipendenza e infrastrutture per lo più controllate dai grandi players del capitalismo digitale – appare di straordinaria vitalità: soprattutto nella considerazione che la sfida contemporanea più importante non è quella di introdurre nuovi strumenti tecnologici, bensì l'adozione di una logica conflittuale contro la distribuzione asimmetrica del potere.

Il lavoro di Fuchs è, peraltro, molto coerente: il primo capitolo – in cui l'autore stressa i concetti di democrazia, partecipazione e sfera pubblica – costituisce una sorta di chiave d'accesso sia ai fondamenti teorici della democrazia digitale, sia all'analisi delle trasformazioni della sfera pubblica. Il tema della sfera pubblica è molto rilevante e non

è un caso che essa riappaia spesso anche nei lavori empirici recenti in lingua italiana; è evidente, infatti, che la trasformazione della sfera pubblica (o la sua frammentazione) costituisca un filone di ricerca che le scienze sociali non possono più eludere. Si pensi al dibattito – che si è sviluppato recentemente, fra il 2019 e il 2020 – sulla post-sfera pubblica e quello sul rapporto fra i processi di piattaformaizzazione sociale e l’insorgenza del paradigma della crisi. O, ancora, all’analisi di Blumler sulla necessità di rivedere le teorie e agli approcci alla comunicazione politica, proprio alla luce della trasformazione strutturale della sfera pubblica. L’analisi di Fuchs si colloca proprio in questo filone di studio, aggiungendo un’importante lettura interpretativa sul ruolo del capitalismo nelle dinamiche di colonizzazione della sfera pubblica digitale. A questo proposito, la proposta per un Public Service Internet (in linea, peraltro, con le ipotesi lanciate dal *Public Service Media and Public Service Internet Manifesto*, pubblicato nel 2021 dalla University of Westminster Press e supportato da studiosi e professionisti europei della comunicazione) rappresenta un modo per ricondurre il dibattito sulla democrazia digitale nell’alveo del tema più generale dei rapporti (spesso complicati) fra democrazia ed ecosistemi comunicativi. Non è un caso che Fuchs riprenda la prospettiva habermasiana sulla trasformazione strutturale della sfera pubblica, ricollocandola alla luce della teoria marxiana dell’alienazione.

In questa – assolutamente non scontata – prospettiva analitica va letta la conclusione del volume, in cui Fuchs afferma che la logica del public service Internet rappresenta una “dimensione della democratizzazione della digitalizzazione”. E qui, il professore dell’Università di Paderborn riesce a chiudere il cerchio della sua analisi, connettendo la democrazia digitale non solo con la trasformazione della sfera pubblica, ma anche con il più complesso dibattito fra media e democrazia.

Digital Democracy and the Digital Public Sphere rappresenta senza dubbio un contributo originale e innovativo nei media studies contemporanei, collocandosi chiaramente all’interno della prospettiva di ricerca dei *critical media studies*. Il libro, cioè, ha una posizione chiara, che rifiuta il neutralismo sterile delle moderne rivisitazioni anestetizzanti

dell'avalutatività: e questo, in un mercato editoriale scientifico troppo spesso conformista è già un grande merito. Al tempo stesso, il libro di Fuchs è anche ricco di schemi interpretativi, di riferimenti alla ricerca empirica, di modelli esplicativi, di esempi utili anche a livello didattico; ed è intessuto di un dialogo continuo con gli autori, le scuole e gli approcci empirici con cui l'Autore si confronta in maniera dialettica. Un libro che gioca sul complicato equilibrio fra informazione manualistica e riflessione critica, fra analisi delle teorie e nuove ipotesi di ricerca: una scommessa difficile che, tuttavia, Fuchs vince agevolmente. Un libro che, pur scegliendo di non essere universalistico, si apre al confronto con chi lo legge, interroga e si fa interrogare: una qualità sempre più rara nel panorama accademico internazionale.

Il racconto mediatico della guerra: nuovi paradigmi di osservazione

Michele Mezza, *Net-War. Ucraina: come il giornalismo sta cambiando la guerra*, Poscritto di Pierguido Iezzi, Donzelli, Roma, 2022, pp. 226.

Parole chiave

Giornalismo, guerra russo-ucraina, *information war*

Luigi Giungato è dottorando di ricerca in Politica, Cultura e Sviluppo presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università della Calabria. Si occupa dell'influenza dei nuovi media sulle dinamiche militari e comunicative dei conflitti armati, con una particolare attenzione al contesto russo-ucraino (luigi.giungato@unical.it).

Agli inizi del Duemila, il dibattito nell'ambito delle scienze politiche e degli studi strategici evidenziava come i processi che interessavano la sfera mediatica su scala globale si stessero riverberando negli scenari bellici, mutandone le pragmatiche comunicative. L'esponentiale crescita di disponibilità dei mezzi di creazione, trasmissione e ricezione delle informazioni – nonché il loro impiego a fini tattico-strategici – stava, in effetti, ingenerando una progressiva trasformazione non solo della dimensione comunicativa dei conflitti armati, ma – come si renderà via via più evidente – altresì della loro fenomenologia. Furono, così, a più riprese introdotte nuove categorie interpretative (*information war*, *cyber warfare*, *hybrid warfare*) (Libicki 1995; Hoffman 2007), per

sottolineare come l'ontologia stessa della guerra stesse rinnovandosi per effetto dell'incontro con le inedite forme di comunicazione, informazione e narrazione introdotte dalle nuove tecnologie di rete.

A distanza di due decenni, la trama di implicazioni multilivello derivanti da tale processo si è certamente infittita, dando vita a un *corpus* di studi che trova in quel dibattito una propria matrice teorica e a cui la realtà geopolitica ha offerto nel tempo nuove occasioni di discussione e verifica.

Si aggiunge ora a questo corredo *Net-War. Ucraina: come il giornalismo sta cambiando la guerra*, edito nel 2022 da Donzelli, in cui l'autore, Michele Mezza, conduce una riflessione critica sulla guerra russo-ucraina in corso. Pur trattandosi di un fenomeno *in fieri*, su cui è opportuna una certa cautela che freni la tentazione di conclusioni definitive, si può ad ogni modo tentare di tracciare delle traiettorie di lettura che ne rilevino quantomeno gli aspetti peculiari e le questioni fondanti. Tra queste, un interrogativo di fondo: com'è stato possibile che il Governo, il sistema sociale, l'esercito e il morale stesso della popolazione di una piccola Repubblica dell'Est Europa, sin dall'inizio e in maniera del tutto inaspettata, fossero in grado di resistere all'impatto di una delle macchine belliche e propagandistiche più preponderanti al mondo, quale quella russa?

Quella in atto è a tutti gli effetti una guerra asimmetrica, dall'andamento sinora apparentemente controintuitivo: l'inaspettata resilienza ucraina dei primi mesi di guerra, sostenuta poi in maniera sempre più determinante dal blocco occidentale, risulta agli occhi dell'autore abbastanza distintiva da meritare un'analisi approfondita delle variabili in campo. Così prende avvio la riflessione sul *newsmaking* dell'evento bellico, che si apre a considerazioni comparative sulla composizione sociale degli attori in campo; sull'utilizzo degli algoritmi nella selezione, nel trattamento e nella finalizzazione delle narrative; sulla profilazione dei *target*; sulla gestione degli algoritmi e sulla costruzione narrativa della guerra in virtù delle tecniche di produzione della realtà mediante informazione. L'analisi critica di queste variabili non può che condurre, pagina dopo pagina, alla presa d'atto di una indiscussa predominanza

della dimensione informativa su quella strettamente militare, sebbene i confini tra le due dimensioni appaiano viepiù labili, fumosi, talvolta evanescenti.

Il caso russo-ucraino rappresenta in *Net-War* un terreno empirico di discussione sul giornalismo come fenomeno sociale, sulle innovazioni – e per certi versi sulle rivoluzioni – originatesi dall’impatto della professione con le nuove tecnologie e con i processi industriali di produzione, trattamento e distribuzione di contenuti.

L’utilizzo distribuito e, nello stesso tempo solidale, degli strumenti digitali interconnessi da parte della popolazione resistente, unitamente alle competenze indispensabili per il loro utilizzo e a una *leadership* in grado di valorizzarne le potenzialità (soprattutto durante le prime fasi del conflitto), sono evidenziati dall’autore come elementi determinanti in grado di dar conto della resistenza contro un avversario eterodiretto, cristallizzato in protocolli ingessati, in modelli sociali non vitali, in prassi militari e catene di comando inadeguate, ancorate a visioni novecentesche della guerra.

A ben guardare, tale contrapposizione tra una distribuzione capillare delle competenze e delle iniziative comunicative da parte ucraina e una sostanziale dinamica centripeta e coercitiva da parte russa sembra riflettere una dicotomia ben nota, sebbene sotto altre sembianze, agli studiosi di storia militare. La scelta di delegare le funzioni di comando agli attori gerarchicamente posti ai gradi più bassi della catena, rinunciando a un controllo monolitico in favore di una maggiore agilità e decentrando la responsabilità delle decisioni tattiche e delle azioni operative sul campo di battaglia agli organi periferici rappresenta, infatti, una dinamica che nel tempo ha prodotto importanti vantaggi in diversi teatri bellici della storia occidentale, dalle guerre napoleoniche alla Grande guerra. Eppure, in prospettiva giornalistica, è proprio in virtù di questo coinvolgimento della popolazione civile nella stessa arena della guerra in cui combattono i militari di professione o i coscritti in armi che si evince quanto lo spazio digitale interconnesso si sia *con-fuso* con quello reale e come la sua conquista sia divenuta un’ambizione cruciale per le parti in gioco.

In questo decentramento dei ruoli, in cui ogni individuo armato di *smartphone* diviene – che ne sia consapevole o meno – un attore belligerante, il giornalismo, in quanto linguaggio che ambisce a interpretare il reale, subisce un processo che ne modifica sia l'assetto orizzontale (ovvero l'interazione tra gli attori in grado di raccogliere le informazioni, trattarle e narrarle al pubblico), sia quello verticale (ovvero i rapporti tra questi e l'autorità politica, mediatica, economica o, più in generale, interpretativa).

Il giornalismo diviene così *Open-Source-INTelligence* (OSInt), nella doppia accezione di informazione e comprensione, distribuita e non eterodiretta, liberamente accessibile a chiunque, condotta da cittadini che si emancipano dal monopolio della produzione e della gestione delle informazioni per interagire con lo Stato in un rinnovato contesto mediatico: così, un analista di *open data* amatoriale, un *hobbista* dell'informazione o un *influencer* dal proprio canale YouTube, nella propria stanza lontana migliaia di chilometri dal fronte e dai testimoni oculari di un evento, può risultare interessante e attendibile quanto un esperto di un'agenzia governativa o un reporter accreditato.

A ben guardare, però, più che gli attori sono i prodotti della narrazione, ovvero le notizie, le storie, i contenuti, i fatti che, per Mezza, subiscono per causa della guerra la più profonda metamorfosi e, allo stesso tempo, che ne orientano l'andamento: si tratta di informazioni riciclate e riciclabili, pezzi di storie, mattoncini ruminati dalla Rete, che nella Rete nascono e nella Rete si diffondono alla stregua di meme che altri utilizzeranno a loro volta per altre storie, sottoprodotti di un'industria culturale-bellica che diviene, non già e non più semplice forma della propaganda, quanto sostanza stessa della guerra.

In questo *maelstrom* informativo, il dato diviene, così, più prezioso della narrazione: il video del soldato circondato, l'immagine del satellite o di un drone colpito al volo dalle mitraglie, veri o falsi che siano, assumono i tratti di una testimonianza per tutti coloro che, recuperando tali dati per altre narrazioni, diverranno veri e propri agenti di una sorta di giornalismo di massa.

In questa guerra tra narratori e narrazioni vince la parte che, più dell'altra, è in grado di avvalersi di una competenza connettiva distribuita che produce e riproduce racconti. Un esito, d'altronde, evidente per l'autore, che così si esprime: "Allenate da anni di mobilitazione digitale, dove i social erano stati palestra e campo di addestramento di una mobilitazione molecolare di ceti e comunità territoriali, sottoposte a un confronto fra contrapposti apparati di pressione che da Mosca e Washington arrivavano direttamente sui device di ognuno dei milioni di ucraini connessi, queste comunità hanno saputo interpretare la nuova strategia della guerra ibrida che, ironia della sorte, era stata teorizzata proprio dagli stati maggiori russi, e che ha visto a Kiev una straordinaria interpretazione" (p. 45).

Riferimenti bibliografici

Libicki M. C.
1995, *What is Information Warfare?*,
National Defense University, Institute
for National Strategic Studies,
Washington DC.

Hoffman, F.
2007, *Conflict in the 21st Century: The
Rise of Hybrid Wars*, Potomac Institute
for Policy Studies, Arlington.

Urlo ergo sum

Sara Bentivegna, Rossella Rega, *La politica dell'inciviltà*, Laterza, Roma-Bari, 2022, pp. 128.

Parole chiave

Politica, comunicazione, inciviltà

Donatella Loprieno è professoressa associata di Istituzioni di diritto pubblico e insegna al Dipartimento di Scienze politiche e sociali presso l'Università della Calabria. Attualmente è vice-coordinatrice del Corso di laurea in Servizio Sociale. I suoi ambiti di studio e di ricerca riguardano in prevalenza la condizione giuridica dei/delle stranieri/e (donatella.loprieno@unical.it).

Il libro, la cui recensione qui si propone, si intitola *La politica dell'inciviltà* ed è stato scritto da Sara Bentivegna e Rossella Rega, studiose ed esperte di processi di comunicazione (tradizionali e digitali). È obbligatoria, però, una premessa, in quanto le suggestioni sollecitate dalla lettura dell'opera sono molto legate al mio essere una costituzionalista che, nello specifico, da molto tempo si occupa di diritto e diritti dei migranti e insegna in un corso di studi (Servizio sociale) che, costantemente, si misura con la fragilità delle persone. Le costituzioni, e ovviamente anche la Costituzione repubblicana del 1948, sono figlie del costituzionalismo, ossia di quella particolare tecnica legale di limitazione del potere politico e si fondano (tra le altre) sull'idea della intollerabilità della tirannide della maggioranza, così come sulla presunzione

che nessun diritto possa ergersi a tiranno rispetto agli altri. Che siano “tempi difficili per la Costituzione” e che gli stessi costituzionalisti soffrano di ‘smarrimenti’ è questione tristemente ben nota. La stessa natura ‘compromissoria’ della nostra carta costituzionale, frutto certamente anche della eccezionalità di quel momento storico, ci racconta di donne e uomini, madri e padri costituenti, che pur nella diversità di posizionamento ideologico furono in grado di parlarsi, ascoltarsi, mediare, rinunciare a qualcosa pur di costruire una casa comune. In un’epoca, qual è quella attuale, in cui la polarizzazione delle posizioni sui temi rilevanti del vivere insieme è diventata la norma e ci si divide anche sui c.d. fondamentali (anche il 25 aprile è tacciato di essere divisivo), è davvero cruciale interrogarsi sul perché e sul come ciò sia accaduto.

Ebbene, uno dei pregi del libro è la capacità delle autrici di rendere intellegibili, anche tra i non addetti ai lavori, questioni assai complesse nelle quali, consapevolmente o inconsapevolmente, ognuna di noi è, nel fondo, embricata. E tali siamo perché viviamo uno stadio delle democrazie contemporanee e delle sue forme comunicative in cui, ad esempio, anche il più pignolo assertore della ricerca della veridicità delle fonti può incorrere nella ‘leggerezza’ di mis-informare e cedere alla tentazione di disinformare per portare acqua al proprio mulino. O ancora. Pur sapendo quanto sia inutile e dannoso, fosse solo per il tempo che si spreca, si commenta un post su un social in cui si afferma che agli stranieri lo Stato regala 35 euro al giorno, provando a spiegare in cosa consista il *pocket money*; ma, all’ennesima risposta inconcludente, quando non apertamente offensiva, o si rinuncia o si banna. Il rischio, ovviamente, è di finire nelle fauci della bestia, di salviniana memoria, non solo poco avvezza all’ascolto delle ragioni altrui, ma totalmente disinteressata a usare la mitezza come risorsa discorsiva e comunicativa.

Ed è proprio questa la tesi di fondo delle autrici, che viene spoilerata già in copertina: l’inciviltà politica non è certo una invenzione di questo tempo, “è sempre esistita, ma oggi è diventata una vera e propria risorsa strategica”. Per quanto scivolosa possa essere la natura del concetto di inciviltà politica, le autrici ritengono che le diverse riflessioni in merito convergono nel considerarla come una mancata adesione

alle norme sociali e culturali che regolano le interazioni sociali e che “governano il funzionamento dei sistemi democratici” e che nell’affermazione dei fenomeni della polarizzazione e del populismo trova un terreno ideale di coltura. Il tutto, poi, è da collocarsi in un ecosistema mediale “in continua trasformazione in conseguenza dell’affermazione della piattaformizzazione e ibridazione della comunicazione”. Sempre meno inclini anche solo a prendere in considerazione la possibilità, non dico di farsi attraversare, ma anche ascoltare i punti di vista di chi non la pensa come noi finiamo per rendere financo affettive le polarizzazioni ideologiche.

Il volume è strutturato in quattro capitoli, preceduti da una introduzione chiarificatrice dove le due sociologhe della comunicazione, immediatamente, rilevano come “insulti, grida, aggressioni e scontri fisici, demonizzazione di chiunque la pensi diversamente, calunnie e menzogne vere e proprie scandiscono le forme della politica contemporanea in Italia e in numerose democrazie occidentali” (p. 3). All’ovvia obiezione che il fenomeno in esame non costituisca una eclatante novità dei nostri tempi, le studiose rispondono che il loro intento precipuo è capire perché l’inciviltà sia diventata una risorsa strategica importante per tutti gli attori che, in guisa diversa, contribuiscono alla costruzione dello spettacolo politico: esponenti politici, giornalisti, cittadini, ma anche gruppi organizzati. Se per gli esponenti politici la risorsa strategica dell’inciviltà è funzionale a catalizzare l’attenzione su una questione o a far entrare in scena un nuovo attore, nell’universo del mediale la *rozzezza* dei modi contribuisce sensibilmente a incrementare visibilità e *share*. Per i singoli individui e/o per i gruppi, la strategia della inciviltà servirebbe ad ampliare visibilità e centralità nei social media. L’inciviltà, che è qualcosa di profondamente diverso dall’umanissimo ‘sbottare’, insomma sarebbe una precisa strategia comunicativa che consente di raggiungere determinati obiettivi e che si è normalizzata: vi si fa ricorso in tutte le sedi e da tutti gli attori, cittadini compresi, e si tratterebbe di un fenomeno complesso “con il quale, purtroppo, dovremo imparare a convivere” (p. 15).

L’attrazione irresistibile che l’inciviltà esercita sugli attori politici è analizzata nel primo capitolo dove, tra gli esempi poco edificanti di

politici nostrani che, strategicamente, usano uno stile comunicativo incivile, si distingue l'attuale, nonché più volte ministro della Repubblica, segretario della Lega Matteo Salvini. Io stessa, devo ammetterlo, più volte in occasioni pubbliche, l'ho chiamato Grezzini proprio per le sue maniere grezze di affrontare e 'normare' una questione complessa e delicata qual è l'immigrazione. Fare ricorso alla inciviltà per gli attori politici può servire a costruire un *personal brand*, o attivare processi di identificazione con l'elettorato sulla base di elementi identitari, o per mobilitare i sostenitori grazie alla logica *in-group* e *out-group*. O anche tutto insieme perché, come si nota, "il ricorso all'inciviltà da parte degli attori politici assolve una duplice funzione: rafforza, enfatizza e rende ancora più visibili le posizioni polarizzate, da un lato, e offre l'opportunità ai sostenitori di esibire la loro appartenenza identitaria, dall'altro" (p. 37).

Nello spettacolo dell'inciviltà, argomento del secondo capitolo, in un contesto di abbondanza comunicativa e di progressiva ibridazione del sistema mediale, il bene più prezioso da contendersi è l'attenzione degli utenti le cui risposte viscerali occorre provocare. Poco importa se ciò avviene suscitando emozioni forti quali la rabbia o la paura attraverso generalizzazioni, stereotipizzazioni o autentiche menzogne. Nella giungla informativa sono anche ricomparsi i media partigiani, ossia quelli che interpretano e piegano la realtà a vantaggio esclusivo di una delle parti politiche in campo, ricorrendo a tutto lo strumentario della inciviltà.

Nel terzo capitolo, le autrici provano a indagare le ragioni che spingono i cittadini a utilizzare linguaggi aggressivi, offensivi e di odio in quella 'disarica emozionale' che è associata al web e che consente loro, a basso costo, di sentirsi protagonisti e non solo spettatori dello spettacolo della inciviltà. Ciò viene analizzato avuto riguardo alla singola persona in cerca di autoaffermazione e visibilità pubblica, alle dinamiche di relazione e complicità (l'aggressività come collante sociale) e a quelle di mobilitazione politica.

L'ultimo capitolo del libro, quasi a mo' di conclusione delle argomentazioni portate avanti nei primi tre capitoli, affronta una tematica a mio parere assolutamente cruciale, e cioè quando e a che condizioni

l'inciviltà, intesa anche come disobbedienza a norme di civiltà ritenute ingiuste, possa e debba essere considerata un valore, un motore di cambiamento per un ordine inegualitario. Nella storia delle democrazie, l'inciviltà intesa come strumento di protesta per sovvertire l'esistente ha giocato un ruolo importante, non solo attraverso le grandi battaglie di disobbedienza civile, ma anche grazie ad "atti di ribellione su piccola scala" (p. 85). Un gesto provocatorio e di rottura, quale quello esperito da Colin Kaepernick (e cioè l'inginocchiamento durante l'inno nazionale), ha fatto della questione delle pratiche violente e razziste della polizia sugli afroamericani un argomento di cui parlare.

Non solo: quel gesto si è trasformato in simbolo di protesta universale e altri e altre atlete lo hanno reiterato. Le autrici prendono in considerazione anche momenti di rottura meno simbolici e più tangibili, che i governi giocoforza devono rubricare come atti violenti, incivili, terroristici. Quando le minoranze prive di diritto alzano la voce per rivendicare una cittadinanza piena, i gruppi favoriti dalla asimmetria di potere si appellano al doveroso rispetto dei canoni di civiltà (*call for civility*). Gli usi strumentali della civiltà, insomma, ci raccontano della resistenza al cambiamento e di come l'inciviltà possa essere considerata "un'arma democratica dei deboli" (p. 96).

Il cammino complesso della comunicazione da azione sociale a cultura condivisa

Giovanni Boccia Artieri, Fausto Colombo, Guido Gili, *Comunicare. Persone, relazioni, media*. Laterza, Bari-Roma, 2022, pp. 211.

Parole chiave

Comunicazione, performance, mediatizzazione, teorie comunicative

Giovanni Ragone ha insegnato Mediologia alla Sapienza, Università di Roma (giov.ragone@gmail.com)

Un manuale, rivolto in tono discorsivo agli studenti, o più in generale agli esperti del settore, che offre un lavoro di sintesi assai interessante, utile a compattare e chiarire l'armatura e l'orientamento intellettuale dell'ala degli studiosi di sociologia della comunicazione oggi maggioritaria in ambito accademico. Quello che viene esposto è infatti un modello complesso, costruito sull'integrazione di diverse tradizioni – linguistica e semiotica, funzionalismo, cultural studies, teorie dell'azione comunicativa, e altre più recenti – intorno all'idea fondativa (un capitolo all'inizio e uno alla fine del volume) – del comunicare come la sfera degli atti che servono principalmente a definire e rafforzare qualitativamente la relazione sociale (per gli autori: la rel-azione), oltre alle funzioni meramente pratiche.

Presentando quasi sempre esempi semplici o attuali (Humpty Dumpty, *Django enchained*, le Torri gemelle, estratti di conversazioni sui social, fake news, ecc.) per concetti che richiedono una dose elevata di astrazione, gli autori tendono a omogeneizzare due livelli sistematici di teoria. Il primo è fondato sull'agire di una attitudine comunicativa – esclusivamente umana – ad intervenire sul mondo e insieme agli altri, da cui consegue la possibilità e necessità di curare e valorizzare una 'buona comunicazione', distinguendola da una cattiva; l'impostazione solidaristica e personalistica è qui ereditata da una lunga tradizione cattolica, attiva nella sociologia italiana fin dall'immediato dopoguerra. Il secondo ripercorre e utilizza in modo esteso l'apparato delle scienze sociali: poiché si riproducono secondo schemi tipici, gli atti comunicativi sono osservabili, studiabili e classificabili; dunque i traccati teorici di varie scuole vengono reincorporati in un apparato disciplinare, seguendo in particolare la coerenza con il principio-base della relazione.

In questo senso, il classico paradigma di Shannon e Weaver che rappresenta la comunicazione come trasmissione è naturalmente inservibile – non si tratta di trasferire informazioni, ma di agire qualitativamente nei rapporti tra soggetti. Riemerge invece la linguistica di Searle, fondata sull'idea husserliana di una intenzionalità condivisa, e integrabile in chiave funzionalista: protagonisti delle 'azioni comunicative' sono 'soggetti agenti' che mirano ad obiettivi specifici, e possibilmente non disfunzionali, giovandosi tuttavia di strutture profonde e universali dei linguaggi. Comunicare infatti significa prevalentemente agire secondo scopi sociali, di tipo collettivo o complementare tra gruppi e soggetti, anche se la performance è ogni volta problematica, da un lato perché si affrontano necessariamente asimmetrie di potere, conflittualità, negoziazione, e anche l'alternativa tra informare o disinformare; dall'altro perché l'azione comunicativa implica sempre un misto tra gli obiettivi strategici e gli atti mirati a garantire la comprensione reciproca, spesso ritualizzati, come la partecipazione a cerimonie o il rispondere alle e-mail.

Sempre su linguistica e funzionalismo si basa l'apparato teorico relativo ai codici simbolici, che da un lato permettono la mediazione

dell'esperienza, il suo distacco dal qui e ora, e dall'altro diventano fatti sociali, norme che si evolvono con lentezza, sulla spinta delle diverse interpretazioni in ambiti specifici. Le operazioni di codifica e decodifica implicano semioticamente l'esistenza di un autore e di un ricevente modello, e sul piano sociale una regolazione delle pratiche di produzione, circolazione, consumo e assimilazione/traduzione del messaggio (che genera a sua volta pratiche sociali). Su questo piano, il modello può includere, soprattutto riguardo alla centralità dell'interpretazione, i Cultural studies, e Goffman con la sua insistenza sul ruolo della competenza dei riceventi sul contesto, ma anche De Certeau, Bourdieu o Foucault; fino alle ricerche sull'epoca digitale, in cui sembra rendersi problematica una effettiva possibilità di interpretazione personale in situazioni 'pubbliche', e parzialmente anche nei social network.

Ancora da Searle (e Austin) parte una categorizzazione funzionale degli atti comunicativi (che includono l'intero comportamento in situazioni di interazione, secondo la scuola di Palo Alto): mirati all'orientamento (discorsi rivolti al sé o agli altri), all'espressione di giudizi sul mondo, a risultati direttamente performativi, o metacomunicativi, o utili a garantire la socievolezza (Malinowski), o la costruzione dell'immagine pubblica (Goffman), o la visibilità e la reputazione (Boccia Artieri); e fuori dalle situazioni 'immediate' c'è il campo degli artefatti, delle narrazioni, della costruzione di mondi simbolici (Elias) in cui provare comportamenti e rel-azioni, in una dimensione reale-finzionale che sdoppia l'esperienza.

Si incontrano solo a questo punto i media, a cui sono dedicate una trentina di pagine (132-163), mentre in chiusura si tornerà a ragionare sulla 'buona comunicazione': attenuare il 'rumore', coltivare l'attitudine a condividere, sviluppare la competenza, assumere la responsabilità, avvicinandosi a un modello normativo-ideale che presuppone la libertà del soggetto, la sua possibilità di agire e di scegliere tra più alternative.

I media sono da analizzare nel contesto culturale e sociale della 'mediatizzazione' indotta dalle tecnologie, che modella tempo, spazio e relazioni; dunque, occorre osservarne lo sviluppo storico, al culmine di una vicenda moderna iniziata con l'organizzazione industriale, a partire

dal primo *medium* di massa, il giornale, e studiare il loro rapporto con gli ambiti relazionali; per esempio, nella fase attuale, con l'esplosione della 'datizzazione' e dell'A.I e l'intensificazione della 'convergenza', i cambiamenti significativi nei rapporti fra comunicazioni interpersonali e di massa, con processi di disintermediazione, una drammatica intensificazione della pervasività, la condensazione della comunicazione intorno a infrastrutture digitali, la 'piattaformizzazione', ulteriori modifiche nella percezione del tempo, e così via.

Per la ricerca sui media vengono presi in considerazione tre prospettive: McLuhan e la scuola di Toronto che li interpreta come ecosistemi, ambienti entro i quali cambiano di continuo cultura e società; Williams e i Cultural studies, ma anche ultimamente Jenkins, che li individuano come zone di innovazioni derivanti da *pattern* e relazioni di potere esistenti nella competizione tra gruppi sociali, fino a costituire veri e propri *frame* culturali; e, infine, una terza posizione che li assume come sistemi socio-tecnici, apparati relazionali di mediazione tra soggetti sociali, istituzioni organizzate in codici linguistici e canali tecnici, in connessione con sistemi socio-economici e industriali. In tutti e tre gli orientamenti, il rapporto tra media e cultura è visto come azione reciproca, che si plasma in equilibri mobili. Internet attualmente ri-contiene i mass media – più trasmissivi che comunicativi, più monodirezionali che reticolari, più mirati alla mercificazione dei simboli che alla condivisione –, ma in convivenza con la dimensione partecipativa del web e con la 'mass self-communication' (Castells).

Lo sforzo di tradurre in schemi coerenti, di razionalizzare, di ricondurre a un atteggiamento relativamente avalutativo, ma intimamente votato alla cura della società, un campo affollato di studi, teorie e ricerche che data da oltre un secolo si può dire riuscito – gli autori sono del resto tra i più rilevanti della loro generazione, in grado di dedicarsi anche recentemente e con grande profondità a temi cruciali: la sfida digitale, la verità e la democrazia, la speranza. Ma la sensazione è che l'apparato linguistico e classificatorio utilizzato nel manuale sia destinato a rimanere come uno sfondo euristico in parte utilizzabile, ma alquanto astratto e astorico. Forse, al di là degli obiettivi editoriali e

divulgativi, occorre ritornare ex-post a una teoria generale dopo anni di accanimento poco produttivo sulla questione della post-verità? Ma la questione è di fondo: non si rischia così di rimanere nello *sprachgitter* di Paul Celan, la grata del carcere di parole attraverso cui passa lo sguardo sul cielo? Non è ormai una gabbia quella prospettiva essenzialmente funzionalista? Certo, ancora una volta lo schema mostra di poter includere anche altre scuole ed autori, ma come supporti secondari, e a costo di eradere, o al massimo di ridurre a 'scienza ausiliaria' (si sarebbe detto nel Novecento), le tradizioni mediologiche e sociologiche che focalizzano la ricerca sull'ambiente e non sull'azione, irriducibili a schemi così riduzionisti e classificatori. Se la cultura è comunicazione, fino a che punto possiamo separare i processi comunicativi dai processi culturali? Quella che emerge da tempo, e drammaticamente, è una domanda di conoscenza (e di intervento) sui miti, gli immaginari, i consumi di un mondo sempre più finzionale/reale, immersivo, virtuale.

La ribellione delle masse (televisive)

Edward Herman, Noam Chomsky, *Manufacturing Consent. The Political Economy of the Mass Media*, Pantheon Books, New York, 2002, pp. 480.

David Colon, *Les Maîtres de la manipulation. Un siècle de persuasion de masse*, Tallandier, Paris, 2023, pp. 368.

Parole chiave

Stati Uniti, FoxNews, opinione pubblica, mass media, propaganda

Fabrizio Tonello insegna International Relations all'Università di Padova (fabrizio.tonello@unipd.it).

Il tema della propaganda, delle false notizie e del ruolo dei mass media occupa intere biblioteche, ma questo contributo si concentra sull'analisi di fonti primarie raramente a disposizione degli studiosi, fonti che riguardano il *funzionamento interno* di una centrale di propaganda. Il caso riguarda Fox News, uno dei più importanti canali televisivi degli Stati Uniti, che, dopo le elezioni presidenziali del novembre 2020, ha amplificato la storia di frodi elettorali inventata da Trump e dai suoi collaboratori per contestare la vittoria di Biden. La campagna di Fox è stata determinante nel convincere milioni di americani che l'elezione di Biden era illegittima e nel preparare il terreno per l'assalto al Congresso da parte dei sostenitori di Trump il 6 gennaio 2021. Disponiamo dei dati sul funzionamento interno del network grazie

alla causa per diffamazione intentata da un produttore di terminali elettronici per il voto, Dominion, processo che ha permesso di rendere pubbliche le comunicazioni interne di Fox e i suoi processi decisionali (vedi paragrafo 2, *infra*). Un'altra causa per diffamazione intentata da un produttore di software, Smartmatic, non è ancora andata a processo nel momento in cui scriviamo.

1. Elezioni

Per capire il contesto in cui si sono svolti i fatti oggetto della nostra analisi, occorre soffermarsi sulle peculiarità del sistema americano per eleggere il Presidente. Secondo l'articolo II della Costituzione, "Ciascuno Stato nominerà, nel modo che sarà deciso dal parlamento locale, un numero di elettori pari al totale dei senatori e dei rappresentanti ai quali lo Stato ha diritto nel Congresso" (Tonello 2011, p. 95). Oggi in tutti gli Stati gli elettori presidenziali sono eletti dai cittadini su liste bloccate, con il metodo *Winner-Take-All*, cioè chi ottiene un solo voto popolare in più del candidato secondo arrivato conquista tutto il pacchetto dei delegati, noti anche come 'grandi elettori'. Quindi negli Stati Uniti ciò che conta non è il voto dei cittadini, ma quello dei 538 grandi elettori, eletti Stato per Stato. È questo meccanismo, insieme al lungo periodo di transizione fra il giorno in cui si vota (nel 2020, il 3 novembre) e quello dell'ingresso in carica, il 20 gennaio, che ha permesso a Trump, con l'appoggio di Fox News, di tentare di restare illegalmente al potere.

L'elezione di secondo grado permette a candidati che avevano ottenuto meno voti popolari dell'avversario, come appunto Trump nel 2016 e George W. Bush nel 2000, di essere eletti. La distorsione è il frutto della non rappresentatività del Senato, dove ogni Stato ha due rappresentanti, indipendentemente dalla popolazione: per questo motivo, "il collegio elettorale *sovra-rappresenta* i piccoli Stati e *sotto-rappresenta* i grandi Stati. Oggi i 3 voti ciascuno di Alaska, Delaware, South Dakota, North Dakota, Montana, Vermont e Wyoming equivalgono insieme al

4,5% circa dell'organo che elegge il presidente, mentre la popolazione di questi sette Stati e della capitale Washington DC è circa l'1,6% del totale degli abitanti degli Stati Uniti" (ivi, p. 55).

Le elezioni del 3 novembre 2020 sono state caratterizzate da un'affluenza alle urne eccezionale per gli Stati Uniti: il 66,6%. Se Joe Biden ha largamente prevalso nel voto popolare, con oltre 81 milioni di voti, Donald Trump ha comunque realizzato una buona performance raccogliendo 74 milioni di voti, 11 in più di quanti ne avesse raccolti nel 2016. In qualunque altro sistema elettorale, il risultato non avrebbe potuto dar luogo a contestazioni, ma, come si è detto, il sistema previsto dalla Costituzione dà il potere di eleggere il presidente non al complesso dei votanti, ma ai grandi elettori. La speranza di Trump era di ripetere il risultato del 2016, ottenendo una maggioranza nel collegio elettorale pur essendo in minoranza nel voto dei cittadini (Hillary Clinton aveva ottenuto tre milioni di voti in più). Questo non si è realizzato, ma era tecnicamente possibile. Biden ha ottenuto il pacchetto di grandi elettori di Arizona, Georgia, Wisconsin e Pennsylvania grazie a margini molto ristretti: circa 11.000 voti in Arizona, altrettanti in Georgia e 20.000 in Wisconsin. Questo spiega i frenetici (e illegali) tentativi di Trump di cambiare il risultato in questi tre Stati e, non riuscendoci, il lancio della *Big Lie*, la Grande Bugia delle elezioni truccate attraverso la manipolazione delle macchine per il voto elettronico.

2. La discussione interna e la strategia di Fox News

Poche ore dopo la chiusura dei seggi, Fox News era la prima emittente televisiva ad annunciare che Biden era il vincitore in Arizona, uno Stato di cui i repubblicani avevano assolutamente bisogno per rieleggere il presidente uscente. L'annuncio provocava una furiosa reazione di Trump e dei suoi collaboratori: Jared Kushner, il genero del presidente, telefonava a Rupert Murdoch in persona per protestare. Cinque minuti dopo, la portavoce del partito repubblicano Liz Harrington intimava a Fox, via Twitter, di ritrattare. Nella contea di Maricopa, in

Arizona, i sostenitori di Trump, alcuni dei quali armati, inscenavano una protesta al grido di “Fox fa schifo” e la rivolta degli spettatori fu reale: Fox non poteva, non “doveva” annunciare la probabile sconfitta del loro beniamino e l'emittente, per calmare le acque, mandò in onda il responsabile dell'analisi dei dati elettorali per difendere timidamente la decisione.

Nei giorni successivi, entrava in azione l'ufficio *Brand Protection* ('protezione del marchio') della rete, guidato da Raj Shah, che ordinava sondaggi e focus group tra il pubblico. Il risultato era chiaro: c'è “una forte reazione dei conservatori (...) le impressioni positive di Fox News tra i nostri telespettatori sono scese precipitosamente dopo l'Election Day al livello più basso che abbiamo mai visto” (Dominion 2022, p. 25). L'11 novembre, Shah scriveva ai tre massimi dirigenti della rete che “un'azione coraggiosa, chiara e decisa è necessaria per iniziare a riconquistare la fiducia del nostro pubblico principale, che stiamo perdendo” (*Ibidem*). In altre parole, era necessario sostenere pubblicamente la Grande Bugia. Per difendere i suoi *ratings*, Fox doveva accettare la tesi delle elezioni truccate.

Il capro espiatorio usato da Trump, e rilanciato da Fox News, erano due società: Smartmatic e Dominion, la prima fornitrice di un software e la seconda produttrice dei terminali per il voto elettronico usati in 28 Stati. L'emittente di proprietà di Rupert Murdoch trasmise *ad nauseam* una serie di bugie facilmente verificabili come false che riguardavano in particolare Dominion. Tra queste menzogne spesso stravaganti e inverosimili, c'era l'accusa secondo cui i suoi algoritmi avevano manipolato i conteggi dei voti, spostando suffragi da Trump a Biden. Inoltre, Dominion sarebbe stata di proprietà di un'azienda fondata anni fa in Venezuela per truccare le elezioni a favore del dittatore Hugo Chávez. Infine, avrebbe pagato tangenti ai funzionari governativi che avevano scelto di utilizzare i suoi terminali nelle elezioni presidenziali.

Dominion ha citato in giudizio la Fox per diffamazione, chiedendo 1,7 miliardi di dollari di danni, ed è nell'ambito di questo processo civile che la procedura di *discovery* ha portato alla luce il funzionamento interno di Fox. L'azienda ha dovuto consegnare alla controparte tutti

i verbali, le chat, gli sms, le mail scambiate tra i dirigenti, i conduttori, i produttori e chiunque altro all'interno di Fox avesse discusso della linea editoriale o delle affermazioni mandate in onda. Non solo: gli avvocati di Dominion avevano anche il diritto di interrogare sotto giuramento il personale della Fox, compreso il fondatore Rupert Murdoch, chiedendo loro di giustificare le loro contraddizioni e le loro menzogne. Da queste deposizioni sono uscite informazioni che hanno poi costretto Fox News a cercare un accordo extragiudiziale con Dominion, pagando 787,5 milioni di dollari nell'aprile scorso. Immediatamente dopo l'accordo, Tucker Carlson è stato licenziato dalla Fox: Rupert Murdoch voleva evitare che venissero alla luce numerosi messaggi privati di Carlson che provavano non solo i suoi contatti con Trump prima e durante l'assalto al Congresso del 6 gennaio, ma anche i suoi sentimenti particolarmente violenti e razzisti nei confronti di tutti gli oppositori di Trump. Alcuni di questi messaggi, e frammenti di video, sono stati poi pubblicati dopo l'accordo dal New York Times e altri media (New York Times, 2023). Abbiamo quindi a disposizione migliaia di pagine di documenti giudiziari, quasi tutti pubblici, che permettono di studiare nel dettaglio le scelte di Fox News e di analizzare il suo comportamento in una prospettiva scientifica. I risultati, come vedremo, sono particolarmente interessanti.

Tutto inizia l'8 novembre, quando Maria Bartiromo, una delle conduttrici più celebri e pagate di Fox News, invita la collaboratrice di Trump Sidney Powell nel suo programma *Sunday Morning Futures*. Powell dichiara che c'è stato "uno sforzo massiccio e coordinato per rubare queste elezioni a danno del popolo degli Stati Uniti per delegittimare e distruggere i voti per Donald Trump, per fabbricare voti per Joe Biden". A questo punto, Bartiromo chiede alla sua ospite: "Sidney, abbiamo parlato del software Dominion. So che ci sono state irregolarità nel voto. Parlami di questo". E Powell risponde: "Parlare di irregolarità è un eufemismo. È lì [nel software Dominion] che si sono verificate le frodi, lì che sono stati cambiati i voti o sono stati aggiunti voti che non esistevano (...). È stato allora che hanno dovuto interrompere il

conteggio dei voti e andare a sostituire i voti di Biden e a togliere quelli di Trump” (Dominion 2021a, p. 96).

In realtà, dentro Fox si sapeva già che queste affermazioni erano false: l'apparente vantaggio del presidente uscente nello spoglio dei voti in alcuni Stati era destinato a scomparire non a causa di frodi, ma perché i voti per corrispondenza venivano conteggiati più tardi rispetto a quelli dei seggi. Tucker Carlson, la più popolare tra le star di Fox News disse ai colleghi quella sera stessa: “La cazzata del software è assurda” (Dominion 2023, p. 18). L'intervista dell'8 novembre a Powell era il segnale che la Fox approvava il messaggio di Trump e le fantasticherie dei suoi collaboratori benché dirigenti come Raj Shah fossero già convinti che Powell era “fuori di testa” (ivi, p. 157). La decisione era stata presa nel corso di una lunga riunione quel pomeriggio tra Suzanne Scott, amministratrice delegata di FCC, con Rupert e Lachlan Murdoch. Il tema era il crescente malcontento degli spettatori nei confronti della Fox, come riconquistarli (per esempio escludendo gli ospiti democratici dai talk-show) e, soprattutto, la direzione che la rete avrebbe dovuto prendere.

Nonostante l'intervista di Bartiromo, il giorno dopo Trump accentuò la pressione con una raffica di tweet che rilanciavano la tesi dei brogli citando due altri canali di estrema destra, Newsmax e Breitbart News. Quest'ultimo scriveva che “è esplosa la rivolta contro lo screditato network [Fox]”. E, il 12 novembre, Trump rincarava la dose scrivendo su Twitter che “i rating di Fox durante il giorno sono crollati e nel weekend è anche peggio”. In effetti, l'audience media del network era passata da 2,4 milioni di spettatori prima delle elezioni a 1,6 milioni il 15 novembre. In prima serata, gli spettatori erano calati da 5,3 milioni a 3,4 milioni, un calo del 35%. Ovviamente, parte di questo era dovuto semplicemente alla fine della suspense per le elezioni, ma gli attacchi di Trump e la concorrenza degli altri due network avevano comunque lasciato il segno: Newsmax restava molto più piccolo di Fox, ma aveva comunque triplicato la propria audience serale.

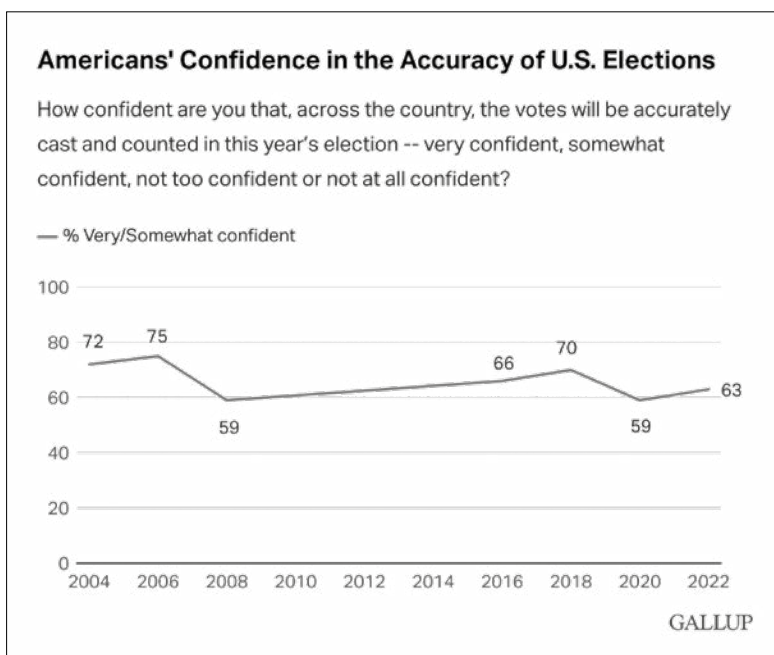
I dirigenti di Fox capirono l'importanza cruciale di mantenere il sostegno e l'approvazione di Trump, il quale pretendeva lealtà da parte

delle reti ‘amiche’ e considerava vitale che abbracciassero l’idea delle frodi elettorali. Tucker Carlson, il più seguito tra gli *anchormen* della rete, mentre restava in continuo contatto con la Casa Bianca, in privato definiva Trump una “forza demoniaca”, “un distruttore”, che lui “odiava visceralmente” (Dominion 2023a, p. 43). Nulla di tutto questo, naturalmente, doveva trapelare all’esterno: nelle sue trasmissioni, Carlson continuava a sostenere la tesi dei brogli. In un messaggio al collega Bret Baier, Carlson scriveva: “Quando Trump perderà, darà la colpa a noi [Fox] e sarà una pessima cosa (...). Io devo restare qui altri quattro anni, sono incastrato con Fox. Farò ciò che posso per tenere alti i nostri numeri e fare contenti i nostri spettatori”. Ancora il 26 gennaio 2021, quindi *dopo* che Joe Biden era entrato in carica, Carlson ospitava Mike Lindell, uno dei più bizzarri sostenitori di Trump, per fargli ripetere le accuse contro Dominion senza contestarle minimamente.

Anche Rupert e Lachlan Murdoch erano ben consapevoli delle conseguenze che la rete avrebbe potuto subire se avesse perso il sostegno del presidente e, il 12 novembre, mandarono avanti un altro dei conduttori filo-Trump, Lou Dobbs. Questi intervistò l’ex sindaco di New York Rudy Giuliani nella sua veste di avvocato del presidente: “Dominion è una società di proprietà di un’altra società chiamata Smartmatic, formata in realtà da tre venezuelani molto vicini al dittatore Chavez del Venezuela ed è stata costituita per truccare le elezioni. Questa è la società che possiede Dominion, tutti i suoi software sono software Smartmatic, per cui i voti vanno effettivamente a Barcellona, in Spagna”. Dobbs segnalava la sua approvazione: “Rudy, siamo lieti che tu stia seguendo il caso e perseguendo la verità” (Dominion 2022, p. 93). In realtà Dominion non è di proprietà di Smartmatic e quest’ultima, oltre a non essere in alcun modo legata al defunto presidente venezuelano Hugo Chavez, non aveva avuto alcun ruolo nelle elezioni, tranne che a Los Angeles. Il 14 novembre, Dobbs rilanciò su Twitter le affermazioni di Giuliani, scrivendo: “Leggete tutto su Dominion e Smartmatic e capirete ben presto quanto diffusa sia la frode elettorale [attuata dai] democratici”.

Era evidente che si trattava di assurdità, come l'idea che i voti del 3 novembre fossero stati inviati per i conteggi all'estero, in Spagna, o in Venezuela. Tutte affermazioni ripetute senza contraddittorio nei giorni successivi da vari ospiti di Fox, come Mike Lindell, Sidney Powell e altri. Il 19 novembre, Rupert Murdoch scriveva a un alto dirigente di Fox News, a proposito di Rudy Giuliani, "Roba da matti! E dannoso" (Dominion 2023a, p. 1). E poco dopo l'ex Speaker della Camera Paul Ryan, membro del consiglio d'amministrazione della rete, disse a Rupert e Lachlan Murdoch che "Fox News non dovrebbe diffondere teorie cospiratorie" e specificamente "di dimenticare Donald Trump e di smetterla di sputare bugie elettorali" (Dominion 2022, p. 24). Nonostante questo, Fox schierava tutte le sue celebrità al sostegno di Trump: Tucker Carlson, Sean Hannity, Laura Ingraham, Maria Bartiromo, Lou Dobbs.

3. Gli spettacolari risultati della propaganda



La propaganda è stata efficace: come si vede dal grafico di p. 63, nel 2020 ben quattro americani su dieci avevano perso fiducia nella regolarità delle elezioni. Più in dettaglio, un sondaggio Reuters/Ipsos condotto all'inizio di dicembre 2020 aveva rilevato che il 52% degli elettori repubblicani (il pubblico naturale di Fox News) riteneva che le elezioni fossero state truccate, una percentuale che toccava il massimo nel gennaio 2021, con addirittura il 75% di questo gruppo convinto che le elezioni presidenziali fossero state manipolate. Nei mesi successivi, con l'emergere di ulteriori informazioni e con la ripetuta smentita delle affermazioni di Trump in vari procedimenti legali, queste percentuali iniziavano a diminuire, ma ancora nel marzo 2023 il 63% degli elettori repubblicani rimaneva della stessa opinione. Tutto questo è stato sostanzialmente opera di Fox News, che avrebbe benissimo potuto fare qualcosa contro le false affermazioni di Trump e dei suoi avvocati. Lo stesso Rupert Murdoch riteneva che "la Fox fosse in una posizione unica per ribadire il messaggio che le elezioni non erano state rubate" (ivi, p. 33). Non lo fece.

La "posizione unica" di Fox News nasce dal fatto che i suoi canali sono disponibili in oltre 80 milioni di famiglie americane e Fox News Media raggiunge 200 milioni di persone ogni mese. La sua audience è largamente superiore a quella degli altri canali di informazione come CNN o MSNBC: nel 2022, non solo ha conquistato per la settima volta il primo posto tra i canali televisivi via cavo, ma ha avuto un numero di spettatori superiore a quello dei due network concorrenti presi insieme. Non stupisce, quindi, che Fox sia una potenza nel mondo conservatore (sarebbe più esatto definirlo fascistoide) dei seguaci di Trump. La partnership tra Fox e Trump esisteva fin dal 2015, ma fu consacrata dalla nomina, nel luglio 2018, di Bill Shine, ex co-presidente del network, a direttore delle comunicazioni e vicecapo dello staff della Casa Bianca. Benché Murdoch avesse una opinione molto mediocre del palazzinaro newyorkese, la collaborazione fu solida per tutti i quattro anni della presidenza di quest'ultimo e ancora nel 2023, il 6 marzo, la Fox mandava in onda un 'documentario' di Tucker Carlson che presentava il tentato golpe del 6 gennaio 2021 come una pacifica e legittima protesta. È stata

Fox a costruire e solidificare i battaglioni di fedelissimi che ancora oggi seguono Trump: un sondaggio del maggio 2023 registrava che per il 33% degli americani Trump è “onesto e affidabile”. Un’opinione minoritaria, ma inscalfibile (*Washington Post* 2023).

4. Conclusioni

Sono passati 35 anni dalla prima edizione di *Manufacturing Consent* ma il libro rimane un classico nel dibattito scientifico sui mass media benché l’ecosistema informativo sia enormemente cambiato in questo periodo di tempo. Al centro della discussione sta l’approccio radicale adottato da Herman e Chomsky: il loro “Propaganda model” che, scrivevano, “tenta di spiegare il comportamento dei media negli Stati Uniti attraverso le loro strutture e relazioni istituzionali fondamentali in cui operano (...) i media sono al servizio dei potenti interessi sociali che li controllano e li finanziano, e fanno propaganda nel loro interesse” (Herman, Chomsky 2002, p. xi). E ancora: “In un mondo di ricchezza concentrata e di grandi conflitti di interesse fra classi (...) occorre una propaganda sistematica” (ivi, p. 1).

Della stessa opinione David Colon, l’autore francese di un recente e utile manuale sui persuasori occulti, da Ivy Lee a Roger Ailes, il creatore di Fox: “Per influenzare in segreto il comportamento di milioni, oggi di miliardi, di individui, i maestri della manipolazione non lasciano nulla al caso” (Colon 2023, p. 16). La propaganda continua ad essere pervasiva, oggi come ieri, ma pochi hanno analizzato la frattura politica e il caos comunicativo di oggi. Colon sottolinea giustamente che, a partire dalle elezioni del 2016, negli Stati Uniti si è costruito su Fox “un nuovo universo politico, nutrito di teorie del complotto indirizzate contro Hillary Clinton e i suoi alleati. La visione del mondo di Fox News influenza fortemente gli elettori, in particolare i repubblicani, l’88% dei quali ha fiducia nell’emittente” (ivi, p. 313).

L’ecosistema informativo degli Stati Uniti può essere descritto in questo modo: “Una maggioranza relativa di cittadini non segue le

notizie politiche, o lo fa troppo saltuariamente per formarsi un'opinione solida. Tra l'altro, c'è una forte diffidenza nel sistema dei media in generale. Il resto dei cittadini si divide in due blocchi di dimensioni simili (i democratici sono leggermente più numerosi) che hanno, per così dire, una 'dieta mediatica' del tutto differente: da una parte, ci sono i lettori del *New York Times* e del *New Yorker*, gli spettatori di MSNBC e gli ascoltatori di NPR; dall'altra i lettori dello *Wall Street Journal* e del *New York Post*, gli spettatori di Fox News e gli ascoltatori delle talk-radio di estrema destra. Questi media leader influenzano poi una galassia di pubblicazioni minori e, soprattutto, la vastissima attività su Twitter (ora ribattezzato X), Facebook, Instagram e Tik-Tok. Naturalmente, i tre gruppi non sono del tutto impermeabili fra loro: "qualcosa filtra da un'area all'altra dell'ecosistema informativo, qualche opinion leader cambia idea, qualche altro viene screditato o tacitato, ma nel complesso il sistema regge. Gli Stati Uniti, prima ancora di essere politicamente divisi lo sono geograficamente, emotivamente e culturalmente, l'ecosistema informativo riflette questa realtà" (Tonello 2022, p. 158). Questo è il motivo per cui la propaganda menzognera di Fox News, che rimane al centro del sistema ed è il punto di riferimento di tutti i conservatori, ha potuto essere così efficace. Efficace al punto da contribuire a un assalto armato contro la sede del Congresso, un golpe fallito per un soffio.

Herman e Chomsky citavano a sostegno della loro tesi W. Lance Bennett, che scriveva: "Il pubblico è esposto a potenti messaggi persuasivi provenienti dall'alto e non è in grado di comunicare in modo significativo attraverso i media in risposta a questi messaggi (...). I leader hanno usurpato un'enorme quantità di potere politico e ridotto il controllo popolare sul sistema politico usando i media per creare sostegno, obbedienza o semplicemente confusione tra il pubblico" (Bennett 1988, p. 178).

Questo è vero, ma il caso Fox News dimostra che il pubblico è effettivamente in grado di comunicare in modo significativo con i media, sia usando le piattaforme che il proprio telecomando. La 'ribellione' dell'audience di Fox è stata una minaccia efficace: per tentare di difendere i propri ratings, il network ha sposato cinicamente teorie

conspiratorie incredibili, a cui non credeva per nulla. I media sono in grado di creare sostegno, obbedienza e confusione tra il pubblico, ma i cittadini sembrano capaci di reagire, quanto meno all'interno della propria 'bolla comunicativa', scelta per affiliazione politica. Un'ulteriore conferma viene dal licenziamento del conduttore-principe di Fox News, Tucker Carlson (vedi *supra*): dopo la sua partenza, l'audience si è dimezzata (da circa 3 milioni a 1,5 milioni) nello slot più redditizio, quello delle 20,00 dal lunedì al venerdì.

Fonti primarie

Smartmatic U.S. Corp. v. NewsMax Media, Inc. C. A. N21C-11-028 EMD (Del. Super. Ct. Feb. 3, 2023).

Smartmatic USA Corp. v. Fox Corp. 2023 N.Y. Slip Op. 832 (N.Y. App. Div. 2023).

U.S. Dominion, Inc. v. Fox News Network, LLC, C. A. N21C-03-257 EMD, (Del. Super. Ct. March, 2021) [Dominion 2021a].

U.S. Dominion, Inc. v. Fox News Network, LLC, C. A. N21C-03-257 EMD, (Del. Super. Ct. Dec. 16, 2021) [Dominion 2021b].

U.S. Dominion, Inc. v. Fox News Network LLC, C. A. N21C-03-257 EMD, (Del. Super. Ct. Feb. 8, 2022) [Dominion 2022].

U.S. Dominion, Inc. v. Fox News Network, LLC C. A. N21C-03-257 EMD (Del. Super. Ct. Feb. 16, 2023) [Dominion 2023a].

U.S. Dominion, Inc. v. Fox News Network, LLC C. A. N21C-03-257 EMD (Del. Super. Ct. Mar. 31, 2023) [Dominion 2023b].

Riferimenti bibliografici

Bennett, W. L.
1988, *News. The Politics of Illusion*, Longman, New York.

Edelman, M.
1988, *Constructing the Political Spectacle*, University of Chicago Press, Chicago.
2001, *The Politics of Misinformation*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

New York Times
2023, *Carlson's Text That Alarmed Fox Leaders: 'It's Not How White Men Fight'*
<https://www.nytimes.com/2023/05/02/business/media/tucker-carlson-text-message-white-men.html?smid=nytcore-ios-share&referringSource=articleShare>

Tonello, F.
2010, *La Costituzione degli Stati Uniti*,
Bruno Mondadori, Milano.
2022, *Opinione pubblica: il caso delle audi-
zioni sull'assalto al Congresso del 6/1/2021*,
in L. Gherardi (a cura di), *Lezioni brevi
sull'opinione pubblica. Nuove tendenze
nelle scienze sociali*, Meltemi, Milano, pp.
149-159.

Washington Post
2023, *April 28-May3 Washington Post-
ABC News poll*
[https://www.washingtonpost.com/
tablet/2023/05/05/april-28-may-3-
2023-washington-post-abc-news-pol-
l/?itid=lk_inline_manual_2](https://www.washingtonpost.com/tablet/2023/05/05/april-28-may-3-2023-washington-post-abc-news-poll/?itid=lk_inline_manual_2)

sezione monografica

recensioni

Come cambia la cultura con le piattaforme digitali

Thomas Poell, David B. Nieborg, Brooke Erin Duffy, *Piattaforme digitali e produzione culturale*, a cura di Fabio Guarnaccia e Luca Barra, prefazione di Valerio Bassan, minimum fax, Roma, 2022, pp. 357.

Parole chiave

Piattaforme digitali, produzione culturale, media studies, democrazia digitale

Sergio Brancato è professore ordinario di sociologia dei media presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli "Federico II". Si occupa dei nessi tra tecnologie culturali, immaginario e società (sergio.brancato@unina.it).

Emiliano Chirchiano insegna Web design e nuovi media presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli "Federico II". Si interessa all'interazione tra media e società, in particolare alla relazione tra tecnologie di rete, media audiovisivi e videogame (emiliano.chirchiano@unina.it).

La virtualizzazione della comunicazione consiste, per Pierre Lévy (1995), nella creazione di uno spazio delle pratiche comunicative in cui l'informazione è un bene immateriale e le distanze spazio-temporali si annullano nell'espansione mediatica del

corpo. Generato dall'avanzamento delle tecnologie culturali, tale spazio consente l'interazione tra individui che abitano luoghi fisicamente separati, istituendo inedite modalità di relazione e favorendo nuove forme di conoscenza. Nello spazio virtuale

concepito da Lévy, le persone possono partecipare a comunità di interessi e scambiare informazioni con una vasta gamma di individui, prescindendo dalla loro posizione geografica.

Negli ultimi decenni, le piattaforme digitali hanno siglato mutamenti radicali nelle relazioni interumane. Grazie ad esse, disponiamo oggi dell'accesso immediato a un vasto repertorio di informazioni e risorse cognitive, fruibili in qualsiasi luogo e momento. È ormai possibile comunicare con efficienza e rapidità, mantenendo – seppur virtualizzati – rapporti interpersonali che altrimenti finirebbero per estinguersi. Nel volume del 2021, *Platforms and Cultural Production*, Thomas Poell, David B. Nieborg e Brooke Erin Duffy esplorano il ruolo delle piattaforme digitali nel quadro della profonda trasformazione che investe le modalità e le forme della produzione culturale. La loro ricerca si muove nel solco dell'analisi critica dei meccanismi di potere, controllo e influenza delle piattaforme digitali sulla società contemporanea, già delineata dallo stesso Poell con Van Dijck e de Waal (2018),

libro che ricostruisce le dinamiche attraverso cui le piattaforme – ad es. Facebook, Google, Amazon – hanno reinventato il nostro quotidiano riassetandone le forme comunicative.

Ben più che semplici strumenti, le piattaforme sociali sono luoghi digitali in cui gli utenti interagiscono liberamente. Essi creano, condividono e manifestano i propri pensieri in modo autonomo e spontaneo all'interno di un nuovo principio di realtà. La natura aperta e orizzontale di queste piattaforme genera inedite modalità di partecipazione e attivismo, dando voce a gruppi marginalizzati e diffondendo idee e opinioni altrimenti emarginate dal dibattito pubblico. Il potere delle piattaforme sociali, tuttavia, non è limitato alla loro capacità di amplificare le voci dei 'piccoli attori' della società: grazie alla loro estensione e alla loro versatilità nel monitorare e nell'analizzare i comportamenti degli utenti, le piattaforme sociali sono divenute protagoniste della sfera pubblica. Ma il loro ruolo nella digitalizzazione della comunicazione genera interrogativi etici e politici. La concentrazione del

potere comunicativo, la gestione dei dati personali e la logica vocazione delle piattaforme a *ri-mediare* la realtà sociale e culturale sono solo alcune tra le questioni che animano il dibattito scientifico, spesso colorandolo di foschi toni neo-apocalittici.

Tra i numerosi contributi a questo dibattito, *Piattaforme digitali e produzione culturale* si distingue per l'analisi interdisciplinare che coniuga agilmente media e cultural studies, sociologia ed economia politica, offrendo così una visione articolata e tendenzialmente laica del ruolo delle piattaforme digitali nell'attuale panorama culturale. Tale approccio consente di mettere in relazione e approfondire i molteplici aspetti che caratterizzano la complessa realtà digitale, cogliendo le implicazioni dal punto di vista economico, culturale e politico. Nella prefazione al volume, Bassan si cimenta con l'analisi dell'impatto delle piattaforme digitali sulla produzione culturale, sulla creatività, sul lavoro e sulla stessa nozione di democrazia. Egli si sofferma sui mutamenti che investono le dinamiche di produzione e diffusione culturale

con l'ascesa delle grandi piattaforme, ormai affermatesi quali autentici *gatekeeper* in grado di influenzare il ciclo dei contenuti online. Bassan non manca di sottolineare l'esistenza di forze motrici che spingono verso un internet più *equo* e democratico, fondato su strumenti collaborativi e partecipativi orizzontali che fanno accedere gli utenti al ruolo di veri e propri azionisti nella creazione e nella diffusione dei *network content*. Alla base di tali trasformazioni vi è la necessità di risemantizzare la parola cultura, non più limitata a definire il patrimonio delle conoscenze, ma tesa all'inclusione dei comportamenti e dei codici condivisi che utilizziamo per rapportarci alla realtà mutante che abitiamo.

In tale prospettiva, il testo osserva il fenomeno della *piattaformizzazione* nella sua prospettiva istituzionale e culturale, mostrando come questo processo stia producendo la concentrazione senza precedenti di potere economico, infrastrutturale e politico-culturale nelle mani di pochi soggetti d'impresa. Al contempo, tuttavia, esso offre alle industrie culturali anche opportunità impreviste per

intercettare pubblico e generare entrate.

Il libro si suddivide in due parti, ognuna concentrata su un aspetto specifico del fenomeno. Nella prima metà del testo sono analizzate le relazioni di dipendenza tra piattaforme e produttori culturali, confermando l'idea che la piattaforma proceda attraverso l'allineamento del modello di business e l'integrazione infrastrutturale. Inoltre, gli autori si concentrano sulla standardizzazione normativa attraverso cui le piattaforme regolano l'interazione tra gli utenti finali e le altre componenti del mercato digitale, evidenziando come la piattaforma implichi in sé una centralizzazione del potere economico, infrastrutturale e politico. Nella seconda metà, il testo guarda alla piattaforma come insieme di pratiche culturali mutevoli, ma profondamente correlate ai cambiamenti istituzionali, analizzando lo sviluppo di specifiche pratiche lavorative, creative e democratiche nell'interazione tra piattaforme e produttori culturali. In particolare, esamina le tensioni tra visibilità e invisibilità, responsabilità

collettiva e individuale, sicurezza e precarietà del lavoro, uguaglianza e disuguaglianza nella produzione culturale. Gli autori, infine, sottolineano come la piattaforma rappresenti in ogni caso una sfida decisiva per il futuro della democrazia, poiché i conflitti in atto nella *digital society* si riflettono nei prodotti culturali incentrati su questi dispositivi della costruzione di senso. Il ruolo sempre più centrale delle piattaforme nello scambio delle conoscenze, tuttavia, offre anche una serie di opportunità per superare le disuguaglianze e promuovere una diversa democratizzazione del ciclo delle merci culturali.

In conclusione, il libro descrive le piattaforme digitali come spazi ambivalenti di produzione culturale: da un lato, fonte di innovazione ed emancipazione per i creatori indipendenti; dall'altro, strumento di dominio ed esclusione per le grandi corporation tecnologiche, offrendo una prospettiva approfondita sul ruolo che esse rivestono nella trasformazione del panorama culturale contemporaneo. Invitando alla riflessione critica sulle opportunità

e sui rischi rappresentati dalle piattaforme digitali per il futuro della cultura nella società digitale, il testo rappresenta un significativo contributo alla letteratura sui media digitali e sull'innovazione culturale.

Riferimenti bibliografici

Lévy, P.
1995, *Qu'est-ce que le virtuel?* Editions La Découverte, Paris; tr. it. *Il Virtuale*, Raffaello Cortina, Milano, 1997.

Poell, Th., Van Dijck, J., de Waal, M.
2018, *The Platform Society: Public Values in A Connective World*, Oxford University Press, Oxford; tr. it., *Platform Society. Valori pubblici e società connessa*, Guerini, Milano, 2019.

Conoscere la Cina attraverso la storia dei suoi media

Gianluigi Negro, *Le voci di Pechino. Come i media hanno costruito l'identità cinese*, Luiss University Press, Roma, 2022, pp. 192.

Parole chiave

Cina, media, politica, *nation building*, *media history*

Ilenia Colonna è docente a contratto in Media ed emergenze umanitarie, presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Salento. Si è occupata di rappresentazioni mediatiche di fenomeni sociali, media digitali, comunicazione politica e opinione pubblica (ilenia.colonna@unisalento.it).

Digitando 'media cinesi' nella barra di ricerca di Google Scholar, al 9 maggio 2023 si ottengono circa 50.200 contenuti, 17.000 se si specifica il riferimento temporale '2019-2023'. I risultati restituiti dall'algoritmo della piattaforma confermano come da qualche anno a questa parte i media cinesi siano oggetto di studio e interesse crescenti. Un'attenzione alimentata e trainata, con buona

probabilità, dalla congiuntura di particolari condizioni che hanno indirizzato gli occhi (mediali) del mondo verso la Cina e ciò che la Cina racconta. Si pensi al caso Huawei – al centro delle contese tra Cina e Stati Uniti nel 2019 –, alla pandemia da Covid-19 del 2020, al recente boom della piattaforma TikTok e alle implicazioni di questo successo (tra le più recenti, le preoccupazioni per

la privacy e la sicurezza dell'app, che hanno portato le istituzioni dell'Unione Europea e di diversi Paesi in tutto il mondo a vietare l'utilizzo di TikTok sui dispositivi del personale).

Ad ogni modo, anche al netto di questi importanti fattori che ne hanno accresciuto l'appeal, il sistema mediatico della Cina costituisce un oggetto di studio intrigante: perché fornisce le (auto)narrazioni di uno dei principali protagonisti dell'attuale scena mondiale e perché questo protagonista ha peculiarità uniche, che insieme rispecchiano la contemporaneità tecnologica e mantengono una forte continuità con il passato.

Uno scenario, quello mediale della Cina, che per essere compreso nella sua complessità ben si presta a un'osservazione che coniughi conoscenza della società e della cultura cinesi con un'analisi della comunicazione basata sulla *media history*. È quanto si ritrova in *Le voci di Pechino. Come i media hanno costruito l'identità cinese*, libro di Gianluigi Negro, che racconta in modo articolato e allo stesso tempo chiaro gli ultimi settanta anni della storia dei media cinesi. *Le voci di Pechino*

menzionate nel titolo non si riferiscono tanto ai prodotti dell'industria culturale cinese, quanto alle dinamiche politiche, economiche, socio-culturali e tecnologiche che sono inscritte in quei contenuti in grado, a loro volta, di influire su quelle stesse dinamiche.

L'approccio di analisi adottato nel testo ricostruisce i percorsi e le tappe principali dello sviluppo dei media cinesi, e si rivela molto utile alla comprensione dei processi che hanno coinvolto i media, la politica e la popolazione dalla fondazione della Repubblica Popolare a oggi. Questo metodo – definito dall'autore “multifocale” – permette, infatti, “di contestualizzare i momenti politici, economici e sociali più rilevanti nel corso degli ultimi anni della storia cinese” (pp. 20-21), prendendo in esame specifici ambiti mediali collocati temporalmente in quattro periodi: stampa e radio (1947-1977), televisione e cinema (1978-2007), Internet (2008-2014), convergenza (2015-2022).

L'analisi delle macrofasi individuate dall'autore – che costituiscono i capitoli del libro – è preceduta da una ricca illustrazione

delle produzioni accademiche italiane sui media cinesi, seguita dall'esame dell'evoluzione etimologica di alcuni concetti fondamentali dello scenario mediale cinese: comunicazione, media, sistema, propaganda. Il soffermarsi sull'aspetto etimologico di queste parole chiave fa emergere come i concetti varino al mutare delle condizioni socio-politiche, e come i media e i concetti a essi legati siano strettamente connessi alle vicende politiche. L'intreccio tra i media cinesi e la politica – quindi il tema dell'ideologia e delle pratiche comunicative del Pcc – emerge infatti in tutti i capitoli, caratterizzato dalle peculiarità del contesto storico-sociale considerato e dal relativo avanzamento tecnologico.

Attraverso l'approccio multifocale e facendo dialogare sinologia e storia dei media, l'autore mette in luce sia la rilevanza dei media cinesi nel processo di *nation building*, sia gli elementi di continuità e rottura nell'evoluzione del sistema mediatico in Cina. In tal senso, molto interessante è il capitolo dedicato alla televisione, medium che apprendiamo essere stato fondamentale per la promozione di

una nuova idea di Cina, negli anni '80 e '90. Negro analizza il ruolo della televisione cinese in questo importante momento di transizione storica, economica e politica ricorrendo alla prospettiva dei Cultural Studies – in particolare al pensiero di Raymond Williams – con la quale vengono indagati alcuni importanti programmi televisivi trasmessi dall'emittente di Stato Cctv.

La scelta operata dall'autore è molto efficace perché mette in evidenza l'importante contributo del medium televisivo in alcuni cambiamenti tra i più significativi della storia della Cina: nelle dinamiche sociali, nelle abitudini di fruizione degli spettacoli televisivi, nell'adozione di un modello di modernità basato su una particolare forma di capitalismo, in grado di coniugarsi con il "socialismo con caratteristiche cinesi". L'analisi dedicata alla televisione sottolinea anche e soprattutto la capacità del governo cinese di gestire i meccanismi che regolano il mercato dei media, in funzione di una nuova narrazione nazionale.

Se lo stretto legame tra politica e media – costantemente richiamato nel testo – induce a

pensare al sistema mediatico cinese come a un monolite, nel capitolo dedicato a Internet Negro ci fa scoprire uno scenario più complesso e sfaccettato. Ad esempio, apprendiamo che accanto ai sistemi di filtraggio della Rete più avanzati del mondo – il famoso Great Firewall – e alle forme di autocensura praticate dalle aziende per evitare le sanzioni previste dal governo, il web cinese ha visto svilupparsi dinamiche creative grazie alle comunità online, che hanno generato nuove forme espressive proprio per aggirare le forme di controllo e censura. Ancora, veniamo a sapere che, nonostante la forte spinta tecno-nazionalista per cui anche lo sviluppo di Internet deve seguire le linee indicate dal Pcc, nelle politiche di crescita della Rete cinese si ritrovano tratti tecnocratici, neoliberali e valori individualisti molto simili al pensiero che domina la Silicon Valley statunitense.

Le pagine del libro restituiscono il web dello sterminato Paese in tutta la sua complessità, tuttavia le difficoltà in cui potrebbe incorrere il lettore non specializzato in questioni cinesi sono superabili

grazie ai chiarimenti sulle articolazioni e le funzioni del Pcc offerte dall'autore; caratteristica del testo davvero apprezzabile, che risulta essenziale per comprendere alcuni tratti peculiari del panorama mediale, come l'"autoritarismo frammentato" dell'Internet cinese.

Lo sviluppo della Rete e delle tecnologie digitali, con le relative implicazioni sociali ed economiche, non ha relegato i media tradizionali a un ruolo di secondo piano nel sistema mediatico del Paese. Anzi, come ben illustra l'autore attraverso l'analisi di due *case study* (il *Quotidiano del Popolo* e la testata online *The Paper*) la convergenza mediale – che costituisce "una delle manifestazioni più importanti a livello politico, economico e sociale dei media nella Cina contemporanea" (p. 127) – ha rinnovato la centralità dei media analogici ed evidenziato le strette relazioni con il digitale.

Nelle riflessioni conclusive, Negro illustra gli aspetti principali emersi dalla sua analisi: la costante centralità politica ed economica dei media cinesi nel corso delle varie leadership; la coerenza delle scelte politiche nella gestione dei mezzi di comunicazione;

l'attitudine del sistema mediale cinese a sviluppare una retorica nuovista finalizzata alla (ri)creazione costante di valori nazionali.

Il metodo di studio che ha condotto alle considerazioni sopracitate rappresenta, secondo chi scrive, uno dei principali punti di forza del libro. Attraverso la prospettiva di analisi adottata dall'autore, la rilevanza dei media nel processo di *nation building* non emerge come il portato diretto delle tecnologie della comunicazione. Il piano di analisi in cui l'autore inserisce il suo oggetto di studio è infatti collocabile tra l'approccio determinista e le teorie del modellamento sociale (Williams, Edge 1996), quindi anche in una prospettiva mediologica. Da questa visuale, facendo emergere i rapporti tra le evoluzioni delle idee politiche, economiche e sociali della Cina e le evoluzioni dei media cinesi – che esprimono queste idee – *le voci di Pechino* raccontate nel libro di Negro rappresentano un interessante ambito di studi per comprendere la società della Cina e i suoi mutamenti.

Riferimenti bibliografici

Williams, B., Edge, D.
1996, *The social shaping of technology*,
Research Policy, v. 25, n. 6, pp. 865-899.

Cristianesimo e media: una relazione bipolare?

Fabio Tarzia, *Benedetto contro Francesco. Una storia dei rapporti tra cristianesimo e media*, Meltemi, Milano, 2022, pp. 304.

Parole chiave

Chiesa e società, Papa Francesco, Papa Benedetto XVI, Media e Cristianesimo

Michele Sorice è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi alla Luiss di Roma, dove insegna Sociologia della comunicazione, Comunicazione Politica, Partecipazione politica e governance e Political Sociology. Dirige il Centre for Conflict and Participation Studies ed è componente del consiglio direttivo della Società Scientifica Italiana di Sociologia, Cultura e Comunicazione (msorice@luiss.it).

Il libro di Fabio Tarzia ha molti meriti. Il primo è quello di individuare un punto di vista e muoversi lungo una prospettiva apertamente dichiarata: “La nostra idea è che il meccanismo bipolare non sia solo l’agente fondativo, l’imprinting, ma che funzioni come principio attivo per tutto il processo storico che giunge sino

a noi” (p. 36). Si tratta di una posizione molto chiara e più volte riproposta nel volume. L’analisi di tale bipolarità è peraltro lucidamente articolata soprattutto nei primi due capitoli del libro, dove Tarzia affronta i diversi volti del cristianesimo, incorniciandoli all’interno di un’intrigante interpretazione storica. Il primo

capitolo del libro si concentra essenzialmente sulle diverse ‘visioni’ della Chiesa (dove immediatamente viene presentata la presunta discontinuità di posizionamento fra Benedetto XVI e Papa Francesco), che tuttavia si collocano in un processo unitario di tipo funzionale: “La nostra tesi è che, andando all’essenziale, alla radice archetipica, il cristianesimo sia una religione bipolare, che cioè detenga in sé sin dalle origini una doppia identità la quale, con varie sfumature e ridefinizioni, gli consente di adattarsi alle trasformazioni della Storia. Quando l’espansione non è possibile, lo ‘spirito apocalittico’ diventa predominante. Quando l’espansione diventa possibile e anzi necessaria, lo ‘spirito mondano’ ritorna a essere centrale” (p. 43). Appare assolutamente coerente, in questa prospettiva analitica, il ricorso a categorie come ‘ideologia’ e ‘mentalità’ mentre forse avrebbe meritato una maggiore attenzione la connessione di tali categorie con quelle di immaginario e, in particolare, di ‘immaginario sociale’. Sicuramente avrebbe avuto qualche utilità il ricorso a Steger e alla sua idea dell’immaginario come

macro-mappatura dello spazio sociale e politico attraverso le quali percepiamo, giudichiamo e agiamo nel mondo, un approccio quanto mai utile per analizzare anche il ruolo sociale del cristianesimo. La riduzione dell’immaginario a “grande sistema comunicativo” (p. 44), sebbene intrigante, rischia di legittimare quella deriva ‘mediacentrica’ che ha accompagnato una parte degli studi sui media in Italia e che ne ha provocato la sua delegittimazione accademica, come lucidamente notato – fra gli altri – da Carlo Sorrentino in un articolo apparso nel numero 1 del 2021 di *Comunicazione Politica*.

È nel secondo capitolo, però, che la proposta di Tarzia assume chiaramente i suoi contorni interpretativi. L’analisi dello studioso qui appare straordinariamente vitale, supportata da una serie di connessioni fra testi evangelici, interpretazioni esegetico-teologiche e studi storici e filosofici. Un grande e sicuramente innovativo esercizio di analisi ibrida e multidimensionale che si dipana sempre nel solco della prospettiva che l’Autore – con grande onestà intellettuale – dichiara

apertamente nel primo capitolo e che più volte conferma nello sviluppo del suo lavoro. Molto interessante, fra l'altro, l'idea del Nuovo Testamento come "canone aperto" che riprende – nella suggestione – il vecchio, ma ancora attuale, e famoso saggio di Bruce Metzger (1997).

La novità dell'analisi contiene, però, anche una forzatura (inevitabile?) nella sovrapposizione fra cattolicesimo (non a caso ampiamente studiato nel terzo e quarto capitolo del volume) e cristianesimo nella sua totalità. In questa cornice, forse sarebbe stata utile una lettura teologica non solo della bipolarità fra "spirito apocalittico" e "spirito mondano", ma anche del conflitto fra la dimensione universalistica della cattolicità e la volontà di dominio dell'Impero romano; un conflitto, peraltro, spesso risolto oggi dai gruppi più tradizionalisti nella riappropriazione di un immaginario "trionfante" che di fatto tende a ridurre la portata della dimensione profetica del "già e non ancora" dell'escatologia delle lettere paoline.

Un'altra prospettiva diadica che Tarzia lucidamente individua

è quella fra scrittura e immagine, presentata soprattutto nel terzo capitolo. Qui l'analisi di Tarzia è originale e innovativa: se nel primo capitolo l'esegesi ottocentesca storico-critica tedesca costituisce una pericolosa ancora che impedisce l'adozione di prospettive analitiche meno datate, nel terzo capitolo il ricorso ai grandi 'classici' è sempre risolto con grande attenzione e maestria e la stessa analisi sul ruolo della Parola (scritta e predicata) appare di straordinaria lucidità.

Tarzia propone la sua lettura bipolare del cristianesimo/cattolicesimo anche nel quarto capitolo. L'intento, come detto, è manifestamente dichiarato fin dalle prime pagine del libro. Ma forse qui si notano di più alcune forzature, come quella riguardante il conflitto fra Francesco e l'eresia catara che, seppure storicamente attestato, è assolutamente marginale nella vita e nella predicazione del Santo Patrono d'Italia, che si sono connotate decisamente per quella che Chiara Frugoni definiva la risposta cristiana non aggressiva anche di fronte all'infedele. Proprio la splendida analisi di Francesco (e del Medioevo)

presente nei lavori di Frugoni torna subito alla memoria a questo proposito: Frugoni, scomparsa nell'aprile del 2022, è stata, non a caso, sempre molto attenta all'intima connessione fra parola e immagine, cosa che costituiva peraltro uno degli elementi distintivi del suo metodo di ricerca.

Interessante anche l'analisi di Tarzia sul ruolo della stampa fra protestanti e cattolici (pp. 215-219), sebbene forse rispetto alla lettura 'privata' della Scrittura sarebbe utile indagare anche il ruolo dei 'colportori' del mondo riformato e rispetto alla 'crisi' nel mondo cattolico, provocata dal positivismo, andrebbero analizzate esperienze come quelle di Leone Dehon e del suo impegno editoriale.

Nell'analisi delle relazioni fra cattolicesimo e media, il libro di Tarzia risulta ancora più riuscito e può senza dubbio ambire a costituire un punto di riferimento nel dibattito contemporaneo sul tema. L'analisi dello studioso diventa persino divertente quando intreccia la produzione culturale (utile, per esempio, l'uso del *Signore degli anelli* per l'analisi della complessa relazione fra

Chiesa e broadcasting). Proprio la riflessione sulla dimensione 'multimediale' della Chiesa cattolica appare da una parte interessante e originale, dall'altra tuttavia evidenzia la criticità di un approccio bipolare alle "tendenze centrali del cristianesimo". E qui, forse, proprio l'antinomia fra Benedetto XVI e Papa Francesco sembra l'elemento meno riuscito. Se, infatti, è vero che la narrazione (giornalistica?) della comunità ecclesiale che promana dai discorsi e dall'azione pastorale dei due papi appare evidentemente diversa (ma non necessariamente divaricata), dal punto di vista teologico esiste un'assoluta continuità pur nella sua evoluzione. D'altra parte, l'evoluzione della riflessione teologica è strutturale, a meno che non si voglia considerare la dimensione teologica come 'canone chiuso' e ipostatizzato, che è esattamente la narrazione – discutibile e fondamentalmente anticristiana – di alcuni gruppi iper-tradizionalisti che accusano Papa Francesco di 'tradimento' e lo pongono in opposizione a Papa Benedetto XVI.

Scriva Tarzia, nella chiosa del suo libro, che non possiamo

considerare il cristianesimo come “religione o solo alfabetica o solo immaginifica”. E qui – al di là del bel libro di Fabio Tarzia – dovremmo forse interrogarci se parlare di cristianesimo solo come ‘religione’ abbia ancora un senso o se invece non sia più utile parlare di quell’anelito all’universale a cui faceva riferimento Padre Ernesto Balducci quando, peraltro, introduceva un altro bipolarismo – quello fra “*pactum unionis*” e “*pactum subiunctionis*”, che aveva (ha) una ricaduta anche sulla complessa relazione fra cristianesimo (non solo cattolicesimo) ed ecosistemi comunicativi.

Riferimenti bibliografici

Metzger, B.
1997, *Il canone del Nuovo Testamento*,
Paideia, Brescia.

Se tutte le informazioni vengono per nuocere

Byung-Chul Han, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, traduzione di Federica Buongiorno, Einaudi, Torino, 2023, pp. 88.

Parole-chiave

Infocrazia, razionalità digitale, agire comunicativo, datificazione

Carlo Sorrentino è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali all'Università di Firenze; dal maggio 2022 presiede la Scuola di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" (carlo.sorrentino@unifi.it).

Infocrazia di Byung-Chul Han è un libro di successo. Pericoloso e contraddittorio. Il filosofo coreano, ma di formazione tedesca, è molto noto, tanto da essere definito dalla testata spagnola *El País* – come pubblicizza il risvolto di copertina – il filosofo tedesco vivente più letto dei nostri giorni. Ormai da un decennio, con cadenza annuale, pubblica testi di successo in cui ammonisce sullo sgretolamento della nostra società.

Leggendo *Infocrazia* si capiscono i motivi di questa sua popolarità. Il suo stile di scrittura è indubbiamente efficace, chiaro e secco.

Ma proprio questa fortuna mi spinge a definire il suo testo contraddittorio e pericoloso. Contraddittorio perché l'autore incorre proprio nel vizio capitale da lui attribuito alla nostra società colpita dall'infocrazia: la mancanza d'ascolto. La sua tesi è che l'attuale abbondanza

di informazioni mette in crisi la democrazia perché rende impossibile ogni forma d'ascolto; per lo stordimento proprio di tale abbondanza che ci allontana dalla verità, rendendo ardua la capacità d'argomentazione, su cui soltanto si fonda il dialogo, il dibattito pubblico. Ma, poi, sviluppa la sua tesi in forma apodittica, ricorrendo a una serie di espedienti narrativi in cui, piuttosto che convocare la letteratura necessaria per articolare il discorso, sceglie dei testi-bersaglio, ne estrapola i concetti più deboli e discutibili e, sulla base di tutto ciò, sentenzia.

Pericoloso perché soffia su sensibilità particolarmente avvertite nella nostra società – come la crisi della democrazia, la ridefinizione del processo comunicativo posto dall'ambiente digitale e lo scompaginamento delle forme di relazioni sociali che ciò produce –, ma sparando su un obiettivo facile e dato ormai sempre più spesso per scontato nel discorso pubblico: è tutta colpa della rete e delle tante conseguenze da essa provocate nella nostra vita quotidiana, quali il sovraccarico informativo, la datificazione, la polarizzazione ecc. Non a caso,

il sottotitolo italiano è: le nostre vite manipolate dalla rete. Pericoloso perché presenta fenomeni sociali molto presenti e discussi fra i tanti studiosi delle significative conseguenze provocate dallo straordinario sviluppo tecnologico degli ultimi decenni, ma poi non li problematizza, non si sofferma sui tanti aspetti controversi, ben presenti anche in molti testi che non hanno giudizi meno severi sulla società digitale, ma formulati esplicitando interrogativi, dubbi, ipotesi e non salomoniche certezze. Insomma, potremmo definire Byung-Chul Han un apocalittico digitale. La sua è l'apoteosi del 'dove andremo a finire', esattamente il clima d'opinione della società della stanchezza, tanto per citare il titolo di un'altra sua fortunata opera.

Il brevissimo testo *Infocrazia* è composto da 5 capitoli, che potremmo definire 5 quadri. Nel primo affronta quello che definisce il regime dell'informazione imposto dalla rete e la conseguente affermazione del dataismo, definito un sapere totale, quindi con tratti totalitari, basato su dati informatici, che rende obsolete se non superflue le teorie filosofiche

e scientifiche. La fortuna di tale regime è – per Han – attribuibile all'impressione che fornisce di renderci tutti liberi perché co-partecipi di tale regime, grazie al facile accesso alla produzione in rete. Libertà illusoria perché di fatto, e qui è evidente il tributo a Zuboff, il regime dell'informazione s'impadronisce dei singoli e li controlla. Nel secondo quadro, infatti, descrive la trasformazione della democrazia in infocrazia, che attraverso l'accelerazione delle informazioni e la loro frammentazione destruttura la sfera pubblica privandoci di razionalità. Per meglio dire, e siamo al terzo quadro, la razionalità prodotta dal digitale sancisce la fine dell'habermasiano agire comunicativo, che ha bisogno della presenza dell'altro affinché si produca vero dialogo, fattore indispensabile per la costruzione dell'immaginazione, risorsa utile non soltanto per pensare l'alterità, ma per pensare con l'altro. Il discorso è una pratica dell'ascolto, che per Han non è messa in crisi dalle soffocanti bolle informative in cui le logiche algoritmiche ci rinchiudono – secondo la nota teoria di Pariser – quanto,

piuttosto, dalla trasformazione narcisistica della nostra società, che ci atomizza e ci lusinga attraverso la facile riproposizione della propria visibilità, che fa scivolare verso il culto di sé stessi. La fine dell'agire comunicativo produce una de-fatticizzazione dei mondi della vita che favorisce la tribalizzazione digitale: le informazioni non rappresentano più risorse di sapere, ma risorse identitarie.

Questa forma di assolutizzazione dell'informazione, questa datificazione della realtà conduce a ciò che Han definisce – nel quarto quadro – razionalità digitale, fondata su una visione ingenua, behaviorista della realtà, ritenuta trasparente e intelligibile grazie alla quantità d'informazioni facilmente raggiungibile. Ed è proprio tale visione a condurre – e qui Han chiude il suo cerchio – alla crisi della verità, non raggiungibile se le informazioni si sacralizzano e diventano il corredo principale della nostra costruzione identitaria, che – in quanto tale – non può essere contraddetta dalle contro-argomentazioni, ma deve poggiare sulla centralità del post-fattuale, in cui non

si può che credere in ciò a cui si vuole credere.

Come si evince anche da questa breve – e pertanto approssimativa – sintesi, gli argomenti convocati da Han sono tanti e maledettamente seri. La destrutturazione della sfera pubblica, da qualcuno non a caso definita post-sfera pubblica, la sua esplosione in tante sfere pubbliche settoriali. L'opacità propria di una società che ha visto moltiplicarsi le soggettività tese a conquistarsi pubblica visibilità, provocando un netto incremento dei “fatti degni di nota”, ma proprio per questo ne ha relativizzato l'importanza, la centralità, l'interesse pubblico, facendo piegare l'attenzione degli individui verso la varietà interpretativa con cui si può leggere ogni fatto. Il sovraccarico informativo che ha favorito tanto la frammentazione della realtà, molto più difficilmente ri-contestualizzabile in un universo coerente, quanto la velocizzazione con cui compaiono e scompaiono davanti ai nostri occhi gli eventi, in un rutilante turbinio che accende le nostre immaginazioni, spesso confondendole.

Tuttavia, Han sceglie una scorciatoia cognitiva da cui un filosofo – soprattutto se di chiara fama – dovrebbe rifuggire: individuare facili bersagli, siano essi i dataisti oppure i teorici del complotto, assegnando ai primi la parte degli ingenui ottimisti, ai secondi quella degli sciocchi ignoranti frutto delle degenerazioni descritte, per evidenziare i limiti delle loro argomentazioni e scivolare così verso quello che pure denuncia: un nichilismo che non sembra avere rimedi.

Molto cool, appropriato a una rappresentazione della contemporaneità che ha da tempo e giustamente smesso di vedere nello sviluppo tecnologico le magnifiche sorti e progressive, ma che proprio per questo deve incamminarsi verso una riflessione più complessa circa i modi in cui riprendere i fili di una rete – quella delle nostre relazioni sociali – che non può che ricomporsi sulla base di nuove forme di condivisione. Perché la verità, piuttosto che basarsi sulla arendtiana solidità dell'essere, è fondamentalmente accordo. Ha bisogno di legami sociali per condividere saperi e far parte di una

comunità. Indubbiamente, l'ambiente digitale ha significativamente destrutturato tutto questo, ma attribuirgli la totale responsabilità della crisi della democrazia e della fine della verità sembra indubbiamente eccessivo.

Il classico in discussione

György Lukács
***Storia e coscienza di
classe***

Pgrecò, Milano, 2022 (1923)

(a cura di Luca Corchia)

presentazione

A distanza di un secolo dalla pubblicazione di *Storia e coscienza di classe* di György Lukács, *indiscipline* ha raccolto le riflessioni di

quattro studiosi italiani sulle tesi eterodosse del marxista ungherese e la travagliata storia degli effetti di un'opera capitale per la teoria della modernità e la concezione pratica della filosofia sociale. L'occasione è data dalla ristampa della traduzione italiana grazie alle Edizioni Pgreco, piccola casa editrice fondata e diretta da appassionati bibliofili volti a recuperare i grandi classici della storia delle idee. E nel caso dei saggi che compongono *Storia e coscienza di classe* – composti tra il 1919 e 1922, come “la conclusione e la sintesi (...) del periodo di sviluppo a partire dagli ultimi anni di guerra” (p. XVI) – di recupero, a ben vedere, si tratta.

La prima edizione italiana, tradotta da Giovanni Piana e introdotta da Mario Spinella, fu pubblicata da Sugar Editore nel 1967 e ristampata più volte su licenza da Oscar Mondadori, raggiungendo un vasto pubblico e alimentando la cultura della Nuova Sinistra degli anni Sessanta e Settanta. Per oltre un decennio fu identificata, letta e interpretata come un'opera di formazione essenziale nella lotta di campo tra le dottrine marxiste contro le posizioni non dialettiche dominanti nella Seconda e Terza Internazionale, contro il revisionismo socialdemocratico e il bolscevismo. Dalla metà degli anni Ottanta, la svolta neoliberale ha assopito tutto: il dibattito sul canone del materialismo storico e anche il testo di Lukács, al pari degli altri di estetica e di critica letteraria, un tempo celebrati. In una certa misura, si continua a studiare l'opera del 1922 solo come punto di avvio di riflessioni e approcci coevi o successivi, come per la ricezione in quei circoli intellettuali tedeschi, animati dallo stesso Lukács, da cui si genererà la Scuola di Francoforte – da Benjamin sino alla *Dialettica dell'illuminismo* e *L'uomo a una dimensione* –, o la lettura di Maurice Merleau-Ponty e le interpretazioni dei gruppi raccolti nelle riviste *L'homme et la société* in Francia, *Praxis* in Jugoslavia e *Aut Aut* in Italia. Per lo più, come notava Giuseppe Bedeschi, il libro di Lukács, a lungo fuori circolazione, “ha esercitato un'influenza sotterranea, ma non per questo poco profonda su alcune correnti della cultura europea degli ultimi decenni” (Bedeschi 1970, p. 23).

Il merito di Giorgio Cesarale, alla cui iniziativa si deve la ristampa dell'edizione italiana e che firma una nuova introduzione, è di aver riproposto agli studiosi la questione dell'attualità del nucleo teorico di *Storia e coscienza di classe*. Al di là degli schieramenti ideologici che avevano costretto, già nel 1932, l'Autore a ripudiare l'opera sotto gli attacchi tanto dell'Internazionale comunista, per mano di Bucharin e Zinov'ev, e della corrente predominante in patria, rappresentata da Jozsef Révai – compagno di Lukács nella frazione del Partito comunista ungherese e poi ministro della Cultura della Repubblica popolare –, quanto dell'opposizione marxista anti-leniniana di Karl Kautsky (cfr. Spinella 1973, p. VIII). Già Lukács, nella *Prefazione* del 1967, scritta per la pubblicazione del secondo volume dei *Werke* (cfr. Lukács 1968), e utilizzata nella prima edizione italiana, pur facendo ammenda di eccessivo hegelismo – anche alla luce della lettura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (pubblicati in lingua originale e in versione integrale nel 1932) – confermava la validità di alcuni aspetti essenziali di *Storia e coscienza di classe*: il superamento delle antinomie della filosofia moderna, come quelle fra immediatezza e mediazione, contenuto e forma, essere e pensiero; una prospettiva globale e totalizzante verso i fenomeni storico-sociali; la contrapposizione tra il metodo dialettico e il metodo delle scienze naturali – trasferendo nel *corpus* marxiano i motivi del neokantismo di Windelband e Rickert; la distinzione tra l'oggettivazione come disposizione naturale e l'estraneazione quale prodotto storico-sociale; il legame profondo tra il metodo delle scienze naturali e il capitalismo; il processo di reificazione come l'orizzonte pratico e teoretico entro cui si determinano tanto la produzione capitalistica delle merci quanto la riproduzione di tutte le forme fenomeniche della vita sociale; la critica al riduzionismo della concezione engelsiana dell'ideologia; l'interpretazione della crisi della modernità come una crisi culturale; il ponte stabilito tra critica della reificazione e autocoscienza del proletariato.

A tale sviluppo occorre guardare anche oltre l'inattualità del problema dell'organizzazione di una classe proletaria intesa fenomenologicamente come totalità e fine della storia del genere, e quindi alle contraddizioni tra coscienza in sé e per sé del soggetto rivoluzionario

e le stesse tesi lukácsiane sulla tendenza alla reificazione universale. Il testo di Cesarale, intitolato *Attualità di Storia e coscienza di classe?*, restituisce il quadro d'insieme di un testo complesso che sviluppa una concezione del materialismo storico intrecciata alla storia della filosofia, la critica del marxismo socialdemocratico anche attraverso la valorizzazione del pensiero di Rosa Luxemburg, e la critica al feticismo come elemento identificativo non solo del modo di produzione capitalistico bensì dell'intera civilizzazione borghese. Un pensiero e una scrittura, nota lo studioso italiano, che rimandano a un contesto d'origine culturale e storico, a una provincia di problemi, significati e finalità distanti e sconosciuti dal nostro spirito del tempo. Eppure, l'interpretazione del capitalismo come “sistema delle forme” – nesso interno tra produzione, scambio e consumo della merce come fatto sociale totale – conserva valenze analitico-critiche per comprendere ancor oggi le condizioni materiali e immateriali di riproduzione del nostro mondo e delle nuove divisioni socialmente emergenti, non solo più di classe, ma direttamente di genere, etnia, cultura, sino alle grandi questioni che investono il piano della riproduzione della specie umana a livello globale.

La dialettica tra dimensioni oggettive e soggettive del feticcio merce, tra sistemi sociali e mondo della vita, è al centro del testo *La teoria della reificazione attraverso Storia e coscienza di classe* di Luca Micaloni. Dalla disamina del saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*, emerge la ricchezza dei riferimenti filosofici e sociologici di Lukács: il Marx sociologo del primo libro de *Das Kapital*, riletto attraverso le prospettive culturaliste di Simmel sulle forme di vita e di Weber sulla razionalizzazione, oltre al movimento di filosofia della storia dischiuso dalla fenomenologia dello spirito di Hegel. L'analisi sistematicamente combinata del nesso tra l'oggettività dei sistemi organizzati d'azione e l'esperienza soggettiva mediata socialmente è la cifra di una concezione compiuta di tutte le determinazioni dell'accesso epistemico e pratico del capitalismo e della modernità. Viene ricostruito il processo di reificazione sia nella produzione delle condizioni materiali di esistenza che nella riproduzione simbolica della “seconda natura”. La tesi è che la “forma di merce”, da prodotto del ciclo economico del valore,

si sia estesa a ogni ambito della vita e a tutte le classi sociali: la merce come feticcio, oggetto e spirito del nuovo complesso sacrale. Poiché il materialismo storico è tuttavia la trasposizione a livello di teoria della coscienza di classe del proletariato, che penetra al di sotto dell'immediatezza reificata, l'emancipazione dal nuovo giogo gli è affidata. Il compito storico è dunque l'organizzazione della coscienza in prassi rivoluzionaria con cui Lukács dovrà fare i conti per le aporie della sua diagnosi epocale la cui portata investe soprattutto le classi popolari.

A una sezione della *Wirkungsgeschichte* del libro è dedicato il testo *Lukács e il marxismo italiano* di Stefano Petrucciani. Vi si tratteggiano, infatti, i passaggi cruciali della ricezione di *Storia e coscienza di classe* nel pensiero comunista del nostro Paese. Dalle annotazioni dei *Quaderni* di Gramsci sulla questione della critica all'ortodossia scienziata e naturalista del materialismo, sino al dibattito sul finire degli anni Sessanta, dopo la riscoperta dovuta al giovane Cesare Cases e alle lezioni di Delio Cantimori sulle *Interpretazioni tedesche di Marx nel periodo 1929-1945*, e soprattutto all'eco della traduzione francese non autorizzata del 1960. Dal saggio di Petrucciani riemergono il prezioso lavoro critico di studiosi della cultura tedesca a cui siamo debitori (Tito Perlini, Marzio Vacatello, Gian Enrico Rusconi), l'opposizione dell'interpretazione scientifica del marxismo (Galvano della Volpe, Giuseppe Bedeschi, Lucio Colletti), una ricezione filosofica politicamente interessata alle implicazioni problematiche per la *praxis* (Furio Cerutti) e il declino dell'interesse verso Lukács e l'attitudine messianico-settaria frustrata di *Storia e coscienza di classe* come epifenomeno della crisi del marxismo.

Sono particolarmente preziose, perciò, le riflessioni che Laura Pennacchi matura oggi sulla figura di Lukács dall'interno della storia della sinistra comunista italiana, rievocando il dibattito nel marxismo in quegli anni, i seminari universitari, la tesi di laurea su *Storia e coscienza di classe* con Alberto Asor Rosa, la militanza e l'incontro con il filosofo, nel suo appartamento a Budapest, in una settimana agostana del 1970, qualche mese prima e più a lungo della celebre intervista di Ferrarotti (cfr. Ferrarotti 1971).

Luca Corchia

Riferimenti bibliografici

Bedeschi, G.

1970, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Roma-Bari.

Ferrarotti, F.

1971, *Colloquio con György Lukács*, La Critica sociologica, 17-18.

Lukács, G.

1968, *Werke*, Luchterhand, Neuwied-Berlin.

Spinella, M.

1973, Storia e coscienza di classe *cinquanta anni dopo*, in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Oscar Mondadori, Milano, pp. VII-XVIII.

Attualità di *Storia e coscienza di classe*?

Giörgy Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Pgreco, Milano, 2022, 256 pp.

Parole chiave

Marxismo occidentale, teoria sociale, teoria critica

Giorgio Cesarale è professore di Filosofia politica presso l'Università "Ca' Foscari" di Venezia (giorgio.cesarale@unive.it)

Storia e coscienza di classe è un libro che contiene molti libri al proprio interno: alla riconcettualizzazione del senso e dello sviluppo della filosofia moderna, contenuta in *La reificazione e la coscienza del proletariato*, si associa una critica del marxismo socialdemocratico e secondo-internazionalistico, racchiusa in *Che cosa è il marxismo ortodosso?* e *Coscienza di classe*, che, nel quadro di una valorizzazione dell'opera di Rosa Luxemburg progressivamente reclinante sul leninismo (in *Rosa Luxemburg marxista, Legalità ed illegalità, Osservazioni critiche sulla 'Critica della rivoluzione russa' di Rosa Luxemburg*), prefigura un ripensamento del canone tradizionale, kautskyano, del materialismo storico e un rilancio della *Organisationsfrage*, irrobustita dalla critica al feticismo come contrassegno non solo della produzione e circolazione capitalistiche della merci, ma anche delle strutture di socializzazione

politica della borghesia (rispettivamente in *Il mutamento di funzione del materialismo storico* e in *Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione*).

Bisogna quindi constatarlo immediatamente: a dispetto della cospicua penetrazione dei suoi temi nella filosofia e nella teoria sociale e politica contemporanea, *Storia e coscienza di classe* è un libro difficile, talvolta oscuro, fitto di richiami a una cultura, quella *fin de siècle* e *finis Austriae*, che oggi è per lo più sconosciuta e comunque al di fuori dell'orizzonte medio delle aspettative (quanti, ancora oggi, leggono un grande esponente del neokantismo quale Emil Lask, che pure ha contato nell'evoluzione del giovane Lukács?). Né la *Wirkungsgeschichte* del libro può aiutare molto nell'opera decodificatrice: al di là della sua prima ricezione, nel seno del bolscevismo e di ciò che poi diverrà la Scuola di Francoforte, la ricognizione che se ne fece a muovere dagli anni '50 (con Merleau-Ponty, Sartre, Fortini, Cases, Krahl, ecc.) aveva come obiettivo una riqualificazione soggettivistica del marxismo, di cui lo stesso Lukács, pur riconoscendone l'importanza, scorgeva il carattere in qualche modo arretrato rispetto al compito allora più urgente di una rifondazione generale del marxismo, da eseguire in rapporto alle profonde trasformazioni economiche, politiche e culturali del secondo dopoguerra.

È senz'altro vero che il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, ritrascrivendo il marxismo nei termini di una fenomenologia della classe proletaria interessata alla riconquista della *totalità*, ha contribuito a determinare la svolta occorsa nel marxismo italiano, francese e tedesco degli anni '60 e '70, con la rottura del paradigma storicistico e il riattinimento del sistema del capitale come sistema delle forme, articolato secondo differenti livelli di astrazione e complessità. Ma è altrettanto vero che le difficoltà subite dalle soggettività organizzate del movimento operaio internazionale – al quale Lukács è rimasto affratellato fino all'ultimo – di fronte alla grande crisi mondiale del 1968-1973 hanno influito negativamente sulla possibilità di ritrovare ancora in *Storia e coscienza di classe* le chiavi per una ricomposizione politica proiettata al di fuori della reificazione universale. *Storia e coscienza di classe*

non è, non poteva essere, né il libro di coloro i quali hanno preservato uno spazio per la negatività, ma estroflattendola dalla mediazione sociale totale (il pensiero negativo, nelle sue varie declinazioni); né il libro di coloro i quali hanno tentato di risolvere la crisi dello storicismo rinnovando la tesi dell'univocità e dell'assoluta immanenza dell'essere (la *French Theory*). Più sociologicamente e politicamente ancora: chi, negli ultimi trent'anni, abbia creduto nei nuovi movimenti sociali, nella società civile o nella moltitudine non poteva – d'altra parte per comprensibili motivi – trovare ancora attuale un libro nel quale si percorre il ciclo dell'*astrazione reale* nella produzione e nella circolazione di beni e servizi per *saltare* verso il partito operaio e il regno della libertà.

Che cosa può allora ritornare vivo e operante nel messaggio di *Storia e coscienza di classe*? A mio modo di vedere, una delle lezioni decisive del libro sta nella sua capacità di stringere, in un modo che per certi versi rimane ineguagliato, il rapporto fra la sfera della *produzione* e la sfera della *riproduzione* del capitale sociale totale, nell'insieme delle sue molteplici dimensioni. Quel che Lukács ha cioè compreso, assestandolo in un organismo teorico ricco e affascinante, è che la separazione fra valore e valore d'uso che contraddistingue ogni merce determina una scissione fra astrazione quantitativa e contenuto qualitativo materialmente eterogeneo che si impone in modo generale, strutturandosi come modello sia per tutte le attività produttive sia per quelle riproduttive, ovvero per quelle attività che conservano le condizioni di riproduzione della società, da quelle burocratico-amministrative a quelle comunicative e di consumo. La grandezza di Lukács sta perciò nell'aver colto, in controtendenza rispetto al marxismo socialdemocratico dell'epoca, benché genialmente anticipato dal Marx teorico del carattere di feticcio della merce, che la reificazione o alienazione diventano davvero dominanti quando alla dimensione *oggettiva* del feticismo si congiunge quella *soggettiva*, con la mercificazione delle attività dei lavoratori, il loro separarsi da sé stessi, a tutti i livelli della loro *vita quotidiana*. È solo questa impostazione teorica, peraltro, che può garantire per lui lo scioglimento di quel vero e proprio enigma che caratterizza la società moderna, costituito per un verso dal fatto che grazie

all'universalità della forma di merce, alla eguaglianza formale e astratta dei prodotti del lavoro mediata dalla divisione del lavoro, all'estensione dei comportamenti razionali dalla produzione alla riproduzione, l'intera esistenza "è sottoposta ad un processo economico unitario e il destino di tutti i membri della società viene mosso da leggi unitarie" (p. 119); per altro verso, dal fatto che la crescita, sia *intensive* sia *extensive*, della reificazione consolida l'*apparenza* della separazione fra economia e politica, struttura e sovrastruttura, società civile e Stato, rinchiudendo gli individui nella loro particolarità empirica, impedendo loro di *por*si come soggetti.

L'adozione del punto di vista della riproduzione, tuttavia, non permetterebbe solo di acquistare una migliore intelligibilità di *Storia e coscienza di classe*, così come dell'itinerario che ha condotto il Lukács più maturo nella direzione della costruzione dell'ontologia dell'essere sociale; essa permetterebbe anche di collocare i contenuti fondamentali del libro nel contesto della discussione contemporanea intorno a quei problemi ecologici, di genere e di razza che investono precisamente il piano della riproduzione del sistema a livello mondiale. Si tratta di una tematica che ha una immediata connotazione *politica*: perché i lavoratori e le lavoratrici non riescono più, tranne significative eccezioni, per lo più al di fuori dell'Europa, a uscire dalla loro "coscienza empirica", acquistando, come Lukács auspicava che avvenisse, una "coscienza attribuita di diritto", capace di permeare di sé le istituzioni democratiche? È noto che ciò dipende da una molteplicità di fattori tecnologici, organizzativi, sindacali, culturali, in connessione con una enorme ristrutturazione mondiale del capitale, che ha squassato la divisione internazionale del lavoro, insieme ai codici culturali e giuridici che caratterizzavano il "compromesso socialdemocratico". Ma in questo processo un certo ruolo andrà probabilmente assegnato alla perdita della consapevolezza, caratteristica di *Storia e coscienza di classe*, circa la crucialità del riferimento alla centralità del fattore-coscienza e del fattore-organizzazione, in virtù dei quali i lavoratori e le lavoratrici devono anzitutto cambiare sé stessi, entro un processo lungo e articolato, per cambiare la società (cfr. Cesarale 2022, pp. XXXVII-XXXIX).

Certo, tale consapevolezza da sola non è sufficiente, perché deve essere accompagnata da una maggiore assimilazione, conoscitiva e pratica, delle articolazioni e stratificazioni che compongono la forza lavoro a livello mondiale. Essa rimane però ancora essenziale, specie nelle terribili *global turbulences* che stiamo attraversando.

Riferimenti bibliografici

Cesarale, G.
2022, *Introduzione a G. Lukács, Storia e coscienza di classe*, Pgreco, Milano.

La teoria della reificazione attraverso *Storia e coscienza di classe*

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Pgreco, Milano, 2022,
256 pp.

Parole chiave

Marxismo occidentale, teoria sociale, teoria critica

Luca Micaloni è dottore di ricerca in Studi Politici presso l'Università di Roma "La Sapienza" (luca.micaloni@gmail.com)

Nel quadro teorico di *Storia e coscienza di classe*, e in particolare nel saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato* (Lukács 1991, pp. 107-275), reificazione (*Verdinglichung*) designa per Lukács un'articolazione di fenomeni, che ineriscono tanto l'oggettività dei sistemi d'azione e dei processi di socializzazione, quanto le forme dell'esperienza soggettiva. Descritta attraverso un repertorio che, oltre a Marx, attinge alla teoria weberiana della razionalizzazione e all'Idealismo tedesco come fonti primarie, la reificazione si presenta come predominio della scomposizione, della quantificazione e del calcolo, che dissolve il mondo delle qualità e delle unità organiche, valendosi di quella razionalità formale, individuata da Weber, in certo modo affine alla connotazione hegeliana dell'*intelletto*: forza d'astrazione, impegnata nell'isolamento analitico delle parti, che preclude l'accesso cognitivo all'intero, potendo ricomporlo al massimo

come collezione e somma di elementi posti in una relazione estrinseca accidentale, ma non come necessità di una totalità processuale contenuta in ciascuna delle determinazioni che la compongono.

Il formalismo della razionalità promuove la formazione di una *coscienza reificata*, che convalida l'apparenza immediata dei fenomeni e ignora le mediazioni, storiche e strutturali, da cui i fenomeni risultano. Il processo sociale, presupposto e prodotto dell'insieme delle azioni e delle relazioni di individui e gruppi, si rende autonomo e si contrappone ai soggetti produttori come oggettività indipendente ed estranea, come nuova natura regolata da leggi proprie, impermeabile al controllo e alla donazione di senso dei soggetti, i quali assumono una postura contemplativa (p. 127) che si limita a convalidare la datità immediata e le sue leggi, di cui riesce a postulare la conoscibilità, ma non la trasformazione. La reificazione abbraccia tutti i sottosistemi sociali (dalla produzione al diritto, dalla burocrazia statale alla cultura) e tutte le forme di coscienza e di esperienza (sebbene, infatti, insista con più vigore sul proletariato, la reificazione coinvolge tutte le classi).

La causa ultima della reificazione risiede per Lukács nel fatto che la *forma di merce* è divenuta la forma generale dell'oggettualità nelle società in cui predomina il modo di produzione capitalistico. Non si tratta soltanto di registrare l'ampliamento del raggio delle relazioni mercantili, in precedenza relegate ai margini delle comunità di sussistenza e limitate alla compravendita delle eccedenze della produzione, né soltanto di comprendere la produzione come produzione di valori di scambio, prima e più essenzialmente che di valori d'uso. La compiuta universalizzazione della forma di merce deve piuttosto essere riconosciuta come cifra fondamentale della struttura sociale moderna e del rapporto di capitale, poggiante sul carattere di merce della forza-lavoro libera: in virtù del suo carattere di feticcio, la merce esprime, ma anche deforma e occulta, nella forma di relazioni proporzionali tra cose scambiabili, la provenienza genetica della superficie apparente della circolazione da *relazioni di produzione tra esseri umani*.

Nell'ampia e densa ricostruzione della filosofia moderna proposta nella seconda sezione del saggio, Lukács ricostruisce il *doppio profilo*

della filosofia moderna, che per un verso ha reificato il mondo assumendo la conoscenza fisico-matematica come modello della conoscenza in generale, mentre per l'altro ha messo a tema il contributo soggettivo alla produzione della realtà. Segnata da questa ambivalenza, la modernità filosofica non è mai riuscita a “dissolvere razionalmente il contenuto del concetto” (p. 151), e anzi ha costantemente riprodotto il problema del residuo non razionale e dell'indeducibilità della materia, venendo risospinta in un dualismo di fondo, connotato dalla separazione di teoria e prassi, soggetto e sostanza, spontaneità e determinazione, spirito e natura. Esaurito il ruolo propulsivo di effrazione del cosmo incantato legato ai rapporti di produzione feudale, la cultura borghese si è convertita in strumento di legittimazione e conservazione dei rapporti capitalistici, e di inibizione delle capacità soggettive di riflessione e azione.

Secondo Lukács, è stata soprattutto la filosofia classica tedesca a cercare di ricondurre la realtà al fondamento di una produzione soggettiva – in ciò anticipando appunto la critica della reificazione, impegnata a incardinare la genesi dell'oggettività nella prassi, a scorgere la mediazione dei rapporti tra uomini al di là dell'immediatezza abba-cinante dei rapporti tra cose. La ricercata sintesi di ragione teoretica e ragione pratica, di necessità e libertà, non ha però saputo compiersi neppure con la piena storicizzazione della realtà. Il pensiero borghese ha infatti lasciato inevaso il compito di indicare il soggetto dell'atto, o dell'insieme di atti, di cui la storia è costituita. Nei concetti di spirito del popolo e di astuzia della ragione, ha piuttosto preso forma l'immagine di un agire che trascende gli agenti, cui resta appena la “fittizia libertà di riflettere sulle leggi da cui si viene mossi” (p. 193).

Il punto d'approdo della filosofia moderna è per Lukács il *punto di vista del proletariato*, che non soltanto riesce finalmente a penetrare teoreticamente la struttura di classe della società (comprendendosi dunque come soggetto dell'atto), ma anche si dimostra capace di una presa di coscienza che già di per sé modifica effettivamente l'oggetto di conoscenza, poiché intacca il funzionamento inconscio della dinamica economica e sociale capitalistica fondata sul carattere di merce della forza-lavoro. La coscienza del proletariato spezza la malia cognitiva

della reificazione e guadagna i presupposti di un suo compiuto rivolgimento pratico. Se dunque è vero che “l’autoconoscenza del proletariato è quindi al tempo stesso conoscenza oggettiva dell’essenza della società” (p. 197), perché penetra al di sotto dell’immediatezza reificata della forma di merce e del suo arcano, storicizzandola e umanizzandola come risultato di un processo, è altrettanto vero che il problema “è ben lontano dall’essere risolto dal fatto che questa merce possiede la possibilità di pervenire alla coscienza di sé stessa in quanto merce” (p. 228). Il fulcro – ma anche il punto più critico – dell’impresa di Lukács è in ultima analisi la comprensione concettuale del modo in cui “la presa di coscienza si trasforma in punto di passaggio per la *praxis*” (p. 234).

La modernità consegna al proletariato un rapporto reificato con la temporalità storica, in cui *il tempo è ridotto a spazio*. Il passato domina sul presente – come il passato-capitale, lavoro accumulato, domina sul presente del lavoro vivo – e il presente assoggettato al passato ipoteca il futuro. Se la presa di coscienza permette di sottrarre immediatezza e ineluttabilità allo stato di cose presente, la prassi rovesciante deve dimostrarsi capace di afferrare il tempo debito dell’azione rivoluzionaria. Attraverso un’epistemologia delle tendenze, meno angusta dell’epistemologia dei soli fatti, il punto di vista del proletariato fluidifica il tempo reificato e forma le premesse per accedere al “momento della decisione” e della “nascita del nuovo” (p. 268).

Se questa è la morfologia della de-reificazione teorico-pratica, occorre però notare, da ultimo, che la sua traduzione nell’effettività storica (e dunque il suo successo politico) è una possibilità che non beneficia di alcuna necessità logica o garanzia metafisica. In corrispondenza della crescente irrazionalità dei rapporti di produzione capitalistici rispetto alle possibilità obiettive dello sviluppo storico, argomenta Lukács, “aumenta per il proletariato sia la possibilità di sostituire i propri contenuti positivi ai veli svuotati e lacerati, sia il pericolo (...) di soggiacere ideologicamente a queste vuote ed esautorate forme della cultura borghese” (p. 274).

Nell’epoca del mondo unificato dal capitale, che ha integralmente riassorbito l’anomalia rivoluzionaria, non è difficile scorgere quale delle

due alternative delineate cento anni fa da *Storia e coscienza di classe* abbia infine prevalso. Cionondimeno, è proprio nel momento della massima rimozione – e forse dell’insormontabile limite storico e definitivo tramonto – del punto di vista del proletariato che queste tesi, con cui Lukács legava la trasformazione sociale allo sforzo di afferrare la realtà come *totalità* strutturata di determinazioni e come processo storico, costituiscono uno stimolo ancora vitale e un possibile nucleo di rinnovata validità del concetto di reificazione: non più soltanto fisionomia delle forme di vita alienate, come nella Teoria critica più recente, ma anche e soprattutto braccio intellettuale della trasformazione sistemica. Recuperata – se non nei suoi termini originari – nella sua originaria ampiezza, l’invocazione di totalità legata alla teoria lukácsiana della reificazione invita a superare la narcisistica modestia dei correttivi locali e l’anodino sperimentalismo democratico, che in un mondo di carnivori armati seguita con intatta fiducia a ritenere – buon erede del tacchino induttivista – che alle nove in punto del mattino seguente riceverà di nuovo il suo pasto.

Riferimenti bibliografici

Lukács, G.
1991, *La reificazione e la coscienza del proletariato*, SugarCo, Milano.

Lukács e il marxismo italiano

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Pgreco, Milano, 2022, 256 pp.

Parole chiave

Reificazione, dialettica, marxismo

Stefano Petrucciani è ordinario di Filosofia Politica presso l'Università di Roma La Sapienza. È stato presidente della Società italiana di filosofia politica. La sua ultima pubblicazione è *Pensare con Marx* (Carocci, Roma, 2022) (stefano.petrucciani@uniroma1.it)

Una prima testimonianza importante della ricezione di *Storia e coscienza di classe* da parte del marxismo italiano è un appunto preso da Gramsci in carcere nel 1930 (da lui poi riscritto nel 1932) dal quale si deduce che gli era arrivata notizia del libro di Lukács (che era stato discusso e condannato nel V Congresso dell'Internazionale Comunista del giugno 1924) e che egli riteneva di condividere, con il filosofo ungherese, la distanza critica rispetto al materialismo nel modo in cui veniva interpretato da Bucharin nel suo *La teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, e anche l'accentuazione della differenza di pensiero tra Engels e Marx. Annotava Gramsci:

È da studiare la posizione del prof. Lukacz verso la filosofia della praxis. Pare che il Lukacz affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver

ragione. Se la sua affermazione presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo, egli ha torto perché cade in una concezione della natura propria della religione e della filosofia greco-cristiana e anche propria dell'idealismo, che realmente non riesce a unificare e mettere in rapporto l'uomo e la natura altro che verbalmente. Ma se la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza) come la dialettica può essere staccata dalla natura? Forse il Lukacz, per reazione alle teorie barocche del *Saggio popolare*, è caduto nell'errore opposto, in una forma di idealismo. È certo che in Engels (*Antidübring*) si trovano molti spunti che possono portare alle deviazioni del *Saggio*. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali sull'opera promessa per dimostrare la dialettica legge cosmica e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della praxis (Gramsci 1977, p. 1449).

Questa osservazione rimase probabilmente un episodio isolato. Nel tempo dello stalinismo e della guerra civile europea, il testo di Lukács venne sostanzialmente dimenticato, anche e soprattutto da parte dell'autore. Per una riscoperta del grande libro del 1923 da parte di studiosi italiani bisognerà aspettare il 1944. Fu infatti proprio nell'inverno 1944-45 che il ventiquattrenne Cesare Cases, rifugiatosi a Zurigo per sfuggire allo sterminio degli ebrei, sollecitato da Lucien Goldmann, si procurò nella biblioteca del Sozialarchiv una copia del raro volume lukácsiano, lo lesse e ne fu colpito ed entusiasmato (cfr. Cases 1985, p. 8). Ma, tornato in Italia nel dopoguerra, Cases si dedicò piuttosto a promuovere e stimolare la penetrazione nel nostro paese del Lukács maturo, pubblicando nel 1953 presso Einaudi una importante raccolta lukácsiana intitolata *Il marxismo e la critica letteraria*.

Già nel primo dopoguerra, però, al testo del 1923 dedicava la sua competente attenzione il grande storico Delio Cantimori, che su di esso si soffermava in un corso universitario di Filosofia della storia del 1946-47, da cui derivò il saggio *Interpretazioni tedesche di Marx nel periodo 1929-1945*, pubblicato nel 1959 presso Einaudi nella raccolta cantimoriana *Studi di storia*. Studioso di Carl Schmitt e della cultura reazionaria tedesca, Cantimori, sottolineando nel libro del 1923 soprattutto il tema

dell'unità di teoria e prassi, così sintetizzava la posizione di Lukács: “È dunque un *decisionismo*, una teoria della *crisi*, di carattere *oggettivo*, non *soggettivo* e arbitrario (nichilistico) come negli antagonisti tedeschi del Lukács (Schmitt, Jünger)” (Cantimori 1976, p. 217).

Del primo Lukács comunque, negli anni Cinquanta e nei primi Sessanta, si parlò soprattutto in Francia; e in Italia di riflesso. Pagine importanti gli dedicò Merleau Ponty ne *Le avventure della dialettica* (1955), mentre nel 1960 uscì, con prefazione di Kostas Axelos, una edizione non autorizzata di *Storia e coscienza di classe*, che invece in Italia fu tradotto nel 1967, con la prefazione autocritica che il filosofo aveva scritto al momento di includere il libro del 1923 nel secondo volume delle sue opere in tedesco. Per avere una buona ricezione del testo nel marxismo italiano, bisogna dunque aspettare la fine degli anni Sessanta. Proprio nel fatidico 1968, infatti, escono due monografie di taglio diverso, ma molto attente entrambe all'opera del 1923: *Utopia e prospettiva in György Lukács* di Tito Perlini (Dedalo libri) e *Lukács. Da Storia e coscienza di classe al giudizio sulla cultura borghese* di Marzio Vacatello (La Nuova Italia). Si tratta in entrambi i casi di testi pregevoli, anche se molto diversi. Perlini, come poi faranno molti esponenti del marxismo critico, difende l'attualità del libro del 1923, con la sua critica dello scientismo e della reificazione, contrapponendolo agli esiti addirittura opposti cui arriverebbe, secondo lui, il Lukács degli anni più tardi. L'autore dell'altro testo, invece, Marzio Vacatello, giovane allievo di Cesare Luporini, svolge un'analisi sobria e accurata del capolavoro del 1923, mettendone in risalto alcune difficoltà teoretiche. In particolare, Vacatello critica il privilegio da Lukács assegnato al punto di vista del proletariato, incompatibile, secondo l'autore, con il concetto della autentica scientificità (cfr. Vacatello 1969, p. 33), che anche lo stesso Marx aveva fatto proprio. Nello stesso anno, usciva anche un importante volume di Gian Enrico Rusconi, *La teoria critica della società*, che dedicava a Lukács un cospicuo gruppo di pagine.

Nell'ambito di un'altra corrente marxista, quella che si ispirava all'interpretazione scientifica del marxismo proposta da Galvano della Volpe, il Lukács del 1923 veniva invece assunto come una sorta

di “esempio negativo”, come il paradigma di ciò che il marxismo non avrebbe dovuto essere. Valorizzando energicamente l'autocritica lukácsiana del 1967, per esempio, Giuseppe Bedeschi sosteneva che il grave limite del testo del 1923 era quello di non aver distinto tra oggettivazione e alienazione: per Lukács, “l'alienazione è l'oggettività in quanto tale, lo scandalo, per usare le parole di Marx, è che ci sia un mondo” (Bedeschi 1968, p. 186). In Lukács, la critica dell'alienazione diventa, secondo Bedeschi, direttamente una “critica dell'intelletto e della scienza” (ivi, p. 193; cfr. Bedeschi 1970). Con una maggiore *vis* polemica, queste tesi sono sostenute anche da Lucio Colletti nel suo libro *Il marxismo e Hegel*, dove Lukács è visto come colui che meglio di ogni altro rappresenta, all'interno del marxismo, la critica romantica della ragione scientifica: una vera e propria aberrazione che spiana la strada, secondo Colletti, alla ulteriore radicalizzazione di questo tema da parte della *Dialettica dell'illuminismo* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (cfr. Colletti 1969, v. II, p. 334). Una diversa prospettiva critica è quella sviluppata, sempre nel 1969, da Giuseppe Vacca nel suo *Lukács o Korsch?* (De Donato), dove alla filosofia dialettica del primo si contrappone la maggiore aderenza del secondo all'analisi anche empirica della società.

Dopo questa cospicua proliferazione di studi, propiziata dai sommovimenti sociali dei tardi anni Sessanta, l'interesse attorno al libro del 1923 subì una certa attenuazione. In compenso, però, gli studi che ad esso vennero dedicati furono caratterizzati, come era inevitabile, da un maggiore approfondimento storico e teorico. Importanti furono, da questo punto di vista, sia il testo di Laura Boella sul giovane Lukács (cfr. Boella 1977), sia il breve ma denso studio di Furio Cerutti (cfr. Cerutti 1980), un allievo di Luporini che si accosta al testo del 1923 per proporre una propria originale riflessione di teoria politica marxista. Ma all'inizio degli anni Ottanta la crisi del marxismo si stava ormai dispiegando, e dunque possiamo concludere con il testo di Cerutti, che rappresenta in un certo senso un punto d'arrivo, questo rapido sguardo sul confronto tra il marxismo italiano e il testo del 1923.

Riferimenti bibliografici

Bedeschi, G.

1968, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari.

1970, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari.

Boella, L.

1977, *Il giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofia politica 1907-1929*, De Donato, Bari.

Cantimori, D.

1976, *Studi di storia*, vol. I, Einaudi, Torino (1959).

Cases, C.

1985, *Su Lukács. Vicende di un'interpretazione*, Einaudi, Torino.

Cerutti, F.

1980, *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo Storia e coscienza di classe di Lukács*, La Nuova Italia, Firenze.

Colletti, L.

1969, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari.

Gramsci, A.

1977, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino.

Vacatello, M.

1968, *Lukács*, La Nuova Italia, Firenze.

Colloquio con Lukács

György Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Pgreco, Milano, 2022, 256 pp.

Parole chiave

Lavoro, feticismo, alienazione

Laura Pennacchi, economista, più volte eletta in Parlamento, è stata Sottosegretario al Tesoro con Ciampi nel primo Governo Prodi. È membro del Comitato Scientifico della Fondazione Basso e coordina il Forum Economia nazionale della CGIL. Ha pubblicato saggi per riviste e libri (laurapennacchi48@gmail.com)

Ero partita in treno da Roma la mattina presto di uno dei primi giorni di agosto del 1970 e avevo viaggiato un intero giorno e un'intera notte, arrivando a Budapest poco dopo l'alba. A Zagabria, la locomotiva italiana era stata sostituita con una del posto, a vapore, cosicché dai finestrini aperti erano entrate nuvole di fuliggine che mi avevano fatto scendere alla stazione centrale magiara nera come uno spazzacamino, al tempo stesso spaventata e felice per la borsa di studio che grazie a un interscambio tra il Ministero degli Esteri italiano e quello della Cultura ungherese avevo avuto per incontrare Lukács, sul cui *Storia e coscienza di classe* stavo preparando la tesi di laurea.

La curiosità e una vera e propria passione per Lukács erano maturati in me, prima con la lettura di *L'anima e le forme* e *Teoria del romanzo*, parte del corso tenuto da Alberto Asor Rosa, poi seguendo nel 1969 il

lungo seminario su “Il sinistrismo teorico degli anni ‘20” organizzato a Roma La Sapienza dallo stesso Asor con Massimo Cacciari, Toni Negri, Mario Tronti. Il contatto con l’incandescente “materia storico-spirituale” (Cesarale 2022, p. 1) contenuta in *Storia e coscienza di classe* mi spinse a dedicarvi la mia tesi di laurea in Lettere e Filosofia (erano tempi in cui all’Università ci si entusiasmava di tutto e si poteva fare di tutto), nonostante le perplessità dei già citati organizzatori – “troppo eticismo”, dissero – e dello stesso Asor (mio relatore), che, tuttavia, da “buon cattivo maestro” quale amava definirsi, dopo aver verificato la solidità del mio convincimento, fu prodigo nel sostenermi con i suggerimenti e gli aiuti formativi necessari.

Alle prime ore del mattino, spaventata e felice mi recai, dunque, al Ministero della Cultura di Budapest. Spaventata avrei dovuto esserlo molto di più: in realtà non mi rendevo bene conto che, per quanto l’Ungheria a quei tempi avesse fama di essere un Paese del socialismo reale più aperto degli altri, avevo pur sempre varcato la vasta e temibile cortina di ferro di cui si parlava con apprensione in tutto il mondo. All’ufficio competente del Ministero della Cultura apparvero stupiti e imbarazzati dalla lettura delle carte della mia borsa di studio e, non sapendo cosa fare, mi tennero in attesa per tutta la giornata in un stanzetta buia e disadorna e, alla fine, si risolsero a dirmi che non avrei potuto incontrare Lukács il quale, in Germania per ricevere il premio Goethe, non sarebbe tornato a Budapest se non a settembre, quando, scaduta la mia borsa che durava 40 giorni, avrei dovuto essere già rientrata a casa. Mi dissero inoltre che sarei stata inviata per venti giorni all’Università di Keszthely sul Balaton per seguire un corso di economia agraria e che il restante del tempo l’avrei trascorso a Budapest, senza incontrare Lukács, ma visitando monumenti e biblioteche, domiciliata presso una famiglia tenuta saltuariamente, secondo le disposizioni del regime, ad alloggiare ospiti stranieri.

Nel lungo viaggio in treno attraverso l’Europa orientale avevo guardato alberi e case e fili della luce succedersi gli uni agli altri, pianure sterminate intervallate da montagne viola e colline verdi, cittadine colorate seguite da villaggi scuri e poveri. L’atmosfera sul Balaton non

era diversa, un che di triste sembrava aleggiare su tutto, gli operai dalla DDR, in ferie con le loro famiglie, si gettavano silenziosi nelle acque torbide del lago che sembrava in molte parti un grande acquitrino e dai cui bordi erbosi solo raramente spuntava un campanile o un paesino ridente. L'agosto fresco e il cielo spesso plumbeo mi riportavano continuamente alla mente il clima che doveva aver vissuto Lukács negli anni '20 del primo dopoguerra, quando esperienze decisive erano state ormai vissute e compiute: rivoluzione bolscevica russa, rivoluzione dei consigli in Germania, repubblica dei consigli in Ungheria, Marzaktion, e tutte, tranne la rivoluzione bolscevica, in modo tragicamente fallimentare.

Mi diveniva progressivamente chiaro che ciò che più mi attraeva del magma rielaborato da Lukács era proprio quanto era più criticato dai marxisti dell'autonomia del politico: nella sua rielaborazione la convinzione originaria secondo cui "il potere di ogni società è essenzialmente un potere spirituale e da esso ci può liberare soltanto la conoscenza" (p. 325) era stata portata fino a estreme conseguenze, consistenti nell'identificare il fondamento di un processo rivoluzionario in futuro vittorioso nella "riforma della coscienza" (p. 321), con una marcata insistenza sulla necessità della "rottura della falsa coscienza" e del disvelamento della fallacia delle ideologie, sull'urgenza di un'auto-educazione del proletariato che lo mettesse al riparo dal contagio ideologico delle forme capitalistiche di vita. Qui confluivano elementi della riflessione di Rosa Luxemburg, che avevano assunto una funzione decisiva nel discorso di Lukács: la dialettica di movimento e scopi, la coscienza luogo privilegiato di maturazione, la prassi strumento in primo luogo educativo. E qui, con la riabilitazione della coscienza e della soggettività, avvertivo che si era giocata una partita decisiva intorno a quella che già agli esordi del Novecento aveva voluto configurarsi come un'esaltazione della morte del soggetto. Non per caso, grosso modo nello stesso arco di tempo, Rosa Luxemburg, in carcere per la Rivoluzione spartachista dei consigli del 1919, poco prima di essere assassinata aveva scritto che "la cosa principale è essere buoni, semplicemente essere buoni, è ancora più importante di avere ragione"; e Lukács, oltre la scissione tra anima

e forme, aveva vagheggiato il miracolo della bontà, “qualcosa come una conoscenza degli uomini che irradia penetrando in tutto e in cui soggetto e oggetto vanno a coincidere” (Lukács 1981, pp. 103-105).

Tornata a Budapest, passavo interminabili giornate in biblioteca e nei giardini quasi deserti dell’Università. Finché feci amicizia con dei giovani studenti i quali, messi al corrente della infruttuosità fin lì della mia ricerca, senza tanti complimenti mi spiegarono che i burocrati ungheresi si erano presi gioco di me, nascondendo, sotto la falsità di un suo impossibile viaggio in Germania, la loro precisa volontà di impedirmi di incontrare Lukács e di mantenerlo nell’isolamento a cui da molti anni lo avevano condannato. Fu così che, trovato con l’aiuto dei ragazzi su un semplice elenco telefonico l’indirizzo dell’abitazione di Lukács, la raggiunsi con un taxi, salii al quinto piano, e suonai al campanello, inaspettatissima ospite. L’anziana governante che mi venne ad aprire ascoltava senza capire le mie convulse parole in francese, quando, dal fondo del corridoio, un omino piccolo e canuto mi venne incontro, ascoltò quel che dicevo, lesse le lettere di presentazione che avevo con me, e concluse serafico: “io il pomeriggio lavoro e studio, ma la mattina la dedico a discutere con gli studenti, venga domattina e poi per vari giorni avremo modo di parlare, *dans notre mauvais français*, di tante cose”.

Il francese *mauvais* era il mio, non certo il suo, ma questo non impedì a me per tutta una settimana di fargli una miriade di domande e a Lukács di rispondere con tenace pacatezza e incredibile serenità, con l’unica condizione di utilizzare quanto venivamo discutendo solo per la tesi, non a scopi giornalistici. Così, per più di cinquant’anni, sono rimasti sepolti nei miei appunti e nelle pagine della tesi il suo appassionato interesse ai movimenti giovanili che in quegli anni riempivano le piazze di tutto il mondo e il suo instancabile auto-interrogarsi sulla fase che stavamo infine vivendo. Manteneva ferma la autocritica all’hegelismo e all’idealismo di *Storia e coscienza di classe* pervaso da un “messianismo etico”, ma non gli sfuggiva quanto la sua teoria della forma merce avesse influenzato, insieme a *L’uomo a una dimensione* di Marcuse, l’esplosione del ’68 e quelle successive. L’enigma della merce

(cfr. Lukács 1967, pp. 108, 122)¹ sta nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone, riceve il carattere della cosalità e quindi “un’oggettualità spettrale’ che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini” (ivi, pp. 108-122). Dall’ambito produttivo, la struttura di merce si estende all’intera vita della società, diventa una categoria universale dell’essere sociale e le leggi che regolano il mondo delle cose e i rapporti tra le cose “pur potendo a poco a poco essere conosciute dagli uomini, si contrappongono ugualmente ad essi come forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonomo la propria azione”.

Il Lukács ormai talmente anziano da essere prossimo alla morte – morì nel 1971, l’anno successivo – non disconosceva le problematiche del feticismo, della reificazione e dell’alienazione nate dalla sua giovanile teoria della merce. L’alienazione ha due sensi, come feticismo della merce (perché la merce appare dotata di qualità non sensibili, ma sovrasensibili, che la rendono assimilabile a un feticcio) e come estraneazione (perché la subordinazione delle relazioni tra gli uomini al valore delle merci genera un mondo che si contrappone a loro e li domina). Il meccanismo della reificazione e dell’alienazione nasce dal lavoro (reificato e alienato), ma non si ferma ad esso, va al rapporto con la natura (che finisce con l’apparire un corpo estraneo da usare e saccheggiare) e con la specie umana, giacché è la vita stessa dell’uomo, trattata non più come fine, ma come mezzo, a subire una drammatica amputazione e, assoggettata alla razionalità strumentale e all’utilità in quanto legge che governa le merci e le cose, a contrapporsi al vivente. La società intera si separa dai suoi componenti ridotti a cose, la colonizzazione del mondo compiuta dalla merce trasforma ogni crescita (con l’apparente aumento del controllo tecnico sulla natura) in impoverimento e perdita di sé, aberrazione del consumo, alienazione. Il giovane Lukács derivava direttamente da Marx la sua teoria del feticismo della merce, così come

1 Stefano Petrucciani ricorda che Lukács è stato il primo ad imporre il tema della reificazione “all’attenzione della filosofia europea”, influenzando anche lo Heidegger di *Essere e tempo* (cfr. Petrucciani 2016).

mutuava da Weber la sua visione della razionalizzazione quantitativa capitalistica, la sua intrinseca calcolabilità (anche se con me l'anziano Lukács minimizzò l'importanza di Weber per la sua formazione: “non c'è nulla di Weber – mi disse – che non ci sia già in Marx che mi abbia influenzato”). Compiva, però, una mossa in più: correlava feticismo e calcolabilità, dando a entrambi un carattere più ampio. Il connubio operato tra Marx e Weber, infatti, gli consentiva lo slancio per investire pienamente della forza della razionalizzazione quantificatrice oltre alla sfera produttiva, cui veniva comunque attribuita una fondamentale importanza, quella riproduttiva: la sovrastruttura ideologica, la letteratura, il diritto, l'economia politica, la filosofia. Tutto ciò suscitò grande scandalo nei marxisti ortodossi dell'epoca e nei successivi: questo tipo di modello interpretativo vedeva luxenburghianamente la contraddizione fondamentale del sistema di produzione capitalistico come contraddizione del capitale stesso e poneva l'elemento portante della socializzazione capitalistica non nel rapporto antagonistico di classe tra capitale e lavoro, ma nella struttura di merce in sé, la quale porta a una fortissima integrazione tra economico e sociale e al dominio dell'economico.

Nel compiere questa analisi, Lukács faceva emergere fin dagli anni '20 elementi importanti anche per il presente. Infatti, tanto più oggi il senso della sua teoria della reificazione – che dà un rilievo cruciale agli elementi sovrastrutturali rispetto a quelli strutturali, facendo saltare la stessa distinzione tra struttura e sovrastruttura – consiste nella scoperta delle “forme mediatrici della coscienza” all'interno della “costruzione di una società articolata in senso puramente economico”, posto che il capitalismo è “il primo ordinamento di produzione che tende ad una completa assimilazione economica della società nella sua interezza”. Lo sviluppo fondato su un tipo particolare di lavoro – il lavoro astratto, uguale, comparabile – si afferma come “razionalizzazione fondata sul calcolo, sulla calcolabilità”², la quale, mentre mette sempre più “da parte le proprietà qualitative umano-individuali del lavoratore”, distrugge “l'unità organico-irrazionale che è sempre condizionata in

2 Ritroviamo echi di questa interpretazione in Supiot 2015.

senso qualitativo del prodotto stesso”. Il processo di razionalizzazione da una parte provoca una perdita di connessione tra esperienze empiriche diverse, dall'altra “si trasforma in una riunione obiettiva di sistemi razionalizzati parziali, la cui unità è determinata soltanto calcolisticamente e che debbono quindi presentarsi in una reciproca *accidentalità*”. La divisione sociale del lavoro fa saltare la differenza “tra l'operaio di fronte alla singola macchina, l'imprenditore di fronte a un certo tipo di evoluzione delle macchine, il tecnico di fronte allo stato della scienza”, differenza che diventa solo di grado, “puramente quantitativa, e non direttamente una differenza qualitativa nella struttura della coscienza” (pp. 127-128). Pertanto, il giovane Lukács coglieva sia il soggiacimento di tutte le classi alla reificazione, sia un elemento fondamentale di quel processo di proletarizzazione che contraddistingue la società del capitalismo moderno, vale a dire che anche il lavoro più spirituale è ridotto a merce. Al tempo stesso, non defletteva dalla sua ricerca umanistica: “ciò che fino a questo punto ha accompagnato come mera ideologia il corso necessario di sviluppo dell'umanità, la vita dell'uomo come uomo nel suo riferirsi a sé stesso, agli altri uomini, alla natura, può diventare vero contenuto di vita dell'umanità. L'uomo come uomo è socialmente nato” (p. 315).

Nella grande e vecchia casa in riva al Danubio, l'aria immota di agosto faceva risuonare le parole con cui tentavo di sintetizzare l'irrinunciabile apporto per me di *Storia e coscienza di classe*: la dialettica razionalità/irrazionalità, con una insopprimibile pulsione all'*irrazionalità* del capitalismo intrinsecamente tendente all'auto-cannibalizzazione e all'autodistruzione; la voracità espansiva della *merce* che, estendendo la mercatizzazione anche a sfere non di mercato, supera il determinismo di classe e si estende ai ceti medi e al lavoro intellettuale; le nuove forme di reificazione e di alienazione che ne discendono e che reclamano un profondo recupero dell'*umanesimo*; la denuncia delle incongruenze della *razionalità strumentale* e del feticismo incorporato anche nella *scienza* e la necessità di criticarne la esasperata logica formalizzante e matematizzante volta a renderla naturalizzata e pertanto indiscutibile, senza, però, cadere nell'irrazionalismo e nel decadentismo che

caratterizzò l'Europa negli anni '30 e nel secondo dopoguerra³. Alle mie certezze, Lukács opponeva dubbi e interrogativi, in particolare si chiedeva dove mai fosse finita nella nostra contemporaneità la “figura della crisi”: “Gli ultimi trent'anni del secolo – diceva – sono stati gli anni del capitalismo senza crisi e, quel che più conta, senza spiegazione da parte marxista del *perché* non ci sia crisi. Si può forse dire – aggiungeva – che viviamo una situazione pre-ideologica, come la viveva la classe operaia prima di Marx. La differenza tra oggi e allora è che però Marx è effettivamente esistito: se con Blanqui non era possibile costituire un forte movimento operaio, oggi, dopo Marx, questa possibilità esiste e tuttavia non diviene reale”.

A quel tempo, io non avevo ancora capito la grandezza di Beveridge, di Keynes, del *welfare state*, non seppi quindi fornirgli il materiale argomentativo relativo alla incredibile capacità dinamica di morfogenesi del capitalismo, non contraddittoria con le sue pulsioni autodistruttive e anzi alimentata da esse. Del resto, di lì a poco, nel 1974, arrivò il primo shock petrolifero, restituente la sua pregnanza alla parola crisi, ma Lukács non fece in tempo a vederlo. La sua analisi, però, racchiudeva molti strumenti per interpretare l'incipiente neoliberalismo, che tuttavia, caduto il suo pensiero nell'oblio, rimasero inutilizzati. Vedemmo poi che la tarda modernità genera un'ulteriore forma di alienazione, basata sullo sfaldamento dei confini tra reale e virtuale, la confusione tra vero e falso, la seduzione di un consumo infinito, il primato attribuito all'apparire e la separazione dai propri bisogni autentici, tutti fenomeni alimentanti la passività, l'atomismo, l'apatia, l'inerzia. Ma capimmo anche che l'alienazione ha profondamente a che fare con il valore, il significato, la libertà, la vita sociale e istituzionale: dunque, nel suo legame con il concetto e la prassi della libertà, quello di alienazione continua a proporsi come concetto squisitamente moderno, anzi, per riprendere le parole di Rahel Jaeggi, come “autocritica del moderno” in quanto ridotto a “relazione in assenza di relazione” (cfr. Jaeggi 2021).

3 Se per *Storia e coscienza di classe* Lukács era stato accusato di idealismo, per le sue opere successive, tra cui *La distruzione della ragione* (cfr. Lukács 1959), in cui continuava la sua appassionata disamina dell'irrazionalismo occidentale e la sua difesa della ragione e della ragionevolezza, venne tacciato di zdanovismo e di stalinismo.

Riferimenti bibliografici

Cesarale, G.

2022, *Introduzione alla nuova edizione*,
in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*,
Pgreco, Milano, 2022.

Jaeggi, R.

2021, *Alienation and Social Critique*,
Relazione al XXII incontro annuale
di studio su *Alienazione, Reificazione,*
Eticità del Seminario di Teoria Critica,
Cortona, 27 e 28 ottobre.

Lukács, G.

1959, *La distruzione della ragione*,
Einaudi, Torino.

1967, *Storia e coscienza di classe*, Sugar
Editore, Milano.

1981, *Sulla povertà di spirito. Scritti*
(1900-1918), Cappelli, Bologna.

Petrucciani, S.

2016, *È possibile una teoria critica delle*
forme di vita?, Iride, n. 77.

Supiot, A.

2015, *La Gouvernance par les nombres.*
Cours au Collège de France (2012-2014),
Fayard, Paris.

Il tema in discussione

Il ruolo delle scienze sociali oggi

(a cura di Ambrogio Santambrogio)

Scienze sociali e mondo post neo-liberista

Parole chiave

Scienze sociali, intellettuali, democrazia

Ambrogio Santambrogio è professore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università di Perugia (ambrogio.santambrogio@unipg.it)

Il neo-liberismo è finito. L'idea che la logica di mercato potesse da sola sostenere e regolamentare i processi di globalizzazione degli ultimi trenta anni è miseramente naufragata. I disastri che questa ambizione scriteriata, e per molti versi disumana, ha prodotto sono sotto gli occhi di tutti: livelli insopportabili di diseguaglianza, non solo economica; una crisi ambientale che minaccia l'equilibrio del pianeta, se non lo ha già definitivamente compromesso; una profonda disgregazione del tessuto quotidiano dei nostri ambienti sociali; la recente pandemia, che non è certo un fatto naturale, e la gestione che ne è stata fatta; in ultimo, la guerra, tornata ad essere drammatica protagonista degli scenari internazionali. Anche il Papa, nella sua enciclica *Fratelli tutti*, ha recentemente scritto che “il mercato da solo non risolve tutto, benché a volte vogliano farci credere questo dogma di fede neo-liberale. Si tratta di un pensiero povero, ripetitivo, che propone sempre le stesse ricette di fronte a qualunque sfida (...). Il neo-liberismo riproduce sé stesso tale e quale, ricorrendo alla magica teoria del ‘traboccamento’ e

del ‘gocciolamento’ – senza nominarla – come unica via per risolvere i problemi sociali. Non ci si accorge che il presunto traboccamento non risolve l’iniquità, la quale è fonte di nuove forme di violenza che minacciano il tessuto sociale” (pp. 132-133). Parole sante, ineccepibili e definitive! Che senso ha essere seduti su una montagna di dollari da cui dominare la rovina del mondo? Che senso ha se queste diseguaglianze – che probabilmente mai la storia umana aveva visto, neppure al tempo dei Faraoni – minacciano probabilmente la stessa fine del mercato, portando con sé una inarrestabile contrazione della domanda? Anche i grandi ricchi se ne stanno accorgendo: è il momento di dare una svolta, di trovare nuove soluzioni a una corsa che ormai sembra averci infilato in un vicolo cieco. Secondo Ray Dalio – il fondatore del Bridgewater Associates, il più grande fondo speculativo al mondo –, “il capitalismo com’è non funziona più”; per il Financial Times, di fatto il portavoce dei mercati finanziari internazionali, “per il neo-liberismo è giunto il momento di uscire di scena”; mentre “i grandi gruppi, dalla Bosch alla Goldman Sachs, discutono dell’opportunità di privilegiare finalmente gli interessi della collettività rispetto a quelli degli azionisti” (cfr. *Internazionale*, 2023, n. 1495, p. 40).

C’è oggi un urgente bisogno di governo. Occorre ripartire da quell’idea fondamentale per cui, richiamando Karl Polanyi, l’uomo è un essere sociale e non economico. In questi decenni, l’economia è diventata sempre più una realtà autonoma dal contesto sociale, con proprie presunte leggi indipendenti che si impongono astrattamente sulle nostre relazioni sociali e politiche. In questo modo, è avvenuto un completo rovesciamento, per cui “non è più l’economia a essere inserita nei rapporti sociali, ma sono i rapporti sociali a essere inseriti nel sistema economico” (Polanyi 2010, p. 92): un mercato indipendente, auto-regolato ed espansivo è diventato il principio organizzativo della vita collettiva. Ciò che questo meccanismo non può garantire – perché di fatto lo esclude dal proprio orizzonte – è la sintonia tra equilibrio di mercato (anch’esso del tutto problematico) e reali esigenze umane. Perciò il neo-liberismo – diversamente dai precedenti modelli di capitalismo – non è stato in grado di proporre nessuna idea e nessun

modello di futuro e di sviluppo, qualunque essi siano, perché di fatto non ne ha bisogno: esso si nutre di un presente senza respiro, che libera la potenza dei mezzi e della tecnologia, di un consumo insensato di oggetti ed esperienze. A fronte di tutto ciò, era del tutto prevedibile l'emersione di un nuovo e prorogabile bisogno di governo: delle nostre case, delle nostre città, dei territori, della rete e, più in generale, del nostro tempo, dei nostri spazi e delle nostre relazioni sociali, economiche e politiche. La società torna a rivendicare un protagonismo che le è stato tolto, con una voce sempre più forte, che però può spingere in direzioni diverse e imprevedibili, e financo pericolose – sempre per rimanere a Polanyi.

Questo nuovo e impellente bisogno di governo sembra prendere la forma di una alternativa tra democrazia e autocrazia. Ciò avviene nelle relazioni internazionali, a livello politico-statuale, ma anche nella nostra quotidianità. Per quanto riguarda le prime, è del tutto tramontata l'idea della fine della storia: la caduta del muro di Berlino ha aperto nuovi panorami, portando a novità così radicali da non poter essere facilmente leggibili con le categorie tradizionali. Gli attuali conflitti planetari – di cui la guerra in Ucraina è la manifestazione più eclatante – esprimono un conflitto più generale tra due diversi modi di pensare il governo delle cose umane: da un lato, le nuove autocrazie più o meno dittatoriali; dall'altro, un modello di democrazia che deve ancora mettersi in sintonia con questi cambiamenti. Si tratta di un conflitto che non vede aree del globo tra di loro distinte e tra di loro contrapposte, come ai tempi della guerra fredda, ma che, piuttosto, attraversa i singoli Paesi, portando il conflitto all'interno delle nostre società. Pensiamo a Donald Trump, a Jair Bolsonaro, a Marine Le Pen, a Viktor Orbán, alla pericolosa presenza di partiti e gruppi neo-fascisti in Germania e in Svezia, ecc. Troviamo lo stesso tema a livello politico. Il fenomeno populista è espressione di questa nuova tensione: il bisogno della società di tornare a essere protagonista contro i mercati e le élites globalizzate ha assunto forme sia di sinistra che di destra, forme democratiche e autoritarie. Infine, lo stesso fenomeno invade la nostra vita di tutti i giorni: l'emersione di nuovi diritti, l'esigenza di emancipazione e

di auto-affermazione che nuove soggettività sociali esprimono; ma anche la necessità di una profonda e reale redistribuzione della ricchezza, della fuoriuscita da uno stato di marginalità economica, sociale e culturale sono tutte esigenze che si scontrano con processi opposti, che mirano a restringere il campo dei diritti e dell'eguaglianza, a riprodurre meccanismi di esclusione e di reciproco sospetto.

Naturalmente, la fine del neo-liberismo non implica quella del capitalismo. Quest'ultimo si sta velocemente ristrutturando, trovando nuove formule per andare incontro agli sconquassi che ha prodotto, accettando la sfida di questo nuovo bisogno diffuso di governo. Alcuni segnali sono già del tutto evidenti: si pensi, per fare solo due esempi, a come è stata affrontata la sfida pandemica e a come ci si sta attrezzando per rispondere a quella ambientale. Naturalmente, il capitalismo sarà in grado di adattarsi – ce lo insegna la storia – sia a modelli democratici che autocratici, trovando i modi, le occasioni, gli strumenti, le strategie, gli uomini per entrare in sintonia con democrazie e autocrazie. Dentro questo quadro si colloca la sfida cui siamo davanti. Si tratta di accettare un percorso che punti a sviluppare un processo di democratizzazione della democrazia, capace di dare voce alle esigenze collettive – quelle dei diritti, civili e sociali – attraverso un grande processo partecipativo, che renda protagonisti i soggetti e apra spazi a quelle associazioni, partiti e aggregazioni capaci di fare da megafono a quelle voci. Si tratta di accettare un percorso che ragioni sulle condizioni di un nuovo modello di governo dello sviluppo, che sia democratico e partecipativo.

In tutto ciò, che ruolo svolgono le scienze sociali? Secondo me, hanno oggi una posizione ambivalente, che potrebbe essere importante senza però riuscire di fatto ad esserlo. Innanzi tutto, occorre dire che questi anni di neo-liberismo hanno visto un offuscamento della funzione sociale delle nostre discipline. Di fronte alla 'oggettività delle scienze economiche e alla loro capacità di previsione', le incerte scienze hanno dovuto fare diversi passi indietro, sparendo dal dibattito pubblico oltre che, come è ovvio, dall'agenda degli uomini che contano. Ciò che importa è l'economia e, al limite, un po' di psicologia, che passi una mano di edulcorata e compassionevole vernice sulle piaghe prodotte

dalla competizione sfrenata. Il resto, pure chiacchiere per intellettuali raffinati e fuori dal mondo. Se riflettiamo sullo stretto legame tra le discipline sociali e le soggettività che si era creato negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso dentro ai processi di trasformazione sociale – non solo a sinistra, si pensi al mondo cattolico –, si capisce bene l'atmosfera di grande marginalità e frustrazione che oggi domina le nostre discipline. Personalmente, sono stato invitato più e più volte in questi anni a discutere del rapporto tra sociologia e società: trovo sia un piccolo, ma ottimo indicatore del fatto che tale rapporto non esista quasi più.

In secondo luogo, il neo-liberismo ha avuto un impatto profondo e diretto sulla struttura delle nostre discipline. Attraverso l'implementazione di cervelotiche procedure di valutazione promosse dall'AN-VUR, che nessuno ha avuto la forza di contrastare efficacemente, sono cambiati sia il modo di fare ricerca sia la natura stessa dei prodotti scientifici. Si è così andata affermando una specie di controllo politico sulla ricerca, sottraendo alle Università e alle comunità scientifiche il processo della valutazione. Tutto ciò ha innescato un meccanismo di individualizzazione anche all'interno delle comunità di ricerca, ora sfaldate e divise come mai prima, composte da gruppi sempre più ristretti tra di loro in lotta, obnubilati dall'ideologia dominante della competizione e della meritocrazia. In questa situazione, parlare di interdisciplinarietà finisce con il diventare solo parte dell'ideologia dominante. Paradossalmente, tutto ciò ha progressivamente cancellato un elemento chiave del dibattito scientifico, e cioè la critica. Nei nostri convegni, non c'è quasi più discussione: il relatore ha 15 minuti a sua disposizione e poi si accomoda, per far posto a quello successivo. I *discussants* sono sempre gentili e mai critici. Per non parlare poi dell'assenza di dibattito critico sulle riviste e attraverso le recensioni. Tutti citano, molto più che in passato, ma quasi nessuno legge, e chi lo fa sta zitto.

Infine, un altro elemento importante è l'affermarsi di un processo di continua differenziazione e specializzazione disciplinare. Ovvio che ci si condanna a non essere ascoltati da nessuno se non abbiamo nulla di importante da dire sulla società nel suo insieme. Per fare un esempio a

contrario, penso alle splendide ricerche di Luciano Gallino. Non è un esempio isolato, ma certo non si tratta del modo oggi dominante di fare ricerca sociale. Partecipando alle commissioni di concorso, oppure per semplice curiosità, in questi anni ho letto decine e decine di articoli scritti nello spirito ANVUR. Anche ottime cose, ma secondo me scrivere – faccio esempi inventati, ma fedeli alla realtà – sui bidelli di una scuola dell’Aretino, oppure sugli immigrati in un quartiere di Prato, oppure sulla propensione alla maternità di giovani donne lavoratrici a Erba è naturalmente degnissimo: non è l’oggetto di per sé che qualifica la ricerca, bensì lo sguardo sociologico. Come direbbe Weber, la ricerca deve essere orientata dal problema, e non guidata dai dati. Ciò che sarei stato contento di trovare in quei saggi è un’attenzione all’insieme, alla totalità sociale per dirla con i francofortesi, cosa che invece non ho quasi mai trovato. Si tratta, secondo me, di una deriva empirista che si condanna ad un respiro corto, all’insignificanza sociale. Nell’oceano delle pubblicazioni dentro cui oggi faticosamente ci muoviamo ci sono molte cose belle, e alcune anche bellissime. Il fatto è che, nelle comunità scientifiche così come il neo-liberismo le ha ridotte, tutto passa inosservato, tutto è uguale, perché l’eccellenza è garantita dalle procedure e dalla classe A. Quando ero dottorando, ma ancora nei primi anni della mia carriera, ricordo molti dibattiti anche aspri e accesi che, prendendo spunto dall’uscita di libri di peso, si accendevano su temi significativi e importanti, non solo per il nostro mondo accademico, ma per la società in generale.

Come mi capita di dire spesso, la situazione è così grave che non possiamo permetterci di essere pessimisti. La mia sensazione, che potrebbe naturalmente essere del tutto sbagliata, è che siamo ora davanti a un profondo cambiamento epocale. Trovo interessante il fatto che possiamo ragionare sui fatti che avvengono per lo più liberi dalle ideologie del passato, che a volte fuorviavano pesantemente la nostra ricerca e i nostri interessi. Voglio perciò fare due rapide osservazioni. In primo luogo, dobbiamo ridisegnare il ruolo dell’intellettuale, chiederci se lo siamo e semmai in che modo. Spero sia definitivamente tramontato il tempo degli intellettuali impegnati, o addirittura organici, con

tutti i disastri, naturalmente ben intenzionati, che essi hanno prodotto. Per non essere però accusati di tradimento, propongo la più modesta figura dell'intellettuale 'a disposizione', che si mette al servizio di quel processo di democratizzazione della democrazia cui sopra accennavo, i cui confini sono tutti da costruire, ma che ritengo sia un compito collettivo e improrogabile da affrontare. In secondo luogo, occorre perciò fare una scelta di campo in questa direzione, al cui interno si mettano poi a disposizione saperi oggettivi, nel senso dell'oggettività che siamo capaci di produrre. Sono convinto che la conoscenza ha di per sé una funzione critica, soprattutto se libera dalle ideologie; può essere la base per interventi riflessivi, lungimiranti e condivisi sulla realtà; può essere utile per rispondere a quel bisogno di governo cui sopra accennavo. Se non ho del tutto torto, se è vero che oggi, in preda ad un disorientamento collettivo senza precedenti (solo per fare un esempio, alle elezioni per il governo della Lombardia e del Lazio hanno partecipato rispettivamente il 42% e il 37% degli elettori potenziali), siamo tutti esposti a nuove, e forse terribili, fughe dalla libertà, un sapere critico, perché prodotto senza pregiudizi consapevoli, può forse mettersi al servizio della collettività. Penso che il mondo del terzo settore, dell'associazionismo, del volontariato, dei movimenti collettivi; quello dei partiti e delle istituzioni; ma anche quello dell'impresa abbiano bisogno di saperi spendibili, utili nella prospettiva di un governo responsabilmente partecipato dei processi in corso. Senza parlare dell'enorme utilità che potrebbero avere per una sfera pubblica finalmente sottratta all'incalzante martellamento degli opinionisti.

Riferimenti bibliografici

Papa Francesco,
2020, *Fratelli tutti. Lettera enciclica sulla fraternità e l'amicizia sociale*, Edizioni Paoline, Roma.

Polanyi, K.
2010, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino (1944).

La sociologia critica, oggi, tra responsabilità sociale e distanza intellettuale

Parole chiave

Sociologia critica, accademia, intellettuali

Mirella Giannini ha una lunga esperienza d'insegnamento e di ricerca nelle discipline sociologiche presso il Dipartimento di Scienze sociali dell'Università 'Federico II' di Napoli (mirellagiannini48@gmail.com).

Non troppo frequentemente, ma con una certa frequenza, noi sociologi ci interroghiamo sul ruolo delle scienze sociali in questa lunga epoca di crisi economiche e sociali, ovvero sulla responsabilità della nostra competenza disciplinare nella gestione politica della società. Ma poi, notiamo, come ha fatto Santambrogio, che siamo davvero poco presenti nel dibattito pubblico, nel nostro Paese, dove invece assistiamo spesso a interventi di economisti preveggenti, occasionalmente a pareri di psicologi e criminologi, mentre i giuristi ci governano o i medici ci soccorrono in tema di salute.

Eppure, nel tempo relativamente recente, questo non è del tutto vero per la sociologia di *policy*, e forse anche per quella professionale, secondo la distinzione che fa Michael Burawoy (2007) discutendo della 'sociologia pubblica', ma lo è, di sicuro, per la sociologia critica e per come il corpo accademico dei sociologi presenta l'elaborazione

disciplinare al grande pubblico. In altri termini, richiamando questa discussione e contestualizzandola al caso italiano, non si può dimenticare il ruolo consulenziale con le politiche dello sviluppo locale che ha avuto la sociologia dei distretti industriali degli anni '90, come ci ricorda Angelo Salento (2019), né l'impegno professionale della sociologia verso l'esterno della comunità accademica, quando si è trattato di analizzare il lavoro da remoto, telematico e agile, di fronte ai recenti avvenimenti pandemici. Ma sono episodi, in effetti, confinati a singoli sociologi, alcuni diventati ministri anche se per un breve intervallo, altri assurti a personaggi mediatici benché di spessore scientifico.

L'annotazione di Santambrogio è vera, allora, se ci riferiamo alla assenza della sociologia critica italiana che, invece, negli anni '70/'80, sulla scia della tradizione ideologica italiana, ha individuato i soggetti emergenti, come quelli che si rappresentavano socialmente e politicamente nella classe operaia, e si è messa 'a disposizione' rispondendo ad una committenza istituzionale, quale quella degli organismi sindacali e partitici. Oggi, proprio quando lo scenario neo-liberista del 'capitalismo delle piattaforme', secondo la definizione di Patrick Cingolani (2021), richiederebbe una analisi sociale delle trasformazioni del lavoro e della vita indotte dalle nuove tecnologie e dalle nuove organizzazioni, salta certamente agli occhi l'assenza nella scena pubblica di quella valutazione critica degli effetti negativi sulla società, così come ci si potrebbe aspettare dagli scienziati sociali.

In effetti, se ci pensiamo bene, tutte le promesse del patto sociale novecentesco tra il capitalismo industriale e lo Stato del Welfare sono state disattese. Ricordiamo la promessa di una democratica distribuzione dei beni e dei servizi prodotti dalle grandi imprese private e a partecipazione pubblica; o quella di maggiori tutele sociali per l'aumentata forza negoziale del lavoro nel conflitto, mai sopito, con il grande capitale; o quella delle misure per la crescita del benessere, per la riduzione delle disuguaglianze di reddito e per la conquista della mobilità sociale. Invece, vediamo come siano in costante aumento la precarietà del lavoro e le disuguaglianze sociali, come la contrazione dei consumi

cambi la direzione ascendente dei ceti medi e dia, con la sensazione di deprivazione, la brutta percezione del disagio socio-economico.

Questo è lo scenario che i sociologi potrebbero comprendere e analizzare pubblicamente, ma non appare che lo facciano, lasciando spesso il compito a giornalisti, certo bravi nel loro mestiere, ma disinvolti nel presentare le loro conclusioni come se fossero risultati di ricerche empiriche condotte con parametri scientifici. Ed è vero, allora, come dice Santambrogio, che oggi la sociologia è assente, persino la sociologia pubblica, professionale e di *policy*, che potrebbe concettualizzare e misurare l'impatto delle scelte di governo politico ed economico sui percorsi di vita dei cittadini, su alcune specificità come il genere, su alcune diversità come le disabilità, ecc.

Certo, ed è importante dirlo in modo esplicito, oggi in Italia è assente nel dibattito pubblico quella sociologia critica delle forme che ha assunto il capitalismo, nonostante si avverta il bisogno di una lettura delle trasformazioni nell'economia e nell'intera società. Possiamo sostenere che il suo ruolo sociale è sicuramente quello di farsi carico della critica alle logiche subdole del nuovo spirito del capitalismo, ben delineato di recente da Luc Boltansky e Eve Chiapello (2014), o della critica alle logiche di misconoscimento nelle strategie del governo neo-liberista, analizzate, un bel po' di tempo fa, da Pierre Bourdieu (1998). Per riempire il vuoto pubblico e per organizzare contenuto e ruolo del sociologo critico, appare poi certamente necessario intervenire sulla produzione accademica o sulla formazione sociologica nella nostra Università.

Già in altra occasione non molto recente, noi sociologi che abbiamo in Bourdieu il principale riferimento (cfr. De Feo, Giannini, Pitzalis 2019) avevamo rilevato come, rispetto all'emergere di nuove e complesse disuguaglianze, insieme a inedite forme e logiche di dominio, potesse essere importante 'pensare criticamente'. In particolare, ne scaturiva la proposta di discutere il principio che la conoscenza scientifica fosse lo strumento dei sociologi da usare come 'disvelamento' delle 'verità oggettive e soggettive' e che la loro funzione fosse di sollevare 'pubblicamente' questioni in grado di sfidare poteri ortodossi e logiche

dogmatiche. Cerchiamo di tratteggiare il profilo del ‘sociologo critico’, uno scienziato ‘libero’ che impegna la sua competenza non rinunciando ai valori di verità e disinteressamento per ‘disvelare’ i meccanismi di produzione e riproduzione del dominio.

Non un sociologo ‘organico’, ovviamente è passato il suo tempo per tante ragioni, non ultima la dissoluzione del ‘blocco storico sociale’, né un sociologo ‘a disposizione’, come suggerisce Santambrogio, fosse pure rispetto a soggetti sociali come quelli del terzo settore o del volontariato, per partecipare da esperto alle istanze di partecipazione dal basso al governo della cittadinanza tutta. Ma un sociologo che rifletta sui cambiamenti sociali e sulle derive del dominio del capitalismo e del neo-liberismo, che indichi pure un’azione riformista dei meccanismi istituzionali che costituiscono le condizioni per l’agire del sociologo verso la società. È un’idea elitaria del ruolo del sociologo? No, se il sociologo non è narcisista ed egocentrico, ma agisce e si rappresenta come parte di un gruppo di scienziati sociali, di un collettivo di scienziati sociali. No, se non fa il ‘pifferaio della rivoluzione’, ma se, come proponeva Eco nel lontano 1957, fa il ‘distaccato’ osservatore critico della realtà, sull’esempio di Cosimo, il Barone Rampante di Calvino, che sale sull’albero perché da lì è la distanza giusta per osservare gli esseri umani, in particolare gli emarginati, e da lì può svolgere la sua funzione critica e può farlo ‘liberamente’. Può fare una critica sociale, spesso politicamente ‘scomoda’, può mettere tutto in discussione e avere persino quello sguardo ‘ironico’ che svela e che smaschera. Appare così un sociologo che non si erge a giudice supremo, ma che consegna a tutti i gruppi sociali che lo ascoltano pubblicamente quegli strumenti di conoscenza con cui possono riappropriarsi delle loro identità e dei loro destini.

Ora e qui entrano in gioco la formazione e la produzione sociologica, e anche le ipotesi di governo e di riforma dell’Università, sulle quali ovviamente concordiamo con Santambrogio a proposito della incapacità a elaborare teoricamente e in modo critico e complesso le analisi parziali dei fenomeni sociali per rispondere ai meccanismi di valutazione della ricerca scientifica. Dobbiamo tuttavia chiederci perché al

di là di questi meccanismi, pure messi in moto dagli stessi universitari, anche se dai potentati, non si rifletta sul ruolo interno all'accademia e soprattutto sul ruolo che i sociologi dovrebbero avere come collettivo autonomo nel campo sociale e politico. Dovremmo chiederci perché in particolare i sociologi, che, secondo Bourdieu, hanno il privilegio di saper usare gli strumenti scientifici per guardare al mondo pur sentendo di essere immersi nel mondo, alla fine si rinchiudono nelle nicchie accademiche e non si impegnano autonomamente nell'agire critico come servizio pubblico.

E qui un modo per avere fiducia nel sociologo critico e nel suo ruolo sociale non è prendere per moralmente giusto il suo impegno, ma farlo scaturire da un insieme di pratiche strutturate che sollecitano l'interesse alla morale, anzi l'interesse al disinteressamento, all'*ethos* collettivo. Il sociologo che svolge un ruolo sociale è libero in termini di autonomia intellettuale, così come l'intellettuale forgiato da Umberto Eco (2013), ma è responsabile quando cerca di estendere la conoscenza sociologica rendendo conscia la gente delle disuguaglianze sociali, come effetto del dominio del capitalismo, che in questa fase riesce a frenare qualsiasi ipotesi di cambiamento. Questo ruolo può svolgerlo solo se si fa ascoltare come voce di un ampio collettivo di intellettuali, affini per la condivisione dei valori di libertà e giustizia sociale. Forse si sta parlando di utopismo sociologico o forse no.

Riferimenti bibliografici

- | | |
|---|---|
| Bourdieu, P.
1998, <i>Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale</i> , Liber-Raison d'Agir, Paris. | Boltansky, L., Chiapello, E.
2014, <i>Il nuovo spirito del capitalismo</i> , Mimesis, Milano. |
| Burawoy, M.
2007, <i>Per la sociologia pubblica</i> , Sociologica, n. 1. | Cingolani, P.
2021, <i>La colonisation du quotidien. Dans les laboratoires du capitalisme de plateforme</i> , Éditions Amsterdam, Paris. |

De Feo, A., Giannini, A., Pitzalis, M.
2019, *Scienza e critica del Mondo sociale*.
La lezione di Pierre Bourdieu, Mimesis,
Milano.

Eco, U.
2013, *La morale è nella leggerezza*,
Domenica – Il Sole 24 ore, 26 maggio.

Salento, A.
2019, *In limine crisis. Note su declino e
necessità della critica sociale*, in De Feo,
Giannini, Pitzalis, *op. cit.*

note critiche

L'austerità oltre i confini dell'oggi

Clara E. Mattei, *Operazione austerità. Come gli economisti hanno aperto la strada al fascismo*, Einaudi, Torino, 2022, pp. 432.

Parole chiave

Austerità, reazione capitalistica, tecnocrazia

Mauro Agostini, saggista, politico e manager pubblico, è stato più volte parlamentare sia alla Camera che al Senato. È stato fondatore e primo tesoriere nazionale del PD (agostini.mauro100@gmail.com)

Nell'epoca della svalorizzazione economica, sociale e politica del lavoro, la lettura di questo bel libro di Clara E. Mattei ci riconsegna la fiducia nell'esistenza di un pensiero critico, nella capacità di guardare con una profondissima lettura, sostenuta da un bagaglio scientifico di primo livello, alle teorie e politiche economiche imperanti negli ultimi decenni, facendone risalire le origini a oltre cento anni fa, alla risposta 'di classe' che il sistema capitalistico seppe dare ai sommovimenti epocali determinati dalla Grande Guerra. Si potrebbe dire, con frase a effetto, con una lettura dalla parte dei lavoratori. Si tratta di un'opera che, attraverso un certosino lavoro d'archivio, mette in una prospettiva del tutto innovativa le scelte di politica economica e sociale che caratterizzarono il cruciale passaggio degli anni Venti del Novecento, con riferimento all'Inghilterra e all'Italia. Al centro dell'analisi c'è la categoria dell'austerità, che viene vista non come il portato della

rivoluzione neoliberista della fine degli anni Settanta ma, retrodatando il suo anno di nascita, come un'imponente operazione di salvaguardia degli assetti capitalistici minacciati dall'avanzare dell'azione e del pensiero dei movimenti socialisti e comunisti di quel primo dopoguerra. Il libro ha un sottotitolo, *Come gli economisti hanno aperto la strada al fascismo*, che lascia però non poche perplessità. Se è dovuto all'editore, finisce per peccare di un eccesso di sensazionalismo; se invece coinvolge la responsabilità dell'A., manifesta un cedimento a semplificazioni economicistiche e carente consapevolezza della complessità del fenomeno fascista, sia al momento della sua nascita sia nella sua piena affermazione. Mettiamola così: ancora un caso di un libro migliore del suo (sotto)titolo.

Clara E. Mattei è una giovane economista con un già prestigioso curriculum accademico: ora insegna Economia alla New School for Social Research di New York ed è stata membro, nel 2018/2019, della School of Social Sciences all'Institute of Advanced Studies di Princeton. Mattei esprime senza riserva il suo debito intellettuale, credo non solo con riferimento a questo lavoro, nei confronti di tre personalità della ricerca economica e storico-economica: Giorgio Lunghini, Gianni Toniolo, recentemente scomparso, e Pierluigi Ciocca, già vicedirettore generale della Banca d'Italia. Le chiavi di volta della costruzione del libro sono due. La prima riguarda il significato da dare al termine 'austerità' e ai suoi presupposti ideologici. Essa va intesa "come una reazione *non* a problemi economici congiunturali (contrazione della crescita o alta inflazione), ma alle crisi *sistemiche* (...): l'austerità è un baluardo vitale per la difesa del sistema capitalistico" (p. 5). Mattei scrive all'inizio della *Posfazione*: "Nel raccontare la ricostruzione del primo dopoguerra impiegando le nuove lenti dell'austerità, questo libro trascende i confini disciplinari canonici tra l'economia politica, la teoria economica e la storia del pensiero economico, così come quelli tra la storia del lavoro e la storia sociale" (p. 295). E ancora, sempre nella stessa pagina: "Oltre a offrire un approccio alternativo all'austerità, il libro suggerisce infatti un ripensamento: del rapporto tra keynesismo e neoliberismo; della storia del neoliberismo; della storia del periodo

fra le due guerre e soprattutto della storia e della natura del fascismo in Italia”. In questo senso, è certamente da apprezzare lo slancio innovatore della studiosa, che va inteso anche nella prospettiva di un campo di ricerca da sviluppare ulteriormente in futuro e non come un punto di arrivo. Altrimenti, si correrebbe il rischio di una qualche forma di eccessiva ambizione, che farebbe venire meno la pregnanza degli stimoli e delle novità importanti contenuti nel libro.

Nel ripercorrere le vicende parallele di Italia e Inghilterra nel primo dopoguerra, l’A. esamina gli scritti e l’attività pubblica di due nuclei fondamentali di economisti, che hanno la caratteristica di associare capacità di elaborazione e altrettanto forte capacità di implementazione: due gruppi di policy maker che lasciano una traccia indelebile in due realtà, economiche e politiche come quella italiana e inglese, e che vengono individuati come i veri paladini di una risposta di classe da parte del capitalismo alle istanze di trasformazione emerse dal crogiolo della Grande Guerra, istanze di trasformazione che rivestivano pienamente i caratteri della costruzione di un nuovo assetto, alternativo al sistema capitalistico. Si tratta di tecnocrati che riuscirono a dare basi molto solide alla teoria ‘apolitica’ dell’economia e alla sua presunta oggettività, usando categorie forti che caratterizzano come scienza l’economia politica fino ai giorni nostri. In Gran Bretagna, l’economista Ralph G. Hawtrey è il padre spirituale dell’austerità, intorno al quale si raccolgono “il carismatico sir Basil Blackett e sir Otto Niemeyer, entrambi alti funzionari del Tesoro che lavoravano a stretto contatto con il Cancelliere dello Scacchiere, il ministro responsabile delle politiche economiche e finanziarie” (pag. 12). A Roma, il fulcro dell’iniziativa è nell’allora unico economista di *standing* internazionale, Maffeo Pantaleoni, fondatore di una vera e propria scuola accademica. Sarà proprio al primo dei suoi allievi, Alberto de’ Stefani, che Mussolini affida il ruolo di ministro delle Finanze: “La forza della tecnocrazia poggiava proprio sulla capacità di presentare gli obiettivi primari dell’austerità – restaurare cioè i rapporti di produzione capitalistici, ossia soggiogare la classe lavoratrice perché accettasse l’inviolabilità della proprietà privata e del rapporto salariale – come un ritorno allo stato naturale di un sistema economico.

La teoria ‘apolitica’ di questi economisti era incentrata su una caricatura idealizzata del soggetto economico: il risparmiatore razionale” (pp. 12-13). Intorno a questo nucleo concettuale, si sviluppano sia la ricerca teorica che le scelte concrete di politica economica, come reazione alle conquiste del movimento operaio e delle sue rappresentanze politiche, che per prime avevano colto la straordinaria novità dell’irruzione delle masse sulla scena politica come portato della prima guerra mondiale. A questa capacità anticipatrice non fece poi seguito una altrettanto adeguata capacità di far scendere dal livello squisitamente ideologico una piattaforma politica e di governo nel segno della praticabilità, per un combinato disposto di sostanziale impreparazione dei gruppi dirigenti all’altezza della sfida, finendo per far prevalere un massimalismo tanto agguerrito nelle forme quanto impotente.

L’A. illustra, grazie a una dettagliata ricerca archivistica, gli sconvolgimenti portati dalla guerra nell’organizzazione economica di tutti i Paesi europei, riguardanti innanzitutto il ruolo che lo Stato era venuto assumendo nel controllo delle industrie belliche dirette e indirette (armi, trasporti, energia, ecc.) e le nuove forme di pesante regolamentazione del mercato del lavoro. Il confine, fino ad allora netto, tra pubblico e privato si era scolorito in un indefinito collettivismo volto all’immane sforzo bellico: “Gli Stati avevano smantellato la propria posizione di neutralità rispetto al mercato e così facendo contraddicevano il principio dell’inviolabilità dei mercati (...). Nel 1919 questa crisi del capitalismo era ormai in atto e non aveva precedenti” (p. 28). Ancora: “La crisi finanziaria del dopoguerra fu una crisi di legittimità dell’ordine capitalistico e delle relazioni sociali al suo interno” (p. 29). In Italia, questa frattura epocale si manifestò in una forma rivoluzionaria nel Biennio Rosso e nell’occupazione delle fabbriche. Senza scendere nello specifico delle lotte politiche di quel periodo, come pure Mattei fa in modo appassionato, va sottolineato come fosse divenuto un sentire comune che “la nazionalizzazione sembrava un sentiero tracciato per sempre” (p. 49). Ma nella materialità dei rapporti economici, in particolare in Italia, “in quegli anni i capitalisti italiani intensificarono i loro guadagni in maniera esponenziale anche perché, diversamente da

quello britannico, lo Stato italiano non impose alcun limite ai profitti” (p. 51). Parallelamente a questi forti movimenti di massa, nel pensiero economico si sviluppò “una scuola di pensiero del tutto nuova” (titolo del secondo capitolo), i cui esponenti qualche decennio dopo verranno definiti con il termine efficace di ‘ricostruzionisti’, “membri delle istituzioni dello Stato o dell’élite illuminata, che premevano per un nuovo insieme di politiche sociali che conducessero a una società più egualitaria” (p. 56).

Questi gruppi, sia in Italia che in Inghilterra, erano composti da intellettuali, uomini di chiesa ed educatori che sul piano politico si riconoscevano in modo variegato nel liberalismo progressista, nel socialismo riformista e nel laburismo. In effetti, nel biennio 1919/21 furono introdotte importanti riforme di contenuto fortemente sociale, come l’assicurazione obbligatoria contro la disabilità e la vecchiaia, gli infortuni dei lavoratori agricoli, la disoccupazione, la riduzione dell’orario di lavoro sia in Italia che nel Regno Unito. Fu una stagione tanto entusiasmante quanto breve ed effimera. Il momento della svolta era vicino, con l’obiettivo di salvaguardare e ripristinare l’ordine capitalistico. L’A. la situa nelle due conferenze internazionali che, sotto l’egida del Consiglio della Lega delle Nazioni, si tennero a Bruxelles nel settembre-ottobre del 1920 e a Genova dal 10 aprile al 9 maggio del 1922. È in queste due occasioni che l’impostazione tecnocratica trova la sua piena legittimazione. Qui vennero scolpiti alcuni capisaldi dell’economia neoliberista: la discrezionalità delle banche centrali non doveva incontrare alcuna limitazione; l’emissione della moneta doveva avvenire fuori dal controllo dello Stato; la parità aurea; il *crowding out argument*, l’effetto di spiazzamento della domanda pubblica a scapito delle risorse a disposizione di quella privata; la compressione dei salari. “Le conferenze diagnosticarono la causa della crisi attribuendola a coloro che contestavano il sistema e dunque erano responsabili del suo crollo. Quegli individui consumavano troppo e non erano disposti a lavorare in maniera produttiva a salari contenuti. L’inflazione e i deficit di bilancio, i due grandi mali del tempo, non erano che i sintomi di un ‘male’ molto più profondo: il comportamento dei singoli” (pp. 158-159).

Nel sesto capitolo, Mattei si sofferma a lungo sull'implementazione delle politiche di austerità in Inghilterra, riconoscendo in Ralph Hawtrey – “l'economista ufficiale del Tesoro, oltre che un pioniere nel campo della macroeconomia” – colui che ne gettò le fondamenta teoriche. Si deve a lui, in particolare, “la costruzione, destinata a durare, di una stretta connessione tra la teoria della gestione monetaria e la necessità di plasmare il comportamento degli individui” (p. 164). In questa direzione, una forte crescita della tassazione indiretta, il taglio di circa il 20% della spesa pubblica, la conseguente riduzione drastica di tutti i programmi sociali dell'immediato dopoguerra, il record di un avanzo primario del 9% sul Pil nel 1923, l'abolizione della *corporation tax* rappresentano con coerenza i provvedimenti conseguenti. La deflazione che fece seguito raggiunse picchi di vera drammaticità, con un crollo del Pil del 18% e dei salari nominali del 30%. Grazie a queste scelte, anche l'Inghilterra ebbe la sua ‘quota 90’: la sterlina passò dai 3,40 dollari del 1920 ai 4,86 del 1925. Conclude l'A.: “la recessione indotta dall'austerità e la disoccupazione che ne seguì non furono dunque un errore di gestione economica, ma un potente strumento con il quale raffreddare la temperatura collettiva di una classe lavoratrice combattiva” (p. 201).

Si passa poi, nel capitolo seguente, a narrare la storia della versione italiana dell'austerità, decisamente facilitata nella sua applicazione dall'affermarsi del regime totalitario fascista. Lascio un momento da parte la tesi che M. sviluppa nel capitolo settimo sull'esperienza italiana, ci tornerò in conclusione. Prima va ricordato – come l'A. fa riprendendo il bel libro di Gian Giacomo Migone (1980) – il forte sostegno degli ambienti finanziari internazionali al fascismo e alle sue politiche economiche. Questo appoggio fu fondamentale per la legittimazione di Mussolini come baluardo nel contenimento del bolscevismo, stendendo un velo sulla fine della democrazia e sui metodi dittatoriali. Per avere accesso ai mercati finanziari internazionali, il Duce si premurò di saldare i debiti con gli Usa e la Gran Bretagna e fondò la sua azione sul prestigio di Alberto De' Stefani come ministro delle Finanze e del Tesoro.

Il riferimento a De' Stefani ci consente di entrare nella parte che a me appare più discutibile del lavoro di Mattei: la continuità delle politiche economiche dell'Italia liberale con quelle del fascismo sotto il segno dell'austerità. Mattei giunge ad affermare che "l'austerità intrecciò fascismo e liberalismo in un disegno coercitivo condiviso da entrambi" (p. 209), addossandone la responsabilità principale non tanto a Maffeo Pantaleoni quanto piuttosto a Luigi Einaudi: "Einaudi non servì mai nel governo fascista, ma svolse comunque un ruolo cruciale nella costruzione del consenso all'austerità del fascismo entro e fuori i confini italiani" (p. 208). A una sorta di quadrunvirato economico nazionale, composto da De' Stefani, Pantaleoni, Einaudi e Umberto Ricci, viene associato Vilfredo Pareto, tutti impegnati "in una lunga e vittoriosa campagna per capovolgere la tradizione storicistica del pensiero economico italiano". Che i cinque fossero accomunati da una fortissima avversione non solo al bolscevismo, ma anche alle più elementari rivendicazioni del movimento operaio, riflettendo in questo modo l'orientamento prevalente nel mondo economico, finanziario e padronale italiano, non c'è dubbio. Ciò che meno convince ai fini di un'analisi storica non venata di massimalismo è lo schiacciamento su un fondale compatto di posizioni certamente legate da un filo rosso fortemente antioperaio e da uno sprezzo classista, ma che solo attraverso un approccio consequenziario possono essere *tout court* assimilate con il totalitarismo fascista.

Si apre qui una questione cruciale su cui la storiografia si è a lungo cimentata: la "natura economica del fascismo", nel senso di una 'continuità' con il liberalismo giolittiano o piuttosto di un 'modello' autonomo e specifico. Mattei milita decisamente per la tesi della continuità, in nome di una comune matrice basata sull'austerità come restaurazione dell'ordine capitalistico. Non si evidenzia insomma nessun passaggio di fase nelle politiche economiche del dopoguerra, in quanto le scelte operate dal 1920 rispondono tutte a logiche che in qualche modo 'incorporano' l'evoluzione antidemocratica del sistema italiano e, come si afferma nel sottotitolo dell'opera, aprono la strada al fascismo. A me pare che in questo modo il fascismo finisca per diventare una semplice

‘variante’ di un organico disegno predeterminato delle forze della grande borghesia. Troppe sfumature e troppi chiaroscuri vengono trascurati in una narrazione compatta e conseguente. Molto più convincente appare Gianni Toniolo che, in un bellissimo libro del lontano 1980, scrive che “non si tratta della zampata da leone di una borghesia lungimirante tesa a stabilire le condizioni climatiche del rilancio di lungo periodo del sistema di accumulazione capitalistica” (Toniolo 1980, p. XII), e periodizza le politiche economiche del regime in due fasi.

La prima coincide con gli anni di De’ Stefani, che “costituiscono, sia dal punto di vista del ‘modello di sviluppo’ che da quello delle politiche economiche, un tentativo di riagganciarsi all’età giolittiana”, sottolineando la profonda influenza del ciclo economico internazionale del dopo Grande Guerra nel periodo 1922/26 e degli “analoghi processi di stabilizzazione, non solo monetaria, posti in atto in tutta Europa” (ivi, p. XI). Sempre riferendosi al periodo 22/26, Toniolo scrive: “Di questa situazione non beneficia certo il sistema capitalistico italiano, anche se importanti segmenti di esso trovano comodo e profittevole adagiarsi” (ivi, p. XII). Non va dimenticato inoltre come “nel periodo ‘liberale’ dell’era fascista, tra il 1922 e il 1925, il Pil italiano crebbe addirittura del 6,1% l’anno, più rapidamente di quello britannico e tedesco” (Bastasin, Toniolo 2020, p. 46). Si noti che, per gli stessi anni, Ciocca dà una crescita annua media del Pil del 4% (Ciocca 2020, p. 194). D’altronde, è lo stesso contenuto della lettera con cui De’ Stefani si dimette da ministro nel 1925 a dimostrare come si fosse reso invisibile agli ambienti industriali e finanziari nel corso del suo operato e come Confindustria ne chiedesse esplicitamente al Duce la sostituzione, come effettivamente avvenne con il ben più organico conte Volpi (cfr. Toniolo 1980, pp. 76-79), imprimendo così una decisa svolta in direzione del protezionismo e dell’autarchia.

La seconda riguarda la specifica politica economica fascista, che si sviluppa nel periodo tra il 1931 e il 1942, i cui contenuti non possono essere qui richiamati per economia di esposizione. Basti qui ricordare la drastica politica deflazionistica interna che determinò nel 1927 una riduzione dei salari intorno al 20%, “una dose di deflazione che, in un

regime democratico, sarebbe stata inaccettabile” (ivi, p. 112) e che in Italia poteva essere attuata dopo il Patto di palazzo Vidoni dell’ottobre 25 e le ‘leggi fascistissime’ del 1926.

In conclusione, quello di Clara Mattei è un lavoro pregevole e originale, che si prefigge anche l’obiettivo di estendere il campo dell’indagine. Se è consentito un auspicio: con la stessa autonomia di pensiero, occorrerebbe tentare una più forte contaminazione tra le cose dell’economia (teoria e scelte di *policy*) e la più generale battaglia delle idee (le ideologie in senso buono), che definiscono insieme le traiettorie della storia.

Riferimenti bibliografici

Bastasin, C., Toniolo, G.
2020, *La strada smarrita*, Laterza, Roma-Bari.

Ciocca, P.
2020, *Ricchi per sempre*, Bollati Boringhieri, Torino.

Migone, G. G.
1980, *Gli Stati Uniti e il Fascismo*, Feltrinelli, Milano.

Toniolo, G.
1980, *L’Economia dell’Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari.

Né ridere né piangere, ma capire

Nello Cristianini, *La scorciatoia. Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*, il Mulino, Bologna, 2023, pp. 216.

Parole chiave

IA Big data, controllo sociale, disorientamento informato, indisciplinarietà

Mariella Berra, docente del Dipartimento CPS dell'Università di Torino, si è occupata di innovazione tecnologica e digitale, nuovi modelli produttivi e di scambio socio economici e di donne e nuove tecnologie nella società 4.0. Sui temi delle trasformazioni del lavoro, della innovazione digitale ha al suo attivo fra libri e articoli in riviste italiane e straniere 150 pubblicazioni (mariella.berra@unito.it)

Dopo 80 anni di alterne vicende, le tecnologie della Intelligenza Artificiale (IA) sono uscite dai laboratori, pervadono ogni ambito della nostra vita quotidiana e sono al centro delle scelte tecnologiche di imprese e governi. Si parla con algoritmi nello svolgimento dei compiti più banali, ad esempio prenotare un biglietto del treno o una visita medica. Alexa e Siri di Amazon o Google bot assistant ci forniscono servizi, altri intervengono autonomamente nelle nostre comunicazioni come ad esempio Smart Reply di Gmail. Si utilizzano traduttori automatici, algoritmi di IA sono usati per vagliare i *curricula* di lavoro e riconoscere la veridicità di chi fa domanda di asilo e, come il recente e discusso ChatGpt di AI, l'ultima frontiera dell'IA, sono capaci di

generare testi, articoli, musiche e filmati in diverse lingue. L'IA ha avuto uno straordinario successo pratico, ma ha riaperto, come spesso è capitato con le innovazioni tecnologiche radicali, un acceso dibattito tra grandi e utopiche aspettative e allarmate preoccupazioni. È del primo marzo di quest'anno la lettera manifesto pubblicata da un gruppo di imprenditori, accademici e personalità pubbliche, tra cui Elon Musk e Yuval Noah Harari, sul sito Futureofflife.org per richiedere a governi e aziende una moratoria di sei mesi sullo sviluppo delle nuove intelligenze artificiali generative, come Chat GPT, di cui non si conoscono le conseguenze sociali e politiche.

Capirle per poter convivere è spiegato nei dieci capitoli del libro di Nello Cristianini, pubblicato anche in versione inglese sempre nel 2023 da Taylor e Ford e scritto, dunque, dopo la apparizione di Chat GTP. Nell'ambito del ricco e multidisciplinare dibattito sulla IA, il lavoro di Cristianini ha il merito di esprimere il punto di vista interno di uno studioso universitario che non solo ha una esperienza teorica e pratica trentennale nella costruzione degli algoritmi alla base della IA, ma è informato sulle sue potenzialità e anche molto attento alle crescenti e irrisolte criticità sul piano sociale, giuridico e etico. L'autore è infatti professore di *machine learning* da 25 anni all'Università di Bath, ha contribuito a generare alcuni degli algoritmi di quella stessa IA di ultima generazione di cui parla nel libro ed è anche attivo collaboratore con le istituzioni dell'Unione Europea per predisporre la normativa per la prossima e auspicabile futura *governance* della IA. *Scorciatoia* in realtà è la sintesi di tre scorciatoie che rappresentano altrettante svolte fondamentali nella evoluzione storica delle tecnologie della IA, dalle origini degli anni '60 del secolo scorso, alla fase dei sistemi esperti degli anni '80, alla diffusione e applicazione delle reti neurali e del *machine learning* di questi ultimi decenni. Si è perfezionato così quel cambiamento che rappresenta un nuovo paradigma rispetto ai progetti originali di IA, una vera e propria rivoluzione in senso kuhniiano.

La prima scorciatoia si può sintetizzare nella relazione tra teoria e dati. La IA delle origini aveva raggiunto risultati particolarmente interessanti nei campi della logica e della dimostrazione automatica

di teoremi, però non era riuscita a individuare modalità di intervento efficace nei campi del cosiddetto senso comune, cioè quell'insieme di conoscenze sterminate che intervengono nel facilitare la vita quotidiana. Si è abbandonato quel modello di carattere deduttivo, che dopo cinquant'anni di lavoro non aveva prodotto grandi risultati e si è sviluppato, quindi, un approccio metodologico statistico che, abbandonata la pretesa di una conoscenza teorica a priori, puntasse, invece, ad addestrare le macchine ad apprendere dalla esperienza, rappresentata dai dati. Di conseguenza, se contano solo le previsioni e non la comprensione, non è più necessario capire il fenomeno che si sta riproducendo nella macchina. Tanti dati favoriscono l'apprendimento automatico da parte di macchine intelligenti in qualunque lingua e con qualsiasi collegamento. Le macchine sono state, infatti, addestrate a fare previsioni statistiche e sono in grado di completare su grandi matrici le variabili mancanti. La logica, spiega l'autore, del *machine learning* è paragonata a quegli esercizi, i cosiddetti *cloze text*, utilizzati per l'apprendimento delle lingue. L'IA del *machine learning* impara quindi a scoprire processando miliardi di dati, una serie di correlazioni che nessuna mente umana, né singola né collettiva, riuscirebbe a cogliere.

La seconda scorciatoia riguarda le possibilità e il metodo della raccolta ed elaborazione dei dati. Produrre dati *ex novo* con lavori di programmazione sarebbe stato un processo molto costoso, in termini di mezzi e di tempi. La diffusione di Internet su scala planetaria e del WWW ha permesso di mettere a frutto un nuovo metodo economico di estrapolazione dei dati, quello di riciclare le informazioni esistenti prodotte da altri e diffuse su ampia scala su quella miniera a cielo aperto della rete. Con un lavoro di *data-mining* questi possono essere raccolti, elaborati, archiviati e analizzati in tempi estremamente rapidi.

Tante piccole scelte producono grandi scelte: osservare l'utente e individuarne le preferenze costituisce la terza scorciatoia. I dati già esistenti diffondono implicitamente informazioni sugli interessi degli utenti: ad esempio, il tempo con cui ci si sofferma ad analizzare una notizia attinta da Google, oppure quante volte si clicca un sito. Queste informazioni generano dei meta-dati che offrono indicazioni sul tasso

di interesse. Diventa così possibile costruire un gemello digitale che permette di fare predizioni e comunicazioni personalizzate.

Le tre scorciatoie hanno consentito la crescita enorme di prodotti collegati ad uno sviluppo *data driven* e segnato il successo di grandi multinazionali dell'IT, come Amazon e Google. Di fronte alla esplosione dei big data e ai successi della nuova IA, già in un articolo del 2008, Chris Anderson, direttore della rivista Wired, la cosiddetta Bibbia di Internet, ipotizzava, forse in modo troppo entusiastico, l'ipotesi di costruire teorie esclusivamente *data driven* (cfr. Andersen 2008). Secondo questo approccio, peraltro, all'epoca molto discusso, i dati sarebbero di per sé sufficienti a generare la loro teoria senza bisogno di uno schema teorico che li sappia ordinare e interpretare. La posizione di Cristianini è meno radicale: infatti, l'ipotesi di una 'fine della teoria' rischia di limitare le possibilità di esaminare e sottoporre a critica e revisione le applicazioni e l'uso degli algoritmi. Piuttosto, la logica dell'IA non è di cercare cause, ma riconoscere correlazioni anche tra variabili lontane. L'averе sostituito modelli teorici obsoleti e non funzionali con regolarità statistiche e riconoscimento di *pattern* appresi dai dati ha reso possibile le principali storie di successo sullo sviluppo e uso della IA. La macchina impara cosa è vero osservando dati generati da processi che non comprendiamo pienamente, come ad esempio le interazioni fra molte persone e gruppi di persone, apprende gli obiettivi dell'utente osservandone il comportamento o durante una interazione diretta. In questo modo di operare della IA, più che al sapere che guarda agli antecedenti causali passati, si guarda alle conseguenze future e al fatto che esse siano le più statisticamente attendibili, in modo da favorire il processo decisionale in ogni ambito di applicazione. Con la digitalizzazione e con la crescita del *machine learning* e del *deep learning*, si assiste a uno spostamento del paradigma epistemologico, da uno basato sulla spiegazione a uno basato sulla sola previsione. Le macchine sono diventate molto affidabili nel predire statisticamente le occorrenze di determinate parole e della loro sequenza sintattica nei vari contesti e i margini di errori, pur sempre presenti, sono sempre più ridotti ai minimi termini. Il *Deep Learning*

e il *Machine Learning*, sfruttando un sistema complesso di reti neurali che simulano il comportamento cellulare del nostro cervello, sono in grado di apprendere autonomamente e di imparare dai propri errori. Con ciò non significa che pensano in modo umano, ma, per l'autore, il valore della IA consiste nel comportarsi in modo non solo efficiente, ma efficace nel proprio contesto e negli ambienti nuovi.

La statistica è il linguaggio della IA e del suo percorso continuo di ottimizzazione, la quantità e qualità dei dati il suo alimento. L'utilizzo esteso dei dati forniti dagli utenti inizia nel 2001 quando, dopo la crisi delle dot.com Google, brillante e tecnologicamente ben attrezzata *start up*, per fronteggiare la pesante crisi economica ha fatto dell'offerta pubblicitaria, basata sulle preferenze degli utenti rispetto alla fornitura di servizi e informazioni, il suo *core business*. Come racconta la sociologa Soshana Zuboff in un interessante e documentato libro, che spiega in modo approfondito la trasformazione del sistema capitalistico nell'era digitale, il fondatore di Google Larry Page aveva intuito che esperienze, pensieri, emozioni e sentimenti, la vita cosiddetta *off line*, avrebbero potuto essere la nuova materia prima, estraibile, a differenza del petrolio, a costi bassi o tendenti a zero, un territorio vergine da sfruttare (cfr. Zuboff 2019). Proprio il *web* e i *social network* sono tra i principali luoghi dove si incontrano quegli agenti intelligenti, fonti di forti guadagni per il settore della IA e essenziali per il modello di *business* di molte imprese del Web che ci osservano, influenzano e imparano da noi. I dati di cui si avvale la IA – in modo differente a seconda delle loro diverse tipologie utilizzate: grezzi, ibridi, sintetici, supervisionati – sono viziati spesso dai pregiudizi, i cosiddetti *bias*. Non sono solo i *bias*, ad esempio di genere e razza determinati dalle caratteristiche dei programmatori, prevalentemente maschi e bianchi, a creare pregiudizi, ma sono i dati su cui si addestrano le macchine, attinti da un processo di continua, permanente digitalizzazione e registrazione delle nostre esperienze di vita quando lasciamo tracce di noi nel web, delle nostre opinioni, e dei contenuti diffusi veri e falsi nelle varie piattaforme digitali. Sono questi i dati su cui prima si addestrano e poi fanno predizioni le IA di ultima generazione, dati che sono poi modellizzati per

le diverse esigenze. Questo pone un problema di qualità dei dati che alimentano la IA e anche dell'uso della IA. Di conseguenza, le previsioni possono essere ingiuste o sbagliate e condurre a decisioni ingiuste o sbagliate. Una preoccupazione, quella di capire in che modo vengono raccolte e utilizzate le informazioni e cosa viene scelto dall'algoritmo di intelligenza artificiale per produrre i propri contenuti, che ha spinto l'Unione Europea nell'aprile 2023 a creare a Siviglia l'*European Centre for Algorithmic*. Il Centro, cui partecipano scienziati, esperti membri dell'industria e della società civile, intende contribuire a definire la strategia comunitaria sul digitale per capire meglio il funzionamento degli algoritmi, analizzare l'etica e valutare i rischi, proponendo nuovi approcci trasparenti e *best practice*. In linea con i progetti e le proposte dell'Unione Europea, l'autore mette in evidenza come l'obiettivo del suo lavoro consista nel non fare male alla gente: "noi tecnici abbiamo le responsabilità di dire le cose come stanno" nei limiti, comunque, delle possibilità e conoscenze acquisite.

E sottolinea come quando si è completata la prima bozza della IA, essa sia già stata integrata nelle nostre infrastrutture pubbliche e private, si sia insinuata tra di noi al punto che non risulta facile staccare la spina o rinunciare a essa. Di qui le domande sul perché devolvere ad algoritmi che non controlliamo appieno tante decisioni e che fare e anche l'invito a capire come ci influenzeranno e come goderne i benefici e limitarne i rischi.

Se la informatica e la statistica sono stati i principali artefici del salto di paradigma costituito dalle tre scorciatoie, per imparare a conoscere gli effetti della IA sulla nostra vita quotidiana, per comprendere i principi base del suo comportamento e regolarne lo sviluppo futuro, diventa impellente una collaborazione estesa tra la cultura scientifico-tecnica e quella umanistica. Cristianini, con un occhio attento al presente, affronta in modo brillante, da un punto di vista storico, l'evoluzione della IA, un percorso necessario per fare crescere la consapevolezza delle nuove sfide che sono di fronte a noi e alle generazioni future. Conoscere il percorso che ha portato a questa ultima fase e le modalità di funzionamento degli algoritmi è un obiettivo importante

per tutti gli studiosi di diverse discipline, per collaborare insieme e fornire risultati socialmente e politicamente efficaci. Con un'attenzione ai concetti tecnico-scientifici alla base della tecnologia e alle implicazioni più ampie per la società e con riferimento a indagini empiriche e contributi teorici, soprattutto nell'ambito del *marketing*, della psicologia cognitiva e dell'economia comportamentale, ripercorre i passaggi che hanno portato allo sviluppo di questa tecnologia e propone una descrizione attenta dei possibili effetti indesiderati. Come possiamo assicurarci che le macchine non violino norme sociali eseguendo alla lettera le nostre richieste, o prendano scorciatoie sbagliate, un timore, peraltro, già paventato dal fondatore della cibernetica Norbert Wiener?

In particolare, i sistemi di raccomandazione, che indirizzano l'utente su informazioni sintonizzate sul suo profilo, sono indicati come i primi agenti intelligenti applicati ai diversi ambiti della vita sociale e come la più importante espressione della IA, della sua azione e dei suoi condizionamenti. Come d'altra parte dimostra molta letteratura sociologica italiana e internazionale, le diverse piattaforme digitali imparano a conoscere meglio ogni singolo utente, le sue preferenze e a proporre contenuti in linea con i suoi gusti. Con raffinate tecniche psicometriche, profilano gli utenti e ne predicono i comportamenti. Si tratta di una grande opportunità per i settori privati e pubblici, che valutano i rischi individuali come, ad esempio, la concessione di prestiti, le ammissioni scolastiche, il reclutamento o le possibilità di recidiva. Effetto importante di questi sistemi di raccomandazione è quello di chiudere il soggetto in una *echo chamber*, una camera virtuale dove idee, credenze e opinioni vengono amplificate all'interno di un contesto chiuso e omogeneo, nel quale il confronto con gli altri non è che l'eco della propria voce. Il pericolo è una polarizzazione dei gruppi con conseguenze di frammentazione sociale, riduzione della libertà di scelta e crescita della disinformazione nell'opinione pubblica, come ha ben messo in evidenza l'economista comportamentale Cass Sunstein (cfr. Sunstein 2017). Anche il *microtargeting*, quella forma di pubblicità *online* profilata che analizza i dati personali, contribuisce alla creazione di camere dell'eco nelle quali gli utenti vengono esposti a un unico tipo

di informazioni, che indirizzano e spesso distorcono le loro opinioni. Caso noto di pericoloso *marketing* politico, che peraltro si pensa di vietare in Europa, è l'uso fattone da Facebook, adoperando tecniche di apprendimento algoritmico induttivo, nelle presidenziali statunitensi del 2016. La manipolazione *online* rappresenta una seria minaccia per la società ed è anche un sintomo dell'opacità e della mancanza di responsabilità dell'ecosistema digitale. Indubbiamente, la diffusione di algoritmi sempre più potenti e sempre più complessi costituisce un pericolo per la democrazia. Ad esempio, con l'ultimo e discusso Chat GTP, grazie ai miliardi di informazioni elaborate, si aumentano di molto le persone che ricevono le stesse risposte per le stesse domande su questioni complesse e sensibili. Quale spazio verrà riservato al pensiero critico? Un altro rischio connesso alla diffusione di agenti intelligenti e artificiali sempre più complessi è quello di rendere disponibili quantità sempre maggiore di informazioni private e riservate. Quella libertà e autonomia, collegata al superamento di sistemi di intermediazione, all'abbattimento di barriere e cancelli offertaci dalla rete, rischia all'opposto di ridursi molto con algoritmi capaci di manipolare, di modificare, di predire, di gestirci. Il dilemma che suggerisce la lettura del testo è dunque se saremo noi i padroni dell'informazione o saremo i suoi schiavi, passando da un progressivo stato di "disorientamento informato", come lo definiva Castells, il grande studioso della società informazionale, a uno stato di servitù volontaria, come scriveva già nel 1600 il politologo e giurista francese Etienne de la Boétie.

Molti sono i problemi sociali ed etici che ne conseguono e toccano temi quali la giustizia, l'eguaglianza, la *privacy*, che richiedono una gestione collettiva e un intervento della politica e delle politiche degli Stati. Un problema etico molto discusso è la gestione della *privacy* che si dibatte nel vecchio conflitto fra libertà e sicurezza, un binomio che andrebbe specificato in libertà per chi e quale sicurezza tra gli opposti valori della tutela della *privacy* da un lato e del controllo e della sicurezza sociale dall'altro. Correttamente, sostiene Cristianini, considerata anche la competizione geopolitico-tecnica planetaria nel campo della IA, è irrealistico pensare che ci si possa liberare tornando

indietro, rinunciando cioè a questa tecnologia che è ormai profondamente integrata nelle infrastrutture della comunicazione e della riproduzione sociale, o anche imponendo forti restrizioni da parte di organi istituzionali. Inoltre, queste tecnologie sono utili nel semplificare la nostra vita e nell'offrire servizi qualificati ed efficienti in ambiti quali ad esempio la sanità, l'istruzione, le telecomunicazioni, la logistica, la ricerca, l'industria. Di conseguenza, richiamando l'obiettivo del libro, per conviverci occorre conoscere i principi alla base del loro comportamento e i loro effetti, e questo richiede di costruire un rapporto di lavoro cooperativo fra scienziati sociali e tecnici del *software* in quell'ambito intermedio tra la creazione del prototipo e la sua applicazione, una collaborazione estesa su scala internazionale, come è avvenuto per recenti scoperte scientifiche. Le modalità della nostra relazione con le macchine e di come si vada delineando il rapporto fra tecnologie e società vanno gestite in modo collettivo e planetario. Diventa urgente, ricorda Cristianini, elaborare anche regole giuridiche sia a monte nella produzione, sia a valle sull'uso di tali macchine di IA. E bisognerà fare questo guardando non solo ai principi etici astratti, ma anche ai dettagli tecnici e alle conseguenze sociali.

Tre sono oggi a grandi linee i modelli che si confrontano su scala mondiale. Quello del grande fratello riguarda Stati autoritari che usano l'IA come sistema di controllo pubblico, un sistema di divieti normativi nell'uso e nella diffusione delle tecnologie. Quello liberale degli Stati Uniti, basato su una logica privatistica di libertà della innovazione e della competizione, un modello che si potrebbe definire delle suadenti sorelle, dove le grandi imprese, a cui si devono anche i principali progressi della IA, controllano un mercato parzialmente assuefatto o, per dirla ancora con Zuboff, inconsapevole e obbediente fornitore di un surplus di dati comportamentali. E, infine, il modello dell'Europa che, tra numerose difficoltà, dovute anche alla non omogeneità di indirizzi dei diversi Stati che ne fanno parte, a partire dal GDPR (Regolamento generale sulla protezione dei dati) del 2016, alla tutela della privacy e al piano coordinato di una regolazione etica per gli Stati membri nell'uso della IA, propone un esempio virtuoso. Con

l'ultima IA, si è infatti imbattuti nel problema della cosiddetta XAI (not-explainable AI). Le difficoltà, e spesso l'impossibilità, di chiedere spiegazioni sulla logica della macchina, penetrando la 'scatola nera' che regola il funzionamento della IA, pone nuove e impellenti riflessioni (cfr. Foryciarz, Leufer, Szymielewicz 2020).

Si tratta di un problema, a mio avviso, di fiducia tecnica e sociale sul modo in cui queste macchine sono state costruite e sul conseguente impatto sociale di una tecnologia sempre più complessa e anche sui gradi di autonomia che può raggiungere una IA, tale che non possiamo completamente spiegare e controllare. L'incontro fra le due culture, scientifica e umanistica, aiuterebbe non solo a valutare e a interpretare il significato della IA, ma a elaborare proposte su come governare le conseguenze difficili da prevedere di queste nuove macchine. Si tratta, infatti, di un compito che richiede la massima informazione e formazione anche dell'opinione pubblica, che deve diventare soggetto attivo per coltivare il pensiero critico e indipendente. Una democrazia ha bisogno di anticonformisti consapevolmente formati. Altrimenti, c'è il rischio di un *digital divide* nuovo e allargato non solo fra chi avrà accesso alle tecnologie, ma tra chi saprà e potrà interagire proficuamente con le varie forme di AI e chi invece no.

Riferimenti bibliografici

Anderson, C.

2008, *The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete*, Wired June (<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>)

Foryciarz, A., Leufer, D., Szymielewicz, K. 2020, *Black-Boxed Politics: Opacity is a Choice in AI Systems*, 2020, (<https://hiw.kuleuven.be/en/news-events/news/in-the-spotlight/agata-foryciarz-daniel-leufer-katarzyna-szymielewicz-black-boxed-politics-opacity-is-a-choice-in-ai-systems>)

Sunstein, C. R.

2017, *Republic: divided democracy in the age of social media*, Princeton University Press, Princeton, 2017.

Zuboff, S.

2019, *The Age of Surveillance Capitalism. The fight for a human future and the new frontier of power*, Public Affairs, New York.

La riscoperta della nazione?

Aleida Assmann, *Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fuerchten und warum wir sie brauchen*, C.H. Beck, München, 2020, pp. 332.

Parole chiave

Nazione, identità collettiva, memoria

Alessandro Cavalli è stato professore di Sociologia all'Università di Pavia, è Socio Nazionale dell'Accademia dei Lincei, dell'Accademia delle Scienze di Torino e dell'Accademia Europaea (alessandro cavalli939@gmail.com).

Sarà la guerra in Ucraina, sarà – come scrive Maurizio Molinari (2022) – il ritorno degli imperi, di fatto c'è un rinnovato interesse per discutere dell'idea di “nazione”. In Italia ne hanno scritto, tra gli altri, Carlo Galli (2023) e Paolo Pombeni (2022). È interessante vedere come il tema sia riapparso già da alcuni decenni a seguito del crollo dell'impero sovietico, del risveglio delle nazioni est-europee e della riunificazione della Germania. Luigi Einaudi nel 1954, nel dibattito che allora si era sviluppato intorno alla Comunità Europea di Difesa, aveva scritto che ormai gli stati-nazione erano diventati “polvere senza sostanza”. Non è andata così. Gli stati-nazione non sono stati spazzati via dalla storia e hanno trovato il modo di sopravvivere e di restare ancora l'arena fondamentale nella quale si svolge la lotta politica, i luoghi dove avviene la competizione per il consenso e per quote consistenti di potere. L'idea

di nazione, che sembrava inesorabilmente destinata ad esaurirsi, appare ancora straordinariamente resistente ed è quindi importante chiedersi le ragioni della sua perdurante resilienza.

In Germania se ne è discusso più che altrove per cercare di capire quale molla era stata attivata per spingere verso la riunificazione, quasi come se ci fosse un diritto naturale a ricostituirsi come nazione dopo la tragedia della guerra e della guerra fredda tra Est e Ovest che aveva diviso quella che fino al 1945 e per meno di un secolo era stata un'unica realtà statale. Un intervento significativo è stato dato di recente da Aleida Assmann, una studiosa che era stata una protagonista dell'ampio dibattito sulla cultura della memoria e dell'oblio che si era sviluppato, soprattutto negli ultimi decenni, nello sforzo di rielaborare la storia nazionale dopo il dramma del nazional-socialismo (cfr. p. 213).

Il suo è un tentativo nobile, che merita attenzione e rispetto, sull'esito del quale però, come vedremo, è lecito nutrire qualche perplessità. L'autrice riconosce, a cominciare dal sottotitolo, che l'idea di nazione è fondamentalmente ambivalente e infatti si chiede perché ci fa paura, perché ne abbiamo bisogno. Non ci vuole molto a spiegare perché ci fa paura: per le tragedie che ha prodotto nel passato e che continua a produrre nel presente, ma anche per gli ostacoli che frappone all'instaurazione di rapporti di pace e cooperazione tra gli Stati e i popoli della terra. È più complicato spiegare invece se e perché ne abbiamo veramente bisogno. Sono molti coloro che sostengono che ne possiamo tranquillamente fare a meno, ma almeno altrettanti coloro che la sostengono con argomentazioni da prendere sul serio, sia per accettarle sia per smontarle.

L'intento del libro è proprio quello di condurre questa operazione di assemblaggio e di smontaggio degli argomenti a favore e contro l'idea di nazione. Il punto di partenza è il problema delle identità e non c'è dubbio che l'identità personale di ogni individuo è fatta in tutto o in parte dall'insieme dei tanti 'noi' ai quale si sente di appartenere. Non è detto però che tutti gli individui sentano il bisogno di appartenere ad un'entità collettiva come la nazione, mentre è piuttosto sicuro che l'istituzione stato-nazione abbia bisogno che un'ampia quota dei cittadini

che vivono dentro i suoi confini si senta appartenente alla 'patria', soprattutto se deve chiedere loro, oltre alle tasse, al limite anche il sacrificio della vita. Il bisogno di identità quindi non è tanto degli individui, quanto dello stato-nazione.

Alle origini c'è, come sappiamo, la Rivoluzione Francese che ha infranto la legittimità dello stato dinastico, dove il Re governava 'per grazia di Dio', attribuendo al popolo la fonte della legittimità a governare e quindi della sovranità, non più soltanto per grazia di Dio, ma anche o esclusivamente per 'volontà della nazione'. In un primo tempo, le truppe di Napoleone hanno contribuito non poco a diffondere in Europa l'idea della sovranità popolare, poi, successivamente, dall'Europa quest'idea si è diffusa nel resto del mondo anche se spesso, e anche in Europa, si è persa la consapevolezza dell'origine democratica dell'idea che attribuisce al popolo il potere sovrano. L'idea di nazione nasce per identificare un popolo e i confini che definiscono chi è dentro e chi è fuori. L'operazione è relativamente semplice quando i confini sono più o meno gli stessi dello stato dinastico precedente (come ad esempio nel caso della Francia), quando si tratta di rendere più omogenee popolazioni regionali spesso diverse e fare in modo che acquistino consapevolezza di appartenere ad uno stesso popolo, cioè alla nazione.

Diverso è il percorso che devono compiere quei popoli che fanno parte di formazioni statuali più ampie ed eterogenee quali sono e sono stati gli imperi. In questo caso, il popolo si forma nella lotta di indipendenza per la formazione dello Stato. Che lo Stato preceda la formazione della nazione, oppure che la nazione si formi nel corso della costruzione dello Stato, non ci può essere Stato se nella popolazione non si sviluppa la consapevolezza diffusa di avere qualche ragione per stare insieme. Le 'ragioni' possono essere le più varie e riguardano le credenze di avere una memoria comune, di discendere da antenati comuni, di avere un destino comune, dei miti comuni, degli eroi comuni, ma, soprattutto, avere dei nemici comuni. La nazione è la credenza di avere qualcosa in comune che altri non hanno, è una credenza inclusiva, ma nello stesso tempo escludente ed esclusiva.

I concetti valgono se servono per guardare la realtà ed è quindi importante soffermarsi sui alcuni casi che l'autrice privilegia per mettere a fuoco i suoi ragionamenti: gli Stati Uniti, Israele e, ovviamente, la Germania. Non c'è dubbio che gli USA costituiscano una nazione anche se la sua esistenza smentisce molte delle idee che storicamente sono state imputate all'idea di nazione: non ha una razza comune, non ha una comune origine etnica, è fatta di popolazioni diverse ognuna delle quali ha una propria storia e una propria memoria, ospita credenti di diverse religioni, ha le sue glorie e le sue ricorrenze, la sua bandiera, il suo inno e, soprattutto, una costituzione che nasce da una lotta di indipendenza; per molti, ha anche una missione da compiere nel mondo, come difendere la democrazia anche con le armi. Gli storici americani sono chiamati a scrivere una storia che dia senso e giustifichi l'esistenza dello Stato, devono quindi fare una storia che denunci il razzismo e la segregazione, giustifichi la lotta contro lo schiavismo come *'un-american'* e dia valore all'idea di una società costruita sul concetto di *melting pot* (cfr. p.114).

Un altro caso particolare, per certi aspetti opposto, è Israele. Gli ebrei sono stati per duemila anni un popolo senza Stato, frammentato e disperso tra altre popolazioni più o meno accoglienti e più o meno ostili. Nel 1948 una popolazione che era riuscita a mantenere una propria identità e a sopravvivere nella diaspora ritrova un territorio sul quale pretende di edificare uno Stato che non era più esistito da quasi 2 mila anni, cancellando la memoria della popolazione palestinese che lo aveva abitato per tanti secoli. Lo Stato e la nazione israeliani sono nati dall'Olocausto ed hanno generato un'altra tragedia ed altre vittime, la *nakba*. È possibile che si sviluppi una forma di legittimazione che comprenda la componente ebraica e palestinese? È possibile una narrazione che consenta a due popolazioni di vivere insieme nel rispetto reciproco sullo stesso territorio, in un confronto dialogico che riconosca la conflittualità delle memorie e delle identità e, soprattutto, le sofferenze inferte e subite? (cfr. pp. 130-136). Gli eventi recenti non consentono di dare risposte positive a questi interrogativi e non rafforzano la speranza in un futuro di convivenza pacifica.

Il caso sul quale l'autrice si sofferma di più è evidentemente quello della Germania. Per parlare di nazione e di coscienza nazionale nel caso della Germania bisogna fare i conti con la storia recente e in particolare con il nazionalsocialismo e l'olocausto. Già nell'immediato dopoguerra, Karl Jaspers (1946) aveva posto la questione a chi dovesse essere attribuita la colpa dei crimini commessi nel nome della Germania. Il dibattito non coinvolgeva solo gli esecutori materiali (per quelli c'è stato Norimberga), ma anche coloro che non avevano fatto opposizione e tendeva a coinvolgere anche coloro che erano nati dopo, ma portavano le responsabilità dei loro genitori e dei loro nonni e, comunque, appartenevano a una 'nazione' che si era coperta di colpe, come se il concetto giuridico e morale di colpa si potesse applicare alle collettività, in un arco temporale che abbraccia diverse generazioni, e non solo agli individui. Come superare la contraddizione, intrinseca all'idea di nazione, che carica sulle generazioni successive il peso delle nefandezze compiute in suo nome dalle generazioni che le hanno precedute? Per l'A., la dignità collettiva può essere recuperata attraverso la svolta democratica, l'orientamento pro-europeo e, soprattutto, mediante una narrazione autocritica della propria storia nazionale (cfr. p. 170). Il dramma dell'olocausto è diventato uno snodo cruciale dell'identità tedesca, un evento di portata tale per cui non si può fare a meno di fare i conti con la sua presenza nella narrazione della storia nazionale tedesca.

Del resto, la natura controversa e ambivalente dell'idea di nazione ha radici lontane nella storia tedesca. Napoleone era stato interpretato dalla cultura democratica, simbolicamente manifestatasi nel 1848 nell'assemblea della *Paulskirche* di Francoforte, sia come liberatore dall'*ancien régime*, sia, a sua volta, come dominatore dal quale bisognava liberarsi. In seguito, l'unificazione del paese nella forma di Stato nazionale era poi avvenuta per effetto dell'egemonia esercitata dall'autocrazia prussiana e non per una rivoluzione democratica. Solo la parentesi nazionalsocialista era riuscita a fondere provvisoriamente in qualche modo la Germania renana e la Germania prussiana.

La spaccatura, che ricompare nel secondo dopoguerra per effetto della guerra fredda, ha anche implicazioni profonde sull'elaborazione

storica del nazional-socialismo. I tedeschi dell'Est hanno potuto presentarsi nella versione ufficiale del regime comunista come partigiani della resistenza e della liberazione, accollando ai tedeschi dell'Ovest il peso di non essersi liberati del tutto dal passato nazista. I tedeschi dell'Ovest rinfacciano a quelli rimasti nell'Est di aver bene o male a loro volta accettato un regime altrettanto totalitario. La controversia sulle epurazioni nelle due Germanie resta fondamentale aperta e i 40 anni di divisione Est-Ovest hanno lasciato tracce profonde, la riunificazione ha portato nuove ragioni di risentimento, e non si sono ancora trovati i criteri per una narrazione comune di quanto è successo. “La storia della *Wende*, fu raccontata e diffusa nella lingua dei vincitori” (p. 251), cioè i tedeschi occidentali, come se la storia tedesco-orientale fosse tutta da cancellare, compreso quanto di buono era stato fatto dalla DDR. La riunificazione è apparsa a molti come un processo di colonizzazione della Germania orientale da parte di quella occidentale. Il modo con cui si è realizzata non ha sanato la spaccatura tra le due Germanie.

“Essere tedeschi è stato un peso dal quale ci si poteva scaricare nella misura in cui ci si poteva immettere in un ruolo transnazionale, come cittadino del mondo, cosmopolita o europeo” (p. 256). Ma ciò è avvenuto solo parzialmente: in realtà, molti tedeschi orientali rinfacciano agli occidentali di essere trattati con un diffuso senso di superiorità, come minori bisognosi di tutela. In Germania, secondo Assmann, c'è un serio problema di identità nazionale: c'è chi ne ha troppa e chi ne ha troppo poca. Inoltre, c'è differenza tra la generazione dei padri e delle madri che resta fedele alla retorica della nazione e quella dei figli e delle figlie che hanno fatto il '68 e che non ne hanno voluto sapere di patriottismo e nazionalismo. La via d'uscita per poter guardare al futuro è il riconoscimento delle diversità e delle differenze nel modo di intendere l'identità tedesca. I tedeschi dell'Est sono stati educati nell'orgoglio nazionale per essersi battuti dalla parte della resistenza e cioè dei russi vincitori dei nazisti, ma quest'idea non è riconosciuta dagli occidentali e ciò produce in molti rassegnazione e risentimento, che ostacolano un'adesione convinta alla nuova formazione statale e

alimentano le tendenze di cui si fa portatrice l'AfD, cioè il partito della destra nazionalista.

D'altra parte, come fa a svilupparsi un orgoglio nazionale, come predicato dai sostenitori dell'AfD, se non si riconosce che l'olocausto costituisce un nodo/evento centrale della storia tedesca? "La disponibilità di una nazione a riconoscere i crimini iscritti nella propria storia non dovrebbe esser vista come un dato negativo. Negativa è la storia non la memoria senza la quale nella società non può svilupparsi un processo di cambiamento. Invece che di colpa, vergogna e identità negativa, sarebbe assai meglio parlare di responsabilità, memoria ed empatia" (pp. 266-267), come ha detto il presidente Steinmeier, "la vergogna non sta nel riconoscere le proprie responsabilità, ma nel negarle". "La rinnovata attenzione per il tema nazione non significa rinunciare ad addestrarsi all'autocritica, ma proprio l'opposto".

Non c'è dubbio che l'A. ha ben chiaro che si può salvare l'idea di nazione solo nel quadro di una onesta ricostruzione della storia, aperta al dialogo anche tra interpretazioni diverse e contrastanti, in una prospettiva europea che riconosca la pluralità, e anche la conflittualità, delle storie e delle memorie, in vista della costruzione di una memoria europea fondata sul riconoscimento e il superamento, e non sull'occultamento, di ciò che ci ha unito e di ciò che ci ha diviso.

La costruzione di una memoria europea non comporta l'elaborazione del mito di un comune passato e di un comune destino. Il passato è fatto di guerre spietate tra popolazioni vicine e, come europei, dobbiamo riconoscere che per secoli abbiamo cercato di aggredire i nostri vicini o di difenderci dalle loro aggressioni. Un'operazione di questo tipo presuppone una desacralizzazione dell'idea di nazione, che invece è stata dominante nel corso dei secoli XIX e XX.

L'Europa non potrà mai diventare una nazione, e questo è piuttosto rassicurante, ma l'Europa non potrà neppure cancellare le nazioni: sarà però necessario che si sviluppi nel suo seno una concezione di nazione desacralizzata e depotenziata. Una concezione che includa il diverso per lingua, cultura, religione, colore della pelle, che consenta di farne parte anche a coloro che sono immigrati e che arriveranno negli anni

a venire. L'accoglimento degli immigrati non deve puntare alla loro completa integrazione, non dobbiamo farli diventare come noi (supposto che si sappia il significato del 'noi'), dobbiamo imparare a riconoscere la loro storia e a ripensare la storia d'Europa come storia dei suoi imperi coloniali. Dobbiamo mettere in atto quello che Habermas (1996) chiama l'inclusione dell'Altro, *die Einbeziehung des Anderen*.

L'inclusione dell'Altro però è proprio quello che la nazione non è in grado di garantire, a meno che non si persegua la meta dell'assoluta assimilazione, che si voglia far diventare l'Altro uguale a sé, spogliandolo della sua identità originaria. Accanto alla nazione (*Nation*) e alla patria (*Vaterland*), la lingua tedesca contempla anche un terzo termine e cioè *Heimat*. *Heimat* è il luogo dove ogni essere umano 'si sente a casa'. Nei tempi in cui la mobilità territoriale era scarsa, l'*Heimat* coincideva col luogo di nascita, oppure dove una persona aveva passato i suoi *Bildungsjahren*, gli anni della formazione, della massima plasticità della persona e dei tratti principali del suo carattere. Oggi, in una fase storica in cui il tasso di nomadismo di una parte notevole della popolazione è sicuramente accresciuto, l'*Heimat* si compone di tutti quei luoghi (fisici, ma anche mentali) dove la persona, quando vi ritorna, ha la sensazione di 'tornare a casa'. Mentre non è facile che un individuo abbia una-due-tre più 'nazioni', può però avere più *Heimat*, privilegio di chi – ad esempio – oggi riesce a godere (se le leggi glielo consentono) di una doppia cittadinanza. L'*Heimat* consente l'integrazione, la nazione richiede l'assimilazione. Nella riflessione di Aleida Assmann i concetti di *Heimat* e *Nation* (o *Vaterland*) tendono spesso a sovrapporsi e a ciò risale l'ambivalenza che abbiamo notato all'inizio di questa nota. Forse non abbiamo bisogno di riscoprire la nazione, ma abbiamo bisogno di allargare i confini della nostra *Heimat*.

Nell'idea di nazione, da cui nasce il nazionalismo, si combinano quattro istanze. Un'istanza democratico/repubblicana, che consente di identificare il popolo come titolare della sovranità in contrapposizione al re. Un'istanza di rivendicazione della propria indipendenza nell'ambito di rapporti di dominio di tipo imperiale e/o coloniale. Un'istanza di coesione sociale per vincere le tendenze alla disgregazione territoriale

e al conflitto sociale (nemici interni). Un'istanza offensivo-difensiva quando si tratta di combattere per difendersi o aggredire nemici esterni. Da ciò deriva che l'idea di nazione non può essere disgiunta dall'idea di Stato-nazione. La parabola dell'idea segue la parabola dell'istituzione. L'Unione Europea non ha cancellato gli Stati. Anzi, questi hanno dimostrato una straordinaria capacità di resilienza. Nel suo libro sul 'sogno europeo', l'A. abbozza l'ipotesi (senza peraltro svilupparla) che gli Stati membri sono sopravvissuti proprio perché hanno messo in atto con l'integrazione un'efficace strategia di auto-conservazione. Tuttavia, il rifiuto di procedere verso un vero Stato federale finisce per ridare spazio e ossigeno ai vecchi nazionalismi. Ha probabilmente ragione Assmann nell'affermare che abbiamo ancora bisogno delle nazioni, ma di nazioni depotenziate che non impediscano di fare qualche ulteriore significativo passo avanti verso una vera Unione Europea. L'Unione Europea non è un sogno, come sostiene Aleida, è una sfida che può essere vinta, ma che può anche essere persa con conseguenze disastrose per tutti. È una comunità di destino, come dice Pombeni (2022), senza però essere una nazione.

Riferimenti bibliografici

- Assmann, A.
2013, *Das Unbehagen an der Erinnerungskultur*, C.H. Beck, München (terza ediz. ampliata e aggiornata 2020).
2018, *Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte*, C.H. Beck, München 2018, (ediz. it., *Il sogno europeo. Quattro lezioni dalla storia*, Keller, Rovereto, 2021).
- Galli, C.
2023, *Perché la nazione sopravvive alla globalizzazione e ai populismi*, La Repubblica, 14 marzo.
- Habermas, J.
1998, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt/M (trad. it., *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano, 1998).
- Jaspers, K.
1946, *Die Schuldfrage*, Artemis Verlag, Zurich.
- Molinari, M.
2022, *Il ritorno degli imperi*, Rizzoli, Milano.
- Pombeni, P.
2023, *Nazione e comunità di destini*, il Mulino, LXXI, n. 519, 3/2022.

I tanti volti della comunità

Angelo Panebianco, *Persone e mondi. Azioni individuali e ordine internazionale*, il Mulino, Bologna, 2018, pp. 635.

Parole chiave

Teorie politiche, comunità, ordine internazionale

Luigi Cimmino è professore ordinario di Filosofia teoretico presso l'Università di Perugia (luigi.cimmino@unipg.it)

Uno dei molti meriti del libro di Angelo Panebianco è la chiarezza della sua premessa teorica e metodologica: quella di evitare l'emulazione, purtroppo frequente nelle scienze politiche e sociali, delle scienze naturali. Queste ultime consistono in generalizzazioni (fra l'altro effettuate dalla mente umana) di regolarità in leggi, a loro volte inserite in una intera rete nomologica capace di predire regolarità future. La premessa quasi sempre tacita e inconsapevole, almeno nelle scienze dell'umano in questione, che sta alla base di tale pretesa è la cosiddetta "funzionalizzazione della mente", la riduzione dell'attività psichica a compiti causali realizzati da processi di natura fisica. Panebianco non dubita dell'utilità e fondatezza, nel proprio ambito, dello studio fisico della mente, ad esempio nelle neuroscienze, ma il punto di partenza del suo testo è il riconoscimento della natura *essenzialmente* intenzionale dell'attività psichica, sia come insieme di credenze sul mondo (vere o false) sia come intenzioni che il soggetto cerca di realizzare

– distinzione che, già di per sé, mette in questione l'esame esclusivamente fisiologico dell'attività mentale, i processi causali non spiegano la distinzione.

Compito del difficile sapere che ha come oggetto il comportamento umano è così quello di 'tipizzare' per quanto è possibile l'agire, consapevoli che tale tipizzazione richiede una specifica sensibilità ai contesti storici e politici cui si applica, che tale agire non è guidato da ipostasi sociologiche che guidano le azioni, per così dire, *dall'esterno*, ed infine che i risultati ottenuti sono sempre e necessariamente, date le caratteristiche del suo oggetto, approssimativi, nel senso che si avvicinano ad una struttura che non ha, come i fenomeni naturali, le caratteristiche della permanenza e della ripetitività. All'opposto, dichiara l'autore, anche l'idea "di un individuo ipersocializzato, il cui Sé sia la mera somma delle identità sociali che egli indossa, conduce, secondo chi scrive, in un vicolo cieco" (p. 63).

La concezione difesa è allora quella per cui la spiegazione di qualsiasi macrofenomeno, compresa quella che indaga fenomeni internazionali, abbia bisogno di una 'micro-fondazione', cogliendo come base e fondamento le scelte e le interazioni fra individui. Con una precisazione però: la micro-fondazione è, per così dire, ontologica, esistono solo gli stati intenzionali dei soggetti, ma da un punto di vista epistemico questi vanno letti anche rovesciando la prospettiva: spesso gli stati intenzionali individuali producono idee che, a loro volta, ipostatizzate dal soggetto in condizioni reali, influiscono sugli stati soggettivi. La direzione metaforica è micro-macro-micro, gli umani creano universi sociali e politici che agiscono (anche attraverso i leader delle comunità in questione), modificandola, sulla loro fonte principale. Seguire tali vicissitudini con esempi concreti, come avviene nel testo, è uno dei tanti aspetti di estremo interesse del libro.

Il tutto, l'intero progetto teorico, a partire da quella che viene vista come una condizione antropologica di fondo: forse proprio perché intenzionale, la creatura umana oscilla di continuo fra il bisogno di autoaffermazione e il bisogno, parimenti necessario, di cooperazione. "L'ambiguità e il paradosso" della nostra condizione come animali

intelligenti sono quelli per cui “gli umani sono spinti contemporaneamente in due direzioni contrarie. Da un lato sono portati a differenziarsi dagli altri membri del gruppo e a competere fra loro; dall’altro sono portati a cooperare con gli altri membri del gruppo per competere con successo con gli altri gruppi” (pp. 56-57). Non a caso, fra i due momenti opposti sull’origine dell’aggregazione umana – quello che vuole l’associazione sociale un *cosmos*, un ordine del tutto spontaneo, spiegazione *bottom-up*; oppure un ordine progettato e deliberato, una *taxis*, spiegazione *top-down* –, per Panebianco l’analisi sociale e politica mostra come questi “siano in realtà mescolati. Non esiste un ordine *spontaneo* multi-locale che non ricomprenda al suo interno anche ordini costruiti: ad esempio, chiese, partiti, aziende, istituzioni” (p. 112). La validità del ‘punto di partenza’ del libro, detto per inciso, è confermata da un bel testo di antropologia successivo, anche nell’edizione inglese, al libro di Panebianco (cfr. Graeber, Wengrow 2022), nel quale si constata, su basi empiriche, come anche le primissime testimonianze di vita umana (40.000 a.C.) rivelino eccedenze rispetto ai meri bisogni naturali: simboli e appunto istituzioni. Come dire che i ‘valori’, e le istituzioni che li difendono, sono irrinunciabili bisogni psichici e quindi materia imprescindibile della riflessione politologica.

Panebianco si riconosce, da un punto di vista teorico, nel realismo politico, ma il suo è un realismo *normativo*, aggiunta senza la quale il realismo finisce con il coincidere con la storia del mondo e non con la spiegazione e valutazione dei fenomeni che caratterizzano le comunità umane. A tal proposito, in vari punti, la posizione di Carl Schmitt, il primo nome che viene in mente nella politologia contemporanea allorché si parla appunto di ‘realismo’, viene rovesciata. Riguardo alla natura bellica delle comunità (cap. XIII), ad esempio, si sottolinea come il bisogno di espansione territoriale e di guerra non sia affatto un impulso naturale degli umani. Questo ha luogo per lo più allorché le élite di un gruppo, per assicurarsi un ordine interno che sta venendo meno, ‘distraggono’ gli individui dai problemi domestici, impegnandoli all’esterno, così cercando di rafforzare istituzioni e legami sociali che cominciano, in vario modo, a vacillare.

Il libro è composto da più di 500 pagine, distribuite in 3 parti e 11 capitoli, con una bibliografia – non semplicemente citata, ma utilizzata nel testo – di quasi 80 pagine. Mi limito a elencare solo alcuni dei tanti argomenti trattati. Dopo i primi due capitoli di natura metodologica e un terzo capitolo dedicato alla distinzione fra ‘gruppi’, il termine generico per indicare le associazioni umane, ‘istituzioni’, insieme di regole formali e informali dotate di meccanismi punitivi funzionali alla cooperazione sociale per chi tali regole le trasgredisce, e ‘reticoli’, luoghi di interazione sociale ove vengono scambiate “risorse materiali, amicizia, informazioni, affettività” (p. 90), per lo più di formazione involontaria e spontanea, il testo inizia una lunga cavalcata attraverso le varie dimensioni della convivenza sociale.

Quello sociale è un sistema complesso, vale a dire composto da un gran numero di elementi le cui parti sono interdipendenti (anche se a riguardo si distingue fra una interdipendenza diretta, vale a dire coinvolgente gruppi locali e indiretta, che lega questi ultimi fra loro) ed eterogenee, vale a dire non simili. Complessità che rende difficile se non impossibile tracciare in modo preciso i *confini* del sistema. Caratteristica questa che conferma l'impostazione metodologica sopra accennata: l'impossibilità di utilizzare la metodologia delle scienze naturali in ambito politologico, scienze naturali nelle quali tali confini vengono invece, almeno grosso modo (si pensi ai tentativi di riduzione della biologia a fisica), tracciati. Una delle caratteristiche precipue dei sistemi sociali è inoltre il ruolo giocato dalle emozioni: “Il ruolo delle norme sociali può essere interpretato in più modi: – si legge – si può assumere che le norme che fondano l'ordine sociale siano interiorizzate tramite la socializzazione secondo la prospettiva durkheimiana-parsonsiana oppure si può ritenere (è l'opzione qui preferita) che esse vengano osservate dai più perché riconosciute reciprocamente convenienti e perché l'abitudine crea di solito un legame emozionale con la norma e una preferenza condizionale per la sua osservanza” (p. 111).

Il fatto di mettere in campo il ruolo svolto delle emozioni è a mio avviso importante e non sempre adeguatamente sottolineato. Le emozioni, secondo le teorie che più approfondiscono la questione, sono una

vera e propria fusione di credenze, opinioni vere o false, e sensazioni, e poiché le sensazioni possono essere piacevoli o spiacevoli, gli individui tendono o a privilegiare le credenze che si associano alle piacevoli, oppure, più spesso, a trascurare la coerenza del sistema di credenze a vantaggio delle piacevoli: in ambito politico, meccanismi di aggiustamento del genere spiegano decisioni che altrimenti, limitandosi alla coerenza, risulterebbero inspiegabili. E difatti Panebianco conclude il Capitolo sull'ordine sociale osservando che “la paura dei singoli – emozione cui *Persone e mondi* dà particolare importanza – e il conseguente desiderio di protezione (...) contribuiscono a generare identità condivise, identità di gruppo” (p. 142).

Nel sesto Capitolo si enuncia una distinzione ripetutamente utilizzata nel corso dell'opera, quella fra ‘arena hobbesiana’ e ‘arena machiavelliana’. La prima, che ha come tratto essenziale una maggiore coesione *ingroup*, è quella in cui unità che vengono riconosciute come separate sono in grado di mantenere la pace all'interno della comunità ed eventualmente pronte alla guerra fra di loro; quella machiavelliana è al contrario, per definizione, “un'arena nella quale i confini fra le diverse unità politiche – e pertanto anche la distinzione fra interno ed esterno – sono evaporati o comunque sono fortemente indeboliti e confusi” (p. 153). I gradi in cui è possibile differenziare le due arene, con comunità che possono storicamente passare dall'una all'altra, stabiliscono i diversi livelli di coesione interna, il mantenimento di costumi comuni e di comuni istituzioni, ove l'arena machiavelliana tradisce il pericolo costante di indebolimento e dissoluzione delle comunità politiche. Nomino tale distinzione non solo perché, come detto, viene utilizzata in più punti e in diversi contesti, ma anche perché conferma la micro-fondazione metodologica accennata: a essere coesi, fedeli alle istituzioni, più capaci di riconoscimento reciproco, oppure ad allontanarsi da tali condizioni, sono sempre individui singoli, e le arene non si definiscono in base a ipostasi concettuali. Al solito, compito difficile e costante della lettura politica è appunto quello di mostrare quanto più possibile la formazione di idee generali (troppo frequentemente reificate) a partire da menti individuali.

Per citare a volo d'aquila alcuni dei tanti, ulteriori temi trattati, due capitoli vengono dedicati all'ordine internazionale'. Nella terza parte, la più estesa, dal titolo 'Applicazioni', ove appunto i concetti guadagnati nelle prime due parti vengono utilizzati nell'esame degli argomenti affrontati dagli specialisti di relazioni internazionali e dove si riconferma la metodologia 'micro' adottata, sfatando la mitologia di un approccio all'argomento che non consideri la politica interna, si affrontano fra l'altro le questioni della nascita dello Stato moderno e la differenza fra talassocrazie, le comunità che hanno come confini il mare, e le comunità terrestri fra loro confinanti, spiegando perché nelle prime si siano maggiormente sviluppati il commercio e forme di convivenza più libertarie e democratiche. Viene considerata l'importante funzione politica della religione, indagato il rapporto fra comunità politiche e 'ordinary people'; si approfondisce il concetto di sovranità, la natura del totalitarismo, ecc. L'ultimo capitolo, Appunti per una storiografia del presente, discute la situazione contemporanea, il possibile futuro delle democrazie occidentali (con interessanti anticipazioni, il testo è appunto del 2018, sulla situazione cinese e quella africana) e quello che viene visto come il 'malessere dell'occidente', innestato anche dalla recente crescita delle diseguaglianze economiche e di status.

Un'ultima considerazione. Come è suo costume, a mio avviso di ottima fattura, indisciplinate recensisce spesso testi usciti da alcuni anni. Ebbene, il libro di Panebianco è scandito da nette prese di posizione su molteplici argomenti. Prese di posizione spesso in contrasto con molta letteratura contemporanea impegnata in tematiche analoghe. Era da aspettarsi una discussione vivace, anche polemica di *Persone e mondi*. Pur confessando di non aver svolto una indagine bibliografica sulle sue eventuali recensioni, a quanto ne so il libro è invece stato discusso molto poco. Mancanza incresciosa visto che, in materie del genere, è la discussione a far progredire e arricchire la teoria. In un famoso testo del 1958, un sociologo americano, Edward C. Banfield, aveva indagato il 'familismo amorale' degli italiani. Posto che tale amoralità familistica si sia in parte attenuata, anche se ne dubito, sembra che la cultura italiana, nelle scienze umane, soffra di una sorta di 'familismo a-culturale':

testi e argomenti vengono per lo più discussi nelle cerchie ristrette di studiosi di analogo orientamento. Sarebbe interessante salutare una nuova edizione del libro di Panebianco che spieghi le ragioni sociali e politiche del fenomeno.

Riferimenti bibliografici

Graeber, D., Wengrow, D.
2022, *L'alba del tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Rizzoli, Milano.

La felicità tra libertà e dipendenza: con qualche nota dal punto di vista della sociologia delle emozioni

Paola Di Nicola, Debora Viviani, *Felicità tra libertà e dipendenza: la via impervia per il Paradiso*, FrancoAngeli, Milano, 2022, pp. 137.

Parole chiave

Felicità, libertà e dipendenza, sociologia delle emozioni

Paolo Iagulli insegna Storia del pensiero sociologico e Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze politiche dell'Università degli Studi di Bari 'Aldo Moro' (paolo.iagulli@uniba.it)

“[L]a felicità è un concetto molto familiare e al tempo stesso sconosciuto. Tutti sanno cosa significa, fino a quando non chiediamo a un lui o a una lei, a un singolo concreto, di definire precisamente cosa sia”: così Zygmunt Bauman (2017, p. 19), il quale, in realtà, nelle pagine successive di un suo breve contributo, fornisce alcune definizioni del concetto e lo precisa con la consueta efficacia. Di certo, come ha ben mostrato pochi anni fa un libro (non solo) filosofico che ha indagato molti possibili ambiti in cui essa può dispiegarsi, la felicità è “un luogo simbolico capace di rivelare, forse più di molti altri, la condizione di una data società, il suo stato di salute o di crisi [e] le complesse trasformazioni della soggettività” (D’Andrea, Donaggio, Pulcini, Turnaturi

2016, p. 10). Ebbene, che la felicità possa essere definita e tematizzata, per ciò che qui più interessa, anche sul terreno della sociologia, lo mostra convincentemente il libro che qui presento: comincerò con una sua breve ricostruzione, poi proverò a formulare qualche notazione dal punto di vista della sociologia delle emozioni.

Il volume di Di Nicola e Viviani presenta, intrecciati, un interessante lavoro teorico e i risultati di una ricerca empirica qualitativa, condotta attraverso due *web discussions* con 40 partecipanti (20 donne e 20 uomini). Nei primi due capitoli, Debora Viviani esplora la nozione di felicità con le lenti della sociologa dei processi culturali, pur senza tralasciare, all'inizio, di ricordarne i suoi fondamenti filosofici (cfr. pp. 17-18). Tale nozione è, per lei, soprattutto legata alla cultura e ai contesti storico-sociali. Nelle odierne società occidentali neo-liberistiche, in cui il soggetto è (o sembra) meno in relazione con gli altri, molto autonomo e "*homo faber* del proprio destino" (p. 21), anche la felicità appare una questione del tutto personale, oggetto di responsabilità individuale; così importante da esserle stata assegnata il valore di metro di giudizio della vita stessa del soggetto (cfr. p. 23), la felicità è costantemente (ossessivamente?) cercata ed esibita: da un lato, cercata, ad esempio, attraverso un lavoro sulle proprie emozioni; dall'altro, oggetto di una sorta di performance. La felicità appare "il risultato di un percorso di autorealizzazione" (p. 33), cui non è affatto estranea la cura del corpo. Dietro ciò, peraltro, e Viviani lo ripete più volte, c'è la società dei consumi. Il terzo capitolo, firmato sempre da Viviani, conferma a livello di ricerca empirica la riflessione teorica appena sinteticamente ricordata: la quasi totalità dei partecipanti allo studio ritiene che la felicità (non diversamente da altre emozioni) sia oggetto di progettualità e responsabilità individuale; essi "definiscono il raggiungimento della felicità (...) un lavoro personale" (p. 50) che passa attraverso la conoscenza del proprio sé e delle proprie potenzialità e dichiarano inoltre che "esiste una stretta correlazione tra benessere fisico e felicità" (p. 55). Se ciò è quanto emerge in particolare dalla ricerca, fa molto bene Viviani ad evidenziare che la felicità appare anche come "un dovere personale, un richiamo che arriva al soggetto dal contesto sociale"

(p. 72), e specificamente dalle aspettative sociali: “la propria felicità si muove attraverso un percorso di libertà, che è [però] socialmente tracciato” (p. 78).

L'interrogativo che sostanzia il quarto e quinto capitolo, firmati da Paola Di Nicola, è se ciò che è emerso sulla felicità a livello individuale possa essere predicato anche a carico della felicità in relazione alla vita di coppia. Detto in estrema sintesi: quanto l'individualismo affettivo caratterizza le relazioni di coppia? La relazione di coppia è davvero soltanto o prevalentemente il frutto di un progetto di autorealizzazione individuale? E la felicità quale ruolo gioca nelle relazioni di coppia? Per ciò che riguarda i primi due interrogativi, da un lato, è indubbia una tendenza “a vedersi e viverci come soggetti affettivamente ed emotivamente autosufficienti e non necessitanti di legami (...) [che è] alimentata da una logica liberista [diretta] a liberare gli individui dalle strutture di appartenenza” (p. 95, nota 18); una tendenza che favorisce, tra le altre cose, la ricerca di relazioni ‘facili’ (connessioni più che relazioni, per dirla con Bauman) e una cultura della freddezza emotiva (che ‘deve’ essere raggiunta attraverso un lavoro/controllo sulle proprie emozioni); dall'altro lato, però, evidenzia Di Nicola, ci sono segnali di segno contrario: per fare solo due esempi, molte coppie passano dalla ‘connessione’ a relazioni affettive stabili, e la stessa diffusione di siti di incontro rappresenta, almeno in alcuni casi, la manifestazione di un desiderio di legami che può addirittura basarsi sulla “virtù della dipendenza” dagli altri (cfr. p. 96). Del resto, se l'amore fa ancora soffrire, probabilmente è perché, afferma Di Nicola, “nelle relazioni amorose manca, viene negata a livello ideologico (nuove tesserature dell'immaginario sociale) la centralità della relazione con l'altro” (p. 97); una centralità che si afferma invece nella realtà, e che viene confermata dalla ricerca empirica nella parte in cui essa ha ad oggetto il rapporto tra la felicità e le relazioni di coppia. Se, infatti, per tutti i partecipanti alla *web discussion* “la felicità nella relazione di coppia è fondamentale: se una coppia non è felice, la relazione non ha motivo di esistere” (p. 115), per molti dei partecipanti a essa, la freddezza, il mancato coinvolgimento, una scarsa/assente fiducia e reciprocità sono

i principali fattori che minano la felicità di coppia determinandone l'implosione (cfr. p. 121). “Nonostante l'importanza della libertà e del non essere condizionati dall'altro, un elemento costitutivo di una relazione di coppia felice è il sostegno, l'appoggio, avere qualcuno accanto che, in realtà, è un riconoscimento implicito del fatto che la mia felicità dipenda da qualcuno che si prenda cura di me” (p. 110). Insomma, la libertà è spesso considerata una condizione per la felicità che, tuttavia, soprattutto nelle relazioni di coppia, “non può esimersi dal racchiudere al suo interno una relazione di dipendenza, non subita, ma, almeno, parzialmente voluta” (p. 126).

Per concludere questa breve ricostruzione di un libro che presenta invece molti interessanti approfondimenti, sembra utile ricordare la tesi generale che lo anima e che può esprimersi nel seguente interrogativo: in una società che sembra aver 'liberalizzato' una felicità per tutti che passa 'solo' attraverso un lavoro sulle proprie emozioni a essa finalizzato, è davvero plausibile l'immagine di un attore sociale del tutto padrone di sé stesso, così autonomo da poter contare esclusivamente sulle proprie risorse/capacità e superare ogni forma di dipendenza e condizionamento? Come dovrebbe essere già chiaro da quanto sinora detto, la risposta delle autrici è negativa. Naturalmente, Di Nicola e Viviani non negano il valore della libertà e, più concretamente, la possibilità di lavorare anche emotivamente per raggiungere la felicità; tuttavia, esse scrivono, “[a]nche all'interno del paradigma della felicità (...) la strada è ben segnata e nel seguirla si sperimentano due forme di dipendenza: la dipendenza da chi e cosa ci dice quale strada dobbiamo imboccare per raggiungere la felicità (e quindi ci si muove entro una cornice di libertà limitata); e la dipendenza data dal bisogno di riconoscimento e accettazione degli altri, anche come mera approvazione del lavoro bene fatto che si fa o si è fatto su se stessi” (pp. 10-11).

Mi sia consentita, relativamente a quanto appena sopra rilevato, una personale suggestione. Di Nicola e Viviani parlano di un dilemma tra libertà e responsabilità che caratterizzerebbe (e io sono completamente d'accordo) il tema sociologico della felicità; come assai sinteticamente ricordato, esso è 'risolto' dalle autrici riconoscendo il ruolo di entrambe:

la felicità, per così dire, oscilla tra libertà e dipendenza. Ebbene, non appare mai esplicitato e tantomeno sviluppato, ma è a mio parere presente (latente) nella loro riflessione, un importante presupposto teorico-sociologico generale: considerando quelli che possono essere ritenuti i principali paradigmi della teoria sociologica, se, come mi sembra di poter affermare, la libertà è riconducibile al paradigma dell'azione e la dipendenza al paradigma della struttura, la 'soluzione' al dilemma libertà/dipendenza in tema di felicità appare più plausibilmente rinvenibile nel terzo paradigma, quello della relazione.

Proverò ora a formulare, come anticipato, qualche osservazione sul libro firmato da Di Nicola e Viviani dal punto di vista della sociologia delle emozioni. In primo luogo, vorrei notare che, per quanto si tratti di un lavoro sociologico, le autrici non mancano di fare riferimento a studi e nozioni psicologiche relative alla felicità e più in generale alle emozioni. Da un certo punto di vista, questa mia notazione può sembrare banale, essendo la felicità un'emozione (o uno stato d'animo: non è naturalmente qui possibile addentrarci nella distinzione tra i diversi fenomeni emotivi) e quindi un argomento certamente riconducibile al dominio della psicologia. Ma va ricordato che, nell'ambito della sociologia delle emozioni, esiste un approccio, ancorché minoritario, radicalmente costruzionista che, considerando le emozioni come il frutto di una costruzione meramente socio-culturale, arriva a negare, o quasi, che le emozioni abbiano anche una componente organico-biologica, da un lato, e psicologica, dall'altro (cfr. Iagulli 2011, pp. 65-66). Ebbene, la nozione di emozione che emerge dal volume di Nicola e Viviani non è affatto radicalmente costruzionista e quindi riduzionistica, bensì interazionista. La nozione sociologica interazionista di emozione è quella secondo cui i fenomeni emotivi sono sì significativamente legati a fattori socio-culturali, ma sono anche entità organico-biologiche e psicologiche (cfr. *ivi*, pp. 41-65). Basterebbe ricordare, al riguardo, gli studi della più importante tra le fondatrici/fondatori della sociologia delle emozioni, Arlie Russell Hochschild (cfr. Hochschild 2013; Cerulo 2018), che peraltro le autrici citano più volte. Insomma, Di Nicola e Viviani, meritoriamente, non sembrano mai dimenticare o disattendere il fatto

che la felicità, come le altre emozioni, è anche un fenomeno organico e psicologico, oltre che sociologico e sociologicamente rilevante.

In secondo luogo, quanto appena osservato non significa che la cultura non sia centrale nel loro libro: tutt'altro, come in parte già rilevato. È, infatti, il legame che la felicità (come altre emozioni) ha con la cultura e con i diversi contesti storico-sociali a determinarne le dinamiche tra libertà e dipendenza e, più radicalmente, a condizionare la sua stessa nozione e i confini della condizione dell'essere felici. Che, come osservano le autrici, e per limitarci a qualche esempio, la felicità e più in generale il benessere emotivo siano diventati una performance, o l'oggetto di una performance, e l'obiettivo di un impegnativo lavoro emozionale, che la società sembri aver gerarchizzato emozioni e stati d'animo e che quindi tristezza, ansia e dolore siano ora collocati in basso in una tale gerarchia, dipende da fattori di ordine culturale, da valori diffusi, da aspettative sociali talvolta stringenti. Il libro qui presentato è, quindi, di estremo interesse anche per la sociologia della cultura (del resto, se vogliamo utilizzare etichette che possono apparire un po' accademiche e/o riduttive le autrici sono proprio sociologhe dei processi culturali), oltre che per la sociologia delle emozioni. Per ciò che riguarda quest'ultima, cui siamo qui in particolare interessati, il ruolo della cultura per l'esperienza e la manifestazione delle emozioni è certamente uno dei suoi capisaldi. Nel 1995, in un contributo che, presentando la sociologia delle emozioni americana, nata un paio di decenni prima, di fatto la introdusse in Italia, Gabriella Turnaturi ne evidenziò sei assunti fondamentali. Ebbene, almeno tre di essi erano chiaramente riconducibili alla cultura di una società:

1. le emozioni, come altri aspetti della condotta umana quali comportamenti, idee e percezioni, si costituiscono socialmente;
2. ogni società ha le proprie regole su quali emozioni siano accettabili e su come esse debbano manifestarsi;
3. le emozioni e la loro espressione sono storicamente (e quindi culturalmente) legate ai cambiamenti delle pratiche relazionali e delle costruzioni mentali che a esse si accompagnano (cfr. Turnaturi 1995, p. 13).

Ciò però, sottolineava ancora Turnaturi, non deve portare a tralasciare il versante fisiologico dell'esperienza emozionale: è necessario "concentrarsi sulla ricerca di un'interfaccia tra gli aspetti culturali e quelli biologici" (*Ibidem*). E ciò è proprio quanto notavamo in precedenza, riconoscendolo al lavoro di Di Nicola e Viviani.

In terzo luogo, e conclusivamente, vorrei dire qualcosa sulla scelta del tema da parte delle autrici. Come appena detto ricordando il contributo di Turnaturi, la sociologia delle emozioni è arrivata tardi in Italia, ma negli ultimi dieci, quindici anni circa sta recuperando, per così il dire, il tempo perduto. È significativo, ad esempio, che alcune delle principali riviste sociologiche italiane abbiano nel frattempo dedicato un numero monografico al tema delle emozioni. Lo è altresì il fatto che, sebbene ancora pochi per ciascun argomento, è possibile registrare ormai lavori sociologici italiani sul ruolo delle emozioni in diversi ambiti riflessivi: ad esempio, negli studi sulla sfera pubblica e politica, negli studi sulle organizzazioni, sui consumi, sulla salute e sul lavoro di cura (cfr. Cerulo 2018, pp. 213-214). Per ciò che riguarda volumi sociologici su specifiche emozioni o sentimenti, essi hanno in alcuni casi preceduto la (relativa) diffusione della sociologia delle emozioni in Italia: basterebbe pensare ai molti libri di Francesco Alberoni. Più recentemente, sono stati scritti libri sulla vergogna, sull'invidia, sulla paura, sul risentimento e, in misura maggiore, sull'amore. Ebbene, almeno a mia conoscenza, un libro sociologico italiano sulla felicità mancava. Peraltro, neppure a livello internazionale la felicità è stata particolarmente approfondita a livello sociologico, come mostra ad esempio il fatto che, sia pure alcuni anni fa, il monumentale *Handbook of the Sociology of Emotions*, nella parte dedicata alle singole emozioni, non ne faceva menzione. Una ragione in più, anche se certo non l'unica, come spero di essere riuscito a mostrare, per registrare con favore l'ingresso del volume di Di Nicola e Viviani nella sempre più promettente 'biblioteca' della sociologia delle emozioni italiana.

Riferimenti bibliografici

Bauman, Z.

2017, *Meglio essere felici*, Castelvecchi, Roma.

Cerulo, M.

2018, *Sociologia delle emozioni*, il Mulino, Bologna.

D'Andrea, D., Donaggio E., Pulcini E., Turnaturi, G. (a cura di)

2016, *Felicità italiane. Un campionato filosofico*, il Mulino, Bologna.

Hochschild, A. R.

2013, *Lavoro emozionale e struttura sociale* (a cura di M. Cerulo), Armando, Roma (1979).

Iagulli, P.

2011, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano.

Stets, J., Turner, J. H. (a cura di)

2006, *Handbook of the Sociology of Emotions*, Springer, New York.

Turnaturi, G.

1995, *Introduzione*, in G. Turnaturi (a cura di), *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano, pp. 7-24.

Aristotele e il linguaggio oggi

Aristotele, *De Interpretatione*, a cura di Dario Antiseri, Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 128.

Parole chiave

Linguaggio, logica, scienze sociali

Paolo Montesperelli è docente di Metodi di ricerca per la comunicazione e di Analisi dell'informazione e dei pubblici presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale di Sapienza – Università di Roma (paolo.montesperelli@uniroma1.it)

La civiltà greca pone al proprio centro la parola. Messaggeri dell'Olimpo, oracoli, poeti e 'folli' recano parole divine e dunque fondamentali; nei testi omerici, fondanti la nostra civiltà, gli eroi si destreggiano con strategie oratorie in adunanze di vario tipo (cfr. p. es. *Iliade* I, 254-84: XVIII, 497-508); nella *polis* le assemblee, i tribunali e il teatro costituiscono le tre più importanti sedi della parola, ove la comunità dei cittadini si riconosce come tale (cfr. Habermas 2022, p. 405). Da qui la convinzione di Aristotele: l'uomo realizza la propria essenza – che è quella di 'essere politico' – partecipando alla *polis*, e può farlo innanzi tutto perché possiede la parola, quindi è capace di significare, dichiarare, sancire, persuadere, discutere, dialogare. Pensiero e parole vivono in simbiosi: con una bella espressione, Platone definisce il pensiero come un dialogo dell'animo con sé stesso (*Sofista*, 263 E). Oggi Gadamer (1983) lo ripete quando afferma che noi pensiamo con le parole.

Ma non si può dire ‘il tutto’, ossia il linguaggio non abbraccia mai l’intero mondo (*Sofista*, 216 A 6-13). Allora le parole devono cercare di stirare la propria semantica, diventare sfumate, polisemiche, tanto versatili da agevolare la teoresi; e perfino l’esistenza – nel greco – del genere neutro aiuta a classificare e a esprimere i concetti più astratti, generali, speculativi (cfr. Snell 2002, *passim*; Gadamer 1993, pp. 18 ss.). Eppure, malgrado questi sforzi, il linguaggio rimane intrinsecamente riduttivo, debole (cfr. Cassirer 1948, p. 199). A rafforzarlo può però ricorrere la logica, che è custodita nel linguaggio stesso: non a caso, *loghikós* vuol dire ‘riguardante la parola’ ma anche ‘logico’ e deriva da *lógos*, che, fra tanti altri significati, vuol dire sia ‘parola’, ‘discorso’, sia ‘ragione’ (cfr. Snell 2002, p. 323).

La logica riguarda l’ordine del linguaggio. Nell’età arcaica – si veda Eraclito – quell’ordine veniva visto come il riflesso dell’armonia e delle norme che reggono il cosmo; sicché scoprire come meglio organizzare un discorso vero offrirebbe la possibilità di scorgere come l’universo è ordinato veramente.

Più tardi, nel *Cratilo*, Platone pone le basi del ragionamento che connette – con il rigore volto al vero – concetti, definizione, asserti. Credo che Platone sia il primo a definire l’asserto, inteso come insieme di concetti, combinati insieme per affermare qualcosa, in modo che quell’affermazione possa essere giudicata vera o falsa. Alla ragione viene affidato il compito di tale giudizio. Lo scopo di Platone non è solo debellare i raggiri sofistici, ma consentire di esprimere il mondo così com’è, cioè come imitazione delle idee pure, eterne, separate dal mondo sensibile perché abitanti nell’iperuranio.

Per Aristotele, l’illuminazione divina permette al nostro intelletto di ‘vedere’, pensare e capire le cose del mondo; dunque l’attenzione del filosofo di Stagira passa dall’iperuranio all’esperienza appercettiva, all’intelligenza e al discorso umano, incluse le regole formali necessarie a una dimostrazione razionale. Ma cosa è questa razionalità? Come i Greci prima di lui, anche Aristotele assume a modello il ragionamento matematico, ‘puro’, astratto, autosufficiente. Questo riferimento non è caduto nella desuetudine: anche noi proseguiamo lungo la strada del

‘matematizzare’, quando trattiamo di somme o prodotti logici, equazioni logiche, algebra logica, etc.

Però talvolta, forse per rifugiarsi in illusioni certiste, dimentichiamo una distinzione posta invece dallo stesso Aristotele: un conto è la logica pura, astratta, che può essere strettamente ‘sillogistica’, deduttiva, e in tal caso gli esiti sono certi, ma riguardano entità immateriali. Altro conto è il mondo sensibile, ove il rigore matematico non è sempre possibile o non è esaustivo e allora le conclusioni non sono così certe (*Metafisica* a 3, 995 a 14-17). Peraltro, il riferimento all’empiria non va considerata un’eccezione marginale, perché invece sta alle origini di tutta la logica, sorta come astrazione razionale dal reale (cfr. Snell 2002, pp. 309-311). Oggi siamo consapevoli che, quando un ragionamento attiene a qualche aspetto della realtà empirica – che è sempre complessa e sfumata – allora il discorso razionale potrà aspirare ad essere tutt’al più “logicamente onesto” (cfr. Toulmin 1975). Nel regno del riscontro empirico, la logica è solo uno dei possibili, auspicabili strumenti; e proprio ‘Strumento’ (*Organon*) è il titolo che raccoglie cinque trattati aristotelici. Il loro tema comune riguarda la costruzione degli asserti, mentre i sotto-temi, a seconda dei cinque trattati, concernono i termini, le proposizioni, la deduzione sillogistica, il sillogismo apodittico o scientifico, quello dialettico e, da ultimo, lo pseudo-sillogismo sofistico.

L’*Organon* costituisce uno dei testi più studiati, dalla scuola peripatetica fino ai giorni nostri; e costituisce una delle fonti più importanti per la storia del pensiero occidentale, come attesta una sterminata letteratura che giunge fino ai nostri giorni e che è citata da Colli (2003) e da Antiseri (2021). Antiseri sceglie di illustrare uno dei cinque trattati, quello che gli alessandrini hanno intitolato *Perì Hermeneias*. In realtà, Aristotele non unisce sotto alcun titolo questi suoi appunti, probabilmente destinati a scopo didattico. E usa molto raramente il termine *hermeneia*; però ricorre molto più frequentemente il suo significato, che designa il pensiero quando viene espresso dalle parole. Successivamente, Boezio traduce *Perì Hermeneias* in *De Interpretatione* e molti altri commentatori ripetono quest’ultimo titolo, che evoca un significato più vicino al nostro modo d’intendere l’ermeneutica, quale

arte dell'interpretare. Colli si rifà invece al significato originario, traducendo il titolo in *Dell'espressione*. Rievocare queste diverse traduzioni non si propone di suscitare qualche curiosità storico-filologica, ma allude a un testo dai contenuti abbastanza eterogenei, interpretabili da diverse prospettive.

Senza dubbio, il suo oggetto principale non è il linguaggio in quanto tale, ma come noi leggiamo la realtà a partire dal modo in cui ne parliamo; il fulcro è l'espressione/interpretazione mediante la formalizzazione degli asserti e dei loro nessi logici. I primi capitoli affrontano il nome, il verbo e il discorso; seguono la struttura dell'asserto affermativo e negativo, la contraddizione, il rapporto fra affermazione e negazione, per giungere infine all'affermazione e alla negazione nelle diverse forme linguistiche. Al lettore non specialista sembrerebbero argomenti troppo tecnici; perfino "la critica recente vede in questo scritto un'opera arida, nella quale si distinguono solo alcune isolate oasi di interesse filosofico" (Palpacelli 2018, p. 163). L'illustrazione di Antiseri cerca di irrigare questo terreno che si mostra così brullo: sicché collega il tema del linguaggio al dibattito filosofico contemporaneo, lo inserisce nell'ampia letteratura sull'argomento, inquadra il testo nei suoi rapporti intertestuali (con la *Retorica* e la *Poetica*), scioglie alcuni nodi prettamente esegetici, etc.

Eppure gli esiti spesso sembrano un po' didascalici e non avviano quel coinvolgimento del lettore utile a scorgere altre 'oasi', oltre quelle già individuate. L'impressione è che il *De Interpretatione* resti un testo antico: giustamente, Antiseri non s'illude di attualizzarlo trasponendosi nell'autore (psicologismo romantico); la distanza temporale viene colmata non da uno scavalco del tempo storico, ma da alcune domande; eppure altri interrogativi potrebbero essere posti, in base a differenti attese del lettore, avviando così un dialogo col testo, atto a rivitalizzarlo maggiormente (cfr. Gadamer 1983, pp. 340 ss.). Per quanto Antiseri legga il *De Interpretatione* dall'angolatura logico-analitica, egli accenna a varie altre prospettive odierne: la filologia, la filosofia teoretica, la psicoanalisi, la linguistica, l'antropologia, la sociologia della conoscenza, etc. Non viene citata esplicitamente la metodologia delle

scienze sociali, anche se l'aneddotica racconta che Aristotele, per le sue ricerche in zoologia, interpellava levatrici, pescatori, allevatori mediante qualcosa di simile alle nostre interviste.

In effetti, tutto il pensiero di Aristotele interpella un vastissimo numero di discipline; e lo stesso fa con la logica, che egli considera non (solo) una disciplina a parte, ma un *organon* transdisciplinare. Anche dal mio punto di vista sul metodo nelle scienze sociali, vi si può ricorrere perché la ricerca empirica non cada nel pressappochismo, ma sottostà ad un adeguato rigore argomentativo. Ciò vale per ogni tipo di indagine sociale; in più vi è quella "metodologia povera" (cfr. Bruschi 1993), ossia priva di procedure statistiche, che si avvale della logica proposizionale e delle 'tavole della verità' perché le argomentazioni siano corroborate da asserti non fallaci. Per Aristotele, la 'argomentazione logica' tende a coincidere con ciò che oggi chiamiamo 'spiegazione scientifica'. Il fatto che la logica si distribuisca – come ho ricordato – in maniera pluralista, senza pretendere di assurgere ad una specie di super-disciplina, costituisce un insegnamento importante: non esistono scienze superiori e scienze inferiori, oggi non sono legittime né le gerarchie assolutizzate dei saperi, né le varie forme di riduzionismo.

Mi sembra che il commento di Antiseri non sottolinei questi aspetti. Altri se ne potrebbero aggiungere. Ad esempio, potremmo chiederci quale significato oggi potrebbe essere attribuito alle frasi con cui il testo di Aristotele si apre. Proprio nella prima pagina, lo Stagirita presenta una sequela di processi simbolici, una fila di significazioni: i segni scritti sono simboli delle parole orali, queste rappresentano simbolicamente le 'passioni dell'anima', cioè il pensiero, le cui articolazioni costituiscono simboli delle cose. Questa concatenazione – Aristotele aggiunge – è presente in tutti gli uomini; ma i significati espressi dai simboli variano a seconda dei contesti, cioè sono convenzionali (*contra*: Ferraris 1997, p. 11; cfr. Zanatta 2006, pp. 12-15).

A mio parere queste considerazioni sono molto importanti. Talvolta la ricerca di 'essenze' sembra indurre Aristotele a pensare di liberarsi dal linguaggio, ma ciò non appare nel *De Interpretatione*, ove la logica prende forma sia nel pensiero, sia nel linguaggio (cfr. Gadamer 1983,

pp. 494-495). Inoltre, già a partire dal brano che ho richiamato – quello sulla contestualità delle forme linguistiche assunte dai significati – emerge l’opposizione ad una concezione ‘naturalista’ del linguaggio, in nome invece di una spiegazione ‘convenzionalista’. Il dibattito in merito si trova già nel *Cratilo* di Platone e da allora si è sviluppato per secoli. Ciò che a me sembra ancor più importante è il fatto che la funzione semantica, le forme simboliche, l’origine convenzionale (*sybolon*, il termine usato da Aristotele, vuol dire anche ‘convenzione’) sono concetti che richiamano una valenza interpretativa. In altri termini, il rapporto fra segno e significato non è deduttivo, ma semantico, stipulativo.

Questa rilettura interpretativista sembrerebbe spingere Aristotele vicino ai sofisti e a una posizione relativista. Giustamente, Antiseri mette in guardia da questa lettura (2021, pp. 37; pp. 42-43); però bisognerebbe aggiungere un’osservazione di Heidegger: per Aristotele, la verità esiste, ma è nelle cose, non nella mente. Questa osservazione sembrerebbe incrinare l’ideale aristotelico di una conoscenza certa e impersonale, ma lo Stagirita non è univoco neppure a questo proposito (cfr. Heidegger 2007, pp. 52-53; Gadamer 2012, pp. 112-113). Già per i Greci il simbolo era una relazione posta dall’uomo per collegare due o più significati, per rinviare da un primo significato a un altro o a altri. Anche questo è *lógos*, nell’accezione di ‘rapporto’ e non più di ‘razionalità’ e ‘logica’. Possiamo concepire questo rapporto come un’attività interpretativa: in fondo, interpretare significa proprio stare inter-partes, mediare, per esempio, fra realtà e linguaggio. Senza mediazione ad opera del linguaggio, senza parole non si potrebbe pensare la realtà. Oggi siamo particolarmente sensibili al simbolo come relazione di mediazione. Cassirer è esplicito: “Invece di definire l’uomo *animal rationale* possiamo definirlo *animal symbolicum*. Così facendo indichiamo ciò che specificamente lo distingue (...). [Egli] non può mettersi direttamente di fronte alla realtà, non può vederla, per così dire, faccia a faccia (...). Non può più vedere o sapere nulla senza l’intervento di questa artificiale mediazione” (Cassirer 1948, pp. 47-49). E Ricoeur aggiunge in una sua nota formula: “il simbolo dà a pensare” (2002), ossia il rinvio operato dal simbolo non è una trasposizione meccanica, ma

un enigma che impegna il pensiero a interpretarlo. Anche nell'ambito delle scienze sociali le visioni del mondo e le relazioni intersoggettive, a partire proprio dal linguaggio (cfr. Crespi 2005, pp. 12 ss.), sono considerate forme di 'mediazione simbolica', le quali selezionano, riducono, significano, interpretano (Crespi 1982 e 2005).

Analogamente, nella metodologia a forte impronta gnoseologica la conoscenza è concepita come il passaggio, attraverso 'giunti non rigidi', dai referenti, al pensiero fino al linguaggio (cfr. Marradi 1994). Sostenere l'esistenza di quei giunti evita il mero relativismo (paventato da Antiseri 2021, pp. 37; pp. 42-43). La non rigidità allude alla loro natura simbolica, interpretativa: la conseguenza, assai spesso rimossa perché ritenuta sgradevole, è che "ogni nostra conoscenza della realtà, compresa la conoscenza scientifica, non può che essere incerta, fallibile, rivedibile" (Marradi 2022, p. 9).

Poche righe sotto, Aristotele compie un ulteriore, importante passo, quando distingue i concetti dagli asserti: gli uni esprimono determinati significati, ma non affermano nulla di vero o falso, cioè non sono asserti; invece questi ultimi, come abbiamo visto, formulano una determinata affermazione, la cui verità o falsità è controllabile. In epoca moderna, da Galileo in poi, il compito principale della scienza è la formulazione e il controllo degli asserti sulle relazioni matematiche fra proprietà quantificabili dell'oggetto analizzato. In tal modo, anche nelle scienze sociali sovente si è data priorità agli asserti e si sono trascurati i concetti, dati per scontati, come se fossero immagini trasparenti della realtà. Le conseguenze di questa 'fallacia assertoria' sono molte. Provo a indicarne alcune.

L'idea che i concetti non siano forme simboliche, ma riflessi non mediati della realtà ha aperto il varco a visioni oggettiviste. Inoltre, considerare a-problematici e scontati i concetti fa sì che la ricerca si sottragga al compito di migliorare continuamente il proprio apparato concettuale; smarrito questo compito, l'affidabilità dei risultati si trasforma nello sfoggio di qualche mirabolante procedura statistica (cfr. Marradi 2007, pp. 73 ss.). In più, quando i concetti sono lasciati galleggiare nella vaghezza o sono usati in modo contraddittorio dal ricercatore, anche

gli asserti di riflesso subiscono gli stessi difetti. Allora leggere il *De Interpretatione* può considerarsi anche una buona occasione per una “educazione al parlare responsabile” (Gadamer 1995, 13).

Circoscrivere l’ambito della scienza alle relazioni fra proprietà quantificabili ha comportato un’ulteriore conseguenza: siccome la classificazione non quantifica, cioè non misura né conteggia, allora è guardata con sospetto, come se le classi pretendessero di rappresentare le essenze metafisiche degli oggetti classificati. In realtà, sia la misurazione, sia il conteggio richiedono una preliminare classificazione (cfr. Lazarsfeld, Thielens 1958). Il linguaggio stesso si fonda su regole classificatorie, siano esse lessicali, grammaticali o sintattiche. Le numerose tipologie e le tassonomie presenti non solo nelle scienze sociali ma, come tutti sanno, anche nella zoologia, nella botanica, nella fisica, etc. confermano che la classificazione rappresenta uno strumento fondamentale in qualunque ambito: gnoseologico, epistemologico, metodologico.

Anche il *De Interpretatione* ci presenta varie classificazioni, secondo quell’aristotelico rigore logico che le caratterizza e che costituisce un insegnamento anche per noi. Ad esempio, troviamo varie forme di classificazione, oggi di grande utilità anche alle scienze sociali: la diairesi (di origine platonica), il rapporto genus-specie, le scale di generalità. Più oltre, Aristotele propone altre classificazioni, stavolta degli asserti. Ciò è utile come esempio di quell’arte di classificare codificata dal filosofo. Una classificazione ben fatta è importante anche per cogliere i limiti e le potenzialità di ciascuna classe. Pure in questo ambito mi pare di scorgere una qualche attualità metodologica: distinguere gli asserti in universali (“tutti...”), tendenziali (“la maggioranza dei casi...”), esistenziali (“esiste un caso che...”), etc. ha il pregio di discernere quelli legittimi dagli altri, richiamando così la valenza sempre riduttiva, limitata del discorso scientifico (cfr. Marradi 2007, pp. 62 ss.).

Un’ultima nota. Aristotele sottrae alla logica ogni pretesa totalizzante, e lo fa per vari motivi: perché esistono molti altri modi di usare il linguaggio, innanzi tutto per poetare (*Poetica*) o per persuadere (*Retorica*); poi perché qualunque dimostrazione logica parte da premesse estranee alla logica, indimostrabili, magari intuitive (*Analitici*

secondi) e quindi non ‘pure’, ma soggettive; infine, perché tutto il *De Interpretatione* è iscritto nell’orizzonte della dialettica, di cui la dimostrazione logica è solo una specie. Mentre per noi la logica è prevalentemente pura, asettica, impersonale, per i Greci era sempre rivolta ad un interlocutore con cui dialogare. In altri termini, nella mentalità greca la logica era in funzione della dialettica, cioè del confrontarsi, discutere, interloquire (cfr. Migliori 2018, p. XXXVIII; Palpacelli 2018, pp. 197; 204-205). Per esempio, la critica alla contraddizione logica fra affermazioni diverse sul medesimo oggetto (cap. 6) serviva a orientare verso un dialogo costruttivo, fondato sulla ragionevolezza.

Insomma, il *lógos* si riverberava nel *dià-logos* e nella *dialektiké*. Una parte cospicua del pensiero contemporaneo è molto sensibile alla dimensione pragmatica e comunicativa del linguaggio, sicché riusciamo a vedere meglio oltre il puro formalismo, propensi a riconoscere che la funzione conoscitiva si affida sì alla parola, ma a una parola che non è mai monologica, bensì costitutivamente aperta all’altro e all’oltre.

Riferimenti bibliografici

- | | |
|--|---|
| <p>Aristotele
2003, <i>Organon</i> (a cura di G. Colli), Adelphi, Milano.
2006, <i>Della Interpretazione</i> (a cura di M. Zanatta), Rizzoli, Milano.
2018, <i>Organon</i> (a cura di M. Migliori), Bompiani, Milano.
2021, <i>De Interpretatione</i> (a cura di D. Antiseri), Morcelliana, Brescia.</p> | <p>Colli, G.
2003, <i>Introduzione</i>, in Aristotele, <i>cit.</i>, pp. 1-XXVIII e <i>passim</i>.</p> |
| <p>Bruschi, A.
1993, <i>La metodologia povera. Logica causale e ricerca sociale</i>, La Nuova Italia Scientifica, Roma.</p> | <p>Crespi, F.
1982, <i>Mediazione simbolica e società</i>, Franco Angeli, Milano.
2004, <i>Sociologia del linguaggio</i>, Laterza, Roma-Bari.</p> |
| <p>Cassirer, E.
1948, <i>Saggio sull’uomo</i>, Longanesi, Milano.</p> | <p>Ferraris, M.
1997, <i>Storia dell’ermeneutica</i>, Bompiani, Milano.</p> |
| | <p>Gadamer, H.-G.
1983, <i>Verità e metodo</i>, Bompiani, Milano.
1993, <i>L’inizio della filosofia occidentale</i>, Guerini, Milano.</p> |

- 1995, *Verità e Metodo 2. Integrazioni*, Bompiani, Milano.
- 2012, *Che cos'è la verità. I compiti dell'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Habermas, J.
2022, *Una storia della filosofia. I. Per una genealogia del pensiero post-metafisico*, Feltrinelli, Milano.
- Heidegger, M.
2007, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano.
- Lazarsfeld, P.-F., Thielens, W. jr.
1958, *Academic Mind*, Free Press, New York.
- Marradi, A.
1994, *Referenti, pensiero e linguaggio: una questione rilevante per gli indicatori*, *Sociologia e Ricerca Sociale*, XV, 43, pp. 137-207.
2007, *Metodologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.
2022, *La conoscenza: i problemi*, Franco-Angeli, Milano.
- Migliori, M.
2018, *Una versione e uno studio dell'Organon di Aristotele nuovi e utili per tutti coloro che amano il pensiero antico*, in *Aristotele, cit.*, pp. VII-LXII.
- Palpacelli, L.
2018, *Saggio Introduttivo*, in *Aristotele, cit.*, pp. 159-206.
- Ricoeur, P.
2002, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia.
- Snell, B.
2002, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino.
- Toulmin, E. S.
1975, *Gli usi dell'argomentazione*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Zanatta, M.
2006, *Introduzione*, in *Aristotele, cit.*, pp. 7-76.

recensioni

Immaginazione e immaginari

Cornelius Castoriadis, *Contro l'economia: Scritti 1949-1997*, a cura di e tradotto da Raffaele Alberto Ventura, Luiss University Press, Roma, pp. 200.

Cornelius Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di e tradotto da Emanuele Profumi, Mimesis, Milano, pp. 558.

Parole chiave

Immaginario, democrazia, Castoriadis

Paul Blokker insegna Sociologia politica presso il Dipartimento di Sociologia e Diritto dell'Economia dell'Università di Bologna ed è co-curatore della rivista *International Journal of Social Imaginaries* (Brill) (paulus.blokker@unibo.it)

Negli ultimi anni, le opere di Cornelius Castoriadis – critico sociale, filosofo, psicoanalista, attivista ed economista – sembrano tornare a riscuotere un grande interesse, non solo per la ricorrenza del centenario della sua nascita nel 2022, ma chiaramente anche per un vitale impegno intellettuale nei confronti

delle sue opere, come testimonia la pubblicazione dei due volumi qui illustrati. Il volume curato da Raffaele Alberto Ventura si basa in gran parte su materiale proveniente dagli *Ecrits politiques*, gli ultimi pubblicati postumi in francese tra il 2012 e il 2020. L'intento di Ventura è cercare di inserire l'opera di Castoriadis in

modo più incisivo nel dibattito italiano che, a differenza di quello francese, non ha prestato molta attenzione all'opera del filosofo. L'opera tradotta da Emanuele Profumi, *L'Institution imaginaire de la société*, è la prima traduzione italiana del libro nella sua interezza, ed è per Profumi una chiara dimostrazione che Castoriadis sia uno dei filosofi più importanti del ventesimo secolo.

Le ragioni della rinascita delle opere di Castoriadis sono molteplici. In primo luogo, egli è stato un critico precoce delle idee di sviluppo, razionalità e progresso, un atteggiamento critico sviluppato non da ultimo nel suo ruolo di economista professionista presso l'OCSE. L'introduzione di Ventura include una lunga discussione sulla doppia vita di Castoriadis, sia come economista professionista dell'OCSE (le traduzioni del volume includono anche alcuni dei lavori che Castoriadis ha coordinato presso l'OCSE), sia come attivista della sinistra radicale e autore (sotto lo pseudonimo di Paul Cardan) di testi radicali nella rivista marxista *Socialisme ou Barbarie*. La posizione ecologica-critica *avant la lettre*

di Castoriadis fu esplicitata – una volta lasciato l'OCSE – nell'articolo *Réflexions sur le 'développement' et la 'rationalité'*, pubblicato su *Esprit* nel 1976. Castoriadis critica fortemente il mito dello sviluppo, fondato su un immaginario sociale di crescita illimitata, produzione in continua espansione e ricerca del profitto.

In particolare, negli attuali dibattiti sulla decrescita, come ad esempio quelli portati avanti da Serge Latouche, Castoriadis è una ispirazione basilare. Infatti, Latouche non solo segue la critica della crescita di Castoriadis, ma in più sviluppa la dimensione immaginaria elaborata da Castoriadis. Per Latouche, l'immaginario modernista e capitalista deve essere decolonizzato (cfr. Latouche 2014) e sostituito da un immaginario ecologico ed eco-centrico. Lo stesso Castoriadis, come riportato da Ventura nella sua introduzione, riteneva necessario un cambiamento radicale dell'immaginario, ma riconosceva anche che questo avrebbe portato a grandi disordini sociali. Infatti, oggi le forti tensioni tra gli attivisti per il clima e l'opinione pubblica mostrano una

grande resistenza a un cambiamento profondo del paradigma della crescita.

In secondo luogo, Castoriadis è stato una figura intellettuale di spicco del movimento del 1968, e il suo lavoro ha ispirato diversi pensatori democratici radicali. Al centro del suo progetto democratico c'è l'immaginario sociale dell'autonomia, sia in senso individuale che collettivo. Castoriadis, come testimonia Ventura, non può essere classificato come anti-liberale, ma piuttosto intende un progetto veramente liberale come implicante una forma di socialismo. Infatti, egli intende la società democratica della fine del XX secolo come una forma di oligarchia liberale. Di conseguenza, una parte significativa dei suoi scritti – compresi quelli con dimensioni più esplicitamente politiche – può essere intesa come una teoria critica della democrazia capitalista, criticata in nome dell'autonomia. Il progetto di autonomia di Castoriadis si fonda sulle idee di auto-riflessività e sulla possibilità di trasformare (radicalmente) la società. Oggi, più che mai, un progetto di autonomia deve essere legato a una

comprensione ecologica, come sottolineato da Ventura.

Una terza ragione di una certa rinascita dell'interesse per Castoriadis riguarda il suo lavoro filosofico sull'immaginario sociale e sui suoi significati, elaborato soprattutto in *L'Institution imaginaire de la société*. Quest'opera, considerata il suo contributo più importante, non era mai stata tradotta integralmente in italiano, ma è ora disponibile nella traduzione di Emanuele Profumi. L'immaginario sociale come concetto e, in relazione, le idee di immaginazione riproduttiva e produttiva sono sempre più utilizzati in tutte le scienze sociali. In Italia, un importante forum di discussione è la rivista *Im@go*, così come la collana di libri sull'immaginazione di Mimesis (di cui il volume di Profumi fa parte), mentre a livello internazionale l'immaginario e l'immaginazione come concetti centrali della filosofia, teoria politica e sociologia sono alla base dell'*International Journal of Social Imaginaries* (Brill).

Una breve rassegna non può rendere giustizia alla profondità e alla complessità della nozione di

immaginario sociale. Come notato sia da Ventura che da Profumi, nello sviluppo dell'idea di immaginario sociale, Castoriadis elabora, ma anche supera, temi significativi della sociologia (anche se il più delle volte non in modo esplicito), elaborati ad esempio nella forma di rappresentazioni collettive di Durkheim e nell'attenzione di Weber per il ruolo delle idee e nella sua concettualizzazione di uno spirito del capitalismo. La teoria del significato di Castoriadis fornisce una critica forte, se non addirittura fondamentale, al materialismo storico marxiano e alla nozione reificata di razionalità nel pensiero moderno. Il ruolo centrale per l'immaginazione elaborato da Castoriadis è indispensabile per la teoria sociale e per le scienze sociali. Profumi sottolinea infatti l'importanza fondamentale dell'opera di Castoriadis (anche se più da un punto di vista filosofico), non da ultimo per la sua enfasi sul ruolo costitutivo e creativo dell'immaginazione, che mostra affinità con le categorie di natalità e pluralismo di Hannah Arendt e che in Castoriadis trova espressione nelle tensioni

identificate tra immaginari istituiti e istituenti.

Anche se viene ripresa sempre più spesso, l'idea dell'immaginario sociale sembra tuttavia spesso interpretata in modo piuttosto limitato o appare in gran parte mal compresa. Castoriadis ha sviluppato la nozione in parte a partire dalla sua critica al marxismo e al materialismo storico. A questo proposito, sembra che egli anteponga la sovrastruttura al mondo materiale. Ma la nozione di immaginario sociale non può essere intesa come mera sostituzione del determinismo materiale con il determinismo culturale o simbolico. Per Castoriadis, infatti, i significati dell'immaginario sociale non possono essere ridotti a simboli o segni, ma sono piuttosto coinvolti nel guidare la scelta e la strutturazione dei significanti che portano significato. Ne consegue che gli immaginari non determinano l'azione, anche perché sono sempre aperti a diverse interpretazioni. E, come giustamente ricorda Profumi, il simbolico è esso stesso frutto dell'immaginazione. Questa posizione è fondamentale per una teoria dell'immaginazione e della creatività che stanno

alla base del progetto castoriadisiano di autonomia collettiva, che riconosce l'indeterminatezza e le possibilità di re-immaginazione e immaginazione creativa. L'immaginario radicale è una comprensione "irritante" e creativa della società, nel suo mettere in discussione il significato istituito.

La ricca introduzione di Profumi alla traduzione del *magnum opus* di Castoriadis delucida la sua indagine estenuante sulla natura storico-sociale della società, e la sua proposta della centralità della *poiesis* come espressione riflessiva dell'autonomia collettiva. In senso normativo, si tratta chiaramente di un progetto che rifiuta qualsiasi assolutismo normativo che porti a una verità onnicomprensiva. Piuttosto, riconosce la natura situata del sociale-storico e la parzialità di qualsiasi forma istituita di società. Il nucleo del progetto politico-teorico di Castoriadis è quello di chiarire la natura immaginaria della società e di intendere la vera democrazia come un'istituzionalizzazione di una relazione critica e autoriflessiva con la società e come una capacità collettiva di trasformare le istituzioni.

Profumi conclude la sua introduzione con l'osservazione che "questo libro non è solo la base imprescindibile per capire la castoriadisiana 'filosofia della creazione umana' (...), ma è, allo stesso tempo (...) uno strumento critico anti-ideologico imprescindibile non solo per la filosofia, ma per qualsiasi politica orientata a difendere e sostenere la nostra profonda creatività, e l'autonomia possibile che vi si lega a ogni livello dell'esistenza" (p. 29). Ventura, invece, conclude la sua introduzione con una nota un po' più cupa: "Ora la Storia è tornata e come un cameriere zelante ci porta la catastrofe su un vassoio: ecco le barbarie che avete ordinato. Riaprendosi la prospettiva della catastrofe risorge anche la speranza di una rivoluzione. Ma siamo in grado di immaginarla?" (p. 61).

Riferimenti bibliografici

Latouche, S.
2014, *Castoriadis: L'autonomia radicale*, Jaca Books, Milano.

La società civile e la sfida del populismo di destra

Wolfgang Schroeder, Samuel Greef, Jennifer Ten Elsen, Lukas Heller, Saara Inkinen, *Einfallstor für rechts? Zivilgesellschaft und Rechtspopulismus in Deutschland*, Campus, Frankfurt/New York, 2022, pp. 348.

Parole chiave

Società civile, populismo di destra, democrazia

Federico Quadrelli è Dottorando in Scienze Sociali e Politiche all'Università di Kassel e collabora con il Berliner Institut für Sozialforschung. È membro della Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS) e dell'Associazione Italiana di Sociologia (AIS) (federico.quadrelli@gmail.com).

Il volume, pubblicato in sola lingua tedesca per Campus nel 2022, rappresenta il primo lavoro strutturato sul rapporto tra populismo di destra ed organizzazioni della società civile in Germania. Si tratta di una pubblicazione che conclude un percorso iniziato nel 2020 col primo studio esplorativo realizzato sul tema da Wolfgang Schroeder, professore di scienze

politiche e sociali, e dal suo team dell'Università di Kassel. La prima importante considerazione da fare è quella relativa al concetto di società civile (*Zivilgesellschaft*). Infatti, nell'immaginario collettivo, così come nelle narrazioni mediatiche e politiche degli ultimi anni, la società civile è considerata come uno spazio positivo in cui si concretizza l'impegno

civile e si manifesta tutto il potenziale democratico di una società. Ebbene, lo studio esplorativo del 2020, così come questo studio del 2022, mette subito in evidenza che questo è vero solo in parte: la società civile, infatti, ha le sue ombre e quindi può essere il luogo in cui si concretizzano principi e valori democratici, ma può anche essere luogo di conflitto, dove possono manifestarsi tendenze antidemocratiche o comunque escludenti (p. 11).

L'ingresso nei parlamenti regionali, nazionali e nel parlamento europeo di forze politiche di destra radicale e populista ha rappresentato una cesura importante rispetto alla cultura del dibattito pubblico, poiché nei luoghi della democrazia rappresentativa ora si trovano rappresentanti elette/i che spingono per una polarizzazione della discussione politica, ridefinendo i confini di ciò che può essere detto e stravolgendo gli schemi del confronto democratico. Queste forze, inoltre, manifestano un interesse nuovo e forte per le strutture organizzate della società civile (*organisierte Zivilgesellschaft*), dalle associazioni di volontariato ai sindacati,

dalle chiese alle organizzazioni sportive.

L'azione oppositiva delle forze di destra populista si manifesta, secondo Schroeder, attraverso tre direttrici critiche: a) la prima critica è alla base normativa delle organizzazioni della società civile, considerate come luoghi in cui si riproducono le norme ed i valori liberali sanciti nella Costituzione contro cui spesso agiscono; b) la seconda critica è al mandato politico che talune organizzazioni assumono, per esempio con un impegno attivo in dibattiti pubblici su temi sensibili, dal lavoro ai diritti civili, dalle politiche migratorie a quelle sui temi della famiglia. L'accusa avanzata è spesso l'invito ad occuparsi in modo neutrale dei temi delle proprie organizzazioni senza entrare nel dibattito politico. La strategia della destra radicale e populista è così di denunciare una mancanza di pluralismo in quelle strutture che propongono solo certi modelli e valori. Si tratta, per gli autori, di un uso strumentale e tattico del concetto di pluralismo, poiché sono loro stessi, in primo luogo, a seguire una logica anti pluralista ed escludente. Infine, c)

la critica si esplicita nell'architettura istituzionale entro cui queste strutture organizzative sono immerse. Spesso, infatti, queste organizzazioni ottengono finanziamenti pubblici e sono invitate da parte dello Stato ad espletare funzioni pubbliche in specifici ambiti, come l'integrazione, la formazione e via dicendo. Questa collaborazione tra Stato e società civile assume, secondo Schroeder, il profilo di un *corporativismo istituzionale* contro cui la destra populista e radicale si scaglia poiché emerge in modo chiaro il rapporto tra organizzazioni ed *establishment* (p. 14).

Questo studio, quindi, si interroga essenzialmente sulla situazione in cui si trovano le organizzazioni della società civile e si pone come primo obiettivo l'analisi e la comprensione delle strutture di resilienza che si creano nella società civile per far fronte agli interventi, più o meno espliciti, della destra radicale e populista. La metodologia utilizzata per questo lavoro integra lo studio esplorativo del 2020, basato su interviste qualitative ad esperte/i, con l'analisi documentale e un'analisi quantitativa di un

questionario *online* somministrato ai membri dei gruppi dirigenti delle principali organizzazioni, come sindacati, chiese, gruppi sportivi, gruppi ambientalisti, strutture di assistenza sociale, associazioni culturali e vigili del fuoco, che in Germania rappresentano un importante struttura anche di volontariato diffusa a livello locale, regionale e nazionale. I complessi tematici che definiscono le domande di ricerca sono tre: a) la percezione e la valutazione delle attività di destra (nella società civile); b) temi, ambiti di discussione e forme delle attività di destra (nella società civile); infine, c) le reazioni della società civile organizzata.

L'analisi quantitativa rappresenta la componente più importante dello studio poiché avvalorava quanto emerso nello studio esplorativo qualitativo precedente. In quell'occasione, il team ha realizzato un modello bidimensionale basato su due assi, quello del contenuto e della comunicazione da un lato, e quello strutturale ed organizzativo dall'altro. A loro volta, questi due assi presentano tre modalità d'azione. Sul versante comunicativo si identificano

l'accettare (*zustimmen*), il tacere (*schweigen*) e il prendere le distanze (*distanzieren*). Per quanto concerne l'asse strutturale ed organizzativo, si indentificano l'incorporare (*einbinden*), il far nulla (*nichts tun*) e lo sfidare (*konfrontieren*). Incrociando questi due assi e selezionando l'azione adeguata, vengono creati idealtipi di reazione da parte delle organizzazioni della società civile. Per esempio, se sul piano comunicativo e contenutistico c'è un'accettazione delle forme di intervento della destra e contestualmente sul piano organizzativo c'è un'incorporazione di queste attività, si avrà l'accoglienza (*übernehmen*) di quel modello di azione nell'organizzazione; se invece c'è una presa di distanza sul piano comunicativo e contenutistico e una contrapposizione sul piano organizzativo si avrà l'esclusione (*ausgrenzen*) di quel tipo di attività. Sia nello studio esplorativo che in quello quantitativo, non è emerso nessun tipo di reazione positiva agli interventi della destra radicale e populista: quindi, di fatto, le strutture organizzative della società civile si pongono o in contrapposizione netta o

in rapporto critico verso queste iniziative.

Lo studio si focalizza sul ruolo delle organizzazioni della società civile in specifici ambiti, dal sindacato alle chiese, dalle organizzazioni sportive a quelle ambientaliste. C'è quindi un'attenzione peculiare sulla percezione che queste organizzazioni hanno degli interventi di destra e soprattutto di cosa siano in concreto questi interventi di destra. Così, per esempio, si identificano come 'interventi di destra' l'uso di espressioni sessiste, omofobe, antisemite o razziste (le azioni più frequenti secondo le risposte ai questionari), ma anche eventuali contatti diretti di cooperazione o il versamento di soldi come donazioni (le azioni quasi assenti). Tutto questo è basato sulle risposte date al questionario dai gruppi dirigenti nazionali e/o regionali, mentre manca la componente delle iscritte e degli iscritti.

In conclusione, questo lavoro integra uno studio qualitativo con uno quantitativo per indagare quali sono le azioni che vengono messe in atto per influenzare le organizzazioni della società civile e soprattutto quali sono le

loro reazioni. Questo studio offre un'analisi innovativa ed interessante di come operano le organizzazioni nel contesto tedesco, rispetto ai tentativi più o meno organizzati della destra radicale e populista di influenzare la società civile e dunque modificare, alla base, le norme su cui si basa l'idea stessa di democrazia e coesione sociale.