

# RAGIONI E SENTIMENTI

a cura di  
MARINA D'AMATO



*Roma TrE-Press*

2016

Università degli Studi Roma Tre  
Dipartimento di Scienze della Formazione

# RAGIONI E SENTIMENTI

a cura di  
MARINA D'AMATO



*RomaTre-Press*  
2016

Desidero ringraziare tutti coloro che hanno contribuito con la loro disponibilità e professionalità a quest'opera, in modi diversi, ma tutti indispensabili: Katuscia Carnà, Francesca Cubeddu, Milena Gammaitoni, Valentina Punzo e, in particolare, Edmondo Grassi che, quotidianamente, ha tenuto i contatti con gli autori e ha effettuato l'editing complessivo dell'opera.

“A Gregorio”

*Coordinamento editoriale:*  
Gruppo di Lavoro *RomaTrE-Press*

*Edizioni: RomaTrE-Press* ©

Roma, dicembre 2016

ISBN: 978-88-97524-90-8

<http://romatypress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



Immagine di copertina: Federico Marcoaldi, *Alla ricerca dell'azzurro* (2015).

## Indice

MARINA D'AMATO, <i>Introduzione</i>	5
-------------------------------------	---

### PER UNA TEORIA DEI SENTIMENTI

MONIQUE HIRSCHHORN, <i>Quelle place pour l'affectivité en sociologie?</i>	23
MARC-HENRY SOULET, <i>La compassion: un faux ami pour l'analyse sociologique</i>	33
VITTORIO COTESTA, <i>Le Muse di Max Weber</i>	47
ANNA DE STEFANO PERROTTA, <i>Sorokin e i sentimenti dimenticati</i>	65
BERNARDO CATTARINUSSI, <i>Le espressioni dell'eudemonia</i>	75
ADELE BIANCO, <i>Ragioni e regole – sentimenti e capacità. L'attualità di un dualismo costante e problematico nella storia del pensiero sociologico</i>	83

### I TEMI

DANIEL MERCURE, <i>Sentiments et rationalité en milieu de travail dans les sociétés modernes avancées: de la reconnaissance à la mobilisation des affects</i>	95
PAUL SABOURIN, <i>Le capitalisme sentimental: raisons, émotions et économie</i>	105
DOMINIQUE OTTAVI, <i>Le temps de la peur: entre raison et sentiment</i>	117
MARIA CATERINA FEDERICI, <i>La paura tra sentimento e ri-sentimento</i>	127
LUCA AVERSANO, <i>La musica tra ragione e sentimento</i>	137
MASSIMO CERULO, <i>Sphère publique, vie quotidienne, émotions</i>	145
MILENA GAMMAITONI, <i>Sociologia delle arti: Sense or Sensibility?</i>	155
LAURA VERDI, <i>Sense, sensibility e la rivincita del Kitsch</i>	165

JEAN RUFFIER, <i>Le général, le soldat et l'assassin: analyse d'un conflit entre obéissance, sentiments et morales individuelles</i>	177
CRISTINA PINTO ALBUQUERQUE, <i>Politique de la pitié et 'dramatisation' de la souffrance. Dimensions et paradoxes</i>	185
MICHEL MESSU, <i>Qu'est-ce qu'«être une victime»? La dialectique de la raison et du sentiment</i>	195
EDMONDO GRASSI, <i>Ipotesi di percorsi identitari tra ragioni e sentimenti</i>	207
KATIUSCIA CARNÀ, <i>Migranti nella globalizzazione: le ragioni e i sentimenti della migrazione</i>	225
LE RICERCHE	
LAURENCE GAVARINI, <i>L'adolescent entre passion sociale et décrochage</i>	237
CHRISTIANA CONSTANTOPOULOU, <i>Émotions et Médias: le Savoir Contemporain sur Scènes</i>	249
CLARA LÉVY, <i>Les émotions au cœur de l'élection puis de la relation au livre de chevet</i>	257
JULIE COLEMANS, <i>La dimension émotionnelle de l'activité judiciaire. Quand la raison n'explique pas tout...</i>	267
FRANÇOISE BRÉANT, <i>Des ateliers d'écriture avec les doctorants: 'Un imaginaire social transitionnel' pour dépasser le clivage entre écriture scientifique et écriture littéraire'</i>	279
MERIEM EL GOLLI, <i>Discours et représentations sur Facebook: cas de l'image politique en Tunisie</i>	287

Note biografiche degli autori e delle autrici

Marina D'Amato

*Introduzione*

«Le cœur a ses raisons que  
la raison ne connaît point»

B. Pascal

Con la fine delle grandi ideologie, della 'grande storia' e l'avvento della politica orientata alla gestione del potere per il potere assistiamo al risveglio delle passioni, dei sentimenti diffusi, che assumono tratti di indignazione, di rabbia, di odio fino a sfociare nei conflitti etnici, religiosi, economici, politici e a dar vita a nuove paure. Come interpretare i grandi mutamenti contemporanei (conflitti, migrazioni, oscillazioni del mercato...) senza far riferimento alle motivazioni più profonde degli individui? Come comprendere nel riflesso del reale che i media ci offrono, la realtà di ciò che accade? Come analizzare per prevedere fatti sociali nella società in cui 'cultura' e 'cambiamento' sono divenuti sinonimi?

Il testo, con più voci, tenta di rispondere a questi interrogativi mettendo al centro dell'indagine la portata dei sentimenti che animano la nostra postmodernità. In un contesto sociale comprensibile solo attraverso la sua rapida e continua trasformazione, si fa spazio una nuova prospettiva di indagine: quella che coniuga le emozioni, le percezioni, l'apparato simbolico ed i valori di ogni cultura – i sentimenti –, con le possibilità di analisi: politica, economica, storica, letteraria, artistica e sociale di tipo tradizionale.

Sempre più oggi, la struttura politica, economica e finanziaria del mondo si regge, infatti, su rapporti personali, affettivi, dominati da interessi e influenzati da relazioni di scambio interindividuali (è sufficiente un riferimento alla Trilateral, al gruppo Bilderberg, ma anche alle 'cordate' dei centri di potere e alle intese emotive che legano i membri di ogni malavita: mafia, 'ndrangheta, camorra, sacra corona

unita potrebbero essere analizzate come società 'meccaniche', in cui da Durkheim in poi, abbiamo imparato a riconoscere il funzionamento della divisione del lavoro fondato sugli affetti). Di più, assistiamo, dagli ultimi anni del secolo scorso, ad un cambiamento epocale in cui i conflitti trovano origine e pretesto nei credo religiosi (la guerra nella Ex-Jugoslavia, Al-Qaeda prima e l'ISIS dopo, non sono forse drammatici esempi di un medioevo contemporaneo?). E ancora, l'ideologia, che storicamente ha determinato le differenze, è sempre più usata come un alibi che come una finalità, strumentalmente utile a giustificare, a posteriori, scelte emotive, ma la teoria dei residui e delle derivazioni non è più sufficiente a far comprendere il cambiamento. Sullo sfondo, il sistema mediatico rappresenta, ma, soprattutto, costituisce la forza motrice che rigenera continuamente la società contemporanea, fondando la sua inarrestabile pervasività sull'emozione delle immagini che consentono la percezione immediata di ciò che accade, ma che per loro intrinseca natura annullano rapidamente l'evento precedente, a scapito della ragione che ha bisogno di un tempo per elaborare le risposte agli stimoli. Nel flusso costante delle suggestioni, le ragioni non sono più l'antitesi dei sentimenti così come sono state da sempre valutate, ma...

La ragione diventa oggetto di analisi sociologica dall'inizio del Novecento quando Max Weber, in *Economia e Società* (1922), individuò nella razionalità uno dei tratti più significativi della modernità in Occidente. La nozione della razionalità delle azioni sociali permette di comprendere sia la natura dell'agire individuale che istituzionale della modernità, diversamente da quanto accadeva nei comportamenti determinati dall'abitudine o dalla legge divina, come accadeva nelle società tradizionali. Secondo Vilfredo Pareto, l'azione è razionale o logica quando gli strumenti messi in atto sono adeguati al raggiungimento degli scopi previsti dall'individuo. Nel proporre una definizione così ristretta della razionalità, l'autore del *Trattato di sociologia generale* (1916), evoca comportamenti economici che mirano all'efficacia come quelli dell'imprenditore, del funzionario o del tecnico che agiscono in funzione della modalità più utile allo scopo da raggiungere, diversamente e all'opposto, da ciò che fa il mago quando intraprende riti per ottenere la pioggia. Nello spirito dei classici della sociologia, la razionalità è quindi definita in modo generale come un tipo di condotta che si oppone alla routine della tradizione o alle azioni emotive guidate dalle passioni o alle credenze ispirate dai pregiudizi. Gli esseri razionali

calcolano, soppesano, misurano e valutano in funzione dello scopo. La teoria dell'attore razionale ha avuto un posto importante in economia e negli studi delle organizzazioni a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso. Kenneth J. Arrow in *Social Choice and Individual Values* (1951) definisce la teoria della scelta razionale capace di determinare con un modello matematico la migliore soluzione per le scelte economiche. Da allora, in ambito economico, psicologico, filosofico e politico, molte ricerche si sono orientate in questa direzione e l'idea che, alla fin fine, gli attori sociali siano orientati razionalmente ha avvalorato l'ipotesi anche nell'ambito degli studi politologici. Raymond Boudon, per esempio, rifiutando l'ipotesi che le nostre azioni siano ispirate a credenze irrazionali, spiega anche le ideologie politiche e i pregiudizi facendo appello solo a ragionamenti logici, in definitiva, ci sono sempre 'buone ragioni' per comprendere sia i pregiudizi che le credenze (*L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, 1986, e *L'art de se persuader*, 1990).

È solo a partire dagli ultimi decenni che gli storici, i filosofi, gli economisti, gli antropologi e i sociologi hanno attribuito una crescente attenzione alle motivazioni sentimentali ed emotive dell'agire umano. Considerata come la forza motrice della storia, fino all'alba del XX secolo, la passione ritrova, oggi, un ruolo da protagonista, occupando ambiti diversi e nuovi: non più solo movente principale per la 'cosa' pubblica, ma anche motivazione profonda della società del *loisir*. Christian Bromberger, in *Passions ordinaires* (1998), constata, infatti, la quantità di tempo e la varietà di modi dedicati al perseguimento di un interesse individuale appassionante. Il web è diventato, in pochi anni, la terra promessa di ogni hobby, di ogni passione, dalla moda alla musica, passando per il cibo o la pesca e l'interesse degli individui sembra ispirato e concretizzato da allettanti situazioni emotive.

Viene solitamente chiamato sentimento, la sedimentazione di emozioni che permane nel tempo. I sentimenti come facoltà di sentire, in senso affettivo, ma non sensoriale, sono costruiti su emozioni. Le teorie delle emozioni, siano esse filosofiche, religiose, morali, estetiche, psicologiche, neurologiche ed anche sociologiche, possono essere ricondotte a due grandi ambiti: materialisti o idealisti. Le prime considerazioni idealiste delle passioni e delle emozioni si rifanno allo stoicismo perché l'opinione è, in questa concezione, la causa delle passioni e l'anima si autodefinisce sentimentamente. Ma è a Cartesio che si deve la più nota teoria materialista delle passioni, poiché secondo lui, se il sangue è la principale causa delle emozioni, l'anima è definita dal



corpo, mentre Alain, in *Esquisses d'alain* (1971), classifica la passione derivandola dal pensiero e non dal corpo e cioè l'anima si definisce accorgendosi dell'emozione attraverso la mente. Nietzsche, notoriamente materialista, considera i sentimenti consapevoli derivanti dalla fisiologia perché si tratta, in fondo, di interpretazioni di condizioni corporee. La psicoanalisi e, più recentemente, la psicologia rifacendosi a teorie idealiste, riferiscono la genesi dei sentimenti ad una sorta di immanenza psichica, mentre la psichiatria e la neurologia elaborano teorie materialistiche per individuare le emozioni nel cervello. È evidente che l'idealismo non disconosce del tutto il ruolo del corpo nella vita affettiva, così come, il materialismo non reprime completamente il ruolo della coscienza. L'idealismo finisce per considerare il corpo un organo, un elemento derivato, mentre il materialismo attribuirà all'esistenza cosciente o psichica delle passioni un ruolo secondario. L'idea di emozione appare, quindi, come un sentimento importante perché genera un cambiamento: cos'è un'emozione se non un movimento? Com'è indicato nel nome, è ciò che muove, ma anche ciò che ci muove. L'etimologia chiarisce il concetto, dal latino *emovère* (*ex-movere*), portare fuori, scuotere, agitare, predisporre a reazioni, sono, di fatto turbamenti dell'animo.

Gli scienziati si sono da sempre interrogati sull'origine delle emozioni e, grossolanamente, le teorie dei meccanismi emotivi possono essere ascritte a due modelli teorici. Da un lato, da Darwin in poi, una scuola di pensiero individua nelle emozioni sequenze di comportamenti funzionali all'evoluzione delle situazioni. Il loro ruolo sarebbe quello di predisporre al cambiamento e ai nuovi adattamenti. Darwin, come è noto, sostiene l'origine utilitaristica della maggior parte dei comportamenti emotivi, ma anche la loro trasmissione ereditaria e nell'uomo, soprattutto, la capacità di riutilizzare le emozioni come elementi di comunicazione. Il secondo modello trova la sua definizione in un'opera di William James (*What is an emotion?*, in «Mind», n. 9, 1884). In quell'articolo, James propose uno schema esplicativo delle emozioni assolutamente contrario al senso comune. Secondo lui, le emozioni derivano da una sorta di analisi dell'intelletto delle manifestazioni fisiche, tutto ciò racchiuso nella formula: 'piango, quindi sono triste', invece che 'sono triste e allora piango'. La sua teoria introduce l'idea che le emozioni sono il risultato cosciente di una condizione fisica. Per quanto riguarda gli storici e gli antropologi, essi mettono in primo piano le variabili culturali delle emozioni. È evidente che i sentimenti

costituiscono negli individui una specie di spettro cromatico che ogni cultura, ma anche ogni periodo della storia delle civiltà, definiscono diversamente. L'etnologo Robert Levi spiega così che gli abitanti di Tahiti non pronunciano mai parole di tristezza nelle situazioni in cui noi occidentali lo faremmo di sicuro e deduce, così, che la tristezza è, in quel contesto, un'emozione sottorappresentata perché sostituita da altre interpretazioni: il dolore di un lutto viene, per esempio, definito da una malattia e non da una sensazione. Il successo delle analisi delle emozioni, in ambito antropologico, ha messo in evidenza lo studio delle espressioni e dei riti, in cui i sentimenti hanno finito per non essere più tratti istintivi, ma elementi concepiti, elaborati e acquisiti nell'ambito di una cultura storicamente determinata.

La storia del termine passione è una storia semantica restrittiva in cui si è passati dal significato ontologico e logico (l'effetto del punto di vista dell'essere che la subisce e di cui si parla), a un significato strettamente psicologico; dal significato psicologico in senso lato (ogni alterazione dell'anima) ad un significato psicologico ristretto (l'ultimo livello del sentimento). Dobbiamo forse dedurre e ammettere contro l'idea aristotelica che esiste solo la passione dell'anima? E dobbiamo anche pensare che la passione non è un sinonimo di affetto dell'anima contro l'opinione di Cartesio? Per risolvere il problema, possiamo considerare la definizione di passione e se l'accettiamo essa costituisce da un lato la correlazione di un'azione e dall'altro una condizione o una qualità passiva. Questa opposizione ci introduce chiaramente l'ambivalenza del concetto perché ciò che è evidente nel vissuto passionale di ognuno è la sensazione di non essere più padroni di se stessi, si dice infatti 'dominato da una passione' e ciò significa che ci si sente sottomessi ad una dimensione psichica e affettiva che Cartesio descrive così: «le passioni sono ricevute dall'anima nello stesso modo degli oggetti dai sensi esterni»<sup>1</sup>. La passione in questa accezione è un fenomeno passivo dell'anima umana, che sentendosi invasa da una forza estranea fa perdere il controllo di sé, fino al delitto e all'estasi. Per citare Spinoza, egli chiamava 'servitù' quell'impotenza dell'uomo di gestire e contenere i propri sentimenti e, Socrate prima e Nietzsche dopo, si riferiscono alla ragione come alla capacità contrapposta alla tirannia degli istinti. Ma è possibile che la ragione domini la passione? Forse no, perché Hume scriveva «la ragione è e non può essere che la schiava delle passioni»

<sup>1</sup> R. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 211, Vrin, Paris 1970.

poiché non può assumere altri ruoli se non quelli di servire e obbedire (*Trattato sulla natura umana*, 1738). Dal canto suo, Nietzsche sosteneva il dominio della ragione sui sentimenti come un'illusione: «quando noi crediamo di lamentarci per la violenza di un istinto, in fondo, si tratta di un istinto che si lamenta di un altro istinto» (*Aurora. Pensieri sui pregiudizi*, 1881). In questa ottica, la ragione diventa una passione capace di dominarne altre, di razionalizzare le pulsioni, di fatto una volontà di potenza tra forze irrazionali che combattono una guerra intestina in cui ciascuna aspira alla supremazia.

Negli anni '70, Paul Ekman e la sua équipe di antropologi hanno percorso il mondo alla ricerca delle 'emozioni universali'. Dall'inchiesta, risultarono la collera, la paura, il disgusto, la gioia, la tristezza e lo stupore<sup>2</sup>, atteggiamenti noti e vissuti da tutti i popoli del pianeta. Emerse,

<sup>2</sup> DISGUSTO s. m. [comp. di *dis*-<sup>1</sup> e *gusto*]. – 1. a. Sensazione sgradevole al gusto, ripugnanza fisica per cibi, bevande, ecc.: *prese la medicina con visibile d.*; si dice spec. di cose che prima piacevano: *l'abuso di certe pietanze genera d.*; *m'è venuto il d. dell'alcol, delle sigarette*. b. fig. Repulsione, fastidio, senso di stanchezza o di ripugnanza: *assisteva con d. a quella scena brutale; il suo cinismo mi ispira d.*; *sentire o provare d. della volgarità*. 2. non com. Dispiacere, causa di dispiacere: *mi ha dato troppi d.*; *appena arrivati e accomodati nel nuovo paese, Renzo ci trovò de' d. bell'e preparati* (Manzoni). COLLERA (ant. CÖLLORA) s. f. [dal lat. *cholēra* «bile», gr. *χολέρα*]. – 1. ant. Umore bilioso. 2. Improvviso sentimento di ira, di breve o lunga durata, insorto per reazione a un torto subito o a una grave mancanza altrui, e che può manifestarsi con atti e parole o consistere in un prolungato, tacito sdegno verso il colpevole: *andare, montare in c. con uno o contro uno; essere in c. con qualcuno*, essere sdegnato con lui; *sfogare, reprimere la c., non saper trattenerne la collera*. Fig., di forze naturali che si scatenino con violenza: *la c. del vento, del mare, degli elementi naturali*.

GIÒIA s. f. [dal fr. ant. *joie*, che è il lat. *gaudia*, plur. di *gaudium*: v. *gaudio*]. – 1. a. Intensa e piacevole emozione che si prova quando un fine, più o meno consapevolmente perseguito, viene raggiunto o un desiderio trova appagamento, e si manifesta di solito nell'aspetto esteriore della persona, talvolta con atti e comportamenti spontanei e liberatori: *provare, mostrare una gran g., un'immensa g., una g. viva, piena*, ma anche *una g. crudele, torbida, perversa; essere ebbro, pazzo di g.; gridare, canti, lacrime di g.; fuochi di g.*, accesi in segno di grande festa; *la notizia mi ha riempito di g.; l'incidente turbò la g. della serata; darsi alla g., alla pazza g.*, darsi ai divertimenti, a manifestazioni di spensierata allegria.

PAURA s. f. [rifacimento, col suff. *-ura*, del lat. *pavor -oris* «timore, paura», der. di *pavere* «aver paura»]. – 1. a. Stato emotivo consistente in un senso di insicurezza, di smarrimento e di ansia di fronte a un pericolo reale o immaginario o dinanzi a cosa o a fatto che sia o si creda dannoso: più o meno intenso secondo le persone e le circostanze, assume il carattere di un turbamento forte e improvviso, che si manifesta anche con reazioni fisiche, quando il pericolo si presenti inaspettato, colga di sorpresa o comunque appaia imminente. b. Con sign. attenuato, stato d'animo abituale, o

chiaramente, anche che, in tutte le culture, queste emozioni avevano anche un'analogia mimica per rappresentare se stesse. Per esempio, fu, così, rilevato che la gioia è espressa da un sorriso segnato dall'allargamento della bocca e dalla contrazione spontanea del muscolo oculare. Già prima di Ekman, Charles Darwin, in *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), aveva individuato in una boccaccia universale il disgusto, una contrazione della mascella che si configura come quella di voler sputare una sostanza cattiva o quella di tapparsi il naso per evitare un odore ripugnante. Lo stupore appare ovunque espresso dall'inarcamento delle sopracciglia, perché in questo modo l'occhio ricevendo più luce facilita la percezione di un possibile pericolo. Per quanto concerne la tristezza, espressa dal rilassamento dei muscoli della mascella a cui corrisponde una contrazione del muscolo ciliare, si è convenuto che essa esprime, ad ogni latitudine, un desiderio di isolamento e di solitudine. La collera, invece, è accompagnata da una mimica di preparazione all'aggressione e la paura sembra, in ogni angolo del mondo, manifestarsi con il pallore del viso e l'improvvisa apertura degli occhi che aumenta la capacità visiva, tutto ciò correlato al flusso del sangue verso gli arti inferiori, che permette una fuga più rapida dal pericolo.

Se l'antropologia ha introdotto la teoria dell'universalismo delle emozioni di base, il tema è stato da allora discusso e contestato perché secondo molti, la gamma delle emozioni vissute ovunque è ben più estesa. La vergogna, la colpevolezza, la gelosia, l'orgoglio, il rimorso e tutte le emozioni estetiche o gli stati di coscienza mistici sono stati

---

condizione costante, di timore e di apprensione.

TRISTÉZZA s. f. [der. di *triste*, *tristo*]. – 1. a. Il fatto, la condizione di essere triste, come stato d'animo e come suo riflesso esteriore: *Diman tristezza e noia Recheran l'ore* (Leopardi); *aveva l'animo oppresso da un'infinita t.*; *fu assalito da una t. improvvisa, inspiegabile*; *cacciare la t. col bere*; *dare, fare, mettere tristezza*, far diventare triste: *mi fa tristezza vedere quella poveretta così ridotta*; *cercare di nascondere la propria t.*; con riguardo alle manifestazioni esteriori: *volto atteggiato a t.*; *occhi pieni di t.*, *sguardo velato di tristezza*. b. Condizione, visione, fatto che affligge, che ispira sentimenti dolorosi: *è una t. vedere la campagna così devastata*; *che tristezza, che squallore!*; dispiacere, fatto o pensiero spiacevole: *queste sono le t. della vita*; *dimentichiamo le t. d'ogni giorno*. 2. ant. Malvagità, cattiveria, o atto cattivo, malvagio, disonesto, colpevole: *se io volessi attendere a queste t. che tu di' che vedevi* (Boccaccio); *vizi e misfatti, i quali per numero e per tristezza si avevano di lunghissimo intervallo lasciate addietro le malvagità vendicate dal diluvio* (Leopardi). V. tristizia, che in questo sign. è stata la forma più corrente. <<http://treccani.it/enciclopedia/>> (ultimo accesso 18.10.2016).

annoverati e considerati, ma, l'interesse che la sociologia porta al tema non è riferito alla quantità di atteggiamenti e sentimenti unanimi quanto alla possibilità di indagare l'ethos come un nuovo indicatore sociale di comprensione della realtà. L'ethos, concetto introdotto in antropologia da Benedict (1934) e, in seguito, utilizzato con maggior successo da Bateson (1938) e Geertz (1957), ha la funzione di circoscrivere la comunanza emotiva o 'ambiente' che un gruppo condivide, contrapponendosi, in tal modo, al processo di comunanza cognitiva (centrato sul pensiero logico), che Bateson chiama 'eidós'.

La sociologia delle emozioni, nonostante i suoi prodromi nei classici (Comte, Durkheim, Weber, Simmel, Pareto, Mead, Elias, Goffman) ha una data di nascita recente. Era il 1975, quando Arlie Russel Hochschild pubblicò un articolo sulle emozioni in una raccolta di saggi femministi. In quegli anni, Thomas Scheff organizzò anche il primo seminario sui sentimenti nell'ambito dell'American Sociological Association tenutosi a San Francisco. In quello stesso periodo, Randall Collins teorizzò il ruolo essenziale delle emozioni nella microdinamica della stratificazione sociale nel suo libro *Conflict Sociology*. I primi due libri sulle emozioni scritti da sociologi apparvero nel 1978 *A Social Interaction theory of emotions* di Th.D. Kemper e nel 1979 *Catharsis in Healing Ritual and Drama* di T. Scheff. L'ambito disciplinare si istituzionalizzò nel 1986, quando all'interno dell'ASA si creò un nucleo autonomo di studi che negli anni si è evoluto anche con la pubblicazione di opere antologiche e di manuali ad opera di Stets-Turner (2002). Da allora, l'interesse per i sentimenti e le emozioni si è diffuso, fino ad entrare nei dizionari di scienze sociali, ad occupare materie di master, a costituire temi di dottorato, argomenti di convegni e, persino, il tema centrale del *baccalauréat* del 2016 in Francia. Gli approcci sociologici al tema, pur nella diversità dei metodi e degli oggetti di indagine, sembrano avere una caratteristica comune: la polimorfia delle visioni e l'interdisciplinarietà. In Italia, la sociologia delle emozioni è ancora poco diffusa, ma muove i primi passi con diversi contributi, non solo a cura di Bernardo Cattarinussi, Gabriella Turnaturi, Franco Crespi, ma anche con giovani promettenti studiosi.

Il testo vuole proporre, con diversi approcci analitici, non la soluzione ad una dicotomia, ma una visione sociologica che contempla l'imprescindibilità di cogliere nelle passioni, nei sentimenti, nelle fantasie, le nuove interconnessioni sociali. Nello scenario contemporaneo del mondo occidentale sembra predominare la paura, quel sentimento

che sembrava domato dalla diffusa capacità tecnico-scientifica di dominare il mondo, atteggiamento che ha influenzato gli individui postmoderni a credere di poter prevedere tutto: l'incertezza da un lato, la precarietà dall'altro e la mancanza di un'idea di futuro, appaiono, invece, le caratteristiche che connotano di più il nostro universo. Il mondo è pieno di focolai di conflitti etnici, religiosi, territoriali. Il flusso migratorio scardina la geopolitica degli stati, l'utopia delle Nazioni Unite stenta ad affermare l'egemonia della solidarietà. I nuovi mondi emergenti e il vecchio continente sono in bilico su questioni che hanno nell'economia la loro prova oggettiva, ma che nascono dai dubbi, dalle passioni, in fondo, dai sentimenti degli individui. Il poeta W.H. Auden, nell'opera *L'età dell'ansia* (1947), scritta dopo le bombe su Hiroshima e Nagasaki sintetizzò la questione dell'ansia collettiva, ma è soprattutto la psicoanalisi che nel cercare di individuare gli elementi ansiogeni ha contribuito a far conoscere «quella tensione apprensiva, quell'irrequietezza che nasce dal sentire un pericolo imminente, ma vago, di origine sconosciuta» (Henry P. Laughlin, 1967) che sembra appartenere alla maggior parte degli umani postmoderni. I più recenti eventi terroristici hanno accresciuto quella tensione, ormai, endemica che proietta su un'aggressione, un commando suicida, un terremoto, uno tsunami, un sentimento di ansia. Questa si diffonde senza un contenuto definito ed è la sua vaghezza che la rende potente e immanente, a differenza della paura che si focalizza su minacce esterne e piuttosto precise (Joseph Le Doux, *Ansia*, 2015). Recenti studi mettono in evidenza che l'onda di panico nei confronti di eventi drammatici si tramuta in ansia e si diffonde come esperienza sconvolgente anche tra chi non ha vissuto l'accaduto in presenza. L'effetto post-traumatico dei nuovi sconvolgimenti spettacolarizzati dai media, rimbalzati nei social network e raccontati con i cellulari, diffonde il sentimento, isolando gli individui. Non a caso Bauman aveva osservato, in *Paura liquida* (2006), la frantumazione dei legami interindividuali, l'indebolimento dello spirito di solidarietà e l'isolamento che si sostituisce al dialogo e alla cooperazione. Più recentemente Miguel Benasayag ha definito la nostra epoca come quella delle passioni tristi, quella in cui la paura è strettamente correlata alla sfiducia. La famiglia, il vicinato, l'ambiente di lavoro si ripiegano su se stessi instaurando un'atmosfera sospettosa, in cui ognuno diventa artefice e vittima della diffidenza altrui, facilmente in questo *humus*, 'l'altro' diviene un nemico e lo straniero prima di tutti. Razionalizzazioni di sentimenti ben lontani da quell'*Innamo-*

*ramento e amore* di Francesco Alberoni del 1988, che aveva individuato nell'amore la più grande espressione della forza rivoluzionaria del cambiamento sociale.

Un'altra prova evidente di questo sentimento diffuso concerne, per esempio la politica occidentale ed europea. I flussi migratori consentono ai politici nuovi vantaggi e profitti elettorali; per chi ha il potere è conveniente sostenere che la piaga della precarietà esistenziale si può curare fortificando i confini per fermare l'ondata di migranti (esempio più recente è la Brexit, in Gran Bretagna e i temi della campagna elettorale 2016 tra repubblicani e democratici negli Stati Uniti). D'altro canto, per i media è altrettanto facile spettacolarizzare la polizia che assalta i campi profughi o diffondere immagini di kamikaze. Accade così che i sociologi si trovano immersi in una società in cui il binomio odio-amore sembra costituire il nuovo paradigma della conoscenza. Il compito di analisi del sociale diventa sempre più arduo perché, oltreché conoscere le radici della nuova violenza si devono cogliere gli elementi politici, economici, filosofici, religiosi, etnici, culturali delle risposte a questo immenso fenomeno emotivo. Che la paura del flusso migratorio stia divenendo il più straordinario stratagemma di politica interna in molti paesi è sotto gli occhi di tutti. I politici di ogni latitudine dichiarano l'impegno per la sicurezza della popolazione, facendo di tutto per fomentare il sentimento di pericolo. Per chi studia il potere (sintesi ed enfasi di ogni analisi sociologica), la nuova strategia di dominio sembra consistere nell'esaltare i sentimenti di insicurezza, predisponendo le 'ragioni' dell'ansia collettiva, usando ogni possibilità per trasformare tragedie in opportunità politiche. Questa strategia di dominio deliberatamente orientata verso l'ansia, permette ai 'poteri' di non attendere alla garanzia di sicurezza esistenziale collettiva, rinviando ad ognuno, singolarmente, la propria salvezza. Si può ipotizzare che la paura divenga una risorsa capace di affermare la demagogia sull'argomentazione e la politica autoritaria sulla democrazia?

Le ricerche storiche dimostrano che anche nel passato, prima della riforma, la paura era un sentimento collettivo (Jean Delumeau, *La paura dell'occidente. Secoli XIV-XVIII*, 1994) quando era rivolta alle streghe, alla peste o a Satana. Per far fronte alla paura, si deve condividere e, quindi, amare. Eva Illouz ha aperto un percorso interessante, a questo proposito, indagando i misteri dell'amore che sembrerebbero obbedire a logiche collettive. Nel testo, *Le sentiment du capitalisme* (2006), fa un bilancio dei rapporti sociali nelle società liberali e pone

le basi per *Why love hurts* (2011), in cui indaga i tormenti dell'amore e della coppia dopo la liberazione sessuale. L'interrogativo di fondo sembra essere quello di cogliere il perché la libertà e l'emancipazione femminile hanno lasciato ancora tanto spazio ai contrasti, alle delusioni, all'instabilità e ai malintesi e, quindi, ad un malessere condiviso. Perché le relazioni sentimentali contemporanee sono un caos? Il ruolo dell'amore indagato in Europa, negli Stati Uniti e in Israele, dalla studiosa, mette in evidenza ovunque la sua caratteristica di sentimento volatile, ambivalente, rischioso, incerto. La prova di questa diffusa situazione è individuata all'inizio delle relazioni che non hanno più codici definiti come il corteggiamento o sistemi di ritualità sociale, ma che sono invece situazioni per lo più sospese e piene di dubbi, continuamente in bilico tra un desiderio individuale della propria autonomia e un'inconfessata tensione di dipendere dall'altro. Una simile contraddizione sarebbe all'origine di un malessere diffuso, foriero di conflitti nelle coppie perché l'antinomia tra l'autonomia e la dipendenza mette in crisi continuamente le idee di giusto, legittimo, desiderabile. L'amore, storicamente e culturalmente determinato dallo sviluppo tecnologico, dal diritto, dall'etica, sarebbe all'origine dei cambiamenti delle relazioni della postmodernità. Sarebbe stato impensabile prima degli aeroplani immaginare le *long distance relationships* ed è evidente anche che fino alla metà del XIX secolo l'offerta d'amore era limitata all'ambito degli amici e dell'ambiente di vita e, soprattutto, al ruolo della famiglia che incideva, quando non definiva, la scelta del partner. La novità è stata proprio l'invenzione dell'amore romantico che ha alterato le considerazioni economiche e di ceto. Una sorta di ecologia morale della scelta che cambia rapidamente a seconda dei contesti sociali, che incide sui giudizi e che opera in tutti gli ambienti.

Antropologi, psicologi e più recentemente sociologi, sembrano accettare l'idea che ragioni e sentimenti non siano più categorie antitetiche, ma sempre di più un binomio complementare. Ciò perché da un lato si coglie la portata delle emozioni, non solo nelle loro origini, ma soprattutto, nelle loro funzioni. Sembrerebbe che all'origine delle passioni, vi sia un elemento comune: le emozioni si rivolgono e sono suscitate tutte dagli altri o da altro, ma se Cartesio sosteneva l'impossibilità di amare un cavallo, ma soltanto la possibilità di volergli bene e Aristotele ed Epicuro si soffermavano sulla possibilità di essere amici degli dei, oggi diremmo che l'antropocentrismo umano è arrivato al punto che le relazioni dell'ultimo congresso internazionale dell' AISLF,



*Sociétés en mouvement, sociologie en changement* (2016), erano per lo più centrate sui legami ‘amorosi’ degli uomini con le cose e con gli animali.

Il testo prende in considerazione teorie e opinioni elaborate sui sentimenti e articolate secondo un criterio teorico (nella prima parte) che ripercorre anche le tappe essenziali del pensiero sociologico, a proposito, dell’universo emotivo. I contributi propongono punti di vista diversi, ma interconnessi. In particolare, Monique Hirschhorn prende in considerazione il ruolo della dimensione affettiva nella sociologia, ponendo attenzione sulle difficoltà che questa disciplina incontra nell’analisi e nello studio delle emozioni dovute, non al disconoscimento del loro ruolo nella vita sociale, ma alla natura stessa della loro disamina nel campo sociologico. Marc-Henry Soulet intraprende una riflessione sul rapporto che intercorre tra compassione, considerata come oggetto sociologico, e azione sociale. Dal testo, emergono due idee centrali che possono aiutare a definire meglio ciò che si intende per compassione: la relazione negativa della compassione e la dimensione spettacolarizzata della sofferenza come motore della stessa. Vittorio Cotesta centra l’interesse sulla passione che attraversa l’opera di Max Weber, proponendo un approccio che non era ancora mai stato trattato: i suoi amori, le sue verità. Una ricerca inedita di uno dei più importanti sociologi di sempre, che ci rivela gli elementi che, probabilmente, hanno influenzato la sua formazione scientifica. Anna de Stefano Perrotta propone di Sorokin una biografia che mette in evidenza l’uomo solitario, sapiente e non allineato. La sua *amitology* è lo studio della personalità altruista, della pedagogia del sentire, della sociologia dei sentimenti. Bernardo Cattarinussi analizza come nella società contemporanea, è presente una forte spinta verso la riscoperta della sfera emotiva rispetto a quella razionale, poiché ritenuta il nuovo centro degli equilibri presenti nella struttura sociale: i sentimenti come matrici profonde della cultura che portano alla riflessione della reciproca interazione con il modello razionale. Adele Bianco centra la sua attenzione sulla contrapposizione tra ragione e sentimenti che si manifesta ogni volta che il mutamento sociale impone una scissione tra la ratio delle trasformazioni strutturali e i sentimenti degli individui. Contemperare tali aspetti è anche compito della sociologia, poiché la loro antinomia è prova dell’attuale crisi sociale.

Nella seconda parte, laddove vengono messi in evidenza gli ambiti e i grandi temi della sociologia dei sentimenti, Daniel Mercure osserva il rapporto tra proprietà emotiva e razionalità economica nelle società

moderne avanzate di tipo neoliberale, dopo aver messo in evidenza le interconnessioni nella diade razionalità-sentimenti, sottolineando la differente forma di appropriazione/manifestazione degli affetti nei luoghi di lavoro. Paul Sabourin si avvale degli studi sociologici in campo economico, avendo come intento quello di spiegare la teoria del capitale umano come una risposta alle contraddizioni riscontrate nelle dottrine 'dei segni del mercato' che sono tese alla produzione di comportamenti economici razionali e al capitalismo sentimentale. Dominique Ottavi prende in considerazione la valenza della paura nelle relazioni umane e nella società contemporanea, dall'entusiasmo umanitario alla lamentela sulla mancanza di empatia, dalla fascinazione esercitata dai giochi violenti al consumismo imperante, le cui sorgenti sono l'amore e la gelosia, mettendo in evidenza la totale relatività degli affetti e la paura costante nella storia dell'umanità. Maria Caterina Federici affronta il ruolo sociale svolto dalla paura, nel suo ambivalente aspetto di sentimento e di ri-sentimento, due facce di una stessa medaglia necessarie a comprendere l'evoluzione dei rapporti sociali e funzionali per la ricerca di soluzioni ai problemi che attraversano il sentire della nostra epoca. Luca Aversano individua nella musica il linguaggio del cuore e dello spirito, trovando in essa lo strumento di unione tra spontaneità e armonia del sentimento e tecnica e studio della ragione. Massimo Cerulo cerca di comprendere le modalità con cui le emozioni influenzano le dinamiche sociali e come il tessuto sociale risponde ai sentimenti, alla loro definizione, valutazione e gestione. Milena Gammaitoni nel prestare attenzione alla sociologia delle arti, sostiene che ragioni e sentimenti sono forze che dominano il carattere della società, affermando l'incontro tra storia individuale e storia sociale, tra *sense* e *sensibility*. Laura Verdi pone la questione della rappresentazione simbolica della realtà proposta dalle arti, focalizzando l'attenzione sul *kitsch* e sulla «deregulation» della postmodernità, trovando la 'via di fuga': *kitsch* e pop, quali nuove forme di *sensibility*, capaci di generare nuovi modelli relazionali. Jean Ruffier analizza il conflitto che scaturisce tra obbedienza, sentimenti e morale individuale centrato su un *case study* tra generale, soldato e assassino. Cristina Pinto Albuquerque pone l'accento sulla filosofia della compassione, dimostrando come quest'ultima può divenire strumento di intervento delle politiche sociali verso la sofferenza collettiva. Michel Messu s'interroga su cosa vuol dire essere una vittima, analizzando il rapporto dialettico tra ragioni e sentimenti nella società

contemporanea, dove all'ampliamento della sicurezza dell'individuo corrisponde il suo isolamento, trasformandolo in una vittima del suo sentire. Edmondo Grassi propone salienti interrogativi legati alla molteplicità delle nuove relazioni sociali digitali e si sofferma su ipotesi contrapposte di sviluppo identitario. Katuscia Carnà concentra la sua attenzione sui sentimenti che si manifestano nei flussi migratori della società globale, facendo riferimento alla contaminazione tra culture.

Nella terza parte si sono raccolte recenti ricerche sul tema. Laurance Gavarini nell'analizzare l'identità dell'adolescente contemporaneo individua nell'abbandono scolastico, l'*humus* per cogliere le nuove pulsioni. Christiana Constantopoulou propone una disamina delle emozioni nei dibattiti politici trasmessi dai media, tra l'accettazione di incertezze sociali e di imposizione della politica. Clara Levy si interessa al processo che porta un '*livre de chevet*' a divenire il testo rilevante nella vita della persona. Anche se la sociologia della lettura tradizionalmente si occupa di problemi sociali legati a tale arte, l'autrice riscontra in questo 'genere' un forte attaccamento emotivo. Julie Colemans mostra lo scenario in cui ha luogo il manifestarsi delle emozioni in relazione all'attività giudiziaria, discutendone la possibilità di affinare la comprensione del diritto, in particolare della sua attuazione, nella dimensione prettamente emozionale. Francois Breant propone atelier per creazioni artistiche (teatro e scrittura), in collaborazione con collettivi sociali con l'intento di trovare una soluzione alla difficoltà di scrittura per coloro che vogliono riprendere gli studi. Meriem El Golli ha analizzato la rappresentazione delle immagini politiche in Tunisia attraverso i social network, in particolare il caso delle elezioni politiche e la funzione di divulgazione per mezzo di Facebook.

In definitiva, i sentimenti appaiono oggi come l'ultima spiaggia della nostra vita collettiva al punto da venire valorizzati come autentiche guide. Se è vero che l'individuo ansioso della postmodernità agisce in funzione di ciò che sente e viene indotto ad esistere in funzione della sua propria verità, allora, è proprio vero che l'individualizzazione massiccia dell'Occidente, allora le emozioni istantanee e i sentimenti duraturi che le rappresentano sono gli elementi 'più veri del vero' dell'agire collettivo.

## PER UN ITINERARIO DI LETTURA

- AGOSTINO, *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 2002.
- F. ALBERONI, *L'arte di avere coraggio. Affrontare e vincere le paure del quotidiano*, Piemme, Segrate 2016.
- ID., *La passione che ci fa vivere*, Piemme, Segrate 2015.
- ID., *Innamoramento e amore*, BUR, Milano 2009.
- H. ARENDT, *Il concetto di amore in Agostino*, SE, Milano 2004.
- ARISTOTELE, *Retorica*, Carocci, Roma 2014.
- Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Parigi 1969.
- L. BOLTANSKI, *Stati di Pace. Per una sociologia dell'amore*, Vita e pensiero, Milano 2005.
- ID., *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Cortina Raffaello, Milano 2000.
- C. BROMBERGER, *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Bayard, Paris 1998.
- B. CATTARINUSI, *Sentimenti, passioni, emozioni*, FrancoAngeli, Roma 2006.
- P. CERI, *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- M. CERULO, F. CRESPI, *Emozioni e ragioni nelle pratiche sociali*, Orthotes, Salerno 2013.
- V. CESAREO, *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Roma 2012.
- A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995.
- T. D'AQUINO, *La somma teologica. Vol. 9: le passioni*, ESD, Bologna 1985.
- CH. DARWIN, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- F. DE SINGLY, *Séparée. Vivre l'expérience de la rupture*, Armand Colin, Paris 2011.
- R. DE SOUZA, *The rationality of emotions*, MITPress, Cambridge 1987.
- P. FLICHY, *Le Sacre de l'amateur. Sociologie des passions ordinaires à l'ère numérique*, Seuil, Paris 2010.
- S. FREUD, *Disagio delle civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1985.
- TH. HOBBS, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2008.

- G. IORIO, *Elementi di sociologia dell'amore. La dimensione agapica nella società*, Natan Edizioni, Benevento 2013.
- W. JAMES, *The Principles of Psychology*, vol. 2, Andesite Press, 2015.
- P. JEDLOWSKY, *Sociologia della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna 2003.
- I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore. Alcune riflessioni cristiane in forma di discorsi*, Morcelliana, Brescia 2009.
- V.R. MACMULLEN, *Les Émotions dans l'histoire, ancienne et moderne*, Belles Lettres, Paris 2004.
- R. OGIEN, *Ritratto logico e morale dell'odio*, Manifestolibri, Roma 1994.
- B. PASCAL, *Pensieri*, Mondadori, Milano 2003.
- PLATONE, *Fedro*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- TH.-A. RIBOT, *Essai sur les passions*, Alcan, Parigi 1907.
- ID., *La logique des sentiments*, Alcan, Parigi 1905.
- P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, Aubier, Parigi 1988.
- J.P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Herman, Parigi 1939.
- D. SECONDULFO, *Per una sociologia del mutamento. Fenomenologia della trasformazione tra moderno e postmoderno*, FrancoAngeli, Roma 2002.
- P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale*, a cura di C. Marletti, UTET, Torino 1975.
- ID., *La crisi del nostro tempo*, Arianna, Casalecchio (Bo) 2000.
- ID., *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.
- G. TURNATURI, *Tradimenti. L'imprevedibilità delle relazioni umani*, Feltrinelli, Milano 2000.
- EAD., *La sociologia delle emozioni* (a cura di), Anabasi, Milano 1995.
- EAD., *Flirt, seduzione, amore. Simmel e le emozioni*, Anabasi, Milano 1994.
- EAD., *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano 2012.

PER UNA TEORIA DEI SENTIMENTI



Monique Hirschhorn

*Quelle place pour l'affectivité en sociologie?*

Alors que les historiens et les philosophes ont toujours pris en considération dans leurs analyses et dans leurs théories la dimension affective de la vie sociale et continuent à le faire, les sociologues ont longtemps paru s'en désintéresser. Si l'on suit Philippe Braud (1996: 7), ce serait même, en particulier dans la sociologie française<sup>1</sup>, un point aveugle de la discipline. Mais qu'en est-il vraiment? Ce constat s'applique-t-il à l'ensemble de la discipline ou seulement à certaines périodes et à quelques auteurs? Et, surtout, quelles en sont les raisons? L'hypothèse que nous voudrions développer est que la difficulté de la sociologie à faire place aux affects ne tient pas à la méconnaissance du rôle qu'ils jouent dans la vie sociale, mais à la nature même de l'explication en sociologie.

*Un point aveugle de la sociologie?*

Pour savoir ce qu'il en est, un indicateur assez pertinent est le nombre d'articles sur les affects dans des dictionnaires français de sociologie. Le *Dictionnaire de sociologie* (1999) dirigé par Pierre Ansart et André Akoun, propose ainsi trois entrées qui reprennent la catégorisation classique de l'affectivité: la «passion» avec comme ouvrages de référence: *Sociologie des passions* (1991) de Claudine Vidal, *La genèse des passions de la vie sociale* (1990) de Jean Duvignaud, *Les Cliniciens des passions politiques* (1997) de Pierre Ansart, *L'émotion en politique* (1996) de Philippe Braud; le «sentiment» avec *La Gestion des passions politiques* (1983) de Pierre Ansart et de nouveau *L'émotion en politique*; enfin l'«émotion» avec *The Rationality of Emotion* (1987) de Ronald de Sousa, *La couleur des pensées, sentiments émotions, intentions*



(1995), publication dirigée par Patricia Paperman et Ogien Ruwen et encore *L'émotion en politique*. Trois auteurs classiques sont également cités: Alexis de Tocqueville pour *De la démocratie en Amérique*, Emile Durkheim pour *Les formes élémentaires de la vie religieuse* et Norbert Elias pour *La civilisation des mœurs*. Le seul auteur des années 1960 qui apparaisse est Michel Crozier pour *Le phénomène bureaucratique*.

Le bilan est facile à faire d'autant que les trois articles sont signés de Pierre Ansart qui a consacré deux livres aux passions politiques. Bien qu'il soit un spécialiste de la question, il n'a trouvé que fort peu de références avant les années 1990. L'ouvrage le plus significatif est celui de Patricia Paperman et de Ruwen Ogien, qui réunit les contributions de plusieurs auteurs, y compris des Anglo-saxons, et manifeste la volonté de faire de l'affectivité un domaine de recherche. De fait, dans le *Dictionnaire de sociologie*, publié la même année chez Larousse par Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui et Bernard-Pierre Lécuyer, il n'est question ni de passion, ni de sentiment, seule l'émotion – et il faut probablement y voir l'influence de la parution de *La couleur des pensées* – fait l'objet d'un article. Quant au *Dictionnaire de la pensée sociologique* (2005) dirigé par Massimo Borlandi, Raymond Boudon, Mohamed Cherkaoui, Bernard Valade, qui est pourtant beaucoup plus exhaustif que les précédents, il ne contient aucun article sur ces termes. L'émotion n'apparaît que dans l'index à la faveur d'un article sur Max Scheler. En revanche les trois dictionnaires font une place aux sentiments moraux que sont l'amitié, l'empathie, la confiance et au sentiment négatif de la frustration. On pourrait arguer que la présentation est incomplète, qu'elle ignore des livres importants: *La souffrance à distance* (1993) de Luc Boltanski, *Les passions ordinaires* (1998) de David Le Breton. Mais cela ne modifie pas le constat.

Faut-il en conclure que jusqu'aux années 1990, les sociologues n'ont vu dans l'affectivité qu'un domaine réservé aux psychologues, aux philosophes, aux historiens. Ce n'est pas certain. Que l'on trouve peu de travaux sociologiques sur les affects ne signifie pas qu'ils ne figurent pas dans les analyses. Il semble difficile d'envisager que l'on puisse aborder la question des croyances, des valeurs, de la religion, de la tradition...et, pour prendre un concept plus contemporain, de l'identité, sans les prendre en considération. Comme le montre de façon très convaincante Charles-Henry Cuin (2001), ni Weber, ni Durkheim – et l'on pourrait faire la même analyse pour Tocqueville,

Pareto, Simmel, Tarde, Mauss – n'ignorent la dimension affective des comportements humains et son importance dans la vie sociale, ne serait-ce que parce qu'ils n'ont pas seulement comme volonté de faire exister la sociologie par rapport à la psychologie ou à l'héritage de la philosophie, mais aussi par rapport à l'économie classique. Ainsi pour Max Weber, il n'est pas possible de rendre compte des actions individuelles et des changements sociaux en omettant la part de l'affectivité. De même que les motifs des actions individuelles, envisagés de façon idéaltypique, peuvent relever de l'affectuel aussi bien que de la rationalité en finalité, de la rationalité en valeur et de la tradition, de même les actions collectives, qui conduisent à la rupture avec l'ordre social issu de la tradition, ne peuvent s'opérer qu'à travers les émotions collectives que suscitent les individus charismatiques. Cette importance de la dimension affective se retrouve aussi chez Durkheim qui y voit à la fois ce que la société doit réguler (le désir sans limite est destructeur) et ce qui donne aux règles morales leur force (l'ordre social n'est possible que parce que nous y croyons). Aussi différents soient-ils dans leur conception de la sociologie, Max Weber et Emile Durkheim ont en commun d'être «des critiques romantiques des Lumières: les individus sont plus agis par des passions que par des intérêts» (Cuin, 2001: 99).

Si point aveugle il y a, il ne concerne donc pas les origines de la sociologie, mais la première partie de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, où en dépit de l'intérêt porté aux travaux de Norbert Elias (1939) et d'Erving Goffman (1974), l'affectivité est oubliée par les sociologues qui occupent le devant de la scène sociologique en France, mais pour des raisons différentes: la force du déterminisme social chez Pierre Bourdieu, la référence au modèle du choix rationnel chez Raymond Boudon. Il n'y a que chez Alain Touraine que les passions collectives retrouvent à travers les mouvements sociaux une certaine existence. Ce n'est qu'avec l'émergence d'une sociologie qui centre ses analyses sur l'expérience des individus, sur ce qu'ils ressentent et ce qu'ils vivent que la dimension affective va se réaffirmer.

Encore faut-il que les sociologues arrivent à donner une place aux affects. Une chose est de reconnaître leur existence et leur importance, une autre d'intégrer dans des raisonnements sociologiques des manifestations psychiques que nous désignons par les termes du langage ordinaire et qui échappent à notre conceptualisation. Le risque est grand d'essentialiser et d'universaliser, même si la comparaison entre le vocabulaire de l'affectivité dans différentes langues prouve qu'il en va

des affects comme des couleurs et que, d'un univers culturel à l'autre, nous ne voyons pas et nous ne ressentons pas les mêmes choses. S'y s'ajoute le problème posé dans *La couleur des pensées*, de la nature des affects. Ne sont-ils que le produit d'états physiologiques dont les manifestations varient selon les cultures ou ont-ils une dimension cognitive et évaluative, mais jusqu'à quel point? Si la peur naît de l'appréciation d'un danger, savoir que le danger n'existe plus ne supprime pas nécessairement la peur.

Comment alors prendre en compte les affects? Trois possibilités au moins s'offrent aux sociologues: la première, qui a été largement explorée, est de traiter les affects comme des faits sociaux avec pour objectif d'en montrer la diversité ou d'en analyser les conditions de production ; la deuxième, beaucoup plus problématique du point de vue de la sociologie, même si elle s'enracine dans le sens commun et semble correspondre aux données de l'expérience, est de voir dans les affects la cause d'une partie des comportements individuels et collectifs; la troisième enfin, qui est probablement la plus fructueuse, est de développer une sociologie de l'individu qui articule rationalité et émotion.

### *Les affects comme «faits sociaux»*

On trouve ici à nouveau deux possibilités. La première, commune aux sociologues ainsi qu'aux historiens des mentalités et aux anthropologues, est d'étudier les affects en tant qu'ils sont des pratiques sociales produites par des configurations historiques et sociales particulières. Partant du principe que l'on ne peut naturaliser les émotions humaines à la manière des épigones de Darwin, David le Breton (1998), qui est plus anthropologue que sociologue, met ainsi en évidence les variations sociales des registres affectifs et la manière dont ils participent au maintien du système de valeurs et de significations propres à un groupe dans une perspective assez proche de Mauss pour l'importance accordée aux techniques du corps et de Norbert Elias, à ceci près que ce dernier ne se situe pas dans la synchronie, mais dans la diachronie et essaie de saisir comment s'est opérée au cours du temps la régulation des émotions.

La seconde est la recherche des conditions sociales de l'émergence d'un affect. C'est ce que fait Max Scheler (1912), lorsqu'à la suite de Nietzsche, il voit dans le ressentiment, ce mélange de haine et d'envie,

la passion sociale des dominés qui ne parviennent pas à se révolter et sont empoisonnés psychologiquement par leur impuissance, mais aussi Samuel A. Stouffer (1949) lorsqu'il élabore le concept de frustration relative pour expliquer que des individus qui appartiennent à un groupe dans lequel les possibilités de promotion sont très nombreuses sont beaucoup plus insatisfaits, quand ils ne sont pas promus, que ceux qui appartiennent à un groupe dans lequel les possibilités de promotion sont faibles. Cette frustration est qualifiée de relative en ce qu'elle n'est pas provoquée directement par la situation de l'individu (en l'occurrence par son absence de promotion), mais par la comparaison que ce dernier effectue entre le sort qui lui est fait et celui de ceux qui, à ses yeux, font partie de son groupe de référence. Mais l'analyse de la production des affects peut donner lieu aussi à des travaux d'ambition macrosociologique comme ceux d'Alain Ehrenberg (1998), qui font du remplacement du contrôle social par l'appel à l'autonomie et à la responsabilité personnelle l'origine de *La fatigue d'être soi*, des perturbations affectives et comportementales que l'on désigne sous le terme de dépression. Aucune de ces démarches, qu'il s'agisse d'analyser les manifestations des affects ou d'en chercher l'origine sociale n'entre en contradiction avec les exigences de la sociologie.

### *L'explication par les affects*

Il n'en va pas de même en revanche avec la deuxième possibilité qui est de se servir des passions, des sentiments, des émotions pour donner une explication causale des comportements individuels et collectifs, et ce choix, dans sa version la plus radicale, est surtout présent chez les historiens. Ainsi, bien qu'il prenne soin de souligner que sa perspective n'est pas moralisante ou psychologisante et qu'idées, intérêts et passions se mêlent de façon inextricable, Pierre Hassner (2015) n'hésite pas à voir dans les relations internationales les effets des trois passions fondamentales que distinguait déjà Thucydide: la peur, l'avidité et le besoin de gloire. Et les bouleversements du monde contemporain tant sur le plan politique (décomposition des Etats ou renforcement des dictatures) que sur le plan économique (accroissement des inégalités, montée du chômage, instabilité financière) et que sur le plan social (perte de la légitimité de l'ordre établi, délitement des liens sociaux) lui semble un espace particulièrement propice au déchainement de

ce que Platon appelait le *thumos*, la part colérique du monde, à, pour reprendre le titre de son dernier livre, *La revanche des passions*.

Cette explication est assurément séduisante, mais, même légitimée par la tradition philosophique, elle implique une essentialisation de l'affectivité (les passions deviennent des universaux propres à la nature humaine) qui semble incompatible avec la visée sociologique. Et, par ailleurs, elle n'a pas de vraie valeur explicative. Car, comme le rappelle Ruwen Ogien (2002: 14) à propos de la haine: «C'est une explication passe-partout; elle explique le comportement du corbeau de la Vologne, des Serbes, des Croates, des néonazis et ainsi de suite». Il ne faut pas s'y tromper. L'intérêt des écrits d'Hassner en matière géopolitique tient plus à sa très bonne connaissance des situations et des rapports de force qu'aux explications générales qu'il en fournit.

La sociologie qui n'est pas seulement une science descriptive et qui tire sa force de sa capacité explicative aurait donc tout intérêt à éviter de se servir des affects de cette manière. Mais il n'est pas certain que les sociologues échappent toujours à cette tentation, comme le montre l'engouement pour le concept de confiance chez une partie des sociologues, mais des économistes à partir des années 1970. Un exemple, celui des tontines africaines (Macouyou 1997: 219-234), suffit pourtant à montrer le risque auquel l'on s'expose en l'employant. Constituée par un groupe d'individus qui choisissent d'épargner en commun et de lever les fonds disponibles à tour de rôle selon un ordre déterminé par des considérations particulières admises collectivement, la tontine repose sur la réciprocité: chacun donne aux autres avant de recevoir d'eux, ce qui est donné aujourd'hui étant compensé par ce qui sera donné demain. Si on la compare à une banque, l'avantage est évident: pas de taux d'intérêt créditeur ou débiteur, de paiement d'une commission. Mais, et c'est là la faiblesse, aucun système de garanties formelles. Une explication semble alors s'imposer: la tontine est une affaire de 'confiance'. En l'absence de contrat, il faut autre chose et cette autre chose ne peut être que cette «disposition» dont on a pendant longtemps méconnu l'importance. C'est ici que se trouve le piège, dans le sentiment que l'on a donné une explication alors que l'on a seulement décrit des comportements. Pour expliquer et comprendre le fonctionnement de la tontine, il faut nécessairement revenir à une analyse en termes de rationalité qui met en évidence les systèmes de contraintes dans lesquels sont pris les membres de la tontine. Si aucun participant de la tontine ne s'en va en ayant «bouffé» la tontine,

c'est pour de bonnes raisons, c'est parce qu'il s'exposerait, si ce n'est à la mort physique, à une mort sociale. L'engagement des membres est de ce fait bien plus contraignant qu'une reconnaissance de dette signée devant un notaire. La confiance n'est pas ce qui explique, c'est ce qu'il faut expliquer (cf. Gambetta 1988: 213-237).

### *L'articulation de la rationalité et de l'affectivité*

Si les affects n'ont pas de réelle capacité explicative, ne faudrait-il pas alors s'en tenir à la première possibilité, celle de les traiter uniquement comme des faits sociaux dont on cherche à expliquer l'émergence. Cette position semble cependant difficilement tenable, car elle suppose à la fois de reconnaître l'importance de l'affectivité et de la mettre à l'écart de ce qui constitue le cœur de la démarche sociologique: la recherche d'une explication compréhensive. La solution existe pourtant, c'est de revenir à la démarche que Max Weber a mise en œuvre dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, de reconstruire le sens des conduites humaines en articulant dans un même raisonnement rationalité et affectivité. Le comportement de l'entrepreneur calviniste du XVI<sup>e</sup> siècle qui réinvestit le produit de son travail est un comportement rationnel au regard du développement de son entreprise, mais la rationalité instrumentale ne peut rendre compte du choix de cette finalité. Celui-ci ne devient compréhensible que si l'on fait intervenir un affect, à savoir l'angoisse que le calviniste éprouve quant au salut de son âme et qu'il ne peut apaiser qu'en cherchant dans la réussite temporelle les signes de l'élection divine.

Bien qu'une très grande distance, qui n'est pas seulement temporelle, sépare l'entrepreneur calviniste du XVI<sup>e</sup> siècle d'élèves scolarisés en France et issus de familles immigrés notamment maghrébine, la démarche qu'adopte Jean-Pierre Zirotti (2010: 67) pour comprendre l'étonnante capacité d'analyse et de critique de l'École qu'ont développé ces élèves s'inscrit tout à fait dans la même perspective. C'est parce qu'il ne parvient pas expliquer l'émergence de ces capacités par l'effet d'un déterminisme social ou par la seule rationalité qu'il en vient à chercher l'origine dans les émotions fortement négatives, humiliation, sentiment d'injustice, que produit l'expérience collective d'une identité dévalorisée. Mais ce retour à une démarche d'inspiration wébérienne n'est pas un cas isolé. Avec l'émergence dans les années 1990 d'une

sociologie qui prend en compte l'expérience des individus, les épreuves qu'ils affrontent (Dubet, Martuccelli, Singly, Lahire, Kaufman...), il s'est généralisé et offre alors la possibilité d'envisager les affects à la fois comme des faits sociaux dont on peut retrouver les causes sociales et comme des éléments qui contribuent à l'explication des conduites. La recherche dirigée par François Dubet (2006) sur le sentiment d'injustice au travail en constitue un exemple particulièrement réussi.

*Pour conclure*

Bien que l'affectivité n'apparaisse que rarement de façon explicite dans les thématiques sociologiques, il est donc tout à fait excessif de dire qu'elle est un point aveugle, au plus a-t-elle été, en France, négligée dans les années 1970 et 1980. En revanche, la question est bien, comme cela a été envisagé, d'ordre épistémologique et méthodologique. La prise en compte de l'affectivité dans la sociologie ne doit pas mettre en cause la pertinence des explications sociologiques, elle doit venir la renforcer.

<sup>1</sup> La question des émotions a d'abord été posée par les Anglo-saxons cf. RORTY, 1980 et DE SOUZA, 1987.

BIBLIOGRAPHIE

- P. ANSART, *La Gestion des passions politiques*, L'Age d'homme, Lausanne 1983.
- ID., *Les Cliniciens des passions politiques*, Le Seuil, Paris 1997.
- ID., A. AKOUN, *Dictionnaire de sociologie*, Le Robert, Seuil 1999.
- L. BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris 1993.
- M. BORLANDI *et al.*, *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Quadrige/PUF, Paris 2005.
- R. BOUDON *et al.*, *Dictionnaire de sociologie*, Larousse, Paris 1999.
- P. BRAUD, *L'émotion en politique*, Presses de la FNSP, Paris 1996.
- M. CROZIER, *Le phénomène bureaucratique*, Le Seuil, Paris 1963.
- C.H. CUIN, *Emotions et rationalité dans la sociologie classique: les cas de Weber et de Durkheim*, in «Revue européenne des sciences sociales», tome XXXIX, n. 120, 2001, pp. 77-100.
- R. DE SOUZA *The Rationality of Emotion*, MIT Press, Cambridge 1987.
- F. DUBET *et al.*, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Le Seuil, Paris 2006.
- J. DUUVIGNAUD, *La genèse des passions de la vie sociale*, PUF, Paris 1990.
- A. EHRENBERG, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Editions Jacob, Paris 1998.
- N. ELIAS, *La civilisation des mœurs* (1939), Calmann-Lévy, Paris 1975.
- D. GAMBETTA, *Can we Trust Trust?*, in Id. (éd.), *Trust. Making and Breaking. Cooperative Relations*, Blackwell, Oxford 1988, pp. 213-237.
- E. GOFFMAN, *Les cadres de l'expérience* (1974), Editions de Minuit, Paris 1991.
- P. HASSNER, *La revanche des passions*, Fayard, Paris 2015.
- D. LE BRETON, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Armand Colin/Masson, Paris 1998.
- C. MAYOUCOU, *Intermédiation tontinière: proximité et confiance*, in P. Bernoux, J.M. Jean-Servet, *La construction sociale de la confiance*, Montchrestien, Paris 1997, pp. 219-234.A.
- P. PAPERMAN, R. OGIEN, *Raisons pratiques. La couleur des pensées, sentiments émotions, passions*, Éditions de l'EHESS, Paris 1995.
- O. RORTY, *Explaining emotions*, University of California Press, Berkeley 1980.
- M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Paris 1933.
- S.A. STOFFER *et al.*, *The American Soldier*, Princeton University Press, Princeton 1949.



- C. VIDAL, *Sociologie des passions*, Kartala, Côte-d'Ivoire 1991.
- M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris 1964.
- J.P. ZIROTTI, *Sociologie de l'action et émotions. Les émotions dans l'expérience du déni de citoyenneté chez les jeunes de banlieue*, in *L'affectivité: perspectives interdisciplinaires*, «Noesis», 16, 2010.

Marc-Henry Soulet

*La compassion: un faux ami pour l'analyse sociologique*

Dans la chaîne des malheurs qui s'est abattu sur nous, pauvres impétueux qui avons accepté de participer à cet exercice de réflexion sur les rapports entre sentiments et raison, j'espère que vous compatirez pleinement (au double sens que vous vous accorderez à mes thèses, i.e. compatibilité, et que vous partagerez ma peine, i.e. compassion) sans que je fasse pour autant compassion (au vieux sens aujourd'hui désuet d'encourir le mépris) puisque j'entreprends de vous inviter à réfléchir aux rapports entre compassion et action en m'efforçant de 'sociologiser' une notion perçue comme un sentiment (ou une valeur), qui plus est dans un concert de terminologies particulièrement peu précises?

Avant de nous lancer dans une telle aventure, essayons de comprendre ce qui pourrait empêcher de considérer la compassion comme un véritable objet sociologique. Comme toute notion émotionnelle, elle est sensibilisante; elle encourt en ce sens un certain nombre de tares héritées de ses origines:

- a. Elle est dangereuse en raison des bons sentiments qu'elle charrie. Trop d'émotion tue l'analyse<sup>1</sup>;
- b. Elle est arbitraire et aléatoire, ce dont se méfiaient au plus haut point les promoteurs de l'idée de solidarité sociale (Pierre Leroux et les solidaristes notamment) qui donnaient leur préférence à l'obligation publique plutôt qu'à l'exigence morale<sup>2</sup>;
- c. Elle est génératrice de confusion car, véritable Janus bifron, elle se présente à la fois comme catégorie de représentation du social et comme catégorie d'action sur celui-ci;
- d. Elle est une catégorie du sens commun qui vient prendre le relais de

notions plus anciennes (miséricorde, pitié, etc.) à forte puissance évocatrice et à forte capacité mobilisatrice. En ce sens, elle est susceptible d'une utilisation idéologique importante;

- e. Elle recèle une faible fécondité analytique car elle semble, de prime abord, se réduire à un élan vers l'autre souffrant ou démuné. Mais à part cette caractéristique, qu'explique-t-on en y recourant?

Il existe probablement bien d'autres obstacles qu'à la réflexion il serait possible d'identifier. Mais ces cinq-là suffisent déjà à nous faire comprendre que la partie est mal engagée et qu'il faudra jouer serré.

Il me semble toutefois que se dégage une piste pour ce travail de montée en sociologie de la compassion, celle de la sociologie des sentiments et des émotions. Mais croire que cette perspective nous simplifie la tâche me semble un leurre. Il est en effet possible de problématiser sociologiquement les sentiments et les émotions selon des entrées fort différentes. Je vais essayer de les rappeler rapidement en m'attachant plus particulièrement à la dernière entrée parce qu'elle oblige à intégrer d'autres propriétés de la compassion que le seul fait que ce soit un sentiment.

1. 'Une entrée historique', celle que proposent Norbert Elias dans son analyse du processus civilisationnel qui passe par la contention puis la maîtrise des émotions<sup>3</sup> ou Michel Foucault en développant son analyse du gouvernement des corps par le gouvernement des émotions qui débouche sur la conduite des conduites qu'est la gouvernementalité<sup>4</sup>. Il serait ainsi possible de comprendre la maturation historique de la compassion comme mode de représentation de la sollicitude envers des autres souffrants (et non envers des êtres chers seulement). Mais ce faisant, le chemin vers une appréhension sociologique de la compassion de nos jours reste à faire, comme l'exemplifie le texte de Claudine Haroche consacré à la compassion au 18<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>.
2. 'Une entrée constructiviste' qui cherche à comprendre comment les dimensions socio-culturelles façonnent les émotions et entrent en compte dans leur définition, leur gestion, leur évolution<sup>6</sup>. Quand et comment doit-on exprimer sa compassion? Quelles sont les règles sociales qui se créent autour de celles-ci? Dans cette entrée qui relativise les émotions et les sentiments selon les situations sociales et culturelles, on a un peu l'impression de réécrire le Traité implicite de civilité du 21<sup>e</sup> siècle, tout en esquivant le vrai corps à corps sociologique avec

- la compassion.
3. 'Une entrée cognitiviste' qui, pour qualifier le travail émotionnel au cœur des pratiques sociales, isole trois niveaux de problèmes<sup>7</sup>: a) 'l'émouvant', ce qui suscite l'émotion et suppose pour cela une ethnographie des scénarii de l'émotionnel (comment l'émotion est-elle socialement produite? Qu'est-ce qu'une émotion socialement légitime?); b) 'l'émoi', c'est-à-dire le contenu émotionnel. Comment se dit l'émotion, comment se caractérise-t-elle et en quelles circonstances? Comment tout cela produit-il un ébranlement de conscience?<sup>8</sup>; c) l'«é-motion», c'est-à-dire ce qui met en mouvement et qui marque un glissement de l'émoi à l'appréciation morale. Il s'agit ici de qualifier le mode d'évaluation du trouble (est-ce bien normal d'éprouver ce que j'éprouve?). Cette entrée nous laisse un peu sur notre faim pour qualifier ce qui spécifie *in natura* la compassion dans ce qui la fonde comme concept sociologique et non comme objet sociologique.
  4. 'Une entrée morale', dans la droite ligne d'Adam Smith et de sa théorie des sentiments moraux qui liait ceux-ci à des jugements moraux plus ou moins présents à l'esprit des individus<sup>9</sup>. En témoigne aujourd'hui le regain d'intérêt pour le sentiment de justice et d'injustice et son éprouvé dans l'opinion publique<sup>10</sup>. Ce qui est mis en évidence ici, c'est la présence à l'esprit des sentiments à l'endroit de telle catégorie d'objets ou de telle catégorie de personne, plus que l'explication de ce que recouvrent ces sentiments. Comment la compassion vient-elle à l'esprit de certains, telle pourrait être la contribution majeure de cette entrée.
  5. 'Une entrée relationnelle', sur laquelle je vais m'arrêter un peu plus longuement car elle permet de centrer la discussion sur les propriétés mêmes de la compassion. Il s'agit ici de dessiner les contours sociologiques de la compassion en la considérant d'abord comme un sentiment relationnel (ou une relation sentimentale). Deux pistes, notamment, s'offrent à nous.
    - a. Il serait possible de partir de la relation sentimentale par excellence qu'est l'amour. Non pas en s'intéressant au choix du conjoint (on retrouverait les déterminismes sociaux), mais en s'intéressant à ce qu'il est par nature (sociale bien sûr). Certes, on peut voir l'amour comme un absolu romantique gratuit

(rien en échange), non forcément réciproque (pas payé en retour) et inconditionnel (ne dépend pas du fait que quelque chose advienne). Mais pour peu qu'on l'envisage sous l'angle relationnel, sans pour autant tomber dans l'implacable logique bourdieusienne qui nous fait considérer qu'il s'agit d'une sorte de trêve miraculeuse où la domination est dominée<sup>11</sup>, force est d'admettre que nous avons à faire à une relation symétrique, à défaut d'être égalitaire, visant à produire un monde commun, une forme de coopération, idéalisée et faiblement visible comme telle, pour se représenter le monde et agir dessus<sup>12</sup>. Mais, là où le bât blesse par rapport à la compassion, c'est sur la symétrie, une propriété qui ne semble pas relever de la catégorie compassion.

- b. Tourignons-nous vers un autre sentiment relationnel, la honte, que Vincent de Gaulejac a fort bien analysé<sup>13</sup>. Nous sommes ici face à une relation fondamentalement asymétrique, face à un rapport social défavorable sur lequel on ne peut agir et qu'on doit endosser comme tel. Le sentiment de honte résulte justement de l'incorporation de ce rapport social. Dans cette asymétrie, celui qui éprouve le sentiment est «en bas» dans la relation, se situe aux dépens de celle-ci, ce qui n'est pas le cas de la compassion.

\*\*\*

Repartons donc de cette idée d'asymétrie relationnelle, mais en la reconsidérant à la lumière des propriétés de la compassion. Comme relation sociale, la compassion caractérise une asymétrie où celui qui éprouve le sentiment est «en haut» dans la relation, est, en quelque sorte, au bénéfice de celle-ci. Comment dès lors comprendre qu'une telle configuration relationnelle produise un tel sentiment pour l'autre?

- Première hypothèse en termes d'économie des biens symboliques (à partir de la relecture de *l'Essai sur le don* que fait Pierre Bourdieu dans *Raisons pratiques*<sup>14</sup>). On le sait, l'alchimie symbolique repose sur a) le déni de l'intérêt et du calcul (avoir de l'intérêt pour le désintéressement); b) la transfiguration des objets échangés en symbole du lien social; et c) la production et l'accumulation d'une reconnaissance social (capital symbolique) en dominant. Dans une telle lecture, nous avons de la compas-

sion pour ceux qui sont impuissants parce qu'ils le sont et parce qu'ils confortent notre puissance. La compassion s'apparente alors à un marqueur social de différence de position, désignant un rapport hiérarchisé et hiérarchisant, une mise en différence à partir d'une reconnaissance comme semblable mais non proche. De qui sommes-nous compatissants en fait? De celui qui ne peut agir sur sa situation? La compassion serait alors une notion qui essentialise une inégalité situationnelle en propriété individuelle. Cette première hypothèse confirme une maxime de la Rochefoucauld. «Il y a souvent plus d'orgueil que de bonté à plaindre les malheurs de nos ennemis; c'est pour leur faire sentir que nous sommes au-dessus d'eux que nous leur donnons des marques de compassion».

- Pour ma part, je préfère creuser une autre hypothèse dont j'irai chercher les traces chez Georges Duhamel, cet écrivain médecin humaniste, dont toute l'œuvre est imprégnée par la compassion, qui nous donne à voir la compassion comme une expérience médiate de la souffrance. «Voir souffrir les hommes, ce m'est odieux parce que mon imagination m'associe très péniblement à leur souffrance... je sais que le mot sympathie dit, en somme, fort bien ce que j'explique ici trop longtemps»<sup>15</sup>.

Pour développer cette hypothèse, essayons-nous à une définition première de la compassion. La compassion: un sentiment éprouvé appelant à prendre part à la peine, voire à la souffrance, d'un autre concret mais pas proche, et à souhaiter l'amélioration de son sort. La compassion, ainsi entendue, serait alors un sentiment relationnel asymétrique ressenti par celui qui voit, mais ne vit pas, la peine ou la souffrance, une relation à la réciprocité impossible marquée du sceau de l'*a-crasia*, i.e. de l'impuissance à transformer la situation pénible qui affecte le compatissant. C'est en somme l'incapacité à agir sur la situation pénible vécue par autrui qui explique la compassion.

Revenons à l'étymologie pour éclairer cette thèse. Compassion peut être vu comme venant de *cum* avec et *passio* passion, peine, épreuve. Mais *passio* est formé à partir du supin, *passum*, de *patior* souffrir. Je subis la passion de l'extérieur (comme l'emploi religieux de passion l'a longtemps exemplifié). Je subis, plus que je souffre, avec, en quelque sorte. Quelque chose s'impose à moi, à mon imagination, à mes sens, à ma raison, que je subis sans pouvoir faire autrement, sans pouvoir faire qu'il n'en soit pas ainsi. C'est probablement pourquoi la compassion est

sociologiquement plus intéressante que la miséricorde, la commisération ou la pitié; elle place en effet en son centre un problème d'action.

Vivianne Châtel, dans son exposé liminaire à un séminaire sur la compassion organisé à Montréal en 2009, a fort bien souligné qu'une des questions centrales se trouvait dans le rapport entre pâtir et agir, retrouvant le raisonnement de Descartes dans *Les Passions de l'âme* qui opposait l'agent (celui par qui la chose arrive) au patient (celui qui endure, qui subit la chose)<sup>16</sup>. Dans la compassion, fait socialement curieux, l'agent est le malheureux et le patient le compatissant. C'est en ce sens que la compassion, pour reprendre le titre de cette contribution, est un faux ami analytique. Elle place bien au centre de ses propriétés le rapport à l'action mais elle ne le situe pas, comme on l'imagine peut-être trop rapidement, dans le lien entre pâtir avec et détermination à agir (la situation n'est pas du tout la même que celle du gréviste de la faim analysée par Jacques Roux faisant de son pâtir un agir<sup>17</sup>), mais bien plutôt dans le lien entre subir avec et incapacité à agir. Il faut restituer pleinement la forme passive de la passion, du pâtir, et l'opposer à la forme active de l'agir (d'autant plus que nous y invite un redoublement étymologique puisque le mot supin lui-même vient de *supinus*, couché sur le dos, oisif, non actif, marquant ainsi un but qui sera atteint sous une forme passive). La compassion révèle une relation dans laquelle est reçu à la figure l'inadmissible d'une situation sociale (variable selon les individus, cf. la théorie des sentiments moraux) et face auquel on ne peut agir, on ne peut que partager (par imagination, à distance...). La compassion donne à voir une peine médiate qui est d'autant plus ressentie qu'elle ne peut être agie.

Je suis frappé par le malheur d'autrui, il m'offre en quelque sorte son malheur et je ne peux pas rendre, i.e. modifier ce qui m'affecte, son malheur ou sa peine. Nous ne sommes pas ici face à ce qu'invoquent Alain Caillé et Philippe Chaniel dans leur introduction au volume *L'Amour des autres, compassion, care, humanitaire, une logique du don*<sup>18</sup>. La compassion ne se présente pas comme une vertu, comme un geste généreux de l'*homo donator*<sup>19</sup>, comme une marque indéfectible de la primauté du don sur toute autre propriété du lien social. Au contraire, la compassion exprime davantage l'impossibilité de rendre, l'incapacité de faire de l'action subie la mesure d'un contre-agir, d'un anti-*poïen*, soulignant que peut-être ce qui se joue plus fondamentalement dans le lien social, ce n'est pas tant le don ou l'intérêt, mais la puissance à agir (avec, contre, sur, peu importe).

Non seulement la compassion ne suppose pas l'action, non seule-

ment elle ne se transforme pas en détermination à agir, sauf à souhaiter le soulagement d'un spectacle horrible, en y apportant bien souvent la méthode du Général Potemkine, elle en est au contraire l'antithèse, le strict opposé. La compassion est la marque de l'impuissance appelée à se perpétuer dans le cercle vertueux de l'inadmissible, de l'impuissance, de la compassion, puis de l'inadmissible...

Pour étayer métaphoriquement mon hypothèse, je reviendrai quelques instants à Antigone. C'est probablement la version de Jean Anouilh qui illustre le plus clairement combien Antigone est soucieuse jusqu'à l'absurde de l'autre puisque Créon lui apprend que les corps de Polynice et d'Étéocle étaient un tel amas de chair qu'il a arbitrairement décidé qu'une partie serait affectée au premier et une autre au second. Forcée par le devoir sacré d'ensevelir l'âme du premier afin qu'elle n'erre pas définitivement, malgré l'interdiction de Créon, Antigone fait pitié à vouloir ce qui est impossible. Et Créon en a pitié; c'est empli de compassion pour elle qu'il lui propose un mensonge pour éviter le pire, qu'il lui propose un petit bonheur ordinaire avec son amoureux Hémon au prix de l'oubli de son acte. Mais Antigone refuse et lui offre sa mort, l'enjoint de tenir sa promesse (de tuer celui qui ensevelira Polynice). «Je l'ai forcé, lui est ses hommes, à me devenir secourable» lui fait dire Henri Bauchau<sup>20</sup>. Créon ne peut agir, il est littéralement en état d'a-crasie, lui le chef d'État, tenu par cette mort qui lui est offerte. Il n'a d'autre possibilité d'agir que de laisser faire ce qui devait se faire, malgré le partage de la souffrance d'Antigone. Sa compassion est la preuve de son impuissance devant cette situation et le condamne à tenir sa promesse. Antigone l'oblige, comme le malheur de ces semblables lointains nous oblige à partager leur peine, en souhaitant qu'il n'en soit pas ainsi. Seulement, comme pour Créon face à Antigone, la compassion nous rappelle l'inanité de toute action face à ce pâtir de l'autre que nous subissons de plein fouet, nous rappelle la vacuité de toute action prise à partir de ses présupposés<sup>21</sup>, sauf à changer de registre d'action et de passer d'une lecture sentimentale à une lecture politique de la situation.

\*\*\*

Deux idées centrales me semblent ainsi pouvoir être dégagées de ce qui vient d'être dit afin de mieux circonscrire sociologiquement ce que recouvre la compassion:

1. le rapport négatif à l'action de la compassion. Il ne s'agit ni



d'indignation, ni d'injustice qui sont des é-motions qui nous mettent en mouvement. La compassion nous cloue sur place; elle relève de notre impuissance à agir;

2. la dimension spectaculaire de la souffrance comme moteur de la compassion, au sens premier du terme, i.e. ce qui s'impose à la vue, ce qui attire le regard. Je ne choisis pas de voir, je suis frappé par le malheur d'autrui.

Il importe en conséquence d'essayer de comprendre ce lien entre impuissance à agir comme moteur de la souffrance partagée et souffrance imposée par l'exposition de la souffrance de l'autre. Pour tenter de débroussailler cette question, je propose de repartir de la tragédie.

La tragédie, ce n'est pas le drame traversé par des risques, des dangers, des épreuves mais dans lequel le jeu est ouvert et dans lequel les acteurs peuvent influencer sur la fin par les actions qu'ils conduisent. La tragédie, elle, est un enchaînement d'événements funestes dont l'issue est fatale, implacable. «C'est cela qui est commode dans la tragédie [...] c'est minutieux, bien huilé depuis toujours [...] c'est propre la tragédie. C'est reposant, c'est sûr [...] Parce qu'on sait qu'il n'y a plus d'espoir»<sup>22</sup>. Le résultat est connu à l'avance. On n'y peut rien, ni les acteurs, ni les spectateurs. Simplement laisser le spectacle se dérouler sous nos yeux et, au mieux, partager à distance le destin des acteurs, le comprendre i.e. le prendre avec soi, le temps de la pièce, le temps du spectacle, le temps de l'exposition. Comment en effet avoir de l'espoir, avoir même simplement l'idée de changer ce qui est immuable et fatal? Fatal comme le destin, extérieur à la volonté humaine qui régit nos vies en fixant de façon irrévocable le cours des événements, qui s'impose à nous indépendamment de notre volonté.

Si l'on suit la brèche ouverte par la référence à la tragédie, cinq pistes, au moins, peuvent être esquissées.

Il n'y a plus d'espoir dans la compassion. C'est peut-être pour cela que nous sommes davantage compatissants devant les victimes de catastrophes naturelles que devant les victimes de l'exploitation humaine. Pour les seconds, eux, comme nous, aurions pu, aurions dû, pourrions encore, devrions toujours faire quelque chose. Changer la situation, intervenir dans l'ordre des choses. Bref la situation est transformable; c'est une affaire d'énergie, de volonté, de mobilisation, de lutte. On ne compatit pas avec les ouvriers quand on a accédé à l'intelligence du mouvement historique dont est porteur le prolétariat. On combat avec lui. Et ce qui vaut pour la classe ouvrière, vaut pour

les femmes, pour les peuples autochtones, pour les enfants travailleurs, pour tous les opprimés de la terre. Pour les premiers, le malheur a frappé, imprévisible et implacable; il a frappé les bons comme les mauvais, indistinctement. Les victimes n'y peuvent rien, ne peuvent rien contre ce fléau qui les anéantit. Elles n'ont pu l'éviter car on ne peut se prémunir du mauvais sort. C'est au mieux une conjonction maligne et néfaste des éléments, au pire un avertissement des Dieux. Comme la peste qui frappe Thèbes et oblige Œdipe à chercher, funeste quête, le meurtrier de Laïos. Nous, les spectateurs, nous n'y pouvons rien non plus. Même pas réparer, à peine alléger tant l'aide (cf. en dernière illustration le séisme à Haïti) peut être difficile, problématique, voire contre-productive parfois. Nous pouvons simplement témoigner de notre affectation devant ce malheur qui nous rend impuissants. Que faire en effet? Rien d'autre que de l'infiniment petit. Rien d'autre que de l'insignifiant et c'est cela qui nous rend d'autant plus sensibles à l'affliction qui frappe autrui. En ce sens, la compassion relie des impuissants, ceux qui souffrent et ceux qui souffrent de voir des êtres souffrir.

La compassion renvoie à l'idée de s'émouvoir du spectacle de la souffrance d'autrui qui ne le méritait pas. L'important ici, tout d'abord, par delà l'émotion, c'est le spectacle. On retombe sur l'importance de la vision, même de la mise en vue. S'il y a spectacle insupportable, c'est bien d'abord parce que je ne peux m'y soustraire. C'est donc par le regard que je suis ému, et non par l'entendement ou les sentiments. Le spectacle, c'est d'abord ce qui attire le regard malgré moi et donc qui est, toujours malgré moi, à mon corps défendant, susceptible d'éveiller des émotions en moi. La souffrance se donne en spectacle, s'expose à mon regard, s'offre à moi. La compassion en ce sens me prend par surprise. Je ne la cherche pas, elle me saisit. Ensuite, la compassion n'est légitime que si la souffrance d'autrui est illégitime. Émerge de cette signification originelle l'idée d'une souffrance indue avec là deux hypothèses peut-être à creuser. Avons-nous à faire à un malheureux méritant, comme il y a des pauvres méritants? Ce serait donc une forme d'injustice qui se loverait derrière la compassion que l'on ne saurait ressentir pour celui qui a bien cherché son sort. On ne saurait ainsi avoir de la compassion pour Antigone (qui d'ailleurs la refuse quand Créon esquisse ce registre). On ne peut avoir de compassion pour qui brave le destin et va contre le cours des choses. Il faut en quelque sorte faire montre d'un peu d'humilité pour susciter de la compassion. Pas de compassion pour les orgueilleux donc! Sommes-nous, au contraire, en présence

d'un ressenti pour l'autre souffrant qui s'ancre dans le fait que je peux me sentir/croire susceptible d'être exposé un jour à un tel malheur? Comme Henri Bergson le rappelle, la crainte entre pour quelque chose dans la compassion que les maux d'autrui nous inspirent<sup>23</sup>. Je compatis alors par empathie anticipatrice et par inversion possible des situations. Pouvoir me penser dans cette situation, alors que je ne l'aurais (bien sûr) pas mérité me rend compréhensif. Je ne me mets pas à la place de l'autre, mais j'imagine que j'aurais pu ou je pourrais l'être. Je ne compatis à la situation dégradante faite à l'étranger dans mon pays que si je me sais ou je me pense voyageur, donc susceptible d'éprouver cette réalité (même si je ne vais jamais bouger de chez moi). Si je me pense comme un natif à l'identité locale chevillée au corps, même si je suis amené à voyager un jour, je ne peux pas comprendre l'expérience de l'humiliation de l'étranger, donc je ne compatis pas.

Ne faut-il pas aussi, à l'instar des Cyniques qui ne devaient avoir ni envie ni pitié, entendre la compassion comme une faiblesse chez un homme de bon sens, comme le rappelle la vieille expression 'se compassionner' qui renvoie à l'idée de s'attendrir pour quelque chose ou quelqu'un? La pitié, la compassion, seraient en ce sens antithétiques à l'idée d'éthique; c'est un défaut d'éducation morale qui nous rend compatissants. Nous nous laissons aller à nos émotions, à nos sens premiers. Nous nous faisons avoir en quelque sorte par faiblesse, ou par facilité. Parce que la situation de souffrance est saisie dans son immédiateté, dans son immanence même, sans discernement et sans analyse, elle condamne à agir dans l'instant faute de mise en perspective étilogique ou faute d'une inscription dans un ensemble de principes axiologiques surdéterminants. La compassion n'appartient donc pas en ce sens au registre des forts ni à celui des vertueux, non seulement parce que les uns comme les autres ne se laissent pas émouvoir, mais surtout parce que ce sont d'autres registres d'action que les sentiments, fussent-ils bons, qui les font se mouvoir. Ne serait-ce donc que les impuissants ou les émotifs qui seraient sujets à la compassion?

La compassion relie des êtres singuliers. Je suis compatissant avec un être qui souffre, ce qu'ont très bien compris les ONG dans leur campagne de publicité en vue de la recherche de fonds quand elles mettent en scène des figures individuelles qui subsument la souffrance, comme la Piéta algérienne symbole international du malheur aveugle et de la douleur incommensurable. Je ne peux compatir avec des anonymes, avec un groupe, encore moins avec une cause. La compassion

est une relation d'être à être. Je m'associe aux intérêts d'un groupe, j'adhère à une cause, mais je compatis à la souffrance incarnée dans un corps, dans un regard. La compassion disjoint, fragmente, dissocie dans son principe même. Elle vise l'être humain dans sa fragilité malheureuse, pas l'être social dans ses statut et condition. La relation est d'emblée interhumaine. Point de renvoi au divin, mais au contraire une relation avec son prochain. Point de sentiment néanmoins, mais d'abord un acte qui veut d'abord transporter du bien. Il s'agit littéralement d'un 'well-fare' qui pose bien évidemment la question de l'appréciation dudit besoin de l'être souffrant et de la compétence à l'analyser. Compétence évidente en référence à l'éducateur (celui qui conduit) et, par extension, à tout esprit ou condition supérieurs ('c'est pour ton bien'), qui laisse à penser que compassion et paternalisme ne sont peut-être pas si étrangers l'un à l'autre qu'il y paraît de prime abord.

La compassion est belle et grande dans son impuissance. Il n'y a pas de coupables, même s'il y a des victimes. Pas coupables les victimes, elles ne sont que le jouet du sort funeste, de la malchance, de la mal-heure. Être né là où on est né, se trouver à cet endroit-là et à ce moment-là. Œdipe était l'instrument des Dieux et c'est en voulant fuir la malédiction qu'il l'a réalisée. Pas coupables non plus les spectateurs, ils ne sont pas responsables, ils sont même condamnés à voir le spectacle du monde. Lui aussi, si on veut le fuir, il nous rattrape. Ni responsables, ni coupables, mais émus parce que la souffrance des malheureux ne laisse pas indifférent. Ce n'est pas parce qu'on est impuissant qu'on est indifférent. Au contraire même. Nous sommes émus parce qu'impuissants. Nous sommes empreints de compassion avec compassement, avec affectation et avec retenue. Comme lors d'un deuil. Ce deuil n'est pas le mien, le mort n'appartient pas au cercle de mes proches (sinon je serai celui qui souffre) mais je comprends le deuil et c'est cela que je veux dire quand je présente mes condoléances, ce témoignage que je fais à l'autre de la part que je prends à sa douleur, sans pour autant l'endosser.

\*\*\*

D'une certaine façon, la compassion est un sentiment conservateur. La souffrance ne peut être combattue, même pas allégée, simplement partagée... un instant, le temps que dure le spectacle. Qu'y a-t-il, au-delà, après la compassion? Rien. Ce n'est qu'un sentiment temporaire, fugace présent ici et 'maintenant', i.e. pendant que l'on tient quelque chose dans

la main, comme le spécifie l'étymologie. Ainsi, la compassion ne nous engage pas durablement. Elle ne nous engage pas du tout d'ailleurs, si l'on reprend la définition que donne Jean Ladrière de l'engagement<sup>24</sup>. Nous n'aliénons pas une partie de nous-mêmes pour la remettre entre les mains d'autrui, pour la lier à son sort comme dans la relation amoureuse ou comme dans l'engagement militant. La compassion n'engage pas, elle oblige. Elle est en ce sens une dette anthropologique. Nous sommes les obligés de l'être souffrant. Nous lui devons quelque chose. Nous lui devons un regard, au moins, celui qui reconnaît son malheur. C'est en cela que la compassion est plus qu'un sentiment, plus qu'une bonne conscience. D'une part, elle est reconnaissance de la souffrance de l'autre. En ce sens, elle ouvre la porte à une demande d'attention. Je compatis quand je reconnais tout comme je reconnais quand je compatis. J'admets ce que je n'avais pas vu avant et, en reconnaissant, je confirme que j'ai vu la souffrance mais je n'accrole pas à cette objectivation de la situation douloureuse que connaît autrui, une quelconque option de pouvoir agir, simplement, peut-être, le souhait de voir la situation transformée. Il y a un abîme en ce sens entre compassion et action que ne vient pas obturer la reconnaissance; celle-ci vient simplement ouvrir la brèche de la nécessité/de la légitimité/du désir, à partir du regret qu'il en soit ainsi, de voir (et non de faire) advenir autre chose, naître une situation autre. La compassion n'est pas en ce sens une action politique visant la transformation de la situation<sup>25</sup>, mais une action qui travaille la souffrance par son impuissance même, en se faisant partage et accompagnement. D'autre part, malgré son impuissance constitutive, la compassion est actualisation d'un lien, elle est marqueur ou rappel d'une commune appartenance en même temps qu'expression d'une émotion. La compassion, le temps que dure le spectacle, réunit des étrangers et les mue en frère humains, lointains mais réels.

<sup>1</sup> R. BOUDON, *Effets pervers de la compassion*, in «Commentaires», n. 117, printemps 2007.

<sup>2</sup> M.-H. SOULET (éd.), *La Solidarité: exigence morale ou obligation publique*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2007.

<sup>3</sup> N. ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, Éditions Calmann-Levy, Paris 1991.

- <sup>4</sup> M. FOUCAULT, *La gouvernementalité*, cours du 1/2/1978, in ID., *Dits et écrits*, t. III, Éditions Galimard, Paris 1994.
- <sup>5</sup> C. HAROCHE, *La compassion comme amour social et politique de l'autre au XVIII<sup>ème</sup> siècle*, in CURAPP, *La Solidarité, un sentiment républicain?*, Presses universitaires de France, Paris 1992.
- <sup>6</sup> D. LE BRETON, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Éditions Payot, Paris 2004; C. MONTANDON, *La socialisation des émotions: un champ nouveau pour la sociologie de l'éducation*, in «Revue française de pédagogie», n. 101, 1992.
- <sup>7</sup> M. DRUHLE, *Émotion et société: un enjeu sociologique*, in «Face à Face», n. 9, 2006.
- <sup>8</sup> L. BOLTANSKI, *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Éditions Métailié, Paris 1993.
- <sup>9</sup> A. SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, Éditions d'Aujourd'hui, Plan-de-Tour 1982.
- <sup>10</sup> J. KELLERHALS, N. LANGUIN, *Sentiments et critères de justice dans la vie quotidienne*, Éditions Payot, Paris 2008; F. DUBET, *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Éditions du seuil, Paris 2006; V. GUIENNE, *L'Injustice sociale. L'action publique en question*, Éditions Erès, Toulouse 2006; N. MURARD, *La Morale de la question sociale*, Éditions la Dispute, Paris 2003.
- <sup>11</sup> P. BOURDIEU, *La Domination masculine*, Éditions du seuil, Paris 1998.
- <sup>12</sup> F. ALBERONI, *La Choc amoureux. Recherches sur l'état naissant de l'amour*, Éditions Pocket, Paris 1979.
- <sup>13</sup> V. DE GAULEJAC, *Les Sources de la honte*, Éditions Desclée de Brouwer, Paris 1996.
- <sup>14</sup> P. BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, éditions du Seuil, Paris 1994.
- <sup>15</sup> G. DUHAMEL, *La Nuit d'orage*, Le Club français du livre, Paris 1947, p. xv.
- <sup>16</sup> R. DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, Presses universitaires de France, Paris 1988.
- <sup>17</sup> J. ROUX, *Mettre son corps en cause: la grève de la faim, une forme d'engagement public*, in J. Ion, M. Peroni, *Engagement public et exposition de la personne*, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1997.
- <sup>18</sup> A. CAILLÉ, P. CHANIAL, *Présentation*, in «Revue du Mauss. L'amour des autres. Care, compassion et humanitarisme», n. 32, 2008.
- <sup>19</sup> J.T. GOUBOUT, *Le Don, la dette et l'identité: homo donator versus homo oeconomicus*, Éditions la Découverte, Paris 2000.
- <sup>20</sup> H. BAUCHAU, *La Lumière Antigone*, Éditions Actes Sud, Arles 2009, p. 15.
- <sup>21</sup> Comme l'illustre la romancière Annie Ernaux au sujet de sa mère atteinte de la maladie d'Alzheimer. «Au moment de partir (de l'hôpital), je la reconduis à la salle à manger (j'allais écrire réfectoire comme au pensionnat). Une soignante lui donne un bonbon avec un joli sourire: "Prends, ça fait passer le temps". La compassion, pure». A. ERNAUX, *Je ne suis pas sortie de ma nuit*, Éditions Gallimard, Paris 1997, p. 59.
- <sup>22</sup> J. ANOUILH, *Antigone*, Éditions de la table ronde, Paris 1946, pp. 53-54.
- <sup>23</sup> H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Éditions François Alcan, Paris 1906, p. 27.
- <sup>24</sup> J. LADRIÈRE, *Engagement*, in *Encyclopedia Universalis*, Paris 1990.
- <sup>25</sup> Comme le rappelle Myriam Revault d'Allonnes «Soutenir que la compassion est le ressort anthropologique de la reconnaissance du semblable, ce n'est pas pour autant lui donner une pertinence politique», in *L'Homme compassionnel*, Éditions du Seuil, Paris 2008, pp. 102-103.



Vittorio Cotesta

*Le Muse di Max Weber*

*Le passioni di Max Weber*

I lettori italiani di Max Weber conoscono la sua passione per la politica e per la scienza. Ignorata, o quasi, è invece la sua vita privata e personale, come se questa non avesse alcuna influenza sulla sua produzione scientifica e sulla sua partecipazione alla vita politica tedesca. Weber e le sue concezioni della società, della politica e della scienza sembrano vivere nel mondo delle idee, mentre in realtà sono l'espressione di passioni profonde mai risolte nel corso della sua esistenza. Quelle idee erano prodotte di una visione spesso originale ma comunque radicata nella storia della Germania, dell'Europa e del mondo. Weber non era un 'angelo' ma un uomo che ha vissuto fino in fondo i problemi tragici del suo tempo.

Certo, dopo la seconda guerra mondiale, nell'urgenza di costruire la sociologia come una disciplina scientifica, gli studiosi si sono rivolti alle sue opere di teoria, di metodologia e di storia della società, della cultura e della religione. Eppure i materiali sulla sua vita privata non mancavano. Sua moglie, Mariane Schnitger-Weber, aveva curato la stampa delle opere complete di suo marito (la *Sociologia della religione*, il volume II e il III; *Economia e società*, gli scritti politici e quelli sulla dottrina della scienza). Nel 1926, inoltre, aveva pubblicato la sua grande biografia di Max Weber e, nel 1936, le sue lettere giovanili. Infine, nel 1948 aveva dato alle stampe il volume delle sue memorie (*Lebenserinnungen*). Insomma, si poteva già allora entrare nella sfera privata della vita di Weber per comprendere meglio le sue opere, ma la relazione tra la sua vita e la sua produzione scientifica non destava allora molto interesse. Negli ultimi decenni del secolo scorso e all'inizio degli anni duemila,



invece, l'attenzione per il 'Weber privato' o il 'Weber segreto', come qualcuno dice, è di molto cresciuta. Convegni, libri, saggi, biografie sono dedicate a Weber con riferimento alla vita privata, alla storia della sua famiglia, alle sue vicende matrimoniali. È uno sguardo nuovo su Weber che, concentrandosi sulla sua vita intima, può meglio illuminare anche l'interpretazione delle sue opere.

Questo tipo di approccio può ora contare sulla pubblicazione dell'edizione completa delle lettere di Weber e sulla possibilità di consultare gli archivi degli studiosi e delle persone che hanno avuto rapporti con lui.

In questo tipo di studi s'inserisce anche un mio recente saggio (Cotesta, 2015) nel quale ho cercato di analizzare il rapporto tra la vita – e, in particolare, tra la malattia di Weber – e la sua produzione più originale. Ora vorrei riprendere il tema per approfondire il discorso anche sulla base della documentazione a cui nel frattempo ho avuto la possibilità di accedere.

### *Il crollo*

I saggi degli studiosi italiani su Weber indicano in modo generico la malattia di Weber. Alcuni fanno cenno alla «crisi nervosa» che lo ha portato fino alla rinuncia all'insegnamento, altri ad un «esaurimento psichico», ma nessuno dice molto di più. Non si tratta, ovviamente, di portare un'attenzione alla vita privata o intima di Weber per uno scopo frivolo, ma cercare di illuminare le sue scelte teoriche o le sue convinzioni politiche anche in relazione alla sua condizione di uomo del suo tempo. Weber apparteneva – e ne era orgoglioso – ad una classe sociale: la borghesia cosmopolita tedesca, ne esprimeva i tratti e le contraddizioni principali. Non era tuttavia appiattito su di essa ma cercava di interpretarne i bisogni fondamentali e indicava pure le vie che avrebbe dovuto seguire per esercitare le sue responsabilità storiche. Weber era nello stesso tempo nazionalista, ma in feroce contrasto con i nazionalisti tedeschi per la loro incapacità di rendersi conto di quali fossero i 'veri' interessi della nazione e per il loro «dilettantismo politico» espresso prima di tutti dall'imperatore Guglielmo II. Weber era un ammiratore di Bismarck ma questo non gli aveva impedito di vedere i guasti da lui prodotti nella struttura politica del *Reich*. A Bismarck inoltre egli rimproverava di aver lasciato una nazione priva di educazione politica; un popolo di «dilettanti», appunto. Per le sue convinzioni politiche e sociali e per il suo stile di vita alto-borghese,

Weber può essere definito come un «nazionalista cosmopolita» o come un «cosmopolita nazionalista» (Roth, 1995). Appartiene alla borghesia imprenditoriale cosmopolita tedesca che ha attività economiche in Europa e in America. Sul piano delle idee questa borghesia dopo la rivoluzione francese e all'inizio del XIX secolo è illuminista; nel corso del secolo, però, si avvicina gradatamente al nazionalismo e diventa parte dello schieramento politico sociale che conduce la Germania alla prima guerra mondiale (Roth, 2001). Sul piano religioso segue il cristianesimo riformato, luterano e calvinista, anche se sul piano etico e politico tra i suoi membri si riscontrano posizioni diverse.

Nel 1897 Weber ha un 'crollo' fisico. Nella biografia scritta da Marianne, sua moglie, l'evento è descritto in termini tragici. A distanza di più 25 anni, Marianne ne restituisce un'immagine vivida.

«Una sera, dopo l'esame di uno studente nel corso del quale Weber si è – come sempre – assai prodigato, è colto da un totale spossamento accompagnato dalla febbre e da una forte sensazione di tensione. Il semestre è al termine, ma le sue condizioni restano uguali. Weber si sente in pericolo e consulta un medico. Questi prende alla leggera quei disturbi in un uomo tanto robusto: li attribuisce al costante superlavoro e all'eccitazione nervosa, consigliando di fare un viaggio» (MWB, 1995<sup>1</sup>: 313-314).

Una diagnosi perfetta: superlavoro, eccitamento nervoso. Terapia: distrazioni, viaggi. Troppo bello. A quel punto invece Weber è arrivato dopo un lungo periodo di tensioni, contraddizioni e conflitti ma anche di inconfessabili paure e terribili fallimenti nell'ambito della vita privata. La vita pubblica, al contrario, va a gonfie vele. Giovane professore a Friburgo dal 1894, chiamato nel 1897 a Heidelberg per ricoprire la prestigiosa cattedra di economia politica tenuta fino ad allora da Karl Knies, leader della Scuola storica di Economia, considerato da Weber come suo 'maestro', ha davanti a sé un avvenire prodigioso. E tuttavia la sua vita privata è infelice.

### *Il conflitto familiare*

Una delle ragioni d'infelicità di Weber è certamente il suo conflitto con il padre, Max Weber senior. Questo conflitto nasce da diverse ragioni. Tra suo padre e sua madre – Helene – non vi è sintonia: devota

e misericordiosa, lei; gaudente e patriarcale, lui. Il conflitto in questa fase ruota intorno a come organizzare la vita di Helene. Lei vorrebbe trascorrere ogni anno un periodo presso Max e Marianne; suo padre vorrebbe invece disporre diversamente. Attraverso una corrispondenza incrociata, si arriva alla fine a un accomodamento: Weber senior accompagna Helene a Heidelberg. I due prendono alloggio presso la Gasthaus Waldhorn. Si recano dai giovani Weber per l'ora di cena. «E lì scoppia la crisi da tanto tempo incombente. Il figlio non riesce più a reprimere dentro di sé la rabbia accumulata. La lava erompe e accade una cosa mostruosa: un figlio si erge a giudice del padre. La resa dei conti si svolge alla presenza delle donne» (*MWB*, 1995: 309). Max rivolge al padre parole pesanti, è un despota verso sua moglie. E questo per Max non va bene.

«Rivendichiamo il diritto per mamma – afferma con forza – di venire da noi a riposarsi ogni anno, per quattro o cinque settimane, nel periodo che le sia più comodo; finché ciò non avverrà, per noi qualunque rapporto familiare con papà non ha alcun senso, né ha alcun valore mantenere [un rapporto puramente] formale» (*MWB*, 1995: 310).

Commenta Marianne: «È in gioco la libertà di sua madre, è lei la più debole, nessuno ha il diritto di usarle violenza psicologica» (*MWB*, 1995: 310).

È una situazione davvero pesante. Non è la prima volta però che Max si scontra con suo padre. Già all'età di diciassette anni, durante un viaggio a Roma, Max abbandona suo padre e torna da solo in Germania. Qual è in questo caso il motivo della rottura? Suo padre è – così viene dipinto dalla versione di Marianne – un entusiasta. Vorrebbe che il suo giovane figlio restasse incantato di fronte alla bellezza e alla maestà dei monumenti della città, ma il giovane è infastidito da questo entusiasmo invadente e rompe con il padre e se ne torna da solo a casa. Ora la ragione dello scontro è ben più importante. Già qualche tempo dopo il suo matrimonio Helene va per un sentiero diverso da quello seguito da suo marito. Al momento del fidanzamento e del matrimonio ne è fortemente innamorata. All'età di sedici anni ha subito un'aggressione sessuale da parte dello storico Georg G. Gervinus – è il suo insegnante di storia ma soprattutto il fraterno amico di famiglia che lei e sua sorella chiamano «zio» – ed è entrata in una profonda crisi spirituale dalla quale, forse, non è mai uscita. In quella fase incontra Max

e se ne innamora. Nonostante i forti sentimenti, però, qualche segnale d'inquietudine si può intravedere già allora. Negli anni successivi la passione si spegne. Troppo diversi sono i loro caratteri: uomo pratico e concreto, lui, per cultura e professione; donna profondamente religiosa, lei; di un'etica severa e al contempo aperta agli altri, soprattutto verso gli ultimi, dei quali si occupa attivamente durante tutta la sua vita. In questa fase della loro vita coniugale (1890-1897) le distanze spirituali e culturali tra di loro sono enormi. I due camminano su sentieri completamente diversi. Inoltre, lui vorrebbe decidere anche per lei e questo lei non può tollerarlo.

La coppia ha allora sei figli (due bambine sono morte a due e quattro anni). I più grandi si rendono conto di quanto avviene tra i loro genitori. Max, il più grande, vicino all'orientamento etico di sua madre, a lungo si astiene dall'intervenire, ma alla fine – come abbiamo visto – prende le sue difese in modo risoluto e violento. Alfred, il secondo figlio, per carattere vicino all'edonismo del padre (Gilcher-Holthey, 1988: 144), non compare durante questo periodo.

Questo scontro tra i due Weber avviene il 14 giugno 1897. Qualche giorno dopo Weber senior se ne ritorna a Berlino da solo. Tra padre e figlio non c'è stata alcuna riconciliazione. Helene torna a casa alcune settimane dopo ma i rapporti con suo marito non migliorano. Ai primi di agosto Max senior va in vacanza a Riga con un suo amico, Ludwig von Cuny. Qualche giorno dopo (il 10 agosto) giunge a casa la notizia della sua morte.

Alla fine di settembre Max ha il suo 'crollo'. Potrebbe sembrare ovvio che la morte di suo padre abbia generato in lui uno stato di prostrazione fisica e psicologica. La documentazione, però, dimostra che egli non si sentì in colpa. Se vi furono errori, essi furono commessi da entrambe le parti, dice in una lettera a suo fratello Arthur nel 1910. Egli riconosce però che, da parte sua, vi furono errori di «forma». Nel merito egli ritiene che suo padre non abbia capito sua madre e che l'abbia perduta per il suo carattere superficiale.

Alcuni hanno interpretato questa tragedia familiare con concetti e teorie della letteratura greca e con un approccio psicoanalitico. Già nel 1927 Friedrich Meinecke, in un suo ricordo di Weber, parlò di tragedia greca, invocando Edipo e Oreste. Helene sarebbe stata l'Ifigenia della famiglia, sacrificata da Agamennone per avere il favore degli dei per la sua guerra a Troia. Clitennestra, sua moglie, d'accordo con il suo amante, Egisto, avrebbe poi ucciso Agamennone al momento del suo

vittorioso ritorno da Troia. Più tardi, negli anni Settanta del secolo scorso, Arthur Mitzman (1970) e Martin Green (1974) hanno ripreso questo modo di guardare alla tragedia della famiglia Weber. Green, in particolare, ha parlato di Weber come di un «Edipo a Berlino» ed ha interpretato il conflitto come un «classico conflitto edipico» (Roth, 2001: 527). Recentemente, Joachim Radkau (2013 e 2014) ha redatto una voluminosa biografia di Weber con un approccio largamente orientato alla psicoanalisi, basandosi, anche, su alcune tracce della biografia di Weber scritta da Marianne. Radkau aggiunge un elemento in più rispetto agli altri: il modo in cui Weber maturo ha vissuto la sessualità vi sarebbe l'orma di un atteggiamento passivo verso la sua amante di allora (Else von Richthofen) che richiama quello da lui avuto con sua madre e che, alla fine, potrebbe essere visto come un indizio di un'omosessualità latente in Weber. David Kaesler (2014) è lontano da questa impostazione ma, al tempo stesso, riconosce la 'particolarità' della relazione di Weber con sua madre. Il titolo del suo monumentale lavoro dedicato a Weber è: *Max Weber: Preuße, Denker, Muttersohn* (prussiano, pensatore, figlio di mamma). Inoltre, Weber si sarebbe per tutta la vita consacrato a sua madre; le sue donne (sua cugina Emmy – il suo amore giovanile –, sua moglie Marianne; Mina Tobler e Else Tobler: le sue amanti) sarebbero state le vittime sacrificali della devozione alla sua 'unica dea': sua madre, appunto.

Credo che a questa lettura se ne possa aggiungere un'altra, forse più complessa e certamente non meno interessante. In questa prospettiva le donne Marianne, Mina Tobler e Else von Richthofen non sarebbero solo le vittime sacrificali ma per certi versi anche e, nello stesso tempo, muse ispiratrici di concetti e teorie weberiane importanti.

### *Helene e Marianne: razionalità, etica puritana e malattia*

Le donne che hanno avuto un ruolo rilevante nella vita di Weber sono sua madre: Helene Fallenstein-Weber, sua zia: Ida Fallentien-Baumgarten, sua cugina Emmy Baumgarten, sua moglie (ma anche cugina di secondo grado), Marianne Schnitger-Weber, Mina Tobler, sua amante dal 1910-11, Else von Richthofen, prima sua studentessa a Friburgo, poi a Heidelberg, amica di famiglia e infine amante con cui egli scopre la passione assoluta dell'amore e del sesso. Weber era un 'familista' negli affetti femminili, il suo campo di coltura delle passioni

e dei sentimenti è strettamente endogamico, comprende le donne della famiglia (allargata) dei Fallenstein-Weber e delle amicizie di famiglia (Mina Tobler e Else von Richthofen).

Alle sue donne Weber dedica opere importanti: a sua madre, *Economia e società*; a Marianne, il primo volume della *Sociologia della religione*<sup>2</sup>: «1893 bis ins Pianissimo des höchsten Alters»; a Mina Tobler, il secondo; a Else von Richthofen, il terzo.

I rapporti più controversi e difficili da interpretare sono indubbiamente quelli di Weber con sua madre e con sua moglie. Con sua cugina Emmy, figlia di Ida, sorella di sua madre, egli ha un amore giovanile, serio al punto da volerla sposare. Sua madre e sua zia sono d'accordo, sembra; Marianne, però, dice che «il cuore di madre di Ida sente ciò che sta accadendo con i sentimenti più contraddittori. Ama come un figlio l'eccezionale nipote, lo stesso fa suo marito [lo storico Herman Baumgarten], ma lei paventa la sventura di un legame amoroso tra i ragazzi così strettamente imparentati» (*MWB*, 1995: 166). Weber non è ancora nelle condizioni di metter su famiglia. Ha ventitré anni ed è ancora senza lavoro. Deve prendersi tempo. Il matrimonio appare così una possibilità remota e dopo qualche anno Weber prende una via diversa.

Marianne Schnitger, futura moglie di Weber, è cugina di Max per via paterna. È nipote del fratello di Max Weber senior, Karl Weber. È una ragazza inquieta. Ha perso la madre presto, suo padre in seguito ha avuto problemi psichiatrici. È stata cresciuta dalla nonna paterna e da una zia. Economicamente ha il sostegno del nonno, imprenditore tessile di Bielefeld. Allora in Germania – come in altri paesi – le donne non possono frequentare l'università. Solo qualcuna viene ammessa ai corsi, ma a particolari condizioni. Marianne pensa di darsi una preparazione artistica, la via allora seguita dalle donne per accedere all'istruzione superiore e per cercare di evitare il matrimonio di tipo patriarcale della generazione precedente. Vuole un'altra vita e si adopera per averla.

Nell'inverno del 1891 viene invitata dalla famiglia di suo zio a Berlino. Vi trascorre alcune settimane. A Berlino incontra Max ma tra loro non succede nulla. Marianne lo trova tra l'altro «né bello né giovanile», anche se «una grazia nascosta nei movimenti» (*MWB*, 1995: 254). Trascorso questo periodo se ne ritorna a casa. Qui insorge un conflitto tra le sue aspirazioni e le condizioni della cittadina nella quale vive. Non vi sono a suo avviso possibilità di vivere come lei vorrebbe; il nonno, inoltre, vorrebbe destinarla al matrimonio, come ogni altra

ragazza del posto. Per più di un anno non succede nulla. Nessun partito appare all'orizzonte. Nella sua mente, inoltre, Marianne comincia a farsi un'idea diversa del giovane cugino incontrato a Berlino. Ora gli appare come una persona interessante. Le discussioni sul suo destino tra lei e suo nonno continuano. Lei vorrebbe andarsene; suo nonno vorrebbe che lei trovasse sul posto una sistemazione. Alla fine, però, il vecchio «patriarca acconsente che la ragazza possa perfezionare il proprio modesto talento nel disegno» (*MWB*, 1995: 254). Nella primavera del 1892 fa ritorno a Berlino per farsi una preparazione in questo campo.

Ora accadono cose importanti per la sua vita. Sua zia Helene vorrebbe darla in matrimonio ad un caro amico di Max: Paul Göhre. Helene fa tutto da sola. Marianne non ne sa nulla. Quando le viene avanzata la proposta, lei rifiuta. Paul Göhre ci rimane molto male e non si fa vedere più. L'evento, però, diventa l'occasione per scoprire i sentimenti di Max nei suoi confronti.

«Quando ho visto crescere l'affetto del mio amico per te – e ho creduto di capire che tu lo contraccambiavi, non ero capace di spiegarmi perché, più di una volta, un sentimento cupo e doloroso, come di tristezza, mi prendesse quando ti guardavo e pensavo che ti avrei visto attraversare la vita al suo fianco o al fianco di qualche altro. Ritenni che fosse un sentimento egoistico che alla vista della felicità altrui coglie chi si è rassegnato, e lo repressi. Ma era altro. Tu sai cosa. La parola non deve passare per le mie labbra, perché doppia è la colpa [verso Emmy e verso Paul] che ho da pagare per il passato e non so se ne sono capace» (Weber in *MWB*, 1995: 256).

È una dichiarazione d'amore strana, certamente non in linea con le forme romantiche del tempo (Krüger, 2001: 30-33). Marianne forse si aspettava qualcosa di diverso, ma Max ha una linea chiara in merito: «Non possiamo tollerare di abbandonarci con fantasia a stati d'animo mistici e vaghi. Perché, quando le sensazioni crescono, devi frenarle per riuscire a governare te stessa con animo sobrio» (Weber in *MWB*, 1995: 258). Nel leggere la lettera di Max, Marianne fu sconvolta da «un senso di ineffabilità e di eternità... Non desiderava null'altro. La sua esistenza era destinata ad essere, da allora in avanti, rendimento di grazie per il dono di quell'ora» (*MWB*, 1995: 258). Qualcosa tuttavia non le torna. Forse Max le nasconde qualcosa. Non la corteggia; il suo sembra un atteggiamento troppo razionale. La sua storia con Emmy

non la rende tranquilla e cerca da lui rassicurazioni. E le riceve, anche se a leggerle, sembra che la loro storia dipenda da Emmy (Krüger, 2001: 44-45). Marianne infine va al matrimonio – i due si sposano ad Oerlinghausen nell'autunno 1893 – con l'idea di dover 'ancora' conquistare il suo uomo.

Max propone a Marianne un rapporto alla pari; non vuole riprodurre il modello patriarcale dei suoi genitori (di suo padre a dire il vero) e della loro generazione. «Noi siamo l'uno verso l'altra liberi e uguali» (Weber in *MWB*, 1995: 264). Marianne deve avere una sua sfera di vita indipendente dal suo lavoro, altrimenti ne potrebbe essere travolta. La coppia, stando a quanto si può evincere dalla documentazione, vuole avere dei figli. Essi, però, non arriveranno mai.

Qui, forse, troviamo uno dei punti dell'infelicità di Weber. Non è tanto l'incapacità di generare che lo affligge. Questa del resto poteva essere attribuita anche a Marianne. Ma la sua incapacità di compiere – con lei – atti sessuali. Durante la sua crisi vengono riportati episodi di eiaculazione notturna indesiderata, trattati spesso a base di bromuro e calmanti. Kaesler (2014: 691) avanza l'ipotesi che si tratti di «autoerotismo». Ma ciò appare in contrasto con l'auto-percezione di Weber. Egli, infatti, attribuisce un carattere «demoniaco» a questi eventi notturni. Ne parla in termini di disturbi. Probabilmente non sarebbe così se si trattasse di «autoerotismo».

Quando comincia la sua incapacità sessuale? Non è dato sapere con precisione. Se fosse insorta prima, Weber probabilmente non si sarebbe arrischiato a sposarsi. Proprio per il suo approccio razionale alla vita – emerso anche nella richiesta di matrimonio a Marianne – non avrebbe potuto fare un gesto così chiaramente contraddittorio. È vero che, come riferisce Marianne, sua madre

«aveva installato nel figlio indistruttibili inibizioni ad assecondare i propri istinti. Max resisteva all'esempio degli altri: meglio lasciare che lo spirito si torturasse sempre più con le tentazioni diaboliche di una robusta fisicità piuttosto che pagare il dazio alle necessità della natura» (*MWB*, 1995: 164-165).

Helene «vede come Max, forte del proprio ingegno e della propria forza di volontà, rifiuti di seguire ogni innominabile passione, ma anche come, dietro le mura di cui si circonda, egli debba dominare una passionalità demonica, che talora erompe in lui come ardore distruttivo». L'astinenza sessuale giovanile di Max, però, non predice i suoi disturbi



successivi. Egli infatti va al matrimonio – questa almeno mi pare l'ipotesi più plausibile – ancora «vergine» e convinto di potere adempiere i doveri coniugali di ogni uomo, compreso quello di avere dei bambini.

In questo periodo Max si carica di un lavoro immenso. Scrive a sua madre che questo è un modo per non pensare. A cosa 'non deve' e 'non può' pensare? Io credo che egli non voglia pensare alle sue relazioni matrimoniali, alla triste situazione in cui è venuto a trovarsi con Marianne. Perciò – questa almeno è la mia ipotesi – quando egli si scontra con suo padre ha in cuore due angosce terribili: quella della insopportabilità di vedere sua madre maltrattata e quella di sentirsi incapace di consumare il suo matrimonio. La sua crisi – il suo 'crollo' – ha origine da queste due ragioni.

La questione è se questo ha influito sull'opera di Weber e, eventualmente, in quale modo. La prima, se si vuole, è una constatazione banale: Weber pensa e scrive *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* durante la sua malattia. A Roma, tra ottobre 1901 e marzo 1902, studia l'economia dei conventi ed elabora probabilmente anche il concetto di «ascesi intramondana» con cui interpreta l'etica e gli stili di vita puritani. Più nel profondo di quest'opera, però, si rintracciano dei modelli di uomini «eroici» che dell'ascetismo fanno il proprio stile di vita. Sono loro gli «uomini nuovi», gli artefici della nuova economia capitalistica. Molti – a partire da sua moglie – hanno segnalato l'affinità tra il carattere di questi uomini e la personalità di Weber. Qui si rivela pure quanto profondamente l'abbiamo segnato l'etica puritana familiare, l'ascetismo di sua madre e di sua zia Ida. C'è tuttavia una differenza tra l'ascetismo di sua madre e quello di Weber. I teologi e moralisti a cui si ispirano le due sorelle Fallenstein sono calvinisti «dolci», aperti al sociale e misericordiosi: William E. Channing e Theodore Parker. Tutta l'opera di assistenza di Helene va letta in questo senso. Così pure anche il suo sostegno al movimento cristiano-sociale di Friedrich Naumann. Weber condivide solo in parte queste posizioni. E lo fa più per amore di sua madre che per intima convinzione. Infatti, i teologi e moralisti posti da lui a fondamento dell'etica protestante (Richard Baxter, Jakob Spener, Benjamin Franklin) sono uomini «inflexibili», duri, i fondatori di un'etica rivoluzionaria capace di dare vita ad una nuova epoca della società umana: la modernità capitalistica. Egli del resto ha delle riserve verso i teologi preferiti da sua madre; ne rigetta il pacifismo e il sentimentalismo. Perciò, da un lato, è vero che egli è fortemente orientato nei suoi studi dalla cultura familiare ricevuta;

dall'altro, egli propone un'interpretazione originale della genesi della società capitalistica moderna. Inoltre, i tratti del capitalismo da lui individuati sono generali e non possono essere rintracciati soltanto nella sua personalità. Weber è portatore dei tratti della vita moderna tanto quanto gli altri; non ne è il tipo unico. Infine, il suo programma scientifico si muove su un terreno molto alto; la sua interpretazione del capitalismo e della società moderna è in oggettiva competizione con Adam Smith e Karl Marx, con Lujo Brentano e Werner Sombart.

Non si deve prendere alla lettera l'ipotesi secondo la quale egli avrebbe ritratto se stesso negli asceti protagonisti dell'origine del capitalismo moderno anche per un'altra ragione. In gioventù Max ha goduto dei piaceri della vita: il bere e il fumare in compagnia. Sono piaceri che condivide con altri pure nella vita adulta. Se era un 'asceta' parziale, lo era ma 'suo malgrado'; non per intima convinzione ma per le inibizioni prodotte dalla sua educazione familiare.

I problemi sessuali della vita matrimoniale possono essere ricondotti a diversi fattori. Si deve mettere nel conto pure uno scarso fascino – oggi si direbbe: 'sex appeal' – di Marianne. Certo è che nella relazione intima tra Max e Marianne agiscono diversi e contraddittori imperativi morali: la fedeltà verso Emmy, il suo amore giovanile; la fedeltà verso le convinzioni morali materne, secondo le quali il sesso era un sacrificio necessario solo in vista della procreazione; forse, anche, una oscura percezione di un rapporto incestuoso, dato che Marianne era comunque una sua cugina; la legittimità del godimento sessuale coniugale. Questi imperativi contraddittori possono aver creato un blocco, un'irrisolutezza di orientamento nella relazione sessuale con Marianne. Che il problema fosse relativo 'solo a lei', si può dedurre dai rapporti da lui avuti in seguito sia con Mina Tobler, sia con Else von Richthofen. A commento del 'crollo' di suo marito Marianne commenta: «la sua [di Max] natura, violata per tanto tempo, comincia a prendere la sua vendetta» (*MWB*, 1995: 314). Sembra l'ammissione che Max abbia a lungo represso il suo desiderio sessuale e ne paghi ora le conseguenze.

Su questo punto si può concludere dicendo che Weber ha visto negli ascetici fondatori del capitalismo moderno un tipo di uomo a lui 'familiare' – soprattutto tra gli imprenditori delle sue due famiglie d'origine – ma solo in parte coincidenti con i tratti della sua personalità. La sua «sobrietà» nei piaceri non era generalizzata e il suo ascetismo era indotto dalle pressioni di sua madre ma non completamente da lui condiviso.

*Mina Tobler: la dolce amante*

Vediamo ora un altro momento della complessa biografia di Weber: la sua relazione con la giovane pianista Mina Tobler. I Weber (Max e Marianne) conoscono Mina nel 1908. Viene loro presentata dal giovane filosofo Emil Lask, allievo di Heinrich Rickert, in uno dei numerosi ricevimenti dati dai Weber a quel tempo. Mina, secondo quanto riferisce Marianne, «con la singolarità d'artista con cui vive nel mondo, come pure con la nobiltà della sua arte, porta una nuova nota ai Weber e li arricchisce umanamente e musicalmente nei lunghi anni della loro amicizia» (*MWB*, 1995: 446). Con Mina Tobler Weber coltiva il suo senso artistico. Negli anni successivi con lei studierà musica. L'incontro con Mina, però, avviene in un contesto sociale e culturale nuovo rispetto a quello di fine secolo. Tra le generazioni adulte e i giovani è in corso un dibattito ideologico, politico e culturale molto acceso. Gli adulti sono legati alle correnti tradizionali dell'etica, della moralità e del costume; i giovani propongono nuovi stili di vita in famiglia, nella società, nei rapporti personali. Uno dei punti chiave del conflitto generazionale – naturalmente: in questa parte della borghesia accademica di Heidelberg – è la liberazione sessuale delle donne. I Weber hanno impostato il loro rapporto sull'uguaglianza all'interno della coppia. Marianne è, inoltre, da alcuni anni l'anima-trice del movimento delle donne a Heidelberg. Si batte per l'accesso delle donne agli studi universitari, per la parità tra i sessi e partecipa al movimento nazionale di liberazione delle donne; né è diventata una esponente di spicco. La sua posizione esprime tuttavia tendenze conservatrici sul diritto familiare e sulle relazioni sessuali. Max, invece, pian piano si allontana dall'etica puritana di sua madre e di Marianne. Più tardi (primavera 1913), sollecitato in questo senso da Kal Jaspers, si rifiuterà di riprovare Emil Lask per la sua relazione con la moglie di Gustav Radbruch. In questi anni – 1909-1911 – egli stabilisce un rapporto intenso con Mina Tobler. Si vedono il sabato mattina (Weber è piuttosto abitudinario in questo). La relazione è molto intima; Max ha perfino una sua chiave dell'appartamento di Mina. Tra loro complicità, stima, affetto, simpatia e, forse, amore. In questa relazione Weber non sembra affatto essere incapace di avere rapporti sessuali. I suoi disturbi sembrano scomparsi.

Mina Tobler, tuttavia, non solo «sblocca» sessualmente Weber ma – con le sue lezioni di musica – lo educa a una percezione nuova degli

stessi problemi sociali. Con lei Weber elabora il concetto di «razionalizzazione». Nel 1919 – in una lettera – le ricorda il contributo da lei fornito alla nascita della sua *Sociologia della musica*. Infatti, Weber ha elaborato negli anni 1910-1911 il concetto di razionalizzazione applicandolo per la prima volta allo studio della musica. Perciò, il ruolo di Mina Tobler non è stato solo quello della giovane dolce amante che riesce a smuovere un vecchio professore piuttosto freddo, ma anche quello d'ispiratrice di concetti e teorie. Una musa teoricamente feconda, insomma.

### *Else von Richthofen: la dea dell'amore*

Vediamo ora un ulteriore momento della biografia weberiana. Dobbiamo trasferirci nel pieno svolgimento della guerra (1916-1917). Weber ha sostenuto – e sostiene tuttora – la Germania nel conflitto contro la Francia, l'Inghilterra e la Russia. Ha tuttavia tante riserve su come la guerra viene condotta dal governo e dallo stato maggiore tedesco. Mai avrebbe voluto la guerra contro gli americani. Nello stesso tempo, però, appoggia il suo paese con saggi scientifici, articoli sulla stampa, conferenze. Nell'ambito di queste attività si reca a Monaco di Baviera per una conferenza. Qui, tra gli ascoltatori, c'è una sua vecchia conoscenza: Else von Richthofen. Else è stata la sua allieva a Friburgo e a Heidelberg, la prima donna laureata, la prima ispettrice del lavoro. Sposata con Edgar Jaffé, amico di Max ed editore degli *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, ha una vita sessuale libera. Ha un figlio da un allievo di Freud, Otto Gross; si lega, inoltre, intimamente con Alfred Weber, fratello di Max. Dalla documentazione disponibile non si può comprendere se in questa fase (o in passato) abbia avuto un rapporto sessuale anche con Weber. È amica di famiglia dai tempi di Friburgo (1894-1895) e quando Max e Marianne vengono a sapere della sua relazione con Alfred, non ne sono contenti. Durante un viaggio a Venezia (ottobre 1909), a cui partecipa anche Edgar Jaffé (Marianne li ha accompagnati fino a Trieste, poi torna in Germania per suoi impegni) Max ha uno scontro con lei. Non se ne conosce il motivo ma da quanto egli scrive dieci anni dopo, si tratta di una scenata di gelosia da parte di lui. In ogni caso, a Marianne ne scrive in termini negativi. Ne ha fin troppo di Else. Non vuole più saperne. A Monaco invece – e sono passati già sette anni – lei va a sentire la sua conferenza. In una lettera ad Alfred, ne parla in termini entusiasti, elogia la sua

grande capacità di conferenziere. L'incontro è stato molto affettuoso. Hanno parlato del bambino di Else avuto da Otto Gross – a cui Max ha fatto da padrino – e della sua morte. Nel corso del 1917 i due si rivedono ancora. Ora, l'uomo «razionale, freddo, padrone di sé» diventa «un vulcano di desiderio e di piacere» (Kaesler, 2014: 913). Con Else, Weber vede la possibilità di un nuovo inizio. Una vita, forse, più autentica, nella quale la vita sessuale è fonte di piacere e forse, anche, di felicità. Con Else egli parla di Marianne. Le scrive: con lei «dobbiamo essere molto amorevoli» (Weber, 2012: 969). Egli è alla ricerca di una nuova vita con Else, ma ha difficoltà ad interrompere la sua relazione con Mina Tobler; vuole inoltre conservare il suo matrimonio con Marianne, la loro «comunità spirituale». Quando Weber muore (giugno 1920), al suo capezzale ci sono Marianne e Else. Dopo la sua morte, Marianne torna a vivere a Heidelberg. Negli anni successivi, la raggiungeranno Mina e Else. Le tre donne vivranno insieme per tutta la vita nella fedeltà spirituale verso il loro indimenticabile Max.

Marianne ha accompagnato Max nel corso della sua vita per 27 anni. La loro è stata una «Kamaradschaft», una comunione spirituale e intellettuale, un rapporto basato sull'affetto, sull'amicizia, la reciproca stima immensa, ma non sulla passione e il piacere sessuale. Mina giunge più tardi. È una dolce compagna, vivace e fonte di soddisfazione sessuale. Else è l'allieva prediletta, la giovane studiosa verso cui il professore si prodiga. Diviene poi la donna frustrante che lui rifiuta. Infine, è la «dea dell'amore», Afrodite, con cui pensa – a 56 anni – di intraprendere un nuovo corso di vita.

Else, tuttavia, è anche fonte d'ispirazione teorica e di altissimo livello, senza forse neppure accorgersene. Durante gli anni 1907-1908 vi sono stati dibattiti sui costumi sessuali, sulla nuova morale, sul movimento di emancipazione delle donne e sulla liberazione sessuale. Il punto focale del dibattito era spesso la relazione tra erotismo ed etica. La questione era se l'erotismo possa essere considerato un valore filosofico, metafisico, creativo di vita. Weber nega recisamente questa possibilità. Tuttavia, in un colloquio con Else (1908), egli le chiede: «Non si vorrebbe pure affermare che nell'erotismo vi sia un valore?». «Ma sicuramente!», risponde lei. «E quale?», replica lui. «La bellezza», conclude lei (Green, 1976: 234; Gilgher-Holtey, 1988: 150).

Qui, infatti, incontriamo un altro punto centrale della teoria weberiana del moderno: l'autonomia relativa delle sfere di valore e la tensione tra loro; in particolare la tensione, se non il conflitto, tra

eros e morale, tra eros ed etica. Weber elabora questo concetto nel *Saggio sull'avalutatività nelle scienze economiche e sociali* (1917) e nelle *Considerazioni intermedie della Sociologia della religione* (1920).

Le sue donne, dunque, sono state per Weber le compagne della vita ma anche le Muse della sua geniale e innovativa produzione scientifica. Alcuni biografi (Rakau e Kaesler) hanno sostenuto la tesi secondo la quale Weber era in cerca di una «domina». Mina Tobler non ne aveva affatto *le physique du rôle*; Else von Richthofen, sì. Questa ricerca sarebbe – da parte di Weber – il tentativo di replicare il suo rapporto di sottomissione con sua madre. Le prove in favore di questa tesi sono numerose, secondo questi biografi. Esistono, pure, prove logiche e materiali che vanno in un'altra direzione. Nella lettera inviata da Weber a sua madre nel 1914 da Ascona per il suo settantesimo compleanno, egli le ricorda che fin da bambino l'ha immaginata come la *Madonna* sistina di Donatello, una stampa della quale era appesa nel salotto della loro casa a Erfurt. Max s'immagina come il bambino tenuto in braccio dalla Madonna, mentre i suoi fratelli e sorelle sono ai lati. È vero che egli una volta chiama Else «madonna bruna dell'amore», ma questa espressione non conferma l'ipotesi secondo Weber cercava in lei una dominatrice, una «domina»; piuttosto conferma la tesi della ricerca di una madre dolce e affettuosa. Quella stessa lettera è anche la prova del distacco di Weber dalla morale sessuale ascetica di sua madre; anzi, sarebbe la comunicazione da parte sua che egli ormai è lontano da lei, almeno da questo punto di vista. Vi sono stati in Weber tanti cambiamenti e trasformazioni che nel corso degli anni lo conducono lontano dalla sua morale familiare. Nella lettera egli ne dà conto a sua madre, come a chiederle di prenderne atto. I rapporti con Mina Tobler e Else von Richthofen, secondo questa prospettiva, sono la prova della sua ricerca di una vita autonoma, indipendente e autentica. Non sono l'espressione della doppia morale borghese, come pure taluni dicono, ma come la ricerca di una via d'uscita da un inferno. Weber in fondo non ha fatto altro che questo per venti anni: dal suo matrimonio (1893) sino al 1910-1911, quando si libera delle sue inibizioni sessuali e scopre la bellezza della sessualità e dell'amore.

<sup>1</sup> *MWB*, 1995 sta per *Max Weber. Una biografia* di Marianne Weber (il Mulino, Bologna 1995).

<sup>2</sup> La dedica riprende una frase del libro di Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1907, p. 571, nella quale lei parla del matrimonio come unione spirituale e di stile di vita per tutta la vita (citato in Krüger, 2001: 103).

## BIBLIOGRAFIA

- V. COTESTA, *Modernità e capitalismo*, Armando editore, Roma 2015.
- I. GILCHER-HOLTHEY, *Max Weber und die Frauen*, in C. Gneuss, J. Kocka (eds.), 1988.
- C. GNEUSS, J. KOCKA (eds.), *Max Weber. Ein Symposium*, dtv wissenschaft, München 1988.
- M. GREEN, *The von Richthofen Sisters*, Basic Books, New York 1974.
- ID., *Else und Frieda. Die Richthofen-Schwwestern*, dtv, München 1976.
- D. KAESLER, *Max Weber. Eine Bibliographie*, C.H. Beck, München 2014.
- CH. KRÜGER, *Max & Marianne Weber*, Pendo, Zürich-München 2001.
- EAD., *Modelle moderner Weiblichkeit. Diskussionen im akademischen Milieu Heidelbergs um 1900*, in B. Meurer (ed.), 2004.
- R.M. LEPSIUS, *Mina Tobler, die Freundin Max Webers*, in B. Meurer (ed.), 2004.
- B. MEURER (ed.), *Marianne Weber, Beiträge zu Werk und Person*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- EAD., *Marianne Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- A. MITZMAN, *The Iron Cage*, A.A. Knof, New York 1970.
- J. RADKAU, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Carl Hanser Verlag, München 2013.
- ID., *Max Weber. A biography*, Polity, Cambridge 2014.
- G. ROTH, *Marianne Weber e il suo ambiente*, in *MWB*, 1995.
- ID., *Max Webers Deutsch-Englische Familiengeschichte 1800-1950. Mit Briefen und Dokumenten*, Mohr, Tübingen 2001.
- ID., *Zur Geschlechterproblematik in der Weberschen Familiengeschichte*, in B. Meurer (ed.), 2004.
- M. WEBER, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1907.
- ID., *Lebenserinnerungen*, J. Storm, Bremen 1948.
- ID., *Max Weber. Ein Lebensbild*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen (trad. it. *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995. Abbreviato nel testo come *MWB*).
- ID., *Briefe 1918-1920*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2012.





Anna de Stefano Perrotta

*Sorokin e i sentimenti dimenticati*

*Il personaggio*

Sorokin ci appare come un personaggio straordinario nell'ambito della sociologia.

Personaggio anche controverso: da un lato lo studioso che ha contribuito al rinnovamento della sociologia americana soprattutto tra gli anni '20 e '30, dall'altro il pensatore piuttosto isolato, il sapiente, una specie di guru che predicava il rinnovamento dell'umanità. Sempre comunque un intellettuale non allineato, un ricercatore sostanzialmente solitario ed originale nelle sue scelte e nei suoi metodi per così dire 'fuori moda', alla ricerca di valori assoluti, al di là della fluttuazione delle culture e della storia, ispirato ad un'etica che influenza sia la sua vicenda biografica che quella intellettuale. Del resto vicende esistenziali, esperienze morali ed evoluzione intellettuale e scientifica sono in Sorokin strettamente connesse, come si evince dai suoi numerosi scritti autobiografici e dalle sue opere. Infatti, in Sorokin percorso scientifico e percorso di vita convergono, l'attività scientifica viene svolta in modo emozionale e vitale, diventa esperienza vissuta e a sua volta l'esperienza di vita confluisce ed ispira la scienza.

Perciò la sua scelta di trasformare la sociologia in una scienza dell'altruismo appare la logica conclusione di un percorso intellettuale e scientifico profondamente segnato dalle vicende della sua vita<sup>1</sup>: dall'infanzia trascorsa con il padre decoratore di icone – dato, questo, che influenzò molto la sua formazione – vagabondando da un villaggio all'altro in un ambiente contadino religioso e sostanzialmente solidaristico, alla militanza antizarista, agli studi universitari a Pietroburgo, dove scoprì la sociologia (soprattutto l'evoluzionismo spenceriano e il

positivismo comtiano), alla rivoluzione russa, cui partecipò attivamente, ma da cui successivamente prese le distanze essendo in contrasto con il gruppo di potere bolscevico. Scampato alla pena capitale decise nel 1923, a 34 anni, di emigrare negli Stati Uniti, dove ottenne nel 1924 un incarico di docenza nell'Università del Minnesota ed ebbe la prima cattedra di sociologia di Harvard, tanto da assumere la propria esperienza biografica come esempio di quella mobilità sociale che fu uno dei primi temi dei suoi studi alla fine degli anni Venti<sup>2</sup>.

### *Il sociologo*

La straordinarietà del personaggio e l'intensità del suo vissuto esistenziale si evidenziano in tutto il percorso scientifico di Sorokin. Fin dagli inizi infatti egli si colloca in una posizione divergente rispetto alle tendenze dominanti nella sociologia nordamericana. Critica la «quantofrenia» e il «positivismo», da cui ritiene affetta la sociologia, a favore di una visione del mondo «integrale» o «idealistica», come la definisce lui stesso, visione a cui dichiara di essere approdato dopo le esperienze della rivoluzione russa e del mondo accademico e scientifico statunitense.

Sorokin crede alla forza delle idee e dà grande importanza ai fattori mentali e culturali nello studio dei processi di cambiamento storico-sociale. Anche quando usa una massa di dati quantitativi, mantiene la finalità prioritaria di ricostruire dei cicli storici di civiltà dove trovano posto tutte le componenti delle produzioni umane, anche quelle emozionali ed affettive, soprattutto per quanto riguarda il campo delle arti e le produzioni artistiche.

Egli combatte l'invasione della tecnica nel pensiero sociologico a vantaggio di una sociologia che è stata definita «del profondo»<sup>3</sup>, che cioè scenda nelle profondità dell'uomo e della sua storia, dentro il fenomeno empiricamente verificabile: è al di sotto di questo infatti che cominciano i significati, i valori, le norme, la vera realtà dell'uomo come essere umano, e non un robot.

Sorokin critica una visione esclusivamente razionale dell'uomo, che egli invece concepisce come un essere integrale, composto di corpo, mente e spirito, ed è convinto che la realtà socio-culturale, in quanto creazione umana, comprenda, oltre agli aspetti empirici e logico-razionali, anche aspetti sovrarazionali. La sociologia come sistema

intergrato – che egli chiama «integralismo» – si fonda perciò sull'interdipendenza di cultura, società, personalità, ed è merito di Sorokin aver introdotto per primo nella scienza sociale l'analisi socio-culturale. La sociologia quindi deve occuparsi, attraverso l'analisi socioculturale e l'analisi psicologica, di tutte le energie – biologiche, razionali, spirituali – che motivano l'azione umana e influenzano il corso della storia. È il grande tema del suo monumentale lavoro sulla dinamica sociale e culturale<sup>4</sup>, un'opera eccezionale per l'ampiezza del periodo storico considerato e l'immensa quantità dei dati storici e culturali analizzati.

In quest'opera Sorokin ripercorre la storia della civiltà occidentale con l'intento di dimostrare come in tutti i settori della vita sociale e culturale agisca la legge delle fluttuazioni cicliche con il continuo alternarsi delle fasi ideazionali, idealistiche (periodo di transizione) e sensiste, a seconda che si privilegi l'analisi della realtà percepita attraverso i sensi o lo studio della propria interiorità e del trascendente.

Il sensismo ha dominato gli ultimi secoli, ma dopo la grande fase creativa del XIX secolo la modernità tardo sensista del XX secolo sta vivendo la sua dissoluzione ed il sensismo «attivo», innovatore e propulsivo, va isterilendosi nel materialismo «passivo» del profitto, dell'edonismo e dell'interesse egoistico. Già in questa analisi ci sono le premesse di quello che sarà lo studio più approfondito dedicato alla crisi della società e alla ricerca di una prospettiva che renda possibile un riscatto dell'umanità e della storia.

Ci interessa inoltre sottolineare come in questa opera sia evidente la ricerca di un approccio globale allo studio dell'uomo, dei suoi prodotti culturali e della società, un approccio che non dimentica gli aspetti biologici, sensoriali, affettivi e – oggetto di uno studio che si svilupperà sempre più nel tempo – le energie superiori (che Sorokin chiama «sovrasensoriali») e le facoltà spirituali, che consentono all'uomo di comportarsi come un essere libero e creativo.

Infatti, fin da questa prima fase della sua produzione, Sorokin dà rilievo a quel patrimonio emozionale ed affettivo che era stato per così dire 'dimenticato' dal razionalismo imperante nella sociologia nordamericana. Nel suo studio della dinamica storica, mentre da un lato sottolinea la forza delle idee, dall'altro pone in evidenza la complessità delle forze e delle energie, cosce ed inconse, razionali e irrazionali, materiali e spirituali, che influenzano la condotta umana così come il corso della storia. Tutte le relazioni umane sono caratterizzate dal mutamento, e questo mutamento ne investe non solo le modalità culturali

e gli aspetti razionali, ma anche gli aspetti emotivi, sovra-razionali e spirituali.

Già in quest'opera i sentimenti e i valori 'dimenticati' sono riscoperti e riproposti non solo in chiave intellettuale, per studiarne le potenzialità vitali e creative, ma anche sul piano esistenziale, come fondamento di una società nuova e un'umanità rinnovata nel profondo: sentimenti e valori tutti afferenti all'amore altruistico, che sarà l'oggetto particolare dello studio e dell'attività degli anni successivi.

Nell'opera di Sorokin infatti è possibile rintracciare come un *fil rouge* che ne guida il percorso attraverso gli anni, un impegno prima di tutto intellettuale alla ricerca di un Assoluto, di un modello valido al di là del tempo e dello spazio: si tratta, nelle prime opere, della ricerca di una chiave di lettura universale; che consenta di leggere in modo univoco, e in un certo senso sintetico, la dinamica culturale e sociale dell'umanità. Successivamente, nel dramma di un mondo, che secondo l'Autore sta vivendo il travaglio della transizione dalla morente cultura sensista alla nuova cultura spiritualista, l'impegno di Sorokin diventerà esistenziale e si manifesterà in modo sempre più pressante non solo nella sua opera, ma anche nella sua vita alla ricerca di un Valore universale su cui fondare le basi di un'umanità rigenerata.

### *Sentimenti e valori: l'altruismo*

La ricerca di Assoluto diventa per Sorokin sempre più importante con il passare del tempo, ed è una ricerca che investe in modo globale la sua vita e la sua attività, e non solo come studioso. Ma è dopo la tragica esperienza delle Seconda guerra mondiale e negli anni della Guerra Fredda che egli dà una rilevanza centrale nei suoi studi a sentimenti e valori nuovi, o per meglio dire, a quei valori trascurati, o come li abbiamo definiti 'dimenticati' dalle scienze sociali, allo scopo di fondare una sociologia che definisce «amitologia», cioè la nuova scienza sociale dell'altruismo, che dia il suo contributo al rinnovamento della società e alla rigenerazione dell'umanità.

La consapevolezza che la mancanza di altruismo sia la causa principale di tutti i mali che affliggono l'umanità affonda le sue premesse, come scrive egli stesso nei suoi libri autobiografici, nell'esperienza vissuta al tempo della rivoluzione russa e durante la prigionia nelle carceri sovietiche. Tutte le rivoluzioni sono, per Sorokin, degli eventi

distruttivi, in cui viene a prevalere l'istinto sulla ragione e si finisce per dare libero sfogo a comportamenti criminali, al di fuori di ogni morale e di ogni religione<sup>5</sup>. Eppure, proprio durante il periodo buio della prigionia, Sorokin – come scrive lui stesso – scoprì la bellezza e preziosità della vita, la felicità che viene dal compimento del proprio dovere e comprese che la crudeltà, l'odio, la violenza e l'ingiustizia non possono, e non potranno mai, portare ad una rinascita psicologica, morale o materiale. L'unica via per raggiungerla è la nobile via dell'amore creativo e generoso, non solo predicato, ma anche coerentemente vissuto<sup>6</sup>.

L'altruismo è anche l'unica possibilità di rinascita per la società occidentale.

Infatti, già negli anni '40 Sorokin denunciava la crisi della società occidentale<sup>7</sup>, dove la cultura «sensistica» materialista dominante, anche se in via di disgregazione, conduce all'edonismo, al negazionismo, al relativismo, alla violenza, al conflitto. La decadenza della modernità sensista è visibile in tutti i campi del sociale, dall'arte alla filosofia (negazione dell'idea di verità e mancata distinzione tra vero e falso), dall'economia (crisi del capitalismo di mercato), alle istituzioni (ad es. la famiglia). Sul piano giuridico ed etico la sostituzione da parte della cultura sensista dei valori spirituali con valori materiali ha comportato la diffusione di un'etica dell'arbitrarietà, per cui viene riconosciuto ed accettato qualunque comportamento teso al proprio interesse o al proprio piacere. La cultura sensistica – secondo le osservazioni di Sorokin, che risultano di una sconcertante attualità – ha permesso all'umanità delle sorprendenti conquiste, ma non le ha dato la capacità di controllare la sua cupidigia e le sue passioni, così che le conquiste scientifiche e tecnologiche nelle mani di un uomo senza auto-controllo e senza valori la rendono un pericolo crescente per l'umanità intera. È necessario passare dalla sottomissione e dal controllo della natura da parte dell'uomo al controllo dell'uomo su se stesso. Solo la rinascita di valori e sentimenti spirituali e religiosi permetterà all'Occidente di uscire dalla grande crisi tardo-sensista e stabilire un nuovo ordine sociale e culturale, dove le relazioni sociali non siano più contrattuali-utilitaristiche, ma di tipo familistico, cioè affettivo comunitario, e consentirà di edificare una società e una cultura con meno povertà e miseria, immune dall'odio fra i gruppi, più nobile, più giusta, più umana<sup>8</sup>.

La nuova sociologia, la «amitology», deve appunto concorrere al progetto di «altruizzazione» dell'umanità in quanto tutti gli uomini – secondo Sorokin – possono riconoscersi in determinati principi morali

eterni ed universali, in modo che, superando i confini del proprio gruppo, definito da relazioni di altruismo tribale, siano in grado di aprirsi a relazioni di altruismo universale.

### *L'amore altruistico*

Per contrastare la disgregazione tardo-sensista Sorokin afferma pertanto la necessità di riscoprire le forze positive che nonostante tutto continuano ad agire nella vita sociale: l'amore, l'altruismo, la collaborazione<sup>9</sup>. Ma è alla fine della Seconda guerra mondiale che nasce in lui l'idea di studiare scientificamente l'amore altruistico e creativo al fine di elaborare un piano generale per la ricostruzione dell'umanità.

Egli fu certamente un pioniere nella ricerca di un modello alternativo delle relazioni umane riscoprendo sentimenti ed esigenze diverse da quelle comunemente oggetto di studio da parte delle scienze sociali e facendo dell'amore una categoria sociologica. In particolare l'amore altruistico, che egli definisce come una significativa interazione o relazione fra due o più persone, nella quale le aspirazioni o gli scopi di una persona sono condivisi e assecondati nella loro realizzazione da altre persone. L'amore altruistico è un'energia, anzi la «forma più alta di energia umana conosciuta nella realtà empirica», che Sorokin chiama «superconscio», ed è indispensabile per la vita sociale ed una conversione «altruistica» dell'umanità<sup>10</sup>. Tale energia («energia» intesa come «capacità di agire o produrre effetto» o «capacità di compiere un lavoro»)<sup>11</sup> è positiva, costruttiva, benefica, creativa e va continuamente prodotta, incanalata, accumulata, distribuita. Infatti solo la diffusione dell'amore altruistico – sostiene Sorokin – può arginare gli effetti devastanti della cultura sensista che, comportando la ricerca del piacere e dei propri interessi ad ogni costo, comporta anche il prevalere degli egoismi, delle ingiustizie, delle sopraffazioni, dei conflitti.

Non soltanto gli individui devono aprirsi ai valori altruistici, ma la trasformazione altruistica deve avvenire anche a livello socio-culturale, deve cioè interessare i gruppi sociali, la cultura, le istituzioni.

A questo fine Sorokin fondò ad Harvard il Research Center in Creative Altruism, che lo impegnò per vent'anni fino alla sua morte, nel 1968, e svolse un vasto programma di ricerche sulla «sociologia dei fenomeni e dei valori morali» con la partecipazione di una équipe internazionale di studiosi.

Poiché nessuna società può sopravvivere senza un certo grado, sia pure minimo, di altruismo, questo va alimentato, prodotto, distribuito. La nuova scienza sociale dell'altruismo, la «amitology», dovrebbe appunto concorrere a questo scopo. Amitology non si dedica soltanto allo studio della personalità altruista, ma anche alla ricerca di nuove tecniche educative e formative e alla progettazione delle riforme necessarie a rendere le istituzioni più favorevoli allo sviluppo dell'amore altruistico. Infatti, più è altruistico l'ambiente socio-culturale e in grado di «contagiare» forme di altruismo «ordinario», maggiori sono le probabilità che sulla popolazione totale ci sia un numero maggiore di persone altruiste, anche se sono molto importanti come figure di riferimento i grandi modelli, gli «eroi» dell'amore altruistico, come Budda, Confucio, Gesù, San Francesco di Assisi, Gandhi, il cui altruismo «straordinario» ancora influenza milioni di persone.

L'educazione altruistica non deve fare affidamento sulla persuasione razionale. Gli argomenti razionali producono un altruismo di tipo ideologico, che non riesce ad influire sul comportamento pratico, come dimostra la società attuale, sovrabbondante di altruismo ideologico che non è in grado di tradursi in altruismo comportamentale. L'educazione altruistica, di cui Sorokin elabora e presenta i diversi metodi e le diverse tecniche, non deve fare appello solo alla ragione, ma per essere efficace deve toccare l'emotività e l'affettività dell'individuo. Il progetto richiede la mobilitazione delle forze inconscie, conscie e super-conscie di tutta l'umanità, le super-conscie in particolare, che essendo fonti di creatività in tutti i campi della cultura e di controllo delle nostre forze conscie e inconscie, sono fondamentali per la sopravvivenza, la crescita e il processo di nobilitazione morale degli uomini.

D'altra parte, come scrive negli ormai lontani anni '50 Sorokin, il sociologo 'visionario', l'umanità si trova di fronte a un grande dilemma: continuare nelle politiche predatorie, basate sull'egoismo individuale e tribale, che la portano verso un inesorabile destino di estinzione, o abbracciare le politiche della solidarietà universale, che conduce l'umanità verso l'agognato paradiso in terra<sup>12</sup>.

È un dilemma a cui dopo tanti anni non è stata ancora data una risposta, una scelta che anche, e soprattutto oggi, si ripropone in modo pressante e drammatico alla società contemporanea e a ciascuno di noi.



- <sup>1</sup> V. MERLO, *Il miracolo dell'altruismo umano. La sociologia dell'amore di P.A. Sorokin*, Armando Editore, Roma 2011, pp. 7-8.
- <sup>2</sup> P.A. SOROKIN, *Social Mobility*, Harper & Brothers, New York 1927 (trad. it. *La mobilità sociale*, Comunità, Milano 1981).
- <sup>3</sup> T. SORGI, *La sociologia del profondo di P.A. Sorokin*, Libreria dell'Università, Pescara 1985.
- <sup>4</sup> P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, IV vol., American Book Co., New York 1937-1941 (trad. it. *La dinamica sociale e culturale*, UTET, Torino 1975).
- <sup>5</sup> ID., *Sociology of Revolution*, J.B. Lippincott, Philadelphia and London 1925.
- <sup>6</sup> ID., *Leaves from a Russian Diary*, Hurst & Blackett, New York 1924.
- <sup>7</sup> ID., *The Crisis of Our Age*, E.P. Dutton, New York 1941 (trad. it. *La crisi del nostro tempo*, Arianna, Casalecchio (Bo) 2000).
- <sup>8</sup> ID., *La dinamica sociale e culturale*, cit., pp. 927-928.
- <sup>9</sup> ID., *Altruistic Love*, The Beacon Press, Boston 1950.
- <sup>10</sup> ID., *The Ways and Power of Love*, The Beacon Press, Boston 1954 (trad. it. *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005).
- <sup>11</sup> *Ibid.*, p. 693.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 686.

## BIBLIOGRAFIA

- B. CATTARINUSI, *Sentimenti, passioni, emozioni. Le radici del comportamento sociale*, Franco Angeli, Milano 2006.
- M. CERULO, *Il sentire controverso. Introduzione alla sociologia delle emozioni*, Carocci, Roma 2009.
- P. IAGULLI, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- V. MERLO, *Il miracolo dell'altruismo umano*, Armando Editore, Roma 2011.
- T. SORGI, *La sociologia del profondo di P.A.Sorokin*, Libreria dell'Università, Pescara 1985.
- P.A. SOROKIN, *La dinamica sociale e culturale* (a cura di C. Marletti), UTET, Torino 1975.
- ID., *La crisi del nostro tempo*, Arianna, Casalecchio (Bo) 2000.
- ID., *Il potere dell'amore*, Città Nuova, Roma 2005.
- G. TURNATURI (a cura di), *La sociologia delle emozioni*, Anabasi, Milano 1995.



Bernardo Cattarinussi

*Le espressioni dell'eudemonia*

*Premessa*

L'attenzione che si sta sviluppando nell'età postmoderna per la sfera emotiva è probabilmente legata al riconoscimento del fatto che gli esseri umani non sono motivati esclusivamente da interessi di natura razionale ed economica. L'attaccamento emozionale ad altri individui e i vari tipi di coinvolgimento affettivo sembrano influenzare una porzione rilevante del comportamento umano. Le passioni e gli affetti si stanno mostrando come matrici profonde di tutta la cultura, anzi come i primi mattoni su cui essa viene a costruirsi. Le emozioni appaiono centrali per la comprensione del comportamento umano sia per quanto riguarda la persona e la sua storia privata sia per quanto riguarda la società e i suoi valori collettivi. Si pensi ad esempio all'incidenza su fattori quantitativi e misurabili tipici dell'economia di elementi imponderabili come la fiducia o la sfiducia, l'entusiasmo o il senso di disgregazione.

La scoperta della rilevanza del fattore emotivo nelle situazioni sociali non significa sostituire il paradigma razionale con quello emozionale, ma riflettere sulle forme della loro reciproca integrazione. Il ricorso al ruolo dei sentimenti sembra quindi indispensabile per ritrovare una dimensione della persona nella sua interezza.

Possiamo far risalire la nascita dell'interesse dei sociologi per le emozioni all'inizio degli anni Settanta, quando alcuni sociologi attenti alle dinamiche economiche cominciano a mettere in discussione l'idea di un attore sociale razionale guidato nelle sue motivazioni e nella sua condotta unicamente da una logica utilitaristica e strumentale rispetto alla quale le emozioni giocano un ruolo residuale e socialmente irrilevante.

Ci si accorge, in altri termini, dell'astrattezza e della rigida parzialità di questo modello, che non riesce più a rendere conto della complessità dell'agire individuale e collettivo, il quale sembra dipendere anche dai modi di sentire e di gestire le proprie emozioni, le quali vengono così a perdere quella funzione residuale e o addirittura di disturbo messe in luce dalla sociologia classica.

Nella letteratura sociologica dedicata ai sentimenti e alle emozioni possiamo individuare anzitutto un approccio storico-sociale, che ha esaminato lo svilupparsi di alcuni sentimenti, come ad esempio la paura, nelle diverse fasi storiche o ha illustrato il controllo sociale delle passioni nella civiltà moderna. L'approccio funzionalista ha messo in luce la funzione di sopravvivenza individuale di alcune emozioni, come la paura, o di segnalazione intersoggettiva di una condizione situazionale, come l'imbarazzo, oppure quella integratrice di alcuni sentimenti, come la fiducia. L'approccio interazionista ha analizzato sia le modalità di controllo sociale delle emozioni sia le regole che stanno alla base del processo di esibizione emozionale.

Una recente categorizzazione delle emozioni e dei sentimenti li ha distinti in base al fatto che riguardino il sé, come l'onore o il narcisismo, il malessere, come la solitudine o la frustrazione, l'eudemonia, come la gioia o la felicità, l'inadeguatezza, come la vergogna o l'imbarazzo, il timore, come l'ansia e la paura, la prosocialità come la solidarietà o l'altruismo, la rivalità, come l'invidia o la gelosia, e l'ostilità, come il disprezzo o la rabbia.

Soffermandoci sull'area dell'eudemonia possiamo esaminare le dimensioni individuali e collettive di un'emozione come la gioia e di un sentimento come la felicità.

### *Effetti della gioia*

L'esperienza della gioia è stata definita come una sintesi di attivazione e di piacere. La gioia appare fin dai primi mesi di vita come l'emozione che segue il soddisfacimento di un bisogno. La struttura del significato situazionale della gioia appare caratterizzata dal raggiungimento degli obiettivi che ci eravamo prefissati oppure dall'impressione che la strada per la loro realizzazione sia aperta, priva di ostacoli o possa comunque essere conquistata. L'emozione della gioia può sorgere per i motivi più diversi: il senso inaspettato di vigoria durante un esercizio fisico, la

scoperta fortunosa di qualcosa che si riteneva perduto, un'improvvisa bella notizia, l'incontro con una persona cara che non si vedeva da molto tempo, un successo o un giudizio positivo che si sente meritato.

Secondo una ricerca svolta negli anni Novanta, gli eventi che possono procurare gioia sarebbero in graduatoria: innamorarsi, superare un esame, guarire da una grave malattia, partire per le vacanze, rappacificarsi col partner, fidanzarsi o sposarsi, avere un figlio, vincere una grossa somma, ottenere una promozione, incontrarsi con gli amici, iniziare un lavoro.

La gioia genererebbe la tendenza a far vedere il lato buono delle cose, causando una maggior fiducia nelle prospettive future e una migliore valutazione di se stessi e degli altri. Questo ottimismo generalizzato è stato chiamato 'effetto Pollyanna', dal nome di una protagonista di una serie televisiva per bambini.

Quasi tutte le ricerche sperimentali, infatti, confermano che il buonumore ha degli effetti positivi sulla capacità di apprendimento, specialmente se si è allegri durante la fase di presentazione o di studio del materiale da ricordare. Sul piano comportamentale le modifiche legate al buonumore sono vistose e costanti: si tende a vedere di più parenti e amici, a fare nuove conoscenze, a intraprendere attività impegnative, a fare donazioni, a rendersi utili e anche a rispondere ai sondaggi. Inoltre le persone di buonumore si mostrano più efficaci nel risolvere problemi di tipo sociale. Infine si è rilevato che le persone che si sentono gioiose sono inclini a osare più delle altre e a prendere decisioni più in fretta.

### *Aspetti sociali della felicità*

La felicità è uno stato di benessere completo, che può affacciarsi per un breve periodo di tempo, ricadendo così nell'ambito delle emozioni, oppure mantenersi a lungo e allora collocarsi nella sfera dei sentimenti. Nelle diverse culture umane si sono confrontate due modalità per essere felici: una basata sulla soddisfazione dei desideri e l'altra invece sul distacco dalle passioni.

Tutte orientate a rendere felici i potenziali abitanti sono state le costruzioni utopiche dell'età moderna. Proprietà privata, istituzione statale e alienazione sono state considerate dalle principali ideologie del XX secolo come le cause impedenti l'instaurarsi della felicità nel

consorzio umano. Nella seconda parte del Novecento si è fatta largo l'idea che la felicità potesse essere raggiunta attraverso l'abbattimento della violenza strutturale, vale a dire eliminando le forze impedenti il pieno sviluppo delle potenzialità umane. In questa prospettiva la felicità si è identificata sempre meno con l'immediatezza del godimento ed è venuta configurandosi sempre più come un obiettivo strategico.

Alcuni anni fa ho assistito alla laurea *honoris causa* del giornalista Demetrio Volcic, celebre corrispondente Rai da Mosca, il quale raccontava di essere vissuto durante l'infanzia a Lubjana in quattro vie diverse: Wien Strasse, Corso Italia, Berlin Strasse e Ulica Josip, senza mai muoversi da casa. Tutti e quattro i regimi che si succedevano cambiavano cioè i nomi delle vie e comunque promettevano unanimemente la felicità. Anche l'art. 1 della Costituzione del Buthan così recita: «Tutti i cittadini hanno diritto alla felicità».

I sociologi hanno tentato di individuare i fattori che condurrebbero alla condizione di felicità e anche di misurarne il livello. Per il primo aspetto si può citare un'indagine che ha evidenziato il ruolo di fattori come l'autonomia personale, la capacità di far bene il proprio lavoro, il senso di vicinanza emotiva con gli altri e l'autostima. Per quanto riguarda la diffusione spaziale della felicità si sono succedute in questi ultimi anni diverse indagini, che hanno delineato una sorta di geografia della felicità.

Un importante punto di riferimento sullo stato della felicità a livello globale è costituito dal Rapporto sulla Felicità Mondiale edito dalla Columbia University, che dal 2012 propone un indice di soddisfazione degli abitanti del pianeta, rilevata attraverso interviste a campioni della popolazione. Le variabili prese in considerazione sono: il reddito, l'aspettativa di vita in buona salute, il sostegno sociale nei momenti di difficoltà, la percezione della corruzione, la diffusione della generosità e la libertà di fare le proprie scelte. I paesi più felici appaiono quelli del Nord Europa, mentre in fondo alla classifica ci sono i paesi del Centro Africa.

Basandosi sui risultati di molteplici indagini realizzate nella prima decade del Duemila si è evidenziato che i paesi con livelli di soddisfazione per la vita più alti sono la Costa Rica, la Danimarca e l'Islanda, quelli con livelli più bassi sono il Burundi, la Tanzania e il Togo. L'Italia occupa una posizione medio-alta a pari merito con la Giamaica e El Salvador. Il fatto che la Costa Rica, con un PIL pro capite pari a un quarto rispetto a quello degli Stati Uniti, rappresenti una nazione

più felice rispetto a quella americana confermerebbe l'ipotesi che la ricchezza economica di un paese non sempre predice in modo preciso il livello di felicità dei suoi abitanti.

Più recentemente la New Economic Foundation di Londra ha proposto l'indice del pianeta felice, basato sul presupposto che vi sia un collegamento tra felicità umana e rispetto dell'ambiente. L'indice adotta tre criteri: la soddisfazione per la propria vita (includendo le relazioni con gli altri, il senso di appartenenza a una comunità, le opportunità, il coinvolgimento in attività utili e appaganti), l'aspettativa di vita e l'impronta ecologica. In questo caso nella parte inferiore della graduatoria si piazzano i paesi africani e medio-orientali, mentre ai vertici salgono i paesi dell'America Latina, meno dispendiosi di risorse energetiche. In questi paesi il concetto utilizzato è quello di *buen vivir*, che si basa su cinque pilastri: armonia con la natura (utilizzo sostenibile delle risorse), recupero dell'identità (personale ed etnica in termini di affettività, dignità, riconoscimento e autonomia), comunione (partecipazione sociale, politica ed economica), soddisfazione dei bisogni di base, spiritualità e intrattenimento. Anche usando questo indice basato su 40 indicatori i paesi con maggior grado di *buen vivir* appaiono quelli nordeuropei, mentre nella parte finale si collocano quelli centro-americani ed est-europei.

In alcune ricerche comparate di tipo longitudinale si richiede il livello di felicità anche con una domanda diretta. Per esempio nel questionario del World Values Survey la domanda è posta in questi termini: «Tutto considerato, Lei direbbe che è molto/abbastanza/non molto/per nulla felice?». Analogamente l'European Social Survey contiene la domanda: «Tutto sommato, in una scala da 0 a 10 quanto direbbe di essere felice?». L'auto-collocazione su una scala da 0 a 10 viene utilizzata anche nel Gallup's World Poll, realizzato dalla società Gallup in più di 150 paesi e si riferisce sia al livello di felicità attuale che a quello immaginato dopo un lustro. Prendendo in considerazione i dati della prima ricerca si evidenzia che il livello di felicità è salito in un ventennio dal 72% dei primi anni '90 all'84% del 2010, mentre la dichiarazione di felicità elevata è passata da un quinto a un terzo degli intervistati. Le categorie che hanno una visione più positiva della loro condizione in termini di felicità sono in particolare in misura maggiore le donne, i giovani, coloro che godono di un apprezzabile stato di salute e chi ha un reddito non necessariamente elevato ma di cui è abbastanza soddisfatto.



Rimane aperto il problema della correlazione non sempre stretta fra livello socioeconomico di un paese, servizi apprestati dal sistema e grado di felicità. È il caso, ad esempio, della classifica annuale delle città italiane in cui si vive meglio: da alcuni anni ai vertici si colloca stranamente la triste Belluno mentre in fondo galleggia la confusa, caotica, precaria ma sorridente Napoli.

Per quanto attiene alle variabili socio-demografiche gli studi hanno evidenziato che il potere predittivo di questi fattori nei confronti dei giudizi soggettivi di felicità appare piuttosto modesto, tranne lo stato civile e la condizione lavorativa. Numerosi studi, infatti, hanno documentato che le persone sposate, indipendentemente dalla loro età e dal contesto culturale nel quale vivono, riportano livelli di felicità e soddisfazione per la vita decisamente più alti rispetto ai singoli e a coloro che hanno concluso in qualche modo la vita matrimoniale. Resta da chiarire il problema se sia il matrimonio, che, come già diceva Durkheim, determina una certa stabilità della persona, a causare un aumento del livello di felicità o se è la presenza di questo sentimento a favorire il legame matrimoniale. Le scarse ricerche sul tema tenderebbero ad avvalorare la seconda ipotesi.

Infine, in relazione alla professione, non se ne sono evidenziate alcune specifiche in grado di assicurare la felicità (tranne forse il caso dei professori universitari prima della riforma Gelmini), ma si è posto in luce il peso negativo sullo stato di benessere della condizione di disoccupazione, che determina stress e aumenta il livello di infelicità.

## BIBLIOGRAFIA

- B. CATTARINUSSI, *Sentimenti, passioni, emozioni*, Franco Angeli, Milano 2006.
- ID., *La persona e i suoi sentimenti. Emozione e ragione nell'età moderna*, in Gruppo SPE (a cura di), *La sociologia per la persona*, Franco Angeli, Milano 2007.
- V. D'URSO, *Le emozioni*, in P.C. Cicogna (a cura di), *Psicologia generale*, Carocci, Roma 1999.
- G.P. PRANDSTRALLER, *Felicità e società*, Comunità, Milano 1978.
- I. SOTGIU, *Psicologia della felicità e dell'infelicità*, Carocci, Roma 2013.
- M. ZAGO, *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Università, Trieste 2014.



Adele Bianco

*Ragioni e regole – sentimenti e capacità.  
L'attualità di un dualismo costante e problematico nella storia del  
pensiero sociologico*

La contrapposizione tra ragione e sentimenti si verifica ogni volta che il mutamento sociale impone una scissione tra la *ratio* delle trasformazioni strutturali e i sentimenti degli individui, ogni volta che i soggetti debbono adeguarsi a una realtà in mutamento. Essi si trovano a fronteggiare una situazione nuova, il cui controllo sfugge e in cui occorre orientarsi e trovare un senso all'esperienza che stanno vivendo.

In questo contributo, seppur brevemente, partirò dalla constatazione che contemperare i sentimenti del singolo con le ragioni della collettività è un tema di riflessione della filosofia sociale moderna e della sociologia. La storia del pensiero sociologico contempla la dualità dell'agire sociale, la coesistenza di ragione e sentimenti. Eppure, come gli esempi riportati dimostrano, al giorno d'oggi il binomio 'ragione e sentimenti' si scinde, dando luogo ad una divergenza tra i due termini. E ciò riflette l'attuale crisi che stiamo vivendo in diversi ambiti della vita collettiva.

La dialettica tra ragione e sentimenti è un *Leitmotiv* del pensiero occidentale moderno. Hobbes risolveva il conflitto considerando un'istanza superiore, lo Stato, quale arbitro che impone una moderazione ai sentimenti e ai comportamenti al di là della ragionevolezza. Analogamente il contratto sociale illuminista: esso accentua la dimensione della libera e consapevole adesione, del patto volontario stretto tra simili in modo tale che il bene di tutti sia anche il bene di ciascuno. Questa impostazione è fatta propria anche dalla Scuola scozzese, secondo la quale la funzione della «mano invisibile» è quella di una

regolazione sovra-individuale e astratta, e dunque sociale, di modo che i sentimenti – cioè gli interessi privati, il tornaconto di ciascun attore economico – siano ‘ragionevoli’ e non generino quello che più tardi Durkheim chiamerà anomia, bensì tornino a vantaggio di tutti, promuovendo ordine e progresso.

Nella storia del pensiero sociologico, contemperare ragione e sentimenti è una questione di equilibrio interno ad una società che cambia. Nella modernità ragione e sentimenti sono partecipati dalla razionalità e dalle potenzialità creatrici dell’individuo, e in tal modo si viene definendo un’altra coppia di concetti: regole e capacità. In tal modo, i fondatori della nostra disciplina hanno indicato dei correttivi e additato le capacità dei soggetti e delle collettività quali risorse cui fare affidamento in momenti di profonda, se non anche traumatica, trasformazione. Ciascun classico della sociologia ha avanzato una sua proposta di adattamento al mutamento sociale, tenendo insieme le ragioni del cambiamento e i bisogni, se non i sentimenti, dei soggetti. Le posizioni degli autori possono essere schematicamente riassunte come segue:

- la lezione positivista contempla la conciliazione di ragione e sentimenti nell’ambito di un ordine sociale definitivamente pacificato. Per Comte tale traguardo coincide con la scienza nello stadio positivo; in Spencer si completano organicamente, in Durkheim si traducono in solidarietà, il cemento delle convivenze umane equilibrate ed armoniose. Ciascuno di questi autori disegna un modello sociale in cui ragione e sentimenti riusciranno a trovare una composizione solo alla fine della fase di transizione, solo cioè in una società compiutamente moderna;
- per la Scuola tedesca (la sociologia comprendente) ragione e sentimenti sono elementi costitutivi dell’essere umano. Il riconoscerli come tali consente una migliore interpretazione dell’agire sociale, nonché la possibilità di comprendere la complessità del reale. Per Weber l’agire affettivo e quello finalizzato ad uno scopo sono quasi su posizioni antitetiche; al contempo però, egli considera la razionalità della morale, affinché questa sia efficace (Weber, 1961). Simmel dal canto suo scandaglia la capacità adattativa del soggetto al contesto moderno, in particolare metropolitano (Simmel, 1960). Illustrando la gamma di sentimenti che l’uomo si trova a provare, ciascuna sfumatura gli consente di adattarsi allo stile di vita moderno, gli permette

di accettare situazioni variegata e multiformi che richiedono di volta in volta di plasmare la propria sensibilità in base alle situazioni e ai contesti (Simmel, 1982, 1989: cap. 6; Coser, 2006: cap. V). Anche Elias illustra ripetutamente la dialettica tra ragione e sentimenti. Nel *Zivilisationsprozess* egli connette la ‘sociogenesi’ – il lento e graduale cambiamento strutturale – con la ‘psicogenesi’, l’evolversi e il maturare di condizioni culturali e psicologiche che renderanno il profilo dell’uomo moderno, rispetto a quello dei suoi antenati medievali, più civile e pacifico, maggiormente improntato all’autocontrollo e al contenimento delle proprie pulsioni ed emozioni (Elias, 1998, 2010: cap. 2, 2010b: 351-374; cfr. anche Lézé, 2010; De Nardis, 2000). Il processo di cambiamento costa però sofferenza in termini psicologici, come nella controversia tra Drake e il suo concorrente (Elias, 1991: 109-110): il conflitto vedeva apparentemente coinvolte solo due sole persone, ma nascondeva una realtà storica in evoluzione di cui i protagonisti erano ignari;

- ragione e sentimenti sono invece inconciliabili in Pareto. Questa contrapposizione è a fondamento della sua sociologia, sia relativamente all’agire del soggetto – la preponderanza dell’agire non-logico spiega l’imperfetto funzionamento della società (Aron, 1972: 385-409) – sia riguardo al tentativo di dare un governo alla società. Ma anche nel caso in cui ci si affidi, a ragione secondo Pareto, ai migliori, anche costoro si rivelano non all’altezza del compito, deludono e necessariamente vengono rimpiazzati. La Scuola di Francoforte si cimenta tanto con la divergenza tra i due termini – nella ‘personalità autoritaria’ Adorno mostra come mai la ragione storica della classe operaia venga soppiantata dai sentimenti di fascinazione che essa subisce nei confronti di uomini carismatici (1973) – quanto con la constatazione che ragione e scienza dovrebbero essere al servizio dell’uomo, ma in realtà si rovesciano nell’opposto. Sulle orme della riflessione filosofica e sulla scorta del contributo offerto da Weber, il quale aveva indicato come i progressi della modernità potessero configurarsi come un rischio che imprigiona l’uomo in una ‘gabbia d’acciaio’, i francofortesi mettono in risalto come nella società moderna e capitalista, in cui prevale la razionalità strumentale, lo specialismo, la scienza e la tecnica compromettono, anziché garantirla e facilitarla, la libertà degli individui (Adorno, Horkheimer, 1966).

Al giorno d'oggi, la contrapposizione tra ragione e sentimenti, sebbene in alcuni ambiti come quello della vita familiare e affettiva (Giddens, 1995) serva per spiegare le trasformazioni sociali, riflette l'ipertrofia del soggetto nella società contemporanea occidentale. Questo fatto svincola il soggetto da un tessuto di relazioni sociali (Bauman, 2002) e conseguentemente lo ha reso ipersensibile verso ogni minima limitazione negli spazi o nella sfera di azione e di espressione. Ciò rivela quanto si sia abbassata la tolleranza verso le contrarietà della vita sociale e accresciuta l'insofferenza verso istituti e istituzioni percepiti come sempre meno calzanti aspirazioni e bisogni e il cui mancato accoglimento viene vissuto come violazione di un proprio diritto. In questo senso si può dire che è andato smarrito il senso della misura (De Nardis, 1999: 30 ss.; Pacelli, 2013: capp. 1 e 2). Forse, a causa di questa forma di 'autismo sociale' invociamo norme per ogni ambito della nostra vita associata. Questo vale sia a livello macro, nel governare i processi tipici della globalizzazione, che sul piano micro, attinente ai rapporti interpersonali nella vita quotidiana. Come vedremo, in entrambi i casi ragione e sentimenti entrano in conflitto.

Nel primo caso, tra le questioni poste dalla globalizzazione possiamo citare l'immigrazione, con tutto il carico di problemi che comporta (Trombetta, 2015; Bezzi, 2016), come il recente drammatico esodo di profughi dal Medio Oriente cui stiamo assistendo in particolare a causa della guerra civile siriana. Allo scopo di limitare l'afflusso di migranti, nostra premura è quella di distinguerli burocraticamente nel modo più accurato possibile tra richiedenti asilo, profughi di guerra e migranti economici<sup>1</sup>. In questa circostanza l'Europa invecchiata e timorosa<sup>2</sup> è incapace di vedere i benefici che l'immigrazione rappresenta come innesto, peraltro necessario, di forze fresche (OECD, 2016).

Un altro fenomeno tipico della globalizzazione e che ci sembra difficile da governare è quello delle tensioni che si creano sui mercati finanziari internazionali, soggetti a shock ricorrenti e incontrollabili, tanto da consolidare una vera e propria sotto-branca della psicologia: la psicofinanza (Shefrin, 2002; Pixley, 2012). Il campo economico è quello in cui da sempre prevale la razionalità. Tuttavia anch'esso, al giorno d'oggi, si dimostra non al riparo dalle fibrillazioni dell'emotività. Infatti, l'economia internazionale dato il suo assetto basato sulla finanziarizzazione (Gallino, 2011), si rivela vulnerabile e soggetta a ondate di panico la di là della ragionevolezza ed esposta a massicce vendite di titoli tali da causare anche fallimenti di aziende. Nonostante le misure intraprese dalle

autorità monetarie, il *panic selling* annulla gli effetti positivi degli interventi realizzati, alimenta l'incertezza e, in un circolo vizioso, spinge al ribasso le previsioni di ripresa che dopo la grande crisi globale del 2008 si era sperato di poter salutare (<<http://www.imf.org/external/pubs/ft/survey/so/2016/RES011916A.htm>> [ultimo accesso 27.09.2016]).

Il contrasto tra ragione e sentimenti, o per lo meno il palesarsi di un comportamento la cui 'irrazionalità' è da interpretare ma ben comprensibile riguarda le recenti riforme del mercato del lavoro che il Governo Renzi ha varato nel corso dell'anno 2015. I risultati conseguiti nonostante i generosi sostegni economici mostrano una sostanziale diffidenza dei datori di lavoro nei confronti della stabilizzazione dei rapporti di lavoro. Questo fatto è testimoniato dalla perdurante alta incidenza dei contratti stipulati a tempo determinato (Tab. 1) e dalla mole di voucher (oltre 102 milioni) venduti per rapporti di lavoro occasionali (INPS, 2015); nonostante i dati ISTAT (<[http://www.istat.it/it/files/2016/02/Occupati-e-disoccupati\\_dicembre\\_2015.pdf?title=Occupati+e+disoccupati+%28mensili%29++02%2Ffeb%2F2016++Testo+integrale+e+nota+metodologica.pdf](http://www.istat.it/it/files/2016/02/Occupati-e-disoccupati_dicembre_2015.pdf?title=Occupati+e+disoccupati+%28mensili%29++02%2Ffeb%2F2016++Testo+integrale+e+nota+metodologica.pdf)> [ultimo accesso 27.09.2016]), due terzi dei rapporti di lavoro sono ancora atipici e precari. Questo fenomeno è spia, soprattutto nelle ridotte dimensioni aziendali, di difficili rapporti con i dipendenti, della scarsa fiducia dei datori di lavoro sia nella tenuta dl mercato che nella solidità dei rapporti di lavoro.

Tab. 1 – Rapporti lavoro tempo indeterminato/determinato incidenza %

Anni	2013	2014	2015
Rapporti di lavoro tempo INDETERMINATO	1.230.402	1.197.724	1.640.630
Rapporti di lavoro tempo DETERMINATO	2.971.053	3.141.501	3.187.318
TOTALE rapporti di lavoro	4.201.455	4.339.225	4.827.948
Incidenza % rapporti tempo determinato su totale rapporti di lavoro	70,7	72,4	66,00

Fonte: Inps, 2015 – parziale rielaborazione



Venendo al livello micro, tra i fenomeni nella nostra vita quotidiana in cui ragione e sentimenti entrano in conflitto e in cui si dimostra che il senso del limite è andato smarrito, due esempi appaiono significativi. Un primo caso è rappresentato dai rapporti, sempre più difficili, tra medici e pazienti; il secondo caso si riferisce all'istituzione scolastica ai suoi rapporti con gli studenti e le loro famiglie. In entrambi i casi si registra un crescente ricorso alle vie legali da parte dei pazienti e scolari.

Ogni anno oltre 34.000 cause vengono intentate dai pazienti contro i medici (Cipolla, 2010), cause che nella quasi totalità si risolvono in un nulla di fatto, anche perché molto spesso la 'malasanità' non è da imputarsi a negligenza, imprudenza o imperizia del medico, bensì a problemi strutturali o organizzativi. Per cautelarsi da eventuali azioni legali, sempre più spesso i medici ricorrono alla medicina c.d. difensiva, prescrivendo accertamenti superflui che costano all'intera collettività più di 12 miliardi. Una recente proposta di legge cerca di arginare il ricorso alla medicina difensiva<sup>3</sup>. Questa situazione condiziona inoltre le scelte di carriera dei medici, i quali non intendono specializzarsi in settori ad alto rischio come ginecologia e ostetricia o cardiologia.

Il secondo esempio attiene al campo dell'educazione, dove sempre più frequentemente viene messo in discussione il ruolo del docente e si fa ricorso da parte degli studenti e delle loro famiglie alla giustizia amministrativa<sup>4</sup>. Le ragioni del contenzioso riguardano:

- a) la valutazione degli allievi;
- b) la loro condotta;
- c) l'esclusione da scuole o classi (ritenute) più qualificate;
- d) eventuali infortuni (anche in questo caso le condizioni dell'edilizia scolastica non sono da imputare al personale che vi opera);
- e) il sostegno mancante per studenti disabili.

Si tratta peraltro di questioni che distraggono dai veri e ormai annosi problemi strutturali della scuola, mentre le Organizzazioni internazionali segnalano sarebbe necessario impostare didattica e programmi di qualità, e investire in questo, affinché le giovani generazioni italiane siano in grado di essere cittadini del XXI secolo e di affrontare i grandi cambiamenti che si stanno compiendo (Baldissera, 1996; OECD, 2015).

Un ultimo ambito di particolare interesse e in cui ragioni e sentimenti si confrontano talvolta aspramente è quello del 'privato' del soggetto. In esso si rappresentano *in primis* le c.d. 'scienze della vita', ossia la complessa materia solitamente rubricata come bioetica nelle

sue varie accezioni: dai confini tra la vita e la morte, alla trattazione e manipolazione del patrimonio biologico-genetico dell'essere umano, alla questione de(gl)i (xeno)trapianti. L'incontro sempre più stretto tra le scienze biomediche e la tecnologia richiede indubbiamente un appropriato modello di regolazione, il biodiritto (Rodotà, Zatti, 2010), anche perché le potenzialità tecnologiche inerenti la sfera biomedica non si accordano ancora del tutto con il senso morale diffuso (Bianco, 2010).

La seconda sfera del 'privato' del soggetto in cui ragioni e sentimenti trovandosi in dialettica costante chiedono il soccorso delle regole concerne le attuali molteplici forme e modalità del formare famiglia. Indubbiamente la morale comune al riguardo è molto cambiata in occidente negli ultimi decenni (Leccardi, 2015). Si osservi tuttavia l'incongruenza tra pratiche e modalità di formare coppie e famiglie in maniera più libera e informale – caratteristica che originariamente veniva rivendicata come un valore aggiunto della relazione – e l'espressa esigenza e pressante richiesta di norme al riguardo. Poiché la formalizzazione di tali relazioni è già prevista dall'ordinamento con l'istituto del matrimonio, val la pena di sottolineare come il voler tipizzare una fattispecie informale non tramite l'istituto apposito equivale a chiedere un trattamento di secondo livello rispetto a quello pieno che solo l'istituzione del matrimonio può riconoscere.

L'argomentazione fin qui sviluppata era intesa a comprendere come mai ragioni e sentimenti non riescano nella società odierna a trovare un punto di sintesi, e come mai difetti nell'uomo contemporaneo quella legge morale cui ciascuno deve in primo luogo rispondere. Questa è la ragione per cui sempre più invociamo leggi, quasi a voler riportare nei giusti binari, a voler ricondurre alla ragione quanto deraglia dal nostro controllo e che non riusciamo a governare nei rapporti sociali e nelle nostre relazioni interpersonali, divisi tra il sentimento della modernità di essere (altro) e avere (di più) e la ragione (e ragionevolezza) di limiti, il terreno su cui attecchiscono le capacità degli uomini e si sviluppano le loro civiltà.

<sup>1</sup> In the EU mobility to EU is organized as follows: a) Legal Migration (Work; family reunification; Study, Training, Research); b) Asylum (Reception conditions and Asylum procedures); c) Illegal Migration and Return, <[http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/index\\_en.htm](http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/index_en.htm)> (ultimo accesso 27.09.2016).

<sup>2</sup> Come infatti rivela un sondaggio Gallup che ha coinvolto a livello mondiale 183.000 persone, la maggior parte di esse vede con favore i processi migratori; le popolazioni che maggiormente osteggiano questo fenomeno sono più quelle più anziane come gli Europei (oltre la metà contraria all'immigrazione), o quelle in cui è alto il tasso di disoccupazione (IOM, 2015a).

<sup>3</sup> <[http://www.camera.it/leg17/824?tipo=A&anno=2015&mese=08&giorno=05&view=filtered\\_scheda&commissione=12#data.20150805.com12.allegati.all00040](http://www.camera.it/leg17/824?tipo=A&anno=2015&mese=08&giorno=05&view=filtered_scheda&commissione=12#data.20150805.com12.allegati.all00040)> (ultimo accesso 27.09.2016).

<sup>4</sup> <<http://espresso.repubblica.it/attualita/cronaca/2011/05/27/news/prof-ti-porto-in-tribunale-1.32085>> (ultimo accesso 27.09.2016); <<http://espresso.repubblica.it/archivio/appoggio/2011/05/27/news/a-lezione-di-cavilli-1.124808>> (ultimo accesso 27.09.2016).

## BIBLIOGRAFIA

- TH.W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Einaudi, Torino 1966.
- TH.W. ADORNO *et al.*, *La personalità autoritaria* (1950), Edizioni di Comunità, Milano 1973.
- R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972.
- A. BALDISSERA, *La scuola misurata. Gli indicatori dei sistemi educativi secondo l'OCSE*, in «Quaderni di Sociologia», 12, 1996, pp. 113-121.
- Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- U. BECK, *La società a rischio*, Carocci, Roma 2000.
- C. BEZZI, *Le donne, i diritti, l'integrazione. Dopo i fatti di Colonia*, <<https://ilsaltodirodi.com/2016/01/08/le-donne-i-diritti-lintegrazione-dopo-i-fatti-di-colonia/>>, 2006 (ultimo accesso 27.09.2016).
- A. BIANCO, *Scienze biomediche, tecnologie e società: un modello possibile di regolazione*, in M. Bontempi, A. Maturò (a cura di), *Salute e salvezza. I confini mobili tra sfere della vita*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 218-230.
- C. CIPOLLA (a cura di), *Il contenzioso sanitario visto dai pazienti*, Franco Angeli, Milano 2010.
- L.A. COSER, *I classici del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 2006.
- P. DE NARDIS, *Sociologia del limite*, Meltemi, Roma 1999.
- ID., *L'invidia. Un rompicapo per le scienze sociali*, Meltemi, Roma 2010.
- N. ELIAS, *Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse*, in «Zeitschrift für Soziologie», 6, 2, 1977, pp. 127-149.
- ID., *Il processo di civilizzazione*, il Mulino, Bologna 1988.
- ID., *Che cos'è la sociologia?*, Rosenberg & Sellier, Milano 1990.
- ID., *La società degli individui*, il Mulino, Bologna 1990.
- ID., *Mozart. Sociologia di un genio*, il Mulino, Bologna 1991.
- ID., *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, il Mulino, Bologna 1998.
- ID., *Marinaio e gentiluomo. La genesi della professione navale*, il Mulino, Bologna 2010.
- ID., *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione II*, il Mulino, Bologna 2010.
- L. GALLINO, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011.
- A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 1995.
- INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION (IOM), *How the*

- World views Migration*, <<http://www.iom.int/files/live/sites/iom/files/pbn/docs/How-the-World-Views-Migration-Gallup-flyer.pdf>>, Geneva 2015a (ultimo accesso 27.09.2016).
- INPS, *Osservatorio sul precariato. Dati sui nuovi rapporti di lavoro. Report mensile gennaio - novembre 2015*, <[www.inps.it](http://www.inps.it)> (ultimo accesso 27.09.2016).
- IOM, *World Migration Report 2015*, <[http://publications.iom.int/system/files/wmr2015\\_en.pdf](http://publications.iom.int/system/files/wmr2015_en.pdf)> (ultimo accesso 27.09.2016).
- C. LECCARDI, *Le trasformazioni della morale sessuale e dei rapporti fra i generi*, in L. Sciolla (a cura di), *Processi e trasformazioni sociali. La società europea dagli anni Sessanta a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- S. LÉZÉ, *Le psychisme dans la civilisation*, note critique de *Au-delà de Freud: sociologie, psychologie, psychanalyse*, La Découverte, Paris 2015 <[http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20110418\\_elias.pdf](http://www.laviedesidees.fr/IMG/pdf/20110418_elias.pdf)> (ultimo accesso 06.10.2016).
- OECD, *Education at a Glance 2015 OECD Indicators*, DOI:10.1787/eag-2015-en.
- OECD, *Making Integration Work. Refugees and others in need of protection*, DOI:10.1787/9789264251236-en, 2016.
- D. PACELLI, *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Carocci, Roma 2013.
- V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano 1964.
- J. PIXLEY (a cura di), *New Perspectives on Emotions in Finance. The Sociology of Confidence, Fear and Betrayal*, Routledge, London-New York 2012.
- S. RODOTÀ, P. ZATTI, *Trattato di biodiritto*, 4 voll., Giuffrè, Milano 2010.
- S. RODOTÀ, *Il diritto d'amore*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- H. SHEFRIN, *Beyond Greed and Fear: Understanding Behavioral Finance and the Psychology of Investing*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- G. SIMMEL, *La metropoli e la vita mentale*, in C.W. Mills (a cura di), *Immagini dell'uomo*, Edizioni di Comunità, Milano 1960, pp. 525-540.
- ID., *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- ID., *La filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984.
- ID., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.
- L. TROMBETTA, *Siria libanizzata*, in *La radice quadrata del caos*, «Limes», n. 5, 2015.
- M. WEBER, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

ITEMI



Daniel Mercure

*Sentiments et rationalité en milieu de travail dans les sociétés modernes avancées: de la reconnaissance à la mobilisation des affects*

La sociologie a toujours accordé une grande attention à la dyade rationalité et sentiment. Celle-ci se retrouve dans maintes typologies classiques qui, depuis Tonnies, tendent à circonscrire, entre autres sous l'angle des affects, les oppositions entre modernité et tradition. Il s'ensuit que cette dyade participe des différentes théories qui visèrent à comprendre la singularité de la modernité naissante, laquelle fut conçue par plusieurs observateurs comme le triomphe de la rationalité et de la différenciation. Au-delà des fondateurs de la discipline, les analyses qui vont dans ce sens sont fort nombreuses: elles font du procès de civilisation un processus marqué par la maîtrise accrue des émotions et des pulsions à la source de l'agressivité et de la sexualité (Élias, 1939); elles soulignent le mélange de froideur et d'indifférence qui caractérise le nouveau monde des métropoles (Simmel, 1902); ou encore elles mettent en relief la monnaie de la neutralité affective dans l'exercice du travail, notamment chez les professionnels (Parsons, 1951). Bref, un monde aux contours désenchantés circonscrit par maintes typologies qui annoncent une tendance: la montée en force de l'univers de la technique et de la raison et, en corollaire, l'effritement de l'expression spontanée des sentiments.

*Raison et sentiment dans le monde contemporain*

Les théories portant sur notre monde contemporain, notamment celles de la modernité avancée et de la postmodernité, nuancent grandement une telle lecture. Elles mettent plus en relief la présence d'un



nouvel agencement entre sentiments et rationalité qu'elles n'affirment l'effacement progressif du premier type de rapport au monde au détriment du second. Elles attirent notre attention sur le fait que raison et sentiments s'interpénètrent davantage qu'ils ne s'excluent. C'est bien ce que montre l'examen des dynamiques culturelles contemporaines. De fait, au cours des 40 dernières années, de nombreux changements culturels ont profondément modifié notre relation aux sentiments et aux formes d'expression des émotions. En Amérique du Nord, plusieurs courants, du *New Age* aux multiples approches diffusées par la psychologie populaire, pour ne retenir que deux exemples, ont insisté sur le rôle que revêt une sensibilité grandissante à nos émotions en vue du développement d'une meilleure connaissance et conscience de soi. Une culture thérapeutique (Illouz, 2006), qui revêt finalement la forme d'une culture des sentiments, s'est largement diffusée (c'est ce que les Cultural Studies ont assez tôt mis en relief, notamment l'École Britannique de Birmingham). Centrée d'abord sur la communication avec soi, cette culture s'est affirmée comme principe performatif du mode de régulation des rapports sociaux quotidiens.

À n'en point douter, l'expression de ses émotions, voire de ses sentiments, est fortement valorisée en Amérique du Nord aujourd'hui: être authentique par l'expression de son «ressenti», «ne pas être coupé de son moi véritable», savoir entrer en communication avec ses émotions afin de mieux communiquer avec les autres font partie des idées et expressions quotidiennes qui témoignent de ce fait. En outre, ce phénomène est renforcé par le retour du présent et de sa temporalité construite autour des repères affectifs. En fait, ce sont des formes affectives multiples qui s'affirment, non pas en superposition, mais en imbrication avec les structures sociales. Et dans bien des cas, la culture thérapeutique est la nouvelle source du récit de soi: j'existe comme être qui a renoué avec les assises de son moi profond.

En somme, être attentif à ses émotions, proche de ses sentiments, être au fait de ses humeurs passagères, se les dire et les exprimer aux autres, c'est le cœur du nouveau discours du bien-être en Amérique du Nord, discours qui participe tant de la déconsidération des institutions modernes jugées froides et distantes, que de l'abaissement des frontières entre le monde public et la vie privée, abaissement lié à une redéfinition de l'intimité (Sennet, 1979; Neurberger, 2000) et au renforcement de la relation dite pure (Giddens, 1992).

*Les différentes formes d'appropriation des affects en milieu de travail*

Jusqu'où se propage cette nouvelle valorisation de l'expression des sentiments dans notre monde technobureaucratique? Celle-ci atteint-elle les instances situées au sommet de la rationalité économique? C'est effectivement une manière fort pertinente de mesurer l'ampleur des nouveaux rapports entre rationalité et sentiments que d'observer ce qu'il en est dans le lieu par excellence où, par le passé, les sentiments furent longtemps banalisés, voire déconsidérés, sauf en période de crise: soit les organisations, lieux par excellence de la rationalité instrumentale.

Que nous révèle l'histoire des systèmes de gestion à ce chapitre? Pour l'essentiel, que les formes de prise en considération et de «mise au travail» des sentiments par le management ont fortement variées dans nos sociétés industrielles et postindustrielles, depuis la banalisation des sentiments jusqu'à leur mobilisation récente aux fins de la performance. À mon sens, trois grandes phases des rapports entre gestion et sentiments peuvent être sommairement distinguées afin d'illustrer cette tendance.

*De la reconnaissance à l'encadrement des émotions*

D'entrée, rappelons que les salariés n'ont jamais laissé leurs sentiments au vestiaire, et les chefs d'entreprise ont toujours souhaité enrôler affectivement leurs salariés. Ajoutons que l'histoire du travail, notamment celle des grèves, nous apprend que, du mépris à la non-reconnaissance, les sentiments, les humeurs et les émotions ont toujours joué un rôle nodal dans les rapports sociaux de travail. Surtout lorsque leur importance n'était pas reconnue.

Néanmoins, au début du XX<sup>e</sup> siècle, caractérisé en Amérique du Nord par l'essor de la production masse, la prise en considération des sentiments n'était pas la priorité des managers. Les philosophies de gestion centrées sur l'organisation dite scientifique du travail, jumelées à la multiplication des contrôles bureaucratiques à l'occasion de la croissance de la taille des entreprises, de même qu'à l'essor de modes d'organisation tayloriens-fordistes marqués par des formes de travail décomposé, parcellisé, standardisé et rationalisé, véhiculèrent un modèle relationnel qui proposait de relayer le monde des sentiments à la vie hors travail. Sur la base du *One Best Way*, le pacte de travail visa

à faire du travailleur un appendice de la machine: celui-ci était prétendument principalement motivé par la stabilité de l'emploi et l'appât de gains salariaux élevés. Les gestionnaires considéraient que l'intérêt du salarié pour le contenu intrinsèque du travail n'avait que peu d'effets sur la productivité, laquelle dépendait principalement de sa capacité à bien observer les consignes précises des opérations de travail rationnellement planifiées par le bureau des systèmes et méthodes.

Dans ce contexte, les sentiments furent mis entre parenthèses, cependant qu'assez tôt il y eut de nombreuses remises en question de cette fausse lecture du monde du travail, par exemple sous l'influence des travaux de l'École des relations humaines ou encore, dans les années 1950, du Tavistok Institute of Human Relations. Leurs travaux donnèrent lieu à l'émergence de différentes approches en vue d'accroître la satisfaction ou le moral au travail, de plus en plus reconnues comme des facteurs de productivité. Il s'ensuivit une progressive redéfinition du travailleur. Celui-ci devint un être de besoins fondamentaux hiérarchisés (Maslow, etc.), évidemment susceptibles d'être mobilisés aux fins de la valorisation du capital. Les idées se diffusèrent, mais les pratiques des entreprises furent malgré tout assez timorées de l'avis des observateurs de l'époque (entre autres, Drucker, 1973). Quoi qu'il en soit, on peut raisonnablement soutenir que durant cette période fordiste, la prise en compte des émotions fut surtout associée à la régulation du consentement en entreprise jumelée à l'évitement du conflit industriel, conflit découlant souvent d'un sentiment d'arbitraire et d'injustice. Essentiellement, nous étions dans une perspective d'encadrement des émotions selon une lecture naturaliste fondée sur la reconnaissance des besoins fondamentaux des êtres humains. La prise en compte de ceux-ci devenait une réalité incontournable afin d'accroître la motivation au travail. Progressivement, reconnaissance et encadrement des émotions devinrent des questions importantes, du moins dans les manuels de gestion.

### *De l'encadrement au façonnement des émotions*

Au cours des dernières décennies, le mode de régulation des émotions s'est de nouveau profondément transformé. Au-delà de l'encadrement des émotions, je considère que deux perspectives complémentaires se sont affirmées en vue de leur instrumentaliser aux fins

de la valorisation du capital: celle du façonnement des émotions, puis de leur mobilisation.

S'agissant du façonnement des émotions, cette approche correspond, pour l'essentiel, à ce que de nombreux travaux sur le travail émotionnel ont mis en relief (Hochschild, 1983; Fineman, 2002; Wharton, 2009). L'activité de travail commande une plus grande maîtrise de l'expression des émotions en accord avec les règles et les normes de l'entreprise, c'est-à-dire une meilleure gestion de celles-ci. Cette maîtrise implique le façonnement des émotions par des voies cognitives, expressives et corporelles afin qu'elles soient conformes aux exigences managériales. Il s'agit non seulement de les gérer, mais aussi de les susciter à des fins particulières.

Pourquoi un tel besoin de façonnement? Parce que le rapport au marché, notamment aux clientèles publiques, s'est profondément modifié, de même que les rapports sociaux en milieu de travail. Ces deux ordres de rapports sont devenus des éléments essentiels aussi bien des nouvelles manières de vivre la relation avec le marché que de produire et de gérer.

Premièrement, en ce qui a trait aux nouvelles relations avec le marché, l'essor du secteur tertiaire, dans lequel la qualité des services et la relation au client sont devenues déterminantes pour la performance de l'entreprise (métiers de la vente, de l'accueil, du *care*, etc.), est un facteur déterminant des nouvelles formes de travail. D'une part, il est de plus en plus impératif pour les entreprises d'être au diapason des attentes du client selon des logiques multiples (logique de proximité dans certains cas, de distanciation dans d'autres, etc.). Ce phénomène a pris énormément d'ampleur, cependant qu'il n'est pas complètement nouveau, comme l'illustrent les travaux classiques de Mills, lequel montre, dans *White Collar* (1951), l'importance de la reconnaissance du capital symbolique des clients de la part des vendeurs, ou encore ceux de White qui, dans *The Organization Man* (1956), met en relief l'importance du partage des émotions chez les cadres comme forme d'intégration à l'«esprit» managérial. D'autre part, et d'une manière beaucoup plus interventionniste, une telle approche vise à amener le salarié à produire chez le client le sentiment requis selon le produit ou le service dispensé, tels que les sentiments de sécurité (lignes aériennes), de confiance (secteur bancaire et financier), de crainte-sécurité (secteur des assurances), de satisfaction (consommation discrétionnaire), de distinction et de fierté (biens de luxe) ou de bien-être (secteur du loisir), etc.

Deuxièmement, en ce qui a trait aux nouvelles façons de produire et de gérer, soulignons le rôle déterminant des nouvelles stratégies de flexibilité fonctionnelle qui reposent sur la polyvalence au travail et l'importance accrue des communications avec les collègues. Pour l'essentiel, l'objectif est de gérer les dynamiques émotionnelles dans un travail qui fait de plus en plus appel à la collaboration et aux bonnes relations entre collègues dans un contexte de flux tendu marqué par une intensité accrue du travail, autrement dit dans un contexte de fort stress. C'est l'une des principales raisons qui incitent les entreprises à faire de plus en plus appel aux qualités émotionnelles lors du recrutement. Ce phénomène n'est pas nouveau: au Canada, dès les années 1990, les employeurs accordaient plus d'importance aux aptitudes relationnelles au moment du recrutement qu'aux expériences pertinentes de travail (Mercure et Dubé, 1998). Des travaux états-uniens plus récents confirment largement le poids attribué aux habiletés et affinités émotionnelles lors du recrutement (Rivera, 2015).

Si les nouveaux modes de gestion se préoccupent grandement de la transmission et du contrôle des normes émotionnelles, la régulation des prescriptions émotionnelles ne va pas de soi pour autant: les injonctions, de plus en plus nombreuses, sont souvent paradoxales, par exemple entre une demande simultanée d'empathie envers le client et de standardisation des émotions. Quoi qu'il en soit, maîtriser ses émotions, gérer celles des collègues et des clients, produire des émotions au diapason avec les attentes du marché, correspondent à cette dynamique de façonnement des émotions qui consiste, pour l'essentiel, à bien distinguer les émotions prescrites des émotions prosrites selon la philosophie de gestion interne et de mise en marché de l'entreprise.

### *Du façonnement à la mobilisation créative des émotions*

Mais à mon sens, l'ambition managériale est aujourd'hui beaucoup plus grande, surtout dans les secteurs de pointe de l'économie. On est en présence d'une approche de type mobilisation émotionnelle, arrimée à une exigence d'intelligence émotionnelle, comme forme de plus en plus dominante d'appropriation affective au nom de la performance.

Dans ce cas de figure, il ne s'agit plus tant de changer le sentiment intérieur que d'y faire appel afin de stimuler la créativité et l'engagement. C'est ce que nous révèlent nos entrevues auprès de cadres

supérieurs, l'examen de cahiers de formation des cadres d'une multinationale canadienne, de même que nos travaux sur l'ethos du travail au Canada souhaité par les managers (Mercurie, 2012, 2010).

Reconnaître et s'approprier l'univers des affects, mobiliser la subjectivité, associer quête d'authenticité à quête de performance, telles sont à mon avis les trois lignes directrices de cette nouvelle approche stimulée par l'économie cognitive. L'enjeu, c'est celui de la mobilisation des émotions comme forme supérieure de la mobilisation subjective.

Les organisations qui œuvrent dans les secteurs de l'économie cognitive tendent à utiliser les émotions non comme un outil, mais comme une ressource, soit un capital émotionnel qui ancre le rationnel dans l'«authenticité» de l'être. On ne vise pas tant à transformer le rapport aux autres, qu'à faire surgir, dans le rapport à soi, ce qui est susceptible de mobiliser l'implication au travail. La démarche organisationnelle soutenue par la GRH consiste à amener le salarié, généralement de qualification supérieure, vers l'authenticité de ses émotions afin de canaliser celles-ci à des fins de performance. Pour ce faire, il importe de développer sa relation au travail sur des bases dans lesquelles il se reconnaît. Le thème du développement personnel est généralement au centre des formations proposées aux cadres que nous avons interviewés, de même que des manuels de formation consultés. La croissance personnelle est concomitante de la croissance de l'organisation, de la capacité de celle-ci de se remettre en question et de changer. L'organisation doit être à l'écoute de ceux qui visent à croître en faisant croître l'organisation et en vivant de la croissance de celle-ci. En cas de hiatus insurmontable entre les deux croissances, la maturité commande de mettre fin à la relation, afin de rester authentique...

Tout ceci se comprend à la lumière du fait que les entreprises ont grandement modifié leurs modes de mobilisation des ressources humaines. Dans les secteurs de pointe, les entreprises n'engagent plus la force de travail, mais la «personne», faite de sentiments et de raison; elles ne dirigent plus un travailleur, mais le guident dans son auto-évaluation; elles ne sanctionnent plus le non-respect des consignes, mais amènent le travailleur à comprendre les sentiments et motifs profonds qui inhibent son esprit d'initiative et expliquent ses faibles performances; elles ne lui proposent plus un plan de carrière, mais un plan de développement personnel; elles ne lui prescrivent plus des tâches, mais favorisent l'autoprescription des bonnes attitudes et des sentiments à la source des comportements attendus. Bref, l'organisation

n'est pas un univers froid qui s'impose à lui, mais un lieu où le salarié est en mesure de puiser au plus profond de ses sentiments ce qui lui permettra de se réaliser dans son organisation, dont il est responsable des réussites et des échecs, qui sont aussi bien les siens que ceux de l'organisation (Mercure, 2013).

Mais l'importance accordée au développement personnel doit être jumelée à la capacité de gérer le rapport à soi-même et aux autres. Développer des savoir-faire et des savoir-être émotionnels, tout en étant au centre de soi-même, demeure un enjeu clé, ce qui est toutefois susceptible d'engendrer une dissonance émotionnelle. C'est pourquoi cette démarche est souvent associée au courant managérial dénommé intelligence émotionnelle, qui consiste, pour l'essentiel, à contrôler ses propres émotions et celles des autres (Goleman, 1995, 1998; Salovey et Mayer, 1990). Celle-ci est liée aux compétences émotionnelles qui sont «les aptitudes à sentir ce qu'une autre personne ressent», ce qui repose sur la capacité à prendre conscience de ses émotions et de celles d'autrui, et à réguler les unes et les autres. Ces facteurs sont manifestement associés par les managers à la performance (Chanlat, 2003). Autrement dit, l'encadrement des émotions n'est pas opposé à la mobilisation de celles-ci, bien au contraire. La mobilisation suppose l'encadrement, mais ne s'y résume pas: elle la dépasse tout en l'assumant. L'appropriation des sentiments et des émotions par l'entreprise est globale, à défaut d'être totale.

### *Conclusions*

En somme, le cas du monde du travail montre bien que, dans nos sociétés, les rapports entre sentiment, émotion et rationalité ont connu des changements majeurs au cours des dernières décennies. Certes, la marchandisation des émotions est devenue un élément central des nouvelles pratiques de gestion. Toutefois, ce qui est encore plus marquant, c'est l'essor d'une démarche d'appropriation affective plutôt que de simple encadrement émotionnel, selon une logique et des injonctions qui visent à mobiliser la subjectivité au travail à des fins de performance et à accroître l'engagement envers l'entreprise. Il ne s'agit donc plus seulement d'encadrer les émotions là où elles peuvent trop ou insuffisamment s'exprimer, mais bien de les utiliser selon une configuration qui fait d'elles autant une ressource de mobilisation au travail qu'un outil de régulation.

## BIBLIOGRAPHIE

- J.F. CHANLAT, *Émotions, organisation et management: une réflexion critique sur la notion d'intelligence émotionnelle*, in «Travailler», vol. 1, n. 9, 2003, pp. 113-132.
- P.F. DRUCKER, *Management, Tasks, Responsibilities*, Treeman Talley Books, New York 1973.
- N. ÉLIAS, *La civilisation de mœurs*, Calman Lévy, Paris 1973.
- S. FINEMAN, *Emotions in Organizations*, Sage, Londres 2002.
- A. GIDDENS, *La transformation de l'intimité. Sexualité, amour et érotisme dans les sociétés modernes*, La Rouergue/Chambon, Paris 2004.
- D. GOLEMAN, *Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1995.
- ID., *Working with Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1998.
- A. HOCHSCHILD, *The Managed Heart*, University of California Press, Berkeley 1983.
- E. ILOUZ, *Les sentiments du capitalisme*, Seuil, Paris 2006.
- D. MERCURE, A. DUBÉ, *Les entreprises et l'emploi. Les nouvelles formes de qualification du travail*, Publications du Québec, Québec 1997.
- D. MERCURE, M. VULTUR, *La signification du travail. Nouveau modèle productif et ethos du travail au Québec*, Presses de l'Université Laval, Québec 2010.
- D. MERCURE, *L'idéaltype d'ethos du travail préconisé par les managers porteurs du nouveau modèle productif postfordiste*, dans R. Malefant, *Vers une nouvelle conception du «type-idéal» du travailleur?*, PUQ, Montréal 2012, pp. 11-28.
- ID., *Le nouveau modèle de pouvoir et de domination au travail dans le mode de production postfordiste*, in «SociologieS», 2013 <<http://sociologies.revues.org/4227>> (dernier accès le 04.10.2016).
- W. MILLS, *Les cols blancs*, Maspero, Paris 1996.
- R. NUESBERGER, *Les territoires de l'intime, l'individu, le couple, la famille*, Odile Jacob, Paris 2000.
- T. PARSONS, *The Social System*, The Free Press, New York 1974.
- A. RIVERA, *Go with Your Gut: Emotion and Evaluation in Job Interviews*, in «American Journal of Sociology», vol. 120, n. 5, 2015, pp. 1339-1389.
- P. SALOVEY, J. MAYER, *Emotional Intelligence*, in «Imagination, Cognition and Personality», vol. 9, n. 3, 1990, pp. 185-211.
- R. SENNET, *Les tyrannies de l'intimité*, Le Seuil, Paris 1979.



- G. SIMMEL, *Les grandes villes et la vie de l'esprit, suivi de La sociologie des sens*, Payot, Paris 2013.
- A. WHARTON, *The Sociology of Emotional Labor*, in «Annual Review of Sociology», 35, 2009, pp.147-165.
- W.H. WHITE, *The Organization Man*, Penn Press, Philadelphia 2002.

Paul Sabourin

*Le capitalisme sentimental: raisons, émotions et économie*

«Ainsi, la vérité dont on part en ce cas, *ce sont les préférences de l'auteur de la théorie [économique], fondées sans doute sur une expérience, mais vague, déformée, et qui n'atteint qu'une très petite partie de la réalité* (l'italique est de nous). Il serait possible de montrer que, derrière les postulats ou les hypothèses formulées dans ces théories, se trouve toujours une préoccupation normative de ce genre»

M. Halbwachs, *La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste*

Dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, lors de la montée de l'économie 'pure', F. Simiand et M. Halbwachs formuleront plusieurs critiques aux 'Sciences économiques' qui demeurent toujours aussi pertinentes. Ce développement de l'économie mathématique soutiendront-ils, à l'inverse des prétentions rationalistes et universalistes de ses 'lois', forme une connaissance de l'économie organisée et orientée par les préférences des auteurs. Ultimement elle s'avère relative à leur appartenance à des groupes sociaux 'ordinaires' où se travaillent ces notions de la pensée économique. Ces arguments rattachant ces savoirs savants à la localisation sociale des économistes nous intéressent ici parce qu'ils mettent en œuvre le rôle de l'évocation des émotions et des sentiments dans ces théories, cela malgré toutes les prétentions des tenants des 'sciences économiques pures' encore aujourd'hui à neutraliser voire à les évacuer afin de promouvoir un rapport au monde qui serait purement rationnel et dont la formulation mathématique serait un des garants.

La ligne directrice du présent article est de pousser un peu plus loin la démonstration de F. Simiand et de M. Halbwachs en ce qui a trait à l'économie mathématique 'pure'. Non seulement, ces doctrines économiques sont relatives aux groupes sociaux d'appartenance des économistes, mais elles ont pour but ultime de performer<sup>1</sup> cette *homo economicus* c'est-à-dire d'inculquer le rapport au monde qui caractérise le groupe social que forme ces économistes. À défaut d'une dialectique interne comme dans les sciences imposant une réduction drastique à un aspect circonscrit de l'expérience humaine, l'être total devient le sujet de l'économie développant une philosophie sociale sous couvert de la science<sup>2</sup> qui consiste à appeler les êtres sociaux à se réaliser économiquement et, de par la main invisible, réaliser le progrès économique comme conception de l'intérêt collectif<sup>3</sup>.

De telles doctrines économiques sont grandiloquentes. Elles ambitionnent la venue d'un nouvel humain enfin rationnel et efficient détaché des émotions et des sentiments. Le nœud gordien en termes de sociologie de la connaissance économique ici, étant bien sûr, la question de l'inculcation que supposent plusieurs 'théories' économiques. Cette vision mécanique des apprentissages sociaux semble encore plus prégnante aujourd'hui qu'hier. Elle surgit avec la mise au jour du caractère performatif des discours économiques à travers les dispositifs informatiques comptables, à travers aussi de l'emprise du 'big data' et l'émergence non seulement d'une régulation financière automatisée, mais de l'inscription des êtres et des institutions<sup>4</sup> de plus en plus continuellement dans un espace-temps virtuel de l'anticipation économique.

Peut-on anticiper une financiarisation du vécu tous azimuts? Et surtout comment peut-on expliquer que celle-ci s'avère si nécessaire du point de vue des économistes, et ce, malgré la présence dans leur théorie du mécanisme 'des signaux du marché' qui devrait guider les agents d'une façon optimale? Cette vision financière est déjà celle que l'on a des entreprises en bourses, mais maintenant, une telle vision se généraliserait aux personnes et à des domaines au-delà de l'économie entendue dans son sens habituel: à l'éducation voire à l'ensemble des relations humaines qui devrait être considérés constamment en tant qu'ils sont des investissements plus ou moins rentables pour la réalisation de son capital humain, si l'on veut exister dans cette virtualité économique, devenue dans ces conceptions tout simplement le monde. Évidemment, comme la vie humaine à une irréductibilité sociale en autres, cette inculcation économique des populations demeure toujours

problématique, mêmes pour les économistes qui y participent, comme nous le verrons.

### *Émotions et capitalisme*

Pour exposer notre approche de la raison et des émotions dans l'économie capitaliste d'une façon synthétique dans les limites de cet article, nous utiliserons quelques scènes d'un film *Le capitalisme sentimental*<sup>5</sup> du cinéaste québécois Olivier Asselin qui, de plus, nous a inspiré le titre de cet article.

Au début du film, le cinéaste nous fait voir un endroit où trois hommes d'affaires sont à table dans un bar et consomment de l'alcool pendant qu'une artiste de peu de talent chante sur une minuscule scène sans que personne ne l'écoute. Un des hommes d'affaires, dans un élan de supériorité, affirme à ses compères qu'il a la capacité de changer tout en valeur économique: «L'essentiel, c'est la cote. On pourrait faire de l'argent sur une mine épuisée. Une compagnie qui ne produit rien et même sur un simple nom». C'est ainsi qu'il prend le pari avec ses acolytes de faire de l'argent à partir de cette «pauvre artiste sans talent» en représentation devant eux. Cette artiste deviendra un capital humain: Fernande Bouvier inc. Elle sera cotée en bourse comme le sont certains sportifs américains aujourd'hui<sup>6</sup>. Cette scène, à elle seule, nous montre l'économie gouverner par des sentiments de puissance et d'ivresses absolus, en contraste fort avec les discours économiques, aujourd'hui comme hier, proclamant des injonctions à la rationalité économique comme ceux de l'austérité budgétaire, des discours du calcul 'froid', de l'analyse 'objective', en somme, des discours économiques affirmant un rapport sans médiation émotionnelle ou autres aux besoins et à l'utilité des êtres et des choses.

Depuis cette montée que nous connaissons dans les années 1980 de la prégnance des discours économiques néo-libéraux, nous assistons à des tentatives plus ou moins réussies de généralisation de l'économie comme modèle de toutes les activités sociales. Le cinéaste Olivier Asselin en a l'intuition dans sa production en nous resituant dans la période des années folles (1920-1930): «Difficile aussi de parler du présent au présent, mais je m'intéresse aux moments de l'histoire qui ont un rapport avec aujourd'hui. L'année 1929 fut emblématique de notre condition actuelle» dit-il aux journalistes lorsque son film,

ironie de l'Histoire, est diffusé à quelques semaines de l'éclatement de la crise de 2008.

On peut convenir avec le cinéaste qu'à la faveur des périodes de crise apparaît au grand public cette dimension sentimentale 'constitutive' de l'activité économique. Les parquets de bourse en étaient l'emblème médiatique de 1929. Ce qui est nouveau dans la crise de 2008, du fait de la croissance de la part du marché financier dans les activités économiques, c'est que ce caractère émotionnel est aussi identifié aux institutions financières plutôt que seulement aux capitalistes productifs et ses entrepreneurs. Les maisons de courtages, mais aussi les plus hauts niveaux des instances économiques bancaires privées et étatiques qui devaient assurer la stabilité des marchés, sont à l'avant-plan de la crise de 2008.

La crise de la titrisation des marchés financiers de 2008, comparativement à celle de 1929, a donné lieu à des enquêtes et des critiques jusqu'aux agissements des acteurs principaux de la Réserve fédérale américaine<sup>7</sup>. Non seulement a été en jeu les croyances et les dénis dans la crise, mais l'existence de ce qui fut nommé comme une irrationalité généralisée des dires et des comportements économiques. Irrationalités, d'abord, bien sûr, attribuer par plusieurs économistes s'insérant dans la conception dominante, aux emprunteurs de prêts immobiliers en manque de 'littératie financière'. Trop de personnes et de familles se seraient laissé aller inconsidérément à leurs désirs de propriétés c'est-à-dire aux affects joyeux du capitalisme. Ce n'est qu'ensuite que virent des critiques accusant le monde financier de succomber à des sentiments inavouables d'ivresses des gains faciles, de prime aux rendements cupides, voire à la malversation. *Le loup de Wall Street* diffusé en 2013 montre plein écran, jusqu'à la caricature, ces milieux financiers du courtage laissant dans l'ombre les instances de régulation qui devait les piloter.

### *Le rôle des émotions dans l'économie*

Le film *Le capitalisme sentimental* ne met pas seulement de l'avant la dimension sentimentale de la vie des capitalistes, mais évoque ce qu'opèrent les émotions dans l'économie. Pour notre part, nous considérons que les émotions intensifient l'expérience sociale. Elles participent du caractère totalisant de l'expérience vécue ressentie dans

l'ensemble des corps. Cette évocation est d'autant plus intense dans ce film que cette émotion de puissance économique est posée comme absolue comme si l'ensemble de la vie humaine était un espace indifférencié que saisit la valeur économique.

Quels liens peut-on établir entre les émotions et la cognition? Les émotions économiques participent-elles à produire le déni des réalités perçues tandis que le sentiment d'amour présenté par le cinéaste ramène-t-il à l'humanité les êtres? Comme le soutient Pierre Livet<sup>8</sup> est-ce que les émotions participent-elles à la révision des schèmes cognitifs et conforte la formulation de rationalités morales, ou bien encore, doit-on d'une façon plus prosaïque en sociologie, considérer les émotions selon la nature des interactions sociales? Nous retiendrons ici que les émotions viennent mémoriser un rapport au monde cognitif inscrit dans des relations sociales. Les émotions sont une composante des relations sociales qui structure les mémoires sociales à l'échelle individuelle et collective? Nous pensons qu'il est possible de relire le phénomène des *Flashbulb Memory* étudié par des psychologues en termes sociologiques. Le *Flashbulb Memory* consiste en la démonstration que la mémoire individuelle s'intensifie lors des moments fortement émotionnels qu'ils soient individuels ou collectifs aux fins de mémoriser des apprentissages déterminant des actions ultérieures<sup>9</sup>. Est-ce que les émotions économiques jouent un rôle similaire?

### *Émotions et 'sciences économiques pures'*

Plusieurs chercheurs ont documenté l'opposition entre la sociologie et les sciences économiques au moment de son institutionnalisation. L'appel à considérer les émotions et les sentiments dans l'explication des faits humains est fréquent alors par les sociologues<sup>10</sup>. Face à la montée de l'économie mathématique 'pure' dans les années 1920, François Simiand et Maurice Halbwachs montre les contradictions qui traversent les arguments des économistes dans leur prétention à formuler un savoir de la portée d'une rationalité universelle des comportements humains en montrant que les notions aux fondements des théories économiques impliquent le registre de l'affectivité. La notion d'intérêts individuels centrale dans ces théories est posée par les économistes 'pures' comme relevant exclusivement du rationnel. Or, cette séparation entre l'intérêt et les émotions, les sentiments et les passions est

remise en cause par Simiand et Halbwachs parce que dans les activités des groupes sociaux, sauf exception des sciences constituées, les raisonnements dans ces formes de connaissance sont faits d'affectivité. Ainsi les raisonnements constituant l'*homo economicus* ne sont pas 'purs'<sup>11</sup>. Ce constat explique les nombreux arguments des deux auteurs montrant que ce que vise la notion d'intérêt varie grandement selon les cas soumis par les économistes, il en va de même pour un ensemble de notions annexes contribuant à la définition de l'intérêt comme l'utilité et les besoins<sup>12</sup>. De là, les deux sociologues peuvent avancer que les propositions des économistes mettant en jeu l'intérêt ne sont pas vraiment différentes du discours ordinaire mélangeant raisonnements, émotions et sentiments d'une façon inextricable. Or, la référence aux émotions et sentiments (désir du gain, désir de sécurité, etc.) dans ces discours devient la voie par laquelle ont pu localisée socialement ceux-ci c'est-à-dire les reliés à l'activité intellectuelle de groupes sociaux précis ayant ces mêmes modes de raisonnement et sentiments sociaux. Cette argumentation des sociologues durkheimiens n'est pas sans rapport à la référence à l'économie politique d'Adam Smith qui elle reconnaissait déjà la présence des sentiments dans l'économie.

### *Découverte et redécouverte de La Théorie des sentiments moraux*

Les manuels des 'sciences' économiques encore aujourd'hui pour l'essentiel ne retiennent de l'œuvre d'Adam Smith que *La richesse des nations* et souvent que le passage sur 'la main invisible' dans cette œuvre<sup>13</sup>. Le débat nommé 'Adam Smith Problem' met en contradiction la thèse de la sympathie dans sa philosophie morale et la thèse de l'intérêt dans *La richesse des Nations* confortant ainsi une lecture a-sentimental du marché sur la base d'un changement de registre entre les deux œuvres. À l'inverse de cette interprétation dominante, des économistes vont proposer diverses conceptions du marché où l'intérêt personnel, à l'instar de ce que proposait Maurice Halbwachs, est composé de sentiments ou bien encore que certains pans de l'économie seraient sentimentaux et d'autres non<sup>14</sup>. Nous ne pourrions analyser ces débats ici. Reste que, à la faveur de la multiplication du nombre de crises économiques depuis les années 1980 et à la grande crise de 2008, la question des sentiments moraux et de leurs rapports à l'intérêt personnel dans la suite de l'Adam Smith Problem' devient posé par des

économistes de premier plan tel A. Sen: la majorité des historiens de la pensée économique actuels «ne croient plus qu'il y ait une divergence majeure entre les deux œuvres»<sup>15</sup>. A. Sen va redéployer les thèses de Smith dans son éthique de l'économie<sup>16</sup>. Le sentiment de sympathie déterminant des échanges se retrouvera défini en terme de sentiments de confiance<sup>17</sup> nécessaire à la manière de réaliser les échanges, échanges dont la réalité concrète ne peut se résumer à son objectif de profits dans les marchés. Ce sont, en grands traits, ce que reproche Sen à ses collègues économistes à la lumière de la Crise de 2008, d'avoir oublié les acquis de la théorie des sentiments moraux d'Adam Smith.

### *Au-delà de l'inefficacité des signaux du marché*

En guise de conclusion à ce très court article, nous allons nous risquer à présenter une hypothèse générale de l'ordre de la sociologie de la connaissance à propos des développements contemporains des 'Sciences économiques' qui, bien sûr, demanderait pour être étayer plusieurs recherches subséquentes. Nous avons vu que, ce soit dans les critiques de l'intérêt de Simiand et Halbwegs, que ce soit dans les relectures contemporaines d'Adam Smith, que les 'motifs' des agents contiennent d'une façon inextricable l'évocation d'émotions et de raisonnements. Cette position contraste avec la majorité des économistes 'orthodoxes' qui considèrent que les comportements dans l'économie sont gouvernés sans méditations émotionnelles ou sentiments moraux par des signaux du marché<sup>18</sup>. Les êtres et les choses sont distribués d'une façon optimale économiquement par le jeu de l'offre et la demande produisant les signaux de prix et transmettant, pour ne pas dire imposant, la rationalité économique aux agents<sup>19</sup>. Cette mécanique économique entraîne une marchandisation de plus en plus sophistiquée que manifeste la financiarisation des économies contemporaines.

En fait, ce récit du progrès du capitalisme par les marchés financiarisés qui s'autorégulent par des signaux de prix va s'effondrer lors de la Crise de 2008<sup>20</sup> après avoir été mise à mal dans les crises précédentes. Comme nous le soulignons en introduction, les 'signaux du marché' n'ont pas suffi à inculquer une rationalité économique aux populations qui se sont laissé aller à leurs émotions liées aux désirs de la propriété immobilière. Encore plus, les économistes au centre de



la financiarisation des marchés, ceux qui devraient incarner les êtres rationnels économiquement ont montré des failles émotionnelles (corruption, collusions, etc.) qui font que des économistes comme A. Sen, renommés, mais marginaux, en viennent à faire un appel à une éthique économique<sup>21</sup>.

La sociologie de la connaissance économique que je propose vise donc à expliquer la montée de la théorie du capital humain comme une ‘réponse’ aux contradictions rencontrées par la doctrine des ‘signaux du marché’ devant son échec à produire des comportements économiques rationnels (comprenant toujours des présupposés propres aux groupes sociaux de ces économistes). La financiarisation qui devait amener à une plus grande efficacité des marchés, paradoxalement par les crédits disponibles, telles les opérations de titrisation hypothécaires de 2008, va entraîner une baisse de ‘sensibilité’ aux prix de la part des populations qui connaissent aujourd’hui des niveaux très élevés d’endettement individuels et, ceci particulièrement dans les pays dont le modèle financier est états-unien<sup>22</sup>. La théorie du capital humain popularisé par Gary Backer apparaît dès lors comme un nouveau mode d’intervention visant à rendre de nouveau réceptif aux signaux des marchés les populations qui ont accès au crédit. La notion de capital humain inspire la création de différents dispositifs qui vont des applications bancaires aux jeux vidéo<sup>23</sup> voire aux multiples systèmes de bourses et de concours dans l’éducation comme autant d’épreuves émotionnelles (peurs, angoisses menant aux préoccupations voire aux soucis continuels) qui projettent les êtres dans une anticipation rationnelle de nature économique: à vivre en somme dans la projection économique de leur existence.

Ce rapport social au monde devient celui qui devrait être imposé ou, selon le point de vue, s’imposer aux populations pour le bien-être. Pour appuyer cette thèse, nous ne pourrions pour l’instant que citer les œuvres de deux économistes critiques Gilles Dostaler et Laurent Cordonnier. Le premier nous montre dans ses travaux que dans les périodes de transition, les penseurs de l’économie tout en niant ces transitions sociales savent comment les faire advenir<sup>24</sup>. Le second, en réalisant une analyse des théories économiques du capital humain dans le domaine du travail<sup>25</sup>, met au jour les émotions et sentiments négatifs attribués implicitement au comportement des travailleurs ainsi que l’effort de rationalisation démesurée demander à ceux-ci afin qu’ils soient en mesure de participer d’une façon efficace aux marchés du

travail. Dès lors, si l'on suit le monde que projettent ces théories, il ne reste plus qu'à considérer la socialisation de ces populations dans une 'économie du savoir' qui doit être transmise dès le plus jeune âge, économie que l'on doit instrumenter par des dispositifs informatiques à forte teneur émotionnelle et à forts modules de calculs mathématiques bayésiens, tout ceci afin de favoriser ces apprentissages sociaux.

Malgré les critiques des sociologues, des historiens contemporains de la pensée économique et des économistes 'hétérodoxes', il est à parier qu'une telle vécue économique, devenant de plus en plus promu, demandera d'envisager notre existence comme une vaste entreprise de gestion et d'y faire face par l'emploi de thérapies d'adaptation aux marchés dont la prolifération a déjà été mise en évidence par Éva Illouz dans *Les sentiments du capitalisme*. Peut-on aller au-delà du conditionnement aux signaux des marchés, de l'inculcation émotionnelle par des dispositifs? De l'adaptation thérapeutique aux contraintes des marchés? Arrivera-t-il un moment où les économistes 'pures' pour reprendre le qualificatif de Simiand et Halbwachs en viendront à envisager, à leur manière, comme la fait leur fondateur Adam Smith, que leur capitalisme est sentimental? Peut-on espérer que cela, en même temps, leur révèle l'existence de la pluralité des rationalités sociales de l'économie? Il faut dire que dans les années '50, pour un sociologue américain croyant à l'objectivité économique comme Norman Taylor de l'École de Chicago, il aura fallu plusieurs années de recherches sociographiques dans les milieux industriels au Québec afin de parvenir à cette découverte qui va lui permettre d'envisager l'économie avec une certaine distanciation de son origine sociale<sup>26</sup>.

<sup>1</sup> Il y aurait une discussion que nous ne pouvons faire ici de la notion de performativité des 'sciences économiques' déjà développer notamment par Muniesa et Callon (2008). Notre position est différente de ces auteurs. Nous pensons que les sciences ont une dialectique interne comme l'ont montré des épistémologues comme Gilles-Gaston Granger, les différenciant des techniques et des idéologies comme formes de connaissance. Les 'sciences économiques pures' contrairement aux prétentions souvent avancées n'ont pas les propriétés de la connaissance scientifique pas plus que la sociologie, du moins jusqu'à aujourd'hui. Nous actualisons ici la position de Simiand et Halbwachs qui est similaire à partir des acquis de l'épistémologie contemporaine des sciences.

<sup>2</sup> La philosophie sociale des sciences économiques ne se présente pas sous la forme prescriptive habituelle de l'éthique, mais comme un simple moyen pour atteindre des fins. Ce 'moyen économique' nous inscrit implicitement dans une conception de

l'ordre moral du progrès par la croissance économique induisant une représentation chez le lecteur en termes de rationalité économique individuelle comme le fait le réel romanesque qui fait parcourir un monde d'expérience aux fins d'orienter le lecteur à la différence des prescriptions des comportements de la fable.

<sup>3</sup> Les limites du modèle de la croissance économique perçu aujourd'hui font que celle-ci n'apparaît plus d'emblée comme 'naturellement' l'intérêt collectif.

<sup>4</sup> Voir à ce sujet C. EYRAUD, *Le capitalisme au cœur de l'État. Comptabilité privée et action publique*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges 2013, p. 300.

<sup>5</sup> Extrait: <<http://www.filmsquebec.com/films/un-capitalisme-sentimental-olivier-asselin/>> (dernier accès le 04.10.2016).

<sup>6</sup> La société américaine Fantex fait la promotion de ce genre d'investissement en bourse.

<sup>7</sup> Voir à ce sujet F. LEBARON sur *La Crise de la croyance économique*, 2010: <<https://lectures.revues.org/1202>> (dernier accès le 04.10.2016).

<sup>8</sup> P. LIVET, *Émotions et rationalité morale*, PUF, Paris 2002, p. 291.

<sup>9</sup> Voir à ce sujet R. BROWN et J. KULIK, *Flashbulb memories*, in «Cognition», vol. 5, n. 1, 1977, pp. 73-99. Nous ne retenons pas l'explication biologique des auteurs.

<sup>10</sup> B. LATOUR et V.-A. LÉPINAY, *L'économie, science des intérêts passionnés*, La découverte, Paris 2008, p. 134; J. BERNARD, *Les voies d'approche des émotions. Enjeu de définition et catégorisations*, in «Terrains, théories», n. 2, 2015. P. BRIDEL, «Passions et intérêts» revisités. La suppression des "sentiments" est-elle à l'origine de l'économie politique?, in «Revue Européenne des sciences sociales», vol. XLVII, 144, 2009.

<sup>11</sup> Ce constat fait par Halbwachs à partir des travaux de Simiand est en exergue au début de cet article.

<sup>12</sup> M. HALBWACHS, *La méthodologie de François Simiand. Un empirisme rationaliste*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 121, nn. 5-6, 1936, p. 293.

<sup>13</sup> «Le phénomène à l'œuvre, que Smith nomme «main invisible», est probablement le plus célèbre de son héritage littéraire. Pourtant, il n'apparaît qu'une fois dans chacune des œuvres que sont la Richesse, la Théorie et l'Histoire de l'astronomie», O. ROCHON, *La philosophie morale dans l'œuvre d'Adam Smith. Retour sur le Das Adam Smith Problem*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Gilles Dostaler, UQAM, Montréal 2009, p. 73.

<sup>14</sup> Voir R. NIELI, *Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 47, n. 4, 1986, pp. 611-624.

<sup>15</sup> ROCHON, *La philosophie morale dans l'œuvre d'Adam Smith*, cit., pp. 4-5.

<sup>16</sup> A. SEN, *La prudence chez Adam Smith*, in «Mouvements», n. 23, 2002, pp. 110-117.

<sup>17</sup> On peut contraster l'approche de la confiance dans les termes épurés de la philosophie sociale de Sen avec une approche sociologique de la confiance selon la constitution concrète dans les relations sociales telle que définie dans les travaux de M. Granovetter par exemple.

<sup>18</sup> Nous référons ici aux travaux de l'économiste Kenneth Joseph Arrow sur l'information. Même si les économistes néo-classiques n'en sont plus à concevoir l'information comme pure et parfaite, il n'en reste pas moins qu'ils la conceptualisent encore comme un signal aux agents.

<sup>19</sup> Ici nous attribuons cette rationalité sociale aux économistes et financiers qui transmettent ces signaux et non nécessairement à ceux qui reçoivent ces signaux.

<sup>20</sup> Voir les étapes de la crise de 2008 décrites par J. SAPIR, *Une décade prodigieuse. La crise financière entre temps court et temps long*, in «Revue de la régulation», n. 3, 2008, pp. 1-14.

<sup>21</sup> A. SEN, *Capitalism Beyond the Crisis*, in «The New York Review of Books», vol. 56, 2009, pp. 27-30.

<sup>22</sup> Voir à ce sujet SAPIR, *Une décade prodigieuse*, cit., p. 10.

<sup>23</sup> Des jeux vidéo conçus à cette fin sont utilisés par des professeurs de sciences économiques dans l'enseignement au collégial au Québec.

<sup>24</sup> G. DOSTALER, *Transition et pensée économique*, in «Cahiers de recherche sociologique», vol. 1, septembre 1983, pp. 19-35.

<sup>25</sup> L. CORDONNIER, *Pas de pitié pour les gueux. Sur les théories économiques du chômage*, Raisons d'agir, Paris 2000, p. 110.

<sup>26</sup> N. TAYLOR, *L'industriel Canadien-français et son milieu*, in «Recherches sociographiques», vol. 2, n. 2, 1961, pp. 123-150.



Dominique Ottavi

*Le temps de la peur: entre raison et sentiment*

De l'enthousiasme humanitaire à la déploration de l'absence d'empathie, de la fascination pour les jeux violents à la consommation de séries dont les ressorts sont amour et jalousie, nombreuses sont les occasions de voir que le 'sentiment' appelle aujourd'hui de nouvelles analyses. Les 'sentiments' dans la culture contemporaine, la manière dont ils sont exprimés, vécus, valorisés ou non, participent en effet des conditions qui imprègnent les mentalités, qui 'forment' les nouvelles générations à l'insu des anciennes, dont l'attention est centrée sur les projets éducatifs, les programmes scolaires, etc., toutes choses dont l'intérêt est grand mais qui ne formeront jamais qu'une partie de l'éducation. Mais ce mot est-il le bon? En français il désignait au dix-huitième siècle la faculté de sentir, d'être affecté par le monde dit justement sensible, au dix-neuvième siècle il s'agit d'une disposition intérieure. Aujourd'hui, le vocabulaire flotte: la psychologie s'intéresse aux émotions et à leur 'gestion', tandis qu'avoir trop de sentiments, 'être sentimental', passe pour obsolète. Peut-être le terme plus technique d' 'affect' peut-il transcender ces différences. L'affectivité engendre des sentiments, émotions, modes d'être qualitatifs, qui s'exposent dans les œuvres d'art, les médias, la culture populaire, ou encore les réseaux sociaux. Même récupérés par l'industrie de la communication, ils foisonnent en marge de la rationalité de l'*homo œconomicus*. Dominique Pasquier a attiré l'attention sur la «culture des sentiments» qu'il ne faut pas réduire à de l'irrationalité (Pasquier, 1999). Marina D'Amato a montré tout le sens qu'il fallait accorder à la culture télévisuelle (D'Amato, 2009). Elle est négligée par le discours pédagogique, dominé par un relativisme des valeurs et un idéal de non-intervention dans le domaine moral.

Nous privilégions ici le sentiment de la peur. Omniprésente sur les écrans, vieille compagne de l'inconscient, réactivée par le retour du fanatisme, l'exaltation de la peur indique-t-elle un sentiment juste de l'état du monde? Le culte du gothique et du fantastique n'est-il par une communion des désarrois, à la frontière du psychique et du social? Après avoir évoqué l'état de l'objet 'peur' dans la recherche historique actuelle, nous retournerons à la pensée freudienne et à l'anthropologie, avant d'évoquer des essais de Gunther Anders et de Stefan Zweig qui mettent en cause l'existence sociale des sentiments.

### *La relativité des sentiments*

Les recherches historiques nous ont familiarisés avec l'idée de la relativité des affects.

La liste est longue des historiens qui se sont penchés sur les sentiments, dans la deuxième partie du XX<sup>e</sup> siècle notamment. Philippe Ariès, dans *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, a révélé les facettes de l'amour et du sentiment de l'enfance (Ariès, 1960). Avant lui Lucien Febvre s'y était essayé en s'interrogeant sur l'amour courtois (Febvre, 1944). Norbert Elias, aussi, a montré la relativité des normes et des représentations notamment au sujet de la violence.

On ne peut évoquer la peur sans se référer à Jean Delumeau, qui l'a étudiée notamment en relation avec le religieux (Delumeau, 1978); on doit penser aussi aux travaux d'Alain Corbin...L'intérêt pour les sentiments à la frontière de l'anthropologie et de l'histoire, ne se dément pas, comme le montre la parution récente de *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, de Damien Bosquet et Piroska Nagy (Bosquet, Nagy, 2015).

Au-delà de la diversité de ces travaux et indépendamment de leur qualité pourrait se constituer une sorte de doxa: ces travaux montreraient une totale 'relativité' des affects, laissant penser que le sentiment relève d'un imaginaire pur, non connecté au réel, ou l'étant de façon gratuite, voire délirante...Or l'imaginaire est aussi de la pensée, même si la manière de l'établir n'a rien d'évident.

Si les œuvres qui le sollicitent traversent les siècles, c'est qu'elles renvoient à un invariant qui est l'intensité du sentiment, et à sa traduction dans des formes qui ne relèvent pas de la transparence logique. Ces formes l'inscrivent dans l'histoire, sont une manière de s'y référer,

alternatives à un discours explicite. Cette question du sens des formes, de l'esthétique et de ses liens avec les affects, des formes subtiles de la pensée dans l'art, Freud y a été extrêmement sensible: les célèbres photos prises dans son domicile viennois avant son exil le montrent, avec ces statues antiques plutôt empilées qu'exposées, qui lui faisaient face pendant son travail. Ces œuvres révèlent son point de vue, à leur manière, sur l'art: la variété des formes de ces dieux et symboles anciens est évidente, mais le fait qu'ils nous parlent toujours, soit pour fasciner, soit pour interroger, renvoie à une sorte d'invariant qui relève des processus inconscients, par-delà la variabilité de la culture.

### *La peur chez Freud*

La réflexion freudienne sur la peur et ses expressions s'est effectuée en plusieurs temps. Freud a envisagé la peur comme épouvante et sidération dans un texte sur la tête de Méduse, de 1922. Il a vu dans l'iconographie de Méduse l'horreur de la tête coupée avec les vaisseaux rendus apparents, les fameux serpents qui lui tiennent lieu de chevelure. A-t-il contemplé le bouclier de Persée imaginé par Böcklin? Cette interprétation pourrait être confirmée aussi par un bas-relief de l'époque d'Auguste qu'on peut contempler actuellement à l'antiquarium du Palatin, où des serpents s'échappent du cou sectionné. Freud y voit l'horreur de la castration, qui fige et statufie celui qui y est confronté, même inconsciemment. Il y a là comme un modèle universel de la peur, face au non-être, à l'anéantissement, l'irreprésentable.

Mais Freud a auparavant envisagé la peur comme dynamique: d'abord dans la théorie de la catharsis des *Études sur l'hystérie*, en 1895 (Vives, 2010), où il envisage une purification thérapeutique de l'affect tyrannique. Est envisagé alors un processus de maturation et de maîtrise des affects enserrés dans l'infantile. Ce faisant, Freud prend des distances avec une vision évolutionniste de l'appropriation de la peur qui était celle du *Rameau d'or* de James Frazer, et dont la structure demeure présente dans la psychanalyse jungienne. Pour Frazer, les mythes renvoient aux «tâtonnements de l'esprit humain dans les sombres abîmes du passé» et doivent être dépassés par la raison, qui s'éloigne avec le progrès du passé primitif de l'humanité. Ce qui n'empêche par Frazer, en contradiction avec ses propres propos, de consacrer des centaines de pages à la reconstitution des anciens mythes et religions primitives...



Freud revient encore sur le sujet dans *L'inquiétante étrangeté* en 1919: il voit dans le sentiment de l'étrange (*das Unheimliche*) l'irruption dans le présent de quelque chose qui ne devrait pas s'y trouver, recouvert par la surface rassurante du familier. L'étrange est inquiétant car il est le retour du refoulé. Il met en scène un danger vital pour le sujet, ce danger prenant la forme du plus refoulé parce que plus dangereux pour lui. Cette expérience est aussi provoquée par les contes et les œuvres qui en font leur ressort, tels les *Contes* d'Hoffmann. Il y a, donc, un processus invariant sous des formes différentes.

### *Wittgenstein et l'organisation de la peur*

Le point de vue freudien sur ce point particulier trouve un écho chez Wittgenstein qui a, lui aussi, affronté le pouvoir de fascination des mythes et sur le cas de Frazer, avec son incohérence épistémologique (Wittgenstein, 2001: 30). Il s'est interrogé sur l'histoire du «roi-prêtre» de la Diane de Nemi en Italie, qui ouvre le *Rameau d'or*. C'est une strate ancienne de la religion romaine, dont l'origine est antérieure à la fameuse éducation de Rome par la Grèce, qui raconte le destin tragique d'un prêtre résidant dans la forêt de Nemi, bois sacré de Diane. L'accession à ce titre s'obtient par l'assassinat du précédent roi, et cette dignité suppose donc pour être conservée en même temps que la vie, une vigilance de tous les instants. Ceci donne lieu à une description lyrique de Frazer, qui imagine la vie de ce personnage traqué, armé, alerté au moindre bruissement de feuilles, dans l'attente du surgissement de son successeur. Le rite, comme le récit qui l'évoque, présentent une énigme.

Pourquoi cette coutume terrible? Pour Wittgenstein, c'est en renonçant à en trouver le sens, c'est-à-dire en chercher une origine historique ou une explication, que l'on a une chance d'en saisir la vérité. Il préfère justement s'en tenir à la forme qui a fasciné Frazer, en retenir avant tout le caractère «étrange et effrayant».

Quand Frazer raconte l'histoire du Roi de la forêt de Nemi, il le fait sur un ton montrant à quel point il éprouve que quelque chose d'étrange et d'effrayant est en train de se passer. Mais la véritable réponse à la question: 'Pourquoi cela se produit-il?', est celle-ci: Parce que c'est étrange et effrayant. C'est-à-dire que ce qui nous fait ressentir l'événement comme effrayant, grandiose, horrible, tragique, etc., comme quelque chose qui n'est rien moins que trivial et insignifiant,

c'est 'cela' même qui est à l'origine de cet événement. La recherche de causes d'une telle coutume entraînerait dans un labyrinthe de faits, en admettant que l'on puisse les reconstituer, qui ne dirait pas l'essentiel: les mots, les gestes, les signes, ne renvoient pas qu'à une logique causale mais aussi à la réalité des affects, aux émotions fondamentales comme celle de «la majesté de la mort» que Wittgenstein voit célébrer dans ce rituel païen. On a affaire ici à une expérience des limites, à une manifestation de réalités contradictoires, non pas à une représentation mais à une organisation de la peur. Pour avoir cette expérience, il n'est même pas nécessaire de «croire» à quoi que ce soit, il suffit de subir l'émotion qui est au centre du rituel.

On pourrait rapprocher cette analyse de la nouvelle de Henry James intitulée *Le dernier des Valerii*. Le héros de cette nouvelle, un noble italien désargenté, entre dans une phase de trouble psychique, du moins du point de vue de sa famille, après la découverte dans son jardin d'une statue dont on ne sait si elle représente Vénus ou Junon. Au-delà de la perte de capacité d'identifier la divinité, sa forme exerce sur lui un empire tel qu'il renoue avec l'ancienne piété païenne.

La peur s'organise donc à travers des formes. Le vocabulaire ou les conventions esthétiques, les rites, qui l'organisent, comme le montre Wittgenstein, renvoient à une expérience fondamentale, qui, comme l'inconscient, ignore le temps. Elle crée une rupture violente dans la pensée et les représentations. Sa violence perturbe le récit de notre vie. En ce sens ce n'est pas un hasard si c'est au XIX<sup>e</sup> siècle, et dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avec la première vague 'gothique', qu'on voit s'épanouir l'étrange, l'effrayant, les goules, les spectres, les revenants, qui font toujours la joie des 'gothiques' actuels. Le retour de l'étrange inquiétant s'y est érigé en refus du grand récit du Progrès et de la Raison. En ce sens, les formes, si elles se nourrissent de l'inconscient, appartiennent aussi aux processus secondaires et à la pensée consciente. Surtout quand les arguments logiques et objectifs ne sont pas audibles par l'esprit du temps... L'expérience de la peur en ce sens est une sorte de savoir, quand elle est réintroduite dans la réalité par le moyen des fictions. Ces fictions rappellent des invariants de la condition humaine et l'omniprésence de la menace vitale, prête à surgir dans une multitude d'occasions, dès que craque le vernis de la civilisation.

C'est précisément ce point qui est mis en exergue par des auteurs plus proches de notre monde contemporain, confrontés à la ruine effective de notre croyance au progrès.

*La peur du monde sans hommes*

Stefan Zweig, tout d'abord, évoque, 1942 dans *Le Monde d'hier* et de son point de vue d'exilé, le bouleversement du monde dû au déclenchement de la Deuxième Guerre mondiale. Rappelons que Zweig est parti au Brésil, où il se suicidera, s'en étant expliqué dans ses derniers textes, où il décrit la disparition du monde, de son monde, sans espoir de retour. L'avenir dans le monde nouveau à attendre de ce bouleversement n'est pas un avenir, puisqu'il signifie le déni de l'existence de millions d'êtres humains mais encore la volatilisation de tout ce qui faisait sens et valeur, encore dans le monde d'entre les deux guerres. Outre le danger vital qui est au cœur des analyses de Zweig, le rapport entre la peur et le sentiment de sécurité est particulièrement exploré. Il évoque sa jeunesse, dans son milieu éduqué, baignée dans la croyance à la sécurité, et qualifie cette époque d'«âge de la sécurité». Plus qu'un fait, la sécurité est un objet de croyance alors, croyance violemment démentie par les événements, une sorte de voile de Maya qui illusionne. Mais l'originalité du point de vue de Zweig consiste à montrer que cette illusion tire sa force d'une perturbation des sentiments: la peur a disparu, alors même qu'elle devrait augmenter et avertir. Elle revient en tant que terreur sidérante en balayant toute ressource. Zweig met donc en évidence un décalage entre l'affect et la réalité, qui représente beaucoup plus que les «désillusions» du progrès<sup>1</sup>, mais un brutal retour de refoulé à échelle historique, la menace vitale que l'homme représente pour lui-même.

Ceci justifie de rapprocher Zweig de Gunther Anders, dont l'œuvre est en partie consacrée à l'histoire des sentiments. Ce sont les mêmes circonstances historiques qui l'ont amené à mettre en évidence une dyschronie du sentiment et des émotions, un décalage, ou même un vide, creusé entre la capacité de ressentir de l'humain du XX<sup>e</sup> siècle, et les circonstances dans lesquelles il est effectivement plongé.

Anders a indiqué lui-même les repères de son itinéraire intellectuel, qui sur ce point, va de l'«homme sans monde» au «monde sans hommes». Dans *L'homme sans monde, écrits sur l'art et la littérature*<sup>2</sup>, il déclare:

«Je passe pour un auteur ayant consacré des décennies .../...à mettre en garde contre l'autodestruction de l'humanité, contre "le monde sans hommes" [et peut-être même sans vie].  
.../...Mais cette "préoccupation" pour la fin possible, apparue

sur-le-champ, le jour d'Hiroshima, le 6 août 1945, sans avoir pu bien sûr se transformer aussitôt en “textes”, constitue véritablement un “*tournant*” [pour reprendre le terme de Heidegger], un renversement de ce qui était mon sujet principal à l'origine. Car, avant cette date-césure, presque toutes mes préoccupations spéculatives, politiques, pédagogiques et littéraires-les différencier me semble assez absurde-étaient tournées vers l’“homme sans monde”.

L'expression d’«homme sans monde», ici, désigne ceux qui vivent à l'intérieur d'un monde qui n'est pas le leur bien qu'ils le produisent. C'est un fait de classe, lié à l'exploitation. Le prolétaire, qui contribue à produire un monde dont l'usage ne lui est pas destiné, le chômeur, contemplateur d'un monde où il n'a pas de place, en font partie, ce qui induit un régime particulier de la peur: l'homme sans monde ne craint pas, il agit, se bat, revendique... L'homme du pluralisme culturel qui participe à de trop nombreux mondes et n'accorde plus de valeur à la culture, prisonnier qu'il est d'un éclectisme chaotique, où la culture est un bien qui se consomme, est aussi privé de monde (Anders, 2015: 24). Ses émotions sont pacifiées par la relativité du sens et des valeurs, ainsi que par l'optimisme historique.

Mais Gunther Anders est allé plus loin que cette première ‘désillusion’ du progrès, il s'en explique dans *Aimer hier: notes pour une histoire du sentiment* (Anders, 2012), qui prolonge les réflexions amorcées dans *L'obsolescence de l'homme* (Anders, 2002).

Les textes qui composent ce volume, extraits de ses journaux intimes de New York des années 1947-1949, ont pour objet des sentiments, les siens et ceux de ses compagnons de destin. L'observation de ses contemporains lui suggère qu'il y a une ‘perte’ de l'expérience, un éloignement de la réalité en quelque sorte. Ceci ne se traduit pas par un repli sur soi qui pourrait conduire à l'introspection à la manière romantique, mais plutôt par une sorte de légèreté, d'adaptation joyeuse aux circonstances, d'oubli peut-être, de refoulement sans doute, d'expériences pour beaucoup inassimilables. Est-ce un problème, pourquoi ne pas se contenter de considérer cela comme une réaction normale? Pour Anders, il y a bien un problème, qui est un décalage qu'il nomme «décalage prométhéen». Il est dû à un changement dans la réalité matérielle et à l'existence des armes de destruction massive, potentiellement menaçantes pour la planète elle-même. Alors, l'écart se creuse entre ‘faire’ (arme atomique) et ‘sentir’. Alors que l'idée d'apocalypse

n'est plus qu'un simple mot, le pouvoir de l'être humain outrepassa ses capacités de réaction, de représentation, et d'affect:

«Force est de constater que la transformation extrêmement rapide de nos capacités, notamment techniques, nous a à ce point dépassés que l'écart entre l'avancement de ces dernières et celui de nos capacités émotionnelles s'est creusé de manière catastrophique – en d'autres termes, nous sommes si peu armés face à l'énormité du monde que nous avons nous-mêmes «fabriqué», et surtout devant notre pouvoir de le détruire, que, pour survivre, nous devons impérativement soumettre nos sentiments [et donc leur “histoire”] à des transformations forcées» (Anders, 2012: 12).

Faire comme si de rien n'était, et se complaire dans un nouvel âge de la sécurité n'est tout simplement pas à la hauteur de la situation (Anders, 2002: 300). L'apprivoisement de la peur refoule le fait que nous sommes au bord de l'abîme d'un monde sans hommes: «Nous ne sommes pas, avec notre imagination et nos sentiments, à la hauteur de nos propres productions et de leurs effets» (Anders, 2002: 304).

Si les cérémonies tragiques nous font défaut pour nous ramener à l'essence même de la peur, le cinéma, la bande dessinée, la littérature, ne sont pas démunis pour combler cette lacune. Nous nous bornerons à citer deux exemples qui vont plus loin que le réveil de la peur parce qu'ils mettent en avant la dyschronie du sentiment. Le film *Take Shelter* de Jeff Nichols sorti en 2011 met en scène un héros dont les rêves s'avèrent plus près de la réalité du dérèglement climatique que la tranquille dyschronie des autres: il est le seul à envisager la catastrophe comme possible, ou plutôt à la ressentir comme possible. Pour les autres, ils sont dans l'âge de la sécurité et dans légère croyance que science et technique réparent magiquement les méfaits qu'elles causent. *Melancholia* de Lars von Trier a la particularité de confronter un personnage mélancolique incarné par Kirsten Dunst à un entourage parfaitement ordinaire et irresponsable. La mélancolie ne conduit certes à aucune solution, mais là encore elle est la seule attitude qui soit au niveau de la situation.

Ces œuvres semblent faites pour illustrer le propos de Anders:

«La seule tâche morale décisive aujourd'hui, dans la mesure où tout n'est pas encore perdu, consiste à éduquer l'imagination morale,

c'est-à-dire à essayer de surmonter le "décalage", à ajuster la capacité et l'élasticité de notre imagination et de nos sentiments à la disproportion de nos propres produits et au caractère imprévisible des catastrophes que nous pouvons provoquer, bref, à mettre nos représentations et nos sentiments au pas de nos activités» (Anders, 2002: 304).

Loin de la relativité flottante des sentiments, loin également d'un invariant archaïque figé sous ses différents masques, la peur participe d'une histoire. Dans une civilisation qui ne peut considérer le sensible comme un sujet sérieux et le réduit à d'une scorie de l'activité cérébrale, les arts et la culture populaire mobilisent ses ressources pour une réélaboration de la peur. Sa présence insistante n'est pas cathartique, elle montre plutôt que l'affect n'est pas étranger la pensée quand le dressage de l'humain et le retard de l'entendement et la mise entre parenthèses de la lucidité l'ont rendu dyschronique.

<sup>1</sup> Nous reprenons l'expression de Raymond Aron.

<sup>2</sup> G. ANDERS, *L'homme sans monde, écrits sur l'art et la littérature*, Fario, Paris 2015, *Introduction*, p. 11. Il illustre le propos surtout dans les études sur A. Döblin.

BIBLIOGRAPHIE

- G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme* (1956), Ivrea, Paris 2002.
- ID., *Aimer hier: notes pour une histoire du sentiment, New-York, 1947-1949*, Fage, Lyon 2012.
- ID., *L'homme sans monde, écrits sur l'art et la littérature*, Fario, Paris 2015.
- D. BOQUET, P. NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Le Seuil, Paris 2015.
- M. D'AMATO, *Téléfantaisie. La mondialisation de l'imaginaire*, Presses de l'Université Laval, Québec 2009.
- J. DELUMEAU, *La peur en Occident, XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Fayard, Paris 1978.
- D. PASQUIER, *La Culture des sentiments. L'expérience télévisuelle des adolescents*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 1999.
- J.M. VIVES, *La catharsis, d'Aristote à Lacan en passant par Freud, une approche théâtrale des enjeux éthiques de la psychanalyse*, in «Recherches en psychanalyse», 1, 2010, pp. 22-35.
- L. WITTGENSTEIN, *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer* (1936, 1967), in «Philosophica III», Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 2001, p. 30.
- S. ZWEIG, *Le monde d'hier* (1942), Belfond, Paris 1996.

Maria Caterina Federici

*La paura tra sentimento e ri-sentimento*

*Introduzione*

Dopo l'attentato alle Twins Towers del 2001 che sembrò dimostrare l'ipotesi di Samuel P. Huntington dello scontro di civiltà del 1996, cui Francis Fukuyama<sup>1</sup> aveva contrapposto l'ipotesi della fine della storia si è aperto, con nuova prospettiva, un dibattito sull'incertezza della società contemporanea. Ambedue non tennero conto che lo scontro di civiltà è ora all'interno delle società umane globalizzate e connesse e può meglio ipotizzarsi un *Change(clasm) of Civilization*, come hanno dimostrato gli attentati del 13 Novembre dello scorso anno a Parigi. Tale situazione origina nuovi sentimenti di paura e di impotenza per i cambiamenti portati dalla rivoluzione tecnologica, per le criticità ambientali e climatiche, per le grandi migrazioni, per la perdita dei valori forti dell'Occidente cristiano.

Già Pareto nel presentare il suo programma del corso di Sociologia a Losanna argomenterà come gli uomini sono spinti dai sentimenti, dalle passioni, dagli interessi e si compiacciono di credere, di agire secondo ragionamenti<sup>2</sup>. Le suggestioni del *Levitiano* vengono parzialmente riprese anche parte dalla sociologia del '900, da Pareto che argomenta come gli esseri umani non siano privi di ragione ma la ragione sia schiava delle passioni, «servant de passions»<sup>3</sup>. Anche Dahrendorf sembra condividere l'approccio di Hobbes nell'identificare nelle istituzioni «i bastioni contro la malvagità» degli esseri umani<sup>4</sup>. Newton che sospese il giudizio: «Hypotheses non fingo» non mi avventuro in speculazioni, dimostra che ciò che si può quantificare e misurare e supera il vaglio della prova sperimentale può entrare a far parte del nostro schema di descrizione della realtà.



In questo ambito la sociologia si mette alla prova. Sentimenti e ri-sentimenti originano soluzioni semplici, magiche a volte folli. Paura e disorientamento sono sentimenti che attraversano il nostro 'sentire'.

### *Sentire la paura*

Il mondo postmoderno contemporaneo è molto simile, in alcuni aspetti, a quello descritto da Hobbes ne *Il Leviatano*<sup>5</sup> in cui si ipotizza che per vincere il terrore e l'anarchia fosse necessario rinunciare alla libertà individuale. Ma oggi il 'Leviatano' è estremamente più potente e unitamente all'uso della forza, paura e suggestione vengono usati e comunicati massmediologicamente come meccanismi di funzionamento del consumo<sup>6</sup>. Infatti, la concezione stessa di 'Stato moderno' è stata concepita dalla paura, secondo Hobbes, per porre freno e arginare l'istinto degli esseri umani («*homo homini lupus*»<sup>7</sup>), con una entità superiore che possa gestire l'esercizio della violenza nelle sue varie declinazioni.

Più recentemente Giddens (1990)<sup>8</sup> suggerisce di guardare al ruolo dello Stato nazione: i cittadini sono disposti a rinunciare ad alcune porzioni di libertà e ad accettare il «monopolio della violenza legittima pur di essere protetti». Lo stato, delegato al mantenimento della sicurezza, offre soluzioni per affrontare ed esorcizzare la paura. La sua stessa autorità è giustificata dal ruolo di *tutor* della sicurezza. In caso di pericolo, più o meno reale, che genera ansia e paura, esso protegge i suoi cittadini eliminando ciò/chi è ritenuto esserne la causa. La legittimazione dell'autorità attraverso il ruolo di 'difensore' richiede però minacce e nemici sempre nuovi. Talvolta le reazioni nei confronti dei potenziali pericoli possano essere opposte, soprattutto in quei casi in cui la minaccia all'equilibrio della società è rappresentata dal diverso o dall'escluso. In alcuni casi la produzione dei meccanismi di sicurezza passa unicamente attraverso l'allontanamento e la marginalizzazione, in altri è costruita attraverso processi di inclusione e di recupero. Nonostante quello che 'sembra', viviamo in una società tra le più sicure della Storia umana dove la violenza, sia privata sia pubblica, è molto diminuito, come dimostra l'analisi di Pinke<sup>9</sup>. La violenza rappresentata può configurarsi come una forma di compensazione per quella non agita, per quel confronto fisico, a parere di alcuni studiosi, biologicamente necessario, per la rimozione dei riti di passaggio, di forme di socializzazione, che inducono a forme di autolesionismo mediatico o a

atti vandalici del tutto privi di senso in una totale assenza di emozioni.

In altro campo dell'agire umano la produzione artistica e letteraria è sempre carica di violenza, come metafora della condizione umana: la vita come lotta per la sopravvivenza da Omero a Hemingway, dalla Bibbia al Corano fino al punto in cui le emozioni trovano forti rappresentazioni nelle arti visive. Per es. la paura è rappresentata in modo che riproduce lo stress o ne aumenta la rilevanza sociale a partire dalle fiabe dei bambini. Le immagini dominano i nostri contesti in una ragnatela di rimandi iconici: *Guernica* di Picasso per esemplificare un impatto forte, o anche *Marat morente nella vasca da bagno* dipinto da David, letterari, *Guerra e Pace* di Tolstoj, tutti i grandi romanzi di guerra, politici, la folla e il populismo delle grandi piazze reali e virtuali<sup>10</sup>, le spaventose rappresentazioni del Lupo di Cappuccetto Rosso, del Rospo che nasconde il Principe Azzurro, dello sperdimento di Pollicino, delle ingannevoli lusinghe del Pifferaio.

Le immagini possiedono lo statuto di soggetti attivi, performanti; definiscono gli ambiti, determinano le esperienze percettive e di conseguenza comportamentali<sup>11</sup>, come atto iconico ed anche atto linguistico che si presta al 'consumo' anche se privo di spessore semantico. La foto del bambino siriano sulla spiaggia di Bodrum, le immagini di Palmira che crolla sotto l'esplosivo dell'ISIS, sono 'immagini che ci guardano', immagini prodotte da attori sociali che sembrano avere vita propria: come scrive Philips Lovecraft «sentimento più forte e più antico dell'animo umano è la paura e la paura più grande è quella dell'ignoto».

*L'urlo* di Munch rappresenta la paura provocata dal paesaggio circostante, un grido strozzato in gola con, sullo sfondo, due persone, amici dell'artista, che potrebbero provare gli stessi sentimenti dell'artista medesimo. Il dipinto evoca un senso di solitudine e di sorda disperazione poiché l'urlo sembra gridato dentro il soggetto in primo piano, dentro la sua anima a significare il solipsismo del sentimento di paura di fronte al quale si è soli. Tuttavia la paura di essere alla mercè degli altri ha, a volte, tuttavia una funzione mobilizzatrice o organizzativa. La paura è il contrario del vitalismo descritto da Simmel<sup>12</sup> che tende a espandersi tanto quanto la paura rinserra e chiude.

L'aggressione fisica genera paura ed è origine di molti stati di paura, paura dell'Altro, che si trasforma in dipendenza e in fragilità in un processo relazionale circolare in cui insicurezza e sfiducia non permettono di rispondere ai bisogni dell'Altro, in cui non si ascolta l'Altro e non si viene ascoltati né corrisposti, generando così contesti favorenti la violenza.

*Il sentimento della paura*

La percezione umana, semplice fatto sensoriale, è un elemento che aggiunge e spesso trasforma quello che è la primitiva immagine sensoriale, fornisce la coscienza di un mondo che non è meramente frutto della nostra capacità sensoriale ma anche dell'elemento rappresentativo della nostra immaginazione del nostro modo di essere al mondo<sup>13</sup>.

Se consentiamo alle immagini della distruzione di Palmira e degli aerei che esplodono nelle Torri Gemelle, della gente che salta nel vuoto, di 'abitare' nel nostro immaginario e non dare loro una valenza definita di crimine atroce ma non di segnale apocalittico, ci comportiamo come colui che, leggendo il risultato della propria REM, legge una condanna a morte piuttosto che la fotografia di una situazione da affrontare e combattere. Si può infatti vivere la propria paura oppure vivere la propria vita. Ma le immagini, video terrificanti, le esecuzioni nel deserto, aprono nuovi orizzonti alla paura.

Il legame tra sentimenti/emotività e massmedia è molto stretto così come lo è quello con il sistema politico. Questo si palesa con grande evidenza a fronte delle immagini che giungono dagli sbarchi e dai tentativi dei migranti di trovare accoglienza, dai fotogrammi del 13 Novembre del 2015 a Parigi dove proprio la 'normalità' rimanda immagini di paura, paura inaspettata e subita senza alcuna possibilità di difendersene così come il 31 Dicembre a Colonia con l'aggressione sessuale di massa organizzata. La paura primitiva del fuoco, dell'animale feroce, della vendetta di un Dio, non colpisce più. Mentre una paura 'esistenziale', la paura di fronte alla propria quotidianità e al futuro procura agitazione e oscuri presagi – a fronte della sensazione che aumentino le derive del terrore nelle sue varie declinazioni – ove le derive xenofobe sono una delle maniere per cercare di dare una dignità ideologica alla paura. La paura è un'emozione in presenza o nella prospettiva di una minaccia che spesso salva e che ha permesso alla specie umana di sopravvivere adattandosi alle varie minacce con diverse tipologie di paura. Pascal, prima e diversamente di Pareto, ha scritto che il cuore ha delle ragioni che la ragione non conosce ma la società umana non ha paura, può fare paura. L'individuo ha paura e può fare paura. Tuttavia la grande capacità di *resilience* dell'attore sociale induce ad abituarsi anche alla paura (*keep calm and carry on*) come avviene nelle situazioni di guerra. La paura è quell'istinto umano che tende ad addossare alle vittime la colpa delle ipotetiche sventure del nostro

mondo. di ciò che «vorremmo cancellare», per dirla con Bertolt Brecht. Così si tende a scaricare la nostra paura, che diventa paura ‘rabbiosa’, su coloro che arrivano da lontano, portatori di sventura perché fuggono dalla fame, dalla guerra, dalle persecuzioni.

In questo ambito il teorema di Thomas mantiene la sua efficacia «Quello che gli individui credono reale diventa reale nelle sue conseguenze». Questo teorema impatta nella dicotomia vero/falso, apparente/reale e rende difficile l’identificazione del problema ‘paura’ come sentimento e risentimento. Molto pesa su di essa la *Weltanschauung*, del soggetto agente – che si fonda spesso sul particolare che diventa universale: una esperienza diretta o indiretta vissuta con il sentimento di paura genera un risentimento ‘universale’, verso soggetti, categorie, contesti e situazioni riconducibili all’esperienza vissuta. La paura è un sentimento di preoccupazione, d’insicurezza, di angoscia che si sviluppa di fronte a pericoli reali o anche immaginari. La paura si origina dal latino *pavere*, avere paura. Essa è stata sempre alla base del governo del genere umano come sentimento che apre al ri-sentimento. La questione si palesa con chiarezza nella nostra società «liquida»<sup>14</sup>, attanagliata dalla paura del fallimento, dalla paura di perdere il lavoro, dalla paura di perdere il partner, dalla paura di perdere il figlio/a, dalla paura di perdere il proprio ruolo nella società e diventa un ri-sentimento nei confronti dello ‘straniero’, messaggero di cattive notizie, siano esse guerre o carestie, povertà, malattie o persecuzioni politiche e/o religiose, bisogno o disagio sociale, tutto quello che si è cercato di rimuovere<sup>15</sup>.

### *La paura relazionale e il risentimento*

In Italia, nella società italiana, aumenta la distanza sociale, per livello di reddito, di consumo, di patrimonializzazione, aumentano i ri-sentimenti, collettivamente rappresentati. Una società che sta integrando e dovrà integrare milioni di stranieri, portatori di interessi primari, la casa, il lavoro, la lingua, la scuola, la salute, ecc. e tutti alle prese con nuove identità collettive, una società con una dinamica molecolare, tende a cumulare malcontento e squilibri nella composizione sociale e nelle realtà locali. Nuovi interessi e nuove identità si snodano in un intreccio quotidiano e localistico che a volte confligge e genera paura e ri-sentimento.

Secondo una recente ricerca del Censis, le più impaurite sono le donne tra i 35 e i 44 anni che vivono nel Centro Italia, soprattutto a Roma. Esse tendono a modificare le proprie abitudini evitando viaggi all'estero, luoghi come metropolitane, stazioni ferroviarie, piazze e luoghi simbolici – come dimostra il basso numero di partecipanti alle aperture del Giubileo a Piazza San Pietro – si può parlare di una nuova 'Sociologia della paura', dell'insicurezza che trova i suoi punti di analisi nell'erosione del potere statale e nell'affermazione di grandi, anonimi, poteri globali, con un aumento del rischio sociale e personale. In un'epoca di vite precarie, gli avvenimenti lontani distruttivi e dolorosi che accadono nell'Altrove del mondo, procurano forti sentimenti di paura che si trasformano in risentimenti verso l'Altro straniero<sup>16</sup> vittima di quegli avvenimenti percepiti nelle nostre società come 'messaggeri di malasorte' perché ripropongono la paura, la guerra, che credevano superate, riproposizione che si somma alla percezione della fragilità del nostro benessere, delle nostre vite 'liquide' e si trasforma in ri-sentimento verso gli sventurati 'messaggeri dell'Altrove': la paura è diventata globale degenerando in paura emotiva di un cambiamento non gestibile portato dalla velocità con cui i fatti accadono e dall'abbattimento delle barriere del tempo e dello spazio. A questo si aggiunge la perdita della capacità di condividere sistemi universali di simboli e di valori come le grandi religioni e/o le grandi narrazioni storiche e/o sociali.

Infatti la paura può essere ricercata, creata a fini erotici, nei riti di passaggio che hanno perduto tutta la loro valenza sociale. Avere paura è normale e fisiologico produce adrenalina, dilata il tempo, gli occhi si concentrano su quanto avviene davanti a loro, persone e oggetti si stagliano più nitidi e si attenua la visione periferica, il respiro diventa affannoso e superficiale. All'interno di noi stessi si evocano sentimenti contrastanti di modificazione di un equilibrio, di decostruzione di uno stato d'animo, di minaccia che incombe, qualcosa di estremo che cerca di 'abitare in me'.

Come si arriva ad avere paura? Oggi la paura è diffusa e non permette all'attore sociale di costruire ideali, valori solidi. La paura reale è minore della paura diffusa, e la paura diffusa è maggiore delle motivazioni che dovrebbero indurre ad avere paura reale. La paura porta all'isolamento, ostacola l'inserimento sociale, la relazione sociale stessa contro la volontà del soggetto agente che diviene vulnerabile e influenzabile a fronte di una società che diviene via via più indifferente. L'annuncio è parte della paura. L'annuncio non è un dialogo e non fa

parte della relazione sociale. Ma l'annuncio di una catastrofe avvenuta o imminente, di un pericolo, di una malattia, di un evento negativo genera paura, è parte della paura stessa. Il diritto di sapere dei nostri sistemi legislativi, un diritto di 'annuncio' preventivo di una qualche paura, è parte di questo processo, in medicina, come nella protezione civile. L'attore sociale conosce così *a priori* il peggio a cui va incontro, entrando nella paura dell'altro, della situazione, del mutamento, della malattia, ecc.

La paura del potere tecnologico nasce dall'ambiguità che non sempre permette di risolvere i problemi e a volte è fonte di situazioni problematiche. Il sentimento della paura, è abilmente manipolato dai terroristi agendo sull'immaginario condiviso della cultura occidentale, immaginario che, sotto molti aspetti, condividono per la loro formazione (i capi dell'attentato alle Torri Gemelle dell'11 Settembre, negli anni '90 risiedevano ad Amburgo, e si sono addestrati in Florida), spesso figli di immigrati in Occidente, angosciati dalla mancanza di certezza di una società aperta che li disorienta e li getta in situazioni di anomia. Già nel 1820 le atrocità compiute dagli Ottomani ai danni dei greci, ispirarono Eugène Delacroix a dipingere *La Grecia morente sulle rovine di Missolonghi* e *Il Massacro di Scio* in cui è raffigurata una donna greca stuprata da un turco con il turbante.

L'interpretazione di questa immagine trova una sua *ratio* nella percezione individuale dell'attore che la 'legge' reagendo non tanto al fatto storico bensì alla sofferenza individuale.

In passato le immagini venivano create in base a teoremi sociali e/o politici, oggi sono le immagini che creano i teoremi sociali e/o politici. Scatta la paura nell'opinione pubblica europea, paura che si radica nell'immaginario di cui già Talete scriveva: «tutto è pieno di dei».

Ora se il Dio cristiano fattosi uomo per redimere i peccati del mondo si avvicina all'umanità fino a esserne parte; il Dio islamico è soprattutto 'altro' dell'essere umano remoto, inafferrabile, non rappresentabile, irraggiungibile, che con lui non c'è possibilità di interazione concreta, non è una entità che ha 'provato' l'essere uomo, non esistono immagini, è astratto e totalizzante. L'unica forma relazionale possibile è la sottomissione, vero significato e senso della parola 'Islam', una sottomissione piena<sup>17</sup> che non prevede mediazioni, che fa paura.

Sia essa un'emozione primaria, o meno, la paura condiziona potentemente la vita degli individui e influenza per conseguenza, i destini sociali. Necessaria per sopravvivere, esita a volte nella ricerca del c.d.

‘capro espiatorio’: se una collettività non è in grado di fronteggiare con mezzi condivisi e compatibili le emergenze siano esse la peste di manzoniana memoria, siano le criticità della scarsità di mezzi economici, la si fronteggia individuando ‘l’untore’, alimentando razzismo e discriminazione nei confronti dell’altro, lo straniero, il diverso. La paura alimenta l’ostilità ma non ne è la causa anche se la durezza e la durata della crisi economica, i rischi di guerra e di terrorismo, le minacce delle verità infuocate dai fondamentalismi non possono essere rimosse né ignorate.

La ‘paura dell’uomo nero’ è una sottocategoria della paura degli *outsider*. Nel passato i diversi erano coloro che appartenevano a una tribù vicina ma non avevano una pigmentazione diversa. La cooperazione all’interno di un gruppo favorisce l’esclusione degli estranei e l’ostilità con estranei e l’ostilità con gli estranei cementa il gruppo.

La paura conduce all’etica compartimentale nell’incontro con l’altro, la paura del castigo, della pena, della sanzione<sup>18</sup>.

### *Alcune riflessioni personali*

Il rischio di pericolosità dei comportamenti umani genera paura ed è strettamente connesso alla politica e alla comunicazione con un sostantivo cambiamento di prospettiva<sup>19</sup> che deborda nella scienza statistica con la definizione di ciò che è ‘normale’, ‘anormale’, ‘patologico’ e aiuta a comprendere come quella deviazione umana paretianamente intesa come ‘ideologia’ si dissimula dietro il calcolo delle probabilità, promuovendo il concetto di ‘rischio’ per analizzare, comprendere, dirigere e controllare i comportamenti umani, può trasformare il tempo in urgenza.

Di fronte alla crisi dei saperi, essi si rifugiano nella tecnica, opera delle società contemporanee. Questo passaggio segna una rinuncia di valori dell’‘Uomo’ a fronte di un positivismo metodologico supportato dalle tecnologie che aiuta a predire per governare con risultati tutt’affatto incoraggianti.

Così l’attore sociale postmoderno si trova inquadrato come individuo ‘nel rischio’, cellula della «società del rischio»<sup>20</sup>.

Agire per la fiducia costituisce una scelta e un investimento che contribuiscono ad abbattere nuove e vecchie paure, ma questo è un processo di costruzione sociale ‘alto’ che sembrerebbe non essere immediatamente percorribile.

- <sup>1</sup> D.F. FUKUYAMA, *Fiducia*, Rizzoli, Milano 1996.
- <sup>2</sup> V. PARETO, *Programma e sunto di un corso di Sociologia*, in G. Busino (a cura di), *Scritti sociologici minori di Vilfredo Pareto*, UTET, Torino 1980, p. 301.
- <sup>3</sup> T. PARSONS, *The structure of Social Action*, Mc Grow-Hill, New York 1937.
- <sup>4</sup> R. DAHRENDORF, *Uscire dall'utopia*, il Mulino, Bologna 1972; M. FLORES, *Storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2008; J. MARITAIN (a cura di), *Human Rights. Comments and Interpretation*, Allan Wingate, London 1948.
- <sup>5</sup> M.C. FEDERICI, M. ANSELMi, S. CAPPELLO, *Animale sociale e homo homini lupus. Qual è la natura della specie umana?*, Electa, Milano 2011.
- <sup>6</sup> P. BORDIEU, *Le sens pratique*, Minuit, Paris 1980.
- <sup>7</sup> TH. HOBBS, *Leviatano*; FEDERICI, ANSELMi, CAPPELLO, *Animale sociale e homo homini lupus*, cit.; C. GINZBURG, *Paura, reverenza, terrore*, Adelphi, Milano 2015.
- <sup>8</sup> A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna 1994.
- <sup>9</sup> S. PINKER, *The Better Angels of Our Nature. Why Violence Has Declined*, Viking, New York 2011 (trad. it. *Il declino della violenza*, Mondadori, Milano 2013).
- <sup>10</sup> G. TARDE, *Opere*, a cura di F. Ferraro, UTET, Torino 1975; S. CURTI, *La morale sessuale*, Armando Ed., Roma 2011; S. CURTI, *Lo spirito di gruppo*, Orthoteo, Napoli-Salerno 2015.
- <sup>11</sup> H. BREDEKAMP, *Immagini che ci guardano*, Raffaello Cortina editore, Milano 2015; BYUNG-CHUL HAN, *Nello sciame*, Nottetempo, Roma 2013.
- <sup>12</sup> G. SIMMEL, *I problemi della filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato 1982; ID., *Schulpädagogik. Vorlesungen; gehalten an der Universität Straßburg*, A.W. Zickfeldt, Schutterwald-Baden 2007; P. WATER, *G. Simmel et le sciens humaines*, Klincksieck, Paris 1992.
- <sup>13</sup> L. WIESING, *Il Me della percezione*, Marinotti, Milano 2015.
- <sup>14</sup> Z. BAUMAN, *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- <sup>15</sup> G. SIMMEL, *Sociologia*, Comunità, Milano 1998, p. 567; D.M. KENNEDY, *Freedom from Fear, The American People in Depression and War 1929-1945*, Oxford University Press, New York 1999.
- <sup>16</sup> G. SIMMEL, *Lo straniero in Sociologia*, Comunità di Milano, Milano 1998, pp. 580 e ss.
- <sup>17</sup> M. HOUELLEBECQ, *Sottomissione*, Bompiani, Milano 2015.
- <sup>18</sup> C. BECCARIA, *Dei Delitti e delle pene*, Einaudi, Torino 2010; S. CURTI (a cura di), *Rileggere Cesare Beccaria*, CEDAM, Roma 2015.
- <sup>19</sup> U. BECK, *La società del rischio* [1986], Carocci Editore, Roma 2000.
- <sup>20</sup> *Ivi*.





Luca Aversano

*La musica tra ragione e sentimento*

Le prime cronache, le prime arringhe, le prime leggi furono in versi; la poesia nacque prima della prosa. Dovette essere così perché le passioni parlarono prima della ragione. La stessa cosa avvenne per la musica; in origine non vi fu che la melodia, e la melodia non era formata che dal suono delle parole, gli accenti formavano il canto, le quantità costituivano il ritmo e si parlava sia con il suono che con il ritmo che con le articolazioni e le voci. Strabone diceva che un tempo parlare e cantare erano la stessa cosa; il che dimostra, aggiungeva, che la poesia era la fonte dell'eloquenza. Era più giusto dire che l'una e l'altra ebbero la stessa origine e che un tempo erano la medesima cosa. Se si pensa al modo con cui si formarono le prime società, c'è forse da stupirsi se le prime cronache e le prime leggi erano in versi? È forse strano che i primi grammatici sottomettessero la loro arte alla musica o fossero maestri in entrambe le arti? Una lingua che possieda solamente articolazioni e voci non ha che metà delle sue ricchezze; essa può rendere le idee, questo è vero, ma per rendere sentimenti e immagini ci vuole anche il ritmo e il suono, cioè la melodia [...]

(Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Genève 1781, cit. in Fubini, 1986: 93-94).

Nel mito dell'originaria unità di parola e suono, richiamato nel testo di Rousseau, ha radice questo breve discorso sulla musica come linguaggio di ragione e sentimento. Si tratta, in fondo, dell'unità di *Logos* e *Phonè*, della primitiva indissolubilità, nella voce, di elemento meramente fonetico ed elemento semantico-verbale. Che si tratti di un mito fondativo, lo dimostra il fatto che in diverse culture l'interpretazione della stessa nascita del cosmo sia riconducibile a tale primitiva comunità di parola e suono. Nella Bibbia, si legge: «In principio era il Verbo», forse si

vuol intendere proprio questo antico, arcaico connubio di *Logos* e *Phonè*.

Il grande archetipo iniziale, l'unità di suono e verbo, da cui procedono per decadimento le stesse lingue nazionali, circoscrive dunque uno stadio incontaminato, in cui non è possibile operare alcuna distinzione. Per questo il rapporto tra linguaggio del cuore e della mente trova nell'elemento musicale una ragione d'identità e di coincidenza che la storia ha successivamente rimosso. Ma la musica conserva, nella sua genetica, traccia forte di questa duplice natura, che riemerge continuamente nel corso della storia e che qui sommariamente cerchiamo di illustrare.

Già per i filosofi greci si prospetta una tradizione duplice della musica, come espressione pura del sentimento e come massima rappresentazione dell'ordine composto, della norma, del canone: da una parte l'aspetto emozionale, sensuale (Dioniso); dall'altra quello razionale, numerico (Apollo). Se Dioniso animava col suono dell'*aulòs* le feste bacchiche, liberando le passioni dell'anima nello sfrenato godimento sensuale, Apollo lasciava risuonare le corde della sua cetra, secondo un sistema di accordatura preesistente che le poneva in relazioni matematiche certe, distinte e misurabili. Sul piano più strettamente musicale, la dialettica Dioniso-Apollo si traduceva nella differenza tra il libero *continuum* sonoro dello strumento a fiato contro il suono discreto e controllato della cetra, cioè il discreto dei suoni determinati, scissi, distinti: una contrapposizione ancora oggi è in atto tra strumenti a intonazione fissa (come il pianoforte) e strumenti a intonazione variabile (per esempio, fiati e archi). Laddove l'intonazione fissa corrisponde all'aspetto razionale, aritmetico della musica (una tradizione che ha in Pitagora un illustre sostenitore), mentre l'intonazione variabile risponde a quell'esigenza di libertà, di evasione dal controllo misurato che pure costituisce l'altra faccia della medaglia dell'arte musicale: ancora una volta, ragione contro passione, il cuore e la mente uniti e distinti nel corpo magico del fenomeno musicale.

Di quanto fosse sedimentata nella cultura greca antica la relazione tra l'ordine dei suoni e il loro effetto sentimentale è riprova la 'promulgazione' dei *nomoi* musicali: melodie pensate per diverse occasioni, che – secondo Terprando (VII secolo a.C.) – avrebbero dovuto produrre effetti diversi sull'animo umano a seconda delle circostanze e del contesto e, naturalmente, in conseguenza della disposizione dei suoni delle melodie stesse. Il *nomos*, parola che in greco significa 'legge', era ciò che regolava la composizione musicale, in un sistema di corrispondenze tra melodie (come

successioni di intervalli posti in determinati ritmi) e reazioni emotive immediatamente relazionabili, che rendeva ogni brano musicale dotato di un *ethos*, di un carattere riconoscibile e dunque infinitamente ripetibile. Modernamente, denominiamo tutto ciò 'teoria psicagogica', che – per certi versi – può essere interpretata quale superamento dell'opposizione tra aspetto matematico e aspetto emozionale dell'arte musicale, o meglio quale *coincidentia oppositorum*. In tal senso, nella direzione cioè di una conciliazione dei due elementi, sembra muoversi il mito di Orfeo: il mito del potere magico e incantatorio della musica, che comunque è attuato con l'ausilio della parola (attraverso il canto) e l'accompagnamento della cetra (lo strumento misurato di Apollo).

La dottrina etico-musicale greca fu enunciata da Damone, in base alla convinzione che la relazione forte tra musica ed emozione fosse riconducibile all'identità del legame con il movimento: suono e anima trovavano infatti nel movimento una matrice comune. Platone accentuò l'aspetto politico di questa filosofia della musica, proiettandola nella dimensione del governo dello Stato: una cattiva musica era da considerarsi pericolosa per l'equilibrio politico, e dunque – secondo Platone – un buono Stato doveva avere una buona musica. E, mi si perdoni un cenno al presente, mi pare proprio che avesse ragione nell'indicare tale stretta correlazione: almeno a giudicare dalla politica e dalla musica (...ovviamente cattive) che oggi vanno per la maggiore.

Molto in generale, anche semplificando, possiamo dire che la modernità – a cominciare dal Medioevo – tende a separare quanto i Greci avevano orficamente unito. La musica, nella costruzione categorica della tarda latinità, ritorna a essere – per i filosofi e per gli uomini di cultura – di principio un'arte cerebrale, del pensiero e della mente: finisce infatti nelle cosiddette arti del Quadrivio, insieme con aritmetica, geometria e astronomia. Boezio, con evidente disprezzo, non esitò a definire *bestias* coloro che suonavano o cantavano senza capire, senza cioè conoscere le regole scritte e i principi ideali, metafisici della musica, fermandosi al suo aspetto sensibile ed emozionale.

L'emergere della composizione polifonica, al volgere del primo millennio, contribuì ulteriormente ad accentuare l'aspetto aritmetico-cerebrale dell'arte musicale. Il contrappunto, come tecnica del mettere insieme voci diverse ritmicamente autonome, diventa la caratteristica fondamentale della composizione musicale, portando decisamente in primo piano i valori matematici della composizione stessa. Prima che

linguaggio del cuore, la musica sembra essere un'arte mentale, un linguaggio astratto che attraverso le sue tecniche specifiche riesce a erigere edifici sonori complessi, basati sulle possibilità infinite (ma regolate da rigide norme) di combinare i suoni tra loro. Scrivere musica, per i compositori, diviene un piacere anche e soprattutto intellettuale: significa allestire una rete articolata di riferimenti interni al tessuto sonoro che soltanto i più esperti riescono a decifrare, secondo un concetto 'riservato', elitario del godimento e della pratica musicali.

Soltanto nella seconda metà del secolo XVIII la cultura ufficiale tornerà a considerare la musica un linguaggio primariamente 'del cuore'. Non è un caso se ciò avviene attraverso una rivalutazione dell'elemento melodico, dunque in contrapposizione alla freddezza della composizione polifonica. La melodia, per una corrente del pensiero francese settecentesco, è l'espressione musicale spontanea, genuina, naturale (si veda anche il passo di Rousseau citato in apertura): è, in altre parole, il corrispondente sonoro del sentimento, della passione, ovvero ciò che meglio la esprime e la rappresenta. Al contrario, l'articolata composizione polifonica si rivela, pur nella sua dotta profondità, un artefatto intellettuale incapace di parlare il linguaggio del cuore. I più immediati riflessi storici di questa dicotomia si colgono nella celebre *querelle* della musica italiana (melodica e sentimentale) contro la musica francese (armonica e cerebrale), che – nel secolo successivo – riappariranno nel dualismo tra musica italiana (= canto, opera, leggerezza, spontaneità) e musica tedesca (= strumenti, sinfonia, contrappunto, serietà). Senza dimenticare, sul finire del XVI secolo, la discussione protobarocca tra sostenitori della prima e della seconda 'pratica' musicale si era incentrata proprio sulla contrapposizione tra stile monodico e stile polifonico, e sulla rispettiva maggiore/minore capacità di esprimere i cosiddetti 'affetti'. Nel periodo barocco la capacità della musica di muovere il sentimento non era infatti mai stata dimenticata; semmai, ingabbiata in codici razionali di comunicazione, fissati nella teoria barocca degli affetti musicali (*Affektenlehre*), secondo cui era possibile rappresentare, rievocare, esprimere gli stati d'animo e le emozioni attraverso determinati stereotipi melodici, ritmici e armonici.

Il rapporto della musica con le emozioni sorge, attraverso la strada tracciata da Rousseau, è riportato in primissimo piano dal pensiero romantico, che affida al puro suono missioni estreme e radicali. Secondo Wackenroder, per esempio, la musica 'è' il sentimento: un linguaggio del

cuore che si profila quale codice misterico e sacro. La musica rende possibile un'intuizione sentimentale capace di saltare a piè pari la mediazione della mente, e che conduce – nella rielaborazione di Schopenhauer (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, 1818) – alle soglie del metafisico: la musica è quell'unica arte, suprema, che consente di intuire l'assoluto, di guardare in faccia la vera anima del mondo e delle cose. Il linguaggio della musica, strumento del cuore, assume i caratteri della rivelazione trascendentale. In altre parole, attraverso la musica il cuore può lì dove la mente non comprende.

Cuore contro mente, potremmo dunque dire all'esito di questo rapido sommario: due poli, due modi opposti d'intendere l'anima della musica che, nel riemergere con alternate fortune nel corso della storia, presuppongono anche due approcci diversi alle sue modalità d'interazione sociale. Se cuore, sentimento, immediatezza e spontaneità dell'emozione costituiscono i termini di riferimento per la visione universalistica del linguaggio musicale, la concezione della musica come arte complessa, matematica, e l'idea che si tratti primariamente di uno strumento espressivo rivolto alla sfera della mente e del pensiero tendono viceversa a restringere l'ambito della sua pratica a cerchie riservate, esaltandone al contempo la funzione di elemento distintivo di ceto, di cultura e, finanche, di genere. Di questa dicotomia, facile immaginarlo, si possono osservare i risvolti sul piano politico, tanto che fin dai tempi di Platone (come s'è accennato) la relazione tra musica e governo dello Stato è stata sempre tenuta in grande considerazione: l'esercizio riservato della musica, mediato 'mentalmente' dalle forme razionali e stilizzate della composizione 'colta', è prima appannaggio delle corti, dei principi, degli aristocratici, più tardi di tutte le *élite* rivestite di responsabilità di governo; il suo impiego sensuale, fisico, fondato sul fascino primigenio e immediato del suono, si rintraccia principalmente nelle espressioni 'popolari'. In tal senso, la storia del rapporto tra politica e musica è quasi la storia di una partita tra cuore e mente che si gioca su diverse dimensioni: sfera individuale e sfera collettiva, interiorità ed exteriorità, colto e popolare, fisico e metafisico, sacro e profano. La preoccupazione e la diffidenza con cui di solito i governi guardano alla musica derivano fundamentalmente dalla sua natura ambigua, dalla sua capacità di scavalcare le regioni della mente per arrivare direttamente alle passioni del cuore. E ciò dall'anima del singolo individuo a quella della collettività. Il desiderio di controllare l'eccezionale potere di Orfeo si esplica da un lato nella

produzione di forme artistiche capaci di mediare e graduare l'effetto del suono (anche attraverso il testo verbale), dall'altro – più barbaramente – nel tentativo di reprimere la musica, se non di sopprimerla del tutto, come è capitato e capita ancora oggi in certi governi integralisti e dittatoriali, soprattutto di ispirazione religiosa (sulle antichissime relazioni tra musica e religione non possiamo qui soffermarci, ma vale quasi per intero quanto detto per musica e politica, cui la religione è a doppio filo legata).

Di fatto – e questo spiega in parte gli atteggiamenti ostili di certi governanti – la musica è e resta un'arte essenzialmente rivoluzionaria, tanto che il suo ruolo politico aumenta a dismisura in coincidenza di fasi molto calde della storia, dalla rivoluzione francese di fine Settecento a quelle giovanili del secolo scorso. Senza ovviamente dimenticare il caso del nostro Risorgimento, che è un esempio curioso, per certi versi, di come una forma artistica nata in ambito elitario e riservato, con obiettivi estetici fondati sulla commozione del sentimento individuale, possa cambiare totalmente di segno, acquisendo i caratteri della popolarità e dell'esaltazione dell'emozione collettiva. Sto parlando, naturalmente, del melodramma italiano dell'Ottocento, fortemente legato agli sviluppi storico-politici dell'epoca.

Nell'aprile del 1848, Verdi corrispondeva con Salvatore Cammarano, sostenitore dell'idea di «tratteggiare l'epoca più gloriosa delle storie italiane», in un soggetto che «dovrà scuotere ogn'uomo che ha nel petto anima italiana!». Ne nasce la *Battaglia di Legnano*, la cui apertura è affidata al coro: «Viva Italia! Un sacro patto/ tutti stringe i figli suoi:/ esso alfin di tanti ha fatto/ un sol popolo di Eroi!». Tra i molti cori verdiani di sapore patriottico, il più celebrato è sicuramente il *Va, pensiero* dal III atto del *Nabucco*. Difficile sottovalutare l'importanza della 'forma coro' in questa fase della storia musicale e politica italiana. Metafora sonora dell'unità, dell'energia bellica delle moltitudini, il coro condensa e stimola la genuina partecipazione del popolo, le sue aspirazioni alla libertà, il suo desiderio d'indipendenza, il sentimento del suo cuore.

Il riferimento alla categoria del popolare nell'Italia unita offre la possibilità di concludere con un cenno alla dimensione pedagogica, che riguarda direttamente – nei processi di educazione – i linguaggi del cuore e della mente. Nella nuova Italia il ricorso al canto consentiva sicuramente, attraverso la ripetitività dell'esecuzione e il coinvolgimento emotivo proprio della musica, di rafforzare il senso di appartenenza alla nuova realtà politico-amministrativa e di tenere vivi nella memoria

l'amore e il culto di patria. Tuttavia, proprio nella fase politica più delicata del processo di unificazione, la scuola piemontese, poi italiana, tenne l'esercizio del canto sostanzialmente fuori dal novero delle materie ufficiali di studio, in barba al contributo che musicisti e teatro d'opera avevano dato all'immaginario popolare del Risorgimento e alla costruzione della nazione italiana. La circostanza ci interessa come riprova di quanto fosse alto e spesso il muro culturale che – per le ragioni illustrate nel corso di questo breve scritto (fascino irrazionale, sensuale, incontrollabile dell'esercizio musicale) – la legittimazione della musica come disciplina scolastica si trovava a dover superare: nemmeno i trascinanti cori risorgimentali riuscirono ad abbatterlo. Ma si potrebbe avanzare un'ulteriore ipotesi, tanto intrigante quanto difficile da suffragare con tangibili evidenze documentarie: che non siano stati proprio la forza della musica e il suo potere di agitare le folle a rendere diffidente nei suoi confronti il nuovo governo nazionale? Non era passato molto tempo da quando Giuseppe Mazzini aveva dato alle stampe la sua *Filosofia della musica*, in cui poneva in primo piano il carattere messianico, palingenetico di quest'arte, capace di dischiudere nuovi orizzonti alle giovani generazioni, di far immaginare un futuro diverso. Come dire, una rivoluzione c'era stata, e una nuova epoca era già venuta: perché rischiare di averne un'altra? Così, i canti studiati a scuola negli anni dell'Unità sono testo senza suono, parole senza musica, mente senza cuore. Ancora oggi, il nostro inno nazionale è, per tutti, l'inno di Mameli, che ne scrisse i versi. Michele Novaro, autore della musica, riposa (di)sconosciuto alla sua ombra. In linea con il suo tradizionale logocentrismo, la cultura pedagogica italiana concepì il processo di formazione dell'identità nazionale quale paradigma da costruirsi attraverso la lingua e i testi scritti; le storie esemplari in senso morale, militare, cavalleresco, politico; i modelli dei santi, degli artisti e degli eroi. Più ragione che sentimento, tanto che l'Italia della scuola nasce Stato senza musica.



BIBLIOGRAFIA

- L. AVERSANO, *La musica nella scuola tra Cavour e l'Italia unita*, in E. Careri ed E. Donisi (a cura di), *Prima e dopo Cavour. La musica tra Stato Sabauda e Italia Unita (1848-1870)*, ClioPress, Napoli 2015, pp. 67-87.
- E. FUBINI, *Musica e cultura nel Settecento europeo*, EDT, Torino 1986.
- ID., *Estetica della musica*, il Mulino, Bologna 2003.
- E. MATASSI, *Musica*, Guida, Napoli 2004.

Massimo Cerulo

*Sphère publique, vie quotidienne, émotions*

La sociologie des émotions est une discipline relativement nouvelle qui cherche à comprendre comment les émotions influencent la dynamique des dimensions sociales et comment les dimensions sociologiques façonnent les émotions et entrent en compte dans leur définition, leur évaluation et leur gestion (Turner, Stets, 2005). Ce nouveau regard sociologique occupe une place grandissante, du moins dans la littérature anglophone, dans les analyses des différents événements de la vie. Le domaine de la sociologie des émotions est vaste: par exemple, elle peut étudier le rôle de la sympathie dans nos sociétés, quand et comment doit-on exprimer la sympathie et quelles sont les règles sociales qui se créent autour de celle-ci (Clark, 1998). Elle peut également s'intéresser à la manière dont est éprouvée la dépression (Karp, 1996) ou encore au façonnage des émotions par les stéréotypes de genre (Shields, 2002).

Prenons l'exemple, dans un hôpital, d'une personne restée toute la journée à parler avec des patients mourants et leurs familles. Si l'on ne prenait pas en compte la dimension des émotions, comment pourrait-on comprendre qu'à la fin de la journée cette personne puisse se sentir complètement épuisée, même si la tâche accomplie ne demande pas d'effort physique? (James et Gabe, 1996).

Les études sociologiques sur les émotions ont été officialisées dans l'université dans la moitié des années Soixante-dix, aux États-Unis, vont paraître les premiers études spécialistes: Hochschild écrit le premier article scientifique (1975), Scheff organise à San Francisco la première conférence sur la sociologie des émotions, Kemper publie une monographie (1978).

En synthèse, nous pouvons souligner les éléments principaux qui

vont caractériser la sociologie des émotions et qui tiennent ensemble les différentes méthodologies utilisées dans l'étude des interactions sociales de la vie quotidienne:

- Les émotions, comme les autres aspects du comportement humain (perceptions, idées, attitudes, etc.), 'sont sociales', c'est à dire qu'elles sont caractérisées par une origine sociale;
- Les émotions sont activées directement par les relations qui se développent entre les acteurs sociaux;
- Il y a toujours une composante réglementaire des émotions, une leur réglementation: chaque société a ses propres règles, établissant quand les émotions sont acceptables et comment elles devraient se produire dans les différentes situations sociales. Ces normes requièrent l'expression et le contrôle des émotions (*adaptation*) et dans chaque société sociale on arrive à une certaine uniformité dans l'expression des émotions;
- Les émotions et leur expression changent au cours de l'histoire comme changent les pratiques relationnelles et les constructions mentales qui les accompagnent (Elias, 1997);
- Les émotions sont toujours distinguées par leurs expressions;
- Les émotions ont une fonction cognitive très importante parce qu'elle nous permet de connaître et interpréter les situations sociales dans lesquelles nous nous trouvons.

A travers les recherches des chercheurs des Etats-Unis on peut comprendre le rapport, souvent très strict, que, dans la société contemporaine, les émotions manifestent avec beaucoup des thématiques: les rituels collectifs, le pouvoir, le contrôle social, l'intégration, la stratification, le capitalisme, la globalisation, la vie domestique, les professions, etc.

En outre, beaucoup des sociologues dans les dernières années ont mis au jour les contributions des sociologues classiques: Collins (2004) a proposé sa «théorie rituelle des émotions» à partir de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim; Hochschild (2003), en utilisant des analyses de Weber à propos de *Économie et société*, elle a étudié la vie intime dans les familles hétérosexuelles; Shott (1979) a focalisé le rôle des émotions spécifiques dans la vie quotidienne – haine, embarras, orgueil et vanité – à partir des études de Mead; Kemper (2011) a étudié comment les émotions positives et les émotions négatives vont influencer le pouvoir et le *status* individuel (à partir aussi de la théorie du pouvoir de Weber).

A travers ces études, nous pouvons voir comment les émotions deviennent des outils herméneutiques doubles: nécessaires pour étudier le comportement collectif et individuel dans les réalités sociales et, d'autre part, fondamentales dans le processus de découverte de soi, de l'approche de sa propre conscience. Il se vérifie aussi un processus circulaire entre émotions et connaissance: à travers les émotions nous pouvons entrer, agir et sortir dans les différentes formes sociales de la vie quotidienne (Cerulo, 2015). A travers une gestion et un contrôle de nos états émotifs et une manifestation appropriée au contexte où nous agissons est possible l'interaction avec les autres individus et, au le même temps, on peut commencer un processus de réflexion sur le soi. Hochschild a défini cette maîtrise des émotions comme «travail émotionnel», c'est-à-dire la compréhension, l'évaluation et la gestion de ses propres émotions, ainsi que des émotions d'autrui (Hochschild, 1979). Le «travail émotionnel» possède trois caractéristiques principales: 1) il demande un contact face à face ou, au moins, un échange verbal avec le public; 2) l'attitude et l'expression du travailleur ou de la travailleuse produisent un état émotionnel (par exemple, la confiance, la sécurité, la peur, etc.) chez le client; 3) la dimension émotionnelle faisant partie de la tâche, les employeurs peuvent exercer un contrôle sur les activités émotionnelles des employés, à travers, par exemple, la formation et la supervision.

Le travail émotionnel concerne en particulière le domaine du travail, c'est-à-dire les rapports avec les autres collègues ou les clients. Mais nous pouvons parler aussi de 'travail émotif' si nous pensons aux efforts que nous mettons en œuvre dans nos interactions quotidiennes. Aussi parce-que notre vie contemporaine est toujours plus caractérisé par des interactions et relations fondées sur les émotions.

### *La société des émotions*

Je voudrais définir 'société des émotions' le monde occidental dans lequel nous vivons parce qu'il est bien sur caractérisé par des interactions sociales qui sont plusieurs et connectées entre elles. Pendant notre vie quotidienne nous avons en effet beaucoup de stimulations émotives qui nous affectent et que nous devons considérer dans le cours de nos actions.

Les émotions influencent nos langages et notre agir social. Elles

représentent des ressources pour comprendre et interpréter nous-mêmes, les autres et la réalité sociale dans laquelle nous nous trouvons. Elles sont éléments psychologiques, culturels, sociaux (Rimé, 2009).

Grace aux études des sociologues des émotions des Etats-Unis, nous pouvons bien comprendre que l'individu émotionnel et l'individu rationnel sont deux âmes dans le même corps (même si avec des pourcentages différentes selon les situations et les contextes dans lesquels les sujets agit).

Aujourd'hui, dans les actions sociales de la postmodernité, nous pouvons sociologiquement analyser cette liaison entre émotion et raison (Crespi, 2015). Et ça parce que l'individu correspond à celui que Hochschild a défini «*homo sentiens*», c'est-à-dire un sujet qui agit avec émotivité et rationalité parce qu'il détient aussi les possibilités cognitives aussi d'équilibrer les deux (Hochschild, 2003).

Les émotions se configurent comme les éléments d'un discours qui nous permet, d'une part, de créer et modeler l'objet de nos émotions et, d'autre part, il nous identifie comme des sujets émotionnels. Le discours émotionnel alors se configure comme une 'pratique sociale située', qui nous permet de nous construire comme des sujets 'traversés' par des émotions et en connexion continue avec la chose, l'évènement ou l'individu qui sont dans le contexte sociale et culturel dans lequel nous agissons.

Ce relationnisme émotionnel va créer un rapport biunivoque entre émotions et connaissance. Entre états du sentir et interprétation-compréhension de la réalité que nous entoure. D'ailleurs, déjà Heidegger disait que «chaque compréhension est toujours émotionnelle» (Heidegger, 1927: 625, trad. mienne). C'est-à-dire que ce que nous sentons dans un contexte nous fait agir dans une manière plutôt que dans une autre. Et, à l'inverse, ça que se vérifie dans le milieu social dont nous faisons partie nous génère des émotions particulières. Ce que se vérifie parce que les émotions sont des instruments herméneutiques qui ont une direction double: en référence de nous-même et en référence aussi des sphères de réalité et des sujets dans lesquelles et avec lesquels nous naviguons quotidiennement. Comme a écrit Aldo Giorgio Gargani:

«[...] la connaissance est inaugurée par la thématisations des émotions. Elles constituent le répertoire des modalités selon lesquelles l'individu comprend le monde, c'est-à-dire l'horizon de ses possibilités. L'émotivité constitue le paradigme existentiel de l'individu» (Gargani, 2002: 25-26, trad. mienne).

On peut penser à une intelligence des émotions (Nussbaum, 2001) contre les bouleversements irrationnels de la pensée. Et telle intelligence nous pouvons la voir dans la sphère publique, en considérant des exemples récents. Si nous pensons aux révoltes du Maghreb, de l'Afrique du Nord, à ceux qui nous appelons 'printemps arabes' mais aussi aux autres mouvements globales et locales (*Indignados*, *Occupy Wall Street*) alors nous pouvons voir qu'il y a beaucoup de messages qui sont lancés et véhiculés dans la sphère publique. Le sujet moderne se trouve aujourd'hui bridé dans une situation de 'ambivalence émotionnelle postmoderne'. En effet, d'une part l'individu est objet d'une espèce de bombardement émotionnel qui pourrait infirmer sa capacité critique d'analyse de la réalité sociale et l'obliger à une homologation à la pensée et aux actions collectives, celles de masse. D'autre part, il détient la possibilité d'utiliser les émotions, les sentiments et les passions en manière intelligente : comme instruments de communication et compréhension de la réalité sociale, comme moyens d'information et sensibilisation de l'opinion publique et aussi comme un regard à travers lequel s'identifier aux autres et, de conséquence, découvrir soi-même.

Le sujet est alors un intelligent contrôleur et utilisateur d'émotions, sentiments et passions mais, au le même temps, il est la victime potentielle de leur explosion médiatique ou collective:

«Si l'importance de la controverse entre raisons et sentiments et de ses développements actuels ne sont plus à souligner, il est possible de penser néanmoins que l'expérience spécifique de la vie en société actuelle invite à enquêter dans une autre direction. Comme on le verra, l'individu s'éprouve comme concerné d'une manière quelque peu inédite par ce qui advient à la collectivité, à 'sa' collectivité: il sent qu'il en fait partie, en réalité, qu'il est pris dans et par un collectif. Qu'il veuille ou non cette implication, ne changera rien à l'affaire – il en sera affecté» (Martuccelli, 2016).

### *Mouvements émotifs*

Je voudrais souligner en bref la portée émotionnelle qui est présente et qui est véhiculée par ces mouvements. En premier, c'est à travers les modalités de développement de ces actions collectives (marches, grèves, manifestations, cortèges, actes de résistance civile, mais aussi dialogues et conversations face à face et on-line), que des émotions éblouissantes

comme l'indignation, l'empathie, la sympathie, se sont diffusées avec facilité parmi les participants: les sujets qui participaient aux mouvements ils partageaient une agressivité marquée envers le despotisme et l'autoritarisme des gouvernants.

Suite au développement des événements à ces émotions ont succédées des passions négatives comme la rage, la haine, la colère qui ont transformé des citoyens communs en foule en apparence incontrôlable (mais une foule qui toutefois a mis en œuvre des actions fonctionnelles pour rejoindre les buts des révoltes). En termes sociologiques, j'analyserais ces comportements utilisant la théorie sociale de Gabriel Tarde et ses lois d'imitation qui se fondent sur le couple croyance-désir (Tarde, 1880). Je voudrais soutenir que ces mouvements ont été guidés et contrôlés par des sujets leader (Tarde, 1893) lesquels, à travers l'utilisation d'un langage charismatique, de formes de leadership religieuses etc., ont été suivi par des milliers de citoyens. Ces citoyens, en désirant fortement un changement radical de leurs conditions de vie, ont cru que la meilleure solution était celle de suivre les leaders de ces révoltes, devenir foule et de conséquence, en différents cas, s'abandonner à comportements qui paraissent purement émotifs, c'est-à-dire sans rationalité (affrontements physiques dans les cortèges, lancement de pierres et objets, auto-immolation).

Toutefois nous pouvons retrouver l'*homo sentiens* aussi dans ces comportements: en effet, les individus-citoyens manifestent et partagent des émotions dans la foule parce qu'ils sont rationnellement convaincus que c'est la meilleure solution pour rejoindre le but d'améliorer les conditions de vie sociale (changer les institutions). La preuve de ce que je viens de dire, les suicides et les auto-immolations qui se sont vérifiés pendant ces révoltes: en effet, certains individus, profondément engagés et croyants dans la manifestation-révolte, ont décidés de sacrifier leur vie à la cause en sachant que, pour les caractéristiques du contexte social de référence, ils seraient devenus martyrs et leur geste se serait transformé en nouvelle énergie pour la révolte. Mais on peut penser aussi aux pratiques d'utilisation d'internet des mêmes sujets membres de la foule (*Twitter, Facebook*, etc.). La portée émotionnelle véhiculée par ces révoltes a explosée à travers une utilisation intelligente des social network – twitter en particulier – adopté par nombreux participants-citoyens. La planète était informée sur le développement des 'printemps' à travers le social-network, une habitude qui a permis soit d'attirer l'attention de la communauté institutionnelle mondiale sur le Maghreb ou le Moyen-Orient soit de

raconter des épisodes de vie quotidienne et, de conséquence, créer une sphère publique et des formes d'intelligence émotionnelle (c'est-à-dire émotions de participation, solidarité, partage, espérance, qui ont aussi créé des stimulations à réfléchir sur les événements) dans les citoyens et l'opinion publique mondiale (Castells, 2015).

### *Conclusions*

En résumant, les exemples nommés nous permettent d'analyser l'agir social de l'*homo sentiens*, qui est composé d'émotions et de rationalité. Selon un processus que je résume, en termes générales, dans les passages suivants:

- a) le sujet vit la situation socio-politique-économique de son pays et va réfléchir sur les effets de cette situation-là dans sa vie quotidienne;
- b) cette analyse fait éprouver au sujet des émotions (lesquelles peuvent aller vers une loi, une politique, un autre sujet, une institution, etc.);
- c) quand le sujet partage avec les autres les émotions qu'il a éprouvé et les pensées qu'il a eues: nous avons la naissance d'un mouvement, d'une association, d'un groupe et surtout d'un dialogue avec argumentations dans la sphère publique;
- d) cette collectivité émotionnelle une fois formée va créer une série d'actions et d'initiatives publiques (différentes selon le contexte) pour sensibiliser l'opinion publique et les gouvernants, avec l'objectif principal d'améliorer la vie quotidienne les émotions éprouvées par les participants (aux groupes, mouvements, associations) vont se répandre aux spectateurs (observateurs, lecteurs, auditeurs, etc.) lesquels peuvent à leur tour devenir acteur produisant un engagement collectif diffusé;
- e) ce partage émotionnel va générer une réflexion entre les participants au mouvement et, au moins entre les leaders, une analyse critique de l'état de l'art: ils peuvent alors modifier les émotions éprouvées en commun selon l'évolution de la situation (c'est l'exemple des printemps arabes, mais aussi des mouvements dans la sphère publique italienne – NO-TAV-TGV, contre la mafia, etc. – quand il y a un passage par des émotions positives à celles négatives avec l'objectif de forcer la situation et



rejoindre les but).

En conclusion: des actions qui sont constituées par les émotions et la raison et dans lesquelles émotions et raison font un jeu d'équipe dans un procès d'analyse critique et de modification de la réalité sociale, mais aussi d'engagement social pour rejoindre des objectifs de et dans la vie quotidienne. Une sphère publique émotionnelle qui va soulever plusieurs discussions et des motivations pour l'action sociale des citoyens.

## BIBLIOGRAPHIE

- M. CASTELLS, *Reti di indignazione e speranza. Movimenti sociali nell'era di internet*, Bocconi University Press, Milano 2015.
- M. CERULO, *The ambivalence of individual behaviours in daily life between emotions and rationality*, in «Topologik», 17, 2015, pp. 79-95.
- C. CLARK, *Emotions and Micropolitics in Everyday Life: Some Patterns and Paradoxes of «Place»*, in T.D. Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, Albany 1990, pp. 305-333.
- R. COLLINS, *Interactions Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton 2004.
- F. CRESPI, *Pragmatisme existentiel. Éléments pour une théorie de l'agir social*, Morlacchi, Perugia 2015.
- N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, von Heike Hammer, Amsterdam 1997.
- A.G. GARGANI, *Il valore cognitivo delle emozioni*, in «Atque», 25-26, pp. 25-34.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927.
- A.R. HOCHSCHILD, *The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities*, in M. Millman, R. Moss Kanter (eds.), *Another Voice: Feminist Perspectives on Life and Social Science*, Doubleday, Garden City 1975.
- EAD., *Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure*, in «American Journal of Sociology», 85, 3, 1979, pp. 551-575.
- EAD., *The Managed Hearth: The Commercialization of Human Feeling*, The University of California Press, Berkeley 1983.
- EAD., *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, University of California Press, San Francisco and Los Angeles 2003.
- E. ILOUZ, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Polity Press, London 2003.
- V. JAMES, J. GABE (eds.), *Health and the Sociology of Emotions. Sociology of Health and Illness*, Blackwell, Oxford 1996.
- D.A. KARP, *Speaking of Sadness: Depression, Disconnection, and the Meanings of Illness*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- TH.D. KEMPER, *A Social Interaction Theory of Emotions*, Wiley, New York 1978.
- ID., *Status, Power and Ritual Interaction: A Relational Reading of Durkheim, Goffman and Collins*, Routledge, London 2011.

- D. MARTUCCELLI, *L'affectivité implicative et la vie en société*, in «Quaderni di Teoria Sociale», 1, 2016.
- M. NUSSBAUM, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- B. RIMÉ, *Emotion Elicits the Social Sharing of Emotion: Theory and Empirical Review*, in «Emotion Review», 1, 2009, pp. 60-85.
- S.A. SHIELDS, *Speaking from the Heart: Gender and the Social Meaning of Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- S. SHOTT, *Emotion and Social Life: A Symbolic Interactionist Analysis*, in «American Journal of Sociology», 84, 6, pp. 1317-1334.
- G. SIMMEL, *Die Großstädte und das Geistesleben*, Petermann, Dresden 1903.
- ID., *The Sociology*, Free Press, Glencoe 1950.
- ID., *Individualismus*, in «Theory, Culture & Society», 24, 2007, pp. 66-71.
- G. TARDE, *La croyance et le désir: la possibilité de leur mesure*, in «Revue Philosophique», X, 1880, pp. 150-180, 264-283.
- ID., *La logique sociale des sentiments*, in «Revue Philosophique», XXXVI, 1893, pp. 561-594.
- J.H. TURNER, J.E. STETS (eds.), *The Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Milena Gammaitoni

*Sociologia delle arti: Sense or Sensibility?*

*Introduzione*

Nel 1811 Jane Austen pubblica in forma anonima il romanzo *Sense and Sensibility*, tradotto in Italia nel 1945 con il titolo *Sensibilità e Buon Senso*, per poi assumere nel 1951 il titolo per noi più famoso, più diretto e contrapposto: *Ragione e sentimento*, due forze estreme che dominano nel carattere di due sorelle inglesi. Questa contrapposizione tra razionalità e passione è stata il fulcro della querelle insita nel modo di concepire e studiare le arti, aprendo per decenni questioni ontologiche, per nulla scovre alla sociologia.

Novalis, Schlegel, Schleiermacher segnarono la nascita della concezione romantica delle arti. L'opera d'arte fu considerata come l'infinito che si manifesta nel finito; il filo sottile che collega l'individuo al tutto. La musica, in particolare è spesso vissuta come il tramite privilegiato, come via d'accesso all'Assoluto. Nella riflessione romantica la musica ha questa potenzialità: permette di giungere all'integrità dello spirito.

Sarà Dilthey a descrivere la creatività dell'artista come garanzia di quel conoscere oggettivo sul quale si fonda la nuova forma di sapere che si realizza nelle scienze dello spirito. In Italia la dottrina crociana dell'arte, che potremmo definire come intuizionista, ne è ancora influenzata, l'arte fu per Croce l'espressione del sentimento.

Il risultato è spesso, ancora oggi, quello di una visione dell'artista in qualità di sacerdote e profeta, che sa ascoltare la voce dell'assoluto e sa tradurla nel linguaggio del sentimento.

Nelle arti è evidente la dialettica tra l'espressione della sensibilità (i sentimenti) e l'agire razionale, che apre osservazioni, analisi e teorie estetiche, di storia dell'arte e sociologiche che mirano alla definizione

di un agire ondulatorio tra la tradizione che permane e il mutamento in essere dell'oggetto artistico, dell'artista, dei fruitori. Le arti sono elementi fondanti l'identità sociale, rappresentano una sintesi storica, politica, religiosa ed economica del tempo, già Simmel colse la coincidenza fra il gusto della simmetria e le forme di governo autoritarie o le società socialiste, mentre associò l'asimmetria soprattutto all'individualismo e alle forme di stato liberali.

Con quest'ottica è possibile studiare le motivazioni degli artisti e le loro forme espressive considerate come fatti sociali. L'artista può denunciare, rendere pubblica attraverso la sua vita e le sue creazioni l'ambiguità dell'esistenza, l'oscillazione tra agire razionale e irrazionale; un residuo parietano, illusorio, passionale, contraddittorio, che non rientra nelle categorie dell'agire strumentale, efficientistico, economico. Così come può anticipare alcune forme del vivere in società, in conflitto con i modelli comportamentali trasmessi dalla tradizione. Allora diviene un testimone privilegiato della contemporaneità. Perché, anche quando l'individuo, l'artista vive ai margini della vita sociale pubblica e si chiude in una prassi solitaria e nascosta, credendo di essere solo con la sua anima, in realtà l'elemento sociale è in lui, inglobato nel linguaggio che adotta. Questo linguaggio non è un suo affare privato, ma ha un'essenza intersoggettiva e coinvolge una pluralità di individui. La sociologia delle arti è nata nell'ambito degli specialisti di estetica e di storia dell'arte, animati dalla volontà di rompere il binomio artisti/opere. Nel momento in cui fu introdotto, negli studi sull'arte, un terzo termine – la società – si aprirono nuove prospettive e si formò una nuova disciplina.

Nathalie Heinich distingue tre tendenze principali in cui operano e si incrociano generazioni di intellettuali, origini geografiche, appartenenze disciplinari e principi epistemologici, e l'affacciarsi di una quarta generazione.

Durante la prima metà del XX secolo, la preoccupazione di stabilire un nesso fra arte e società si manifestò, sia nell'estetica che nella filosofia, nella tradizione marxista e anche nelle opere di alcuni storici dell'arte, divenendo quasi una forma di 'estetica sociologica'. Una seconda generazione, apparsa poco prima della seconda guerra mondiale, proviene dagli storici dell'arte e da una tradizione molto più empirica basata sui documenti, particolarmente sviluppata in Inghilterra e in Italia. Anziché gettare un ponte fra arte e società, gli studiosi si sono adoperati ad immergere l'arte nella società, esplicitando il loro rapporto di inclusione

reciproca, formando un approccio di 'storia sociale dell'arte'. Questi studiosi hanno il merito di aver affrontato le relazioni tra autori e opere con quello dei contesti nei quali evolvono. Negli anni Sessanta emerge, soprattutto in Francia e negli Stati Uniti, una terza generazione strettamente legata alla ricerca empirica, alla statistica e all'etnometodologia. L'indagine di questa terza generazione non è più rivolta al passato, ma al presente dell'arte, non esamina più l'arte e la società, o l'arte nella società, ma indaga 'l'arte come società': l'insieme delle interazioni, degli attori, delle istituzioni, degli oggetti in un processo evolutivo. L'arte non è più il punto di partenza delle analisi sociologiche, ma il suo punto di arrivo, le ricerche non tendono più ad investigare l'interno delle arti (le opere), né a ciò che le è esterno (i contesti) bensì a ciò che le produce e che le arti stesse a loro volta producono. In questa direzione si sono sviluppati gli orientamenti più innovativi della sociologia delle arti, orientati allo studio concreto delle situazioni.

Si sta affacciando una quarta generazione che tenta di superare posizioni normative, andando verso direzioni più vicine all'antropologia e alla pragmatica, non più unicamente rivolta alla spiegazione degli oggetti e dei fatti, ma aperta alla comprensione delle rappresentazioni.

### *I percorsi della sociologia delle arti*

Tentiamo questo itinerario sociologico per delineare in che modo i sociologi hanno utilizzato l'arte lungo i propri percorsi di spiegazione dei fenomeni sociali.

È sicuramente frutto dell'esperienza sapere che l'arte veramente compiuta non invecchia mai, le si possono attribuire significati diversi nel tempo, ma non sarà superata da un'altra, mentre la scienza invecchia, viene superata da nuove scoperte, da nuove analisi della società. Tutto questo viene scritto da Max Weber, il quale ne *L'intellettuale come professione* ricorda che l'esperimento innalzato nelle scienze a principio della ricerca è un prodotto degli artisti del Rinascimento, con Leonardo, ma anche con i musicisti del XIII secolo e i loro primi clavicembali sperimentali. Da questi l'esperimento passò nella scienza per opera di Galileo Galilei. La scienza per gli artisti era il mezzo per raggiungere la vera arte (equivalente alla vera natura), l'artista assurgeva al rango di un dotto, mentre oggi si utilizza la scienza per giungere alla natura.

Marianne Weber tenne una conferenza in cui spiegava come, nello

sviluppo dell'architettura gotica, l'altezza dei campanili non fosse dipesa dal desiderio di elevazione spirituale, bensì da uno spirito di competizione fra le città, ansiose di affermare la loro potenza rendendo meglio visibili i luoghi di culto.

Weber arrivò ad interrogare i letterati per rispondere ad alcune domande cruciali come quella sul senso della morte. Risponde Lev Tolstoj: in una società che vive il continuo progresso tecnico-scientifico la fine della vita civile non ha senso, non viene accettata, non è concepito un vecchio (es. Abramo) che morirà sazio della vita.

Mills nell'*Immaginazione sociologica*<sup>1</sup> scrive che lo stesso lavoro del sociologo è un'arte: l'arte dell'intuizione, di una visione globale e sintetica. Egli è un artigiano della società: «Il principale compito politico e intellettuale del sociologo è oggi di individuare e definire gli elementi del disagio e dell'indifferenza dell'uomo contemporaneo. È l'impegno principale che gli impongono altri lavoratori della mente, dai fisici agli artisti»<sup>2</sup>. L'analisi sociologica, secondo Mills, si dovrebbe sviluppare su tre principali dimensioni: la struttura della società nel suo complesso, qual è il posto di una data società nel quadro della storia umana, quali tipi di uomini e di donne prevalgono in questa società e in questo periodo.

«L'immaginazione sociologica permette a chi la possiede di vedere e valutare il grande contesto dei fatti storici nei suoi riflessi sulla vita interiore e sul comportamento esteriore di tutta una serie di categorie umane. Gli permette di capire perché nel caos dell'esperienza quotidiana gli individui si formino un'idea falsa della loro posizione sociale»<sup>3</sup>.

L'immaginazione sociologica permette di afferrare biografia e storia e il loro mutuo rapporto nell'ambito della società. Consiste nella facoltà di saper passare da una prospettiva all'altra: da una prospettiva politica alla psicologia, all'economia, alla poesia contemporanea.

Nel risolvere il dibattito aperto dallo storicismo tedesco, con Dilthey e Windelband, in realtà la scienza entra in crisi e con essa il ruolo dello scienziato e anche, in tempi diversi, il ruolo del poeta, in ciò che Weber definì disincantamento del mondo e che Karl Mannheim elaborò come invincibile perplessità dell'intellettuale.

La sociologia delle arti non può fermarsi all'osservazione dell'individuo, all'analisi della creazione personale, perché essa è un oggetto sociale. Così come, scrive Gustave Lanson, accade che la letteratura esprima una società che esiste, ma anche una società che ancora non

esiste, essa può rivelare una realtà come anche il desiderio, il bisogno di una nuova generazione che cresce. E la scelta dello stile é il mezzo del potere argomentativo dell'artista. Guardando oltre all'esercizio di stile, si trova il racconto di una vita personale e collettiva. Ogni problema di stile, sostiene Lukács, è un problema sociologico, che deve indagare in termini di interdipendenza l'influenza dei condizionamenti sociali sulla genesi delle forme e dei contenuti della letteratura, cogliendo le modalità attraverso cui la letteratura influenza la realtà sociale. Senza alcun timore di a-scientificità Lukács riconosce al poeta la capacità, dalle origini di per sé misteriose (di fronte a cui la conoscenza scientifica-sperimentale é impotente), di rappresentare la realtà sociale nella sua 'tipicità'. Per tipicità intende la convergenza in una rappresentazione «di tutti i tratti salienti di quell'unità dinamica in cui la vera letteratura rispecchia la vita, tutte le contraddizioni più importanti, sociali, morali, psicologiche, di un'epoca»<sup>4</sup>. La saggezza del poeta consiste nel sapere individuare in tutte le deviazioni della realtà ciò che é tipico e individuale.

Lukács ritiene che l'attività artistica possa essere spiegata in relazione all'insieme delle condizioni materiali, delle strutture sociali, di valori culturali che caratterizzano un determinato contesto storico e un determinato contesto sociale.

Il limite delle analisi di Lukács e Goldmann é quello di conferire all'arte e all'artista un rapporto conclusivo statico, essenzialmente riflettente secondo la teoria di Lukács e socialmente strutturato in Goldmann. Il rapporto tra artista-società rimane sostanzialmente statico, l'artista non critica, omologa, non crea, riflette, pur utilizzando le strutture dell'immaginario. Invece, secondo le più recenti teorie sociologiche dell'arte – lo dimostra l'opera di molti artisti – l'artista può prescindere dalla realtà data e proporre, criticandola, un mondo diverso da quello dato.

Nasce così, scrive Alfredo De Paz<sup>5</sup>, il concetto di un 'soggetto transindividuale' che supera le teorie psicoanalitiche sulla produzione artistica, da cui emerge il bisogno fondamentale di coerenza e di totalità che caratterizza la vita umana e sociale. Per questo l'atto artistico non può essere considerato come un atto astratto, essendo fondato su rapporti significativi fra l'uomo e i propri simili. Il linguaggio che l'artista usa é in larga parte l'eredità della tradizione e dell'esperienza sull'utilizzo di un determinato linguaggio secondo forme, generi, stili. Allo stesso tempo, afferma Goldmann, egli eredita tutto un complesso



di categorie mentali, di valori e di modi di valorizzazione che si possono definire col termine generale di visione del mondo. All'individuo é impossibile non solo sfuggire a queste circostanze, ma é appunto da esse che attinge, il più delle volte senza esserne del tutto consapevole. Nell'universo immaginario espresso nell'opera lo strutturalismo genetico ha per scopo di ritrovare le strutture della visione del mondo del gruppo sociale a cui lo scrittore é, in qualche modo, legato e dal quale le ha derivate.

In Italia, in particolare, Franco Ferrarotti, Raimondo Strassoldo, Alessandro Dal Lago, Mariselda Tessarolo, Laura Verdi, fondano lo studio sociologico delle arti sull'incontro tra storia individuale e storia sociale e sul recupero del ruolo di guida dell'artista, convinti che ogni espressione simbolica sia espressione di una certa organizzazione sociale. Ferrarotti critica la perfezione tecnica che si risolve in una perfezione del nulla. Nella lingua greca *téchne* significa arte, modo di procedere. Mezzo e non fine, non 'eterno ritorno dell'identico', ma immaginazione, creazione. «*Di qui artista e artigiano, vale a dire coloro che sanno risolvere un problema specifico, soddisfare un bisogno, ma anche inventare*»<sup>6</sup>. Oggi sembra, a suo avviso, prevalere l'*homo sentiens*<sup>7</sup>, il quale non ha la consapevolezza di sé, degli altri, della società in cui vive. La memoria, il ricordo, il loro selezionare, e poi il progetto, l'utopia di un divenire, il senso e la sete per il mistero del caso, per il destino, sembrano essere sfumati: i contorni, i sapori e gli odori, la 'comprensione del pre-compreso'.

Franco Ferrarotti delinea tre discorsi umani fondamentali: il discorso religioso, poetico-mitico, scientifico-tecnico, discorsi legati l'uno all'altro da un rapporto dialettico e ambiguo allo stesso tempo. Con l'arte l'uomo riconquista la pienezza della sua umanità, egli «indica dove scavare. Indica il punto giusto. Per questa ragione una società senza i suoi artisti é perduta»<sup>8</sup>. L'arte é dialettica in quanto attività necessaria e complementare con tutte le altre attività umane significative, le quali nel loro insieme costituiscono la società globale; é ambigua perché la genesi creativa rimane un mistero insondabile per ogni tipo di analisi.

Martha Nussbaum, per esempio, ritiene che la lettura di romanzi e poesie, non fornisca la chiave della giustizia sociale, in prima istanza definisce un quadro sociale e in seconda istanza é un modo per arrivare ad un'idea di giustizia e alla sua applicazione alla società. La letteratura può, attraverso una particolare forma, indurre, come sosteneva Aristotele, alla compassione nei lettori mettendoli nella condizione

di persone intensamente partecipi delle sofferenze e della cattiva sorte degli altri, perché essi identificano in modi che evidenziano le possibilità per se stessi. Un esempio eccellente viene dal racconto di Dickens *Tempi difficili*: ai piccoli Grandgrind non viene insegnato ad amare, ma solo a far calcoli. La repressione delle emozioni li conduce da adulti a emozioni distruttive e irrazionali.

John Powell Ward<sup>9</sup> tenta similitudini estreme: secondo l'autore *the sociological idea* fu già preannunciata nelle opere di alcuni poeti: Spenser può essere considerato un fenomenologo, Donne un'interazionista simbolico, Milton un marxista, Pope un funzionalista, Wordsworth un antropologo. Così come Baudelaire rappresentò il declino di un'epoca e l'inizio di un'altra.

I sociologi hanno spesso utilizzato e si sono ispirati ad esempi letterari, come dimostrativi di alcuni processi sociali e mentali collettivi, un primo approccio riservato ai suoi inizi anche all'analisi delle storie di vita, accluse alle ricerche come materiale di appoggio illustrativo, ancillare, ed in seguito divenuto centrale per la conoscenza sociologica.

### Conclusioni

In Italia si continua ad osservare un paradosso: i censimenti dell'Istat non considerano il 'lavoro creativo' non è nominato, non esiste, forse fa parte del libero professionismo, della non occupazione. Sembra una categoria antica, relegata alle indagini sulla fruizione delle arti, al così detto *loisir*, al tempo libero, dimenticando di investigare la vita degli artisti, la trasformazione delle loro identità.

«Una società è perduta senza artisti liberi, autonomi [...] ma l'artista assolutamente libero "sciolto" è un artista senza terreno, fuori dalla società»<sup>10</sup>.

La musica, ricorda il direttore d'orchestra Piero Bellugi, «sarebbe un foglio di carta, se non ci fosse chi decifra, decodifica, queste note, chi le interpreta: gli interpreti... non è meraviglioso che questa musica, scritta più di duecento anni fa, ritorni così alla vita ogni volta?!»<sup>11</sup>.

Walter Benjamin aveva ben compreso che la situazione quotidiana del mondo contemporaneo è tale per cui i soggetti che vi sono immersi vivono in una condizione di estraneità nei confronti del proprio passato – la memoria dovrebbe essere – «la continuità del passato in un presente che dura»<sup>12</sup>. La memoria è un bene fragile, deperibile, precario, grazie ad

essa «l'identità si fa poco a poco, in base all'esperienza»<sup>13</sup>.

L'artista ha spesso vissuto e preannunciato forme del vivere contemporaneo, per esempio nel '700 l'uscita degli artisti dall'ambiente di corte ne provocherà una vita economicamente instabile, uno stato di disoccupazione cronicizzato. Esempificativa è l'analisi di Norbert Elias in *Sociologia di un genio, W.A. Mozart*<sup>14</sup>.

Da Georg Simmel ad Arnold Hauser si afferma che ogni espressione artistica è una forma simbolica dell'organizzazione sociale, la sua funzione può essere di denuncia, di conformità, di anticipazione rispetto al sistema sociale nella quale si sviluppa.

Le arti sono forme di esperienze sociali, definiscono coscienze collettive, nelle quali *Sense and Sensibility* non competono e non si escludono, ma si integrano in un determinato agire sociale.

<sup>1</sup> CH. WRIGHT MILLS, *L'immaginazione sociologica*, il Saggiatore, Milano 1962.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>3</sup> *Ivi.*

<sup>4</sup> G. LUKÁCS, *Scritti di sociologia della letteratura*, Mondadori, Milano 1964.

<sup>5</sup> Cfr. A. DE PAZ, *Sociologia e critica delle arti*, CLUEB, Bologna 1980.

<sup>6</sup> F. FERRAROTTI, *La perfezione del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 158.

<sup>7</sup> Cfr. ID., *Libri, lettori, società*, Liguori, Napoli 1999.

<sup>8</sup> ID., *Homo Sentiens, Giovani e musica*, Liguori, Napoli 1995, p. 3. Cfr. ID., *Libri, lettori, società*, Napoli, Liguori 1998.

<sup>9</sup> Cfr. J. POWELL WARD, *Poetry and the sociological idea*, Harvester Press-Humanities Press, Brighton-Atlantic Highlands, N.J. 1981.

<sup>10</sup> F. FERRAROTTI, *Homo Sentiens*, Liguori Editore, Napoli 1995, p. 3.

<sup>11</sup> Dalla trascrizione di una lezione-concerto, tenuta dal Maestro Bellugi presso il Teatro Comunale di Firenze nel 1996.

<sup>12</sup> F. FERRAROTTI, *L'Italia tra storia e memori*, Donzelli Editore, Roma 1997, p. 13.

<sup>13</sup> *Ivi.*

<sup>14</sup> N. ELIAS, *Sociologia di un genio, W.A. Mozart*, il Mulino, Bologna 1996.

## BIBLIOGRAFIA

- Z. BAUMAN, *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- H. BECKER, *Italo Calvino as a Urban Sociologist*, paper presentato a Trento, 19 ottobre 2000.
- ID., *I mondi dell'arte*, il Mulino, Bologna 2004.
- D. BERTASIO *et al.*, *L'arte e il silenzio*, Guerini, Milano 2005.
- P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 1988.
- A. DAL LAGO, S. GIORDANO, *Mercanti d'aura, logiche dell'arte contemporanea*, il Mulino, Bologna 2006.
- M. D'AMATO (a cura di), *Musei e identità sociale*, Lettere, Firenze 2012.
- A. DE PAZ, *Sociologia e critica delle arti*, CLUEB, Bologna 1980.
- J. DEWEY, *Arte come esperienza e altri scritti*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1995.
- N. ELIAS, *Sociologia di un genio, W.A. Mozart*, il Mulino, Bologna 1996.
- E. ELSA, *L'Arte cambia sesso*, Tringale, Catania 1975.
- F. FERRAROTTI, *Homo Sentiens*, Liguori Editore, Napoli 1995.
- ID., *L'arte nella società*, Solfanelli, Chieti 2005.
- E. FUBINI, *Estetica della musica*, il Mulino, Bologna 1995.
- M. GAMMAITONI, *Per una sociologia delle arti. Storia e storie di vita*, Cleup, Padova 2012.
- EAD., *Storie di vita di artiste europee dal medioevo alla contemporaneità*, Cleup, Padova 2013.
- A. GOLDMANN *et al.*, *Le structuralisme génétique, l'oeuvre et l'influence de Lucien Goldmann*, Denoel/Gonthier, Paris 1977.
- W. GRISWOLD, *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 1997.
- H. HAUSER, *Storia sociale dell'arte*, Einaudi, Torino 1955.
- N. HEINICH, *La sociologia dell'arte*, il Mulino, Bologna 2005.
- H. HONIGHSEIM, *Sociologia dell'arte, della Musica, della Letteratura*, in E. Eisermann (a cura di), *Trattato di Sociologia*, vol. II, Marsilio, Padova 1965.
- G. LANSON, *L'art de la prose*, Librairie des Annales, Paris 1909.
- C. LÉVY-STRAUSS, *Guardare, Ascoltare, Leggere*, il Saggiatore, Milano 1993.
- G. LUKÁCS, *Scritti di sociologia della letteratura*, Mondadori, Milano 1964.
- G. MARTINI, *Dilthey filosofo della musica*, Guida, Napoli 1973.
- E. MINARDI, A. LUISE, *Il lavoro artistico*, Franco Angeli, Milano 1986.
- M.C. NUSSBAUM, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile*, Feltrinelli, Milano 1996.

- G. PLEKHANOV, *L'art e la vie social*, Seuil, Parigi 1949.
- J. POWELL WARD, *Poetry and the sociological idea*, Humanities Press-Harvester Press, Atlantic Highlands, N.J.- Brighton (Sussex) 1981.
- G.P. PRANDSTRALLER, *Arte come professione*, Marsilio, Venezia 1974.
- H. READ, *Arte e Società*, Faber and Faber, Londra 1967.
- R. STRASSOLDO, *Da David a Saatchi. Trattato di sociologia dell'arte contemporanea*, Forum, Udine 2010.
- M. TESSAROLO, *La poesia tra individuo e società*, Unipress, Padova 2003.
- G. TURNATURI, *L'immaginazione sociologica e l'immaginazione letteraria*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- L. VERDI, *Il regno incantato. Il contesto sociale e culturale della fiaba in Europa*, CSSR, Padova 1980.
- A. VETTESE, *Artisti si diventa*, Carocci, Roma 2007.
- A. WEBER, *Storia della cultura come sociologia della cultura*, Novecento, Palermo 1993.
- J. WOLFF, *Sociologia delle arti*, il Mulino, Bologna 1983.
- C. WRIGHT MILLS, *L'immaginazione sociologica*, il Saggiatore, Milano 1962.
- V. ZOLBERG, *Sociologia dell'arte*, il Mulino, Bologna 1994.

Laura Verdi

*Sense, sensibility e la rivincita del Kitsch*

Fin de siècle: *la razionalità indebolita*

«Non può esservi alcuna differenza fra verità, autorità e seduzione retorica; chi ha la lingua più sciolta o la storia più interessante ha il potere»

J.-F. Lyotard, 1993

Il passaggio dal XIX al XX secolo non si è rivelato indolore in nessun campo della conoscenza, portando a maturazione i fermenti di una crisi epistemologica che si andava preparando ormai da mezzo secolo e culminata nei rivoluzionari esiti pre-bellici. Il riferimento, com'è noto, è insieme al definitivo esaurirsi delle certezze positivistiche e delle teorie universalistiche che avevano sorretto la solidità della modernità e al prepotente emergere di paradigmi del tutto alternativi, contrassegnati dall'instabilità, dall'emergenza dell'irrazionale e di istanze soggettivistiche complesse che fondano un nuovo particolarismo. L'Ottocento positivista, erede delle organizzazioni della realtà prima rinascimentali e poi dell'Età dei Lumi (tutte orientate a prevedere il futuro attraverso mezzi scientificamente approntati e organizzati non meno che finalizzati al controllo sociale) implode rovinosamente contro gli scogli del secolo nuovo. Restano solo tracce dei fatti e delle teorie totalizzanti, timide proposte interpretative di realtà che si vanno facendo sempre più inafferrabili e meno definibili, secondo l'intuizione nietzschiana. Le sorti umane e progressive non significano più solo progresso, fatto certo dalla robustezza della tecnologia, ma anche possibilità di fallimento: le categorie della modernità e il concetto stesso di

razionalità subiscono una profonda revisione a partire da Max Weber. È uno snodo epocale, che sancisce la dissoluzione della modernità e un lungo e sofferto passaggio verso quella che alla fine del Novecento si chiamerà postmodernità: l'epoca contrassegnata dall'«incredulità nei confronti delle metanarrazioni» (Lyotard, 1979). Come riassume Paul Ghils (2015),

«dalla fisica sociale di Comte all'essenzialismo di Durkheim, il punto di vista francese sulle scienze sociali concentra la propria attenzione soprattutto sul miglioramento della predizione sociale e sulla ricostruzione delle relazioni comunitarie e dell'ordine sociale mediante lo sviluppo e l'implementazione di autorità che riescano a raggiungere con maggiore certezza comportamenti morali di controllo, mettendo di fatto il cambiamento sociale in secondo piano. Simili punti di vista si possono ritrovare in Tönnies, che contrappone relazioni personali ravvicinate entro "comunità" e relazioni impersonali nelle "società", o in Weber, che deplora le conseguenze della crescente razionalizzazione della vita sociale e il "disincanto del mondo" che ne consegue, e in particolare l'indebolirsi dei legami di comunità caratteristici della modernità (Bottomore, 1964). La questione resta sul fatto che le società moderne possano evitare questa natura mutevole, sia espandendosi verso uno spazio multicentrico e deterritorializzato, sia ritirandosi in una chiusura identitaria che è proprio ciò che chiamiamo premoderno».

L'incredulità di cui parla Lyotard inizia ad inficiare la razionalità di tipo classico, fondamento della moderna teoria economica, già a partire dal primo Novecento, mentre diviene assolutamente non più rimandabile la questione dell'estendersi dei parametri della ricerca sociologica alla dimensione emotiva all'origine dell'agire umano. Ma non è solo la sociologia ad entrare in crisi e a dover ridiscutere i propri presupposti positivistici, bensì tutte le scienze umane, a cominciare da quella scienza nuova che è la psicologia, tutta tesa a rivalutare i lati oscuri e le pieghe dell'agire umano. Denunciando nella modernità i suoi eccessi (il trionfo della burocrazia sull'immaginazione e l'invenzione: la nota gabbia d'acciaio, *Eiserner Käfig*) Max Weber (1905: 185) indica nel disincanto del mondo ciò che segue alla perdita di poeticità delle azioni umane, troppo orientate verso una razionalità di tipo strumentale.

Nell'arte, d'altro canto, i sintomi della crisi sono più evidenti che mai: il passaggio da un secolo all'altro significa alla lettera l'abbandono

di codici naturalistico-imitativi, vecchi di millenni; rigettare l'ossequio alla mimesi delle forme diventa allora un atto rivoluzionario, con la dichiarata intenzione di comunicare l'avvenuto divorzio tra forma e funzione non meno che tra sentimento e ragione, come aveva già avvertito Jane Austin (1811) un secolo prima. Le avanguardie del XX secolo (dette storiche, non a caso) aprono all'arte nuovi scenari e prospettive, lanciandosi ad esplorare linguaggi nuovi, a volte scandalosi e disordinanti. E tuttavia le istanze di una *sensibility* troppo a lungo asservita al *sense* tornano prepotenti, ancor più che con le avanguardie, attraverso un movimento popolare che svincola le forme degli oggetti (tanto quelli di uso comune quanto di certa arte) dai codici stretti del buon gusto corrente. Ed ecco, tra le opposte polarità di *sense* e di *sensibility*, ragione e sentimento, farsi strada la logica liberatoria del Kitsch.

*Il Kitsch: 'distruzione creativa e creazione distruttiva' (Nietzsche)*

Dietro al progetto moderno sta, secondo Nietzsche, solo 'energia' vitale allo stato puro, cambiamento, trasformazione, volontà. L'orizzonte della trascendenza si abbassa dalla dimensione della metafisica a quella della quotidianità: senza certezze assolute, senza norme e progetti definitivi, per eliminarne ogni assolutezza, e attribuire invece all'uomo la responsabilità di produrre significati e valori. La vita diventa rischio del transitorio e del caos, quindi della continua ricreazione. È nell'accidentale, secondo Nietzsche, che si mostra una forza meravigliosa, la forza di questo mondo. Anche il Kitsch distrugge creando e crea distruggendo, eppure, se distrugge gli eccessi di razionalità, non crea che sentimentalismo. Non sa creare, ovvero suscitare, sentimenti originali e forti. Come ha notato lo scrittore Kundera,

«nel regno del Kitsch impera la dittatura del cuore. I sentimenti suscitati dal Kitsch devono essere condivisibili da una grande quantità di persone. Per questo il Kitsch non può dipendere da una situazione insolita, ma è collegato invece alle immagini fondamentali che le persone hanno inculcate nella memoria» (Kundera, 1985: 256).

Non si parla qui di forza e nobiltà delle emozioni, come nell'estetica romantica, ma di spazio liberamente dato alle svenevolezze e pateticità del sentimento: una sorta, dunque, di via di mezzo tra



ragione e sentimento. Ma una prima categorizzazione del genere Kitsch era già stata fatta dal critico Clement Greenberg (1939), che nei testi di carattere kitsch ravvisava una immediata comprensibilità ed accessibilità al grande pubblico. A distinguere le opere kitsch è il livello basso di fruizione e la banalità di forme e contenuti, tale da impedire un livello di interpretazione ulteriore: i concetti descritti non nascondono nulla, inutile il tentativo di decrittare ciò che non potrebbe essere più esplicito, non ambiguo e diretto; di una facilità banale. Il messaggio del testo kitsch inserisce infatti già nell'atto di produzione l'interpretazione finale, lo scopo ultimo del messaggio stesso. Senza contare che esso è connotato in direzione sentimentale e mai razionale. Come se non bastasse, nella totale mancanza di uno sguardo critico, il Kitsch non ha neppure bisogno che alcuna interpretazione venga formulata o espressa. Quando Guido Gozzano posa il suo sguardo ironico se non parodistico sulle «buone cose di pessimo gusto», l'affresco che ci consegna è quello di una società piccolo borghese dagli orizzonti angusti, che non si interroga sul senso della produzione di oggetti culturali. La lirica *L'amica di nonna Speranza* (1911) è già un perfetto ritratto ante litteram del Kitsch:

Loreto impagliato e il busto d'Alfieri, di Napoleone  
 i fiori in cornice (le buone cose di pessimo gusto!)  
 il caminetto un po' tetro, le scatole senza confetti,  
 i frutti di marmo protetti dalle campane di vetro,  
 un qualche raro balocco, gli scrigni fatti di valve,  
 gli oggetti col monito salve, ricordo, le noci di cocco,  
 Venezia ritratta a mosaici, gli acquarelli un po' scialbi,  
 le stampe, i cofani, gli albi dipinti d'anemoni arcaici,  
 le tele di Massimo d'Azeglio, le miniature,  
 i dagherotipi: figure sognanti in perplessità,  
 il gran lampadario vetusto che pende a mezzo il salone  
 e immilla nel quarzo le buone cose di pessimo gusto,  
 il cucù dell'ore che canta, le sedie parate a damasco  
 chermisi... rinasco, rinasco del mille ottocento cinquanta!

Si direbbe che il Kitsch sia addirittura già proiettato verso l'incertezza, il fuzzy, il *détournement* e l'ecllettismo, il *pastiche* e la ricostruzione ironica, il collage e persino verso il plagio. Tendenze tutte che corrono sotto traccia durante l'intero XX secolo e si ritrovano chiaramente nel concettualismo neo-dada di innumerevoli linguaggi artistici del XXI. Tendenze tutte riconducibili a quella di distruggere creando e/o di creare distruggendo, secondo la visionaria intuizione di Nietzsche.

*Il sogno del razionalismo perfetto e la deregulation della postmodernità*

Giova tuttavia ritornare ai più vasti scenari in cui si va preparando la nascita del fenomeno Kitsch, così prepotentemente presente nei linguaggi espressivi del Novecento, per meglio comprendere le sue manifestazioni quanto le sue occultazioni. È soprattutto in Germania, tra gli anni del primo dopo guerra e i primi anni Trenta, che si realizza con il *Bauhaus* (1919-1933) il sogno del razionalismo perfetto: la scuola delle arti e dell'architettura di Weimar come affermazione della cultura prodotta dalla rivoluzione industriale. Secondo le parole dell'architetto Walter Gropius, ne abbiamo una esplicita ed entusiastica dichiarazione di intenti:

«Formiamo dunque una nuova corporazione di artigiani. [...] Impegniamo insieme la nostra volontà, la nostra inventiva, la nostra creatività nella nuova costruzione del futuro, la quale sarà tutto in una sola forma: architettura, scultura e pittura e, da milioni di mani di artigiani, si innalzerà verso il cielo come un simbolo cristallino di una nuova fede che sta sorgendo» (Gropius, 1919).

Un atteggiamento neo-illuminista e contro tutte le forme di estetizzazione, compresa quella della politica. Contrario anche al decorativismo di qualunque specie e provenienza, e che vede nel Kitsch qualunque oggetto la cui forma non derivi dalla funzione. L'architetto Adolf Loos anticipa di dieci anni la tendenza: «Dissi allora: non piangete! Guardate, questo appunto costituisce la grandezza del nostro tempo, il fatto cioè che esso non sia in grado di produrre un ornamento nuovo. Noi abbiamo superato l'ornamento, con fatica ci siamo liberati dall'ornamento» (Loos, 1908).

Quello che si cerca è un'opera d'arte totale, popolare e collettiva, nell'anno stesso in cui viene costituita a Weimar la repubblica democratica poi distrutta dal nazismo tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta. Dedicandosi insieme all'architettura, alla pittura e alla scultura, alla grafica pubblicitaria e alla fotografia, al teatro come alla progettazione di mobili e tessuti, il *Bauhaus*, come già prima il movimento *Arts and Crafts* in Inghilterra, rivela la fede in una ragione affatto applicata all'esperienza ed aliena da astrattismi o metafisiche, tutta tesa, piuttosto, a costruire forme di conoscenza utili. Un'eco più che velata dei presupposti della razionalità illuministica e una volontà di costruire la storia come storia di uomini liberi da falsi miti e ideologie: la stessa

proclamata necessità di tornare ad un artigianato non incompatibile con gli oggetti industriali e le macchine decreta in un sol colpo il ripudio dell'arte per l'arte. In architettura, ad esempio, una delle finalità principali appare quella di realizzare una casa modello rispondente alle tecnologie più avanzate, come la *Haus am Horn* (G. Muche, 1923) dove la distribuzione degli spazi domestici appare massimamente razionalizzata. Ma se il sogno del razionalismo perfetto viene spazzato via dal nazismo, alla fine del secolo la tecnica cambia faccia: non applicandosi più solo alla realizzazione di un nuovo razionalismo, ma addirittura alla costruzione di un uomo perfetto:

«Una delle caratteristiche fondamentali delle culture del XXI secolo è il tentativo di correggere le 'insufficienze' della biologia umana con le invenzioni tecnologiche. La 'tecnica', non solo intesa in termini di supercomputer ma anche e soprattutto su scala individuale a livello di personal computer, iPod, telefoni cellulari, tivù e chat, ha cominciato a prendere il posto delle relazioni umane» (Kaplan, 2008: 161).

Essa ha finito per influenzare larga parte della cultura e dell'arte stessa, abituate invece ad un linguaggio libero e non dipendente dalla tecnica. Sembra anche, la tecnica, aver dato una risposta in termini tecnologici a quel ritratto che Simmel (2006: 63) fornisce dell'uomo del primo Novecento: «Proprio la specializzazione della nostra epoca produce l'affrettarsi da un'impressione all'altra, l'impazienza del godimento, la frenesia problematica di comprimere in un minimo di tempo un massimo numero di eccitazioni, interessi, piaceri». Ma, al tempo di Simmel, la rete non esisteva neppure come potenzialità nelle menti più avanzate. Di quella frenesia e impazienza del godimento aveva già parlato anche Freud (1930) che aveva opposto al principio di piacere, disordinante e dionisiaco, quello ordinante e razionalizzante di realtà. Se il disagio della civiltà moderna, tuttavia, nasceva allora freudianamente dalla resistenza opposta dal principio di piacere alle soverchianti applicazioni del principio di realtà, altrimenti riconoscibili come eccessi della razionalizzazione, la morte della libertà che ne conseguiva ha semmai, dopo un secolo, ben altre origini. Non più di noia si tratta, come conseguenza dell'eccessivo ricorso alla razionalizzazione e al principio di realtà, quanto, piuttosto, di insicurezza e pericolo derivanti da un uso sempre meno controllato del principio di piacere. Il disagio della civiltà in cui viviamo, che Zygmunt Bauman

chiama disagio della postmodernità, deriva proprio dalla *deregulation* indotta dal principio di piacere: se gli uomini e le donne postmoderni scambiano una parte delle loro possibilità di sicurezza per un po' di felicità, è proprio perché «il disagio della postmodernità deriva da una ricerca del piacere talmente disinibita che è impossibile conciliarla con quel minimo di sicurezza che l'individuo libero tenderebbe a richiedere» (Bauman, 2002: XII). E tuttavia questo tipo di disagio riguarda un individuo che, se mette in gioco parte della propria libertà non piccola pur di essere minimamente sicuro, pur di sentirsi parte di un mondo che, in qualche modo, riconosce ancora dei principi d'ordine cui ispirarsi, pure si sente almeno altrettanto insicuro e minacciato. Grandi entità come le multinazionali o i macroprocessi economici e socio-culturali indotti dalla mondializzazione e poi dalla globalizzazione non consentono nessun genere di corpo a corpo. Al tempo stesso, a ben guardare, i due principi freudiani sembrano trionfare pro ma anche contro l'individuo: quello del piacere con la *deregulation* che riguarda i costumi (non solo sessuali) propri di culture tra loro diverse; quello di realtà, con la globalizzazione onnipervadente, ultima *facies* di una razionalizzazione che sfugge al controllo.

*'Controarte': tra Kitsch e pop. La rivincita dei sentimenti*

«Not what man knows but what man feels,  
concerns art. All else is science»

B. Berenson, 1897

Una via di fuga dagli eccessi razionalistici si riconosce tuttavia proprio all'interno dell'arte e della cultura kitsch e pop della seconda metà del Novecento. Nuove forme di *sensibility*, sorrette da esuberanze emotive, piaceri cognitivi ed estetici e da pulsioni ludiche, generano modelli originali di comunicazione, reincanto e aurizzazione. Intorno a tutto questo, definito con il termine 'tecnomagia' (De Kerckhove, 2008; Susca, 2015), in una coincidenza totemica di religiosità, magia e tecnologia, si crea nuova effervescenza sociale: qui il corpo è il messaggio dei nuovi media elettronici. La comunione di emozioni genera comunicazione che genera 'comunicazie', forme di potere liquido. Saranno queste in grado di ricreare il mondo? Possiamo pensare davvero alle culture digitali e alle loro continue ricreazioni estetiche come a forme di superamento

delle avanguardie artistiche del Novecento? Come con il movimento di 'controdemocrazia' (Rosanvallon, 2012), stiamo forse assistendo anche nell'arte ad una liquefazione delle forme istituzionali di protesta e al sorgere di movimenti artistici ibridi, in bilico tra il reale e il virtuale? Ad una 'controarte', se possibile, anche se non necessariamente anti-arte, ovvero forma di opposizione al sistema dell'arte in toto, ma al controllo esercitato dalla critica e dal mercato sugli artisti, da un lato, e sul pubblico, dall'altro. Il risultato, un neo-dada giocoso, perfetto momento di passaggio tra un'immaginazione tecnico-strumentale e un momento espressivo (Bataille, 1955). Alessandro Mendini, architetto e designer che si muove tra pop e kitsch, riesce a farcelo credere possibile, con le sue opere arlecchinesche e sempre in bilico tra sberleffo e omaggio, citazione dotta e versione *en travesti* di opere del passato. Il linguaggio dell'arte sorge qui dalla trasposizione sul piano simbolico-comunicativo di ciò che si vede; la poltrona Proust, ad esempio, in tutte le sue versioni, è la poltrona di un re che diventa la poltrona di tutti, con evidente irrisione al sistema di potere. Ma questa poltrona arlecchinesca è davvero accessibile a tutti? Qual è il suo costo sul mercato? E lo sberleffo non rischia di essere fatto solo nei salotti buoni o davanti a innocui specchi? E che dire del delizioso *Monumentino da casa*? Un'ennesima contraddizione in termini, traduzione ossimorica e alienata della funzione in forma distonica e deliberatamente impossibile. Lo spirito giocoso e irriverente di Mendini si applica di preferenza al barocco, preda facile, soprattutto nelle sue versioni rococò. Qui la leziosità e i preziosismi, anziché venire eliminati, sono sottolineati e messi in evidenza; gli elementi decorativi colorati in maniera palesemente assurda e contraria ai canoni estetici barocchi. Gli elementi dissonanti sono sottolineati di più dall'uso di colori stridenti e acidi, dall'uso di tessuti e materiali contrari alle estetiche che hanno ispirato i contenitori (ad es. le ville venete, gli spazi pubblici). Non più broccati e lampassi, cineserie e damaschi, ma tessuti con fantasie che strillano volutamente e dicono tutta la propria decontestualizzata forza: un vero neo-dada imperante. Forte o debole non lo si deciderà qui, ma esposto al rischio di cadere dal gioco elegante sulle immagini intercambiabili e gli slogan, densi nei significanti, in una produzione destinata ad una comunicazione elitaria e facilmente autoreferenziale: nella lingua più sciolta, come ci aveva avvertito Lyotard (1979).

## BIBLIOGRAFIA

- J. AUSTEN, *Sense and Sensibility*, Thomas Egerton, London 1811.
- G. BATAILLE, *La peinture préhistorique, Lascaux ou la naissance de l'art*, Skira, Genève 1955 (trad. it. *Lascaux. La nascita dell'arte*, Mimesis, Roma 2007).
- Z. BAUMAN, *Ponowoczesnosc. Jako zrodlo cierpien*, Zygmunt Bauman & Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2000 (trad. it. *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002).
- B. BERENSON, *Central Italian Painters of the Renaissance*, G.P. Putnam's Sons, New York 1897.
- T.B. BOTTOMORE, *Elites and Society*, Watts and C.P., London 1964.
- G. DEBORD, *La Société du spectacle*, Buchet/Chastel, Paris 1967.
- S. FREUD, *Das ungluck in der kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930 (trad. it. *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 1985).
- P. GHILS, *Global Knowledge in the Global City According to Paul Otlet's Twin Utopias*, in «Transdisciplinary Journal of Engineering & Science», vol. 6, December 2015, pp. 101-110 (trad. it. dell'A.).
- G. GOZZANO, *L'amica di nonna Speranza*, tratta da G. GOZZANO, *I colloqui*, Treves, Milano 1911.
- C. GREENBERG, *Avant-garde and Kitsch*, «Partisan Review», vol. 6, n. 5, 1939.
- W. GROPIUS, *Manifesto Staatliches Bauhaus*, Weimar, 1 aprile 1919.
- L.J. KAPLAN, *Falsi idoli. Le culture del feticismo*, Edizioni Erickson, Gardolo (TN) 2008.
- M. KUNDERA, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano 1985.
- A. LOOS, *Ornament und Verbrechen* (1908) [Ornamento e delitto], in A. LOOS, *Trotzdem: Gesammelte Schriften 1900-1930*, Adolf Opel, Wien 1931.
- J.-F. LYOTARD, *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Les Editions du Minuit, Paris 1979 (trad. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1993).
- P. ROSANVALLON, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Castelvecchi, Roma 2012.
- G. SIMMEL, *Estetica e sociologia*, Armando, Roma 2006.
- V. SUSCA, D. DE KERCKHOVE, *Transpolitica. Nuovi rapporti di potere e di sapere*, Apogeo, Milano 2008.
- V. SUSCA, *L'immaginario e il politico. Sociologia della cultura elettronica e dell'estetica contemporanea*, in «Iconocrazia», 31 gennaio 2015

- <http://www.iconocrazia.it/limmaginario-e-il-politico-sociologia-della-cultura-elettronica-e-dellestetica-contemporanea/> (ultimo accesso 05.10.2016).
- L. VERDI, *Verso una letteratura e un'arte senza passione?*, in «Produzione letteraria e cultura di massa», a cura di C. Bordoni, Apuana, Carrara 1988, pp. 173-180.
- EAD., *Il sodalizio estetico tra arte e scienza*, in A. Argenton (a cura di), *L'emozione estetica*, il poligrafo, Padova 1993, pp. 55-67.
- EAD., *L'arte e il dilemma della comunicazione*, in E. Kermol (a cura di), *Le strategie della comunicazione*, Cleup, Padova 1999, pp. 317-327.
- EAD., *Pro e contro la razionalizzazione nell'arte*, in B. Cattarinussi (a cura di), *Emozioni e sentimenti nella vita sociale*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 363-372.
- EAD., *Le parole per dirlo. Esercizi di traduzione dell'arte*, in D. Bertasio et al., *L'arte e il silenzio. Aspetti e problemi della comunicazione artistica*, Guerini scientifica, Milano 2005, pp. 89-125.
- EAD., *Utilità dell'inutile. Esperienze comunicative dell'arte*, in D. Bertasio (a cura di), *Arte o spettacolo? Fruitori, utenti, attori*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 239-247.
- EAD., *Tra sociologia ed estetica*, in C. Bordoni (a cura di), *Introduzione alla Sociologia dell'arte. Antologia storica e metodologie critiche*, Liguori, Napoli 2008, pp. 244-249.
- EAD., *Arte e società. Il pubblico dell'arte contemporanea*, in M. Tessarolo (a cura di), *L'arte contemporanea e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 71-86.
- EAD., *Arte pubblica, pianificazione culturale e innovazione urbana partecipativa*, in R. Strassoldo Graffemberg (a cura di), *Cultural Planning e pubblico dell'arte. L'offerta incontra la domanda?*, Aracne, Roma 2009, pp. 75-96.
- EAD. et al., *La prova dell'arte. Nuove regie e partecipazione pubblica*, in «Mètis», XIX, n. 1, 2012, pp. 109-133.
- EAD., *Totem e tabù. Arte, immaginario e il primato dello spettacolo*, in M. Gammaitoni (a cura di), *Per una sociologia delle arti. Storia e storie di vita*, Cleup, Padova 2012, pp. 67-79.
- EAD., *L'arte*, in A. Romeo (a cura di), *Sociologia dei processi culturali e comunicativi. Concetti e temi*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 207-222.
- EAD., *Arts management beyond eventification*, in «Przestrzen Społeczna (Social Space)», n. 2, 2015, pp. 1-19.

M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 21, Tübingen 1905 (trad. it. *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965).





Jean Ruffier

*Le général, le soldat et l'assassin: analyse d'un conflit entre obéissance, sentiments et morales individuelles*

Simple scientifique, je ne saurais sonder les âmes ni les cœurs. Je n'ai guère accès aux émotions, ni à la pensée des individus, et je dois me garder de tout jugement sur les positions politiques. Dans l'analyse qui vient, je vais donc aborder la question centrale du colloque 'Raisons et sentiments' comme un dilemme où le décideur, et l'organisation dans laquelle il se trouve, se voient confrontés à deux motivations qui poussent une décision dans des sens contraires.

*Confrontations de décideurs avec un cas de dilemme entre deux morales*

Nous prenons ici un cas réel que nous avons fait réfléchir par des décideurs professionnels (étudiants en maîtrise de gestion, ou managers en activité) et des professionnels de la décision (étudiants en maîtrise de droit). Nous les mettons dans la peau fictive d'un gestionnaire d'un hôpital de campagne appartenant à une ONG et installé en Afrique pour le compte de l'armée française. Ce gestionnaire réceptionne le cadavre d'un milicien africain, touché par une balle mais dont la mort semble causée par un étouffement. Sur la feuille où l'on note les causes de la mort est indiqué: «mort par balle». Le gestionnaire est mis devant le choix consistant soit à cosigner cette feuille, soit à ne pas le faire. Nous avons donc demandé à nos étudiants de dire ce qu'ils feraient si on leur demandait de signer: il s'agit d'un exercice que j'ai réitéré de nombreuses fois, ces trois dernières années, avec plus de deux cent personnes. Il se dégage deux réponses principales. Soit le répondant décide de soutenir l'armée française et signe le document, en dépit

de ce qu'il a vu, mais pour éviter une enquête qui pourrait mettre en difficulté l'armée française. Soit, il se fixe sur l'État de droit, et refuse de signer pour qu'un tribunal établisse si cette mort est légalement acceptable.

Un certain nombre d'éléments sont donnés, que l'on peut d'ailleurs trouver dans les journaux racontant cet épisode. Le cadavre était celui d'un chef de bande qui rançonnait, tuait et violait les malheureux qui tombaient dans les barrages qu'il organisait sur les routes. Le pays semblait alors dans le chaos d'une guerre civile. Une armée rebelle tenait la moitié du territoire, le président tenait l'autre moitié et la capitale. Entre les deux lignes, comme c'est souvent le cas dans ces situations troubles, des bandes armées agissaient pour leurs comptes propres. Le mort était particulièrement craint par la population civile de la région. L'armée française, sous mandat de l'ONU, avait pour mission principale de protéger les populations civiles mais, ne pouvait ni tirer sur des miliciens, ni les arrêter. Elle avait le droit de répliquer à des tirs hostiles, mais pas de pouvoir de police. C'est-à-dire que si cette personne avait été blessée en tirant sur des soldats français, ces derniers devaient la transporter à l'hôpital, où elle serait soignée puis remise aux autorités locales qui selon toute probabilité la relâcherait, car considérée comme hostile aux rebelles.

L'exercice consiste donc à mettre le gestionnaire devant un dilemme. Les questions suivantes lui sont posées auxquelles il doit répondre par écrit après en avoir discuté en petit groupe:

- «Que décidez-vous?» (signer ou ne pas signer);
- «Un juge d'instruction français, vous demande d'expliquer cette décision: que lui répondez-vous?».

### *Voici les réponses*

Une petite moitié décide de faire preuve de solidarité avec l'armée française et cosigne le certificat de décès par balle. Il s'agit d'un mensonge avéré et, en fait beaucoup mentent par solidarité, mais n'assument pas ce mensonge. S'ils l'assument, ils continuent à mentir au juge. Même mis devant le fait qu'ils ont déclaré une raison fautive, ils peuvent se défaire en disant qu'ils ont agi dans la précipitation et mal analysé les causes (ils renvoient la faute à eux-mêmes disant que leur priorité n'était pas d'établir les causes des morts, mais de soigner les

blessés). Cette stratégie peut parfaitement être défendue moralement au regard de l'intérêt des populations civiles. Elle peut aussi s'analyser comme une stratégie d'obéissance à l'armée qui commande l'ONG. En effet, si on ne signe pas, on peut craindre de perdre des opportunités de travail futures auprès de l'armée française. S'ils maintiennent cette stratégie du mensonge, ils semblent n'avoir pas de difficultés à la justifier. Autrement dit, ils assument leur décision.

Si les étudiants n'assument pas leur décision de mentir, ils ont ensuite des difficultés pour venir au bout de l'exercice. Beaucoup sont tentés de dire la vérité au juge d'instruction. C'est une très mauvaise stratégie. En général, ils justifient alors leur mensonge en défendant le soldat meurtrier. Ce faisant, ils se font complices d'un meurtre qu'ils n'ont pas commis, et auquel ils n'ont pas participé. En défendant les soldats, ils laissent entendre que les soldats ont bien commis un meurtre, c'est-à-dire qu'en voulant les aider, ils les enfoncent. Le juge s'efforce principalement d'établir des culpabilités au regard de la loi. Il est indifférent aux raisons morales, et il n'attend pas de cours de morale, surtout venant de quelqu'un qui lui a menti. Ce n'est certainement pas au gestionnaire d'expliquer les raisons de la décision des soldats. En choisissant de mentir puis de s'expliquer face aux juges, les étudiants se mettent dans la pire situation qui soit. Ils mettent en difficulté les militaires qu'ils prétendent aider, et ils se mettent eux-mêmes en difficulté. Ils auront ensuite beaucoup de mal à se justifier puisqu'ils auront à expliquer pourquoi leur morale change en fonction de l'interlocuteur. Par contre, s'ils sont convaincus qu'il faut mentir, alors pour eux, il n'y a aucun dilemme moral. Ils ont simplement à réfléchir à la stratégie adaptée face à un juge qui cherche à les mettre en difficulté.

Il arrive qu'un groupe d'étudiants laisse le document sans signature ni dénonciation. C'est une stratégie habile, un défilement qui permet de ne pas cautionner sans paraître vouloir créer de difficulté ni à son employeur, ni aux soldats qui ont pris des risques pour protéger la population civile. Là aussi, cette stratégie n'est habile que si on est capable de la tenir. Celui qui ne signe pas, n'a d'autre issue ensuite que de perdre toute mémoire et de n'être plus capable d'expliquer ce pourquoi il n'a pas rempli la feuille, ni vraiment se rappeler des causes apparentes de cette mort suspecte. Face à une démarche inquisitrice d'un juge zélé, le mensonge par omission devient un mensonge direct, faute de quoi le répondant se retrouve dans un dilemme moral.

Plus de la moitié des groupes d'étudiants refusent de signer. Ne pas

mentir paraît plus facile à assumer et plus conforme aux valeurs de la plupart des étudiants. Encore faut-il percevoir le risque pour son emploi (l'employeur semble avoir demandé de signer). En fait, le refus de signer est facile à assumer si on se limite à dire qu'on ne pense pas que le milicien soit mort par balle. Il faut alors se référer à une morale du refus du mensonge. Si notre morale nous interdit de mentir, alors nous n'avons pas à réfléchir sur le contexte. Nous refusons de signer quelques qu'en soient les conséquences. Mais les étudiants qui choisissent de dire que la mort est due à un étouffement ont du mal à accepter que cet acte mette en difficulté des justes. Ils remettent alors en question leur morale, ou ils essaient d'arranger l'histoire. Si l'étudiant dit que sa morale lui interdit de mentir, alors il doit accepter que son refus de mentir mette en difficulté des personnes qui font en sorte d'éviter des drames. Notons cependant que le choix ici représentait une morale radicale puisqu'il s'agissait de dénoncer et pas seulement de ne pas mentir. Dans la réalité, peu de gens choisissent de toujours dire la vérité indépendamment des conséquences pour l'entourage. On croit au départ facile de tenir une position de non mensonge, mais en fait, les étudiants comprennent qu'on puisse tuer un assassin plutôt que de le laisser commettre impunément de nombreux autres meurtres. Éviter le dilemme entre maintenir la vérité de sa signature, et éviter la délation, ne peut se faire qu'en gardant le silence sur les causes possibles de la mort. Le gestionnaire n'a pas à se donner la mission de rechercher les causes de la mort du milicien. Il n'est même pas tenu de se constituer en auxiliaire de justice. Si on lui demande de dire qu'elles sont d'après lui les causes de la mort, il peut dire qu'il ne les a pas cherchées et donc est incapable de donner une cause à cette mort. Toute autre attitude met le répondant en situation de dilemme et le met en risque de se mettre inutilement en difficulté face à l'armée, son employeur, et, et ce n'est pas le moindre, face à ces propres convictions morales.

Défendre l'Etat de droit a du sens si on fait confiance dans la justice. Si une enquête solide est menée et que les juges ont à se prononcer sur un dossier bien préparé, alors ils devront dire ce qui tient à des comportements illégaux, ce qui tient aux contraintes inhérentes au mandat onusien. Si le résultat est insatisfaisant, alors il restera à changer la loi pour faire en sorte que les missions militaires aient des chances raisonnables d'atteindre les buts qui leur sont fixés.

Mentir sur les causes de la mort n'a de sens que si l'étudiant se considère comme solidaire des soldats. Ce qui peut parfaitement être un parti pris, un choix moral. Le gestionnaire d'ONG a accepté une

mission dans laquelle il seconde l'armée française dans ses efforts pour protéger les populations civiles. Le mandat onusien complique cette mission humanitaire. Face au juge, l'étudiant peut très bien refuser de faciliter une enquête qui entrave l'action supposée humanitaire de l'armée. Cette solidarisation pose problème en ce que le gestionnaire perd de vue ses propres objectifs, et se met au service de gens qui agissent dans un autre cadre, et avec d'autres objectifs, que les siens.

Les étudiants ne savent pas pourquoi le bandit est mort étouffé. Ils ont tendance à penser que les soldats français l'ont ramassé blessé sur le terrain et qu'ils ont décidé de le tuer pour éviter d'avoir à relâcher un assassin qui va continuer à voler, violer et tuer la population civile. La difficulté à suivre une morale qu'ils ont abstraitement choisie ici vient de leur envie de juger le comportement des soldats. Ils se demandent ce qu'ils auraient fait à la place des soldats français. S'ils ont décidé de dénoncer le mensonge d'une mort par balle, il sera tentant de trouver que les soldats ont mal agi. En quelque sorte, ils décident d'ennuyer un soldat français, en supposant, sans preuve, que ce soldat est criminel. Juger les soldats, c'est se donner une mission qui ne leur correspond pas. C'est surtout prendre le risque de sortir de sa propre morale, d'agir en fonction de jugements mal étayés.

En fait dans ce problème, il n'est pas de réponse bonne, mais il en est de mauvaises. La mauvaise réponse est celle qui consiste à n'avoir pas de guide moral clair pour agir. L'effet est que la décision prise n'atteint pas son objectif et met en difficulté le gestionnaire. L'autre mauvaise décision est celle qui consiste à s'appuyer sur un jugement du comportement supposé d'autres acteurs. Le gestionnaire n'a qu'une idée limitée de la situation que les militaires ont à affronter. Ils ne font pas du tout le même métier et donc le gestionnaire ne peut dire comment il réagirait s'il était sous le feu des bandits. Enfin, et surtout, quelqu'un qui veut agir moralement évite de se comparer aux autres : en général, on se compare aux autres pour dire que eux non plus n'ont pas une morale très solide. On se compare aux autres pour échapper à sa propre morale. Pour éviter d'être l'objet d'un dilemme moral, le décideur doit absolument éviter de sortir de la morale qu'il s'est fixé.

*L'éclairage de la réalité des décisions prises et de leurs conséquences*

Avoir pratiqué cet exercice avec de nombreux étudiants m'a appris

qu'il y avait vraiment de nombreuses manières de faire face à la situation décrite. Mais finalement, la manière dont se sont comportés les militaires français dans la situation réelle montre que la palette des choix est plus vaste que je ne l'imaginai. Les soldats français ont effectivement répondu à des tirs hostiles, blessant le milicien. Ce dernier était bien connu. Il a été identifié dès qu'on l'a mis blessé dans un fourgon sanitaire. Les soldats qui emmenaient le milicien à l'hôpital ont prévenu immédiatement leur hiérarchie. C'est un colonel qui a reçu leur appel et a transmis immédiatement cette information au général en chef des armées françaises sous mandat ONU. Ce général a répliqué en exprimant son sentiment: «ce serait souhaitable que ce milicien n'arrive pas vivant à l'hôpital». Le colonel a transmis directement cette formule aux soldats du fourgon. Un des soldats a pris sur lui alors de tuer par étouffement le milicien blessé. Le problème est que la phrase en question peut être entendue comme un ordre, ou comme l'expression d'un constat. C'est cette solution que choisit le soldat qui considère que sa mission est bien de tuer le milicien, et que cette mission est renforcée par l'ordre qu'il a supposément reçu. Mais un autre soldat, présent dans le fourgon, a dénoncé le meurtre. Il y a donc eu procès. Le soldat meurtrier a bien été condamné à une peine assortie de sursis. C'est-à-dire qu'il est reconnu comme ayant enfreint la loi, et qu'en cas de récidive, il recevra une peine réelle. Le colonel s'est solidarisé de ce soldat, disant que ce qu'il avait dit pouvait bien être compris comme un ordre de tuer. Il n'a pas accepté l'idée que les soldats du terrain puissent se sentir non soutenus par leur hiérarchie dans une situation aussi complexe. Il a logiquement aussi été sanctionné par la justice. Pour lui aussi, le sursis permet d'échapper à la prison. Mais, même assortie de sursis, cette condamnation le met hors course d'autres missions de ce type: l'armée ne prendra pas le risque d'avoir sur le terrain un responsable qui hésitera à prendre des décisions car il aurait peur d'aller en prison. Le général, quant à lui, a nié avoir donné un ordre de tuer, il a donc bénéficié d'un non-lieu. On ne peut pas lui reprocher cette attitude, car en avouant ordonner le meurtre d'un blessé de guerre, il ouvrait le champ à des poursuites de l'armée française, voire du pouvoir politique français. Il s'est donc protégé, peut-être lâchement, mais de façon loyale vis-à-vis de la France. On remarquera que celui qui exécute un ordre illégal est toujours beaucoup plus facilement et effectivement condamné que celui qui donne l'ordre, et ceci vaut aussi bien dans une entreprise que dans l'armée<sup>1</sup>.

Notons que l'histoire ne se termine pas très bien pour le général. L'Etat-major français ne lui a pas pardonné ses mots ambigus: pour l'Etat-major, le général aurait dû respecter les règles de la guerre qui veulent qu'on ne tue pas un prisonnier. Plus précisément, le comportement du général a été considéré comme inacceptable, l'ambiguïté n'étant pas permise lorsqu'il s'agit de tuer ou laisser en vie. Le général terminera sa carrière dans un placard.

### *Conclusion sociologique*

Ce qui apparaît ici, c'est que lorsqu'il s'agit de prendre une décision effective, dans une situation où le risque est grand d'un dilemme moral, le décideur doit s'appuyer uniquement sur ses propres principes d'action. S'il accepte d'être mis en dilemme entre sa position, et la position supposée de l'organisation, il ne peut plus assumer sa décision. Or le problème de toute décision est celui de son effectivité. Une décision ne saurait être effective si, même celui la prend, ne peut la défendre. Autrement dit, elle va aboutir à des effets non voulus.

En fait, ce que constate le sociologue des organisations, c'est que les décideurs mettent en œuvre leurs morales individuelles effectives lorsqu'ils prennent des décisions. Chaque décideur a ses propres convictions, et les décisions qu'il prend les illustrent. L'organisation s'enrichit d'options différentes de ses décideurs. Si ces derniers prennent des décisions inacceptables pour la plupart des collègues, il y a quelques chances que d'autres décisions, d'autres décideurs, en corrigeront la mise en œuvre, ou les résultats. L'organisation se portera d'autant mieux que ses membres n'hésiteront pas à n'agir qu'en accord à leurs convictions. Le fonctionnement des organisations ne résulte pas des seules décisions prises par l'état major. Il résulte de décisions prises à tous les niveaux, pour des raisons qui sont à chaque fois celles du niveau qui prend la décision. Le résultat peut en être imprévu, il sera toujours préférable aux résultats non voulus d'actions non ou mal assumées.

<sup>1</sup> Ce cas sera repris dans un article de C. Bryon-Portet, *Etude sémiotique d'une communication fondée sur la contextualisation et les processus: du rôle des représentations symboliques et pratiques rituelles de la franc-maçonnerie*, in «Nouveaux actes sémiotiques», n. 113, 2010



<<http://epublications.unilim.fr/revues/as/1833>> (dernier accès le 18.10.2016). L'auteur y détaille le dilemme du conflit entre obéissance hiérarchique et respect des lois, voire de ses convictions par les militaires. Elle prend comme exemple De Gaulle, mais aussi l'affaire Bouaké, qu'elle voit comme un dilemme entre respect de la loi et culture de l'obéissance. L'auteur emploie l'expression «*obéissance passive*» dans le sens commun d'une obéissance aveugle et non dans celui du concept défini par Berkeley.

Cristina Pinto Albuquerque

*Politique de la pitié et 'dramatisation' de la souffrance.  
Dimensions et paradoxes*

*Introduction*

La «politique de la pitié», pour utiliser la célèbre catégorie de Hannah Arendt, repose, au moins apparemment, sur des paradoxes constitutifs qui peuvent et doivent être discutés à la lumière des données socio-politiques actuelles. La pitié est l'expression d'un sentiment basé sur la prise de conscience de l'intolérable ou de l'irrecevable. Elle combine, par conséquent, une logique de sentiment, simplement réactive et ne réclamant nullement la raison, et une logique d'indignation qui, elle, l'appelle, ne serait-ce qu'à titre justificatif.

En outre, partagée collectivement, elle acquiert une dimension politique (au-delà de l'*agapè* fondement de toute compassion) aux effets multiples. Par-delà sa dimension pragmatique, comme type d'actions capables de surmonter la particularité des situations et induisant une généralisation potentielle, elle entraîne, comme le souligne l'auteure susmentionnée, la distinction entre deux classes d'hommes: ceux qui souffrent et ceux qui ne souffrent pas.

Mais, comment fonder une politique basée uniquement sur une dimension morale d'orientation à l'autre et reposant sur l'intolérable de sa souffrance visible? Voire, sous une forme plus extrême, sur la consécration de l'être humain seulement dans sa dimension factuelle d'être vivant-souffrant, ainsi dépouillé de toute sa dimension symbolique d'*alter ego* et, conséquemment, politique?

Le propos de cette communication est donc de discuter les implications de cette sorte d'«éthos de la compassion», qui tend à émerger comme pilier de l'intervention sociale et politique actuelle face à la souffrance

sociale. Autrement dit, avec ce focus sur la pitié on se retrouve avec des politiques et des interventions qui tendent d'abord à soulager la souffrance *hic et nunc* plutôt qu'à agir sur ses possibles causes. Sous-jacente au propos, on retrouvera donc la réflexion générale portant sur les risques de l'association entre la 'politique' et la 'morale', sur la «(dé)politisation» de l'aide humanitaire et sur la possibilité de constituer et de légitimer, par le biais de l'urgence et de la compassion, des statuts différents de citoyenneté.

*La dérive compassionnelle autour de la souffrance sociale comme 'catalyseur' de zèle collectif*

Surtout depuis les années 1990 la référence à la notion de souffrance sociale a suscité un plus grand intérêt de la part des chercheurs sociaux qui essayent de comprendre les racines sociales et les circonstances culturelles des manifestations subjectives de détresse. Au fondement, on trouve l'idée selon laquelle la «douleur» exprimée et vécue par l'individu découle, le plus souvent, des contraintes sociales structurelles et collectives<sup>1</sup>. Ce qui prend le contrepied de la conception, longtemps préconisée, selon laquelle la souffrance aurait des racines individuelles et biologiques et, à ce titre, serait à concevoir comme un phénomène pré-culturel et naturaliste, sans importance et même inaccessible aux approches socio-culturelles.

Autrement dit, la compréhension de la dimension sociale de la souffrance individuelle permet d'explicitier de manière critique les discours et les relations de pouvoir qui la sous-tendraient<sup>2</sup>. Ainsi, la souffrance sociale peut être entendue comme le produit d'une limitation de la capacité d'agir des sujets, une sorte de violence structurelle – comme l'affirme Agnès Heller – objectivée dans des biographies et des expériences ordinaires. Il s'agit donc, selon cette conception, d'un type particulier de violence qui, comme l'a déclaré Galtung<sup>3</sup>, n'a pas besoin de l'action directe des sujets pour se réaliser, car elle se caractérise principalement par sa configuration procédurale et indirecte.

D'autre part, la consécration de la souffrance sociale en tant que catégorie d'analyse des contradictions socio-politiques contemporaines met en évidence des problèmes majeurs associés aux conventions morales qui sous-tendent la culture politique et sociale d'aujourd'hui. À ce niveau apparaît comme particulièrement pertinente la compréhension des dimensions de pouvoir inhérentes aux présupposés de

piété et de compassion, lesquels peuvent être traduits au plan politique, mais aussi font apparaître les contradictions morales à la base de l'expérience de «témoin à distance» de la souffrance des autres<sup>4</sup>. Peuvent émerger, de cette façon, les risques d'une sorte de «théodicée séculière», pour reprendre l'expression de Das<sup>5</sup>, qui consacre la souffrance afin d'assurer des sentiments d'identité et d'appartenance sociale. La souffrance aurait ainsi une certaine «utilité» socio-éducative et humanitaire<sup>6</sup>. Une espèce de «violence de zèle»<sup>7</sup> qui semble faire valoir une certaine dimension salvatrice de la souffrance en vue de l'avenir et du bien-être majeur de toute l'humanité. Sous cette argumentation, la protection humanitaire et la politique publique peuvent ainsi être l'objet de manipulations, et conduire à l'organisation de modalités différenciées d'appartenance ou d'exclusion dans un espace/temps donné<sup>8</sup>; voire une manipulation qui contribue à «mettre à nu» la vie des sujets<sup>9</sup>.

### *L'agapè 'politisée'*

Selon l'avis de Hannah Arendt, nombreux ont été «les dégâts que la compassion a introduit dans les révolutions modernes, avec ses tentatives pour améliorer le sort des malheureux, au lieu d'établir la justice pour tous»<sup>10</sup>. En fait, quoique s'encadrant dans une époque et des conditions sociopolitiques très différentes des nôtres cette affirmation traduit bien le noyau analytique de la réflexion à mener aujourd'hui.

Compte tenu de cette «vision» de la souffrance des autres, la nécessité d'une action immédiate semble prévaloir sur toute autre considération, en référence au principe universel de l'essence humaine partagée. Par conséquent, l'action serait principalement tirée par la demande, en premier lieu morale, de préserver la vie d'un autre être humain. Le contenu empirique et concret de la souffrance légitime, de cette façon, une action enracinée dans un éthos d'amour envers son prochain. En d'autres mots, sous cette orientation morale à l'autre, la pitié est ancrée dans l'*agapé* (ἀγάπη) et associe, dans la pragmatique de l'action, et une logique de compassion, et une logique d'urgence, qui constituent finalement la catégorie générique de l'«humanitaire». Mais, si du point de vue de l'action morale, individuelle et/ou collective, l'affirmation de l'*agapé* comme base de la réponse à la souffrance ne pose pas de problèmes particuliers, *a contrario*, la transposition,

dans l'univers de la politique, de la référence à la pitié, et à l'amour qu'elle comporte, entraîne des considérations critiques pertinentes du fait qu'elle relie des univers de sens clairement différenciés.

Si on réfléchit sur les principales racines de la «logique humanitaire» on peut identifier clairement qu'une cette économie de la proximité et de la distanciation opère entre des catégories différentes de personnes.

La première racine est liée à la notion chrétienne de charité (*caritas*). Celle-ci se fonde sur un «devoir» des «plus favorisés» de se dévouer à la concrétisation du bien-être des plus pauvres et défavorisés. La responsabilité découlant de la doctrine chrétienne s'encadre ainsi – selon cette perspective un peu linéaire – dans une logique de différenciation entre deux classes de personnes: celles qui ont besoin de soutien et celles qui peuvent et ont le «devoir moral» de le donner<sup>11</sup>. La deuxième racine, articulée aussi aux «obligations» morales de la religion mais liée à la vie en société, est associée à des «privileges de classe». La formule 'noblesse oblige' se matérialise dans la figure moderne de la philanthropie, qui permet d'honorer des positions socioéconomiques dominantes sans les mettre en question. La troisième racine puise dans la valorisation de l'expression publique de certaines manifestations émotives de la nature humaine. Par exemple, la sympathie envers la situation de souffrance d'autrui dans la *Théorie des Sentiments Moraux* d'Adam Smith, ou la pitié à l'encontre de la souffrance et de la cruauté envers les autres chez Rousseau<sup>12</sup>. Aujourd'hui, la rhétorique humaniste est présentée comme une stratégie de dépassement de l'indifférence collective, et donc, la compassion, la piété et la sympathie sont défendues comme les vertus les plus nobles dans des sociétés dites individualistes.

La pitié, tissée par les liens émotionnels, est ainsi cultivée dans l'opinion publique. Mais, ce sentimentalisme dépolitise les crises humanitaires et renvoie à ce qu'Arendt désigne comme «politique de la pitié». Les fragilités sont ainsi transformées en des 'spectacles' publics, mettant aux prises souffrants et spectateurs; spectacles d'émotivité donc dans lesquels les facteurs structurels et les causes systémiques – politiques et socioéconomiques – qui provoquent les urgences humanitaires semblent s'effacer des préoccupations. On décèle ici toute l'ambivalence et les paradoxes de la vision humanitaire de l'intervention.

L'économie de la proximité et de la distanciation au principe de la politique de la pitié opère sur la base des processus de «révélation», de visualisation et de 'dramatisation' de la souffrance. Autrement dit,

il est nécessaire que celui qui ne souffre pas puisse «voir» la souffrance de l'autre, sans toutefois l'éprouver directement. Il faut également que les expressions individuelles de la souffrance puissent déboucher sur une dimension d'universalité qui assurerait leur surpassement, dans le temps et dans l'espace. La «politique de la pitié» serait ainsi basée sur la «déqualification/requalification» des victimes. En d'autres mots, sur des «exemplarités», émergeant au-delà des expériences individuelles, mais ancrées sur une dimension morale d'humanité partagée, de nature à justifier une assomption de responsabilité collective.

L'«imagination morale» est, de cette façon, cultivée comme une stratégie de pression de l'opinion publique et de l'action politique. En suivant ce point de vue la pitié et la compassion neutralisent l'essence de la politique, si celle-ci, selon le précepte rationaliste, est basée sur des processus argumentatifs étrangers à la logique compassionnelle<sup>13</sup>. La compassion, à son tour, nécessite d'une action rapide, directe et circonstancielle, donc, d'un point de vue politique, sans conséquence pour l'ensemble social. En ce sens la compassion échappe au débat public et, en tant que tel, à la dimension politique. Elle est une entité pré-politique, ancrée dans la dimension axiologique et non dans l'arène publique. Elle se dirige vers la singularité de destins concrets et, à ce titre, ne peut être mise au jour que dans des situations spécifiques de coprésence entre des catégories d'êtres, statutairement, moralement et normativement différenciés: les souffrants et les non-souffrants, les chanceux et les malchanceux.

En outre, en n'étant pas guidée par un présupposé de généralisation – sauf par référence au domaine théologique de la fraternité universelle – la compassion est discursivement silencieuse. Comme l'affirme Arendt, «le facteur décisif c'est que le plaisir et la douleur, comme toute chose instinctuelle, conduisent au silence, et même s'ils peuvent être audibles, ils n'autorisent pas de discours ni, certainement pas, de dialogue»<sup>14</sup>. En d'autres mots, la compassion se matérialise dans les gestes et dans une implication personnelle, sensible et 'corporelle', donc, avec un faible potentiel d'enregistrement et de reconnaissance publique.

Que faire dès lors de la pitié en politique, une fois reconnu qu'elle est un affect qu'on ne peut ni affirmer sans réserve, ni complètement éloigner? Quelle juste place accorder à un tel affect, qui ne peut pas être ni constitué en principe universel de justice, ni renvoyé seulement à l'espace intime puisqu'il garde une dimension politique?

*L'ambiguïté du 'visible'*

S'il est vrai que l'information et la connaissance (pas toujours associées) sont des conditions *sine qua non* pour l'engagement public des «non-souffrants», la couverture médiatique de la misère existentielle et symbolique de certains devrait donc également nous faire réfléchir. Tout d'abord, l'image peut contribuer à banaliser de façon perverse la souffrance des autres, en donnant corps à une sorte de manichéisme social qui, en retour, peut légitimer une attitude indifférente et des jugements collectifs dépréciatifs, aussi bien qu'une sorte de «citoyenneté différée» des souffrants par le filtre de la télévision et de l'ordinateur<sup>15</sup>. La surmédiatisation des flux de réfugiés dans l'espace Européen est un cas paradigmatique des dangers, ou au moins des limitations, du protocole compassionnel. Si la lecture est seulement celle de la compassion on risque de ne pas voir, dans l'amalgame des personnes déplacés, les situations différenciées; les réfugiés du fait de guerres, les migrants «économiques», les demandeurs d'asile politique, etc., sont confondus sous la désignation générique de «réfugiés». Les catégories singulières se transmutent ainsi, de façon perverse, dans une catégorie homogène d'aspect moral: «des êtres humains qui ont besoin d'aide». Le risque d'interventions inadéquates, sous le chapeau des «bonnes intentions», devient dès lors important.

Dans cette perspective, on peut confisquer aux sujets, comme l'a déclaré Bruno Karsenti<sup>16</sup> (2001), la possibilité de concrétiser leur existence politique. En d'autres termes, on met en question la signification collective qui les caractérise en tant que sujets politiques en les réduisant à un simple statut de victimes et de souffrants. Les groupes «à risque» sont ainsi évalués à la lumière de la menace pour la préservation de l'homéostasie collective<sup>17</sup>. Paradoxalement c'est le «statut de victime» d'une «pathologie sociale», une classification nosographique d'un statut social de «vie nue»<sup>18</sup>, qui légitime une intervention socio-politique ancrée dans une rhétorique d'autonomisation et de personnalisation. Émerge ainsi une sorte de «citoyenneté humanitaire», pour utiliser l'expression de Nguyen<sup>19</sup>, de «biogégitimité»<sup>20</sup> ou de «biocitoyenneté»<sup>21</sup>, ce qui permet de revendiquer des droits sociaux, précisément à cause d'une non appartenance significative à la société, pour la simple existence biologique et psychologique.

Une logique compassionnelle repousse sur le registre émotionnel le champ de la décision politique. Une décision qui apparaît, de cette

façon, comme volontariste et même suspecte de parti-pris. En plus, la compassion obéit à une logique de proximité, une proximité réelle ou un réel rapproché, construit et disséminé, par exemple, par les media et les réseaux sociaux. Voir souffrir nous dérange, nous interpelle. La pression de la *doxa* fait donc basculer la décision politique vers l'émotionnel. Mais, la «vision» de la souffrance est, par définition, circonstancielle, donc, la compassion est éphémère et addictive – il faut continuer à alimenter l'indignation par des images, par la création du réel «en souffrance», pour que l'opinion publique se sente engagée et responsabilisée, cela bien que les situations et les causes de souffrance continuent à perdurer, même si elles ne sont pas médiatisées.

### *Considérations finales: pour une politique 'sans pitié'*

En fait, la souffrance semble devenir aujourd'hui le critère central (et parfois unique) de légitimation de l'intervention sociale et politique. Ce que nous pourrions appeler aujourd'hui encore une «politique de la pitié» médiatisée, est centré sur un montage affectif, cognitif et visuel, articulant une dimension rhétorique et de «spectacle». Le «spectacle» d'observation de quelqu'un qui souffre par quelqu'un qui ne souffre pas. En effet, si l'on connaît le même sort que le souffrant, on n'éprouvera pas de la pitié. Peut-être de la solidarité, de l'identification ou même de l'égoïsme, mais pas de pitié. En fait, celle-ci exige que la souffrance soit donnée à voir à celui qui ne souffre pas.

En plus, le spectacle de la souffrance doit être articulé avec un discours. S'il n'y a pas un discours sur les «causes» de la souffrance, alors la sympathie initiale se muera vite en sentiment d'épouvante, voire même de rejet ou d'indifférence. Après tout, celui qui souffre l'a peut-être mérité...

Or, on ne peut oublier que ces perversions ne peuvent être surmontées que si la catégorie de la souffrance n'est pas la lecture univoque de la question sociale contemporaine, subordonnant ou neutralisant les discussions de fond sur ses causes structurelles. En effet, en considérant une dimension restreinte et traditionnelle de la pitié, associée à la morale de la compassion comme réponse politique à la souffrance sociale, on met en avant une conception linéaire de l'être humain, laquelle a des implications en ce qui concerne son affirmation et sa reconnaissance comme agent politique. Comme en témoigne, par



exemple, Robert Redeker<sup>22</sup>, l'humanitaire ne considère l'homme que comme un animal biologique face auquel il est nécessaire de préserver l'existence. «En fait – comme dit l'auteur – l'humanitaire est profondément nihiliste en ce qu'il porte en lui la négation de l'homme comme autre chose qu'être un animal mortel». Dans cette perspective, il nous semble donc exigible une dislocation du regard analytique: partir d'une centration sur les «singularités exemplaires» à partir desquelles se fonde le politique, pour atteindre les processus et les liens politiques qui autorisent la construction et la consolidation de modes de vie plus dignes. En ce sens on doit interroger l'urgence, pas tant comme catégorie d'action, mais surtout comme modèle de représentation de la vie en société. De cette façon on est amené à repenser la relation de la société à ses sujets en souffrance par-delà leur spectacularisation et leur justification morale.

La souffrance et les sentiments peuvent bien évidemment se constituer comme source de politiques publiques – elles sont même nécessaires à l'égard de certains problèmes et populations – mais la souffrance ne peut pas être le fondement de toutes les politiques publiques ni, pour de multiples raisons, être la base de justification de tout engagement collectif.

<sup>1</sup> I. WILKINSON, *Suffering: A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge 2005.

<sup>2</sup> A. KLEINMAN, V. DAS, M. LOCK, *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley 1997.

<sup>3</sup> J. GALTUNG, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Gernika Gogoratu, Bilbao 1998.

<sup>4</sup> L. BOLTANSKI, *La Souffrance à distance. Moral humanitaire, médias et politique*, Métailié, Paris 1993; C. HALPERN, *Suffering, Politics and Power: A Genealogy in Modern Political Theory*, State University of New York Press, Albany 2002.

<sup>5</sup> V. DAS, *Suffering, theodicies, disciplinary practices, appropriations*, in «International Social Sciences Journal», 154, 1997, pp. 563-572.

<sup>6</sup> M. HERZFELD, *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Berg, Oxford 1992.

<sup>7</sup> M. LOCK, *The quest for human organs and the violence of zeal*, in V. Das, A. Kleinman, M. Ramphel, P. Reynolds (orgs.), *Violence and Subjectivity*, University of California Press, Berkeley 2000, pp. 271-295.

<sup>8</sup> M. VAN AKEN, «*Rifugiati*», in «Annuario Antropologia», 5, 5, 2005, pp. 5-10.

<sup>9</sup> G. AGAMBEN, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford 1998.

<sup>10</sup> H. ARENDT, *Homens em tempos sombrios*, Companhia das Letras, São Paulo 1987 (1<sup>ère</sup> édition: 1968), p. 22.

<sup>11</sup> On ne discute ici le principe, beaucoup plus complexe, selon lequel la charité serait un processus d'accomplissement de l'égalité et de la fraternité universelle.

<sup>12</sup> F. KURASAWA, *L'humanitaire, manifestation du cosmopolitisme?*, in «Sociologie et sociétés», vol. 44, n. 1, 2012, pp. 217-237.

<sup>13</sup> Selon Hannah Arendt (*ivi*), dans la discussion politique compassion et pitié peuvent être distinguées. Quoiqu'impliquant la même dichotomisation entre ceux qui souffrent et ceux qui ne souffrent pas – spectateurs et témoins de cette souffrance – la pitié se distingue de la compassion parce qu'elle s'oriente vers la «généralisation».

<sup>14</sup> «The decisive factor is that pleasure and pain, like everything instinctual, tend to muteness, and while they may well produce sound, they do not produce speech and certainly not dialogue», H. ARENDT, *Men in Dark Times*, Lowe & Brydone, London 1970, p. 16.

<sup>15</sup> A. KLEINMAN, J. KLEINMAN, «*The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times*», in KLEINMAN, DAS, LOCK, *Social Suffering*, cit.

<sup>16</sup> B. KARSENTI, *Les droits de l'homme et la politique de la pitié*, «Cités», n. 5, 2001, pp. 43-48.

<sup>17</sup> G. SEIDEL, *The competing discourses of HIV/AIDS in Sub-Saharan Africa: discourses of rights and empowerment vs discourses of control and exclusion*, in «Social Science and Medicine», 36, 3, 1993, pp. 175-194.

<sup>18</sup> AGAMBEN, *Homo Sacer*, cit.

<sup>19</sup> V. NGUYEN, *Antiretroviral globalism, biopolitics, and therapeutic citizenship*, in A. Ong e S.J. Collier (orgs.), *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, pp. 124-144.

<sup>20</sup> D. FASSIN, *The biopolitics of otherness: undocumented immigrants and racial discrimination in the French public debate*, in «Anthropology Today», 17, 1, 2001, pp. 3-7.

<sup>21</sup> M. PANDOLFI, *Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza e ingerenza*, in R. Malighetti (org.), *Oltre lo Sviluppo: Le Prospettive dell'Antropologia*, Meltemi, Roma 2005, pp. 151-185.

<sup>22</sup> R. REDECKER, *Qu'est-ce que l'humanitaire de l'intérieur?*, in «Les Temps Modernes», 579, 1994, p. 34.



Michel Messu

*Qu'est-ce qu' 'être une victime' ?  
La dialectique de la raison et du sentiment*

*Introduction*

Dans le même temps où nos sociétés procédaient l'élargissement des sécurités individuelles à de nouveaux pans de la vie sociale, elles promouvaient une nouvelle figure de l'individu social: la victime. François Ewald, dans sa genèse de l'État providence, avait bien souligné la relation consubstantielle qui unissait «victime» et «assurance sociale»<sup>1</sup>. Indéniablement notre conception assurantielle de la protection sociale recèle toujours, au moins en puissance, une victime. Plus largement, on peut dire que toute notre protection sociale, même lorsqu'elle se présente comme un droit universel, ébauche en filigrane la figure de la victime.

Celle-ci, pourtant, n'admet pas toujours les mêmes traits. La figure de la victime s'est quelque peu métamorphosée dans le temps. Non seulement elle a largement débordé le cadre de sa définition assurantielle pour investir nombre de domaines de la vie sociale. Mais encore, elle a eu tendance à se charger d'un sens autrement plus dense, autrement plus large, que celui qu'on lui reconnaissait lorsqu'elle était essentiellement circonscrite dans le cadre du droit à la réparation. Elle tend à recevoir, sur un fond de morale qui l'a toujours plus ou moins habité, une extension existentielle qui en fait désormais une figure sociale amenée à recomposer la perception que nous pouvons avoir du rapport socio-politique qui trame la vie collective.

L'objet de ce texte est d'essayer de cerner ce qui se joue dans cette métamorphose. Et, pour ce faire, on cherchera à préciser le processus

qui aura présidé à cette métamorphose. Sachant, c'est là notre ligne d'analyse, qu'aucun 'décret' d'aucune autorité ou instance sociale ou politique ne l'a imposé. L'hypothèse interprétative est que: c'est plus un processus de mutation génésique sur fond d'incorporation d'événements historiques qui en rend raison.

*Quelques rappels de cadrage à me pas perdre de vue puisqu'ils viendront irriguer la thèse à soutenir*

Étymologiquement la victime (*victima*) est liée au 'sacrifice'. Il s'agit, dans de nombreux rituels, d'une offrande faite aux dieux, parfois pour leur rendre grâce, le plus fréquemment dans l'espoir de voir se réaliser l'objet d'une attente définie. On en trouve trace dans de nombreux travaux d'anthropologie descriptive, dans les textes fondateurs de nos grandes religions ou dans l'imaginaire stéréotypé de nos bandes dessinées. La victime met donc d'emblée un jeu un pouvoir (généralement surnaturel, tel celui des dieux), une volonté d'action (celle de ceux qui font l'offrande), éventuellement une posture réactive (celle de celui ou celle qui est l'objet de l'offrande, la 'victime', via, le plus souvent, l'expression de son sentiment), et, une rationalité (celle qui rend le geste significatif).

D'emblée donc, la 'victime' est au cœur d'un processus d'effectuation qui, s'il peut fortement varier dans ses modalités, n'en appelle pas moins à une dialectique compréhensive mêlant raison et sentiment, croyance et efficace sociale, sens de la vie individuelle et de la vie collective. Au point de se figer dans quelques grands récits allégoriques civilisationnels. Bien des travaux anthro-historiques, bien des réflexions et spéculations d'anthropologie philosophique et symbolique ont cherché à en dégager des significations de portée structurale quant à nos appréhensions contemporaines de la figure de la victime. On pensera tout particulièrement à René Girard et à sa figure de la victime émissaire. Mais, quelles qu'en soient les appréciations que l'on peut porter, notamment quant à l'acceptation ou le rejet des postulats culturalistes qu'elles recèlent, il nous faut reconnaître que la figure de la victime a pu naviguer du registre mythologique et religieux jusqu'au registre juridique et politique sans oublier celui des récits collectifs ou *people* qui forment l'ossature idéologique de nos identités collectives (depuis Jeanne d'Arc jusqu'au Cher en passant par Marylin Monroe ou

Dalida). Par là, nous voulons surtout dire que la figure de la victime hante notre univers mental, qu'elle est certainement une catégorie majeure de notre appréhension de la condition humaine et que, dès lors, elle n'aura de cesse de recevoir des déclinaisons historiques singulières.

*Un exemple de déclinaison historique: les victimes d'accident du travail et les fondations de l'État providence*

C'est à François Ewald que l'on doit d'avoir énoncé la thèse d'une fondation de l'État providence assurantiel, en France, sur la base d'une reconnaissance de la responsabilité collective des employeurs à l'endroit des conséquences entraînées par l'accident du travail qui pouvait toucher leurs employés. Dans un ouvrage qui avait fait date et que l'on peut toujours tenir pour une contribution majeure à l'analyse de la formation de l'État providence, symptomatiquement intitulé *L'État providence*, François Ewald va consacrer plusieurs pages à montrer comment la notion de victime reçoit une nouvelle acception corrélative au déplacement des catégories du droit qui régissaient le traitement de la responsabilité en matière d'accident, d'accident du travail en particulier, et plus largement de préjudice subi.

Sur le terrain de la relation de travail, du contrat de subordination de l'employé vis-à-vis de son employeur, c'est la loi du 9 avril 1898 sur la responsabilité des accidents du travail qui consacre l'éclatement de l'unité de la notion de responsabilité introduite par les rédacteurs du Code civil autour de l'idée de 'faute'. La déconstruction de la responsabilité, d'une part, en faute engageant la personne et, d'autre part, en erreur inhérente au risque encouru par l'activité, a permis de dissocier ce qui continuait à relever du droit pénal et ce qui allait relever d'un droit social. Ce dernier, renonçant à l'établissement de la faute personnelle, introduisait l'idée d'une responsabilité collective et réclamait une forme de socialisation de la réparation. Le mécanisme probabiliste de l'assurance pourvoira à l'indemnisation des victimes de telles erreurs dans le domaine de la relation de travail.

La victime, dans ce cas de figure, n'a plus à être celle d'une intention coupable réalisée par un auteur malveillant ou négligeant, elle devient le produit malheureux d'un impondérable récusant la causalité circonstancielle au profit de la complexité des processus d'interdépendance dans laquelle se trouve plongé l'événement accidentel.

La production industrielle, son machinisme, son organisation segmentée, sa combinatoire processuelle offrira, bien évidemment, la toile de fond sur laquelle il conviendra, tout à la fois, d'abandonner le principe juridique unique de la responsabilité et de construire l'institution sociale à même de fournir un dédommagement à ses probables, et donc inévitables, victimes. Ce sera la technique de l'assurance et un rôle nouveau pour l'État, celui de garant d'un équilibre social insuffisamment sauvegardé par le seul exercice de ses fonctions régaliennes. L'État social, agissant comme une entité providentielle au cœur des oppositions et conflits d'intérêts, des contradictions de classes comme on le théoriserait massivement à l'époque et pour longtemps encore, était donc né et voué à élargir ses sphères d'action. Ce faisant, comme l'aura bien analysé François Ewald, une «insistante promotion de la notion de victime» va accompagner l'élargissement et l'approfondissement des domaines d'intervention de l'État providence.

*De l'«insistante promotion de la notion de victime» à la logique sociale de victimisation*

Pour François Ewald, l'«insistante promotion de la notion de victime» est «un autre exemple remarquable du processus de socialisation du droit»<sup>2</sup>. Par là, il entend souligner que la victime d'un dommage non seulement reste le «sujet du droit» mais que ce droit doit devenir le pivot central du rapport judiciaire et, par extension, une obligation de «défense sociale», comme dit Ewald, imputable, quant à sa dimension réparatrice, à la société elle-même. Il y a là, précise-t-il, «une tendance remarquable à gérer la justice [...] en termes de droit social»<sup>3</sup>. C'est-à-dire, à transformer le fait d'être victime ou d'avoir été victime en un «droit» irrécusable. Un droit qui ne dérive plus de la condamnation d'un auteur coupable, mais un droit fondé sur «créance», «un droit de créance que la société vous reconnaît en tant que victime»<sup>4</sup> et que l'on exercera à l'endroit même de la société. C'est ce qui se concrétise dans la mise en place de 'Fonds d'indemnisation', d'Associations de défense de victimes', d'Organismes d'aide aux victimes', etc.

Cette logique de victimisation n'aura eu de cesse de s'approfondir dans les dernières décennies. Elle caractérisera les demandes de reconnaissance politique, civile, sociale d'une multitude de groupes pouvant se présenter comme des minorités subissant le joug de la

majorité dominante. Elle sera présente dans toutes les rhétoriques politiques à des fins de légitimation ou de contestation des actions entreprises par les décideurs. Elle ne manquera pas d'affecter le fonctionnement judiciaire en favorisant, pour certains délits, la substitution de peines à fonction réparatrice aux sanctions privatives de liberté, favorisant ainsi le face à face de l'auteur du délit et de sa victime. Bref, cette logique de victimisation est devenue un véritable paradigme de compréhension et d'action sociale, une autre manière de penser son rapport au collectif, à la totalité dans laquelle tout un chacun se sent partie prenante. Bien plus, elle formera le soubassement idéologique nécessaire à toute revendication portant sur une transformation des relations sociales quelles qu'elles soient.

Les lignes explicatives en vigueur dans les sciences sociales en seront fortement affectées. En un sens, on peut dire que la logique de la victimisation viendra, sans douleur, recouvrir celle du conflit de classes et de la domination. Chez les sociologues, l'heure est à la 'misère de position'. Comme tout les paradigmes simplistes, la logique de la victimisation conduira à toutes sortes de méprises analytiques dont le caractère le plus évident est la soumission à l'idéologie sociale du moment. A la 'misère de position' répondra la dénonciation de l'excuse sociologique dans un débat idéologique aussi confus que symptomatique des enjeux sociaux qu'il réfléchit.

### *Logique de victimisation et reconfiguration de la victime*

Il me semble, mais c'est là une hypothèse à soumettre à la sagacité des historiens, que la logique de victimisation s'est d'abord épanouie autour des grands événements dramatiques mondiaux du XX<sup>e</sup> siècle.

La Première Guerre mondiale et ses victimes, promises à la mémoire jusque dans le plus petit hameau de nos provinces par un monument de la République. Associations et cercles de victimes de la Grande Guerre vont aussi entretenir la mémoire pendant des décennies. Combattants et victimes auront droit aux honneurs de la République reconnaissante. La célébration du centenaire du début des hostilités ne le démentira pas.

La Seconde Guerre mondiale avec ce que l'on appelle désormais la Shoah, cette politique de l'État nazi de procéder à la «solution finale de la question juive» (*die Endlösung der Judenfrage*) et qu'à partir des



années 1970, après que le procès Eichmann de 1961 eut ‘réveillé’ la mémoire sur le sort des Juifs durant cette période, on va reconnaître comme un «génocide industrialisé» dont furent victimes les  $\frac{3}{4}$  des Juifs de l’Europe occupée par l’État nazi. Ici aussi, associations et groupements divers vont défendre la mémoire des victimes d’autant que s’expriment des formes de ‘négationnisme’ et que se font sentir des relents de l’idéologie nazie.

Ainsi, vont émerger des figures de victimes, historiques, grandioses par le caractère massif de l’hécatombe, et bientôt, passées les controverses sur les responsabilités, nobles et poignantes par la dimension sacrificielle qu’elles vont recevoir. Ici, point de travail de deuil mais une actualité continue. On mémorialise le souvenir, on visite les lieux de la mémoire, on patrimonialise certains des édifices emblématiques, on en fait un thème littéraire romanesque ou biographique, bref, ces victimes-là ne relèvent pas du simple souvenir, de ce qu’il convient séquentiellement d’oublier, mais de la conscience, de ce qui doit être présent et immédiatement mobilisable.

Par la suite, dans l’après décolonisation, surgissent de nouvelles figures de victimes, historiques, communautaires, porteuses de l’injustice et des souffrances qu’elles ont subies et qui en appellent, elles aussi, à la reconnaissance et à l’inscription dans la mémoire collective. Certaines recevront l’aval des autorités politiques, d’autres pas, mais dans nombre de cas, au niveau des institutions sociales (gouvernementales, internationales, juridiques, culturelles...), elles vont être inscrites dans ce que l’on va appeler un ‘devoir de mémoire’, une obligation faite à chacun de leur reconnaître un statut de victimes. *Via* ce que l’on qualifie de ‘lois mémorielles’, *via* l’activité des regroupements défenseurs de leur cause, notamment sur le plan judiciaire, *via* les moyens médiatiques sortis de l’orbite de contrôle des pouvoirs politiques, leur mémoire est cultivée, repensée et, parfois, mythologisée. Ces figures de victimes, consacrées, panthéonisées, intouchables donc, occupent désormais une place importante dans notre imaginaire social, celui avec lequel nous fabriquons la vision du monde qui est la nôtre, celui qui excipe des «grands récits» pour parler comme J.F. Lyotard.

La philosophie et les sciences sociales hésiteront quant à l’attitude à adopter. Si les historiens et les anthropologues émettent des réserves sur le bien fondé de l’approche, les sociologues, souvent en quête du dernier cri en matière de dénonciation de la domination, vont volontiers, sous l’appellation de ‘post-colonial’, ‘cultural’, ‘subaltern’

et autres 'studies', adopter la perspective. Pour ce qui nous concerne, il appert que la «perspective de la victime» représente non seulement une demande impérative de reconnaissance des faits, mais encore une attente de réparation, fût-elle uniquement symbolique<sup>5</sup>. Partant, par ricochet si l'on peut dire, un sentiment de culpabilité devrait s'imposer à celui qui prend figure de bourreau et, ce faisant, établir un nouveau rapport entre la victime et son bourreau.

Mais, ce qui est aussi à noter est que ce qui vaut pour ce qui peut être qualifié de 'causes historiques', relayées donc au niveau politique et social, vaut aussi pour les individus singuliers. La logique de victimisation n'a pas seulement une dimension collective, elle a aussi une dimension personnelle et identitaire.

### *La victime identitaire*

En se pensant appartenir à une communauté, un ensemble, un groupe victimisé l'individu va pouvoir intégrer personnellement l'attribut. Cela devient une caractéristique identitaire. Il 'est' une 'victime'.

Comme toute caractéristique identitaire, elle participe de la construction mythogénique à laquelle procède tout individu pour penser et dire qui est-il, pour faire valoir sa singularité, pour affirmer 'son' identité. L'attribut identitaire n'opère pas mécaniquement, il compose, il façonne, se prête à l'élaboration, toujours reprise et jamais complètement arrêtée, de ce que l'on estime être son identité<sup>6</sup>. Que ce soit sous la forme de l'héritage ou sous celle de l'expérience acquise, l'attribut identitaire participe d'un effet de composition qui engage son rapport aux autres en général et en quelques circonstances à certains autres en particulier.

C'est pourquoi le fait d'avoir été victime de quelque chose ou de quelqu'un va pouvoir admettre toutes sortes d'effets psychologiques et comportementaux qui pourront, à l'occasion, signer l'identité de la personne. D'avoir été la victime d'un événement, d'un fait patent, elle deviendra 'une' victime. D'attribut circonstanciel, le fait victimaire bascule dans l'attribution essentielle, identitaire en l'occurrence. La catégorisation substantielle a opéré.

On doit en effet ajouter qu'elle entraîne aussi, ou pour le moins qu'elle peut entraîner aussi, un processus d'incorporation individuelle sous forme d'identité personnelle, ce que j'appellerai la 'victime

identitaire'. Il s'agit bien, ici, d'une revendication de statut personnel de victime, celui qu'envisageait François Ewald lorsqu'il parlait d'«insistante promotion de la notion de victime». C'est celle qui est à l'œuvre lorsque des noirs américains d'aujourd'hui se définissent comme des descendants d'esclaves et donc 'victimes' de la pratique esclavagiste. Lorsque la troisième génération de descendants de harkis recueillis sur le territoire français se tourne vers l'État français pour réclamer une reconnaissance de statut et les droits dont n'ont pu bénéficier leurs aïeux, 'victimes' qu'ils seraient, eux aussi, de l'incurie politique des gouvernants de l'après indépendance de l'Algérie (ce qui n'avait pas été le cas des descendants de Républicains espagnols aussi mal traités par la République française). Lorsque, encore, dans nos banlieues et quartiers dits sensibles nombre de jeunes peuvent se dire 'victimes' de tous les maux que les sociologues et autres observateurs de ce qui s'y passe ont su déceler et proposer comme une modalité foncière de stigmatisation sociale. La liste des exemples est indéfinie puisqu'elle engage toutes les formations communautaires d'intérêts qui sauront se constituer comme telles et qui iront s'affronter aux instances du politique et aux institutions sociales qui structurent les sociétés contemporaines.

### *La victime subjective*

Ici, l'état victimaire ne tient plus au dommage directement subi, n'est plus la conséquence d'un fait objectivement démontrable. Il n'engage plus une figure passive atteinte dans son intégrité par un acte qui lui est étranger, ce dont rend compte la forme passive de l'énonciation 'avoir été victime de...'. Ce n'est plus une logique d'extériorité qui domine, mais une logique d'intériorité, une logique de partie prenante que traduit la forme active de l'énonciation 'être une victime de...'.

Ici, le vocable 'victime' passe du registre de la description à celui du sentiment subjectif, du 'ressenti' comme on aime dire maintenant. Être une victime ne relève plus d'abord du constat, de l'établissement circonstanciel du fait, de la description du processus accidentel. Être une victime devient l'expression d'un traumatisme subjectivement ressenti, d'une atteinte à l'image de soi, d'un trouble dans son identité. Cette perturbation du *Self* peut toujours aller chercher et trouver une

cause externe, mais ce n'est plus elle qui importe au premier chef, ce n'est pas le lien direct, causal au sens logique, qui prime. Ce qui prime, est l'effet identitaire, le sentiment subjectif d'avoir ainsi vu son 'idéal de soi' inaccompli, entaché par une causalité le plus souvent argumentative, parfois simplement rhétorique. Être une victime devient, de ce point de vue, un trait de l'identité personnelle. Elle essentialise celui qui s'en réclame. Elle le fait advenir, en puissance mais aussi en fait et parfois en droit, à une catégorie sociale spécifiée susceptible de conforter son identité victimaire.

Or, nos sociétés tendent à récuser le déterminisme social, le poids du destin attribuable au collectif auquel on peut se trouver rattaché, telles sa classe sociale, son origine communautaire, son appartenance territoriale, comme autant de *nessecitas fati*, de loi du destin, irrécusables et donc acceptables. Ce, au profit d'une réalisation de soi par soi, donc d'un accomplissement reposant tout entier sur les capacités personnelles, une sorte d'individualisme radical. Mais ce renversement du collectif vers l'individuel, sur le plan des valeurs ou de ce qui se trouve valorisé en termes de compréhension de son être et de son devenir, réclame quant à son effectuation, à sa possible réalisation, que ledit individu compose son être, son image de soi, pour lui et pour les autres, à partir d'un commun qui pourrait le singulariser, qui pourrait possiblement l'inscrire dans une communauté de destin. Mais cette fois le destin n'est plus celui subi et assumé par la collectivité, il est en un sens élu par l'individu qui s'en réclame, il devient assumable et à assumer par lui. Il compose une identité singulière.

C'est pourquoi l'expérience historique tragique d'un groupe, d'une communauté, d'un peuple, peut se trouver mobilisée, longtemps après, par ceux qui, pouvant faire valoir quelque 'héritage', quelque lien assurant la transmission, vont la faire entrer dans leur composition identitaire. Et ainsi autoriser la fabrication d'une image de soi de 'victime' de l'expérience historique.

### *Conclusion: de la raison au sentiment et réciproquement*

De tout cela, on peut considérer que l'idée de 'victime' a connu une sorte de mouvement de transfert du registre de l'objectivité et de la rationalité auxquelles elle était soumise – ce dont rendait compte le droit et le traitement juridique de la victime – au registre

de la subjectivité quand celle-ci est l'expression d'un sentiment et de l'identité qui l'accompagne.

Notre modernité, rationaliste et bureaucratique, avait en effet confié le traitement de la 'victime' au soin des Tribunaux, à la rationalité de la Loi et à celle de ses 'fonctionnaires'. C'est au regard des prescriptions contenues dans la loi que la 'victime' pouvait prendre figure. Et c'est à l'appréciation rationnelle, calculatrice, du préjudice subi qu'elle pouvait recevoir réparation. La 'victime' était donc bien objectivée, 'construite' rationnellement et raisonnablement traitée afin que la personne qui lui servait de support puisse retrouver son *statu quo ante*. Ce traitement avait effacé ou repoussé dans les marges la dimension religieuse et métaphysique de la 'victime'. Ni propitiatoire, ni expiatoire, la 'victime' était entrée dans le jeu de la justice réparatrice, du calcul restaurateur de l'état de la personne (compensation du dommage, restauration de la dignité, indemnisation de l'outrage...) Bref, la 'victime' l'était toujours 'de quelque chose', 'de quelqu'un'... C'était une attribution circonstancielle, immanente, un accident dans le déroulement de l'existence.

'Être une victime', désormais, peut devenir une attribution essentielle, une caractéristique identitaire, un trait définitionnel de la personne. Elle relève dès lors du registre subjectif au sein duquel procède la construction identitaire, l'image de soi que l'on veut donner aux autres. Elle n'est plus, à proprement parler, objet de calcul rationnel, d'évaluation objectivable du *quantum doloris* qu'on peut lui associer. Le tribunal, en un mot, s'en trouve dessaisi. C'est sur les plans politique, social, idéologique – cela recouvre la même chose – qu'elle se laissera apprécier, qu'elle gagnera son éventuelle reconnaissance. 'Être une victime', c'est accéder à un statut social.

Mais, le sentiment d'être une victime n'entraîne pas *ipso facto* le gain statutaire. Dans un de ces mouvements de retour dialectique qui affectent la vie sociale, le sentiment d'être une victime ne recevra sa reconnaissance sociale qu'au terme d'une démarche de rationalisation. C'est elle qui se concrétisera sous la forme de mesures politiques notamment et qu'on peut rassembler sous le vocable générique de 'discriminations positives'. En certains cas même, elle procèdera à l'adoption de dispositions législatives – ce qu'on a par exemple appelé les 'lois mémorielles'. Comme si, dans nos sociétés, le sentiment, pour pouvoir être validé, devait recevoir l'aval de la raison, pour le moins de la raison d'État.

<sup>1</sup> F. EWALD, *L'État providence*, Grasset, Paris 1986.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>4</sup> *Ivi.*

<sup>5</sup> C'est ce dont s'acquittent les Conseillers spéciaux – pour la prévention du génocide d'une part, pour la responsabilité de protéger d'autre part – et à quoi contribuent les Tribunaux internationaux constitués au sein de l'ONU.

<sup>6</sup> M. MESSU, *Des Racines et des ailes. Essai sur la construction du mythe identitaire*, Hermann, Paris 2006.



Edmondo Grassi

*Ipotesi di percorsi identitari tra ragioni e sentimenti*

*Riflessioni di un'identità emotiva*

La strutturazione dell'identità richiama differenti interrogativi legati alla molteplicità delle configurazioni sociali e relazionali che conducono alla sua complessità, capaci di assorbirla, frammentarla o rifrangerla, decretandone la sua evoluzione o regressione. Si tratta di un concetto proteiforme che muta la sua adattabilità seguendo gli stimoli esterni che vanno a colpirla, delineandone la plasticità o la cristallizzazione del suo corpo intangibile.

Un possibile sguardo sulla società contemporanea e un'ipotesi di previsione futura si può orientare sulle interconnessioni tra i singoli individui, che, presumibilmente, saranno sempre più rilevanti. Ciò, a causa di una costante e rapida evoluzione socio-economica e sempre più multiculturale, interetnica, interreligiosa. L'ipotesi sarà quella di individuare relazioni sociali che valicano qualsiasi confine fisico e distanza temporale. In questo scenario, il ruolo dei singoli assume a compito fondamentale: la mescolanza di culture sta producendo una molteplicità di microcosmi, interalleati fra loro e capaci di predisporre imprevisi legami di una comunità mondiale. Al centro della questione vi è la dimensione culturale, poiché l'individuo privo della propria identità culturale appare come un automa deprivato di quella appartenenza, che gli concede il confronto con l'altro. Lo scopo di questa riflessione è quello di tentare di delineare gli ambiti e le interconnessioni dei possibili scenari costitutivi della personalità di base, citando Kardiner, degli individui della società occidentale contemporanea. Lo sguardo si rivolgerà agli aspetti economici, politici, sociali, filosofici, che agiscono sul soggetto e che coadiuvano la costruzione della sua identità e del suo sentire.



Si potrebbe ipotizzare che la complessità dell'esistenza umana dovrebbe attraversare il filtro di quel sistema-mondo che si potrebbe definire come personalità identitaria: un sistema che implica una radicale interconnessione tra istinto, ragione e sentimenti, il quale seleziona, valuta, classifica e mette in atto le scelte che ogni singolo individuo dovrà compiere per la creazione di una propria identità, lasciando ampio campo anche ad una parte artistica e più naturale per la completa espressione del suo essere vivente. Il soggetto, ritenuto elemento primigenio della società, si evolve progressivamente, nella sfera filosofica e storica, come individuo autonomo innestato nel cuore del sistema dei rapporti sociali, per l'affermazione della sua volontà di potenza e agisce per portare a compimento il progetto di vita prefissato. Indubbiamente, tale obiettivo è determinato dalla percezione e dalla conoscenza 'di ciò che è' e 'di ciò che potrebbe essere' acquisita in quella che è la sua dimensione socio-culturale: si tratta di identità personale e di riflesso della propria alterità. Ciò sta ad indicare un approccio alla propria esistenza, in quanto attore sociale, dove il soggetto è chiamato ad essere artefice del proprio creato e non semplice esecutore di una data azione. Non si tratta solo di un mutamento omologante che ha investito credenze e stili di vita, ma anche quel nucleo più intimo e profondo che sono emozioni e valori, affiancati dai fondamenti di verità che sono i sentimenti del percepire umano. Si può ipotizzare che, un sistema edificato su tale struttura, sia facilmente criticabile o difficilmente fruibile dalle masse, ma l'intento è riuscire a trasmettere un pensare-sentire in grado di imprimere un moto di costante sviluppo intellettuale, mentale ed emotivo, capace di arginare la deriva della passività esistenziale contemporanea. Si tratta di un'osservazione della folla che, per Riesman era solitaria, mentre per Goffman è di dormienti, da svegliare o dei quali «combattere la falsa coscienza e destare la gente ai suoi veri interessi [avendo] molto da fare, perché il sonno è molto profondo. Ed io non intendo fornire una ninna-nanna, ma semplicemente entrare furtivamente e osservare il modo in cui la gente russa»<sup>1</sup>.

### *Per un cammino identitario*

La ricerca di una definizione del concetto di identità e della sua costante ridefinizione appartiene alla dimensione umana da sempre. Le

tracce del percorso che potremmo seguire sono molteplici, da Aristotele e i primi filosofi greci, alle parole di Marco Aurelio o alla visione dell'uomo secondo la scuola medievale, o al pensiero di Rousseau, ma qui si vuole proporre un cammino dove studiare l'identità dell'essere come unione di sentimenti e ragioni in una società più vicina a noi.

Tale concetto, dibattuto da diversi secoli, trova un'interessante disamina nel *Saggio sull'intelletto umano* (1694) di John Locke, dove la *personal identity* è studiata in quanto problema per il mantenimento delle caratteristiche fondamentali dell'individuo, mettendo in crisi la concezione classica della sostanza aristotelica che permetteva di dare una caratteristica unitaria e trascendente ad un io contingente e di mantenere, nello stesso tempo, la permanenza della sua identità personale nel susseguirsi del tempo. Ciò che fa di una persona la medesima durante l'intero arco della sua vita sono le facoltà di coscienza e memoria e sono tali caratteristiche che permettono ad ogni essere umano di non dubitare mai di essere sempre se stesso. È la mescolanza di questi due elementi che permette ad ogni soggetto di stabilire fin dove questa coscienza può essere estesa indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona<sup>2</sup>, poiché siamo dei circuiti organici attraversati da impulsi emozionali che portano con loro dei messaggi di esperienze, ricordi e confronti che possono rendere l'uomo padrone di sé.

Ad oggi, lo sviluppo del proprio Io è intaccato dai moderni miti del progresso, dalla volontà di non-potenza del soggetto sociale, da una postmodernizzazione decadente e virtuale, capace di creare nuove prospettive fintamente reali, oramai perse nei deserti dell'informatizzazione e dell'apparenza. La persona, che diviene personaggio, viene condotta verso una passiva e inconsapevole indirizzazione al volere comune del sistema globale, che, paradossalmente, intacca la dimensione politica del vivere, divenendo «quello che pretende di identificare l'essere con l'apparire e il valore con la visibilità»<sup>3</sup>.

È il modello del nuovo impero<sup>4</sup> dimentico della capacità di incarnare la propria irrequietezza creatrice verso una ricerca del senso qualitativo della vita: «questo mondo delle apparenze si è ritratto in un gioco di immagini di sé privo di bellezza e dalla [vuota] profondità infinita»<sup>5</sup>.

Rilevanti sono gli studi di Foucault, rivolti verso la figura dell'individuo e sul rapporto che stabilisce con il potere<sup>6</sup>. Ci troviamo dinnanzi ad una struttura di ricerca tricripite, nella quale vengono ad incontrarsi tre assi portanti della società: il sapere, il potere, il soggetto. Sono

colonne che si incontrano a più riprese su piani differenti, dando vita a quadri prospettici che alterano la loro funzionalità e la loro rilevanza adattandosi ai terreni di scontro sui quali si trovano: sono strutture generate dalla «sua inquietudine nei confronti della realtà e dalla sua capacità di correggersi costantemente in rapporto alle cose, (anche al prezzo di incorrere in possibili contraddizioni)»<sup>7</sup>. Foucault matura una concezione antistoricistica e antiumanistica che nega la costituzione autonoma del soggetto, in quanto l'essere umano è stato programmato per la funzione di «essere» e non per quella di «umano»<sup>8</sup>. Per Foucault, è auspicabile la fine di un tipo di individualità che le forme del sapere e del potere politico hanno imposto per secoli.

Chiaramente, non si tratta di un modello unico<sup>9</sup>, ma, credo che, nella nostra contemporaneità sia il più diffuso. Anche se viviamo in una società dove le libertà di espressione o di scelta sono maggiori rispetto alle strutture sociali della metà del secolo scorso, abbiamo una controparte, quella dei social network, della capillarizzazione dell'informazione e del suo uso massificato, dell'immagine costantemente uguale ad uno stereotipo diffusa in pochi secondi, che tendono a fagocitare la resistenza identitaria anche di personalità, apparentemente, più sicure del proprio essere. Dopotutto, «quello che si può avvertire in questo periodo caratterizzato da sovrabbondanza di stimoli esterni e carenze di comunicazione [reale] sono i primi segnali di quell'indifferenza emotiva, oggi sempre più diffusa, per effetto della quale non si ha risonanza emozionale di fronte ai fatti a cui si assiste o ai gesti che si compiono»<sup>10</sup>.

Inoltre, nell'ampio orizzonte del paesaggio Stato e sul ruolo che dovrebbe svolgere nel produrre nuove identità culturali sempre più estese, vi è l'elemento della libertà personale, intesa come affermazione della propria individualità per mezzo del processo di scelta. Tale caratteristica sta ad indicare la possibilità che ogni singolo cittadino ha di scegliere tra diverse opzioni e, manifestando una preferenza personale, si dichiara come individuo autonomo e consapevole della propria condizione di vita, con la quale può far sbocciare e rafforzare la sua condizione di essere autonomo, autodeterminato e autodeterminante. Potremmo affermare di trovarci di fronte ad una libertà bicefala, come insegna Bobbio: una libertà negativa che si esplica nella possibilità di fare, priva di impedimento e con assenza di costrizioni che possano interferire con l'espressione della volontà, affiancata dalla libertà positiva che si afferma come libertà di volere, cioè la facoltà di compiere

determinate azioni attraverso l'esplicitazione della libertà negativa<sup>11</sup>. Bisogna, quindi, considerare la libertà quale condizione fondamentale affinché si possa manifestare l'unicità di ogni singolo individuo, attraverso l'abilità di forgiare le proprie azioni e di pavimentare il sentiero prescelto con propri valori e ideali, riuscendo ad intrecciare una resistente rete di nodi con una trama relazionale fondata sull'egualitarismo sociale.

La necessità che sorge, considerando tali aspetti, è la possibilità di condurre una ricerca approfondita sui nuovi meccanismi di socializzazione e di edificazione identitaria, che l'individuo contemporaneo subisce, troppo spesso, passivamente, sviluppando una disamina che non sia legata solo al mondo accademico, ma che sia rivolta al tessuto sociale e alle interconnessioni relazionali che viviamo costantemente.

### *L'io e l'altro*

Nel compiere le proprie scelte, il soggetto vive in una libertà parziale, condizionata, così come afferma Sartre, cioè che l'io è «per sempre condannato ad esistere al di là della [propria] essenza, al di là dei moventi e dei motivi della [propria] azione, condannato ad essere libero. E ciò significa che non è possibile trovare alla libertà altri limiti oltre se stessa, o, se si preferisce, che non siamo liberi di cessare di essere liberi»<sup>12</sup>.

La libertà di scelta si manifesta come una condanna che conduce la persona ad una vita costellata di decisioni, di bivi, di interruzioni che trasformano l'esistenza in una precaria e instabile distesa di timori e confronti che il singolo difficilmente riuscirà a fronteggiare. Nella società contemporanea, assistiamo ad una costante perdita di fiducia in se stessi e nelle proprie capacità, poiché dotato di una personalità identitaria<sup>13</sup>, che va affievolendosi, mutando la propria individualità in carattere sociale condiviso<sup>14</sup>.

L'individuo si manifesta in quanto evento, condizionato da parametri come la cultura, il gruppo di appartenenza, il lavoro esercitato o la potenza di acquisto e, quindi, secondo categorizzazioni esterne a sé, al di fuori del proprio essere, dettate da quanto la massa apprezzi la sua composizione identitaria manifesta verso l'altro e la sua capacità di essere stereotipo, di apparire in quanto copia.

Tali ipotesi, nascono dall'osservazione diretta relativa all'uso dei social network (Facebook), ai gruppi di potere e al rapporto con la cultura.

Per quanto concerne la divulgazione, per mezzo di Facebook, di notizie o tendenze del momento, possiamo partire da un'osservazione basilare: vi sono post che vengono condivisi per una giornata intera da una moltitudine di utenti, per poi scomparire nel nulla. Tutto viaggia sulla necessità di non essere fuori da quel flusso di finti interessi e, quindi, sulla necessità di appartenenza, anche con utenti mai visti realmente, ad un dato stato emotivo imposto quel giorno, al sentimento quotidiano, a quel minuto di emotività, necessario per essere considerato dalla massa attraverso un effimero click del piacere. Basti pensare che, secondo i dati del Censis (49° rapporto sulla situazione sociale del Paese/2015<sup>15</sup>), in Italia, il 50,3% della popolazione è iscritto a Facebook, raggiungendo quota 77,4% tra i giovani under 30. Si tratta di un processo meccanizzato e meccanizzante che si accresce nella società postmoderna, nella quale «l'essere umano, più che lottare contro le incombenze della natura o superare i pericoli della giungla, deve confrontarsi con i pericoli che gli arrivano dalla società. La condizione naturale è diventata culturale, la situazione di partenza si fa altra: è realtà umana»<sup>16</sup>. Questa stessa realtà, divenuta trasparente e sintetica, sta modificando lo stesso concetto di massa, intesa quale aggregazione di persone spinte da stessi impulsi, per trasformarla in una non-massa, caratterizzata dalla frammentazione dell'identità, dall'annichilimento del sentire, da emozioni che vengono imposte entro lassi di tempo sempre più brevi ad individui solitari che non condividono più nessuno scopo comune. I sentimenti possono manifestarsi senza essere percepiti dal sentire dell'individuo, si tratta di una addomesticazione del cuore e delle emozioni, riuscendo ad attuare un controllo sull'emotività del singolo e del suo rapporto con la massa, quasi un'evoluzione orwelliana del minuto d'odio: il click dell'irreale percepire. In tal modo, nessuno è più in grado di intaccare lo schema generale che contempla comunicazione, apparenza e soggetto, poiché vi è una totale mancanza di criticizzazione e di disamina degli eventi, una calcificazione del processo di godimento e di sentimento che necessita di tempo, di cura, come un prezioso fiore nel mezzo di un deserto. I sentimenti divengono manifestazione scenica, sono il mezzo dell'apparenza, dell'esserci senza esserci, strumento espositivo profondamente pornografico, sottolineato, anche, dalla recente introduzione delle *'reactions'*, sei nuovi pulsanti per indicare il proprio stato emotivo in relazione ad un post. Ciò è sintomo di una profonda problematica che cancella l'elaborazione del sentimento, favorendo in tal modo

un'immediatezza vacua, monotona, assente di pulsioni vivide, ma carica di una riservatezza costruita sul nulla, su di una prossimità digitale funzionale solo alla totale esposizione della persona, lasciandola in una nuova prossemica dell'intimità virtuale.

Per quanto concerne i gruppi di potere economici, con uno sguardo sull'Italia, trovo rilevanti le parole di Gallino, il quale afferma che

«bisogna riconoscere che l'unico paese in cui siano state condotte ricerche approfondite sulla struttura del potere – perché di questo stiamo parlando: del potere che detengono le classi dominanti – sono gli Stati Uniti. Anzitutto viene da laggiù un classico che ancora oggi val la pena di leggere: mi riferisco a *L'élite del potere* di Charles Wright Mills. Utilizzando numerosi riferimenti empirici, già negli anni Cinquanta Wright Mills indicava quanto fossero stretti, negli Usa, i rapporti fra i principali esponenti della classe politica, della classe sociale al top della ricchezza e del potere economico, e dei militari. Questo filone di ricerca è proseguito fino a oggi ma in modo più defilato, anche se operano negli Stati Uniti alcuni centri di ricerca che mettono in evidenza mediante ricerche sul terreno come tutte le grandi corporations siano collegate tra di loro attraverso i rispettivi consigli di amministrazione, in virtù del fatto che gli stessi top manager siedono in decine di consigli differenti (dove i cosiddetti consigli di amministrazione incrociati)»

e prosegue affermando che

«quel che manca in Europa e in Italia sono le ricerche empiriche sul potere: non quello di singole persone, ma il potere inteso come fatto strutturale, nella sua interrelazione con l'economia, la politica, i media e l'università. Ciò configura di nuovo un'assenza tanto degli studiosi di economia, scarsamente attratti dalle ricerche strutturali di questo tipo, quanto dei sociologi e degli studiosi di scienze politiche. Qualcosa si può trovare nel Regno Unito, dove il discorso teorico di Wright Mills è rimbalzato negli ultimi anni in alcuni centri di ricerca e fondazioni che parlano dell'esistenza, in quel paese, di un complesso economico-politico-accademico (mentre ai suoi tempi Wright Mills parlava di élite economica, politica e militare). Si parla di accademia perché, come appena ricordato, numerosi accademici sono diventati i sostenitori, e talora i pilastri intellettuali, del potere economico e politico, soprattutto per quanto riguarda l'elaborazione teorica della cosiddetta Terza Via. Una parodia

della socialdemocrazia che è servita a rendere il partito laburista, ovvero la socialdemocrazia di stampo anglosassone, sempre più simile ai partiti conservatori»<sup>17</sup>.

Nell'era della mondializzazione si sta manifestando la piena volontà di ripensare le tecniche di controllo che i gruppi economici e politici, detentori di micropoteri derivati da poteri statuali, finanziari o di altra matrice<sup>18</sup>, possono innescare nel momento in cui avvertono la necessità di creare un uomo ad una dimensione<sup>19</sup>. Tecniche in grado di trasformare la vita naturale<sup>20</sup> nel luogo per eccellenza nel quale manifestare il volere delle decisioni sovrane, aventi l'intento di ridefinire la fra il concetto di essere umano e di oggetto di studio.

Ciò che potrebbe caratterizza la differenziazione di tale fase nella società attuale, rispetto a situazioni simili nei secoli precedenti, si trova nell'effetto di

«attuare l'omologazione totale della società fin nell'intimità dei singoli individui e portare a compimento il conformismo. In fondo non è un'operazione difficile. Basta non avere nulla da nascondere, nulla di cui vergognarsi, che tradotto significa: sono completamente esposto, non custodisco nulla di intimo, sono del tutto de-psicologizzato, ma in compenso ho guadagnato apparenza, conformità sociale e forse qualche apprezzamento per il mio coraggio e la mia sincerità»<sup>21</sup>.

Un coraggio e una sincerità svuotate del loro valore e trasformate in mezzi di livellamento, di annichilimento del soggetto.

Culturalmente, credo sia rilevante specificare che, nella nostra contemporaneità, tale aspetto di distacco dalla società, di difficoltà relazionale nell'empatizzare e comprendere l'altro, di carenza di educazione emotiva, vengono sottolineate dalle «statistiche che concordano nel segnalare la tendenza, nell'attuale generazione, ad avere un maggior numero di problemi emotivi [e quindi relazionali] rispetto a quelle precedenti» dovuto alla mancanza di quegli «strumenti emotivi indispensabili per dare avvio a quei comportamenti quali l'autoconsapevolezza, l'autocontrollo, l'empatia, senza i quali saranno incapaci di parlare, ma non di ascoltare, di risolvere i conflitti, di cooperare»<sup>22</sup>. Non siamo più soggetti agenti, ma diveniamo oggetti di prestazione e di produzione capitalistica anche nel settore culturale. Questa visione è dovuta alla maggiore scoperta e consapevolezza, dagli inizi del '900,

della possibilità, da parte dell'individuo sociale, della sua intraprendenza e dei mezzi che il sistema comune gli dona per la sua interazione. Se, da un lato abbiamo, certamente, maggiori libertà di scelta, di pensiero, di conoscenza, maggiore campo d'azione per le nostre parole, le nostre idee e il nostro sentire, così come, vaste possibilità di interazione e spazi da condividere e scoprire, di contro, si presentano anche una spiccata propensione alla manipolazione delle relazioni e della realtà che si può creare attorno alla propria figura, trasformando la persona in personaggio, finendo con il diventare la maschera che si indossa: divenire il proprio modello, il proprio lavoro, il proprio clone, poiché «ogni professione presenta una sua Persona caratteristica [...] Il rischio è solo di diventare identici alla Persona [che si sta interpretando]: il professore al suo manuale e il tenore alla sua voce»<sup>23</sup>. Il rischio che stiamo correndo è di divenire il riflesso di coloro che osserviamo, attivando un'inversione di ruoli in cui l'essere diviene apparire, in cui la maschera diviene l'io della persona. La valenza mistica che la maschera aveva nelle civiltà primitive scompare per divenire un simbolo capace di celare ciò che non si possiede, la vacuità dell'essere e la sua spersonalizzazione: l'elemento di caratterizzazione sociale, preso in prestito dalla cultura di massa o da qualsiasi altro elemento valoriale per la società e veicolato tramite la velocità dei nuovi mezzi di interazione telematica e mediatica, creano l'identità perfetta per la razionalità del consumo sociale. Si tratta di simboli capaci di penetrare all'interno della persona e sintonizzarla in una particolare direzione, capace di amalgamarsi all'agire altrui, differenziandosi solo per mezzo di impercettibili sfumature, necessaria ad illudere il corpo contaminato di essere ancora sotto il proprio controllo decisionale.

Per poter fronteggiare questo processo di calcificazione del percepire e del sentire la vita sociale, l'essere in quanto vivente dovrebbe riscoprire la sua reale natura, la sua essenza particellare di elemento funzionale all'interno del cosmo e della natura, accettando la complessità dell'empatizzare con la moltitudine di sensazioni e accadimenti della propria vita. Bisogna lavorare sulla figura della persona in quanto atomo nomade che, nella sua incompletezza, può trovare accrescimento per mezzo della condivisione e non in funzione della fusione annihilante e vacua della società contemporanea. Il vivente deve essere in grado di concepire la sua figura in quanto frammento e

«conoscere il tormento della mancanza e della difformità [...] dal



momento che il mondo vibra solo sotto il registro del diverso, è evidente che gli esseri, obbedendo alle stesse logiche, sono destinati a non incontrarsi che nella forma della deflagrazione: l'ignoranza presiede ai flussi e ai movimenti disordinati, gli esseri vi si perdono nella più innocente delle danze»<sup>24</sup>.

Dobbiamo tornare ad imparare ad insegnare a noi stessi la capacità di costruire la propria individualità dalla pietra grezza, strabordante di vita e di curiosità, di interesse e di amore verso la differenza e la molteplicità di possibilità che ci offre la nostra vita, trasformandola in un marmo lavorato.

### *Conclusioni per una nuova nascita*

Affrontare un'analisi sull'individuo e sulla formazione delle propria identità, delle sue capacità cognitive e dello sviluppo delle proprie emozioni, in rapporto con la molteplicità di attori sociali e dello spazio che si occupa, richiede un occhio capace di osservare il mondo attraverso il caleidoscopio delle molteplici sfumature dell'essere. Ciò che è richiesto a coloro che ancora avvertono un afflato di resistenza, coloro che ancora indossano lo scudo e la lancia per la protezione della verità delle Arti Umane, è di riuscire a cogliere i rari bagliori di rottura e di cambiamento di cui solo l'essere umano libero è capace e che solo una mente lucida è in grado di pensare liberamente, senza esser infettata da falsi miti, ideologie meccaniche o divinità fallaci per partorire un nuovo mondo privo di pregiudizi e paure infondate.

Ciò che reputo di rilevante importanza, è la capacità di riuscire a percepire il mondo che ci circonda attraverso il nostro sentire, attraverso la nostra capacità emotiva, la nostra empatia che, sempre più spesso, sacrificiamo per una meccanizzazione del corpo, un'ibridazione tra uomo e macchina che caratterizza l'attuale potere dominante e il suo insinuarsi nei corpi che compongono la moltitudine, trasformandoli in prodotti del mercato riempiti di nichilismo, poiché è solo attraverso le emozioni, mediate dalle ragioni, e attraverso il nostro grado di interazione che riusciamo a comprendere chi abbiamo di fronte e il suo ruolo, a divenire consapevoli della valenza di ognuno di noi e a realizzare che noi tutti siamo connessi con gli altri: una lunga e interminabile catena di gesti, pensieri, emozioni che ogni essere umano ha

compiuto, nel bene e nel male, per l'edificazione infinita della Storia e della Civiltà.

Per sfuggire alla barbarie contemporanea, la nostra migliore difesa alberga nell'abbandono della paura irrazionale e dell'ansia, dell'ignoranza e del pregiudizio, e nell'abbracciare la pienezza della vita in questa società plurale proteiforme. Dobbiamo divenire coscienti e responsabili della tutela dello spazio in cui viviamo e degli esseri viventi che lo abitano.

Lo specchio lacaniano deve trasformarsi in un mezzo che sia la nostra spia di allarme: l'osservazione dei mutamenti della nostra forma psicofisica per la correzione di infezioni o distorsioni non volute. In quel riflesso, dobbiamo percepire la reale manifestazione di noi stessi e la morale che vogliamo diffondere, poiché è solo attraverso di essa che possiamo compiere un'ascesi comunitaria e realizzare una nuova metamorfosi positiva. In tal quadro prospettico, credo sia necessario divenire come le figure presenti nelle opere di Friedrich, persone che rilasciano la loro energia, la loro attenzione, la loro pulsione vitale verso l'immensità della Natura e delle sue meraviglie, trovando la reale dimensione valoriale del loro essere: le reali vette da stimare e preservare per un'umanità in un costante e mutevole equilibrio.

Le identità edificanti saranno coloro che riusciranno a plasmare l'oscurità in funzione di una nuova luce, lasciando entrambe gli elementi al loro naturale corso. Per fare ciò, dobbiamo abbattere le malattie dello spirito che ci attanagliano, dobbiamo far in modo che il pianeta Melancholia<sup>25</sup> non si abbatta sulla nostra vita, che non sia il crollo della civiltà umana e la crisi dei suoi valori con tale naturalezza. Dobbiamo sottrarci al riflettore, alle cose che ci posseggono, all'immagine illusoria del virtuale: dobbiamo sottrarci alla paura di vivere noi stessi e abbandonarci alla possibilità di essere. Dobbiamo sottrarci alla violenza che perpetuiamo contro noi stessi quando avvertiamo il timore di svelarci nella nostra naturalezza e lasciare all'altro la possibilità di essere percepiti.

Essere riconosciuti. Essere riconoscibili.

<sup>1</sup> E. Goffman ha condotto studi ed elaborate teorie relative a quella che definiva come «sociologia della vita quotidiana», della capacità del singolo e del gruppo di riuscire ad interagire in modo diretto e della comune credenza e delle sue regole,

ciò che definiva come «rituale di interazione». Tale modalità, non si fonda solo sulla comunicazione verbale o sulla gestualità, ma comprende anche tutti gli elementi che sono in grado di caratterizzare la nostra persona e capaci di donare una traccia di ciò che siamo all'altro. Inoltre, l'interconnessione tra individui, secondo Goffman, non è mai casual, ma segue delle regole ben precise.

<sup>2</sup> J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007. L. afferma come il processo di apprendimento trovi la sua spinta iniziale dall'esperienza, la quale può manifestarsi sia internamente che esternamente al soggetto, sia che attraverso l'associazione di idee semplici. In tal modo, sarà spinto verso la formulazione di idee complesse e di un giudizio che si imprimerà nella sua mente come insegnamento. Studiando questi processi, si può affermare come questa tesi abbia non soltanto un fondamento di tipo pedagogico (storicamente innovativo), ma anche un fondamento di tipo psicologico (poiché l'esperienza viene messa su di un piano di maggiore importanza). Focalizza la sua attenzione sui fondamenti della formazione della conoscenza umana e dell'intelletto. Cerca di studiare e delineare i processi della mente umana, dalla sua nascita, considerata come una tabula rasa sulla quale vengono poste delle immagini, delle sensazioni, dei ricordi, in un secondo momento, attraverso le esperienze.

<sup>3</sup> P. ZAOIU, *L'arte di scomparire*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 15. Z. si immerge in un confronto tra l'apparire, quale monumento della nostra società contemporanea, e lo sparire discretamente, panacea per quelle persone che definisce come *anime discrete*, identificate come coloro che creano il mondo, che lo sostengono e che divulgano i suoi contenuti e le sue esperienze vitali.

<sup>4</sup> M. HARDT, A. NEGRI, *Impero*, BUR, Milano 2007. H. e N. hanno delineato una nuova geopolitica del potere, delle sue forme e delle sue estensioni, mettendo in evidenza l'incessante produzione industriale e meccanica per la creazione di modelli serializzate, una biopolitica del corpo e della massa che infetta la vita sociale e la manipola, secondo schemi globali, nelle sfere di interconnettività tra singoli e tra gruppi, sino alla nuova concezione dei nuovi flussi migratori e del concetto di Stato. Si tratta di uno scritto che si muove contro questa forma di dominio assoluto sulla persona, cercando le nuove dinamiche di resistenza e di lotta da parte della moltitudine positiva.

<sup>5</sup> ZAOIU, *L'arte di scomparire*, cit., p. 15.

<sup>6</sup> M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere*, in ID., *Dits et écrits*, vol. IV, a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Parigi 1994. Una parte dei suoi studi critici sono rivolti al tema del potere, il quale è stato indicato, a torto, come il fulcro della sua ricerca, bensì, si propose di elaborare un'analisi del potere e, come affermò in un'intervista del 1982, «non è dunque il potere, ma il soggetto, il tema generale delle mie ricerche» (p. 223).

<sup>7</sup> H. FINK-EITEL, *Michel Foucault zur Einführung* (1990), trad. it. *Foucault*, Carocci, Roma 2002, pp. 12-13.

<sup>8</sup> F. SAVATER, *Il coraggio di scegliere*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 7.

<sup>9</sup> Per quanto concerne la possibilità di avere una visione molto più ampia e rilevante, relativa ai differenti modelli di sviluppo dell'identità si rimanda alla disamina svolta da Alessandro Ferrara in *Le interpretazioni dei rapporti fra individuo e identità*.

<sup>10</sup> U. GALIMBERTI, *Lospite inquietante*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 46.

<sup>11</sup> *Bobbio ad uso di amici e nemici*, a cura di Reset e C. Ocone, Reset, Venezia 2003, p. 143.

<sup>12</sup> J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2008, p. 515. Uno dei concetti

cardini della sua disamina è che la libertà dell'individuo non ha una reale essenza, poiché «l'esistenza precede e comanda l'essenza» e, in quanto tale, è «nientificazione», quindi è impossibile una definizione specifica del concetto di libertà. Ciò che possiamo imparare e dedurre è che la libertà si manifesta come spontaneità di atti volontari, dato che l'individuo è libero e, quindi, ogni suo atto sarà libero, ma, allo stesso tempo, essa è il manifestarsi dell'assurdità della vita del vivente, costretto a essere libero in un contesto dove le cose sono già realizzate, mentre l'individuo è obbligato a re-inventare costantemente se stesso. L'individuo è responsabile di tutto, non vi è possibilità di fuga da tale carico, ma, nel dover rivestire tale ruolo, egli stesso non sarà responsabile della sua responsabilità, abbandonato alla sua singolarità, privo di protezioni o difese.

<sup>13</sup> Con l'espressione 'personalità identitaria', come esposto precedente, si vuole indicare una definizione della persona in quanto vivente non riproducibile e non assimilabile all'altro; capace di entrare in contatto con l'altro per mezzo di una sana alterità, in grado di accrescere i due poli del confronto; che sia in grado di percepire, immagazzinare e ridonare i propri insegnamenti, in modo naturale, incurante dei flussi della mondializzazione e della direzione della massa silenziosa. Tali aspetti devono essere convalidati da un'espressione matematica che comprenda il coinvolgimento dei diversi attori sociali con i quali si interagisce quotidianamente, gli spazi in cui si manifesta il proprio essere, la capacità di non contaminazione di modelli calcificanti e il loro riconoscimento e, infine, la permeabilità sacra e non omologante delle differenze accrescitive della condivisione.

<sup>14</sup> Con l'espressione 'carattere sociale condiviso' vorrei provare ad esprimere la diffusione, all'interno della società contemporanea e dell'ideologia della fine dell'individuo, di un fenomeno, presente in altra declinazione, all'interno di sistemi sociali quali l'accrescimento di individuazione e nel sé plurale (A. FERRARA, *Le interpretazioni dei rapporti fra individuo e modernità*, in <[www.cisi.unito.it/hal9000/ricerca/tsais/Sferrara.doc](http://www.cisi.unito.it/hal9000/ricerca/tsais/Sferrara.doc)> [ultimo accesso 18.10.2016]), caratterizzato dalla comune condivisione della massa di un unico carattere-identità individuale e, quindi, sociale, in grado di adattarsi ad ogni essere vivente. Si tratta di una maschera che viene assorbita dalla corporeità e dalla struttura mentis dell'individuo, cancellando il segmento di unicità-coscienza in funzione di un complesso strutturale collettivo: il tutto diviene nulla e tale carattere serve a nascondere il nulla della società.

<sup>15</sup> <[http://www.censis.it/?shadow\\_comunicato\\_stampa=121042](http://www.censis.it/?shadow_comunicato_stampa=121042)> (ultimo accesso 06.10.2016).

<sup>16</sup> C. TOGNONATO, *Il corpo del sociale*, Liguori Editore, Napoli 2006, p. 85.

<sup>17</sup> L. GALLINO, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 81-82.

<sup>18</sup> Durante la fine del '900 e gli inizi degli anni 2000, stiamo assistendo ad una nuova lotta per il potere e di potere. Già Foucault parlava di una stretta ed evidente correlazione tra sapere e potere e delle forme di dominio che, in realtà, essi sono, quali microsistemi di controllo, inserendo il soggetto all'interno della loro conflittualità. Nei suoi scritti, parla di dispositivi di potere, quali esercizio di alcune pratiche, tecniche e azioni di governo che, attraverso politiche, strutture, ideologie e altre forme di manifestazione sociale, siano in grado di controllare, studiare, manipolare e dirigere la condotta del singolo soggetto. Chiaramente, non parliamo di assoluti, di meccanismi in grado di ingabbiare le scelte della totalità, ma di espedienti capaci

di muovere ampie masse sociali. Come ribadito anche da Gallino, si può osservare una nuova lotta di classe, per utilizzare sue parole, che ribalta le dinamiche classiche di rapporto di forza, dove «la lotta che era stata condotta dal basso per migliorare il proprio destino ha ceduto il posto a una lotta condotta dall'alto per recuperare i privilegi, i profitti e soprattutto il potere che erano stati in qualche misura erosi nel trentennio precedente. Questo è il mondo del lavoro nel XXI secolo, così è cambiata la fisionomia delle classi sociali, queste sono le norme e le leggi volute dalla classe dominante per rafforzare la propria posizione e difendere i propri interessi» (*La lotta di classe dopo la lotta di classe*, 2005, p. 12). lo scontro che stiamo vivendo è fondato su elementi economici (reddito e potere d'acquisto), possessori di lusso (il quale è cambiato negli anni e ora si tratta di simboli che vanno dalla moda alle tecnologie), sino alla cultura (strumentalizzata in negativo per il predominio sull'altro).

<sup>19</sup> H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Milano 1967. M. svela una vena più pessimista rispetto ad *Eros e Civiltà*, presentando una visione dell'essere umano che appare sempre più disponibile e arrendevole ad un ordine sociale che appare repressivo e totalitario, che riesce a penetrare nella profondità dello spirito dell'individuo e in ogni frangente della vita del soggetto sociale. In questa struttura, la vita dell'individuo si riduce ad un bisogno atavico di produrre, consumare e distruggere, senza possibilità di dissenso o resistenza attiva. M. denuncia il carattere fondamentalmente repressivo dalla società moderna industrializzata, capace di appiattire la realtà. Da ciò deriva l'uomo unidimensionale, il consumatore, euforico e ottuso, la cui libertà è solo la possibilità di scegliere tra merci selezionate da chi detiene il potere. Tale uomo è l'emblema politico di un soggetto alienato della società attuale, è colui per il quale la ragione e la realtà sono identificate con il modello capitalista-consumistico, poiché non esiste più differenziazione tra ciò che è e ciò che deve essere.

<sup>20</sup> G. AGAMBEN, in *Homo Sacer* (Einaudi, Torino 2005), sviluppa una disamina sulla difficoltà di ripensare le categorie politiche classiche, in funzione della consapevolezza che non si è detentori di una distinzione chiara tra i concetti di *zoé* e *bios*, cioè tra quella che è ritenuta la vita naturale dell'essere e la controparte della sua esistenza politica. La vita naturale è la reale valenza dell'essere vivente in quanto tale, che diviene vita biologica, nel momento in cui va ad «occupare progressivamente il centro della scena politica del moderno. Proprio questo primato della vita naturale sull'azione politica, la Arendt, faceva risalire la trasformazione e la decadenza dello spazio pubblico nelle società moderne» (*ibid.*, p. 6). Proseguirà nel testo, mettendo in risalto come «gli spazi, le libertà e i diritti che gli individui guadagnano nel loro conflitto con i poteri centrali preparano ogni volta [...] un'iscrizione della loro vita nell'ordine statuale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui vorrebbero affrancarli» (*ibid.*, pp. 133-134).

<sup>21</sup> GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, cit., p. 64.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>23</sup> C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in ID., *Opere*, vol. 9, tomo I, trad. it. Boringhieri, Torino 1988, p. 120.

<sup>24</sup> M. ONFRAY, *La scultura di sé*, Fazi Editore, Roma 2007, pp. 29-30.

<sup>25</sup> *Melancholia* (2011) è un film del regista danese Lars Von Trier. Il suo valore di unicità e di opera d'arte alberga nell'annoverarsi tra le rare pellicole in grado di

tangere l'intimità del sentire umano attraverso l'unica forza delle immagini e del suono, richiamando archetipi universali e simbolismi contemporanei per manifestare l'inquietudine e la decadenza dell'essere umano. La protagonista, Justine, rappresenta la depressione, la catastrofe umana verso la quale la società umana sta spingendo coloro che non vogliono conformarsi al sistema sociale vigente. La ricerca di essere altro, di non essere afferrati da quelle radici che bloccano a terra, si trasforma in una malattia, nella cementificazione della ricerca del sé e della sua collocazione nello spettro sociale. Ciò che ci mostra Von Trier è un corpo, uno scheletro, uno spirito, quello dell'essere umano, sgretolato dalla pressione e dal contrasto del singolo contro la folla. Di un soggetto contro un pianeta.

BIBLIOGRAFIA

- H. ARENDT, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 2001.  
EAD., *Vita activa*, Bompiani, Milano 2004.  
EAD., *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2004.
- M. AUGÉ, *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, Eleuthera, Milano 2010.
- I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000.
- S. BLARDINELLI, *Sociologia della cultura*, Franco Angeli, Milano 2006.
- N. BOBBIO, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 2005.
- N. CHOMSKY, M. FOUCAULT, *Della natura umana*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- A. FERRARA, *Autenticità riflessiva*, Feltrinelli, Milano 1999.
- D. FOSTER WALLACE, *Questa è l'acqua*, Einaudi, Torino 2009.
- M. FOUCAULT, *Il soggetto e il potere* (1982), in ID., *Dits et écrits* (1994), vol. IV, a cura di D. Defert, F. Ewald, Gallimard, Parigi 1994.  
ID., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009.  
ID., *Gli anormali*, Feltrinelli, Milano 2009.
- U. GALIMBERTI, *L'ospite inquietante*, Feltrinelli, Milano 2007.
- L. GALLINO, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Roma 2012.
- M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2001.
- C.G. JUNG, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in C.G. JUNG, *Opere*, vol. 9, tomo I, trad. it. Boringhieri, Torino 1988.
- J. LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007.
- H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Milano 1967.
- M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.  
EAD., *Nascondere l'umanità*, Carocci, Roma 2005.
- M. ONFRAY, *La scultura di sé. Per una morale estetica*, Fazi Editore, Roma 2007.
- D. RIESMAN, *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1999.
- J.P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 2000. J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 2008.
- F. SAVATER, *Il coraggio di scegliere*, Editori Laterza, Bari 2007.
- G. SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, Adelphi, Milano 1996.
- A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1982.

- T. TODOROV, *La paura dei barbari*, Garzanti, Milano 2009.  
C. TOGNONATO, *Il corpo del sociale*, Liguori Editore, Napoli 2006.  
P. ZAOIU, *L'arte di scomparire*, il Saggiatore, Milano 2015.  
S. ZIZEK, *In difesa delle cause perse: materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle Grazie, Milano 2009.





Katiuscia Carnà

*Migranti nella globalizzazione: le ragioni e i sentimenti della migrazione*

Le città del mondo attuale sono cambiate diventando sempre più simili alle grandi metropoli americane, dove gli spazi urbani cambiano il loro assetto lentamente. Secondo lo studioso Anthony Giddens si può parlare di un 'mondo globale'<sup>1</sup>, dove processi di vario genere operano spesso in direzioni contraddittorie fra loro, influenzandosi reciprocamente.

L'incontro tra l'autoctono e il globale non è più solo una questione di integrazione o esclusione, ma si tratta di contaminazione tra culture e tradizioni differenti, James Clifford propone l'ibridazione, come concetto di cultura in costante interazione e contaminazione di forze e codici culturali. Le culture locali e globali si incontrano e si modellano secondo nuove caratteristiche e definizioni, mescolandosi e assumendo forme differenti dalle originarie<sup>2</sup>.

«È un rimprovero frequente, quello mosso alle 'città nuove' [...] di non offrire l'equivalente dei luoghi prodotti da una storia più antica e più lenta ove gli itinerari dei singoli s'incrociano e si mescolano, ove le parole si scambiano e le solitudini si dimenticano per un istante, sulla soglia della chiesa, del municipio, al bancone del bar, sulla porta della panetteria: il ritmo un po' pigro e l'atmosfera chiacchierona della domenica mattina [...]»<sup>3</sup>.

L'antropologo francese Augé definisce quegli spazi non identitari, relazionali e storici non-luoghi in contrapposizione ai luoghi antropologici. Luoghi dove fisicamente milioni di individui s'incrociano, senza però entrare in relazione, senza contaminarsi<sup>4</sup>.

L'immigrazione è un fenomeno globale e variegato, quanto altrettanto sono variegati i progetti migratori che motivano il migrante a lasciare il Paese d'origine. Il desiderio o la necessità di partire è una ricerca dura, nostalgica, faticosa, dove i sentimenti di paura, dolore e speranza si alternano per accompagnare l'uomo in questo lungo cammino. Chi è straniero in una terra si è sottoposto alla fatica e all'avventura di un viaggio, per giungere ad una meta, in un luogo che non gli appartiene, ma di cui vorrebbe in qualche modo prendere possesso<sup>5</sup>.

«Prima di diventare immigrato, il migrante è sempre innanzitutto un emigrante. [...] L'immigrazione qui e l'emigrazione là sono due facce indissociabili di una stessa realtà, che l'una non può essere spiegata senza l'altra»<sup>6</sup>.

Nella migrazione al sentimento e all'emozione della scoperta, si associa quasi subito quello della nostalgia e del dolore di un'aspettativa che forse era poco reale. L'immaginario che spesso viene trasmesso dai migranti è infatti quello di una migrazione facile e di un Paese d'approdo superiore alle aspettative. Il fenomeno dell'immaginazione continua poi a persistere tra i familiari ed amici, producendo una forma di rete-relazione con amici e parenti nella madrepatria. La solitudine e la tristezza sono i sentimenti che accompagnano il migrante lungo il suo processo di inserimento nella società ospitante. L'immaginazione diventa pratica sociale, anzi campo organizzato di pratiche sociali e non più fantasia, via di fuga, passatempo per le élite<sup>7</sup>.

Emigrare in quest'epoca di globalizzazione è ben diverso da quello che poteva essere in passato. Lasciare il proprio Paese non è più sinonimo di un distacco netto e definitivo, ma un contatto persistente con la terra di origine tramite *call centers*, agenzie di *money transfer*, lettere, *emails* e scambi di doni a distanza. Questa connessione tra continenti certamente da una parte non facilita il distacco, al contrario lo appesantisce sottoponendo il migrante al giudizio continuo di chi rimane in Patria; dall'altra attraverso l'utilizzo della tecnologia, come *social networks*, *skype* e *whatsapp*, permette di soffrire meno di solitudine<sup>8</sup>. La mediazione elettronica e la migrazione di massa segnano il mondo presente perché spingono l'opera dell'immaginazione. I grandi cambiamenti tecnologici hanno fatto sì che anche l'immaginazione divenisse un fatto collettivo<sup>9</sup>.

L'ora della partenza, più o meno vicina, da un lato dona speranza al migrante che, spesso senza sapere nulla del Paese in cui approderà,

è spinto dal solo desiderio di raggiungerlo; dall'altro provoca in lui sentimenti di tristezza nel momento dell'abbandono dei propri cari e della terra d'origine. Questa condizione, seppur contraddittoria, è quella che vive il migrante dal momento in cui sceglie 'dolente' o 'volente' di partire.

«[...] Io quando sono qui vorrei essere in America, e quando ero in America tutte le notti sognavo la mia casa. [...] Cosa avevo lasciato qui io? Miseria! Eppure queste brutte strade sporche, queste case, questi orti li avevo sempre davanti agli occhi. Mangiavo maccheroni e bevevo birra, e intanto pensavo alla bottega di Porzia Papandrea. Mi pareva che senza di me l'odore dello stoccafisso andasse perduto. Quando ero a Billesbille [Illesville] dormivo in una baracca, e siccome facevo il reboia mi alzavo un po' più tardi la mattina. Quando mi svegliavo e mi guardavo intorno, e non vedevo che quelle pareti di tavole affumicate, e non udivo che il brontolare e lo scalpiccio degli uomini che andavano al lavoro, o rissavano davanti al lavatoio, mi veniva da piangere come un bambino. Mi ricordavo del tempo in cui dormivo nella mia vigna, a Mirto, sopra un letto di ginestre. La mattina mi svegliavano le allodole, o il mio gallo che veniva a gorgogliarmi davanti, battendo i suoi speroni arcuati, come fosse un cavaliere dei Reali di Francia. Io aprivo gli occhi e vedevo il mare, e le nuvole sull'acqua, tutte screpolate dall'alba; e intanto le cicale cominciavano a cantare. Ah! Vi dico ch'è una cosa seria dimenticarlo questo paese! Diventarono tutti penserosi, conquistati da una strana malinconia»<sup>10</sup>.

Per sentirsi parte integrante della nuova realtà sociale il migrante necessita di ritrovare la propria identità, i propri spazi e la comunità di appartenenza. Il sociologo Sayad spiega come il migrante si ritrovi in una sorta di limbo, tra due culture, senza più appartenere propriamente ad una. Ritornare al Paese d'origine, significherebbe tornare come visitatore di una realtà che non gli appartiene più.

Tahar Ben Jelloun<sup>11</sup>, giornalista e scrittore, descrive l'esperienza migratoria come una destrutturazione della personalità, dolorosa e traumatica di una ricerca identitaria quasi sempre difficile<sup>12</sup>. I processi di inserimento sono quasi sempre difficoltosi, siano essi linguistici, culturali o sociali. Ogni emigrante reagisce a seconda della propria personalità e del proprio background all'inserimento sociale, determinandone tempistiche di integrazione differenti. Difficile è avere un quadro

statistico di quanti effettivamente riescano ad integrarsi nel tessuto sociale già esistente nella società d'approdo. L'inserimento viene spesso ostacolato da pregiudizi e stereotipi, radicalizzando la cultura e l'identità d'origine. I *mass media* nel loro lavoro di diffusione influenzano in modo diretto l'opinione pubblica moderna, narrando la migrazione come fenomeni di emergenza e invasione. Il rischio di una sbagliata interpretazione della realtà e di generalizzazioni è all'ordine del giorno.

Il razzismo, secondo il pensiero del sociologo Pierre André Taguieff, va assumendo nella modernità forme differenti di discriminazione, non più semplicemente biologiche, bensì culturali. Alle differenze biologiche si sostituiscono quelle culturali che, però, acquistano la stessa importanza e assumono la stessa rigidità che avevano quelle genetiche, una struttura ideologica portante che cambia i propri componenti interni e li riorganizza sugli stessi presupposti: la paura della mescolanza e della perdita delle proprie tradizioni<sup>13</sup>.

Cosa significa davvero inserirsi e integrarsi? Basta forse conoscere la lingua, i servizi sul territorio e la Legge italiana? Avere un lavoro è il risultato di questo processo di inserimento?

Il sociologo Ulrich Beck sostiene che forme di integrazione basate sui valori, sulla coscienza nazionale e su interessi materiali non possono più essere funzionali per la società moderna individualizzata, ma che è possibile trovare e promuovere un'integrazione in un'altra forma:

«[...] da una parte attraverso una comprensione di questa stessa situazione; dall'altra parte, se ci si riesce, mobilitando e motivando le persone rispetto alle sfide che si trovano al centro della loro condotta di vita – disoccupazione, distruzione ecologica, ecc.»<sup>14</sup>.

Promuovendo le pressanti questioni relative al futuro, cercando di stabilire nuovi legami ed alleanze politiche aperte, cercando quindi di realizzare quella che l'autore chiama un'"integrazione proiettiva". L'inserimento e l'integrazione in quanto tali e reali dovrebbero favorire sì una conoscenza del territorio e dei diritti-doveri da seguire, ma va al di là della semplice sopravvivenza. Vivere in un Paese lontano e diverso dal proprio comporta spesso uno spirito di adattamento molto forte e una mediazione tra la propria cultura e quella del Paese ospitante. Avere un lavoro non sempre significa essere integrati, il lavoro in nero e sottopagato non è sinonimo di inserimento sociale ma solo di un adattamento per la sopravvivenza. Diversi sono i settori lavorativi

spesso ghettizzanti, limitati e interconnessi solo alla comunità di origine. Il tessuto sociale così rischia di rimanere nullo o comunque limitato al contesto di appartenenza. Se esiste, dov'è il tessuto sociale tra migranti e autoctoni?

Sebbene l'immaginario trasmesso dai media, libri e guide turistiche sia quello di un Paese cattolico, l'Italia secondo la Costituzione Italiana viene definito uno Stato laico ed oggi è il fulcro di un'enorme varietà di culti. Nella Capitale i luoghi di culto e preghiera dei cittadini stranieri sono in continuo aumento, 293 sono quelli attivi su tutto il territorio di Roma e provincia, 37 in più rispetto al 2011, secondo da quanto emerge dalla guida *Immigrati a Roma e Provincia. Luoghi di incontro e di preghiera*, realizzata dalla Caritas e dalla Fondazione Migrantes. Sono dati statistici non aggiornati e in continua evoluzione. Alcuni luoghi di culto stanno divenendo negli ultimi anni dei luoghi di scambio e incontro tra gli autoctoni e le comunità etniche. La comunità metodista di Roma in Via XX settembre ospita e si relaziona con comunità di varie origini, provando ad integrare la comunità italiana con quella filippina e coreana. Stesso discorso vale per molte altre chiese di matrice cattolica che ospitano comunità dell'America Latina nel tentativo di uno scambio reciproco.

In altri luoghi sacri, come i *gurdwara* per esempio, i templi sacri della religione sikh<sup>15</sup>, per favorire un inserimento linguistico e lavorativo dei propri connazionali, vengono creati degli spazi appositi durante le giornate di festa, oltre a momenti dedicati alla conoscenza della loro cultura che hanno come target gli italiani<sup>16</sup>.

Questi spazi sacri, siano chiese, templi o moschee sono importanti luoghi di aggregazione e socializzazione tra i gruppi etnici, oltre che tra autoctoni e migranti. Questi luoghi sacri da un alto rischiano di essere ghettizzanti per alcune comunità già al limite di esclusione sociale, dall'altro invece sono spazi di incontro dove le comunità si conoscono e si scambiano informazioni creando un primo tessuto sociale. Ovviamente non tutti i luoghi di culto sono uguali, ma soprattutto non sempre la provenienza coincide con una religione. La grande varietà di nazionalità dell'Islam sicuramente non facilita un processo di socializzazione e integrazione all'interno delle moschee e sale di preghiera sparse in tutto il territorio romano; cosa che invece avviene per le comunità sikh in tutta Italia e per tutti gli altri luoghi di culto che hanno una maggioranza etnica. I luoghi sacri nei Paesi d'approdo diventano dei punti di riferimento dove ritrovare la propria identità,

dove il migrante ritrova una parte di se stesso. È proprio qui che molti migranti rafforzano anche simboli identificativi della propria identità religiosa. L'identità religiosa è un caso estremo di fattore costitutivo dell'identità personale, caratterizzato da una forte espansività e voracità verso altri profili dell'identità individuale, e combattività sulla sfera pubblica, come è indicato dall'importanza del ruolo attribuito ai simboli religiosi, alla loro rivendicazione ed esibizione pubblica e negli spazi pubblici<sup>17</sup>.

Il luogo è il prodotto di una società sufficientemente localizzata nel tempo e nello spazio. Sono almeno tre i caratteri comuni del luogo antropologico: identitario: deve essere in grado di caratterizzare l'identità di chi ci abita; relazionale condividendo un'appartenenza comune e possono instaurare rapporti reciproci; storico: deve ricordare all'individuo le proprie radici storiche attraverso dei riferimenti a lui comprensibili<sup>18</sup>.

Negli ultimi anni, le nuove generazioni hanno iniziato a creare un primo tessuto sociale tra persone di varie origine seppur sempre nati e cresciuti in Italia<sup>19</sup>.

«Vi sono giovani di origine straniera che si sentono integralmente italiani, parlano perfettamente la lingua italiana anche in famiglia, e rivendicano con soddisfazione la loro somiglianza ed amicizia con i pari italiani, e dall'altra parte individui, pochi a dire il vero, che invece hanno un approccio conflittuale con la cultura e la società del Friuli Venezia Giulia, parzialmente respinte in favore di un attaccamento alla mentalità tradizionale e ai legami sociali nutriti con le comunità etniche presenti in regione»,

queste le parole del Prof. Marco Orioles, nel raccontare la sua esperienza di ricerca riguardante le seconde generazioni<sup>20</sup>. I giovani nati o cresciuti in Italia da famiglie di origine straniera differiscono sotto molti punti di vista dai propri genitori che si sono accontentati di occupare spesso ai margini della società. I giovani di nuova generazione sono cresciuti e si sono formati nelle scuole italiane con e come i propri coetanei nativi e hanno vissuto la propria scolarizzazione nel Paese di accoglienza raggiungendo spesso livelli di istruzione elevati. Questi ragazzi sono il futuro generazionale del nostro Paese, al pari dei coetanei autoctoni, diversi solo per tratti somatici e i loro cognomi di origine straniera.

La gestione del fenomeno migratorio e delle politiche di accoglienza da parte dei Paesi dell'Europa risulta essere alquanto complessa

e scoordinata negli ultimi anni. Basti pensare al trattato di Dublino, divenuto oggetto di contrasto tra i capi europei. Al di là delle discussioni politiche di ripartizione e distinzione tra profughi e migranti economici, vi è l'importante questione dell'accoglienza. L'Italia negli ultimi anni, prima con Mare Nostrum poi con Triton, ha sempre saputo dare una risposta emotiva all'accoglienza, sebbene ad oggi non sia stata in grado di darne invece una efficiente per i processi di integrazione e di inserimento sociale. Il migrante viene considerato come una condizione sociale a priori, l'invasore inatteso e inopportuno. Il poeta martinicano Édouard Glissant rivolge un invito ad aprirsi alle altre culture, in particolare a quelle che rifiutano l'altro, con l'obiettivo dell'integrazione, dell'accettazione dell'altro nella sua diversità e nel completamento culturale reciproco<sup>21</sup>.

La migrazione è un viaggio interiore ed esteriore molto lungo e sofferto, un'alienazione dell'identità di uomo che emigra, che non si esaurisce limitatamente nel viaggio fisico ma continua nella psiche dell'uomo. Concludere fisicamente il viaggio migratorio è un primo traguardo, successivamente però la salute psicologica del migrante potrebbe essere ad alto rischio. Sono spesso viaggi lunghi e difficili, durante i quali si vive la sofferenza umana in prima persona, si viene maltrattati, violentati e privati della propria identità di uomini<sup>22</sup>. L'identità del migrante si configura così esclusivamente attraverso gli occhi del Paese d'approdo, in una non-identità di colui che non appartiene propriamente al Paese e che non ha la nazionalità al pari degli autoctoni. L'individuo migrante è come se sin da subito venisse privato della propria identità e configurato come una non-persona<sup>23</sup>. «Una non-persona è un essere umano cui vengono revocate – di fatto o di diritto, implicitamente o esplicitamente – la qualifica di persona e le relative attribuzioni»<sup>24</sup>.

L'essere migrante sembra esser una definizione di una condizione permanente e intrinseca di colui che non appartiene e forse non apparirà mai integralmente al Paese dal quale viene accolto. Spesso poca importanza viene attribuita all'emigrazione e alla condizione del migrante, dando attenzione solo e soltanto all'adattamento e ai processi di integrazione. Dare per scontato un processo migratorio lungo e doloroso, intimo e fisico dell'emigrante, senza tener conto delle ripercussioni fisiche e psicologiche sull'identità di colui che ha emigrato fino al nostro Paese, è come se si decidesse per una visione miope della migrazione, dove è importante solo l'accoglienza nel territorio ospitante.



Il sociologo Sayad nel suo testo *La doppia assenza*, attraverso la testimonianza di un migrante algerino in Francia cerca di trasmettere ai lettori questo senso di non appartenenza, di spaesamento di colui che emigra:

«questa è l'emigrazione, questo è vivere da stranieri in un altro paese [...] Il nostro elghorba [l'esilio] è come qualcuno che arriva sempre in ritardo: arriviamo qui, non sappiamo nulla, dobbiamo scoprire tutto, imparare tutto – per coloro che non vogliono restare così come sono arrivati – siamo in ritardo sugli altri, sui francesi, restiamo sempre indietro. Più avanti, quando [l'emigrato] ritorna al suo villaggio, si rende conto che non ha nulla, che ha perduto il suo tempo.[...] l'emigrato è l'uomo con due luoghi, con due paesi. Deve metterci un tanto qui e un tanto là. Se non fa così è come se non avesse fatto nulla, non è nulla [...]»<sup>25</sup>.

I Paesi europei hanno una visione stereotipata del migrante, accentuata dalla visione mediatica, collocando l'identità del migrante in un limbo sociale dal quale sarà difficile emanciparsi.

«L'immigrato è un'aberrazione dei tempi moderni. È un errore della nostra epoca. Una sbavatura della storia. Non ha altro da vendere che la sua forza lavoro e i suoi modi maldestri, spaesati, quelli di uno che ha l'aria di scusarsi in continuazione. [...] Non lo si vuole vedere. Non è carino da vedere. Non ci tiene nessuno a lasciarlo deambulare per le belle strade di Roma e Firenze. Quelle belle strade sono fatte per i turisti che spendono, non per uomini che ingombrano»<sup>26</sup>.

I migranti, secondo Tahar Ben Jelloun, sono «coloro che non hanno altra ricchezza che la loro differenza etnica e culturale sono votati all'umiliazione e ad ogni forma di razzismo»<sup>27</sup>.

Se queste differenze culturali potessero divenire oggetto di scambio e di arricchimento reciproco forse proprio la cultura diverrebbe oggetto e mezzo di integrazione.

<sup>1</sup> A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna 2000.

<sup>2</sup> J. CLIFFORD, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Milano 2008.

- <sup>3</sup> M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione ad un'antropologia della surmodernità*, Elèuthera editrice, Milano 1993, p. 63.
- <sup>4</sup> O. CERRI, *Non luoghi, Introduzione a una antropologia della surmodernità*, SUPSI DSAS, TP, 2005.
- <sup>5</sup> P. CARDELLICCHIO, *Vite sospese: letteratura e identità nell'esperienza del migrante*, in <[http://www.babelonline.net/home/002/editoria\\_online/cinema/cardillicchio.pdf](http://www.babelonline.net/home/002/editoria_online/cinema/cardillicchio.pdf)> (ultimo accesso 11.10.2016).
- <sup>6</sup> A. SAYAD, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- <sup>7</sup> A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano 2012.
- <sup>8</sup> F. PASTORE, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2004.
- <sup>9</sup> A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano 2012.
- <sup>10</sup> F. PERRI, *Emigranti*, Garzanti, Milano 1941, cfr. pp. 31-32.
- <sup>11</sup> T.B. JELLOUN, *Partire*, trad. it. di A.M. Lorusso, Bompiani, Milano 2008.
- <sup>12</sup> F. SUSI, *Come si è stretto il mondo. L'educazione interculturale in Italia e in Europa: teorie, esperienze e strumenti*, Armando Editore, Roma 2008.
- <sup>13</sup> P.A. TAGUIEFFE, *Il razzismo, Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Cortina Raffaello Editore, Milano 1998.
- <sup>14</sup> U. BECK, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, il Mulino, Bologna 2000.
- <sup>15</sup> S. OMENETTO, *Dio non ha passaporto. I gurudwara dal Punjab all'Italia*, in «Studi e materiali di Storia delle Religioni», 81, 2, 2015.
- <sup>16</sup> Per i luoghi di culto: K. CARNÀ, A. DE FLORIO, *Roma. Guida alla riscoperta del sacro. Dalla Sinagoga di Ostia Antica alle catacombe proto-cristiane*, Edup, Roma 2015.
- <sup>17</sup> G. PINO, *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 1, 2008, pp. 119-151.
- <sup>18</sup> O. CERRI, *Non luoghi, introduzione a una antropologia della surmodernità*, SUPSI DSAS, TP, 2005.
- <sup>19</sup> E. PACE, *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci Editore, Roma 2014.
- <sup>20</sup> M. ORIOLES, *La seconda generazione di migranti. Verso quale integrazione?*, Carocci, Roma 2013; M. ORIOLES, *E dei figli, che ne facciamo? L'integrazione delle seconde generazioni di immigrati*, Aracne, Roma 2015.
- <sup>21</sup> E. GLISSANT, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998, p. 13.
- <sup>22</sup> N. LOSI, *Vite altrove: migrazione e disagio psichico*, Feltrinelli, Milano 2000.
- <sup>23</sup> A. SAYAD, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaele Cortina editore, Milano 2002.
- <sup>24</sup> A. DAL LAGO, *Non persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 213.
- <sup>25</sup> A. SAYAD, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaele Cortina editore, Milano 2002, p. 84.
- <sup>26</sup> T.B. JELLOUN, *Le pareti della solitudine*, Prefazione dell'autore all'edizione italiana in Id., *Partire*, cit., p. 15.
- <sup>27</sup> *Ivi*.



LE RICERCHE



Laurence Gavarini

*L'adolescent entre passion sociale et décrochage*

«Il dit non avec la tête  
Mais il dit oui avec le cœur  
Il dit oui à ceux qu'il aime  
Il dit non au professeur [...]»  
J. Prévert, *Le cancre* (1945)

*Situation de la question: une mobilisation autour de l'élève décrocheur*

On constate aujourd'hui en France une forte émotion sociale à propos du décrochage scolaire. Emotion qui, d'un point de vue scientifique, mérite d'être interrogée en tant que telle parce que le décrochage scolaire n'est pas un phénomène nouveau au point de générer à lui seul ce type d'affect. Il n'est qu'à se rappeler la figure folklorique du cancre (*somaro* en italien) inséparable pratiquement de l'histoire de l'école et rendue sympathique par le poème éponyme de Jacques Prévert ou encore l'expression imagée «faire l'école buissonnière» (*il marinare la scuola*), autant d'exemples à ne point suivre, enseignés dans les anciens cours de morale aux enfants pour qu'ils restent dans le droit chemin.

L'aspect dramatique que prend aujourd'hui le décrochage d'une partie des élèves et le fait que cette question et sa prévention soient devenues une grande cause éducative nous intéresseront ici parce que le décrochage est en fait difficile à cerner, tant ce signifiant est labile et tient peu logiquement. Le décrochage constitue en tous cas une forme de réfutation, à tout le moins une réponse négative, au souhait politique et éducatif de «réussite pour tous les collégiens», selon les termes d'un vœu qui fait consensus. Ainsi, la lutte contre le décrochage

scolaire est déclarée en France «priorité nationale absolue et constitue un enjeu dans le cadre de la stratégie Europe 2020» (source: Hugon & Toubert-Duffort, 2011: 7).

Pourtant, comme l'analyse François Dubet, on peut douter qu'il soit «naturel et évident, d'aimer l'école, d'y réussir, et d'y entrer à trois ans pour en sortir à vingt pour son plus grand bonheur» Dubet, 2014<sup>1</sup>. De fait, à force de penser l'école à travers l'élève «modèle», c'est-à-dire parfaitement adapté au système et à la forme scolaire de l'apprentissage, ceux qui sont désenchantés par leur expérience scolaire, apparaissent soit sous les traits d'un élève négatif<sup>2</sup>, soit comme une énigme aux yeux des autorités scolaires, enseignants et équipes éducatives. Poursuivons avec Dubet qui a une formule choc et quelque peu inattendue dans le débat scolaire qui sévit en France depuis quelques années: «Plutôt que de tenir le décrochage pour une pathologie et chercher obstinément la réussite scolaire de tous, comme si la réussite des uns n'appelait pas l'échec des autres [...] ne devrions-nous pas nous interroger sur l'emprise excessive de l'école?» (*ivi*). En montrant le caractère solidaire des termes de réussite et d'échec, position politiquement peu correcte puisque toute politique scolaire se veut lutter contre les déterminismes de naissance et «la loi d'airain» de la reproduction sociale, Dubet a le mérite de rappeler ce que les grands pédagogues novateurs ont toujours soutenu, à savoir que l'école, en tous cas dans la forme scolaire instituée que nous lui connaissons en France, n'est pas adaptée à toutes et tous. À ce stade, on pourrait faire l'hypothèse que la teneur émotionnelle du décrochage scolaire tient précisément, dans un contexte de massification scolaire, à l'échec de cette emprise massive qu'entend exercer l'école sur tous ses sujets élèves. Corrélativement, cette hypothèse appelle, chez les chercheurs, un véritable travail de déprise afin d'échapper à l'indiscutable de l'attraction scolaire si nous voulons comprendre ce qui est réellement en jeu pour les enfants et les jeunes décrocheurs.

L'émotion marque le décrochage et elle traverse autant les intéressés, leurs familles et l'opinion publique que les chercheurs en éducation. C'est sur ces derniers que je focaliserai l'attention en m'incluant moi-même puisque engagée depuis trois ans dans une recherche de terrain sur le décrochage adolescent<sup>3</sup> dans quatre collèges (*scuole medie*) situés dans les banlieues populaires de la région parisienne<sup>4</sup>.

Dans un premier temps, j'examinerai en quels termes les sociologues objectivent ce phénomène émotionnant. Dans un second temps,

j'évoquerai, à partir de la méthode clinique que nous avons mise en place, comment nous pensons prendre en compte affects et subjectivité face au décrochage.

Je conclurai en me demandant si le traitement du décrochage scolaire, dans son expression actuelle, ne s'apparenterait pas à une nouvelle 'passion' – cette fois-ci passion de l'adolescence – analogue à la passion de l'enfant que j'ai analysée il y a une quinzaine d'année (Gavarini, 2001), une passion resserrée aujourd'hui sur la figure de l'ado<sup>5</sup> décrocheur' qui conjugue le familier ('ado') et le signifiant négatif ('décrocheur').

### *De l'émotion face aux décrocheurs: le point de vue des sociologues*

Venons en à ce que les sociologues nous amènent à penser à propos de ce phénomène du décrochage. Pour cela, je me référerai surtout à un ouvrage récent coordonné par Thierry Berthet et Joël Zaffran (2014). Le décrochage scolaire est considéré par eux comme «un problème social» (Dubet, 2008: 9), «un problème public» (Glasman, 2005: 31) dont on a pris conscience dès les années 1990 au niveau du lycée pour les élèves sortant sans qualification, âgés de seize ans et plus, qui venaient de ce fait s'ajouter à la population des chômeurs. Puis, progressivement, depuis le début des années 2000, on a commencé à considérer le décrochage au niveau du collège, le phénomène devenant du même coup nettement plus dramatique dans le débat public puisqu'il touche «des jeunes encore soumis à l'obligation scolaire légale» (Glasman, 2005: 33). L'émotion suscitée par les collégiens décrocheurs est perceptible dans ce fait que l'on s'est mis, au fil des ans, à les considérer comme décrochés «c'est-à-dire des victimes du fonctionnement d'un système scolaire indifférent aux individus et à leurs trajectoires» (Glasman, 2005: 33).

Il y aurait beaucoup à dire à propos de cette victimologie, reprise d'ailleurs à leur compte, très largement par les élèves en grande difficulté scolaire. Nous avons pu en entendre chez les collégiens de multiples expressions, depuis le ressenti d'être objets d'inégalités, d'être méconsidérés du fait de la relégation scolaire et urbaine, jusqu'à celui d'être des exclus («des moins que rien» sont leurs mots), stigmatisés par leur origine sociale et culturelle. Se sentir victime peut conduire, sous une forme paroxystique, à une sorte d'absence subjective chez certains jeunes, qui ne sont guère, voire plus du tout, concernés par ce qui leur



arrive sur la scène scolaire, comme s'ils avaient perdu définitivement le fil au cours des années de scolarisation/déscolarisation. D'autres nous ont fait entendre une rancœur face à ce statut victimaire se traduisant par une volonté d'en découdre avec tout savoir disciplinaire, comme avec les professeurs qui les incarnent. Un trait commun à tous, filles comme garçons, confrontés aux écueils du parcours scolaire, est de ne pas avoir pu investir positivement l'école et ses idéaux, de ne pas y avoir cru, ou, à l'inverse, d'y avoir trop cru, d'où une désillusion devant l'échec. Il est frappant qu'ils n'aient pu construire sur le long terme d'identification positive à une figure quelconque de ce monde scolaire à laquelle s'accrocher. Du même coup, leur image d'eux-mêmes en tant que collégiens et collégiennes est négative, tout en ne se considérant pas comme responsables de ce qui leur arrive.

Si l'on suit Joël Zaffran, le décrochage est socialement perçu «comme une menace pour l'ordre public» car la déscolarisation alimenterait la délinquance selon les responsables politiques (p. 32). Dans un registre un peu moins causaliste, il dit aussi que la déscolarisation prend des accents d'autant plus graves que «l'école est devenue l'instance majeure, voire hégémonique de socialisation de la jeunesse» (p. 31). Ou comme l'écrit encore François Dubet: «si le décrochage est un problème, c'est parce que nous pensons que tous les individus doivent échanger leur intégration professionnelle contre un pedigree scolaire» (p. 9).

Les recherches sociologiques françaises ont donc clairement dessiné les contours sociaux et nationaux du problème et aussi identifié des causes du *dropout*. Les plus récentes de ces recherches reconnaissent que le décrochage, à distinguer de l'échec scolaire (selon D. Glasman), intervient au terme d'un *processus*, et donc de causalités multiples et complexes dans leur agencement, un processus multifactoriel qui s'est sédimenté dans le temps et qui présente une diversité de ses modes d'expression, ainsi qu'une différence de forme selon l'origine sociale et culturelle (p. 34), mais se traduisant toujours par la 'quête' impossible d'une 'place' (p. 39), ainsi que d'une 'identité positive au sein de l'école' (p. 41). Ceci amène les sociologues à étudier les parcours, les trajectoires socio-scolaires ayant conduit au décrochage, sans pour autant renoncer au paradigme déterministe comme mode de lecture et d'explication.

*Comment traiter de l'émotion en sociologie?*

L'argument du colloque 'Raisons et sentiments' (*Ragioni e sentimenti*) met en avant que l'on ne peut plus se passer dans le travail de recherche, quand bien même celui-ci s'inscrit-il en sociologie, de la dimension des 'sentiments', des 'émotions' ou encore des 'perceptions'. Pour ce qui concerne le décrochage scolaire, le champ est essentiellement balisé par une sociologie de l'éducation en quête de causalités et d'explications sociologiques, même s'il est reconnu qu'elles sont multiples et complexes. Cette approche s'arrête devant la double question de la dimension subjective du décrochage et de l'adolescence comme crise. Le traitement de cette question est délégué aux psychologues ou aux psychiatres, ou encore aux psychopédagogues; aux «psy» au sens large.

Réfutant cette délégalation, si nous voulons, en sociologues, affronter cette question, de quels outils disposons-nous pour approcher le phénomène du décrochage et en comprendre les soubassements émotionnels?

Dans un article paru en 2010 dans «SociologieS», Claude Javeau rapproche la théorie des émotions chez Sartre (*Esquisse d'une théorie des émotions*), de la définition de la situation sociale chez Goffman. Ces deux phénoménologues, comme il le rappelle, considèrent l'émotion en se démarquant explicitement des théories psychologiques et psychanalytiques. Pour Sartre, repris par Javeau, l'émotion est une «dégradation spontanée et vécue de la conscience en face du monde», tandis que chez Goffman, elle est «une perturbation dans l'ordre normal des interactions circonscrites dans la situation». Comme si, pour l'un, comme pour l'autre, les émotions ne faisaient pas partie intégrante de l'expérience humaine ordinaire (perturbation et dégradation, estiment-ils), au prétexte qu'elles échappent, selon eux, à la raison, à la conscience ou à la norme.

M'inscrivant dans une tradition de la sociologie qui trouve ses sources chez Norbert Elias, voire même, plus lointaines, chez Max Weber, je dirais que la séparation entre subjectif et social est académique et conventionnelle et renvoie au cloisonnement disciplinaire entre sociologie et sciences psychologiques. Ce que Franco Alberoni et Franco Ferrarotti ont réfuté, chacun à sa façon, en faisant une place dans leur sociologie à la subjectivité, au récit, à l'expérience et aux sentiments. *Innamoramento e amore* (littéralement en français: énamourement et amour) d'Alberoni en est emblématique, et plus encore dans la langue française où l'ouvrage a paru sous le titre *Le choc amoureux*.

Prendre en compte la subjectivité dans la vie collective était déjà au programme de Freud qui, en 1921, énonçait la nécessité d'une psychologie sociale, une *Massenpsychologie*. L'enjeu est pour nous, aujourd'hui, de réintégrer le registre des émotions dans l'étude des questions sociologiques vives et des phénomènes sociaux sensibles, non pas, selon la conception sartrienne comme résultant d'éléments perturbateurs, mais à la manière freudienne, comme inséparable de l'expérience et de la subjectivité en société. A ce propos, le concept d'«affects» me semble plus en phase avec le type de travail que nous menons aux intersections de l'individu et du social, du sujet et du collectif.

Accueillir cette dimension des affects dans le travail d'enquête sur le décrochage scolaire suppose d'avoir une vision dynamique des différents niveaux et «acteurs» qui s'y trouvent impliqués: celui, *macro*, de la société et de ses média, celui, *micro*, des établissements scolaires, de l'espace de la classe, de la relation pédagogique.

Le travail de terrain que nous pratiquons depuis trois ans, est de ce fait en rupture avec l'approche sociologique dominante, en ce que nous appréhendons le décrochage comme fait social et psychique. En clair, notre écoute ne se ferme pas lorsqu'apparaît l'expression des émotions et des subjectivités. Bien au contraire. J'insiste sur la cohérence des choix épistémologique et méthodologique qui nous permettent de produire une clinique à la croisée d'une analyse sociologique et de la psychanalyse.

Nous rejoignons ici la réflexion, déjà ancienne, de Dominique Memmi (1999) à propos de son enquête auprès des gens vivant à la rue, sur les implications particulières produites par la rencontre des sociologues avec ces populations précarisées et très vulnérables. Dans la ligne des travaux du psychanalyste et anthropologue Georges Devereux, Memmi montrait comment la situation d'enquête actualisait et reproduisait dans la rencontre entre enquêteurs et enquêtés, les éléments négatifs en rapport direct avec l'origine de leur exclusion sociale.

*Prendre en compte les affects et la subjectivité sur nos terrains de recherche: une méthode clinique*

Dans cette même veine, je peux dire que nous avons été affectivement mobilisés par la rencontre avec la réalité du terrain, avec des adolescents et adolescentes en grande difficulté scolaire, pris dans un processus de

désaffection de l'école et des savoirs, par la rencontre également avec des enseignants en demande d'écoute, parfois en désarroi.

Nos techniques d'enquête – entretiens et observations, groupes de parole – relèvent des démarches qualitatives et non-directives, tout en y intégrant l'idée que le terrain est un lieu à appréhender et à comprendre dans sa globalité, sans négliger l'expression de mouvements transférentiels et contre-transférentiels tenant à notre présence (Gavarini, 2007). Pas question, ici, de passation standard et neutre de questionnaires ou d'entretiens avec des individus, sans accompagner l'acte de recherche d'une interrogation sur ce qui s'est passé dans cette rencontre, singulière à chaque fois, où se sont jouées et rejouées des questions justement d'accrochage et de décrochage dans l'adresse des adolescents ou des enseignants à notre équipe et dans ce qu'elle a suscité.

Et déjà, comment saisir, 'attraper', en situation d'enquête, les adolescents et adolescentes 'décrocheurs' alors qu'ils ne sont pas censés être là où ils sont attendus, c'est-à-dire à l'école? Leurs territoires supposés seraient hors les murs, 'dé-crochés'. Et pourtant le terrain nous a amenés à constater que beaucoup de décrocheurs demeurent à l'école, à travers une présence/absence manifeste ou en pointillés, désertant peut-être les enseignements, mais depuis l'intérieur du collège. S'ils ne sont pas à l'école, on peut aussi les rencontrer dans de multiples dispositifs inventés pour prévenir, remédier, traiter le décrochage. Pour des raisons méthodologiques, nous avons cantonné notre recherche à ces espaces relevant toujours du scolaire, *intra muros* et *extra muros*, pour comprendre ce qui faisait signe de désarrimage adolescent dans cette circulation des adolescents entre des espaces, sans essayer d'élargir l'observation aux adolescents qui seraient en totale rupture de ban.

La déscolarisation est un processus aux modalités et formes d'expression très variées, tout comme sa subjectivation par les individus ou encore son expression institutionnelle particulière pour chaque collège. Approcher ce point précis de ce qui affecte tant ces adolescentes et ces adolescents jusqu'à mener certains d'entre eux à un abandon de l'école est un exercice prenant beaucoup de temps et d'énergie pour gagner leur confiance et obtenir qu'ils acceptent d'en parler. Ce vécu ne fait pas forcément l'objet d'un discours explicite ou d'une conscience spontanée chez eux.

Et ce qui est difficile à approcher, parfois objet de souffrances individuelles, parfois de déni, parfois de propos agressifs et violents contre l'école, demeure souvent une énigme pour les autres acteurs de

premier plan que sont les enseignants. Une énigme car ils ne sont pas eux-mêmes passés par les arcanes de ces expériences scolaires négatives, ils n'ont pas éprouvé cet embarras, ce rejet de la forme scolaire comme des savoirs disciplinaires et académiques. Ceci semble particulièrement les affecter, en ce qu'ils sont réduits à une impuissance devant la défaite du fameux triangle pédagogique maître/élèves/savoir. Et l'énigme, parfois, peut se retourner en réactions enseignantes négatives de type agressif ou, à l'inverse, en désinvestissement. En effet, ils peuvent aussi 'décrocher' au sens transitif du verbe: ils négligent certains élèves; mais aussi au sens intransitif: ils décrochent subjectivement de leur posture pédagogique, et, plus fondamentalement, de la figure d'adulte *répondant* (Pirone et Gavarini, 2015).

Une chercheure en travail social de l'UQAM, Danielle Desmarais, a mené une recherche qui détonne par son «approche globale et clinique» (Desmarais, 2012), s'appuyant sur la méthode des histoires de vie. Notre propre recherche pourrait la rejoindre en ce que nous nous intéressons au récit scolaire des adolescents et ses liens avec l'histoire scolaire transmise dans la famille. Cette histoire, lorsqu'ils en parlent en groupe de parole, semble presque toujours avoir commencé avec leurs parents. Comme si la question de la subjectivation de l'école et de l'affiliation scolaire ne faisait pas sens au-delà de la seule génération parentale. Ces enfants se situent dans un transgénérationnel réduit, dans ce domaine en tous cas, à deux générations. Les récits sont rythmés par les affects et les sentiments qui marquent profondément le rapport au savoir et à l'école, le leur et celui qu'ils supposent à leurs parents. Les identifications à ces parents se jouent également selon des ressorts émotionnels forts: adultes familiers, redoutés mais *in fine* toujours idéalisés. Ils occupent imaginativement et symboliquement une grande place, en même temps qu'ils n'apparaissent presque jamais en tant que figures de conflictualisation, comme le sont les parents pour leurs enfants adolescents.

Or, nous avons été mis nous-mêmes à une place d'adultes redoutés/idéalisés, lors de l'animation des groupes de parole avec ces adolescents. D'un point de vue symbolique, il nous était reconnu en tant qu'équipe venant de l'université de détenir «le» savoir mais, à la différence de leurs enseignants, sans pouvoir de sanction. Ils n'ont pas manqué de nous interpeler dans ce registre. Et d'un point de vue imaginaire, nous étions des adultes avec lesquels certains participants cherchaient manifestement le contact frontal et les limites, celles de

notre capacité contenante, celle de notre position d'adultes, nous poussant parfois de façon très affective jusqu'à énoncer que nous levions la séance tant elle était chaotique, puis nous suppliant de ne rien en faire. Il faut souligner que parmi les groupes de parole que j'ai animés, les plus agités étaient ceux des garçons en fin de scolarité au collège. Dans ces moments là, tout notre travail avec eux a consisté à les renvoyer à leur responsabilité, non pas au sens de la morale, mais à celui de leur engagement en tant que sujets de la parole *hic et nunc*, et sujets du rapport à leur parcours et récit scolaires.

Sous un angle plus sociopolitique, une question aussi sensible que la désaffiliation scolaire d'une partie de la jeunesse, mérite d'être étudiée, à la manière de Ian Hacking ou de Robert Castel, sans qu'on la détache de l'analyse des conditions contemporaines 'normales' de l'apprendre ou encore des conditions actuelles de la professionnalisation. Rapport au savoir et devenir sont en effet totalement intriqués dans les problématiques de ces collégiens, comme nous avons pu le constater dans des groupes de parole menés en classe de 3<sup>e</sup>, lorsque les échanges portaient sur l'orientations scolaire et le choix (non choix pour la plupart d'entre eux) du futur lycée. En fait, on entendait dans leurs énoncés que les apprentissages des savoirs, tout comme l'ensemble du curriculum scolaire, n'ont de sens que s'ils qualifient en vue d'un devenir représentable dès aujourd'hui. Point d'autre destin à l'apprendre si cette visée disparaît de l'horizon immédiat et point de véritable visée, non plus, si l'apprendre se conclut par des contre-performances.

Ceci ne fait que rappeler que l'on ne peut isoler l'expérience scolaire des décrocheurs réels ou potentiels, du contexte social et politique dans lequel elle s'inscrit, contexte qui donne sa forme au décrochage, qui le labellise, l'encadre par des dispositifs éducatifs et de prévention, et qui lui attribue aussi un contenu émotionnel. Les subjectivités n'échappent pas à leurs conditions de production socio-historiques et institutionnelles.

Les résonnances de nature émotionnelle ne manquent pas entre ce qui se joue à l'échelle de la société et de ses experts (dramatisation du décrochage, appel à la mobilisation, critique de la reproduction des inégalités par l'école) et ce que nous repérons au niveau de l'école, de la classe, de la relation enseignant/élève, adulte/adolescent. Un pessimisme assez radical chez ces collégiens entoure leur devenir scolaire. Les jeunes gens (*i ragazzi*) l'expriment par une forme de raisonnement réaliste, presque sociologique, appliqué à leurs échecs scolaires, sans perspectives

professionnelles tracées. Et les jeunes filles (*le ragazze*) exposent une sorte de résignation, teintée de fatalisme renvoyant à leur croyance religieuse. En groupe de parole, à l'évocation de leur orientation scolaire après le collège, elles associent d'abord des métiers inatteignables (présentatrice du grand journal télévisé, médecin, vétérinaire...) et, après un long silence, elles coupent net leur propre élan imaginaire et parlent du *mektoub* un avenir «écrit», selon elles, et donc implacable. L'école n'est plus alors le lieu ou l'agent de l'émancipation culturelle, mais celui de la réassignation à un destin déjà tracé «dans le livre».

### *Conclusion*

Je suis partie d'un constat: il existe actuellement en France un contraste saisissant entre la passion sociale pour la jeunesse, l'engouement pour ce qu'elle représente politiquement, socialement, culturellement, et le phénomène du décrochage, du *dropout* scolaire d'une partie non négligeable d'entre elle. De passion j'ai déjà parlé, il y a une quinzaine d'années, à propos de l'enfant. Cette 'passion de l'enfant', était repérable sous des formes variées que la polysémie du terme permet de saisir. D'une part, avec la forte ambivalence (amour/haine) caractéristique de ce signifiant, le qualificatif passionnel s'adapte à toutes sortes de comportements, des plus aimants aux plus délictueux. D'autre part, il connote une dimension religieuse, sacrificielle et christique, perceptible dans les processions urbaines, qu'on a appelées 'marches blanches', contre les crimes pédophiles.

Un ouvrage sociologique plus récent, celui de Marina D'Amato, va jusqu'à soutenir que, dans nos sociétés, nous avons perdu les enfants *Ci siamo persi i bambini*. Un titre accompagné de ce sous-titre: «*Perché l'infanzia scompare?*» (Pourquoi l'enfance disparaît-elle?). La figure du décrocheur scolaire me semble renouer avec l'idée d'une passion sociale parce qu'elle charrie avec elle des affects entremêlés, positifs et négatifs. Et, d'une certaine façon, elle hypostasie l'idée de 'perte' des enfants avec cette désaffiliation adolescente inquiétante.

Les résonnances émotionnelles entre ce que nous pouvons observer à une échelle microsociale dans les collèges, jusque dans le plus ordinaire et quotidien de la relation pédagogique et éducative, et une sorte d'état d'urgence contre le décrochage scolaire que l'on retrouve dans les médias, dans la société civile, chez les experts, laissent à penser

que les adolescents en grande difficulté scolaire décrocheurs, sont une menace imaginaire forte parce qu'ils mettent en échec toute politique éducative universelle et apportent un démenti à la vénération actuelle pour la jeunesse et ce qu'elle représente.

<sup>1</sup> *Préface* à BERTHET et ZAFFRAN, 2014: 9.

<sup>2</sup> Dans le sens ici de l'«individu négatif» mis en évidence par Castel dans son travail sur le rapport entre propriété privée et propriété de soi (2001).

<sup>3</sup> *S'arrime à quoi? Liens, parole et rapport au savoir des élèves décrocheurs* (2012-2016), financée par la Fondation de France et par le Conseil régional d'Île de France (PICRI, 2012).

<sup>4</sup> Nos terrains de recherche sont multiples: collèges, dispositif de remédiation scolaire et d'accueil des élèves exclus temporairement, accueil éducatif de jour.

<sup>5</sup> En français abréviation familière et très usitée du mot adolescent.



BIBLIOGRAPHIE

- T. BERTHET, J. ZAFFRAN, *Le décrochage scolaire. Enjeux, acteurs et politiques de lutte contre la déscolarisation*, PUR, Rennes 2014.
- R. CASTEL, C. HAROCHE, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi: entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Fayard, Paris 2001.
- M. D'AMATO, *Ci siamo persi i bambini. Perché l'infanzia scompare?*, Laterza, Roma 2014.
- D. DESMARAIS (éd.), *Contrer le décrochage scolaire par l'accompagnement éducatif*, Presses universitaires de l'université du Québec, Québec 2012.
- L. GAVARINI, *La passion de l'enfant. Filiation, procréation et éducation à l'aube du XXIème siècle*, Denoël, Paris 2001.
- EAD., *Le contre-transfert comme rapport de places. Revisiter la question de l'implication du chercheur. Communication au Congrès de l'AREF (Actualité de la Recherche en Education et Formation)*, Strasbourg, 28-31 août 2007 <<http://www.congresintaref.org/Acte462.html>> (dernier accès le 12.10.2016).
- EAD., I. PIRONE, *De l'enfant freudien à Télémaque: retour aux fondamentaux de la psychanalyse dans nos enseignements*, in «Nouvelle Revue de Psychosociologie», 20, 2015.
- M. HUGON, B. TOUBERT-DUFFORT, *Adolescence et décrochage: prévenir et répondre. Présentation du dossier*, in «La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation», 56, 2011.
- C. JAVEAU, *Sartre et sa théorie des émotions: une confrontation avec Erving Goffman*, in «SociologieS», 2010 <<https://sociologies.revues.org/3169>> (dernier accès le 12.10.2016).
- D. MEMMI, P. ARDUIN, *L'enquêteur enquêté. De la «connaissance par corps» dans l'entretien sociologique*, in «Genèses», 35, 1, 1999.

Christiana Constantopoulou

*Émotions et Médias: le Savoir Contemporain sur Scènes*

La Sociologie s'est développée avec l'objectif central d'interpréter le type de société apparu en Europe de l'Ouest avec les 'Temps Modernes' (opposant 'tradition' et 'modernité'). L'émergence d'une nouvelle civilisation en Europe s'est accompagnée 'd'une prétention normative à la rationalisation de l'existence' (individuelle et collective). Certes, à travers de la catégorie de la 'modernité', ce sont tout un ensemble d'oppositions profondément chargées de jugements normatifs qui sont véhiculées. La modernité est définie comme le synonyme d'autonomie, de réflexivité, d'argumentation, de justice, de validité universelle, de progrès, 'codant négativement' toutes les autres formes civilisationnelles, 'associées à la tradition, à la superstition, aux identités particulières étroites, à l'opinion sans fondement, à l'arbitraire, à l'emprise des passions et des pulsions, bref à l'irrational'! C'est dans ce sens que les facteurs et les termes exprimant justement le caractère 'non maîtrisé' de l'existence (tels que les sentiments par exemple) sont 'exclus du langage sociologique classique': par conséquent les notions incorporées dans les mythes, les contes ou les langages de fiction, relatives à la fragilité et à l'incertitude de la condition humaine, sont exclues du langage scientifique moderne.

Les raisons: pourtant, nos certitudes s'effondrent (le langage scientifique classique est mis en cause aujourd'hui, et ceci, sur plusieurs registres). Ce qui est surtout mis en cause c'est l'idée de la 'maîtrise scientifique' du monde social qui est traditionnellement perçue comme absence d'ambiguïté ou de contradiction du discours savant. Dans ce sens, la 'relativité' gagne l'esprit des sciences aujourd'hui: les notions d'objectivité et de 'sûreté' furent nuancées d'abord dans le cadre des Sciences dites exactes (ex. la Révolution quantique qui confirme que

l'incertitude est structurelle impliquant l'abandon de l'idéal laplacien du déterminisme). 'Les notions d'objectivité et de 'sûreté' furent nuancées d'abord dans le cadre des Sciences dites exactes'. La Révolution quantique est une révolution scientifique apportée par la découverte de la physique quantique. Elle trouve son origine dans les travaux de Max Planck sur le rayonnement du corps noir en 1900. Une indétermination fondamentale empêche la mesure exacte simultanée de deux grandeurs conjuguées. Il est notamment impossible d'obtenir une grande précision sur la mesure de la vitesse d'une particule sans obtenir une précision médiocre sur sa position, et *vice versa*. Cette incertitude est structurelle et ne dépend pas du soin que l'expérimentateur prend à ne pas 'déranger' le système; elle constitue 'une limite à la précision de tout instrument de mesure'. Ainsi, on a accepté des principes nouveaux (pour le sens classique de la scientificité) comme par exemple:

- le 'principe d'une nature qui joue aux dés': si l'évolution d'un système est bel et bien déterministe (par exemple, la fonction d'onde régie par l'équation de Schrödinger), la mesure d'une observable d'un système dans un état donné connu peut donner aléatoirement une valeur prise dans un ensemble de résultats possibles;
- le 'principe que l'observation influe sur le système observé': au cours de la mesure d'une observable, un système quantique voit son état modifié. Ce phénomène, appelé réduction du paquet d'onde, est inhérent à la mesure et ne dépend pas du soin que l'expérimentateur prend à ne pas 'déranger' le système.

«Cette révolution implique l'abandon de l'idéal laplacien du déterminisme, et a eu des répercussions épistémologiques jusqu'au tréfonds des sciences humaines»<sup>1</sup>. Elle est considérée (avec la relativité générale d'Einstein) comme l'une des deux théories majeures du XX<sup>e</sup> siècle. L'emploi de la phrase 'avec certitude' est important, car il est toujours possible de prévoir des différentes éventualités, et même leur probabilité, mais on ne peut simplement pas dire laquelle adviendra. Par exemple, lors du lancer d'un dé à six faces, on sait que le résultat sera une des six possibilités, mais on ne sait pas laquelle. C'est l'une des raisons à l'origine de l'aspect fortuit de la plupart des phénomènes observés à échelle humaine, mais il existe également plusieurs autres raisons. «La mécanique quantique ne rentre pas dans le déterminisme classique des sciences (elle est intrinsèquement probabiliste...)». La scientificité classique soutient que tout phénomène a nécessairement

une cause déterministe. Pourtant, les sciences commencent à interroger leurs certitudes et la 'certitude' en général. On redéfinit donc l'idée de 'la' Raison, pour opter pour la mention plurielle, celle des «raisons».

Les sentiments: l'approche des sentiments continue de nos jours à être monopolisée surtout par le récit 'artistique'; le récit scientifique actuel (malgré les remises en cause) ne se dit pas toujours pas 'capter' l'émotion; même la Psychologie (influencée par l'Informatique ou les Sciences Cognitives) reste davantage à l'explication 'rationnelle' (dans ce cas restant à la surface) qu'à l'analyse réelle des sentiments<sup>2</sup>. Il semble que les émotions commencent à venir 'au pouvoir' de l'analyse psychologique (et de la «neuropsychologie des émotions» à la mode) qui reconnaît que les émotions ont une influence notable sur nos comportements et nos décisions (puisqu'apparemment elles sont au cœur du cerveau!<sup>3</sup>) Pourtant, malgré cette 'reconnaissance' (tardive et pas encore 'bien établie' au niveau des représentations cognitives du monde occidental), il n'existe toujours pas de 'langage scientifique' en mesure de 'décrire' suffisamment les sentiments (et leur rapport au devenir social).

C'est alors que les médias, interviennent pour remplir ce vide cognitif, tout en jouant mais en même temps le jeu du pouvoir.

### *Narrations politiques sans nuances*

Les divers pouvoirs (basés sur la suprématie économique) utilisent le langage médiatique (dont le discours est incapable de vraiment 'refléter' de façon adéquate la réalité actuelle; néanmoins, c'est en utilisant les émotions que ce discours arrive à la 'signifier' au grand public!).

Nous pouvons par exemple voir comment les diverses interventions au Moyen Orient se justifient au nom du combat pour la 'démocratie' et contre le 'totalitarisme' des gouvernements périphériques (en faisant en même temps 'appel' aux sentiments: de la pitié pour les bombardés, de la tristesse pour les morts, d'indignation pour les extrémismes des armées locales. Il faudra remarquer que les notions couramment utilisées pour soutenir cette vision du monde sont inadéquates pour refléter la réalité sociale: la notion de 'démocratie' par exemple, est utilisée pour signifier 'la raison' du monde occidental; tout 'discours différent' est considéré comme 'irrationnel' ou 'totalitaire' (selon la division courante entre 'la civilisation' et 'le terrorisme').

*Techniques de base de la narration politique actuelle (reprise par les médias)*

On peut rapidement mentionner quelques ‘techniques de base’ utilisées par les médias:

1. absence d’analyse politique ‘rationnelle’ (puisque les mots perdent leur sens – voir par exemple les images médiatiques 1, 2, 3);
2. jeu sur les émotions (les témoins sur CNN par exemple ont beaucoup expliqué a) l’innocence des victimes qui étaient des civils; b) l’injustice de l’acte qui les a surpris à l’improviste);
3. pourtant (et de façon paradoxale), les mêmes ‘droits’ ne sont pas accordés à tous les humains; la population civile des pays du Proche et Moyen Orient ne serait pas concernée par les droits de vie qui semblent indiscutables pour les civils chez nous; avec une facilité rapide, le discours médiatique prend comme donnée que le ‘droit des civils à la vie’ ne concernerait pas ‘l’autre’ (le non occidental) selon un masquage impossible qui ne fait presque pas de différence entre forces armées et civils pour ces pays (lointains par rapport au centre occidental);
4. enfin la ‘solidarité’ se consomme sur quelques cas isolés.

*Le rôle des industries culturelles*

La perception mondiale est de nos jours indissociable des industries culturelles et du marché (une première approche de ce point était déjà faite par Adorno et Horkheimer dans leur analyse bien connue<sup>4</sup>). Dans l’univers contemporain, il existe de plus en plus d’impossibilité à distinguer la sphère culturelle de l’univers marchand (et des industries culturelles); la vie quotidienne (offerte par la culture de masse de plus en plus répandue, par les médias – aussi bien les médias nouveaux) s’appuie essentiellement sur le désir, la sensation, les images (la mode et la publicité).

Dans cet univers quotidien ‘le discours politique devient de plus en plus éloigné des perceptions de tous les jours, c’est une image parmi les autres’, projetée par les médias.

Nous pouvons ainsi discerner plus facilement deux ‘paradoxes’ à notre avis majeurs concernant la liaison entre la connaissance, l’émotion, la politique, le marché et les médias dans la société contemporaine.

Paradoxe 1: malgré la pléthore d’‘informations’ politiques données par les médias, l’homme postmoderne, au lieu d’être socialement plus

averti et ‘moins pris’ dans la logique des mythes modernes, vit en plein dans un régime beaucoup plus figural que discursif de la signification. L’émotion fait toujours vendre (l’homme étant – on rappelle J. Duvignaud<sup>5</sup> – «l’être dramatique par excellence»); dans ce sens, sous le masque de la «raison» règne le discours mythique (dit technocratique) et basé sur le jeu des «émotions»! La culture devient de plus en plus ‘commune’ via les biens de la culture de masse (aussi bien matériels tels qu’ordonnés par les marques, que ‘spirituels’ – diffusés toujours par les médias), et de plus en plus ‘unidimensionnelle’: la pensée ‘autre’ (différente) devient de plus en plus exclue.

Paradoxe 2: le discours technique derrière nos représentations contribue à l’antinomie suivante: malgré les désenchantements et les essais de prendre en compte scientifiquement le principe de la ‘relativité’, le raisonnement du monde, devient de plus en plus unidimensionnel: par exemple, le mythe que nous sommes ‘civilisés’ si l’on use des produits offerts par la technologie est à la base des usages contemporains et devient un appui du système politique; de même que le mythe accompagnant les exigences du life style (qui peut considérer par exemple la ‘femme voilée’ qui passe ainsi du monde ‘autre’ au monde ‘occidental’) le life style qui ne se discute pas.

### *Médias et ‘approche figurale’*

La pertinence du concept de ‘figural’ – forgé par Jean-François Lyotard dans *Discours, Figure*<sup>6</sup> fait appel au concept polysémique de figure (figure rhétorique, philosophique, littéraire, musicale ou encore cinématographique) dont le ‘figural’ apparaît comme la dernière ‘version’. Le ‘figural’ nous pose une question: comment l’image peut-elle penser ‘par elle-même’, indépendamment de tout discours ou concept (commentaire, sous-titre) qui l’accompagne ou la justifie? Le ‘figural’, s’inscrit de fait dans l’origine moderne de la réflexion esthétique (Kant définissait la ‘singularité’ de l’œuvre d’art comme «idée esthétique», à savoir

«représentation de l’imagination qui donne beaucoup à penser, sans pourtant qu’aucune pensée déterminée, c’est-à-dire sans qu’aucun concept ne puisse lui être approprié et, par conséquent, qu’aucun langage ne peut exprimer complètement ni rendre intelligible»<sup>7</sup>.

La figure entretient initialement, et tout au long de son histoire, une étroite analogie avec la notion de 'forme'. Bien que les deux notions se soient par la suite progressivement confondues, la *figura* reste une notion essentiellement *ambivalente*. Tout à la fois forme-extérieure, ou aspect visible d'une chose, et modèle abstrait (le modèle du moule pour le sculpteur). A proprement parler, elle n'est ni l'un ni l'autre séparément, ni même les deux ensemble, mais se trouve inscrite, 'entre' les deux: entre visible et invisible, apparence extérieure et modèle intelligible entre réalité et représentation, entre vérité et illusion, entre être et paraître: la figure visible s'ordonne à son modèle matriciel invisible qu'elle a pour tâche de rendre manifeste; ce faisant, la figure se donne à penser selon une logique mimétique, tandis que le figural en 'défigure' le cadre<sup>8</sup>. Lyotard montre que le rêve n'est pas un discours greffé sur le désir, ni ne parle du désir, mais est le désir lui-même à l'œuvre et au travail. Les quatre opérations freudiennes de la formation du rêve (condensation, déplacement, prise en compte de la figurabilité, élaboration secondaire) sont autant d'étapes par lesquelles le rêve se forme 'en tant que transgression'. Le travail du rêve ne s'opère pas dans ces conditions par la 'traduction' d'une idée abstraite en forme concrète, ni par le passage d'un contenu latent à un contenu manifeste, mais bien comme 'processus de transformation et de déplacement'. Ce que le rêve donne à voir et dans le même temps à comprendre, c'est la force de déplacement et de transgression du désir. Il ne s'agit donc pas de traduire dans une langue intelligible le rêve-rébus, d'en décrypter le sens latent, mais il faut souligner que 'tout ne s'épuise pas dans le visible et dans cette extériorité de la manifestation'. L'inconscient originaire, l'espace fantasmatique du désir, relève d'une «figure-matrice» qui n'est pas «plus visible qu'elle n'est lisible».

Dans la contestation cognitive qui accompagne le tournant critique de la modernité (des absolutismes de la 'raison' et de la science décrits plus haut dans ce texte), 1) le 'figural' devient un mode d'approche légitime du monde qui nous entoure; 2) mode d'approche qui n'est pourtant pas encore 'sacré' dans le cadre des représentations sociales comme 'mode légitime' de connaissance du monde (et de la société); 3) le 'figural' envahit les médias, oriente les émotions, fait 'vibrer' les sentiments: mais bien orienté dans le cadre d'une logique dominante aux classements rudimentaires (entre 'les bons' et les 'méchants', les 'démocrates' et les 'totalitaristes', le monde civilisé et le

monde barbare tels que fabriqués par l'idéologie raciste du 19<sup>e</sup> siècle et le colonialisme). Au lieu d'éclaircir sur des points autrement difficiles à capter, le 'figural médiatique' donne figure aux prénotions culturelles de la société globale. De nos jours, les médias (y compris les médias dits 'nouveaux' ou 'sociaux') sont l'allié par excellence des discours dominants (et par conséquent du discours politique dominant) dans lesquels l'approche 'figurale' joue un rôle capital; il s'agirait d'un troisième paradoxe des représentations sociales contemporaines où l'ouverture cognitive tracée par la physique quantique, l'anthropologie ou la psychanalyse (nécessaire pour nuancer l'absolutisme rationaliste) est récupérée par le pouvoir du marché.

Il semblerait nécessaire que le discours sociologique (l'analyse sociale médiatique aussi, dans la mesure où la Sociologie est finalement – selon R. Ezra Park – un reportage de haute qualité): 1) se déculpabilise de l'acceptation du rôle de l'émotion au sein de l'humain (qui est considérée comme 'irrationnelle' par l'idéologie dominante; 2) sans pour autant considérer (à l'exemple de la 'logique sociale') comme 'naturel' le soi-disant 'rationalisme' du discours dominant (véhiculé actuellement par les médias): entre l'acceptation de l'incertitude et l'imposition des certitudes fausses, l'équilibre est très fragile: et la tâche nécessite beaucoup de travail.

William Isaac Thomas (de l'École de Chicago comme R. Ezra Park) est aussi connu comme l'auteur du théorème, qui peut refléter le travail sociologique (1928)<sup>9</sup>: «If men define situations as real, they are real in their consequences» («Si les hommes définissent des situations comme réelles, alors elles sont réelles dans leurs conséquences»).

<sup>1</sup> Voir dans ce sens le fameux livre de G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1934.

<sup>2</sup> Après le béhaviorisme, Clark Hull et Edward Tolman sont les premiers à ouvrir la 'boîte noire', c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes qui prennent place entre la stimulation du sujet par l'environnement et la réponse observable de l'organisme. Le psychologue allemand Otto Selz (1881-1943) est l'un des premiers à formuler une théorie non-associationniste de la pensée. En ce sens, il est parfois considéré comme un précurseur de l'approche cognitive en psychologie pour avoir su analyser scientifiquement les processus mentaux complexes, en utilisant notamment la méthode



introspective. La psychologie cognitive est véritablement née dans les années 1950, en même temps que l'intelligence artificielle. 'En effet, une fois admis le principe d'étudier le contenu de la boîte noire, il fallait développer des concepts pour décrire ce qui s'y passait. Les débuts de l'informatique ont justement permis de fournir un arsenal conceptuel permettant de penser la cognition: la notion d'information et de traitement de l'information'. Bien que des progrès considérables aient été réalisés depuis cette époque, la notion de système d'information reste au cœur des modèles cognitifs, que ceux-ci adoptent des formalisations plutôt symboliques (la cognition vue comme un système de manipulation de symboles), plutôt connexionnistes (la cognition vue comme circulation d'activation dans un grand réseau de neurones), ou hybrides (notion d'un grand réseau de neurones qui réalise fonctionnellement un système de symboles). Il faudrait pourtant ajouter ici la fameuse phrase d'U. NEISSER (*Cognitive Psychology*, Appleton, N.Y. 1967): «Il ne peut y avoir de connaissance sans émotions».

<sup>3</sup> Voir dans ce sens: *Les émotions au pouvoir*, in «L'Essentiel du Cerveau & Psycho», n. 7, octobre 2011.

<sup>4</sup> Voir dans ce sens l'article de W. Adorno sur l'industrie culturelle («Communications», vol. 3, n. 1, 1964). Theodore Adorno et Max Horkheimer représentant la théorie critique des années '70, se sont efforcés de repenser l'*Aufklärung* (philosophie des Lumières) du 18<sup>e</sup> siècle et ils ont critiqué de manière violente l'industrie culturelle, instrument de domination des foules. Leur projet consiste à: «comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, sombre dans une nouvelle forme de barbarie».

<sup>5</sup> Voir J. DUVIGNAUD, *Spectacle et Société*, Denoël, Paris 1970.

<sup>6</sup> J.-F. LYOTARD dans *Discours, Figure*, Klincksieck, Paris 1971.

<sup>7</sup> E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 49 in ID., *Œuvres philosophiques*, t. II, Gallimard, Paris 1985, p. 1097.

<sup>8</sup> Voir dans ce sens O. SCHEFFER, *Qu'est-ce que le figural?*, in «Critique», 630, 1999.

<sup>9</sup> W.I. THOMAS, D.S. THOMAS, *The child in America: Behavior problems and programs*, Knopf, New York 1928.

Clara Lévy

*Les émotions au cœur de l'élection puis de la relation au livre  
de chevet*

Même si la sociologie de la lecture s'intéresse traditionnellement plutôt aux problèmes sociaux liés à la lecture, il paraît néanmoins intéressant de s'attarder sur des cas de «rencontre heureuse»<sup>1</sup> entre un lecteur et son livre de chevet. L'expression 'livre de chevet' n'est pas utilisée ici au sens du livre que l'on pose concrètement sur sa table de chevet mais au sens, plus répandu en français et plus large, d'ouvrage préféré ou de prédilection, auxquels on revient souvent. Comment expliquer et comprendre le processus qui élève un ouvrage au rang de livre de chevet, de livre d'une vie? Pour tenter de répondre à cette question, c'est le lien entre un lecteur et une œuvre singulière qu'il faut interroger en détail, dans l'expérience même de la réception, qui rend le livre de chevet si particulier par rapport à l'ensemble des autres ouvrages lus<sup>2</sup> – et en particulier du point de vue des émotions éprouvées au fil de la (des) lecture(s). Comme il est, bien sûr, impossible d'observer directement la rencontre et l'évolution des relations entre un individu et son livre de chevet. Nous avons donc travaillé par entretiens approfondis avec une centaine de personnes interrogées en détail – d'une part, sur leurs lectures en général, et, d'autre part, sur le rapport particulièrement intense qu'elles entretiennent avec un ouvrage spécifique<sup>3</sup>.

La plupart des enquêtés insiste sur l'idée que la rencontre avec le livre de chevet produit un certain nombre d'effets, et en particulier d'effets émotionnels. H.R. Jauss remet ainsi au centre de l'expérience de la réception artistique l'émotion ressentie:

«cette expérience de l'autre [...] s'accomplit depuis toujours,

dans l'expérience artistique, au niveau de l'identification esthétique spontanée qui touche, qui bouleverse, qui fait admirer, pleurer ou rire par sympathie, et que seul le snobisme peut considérer comme vulgaire»<sup>4</sup>.

Alors même que l'émotion constitue, de fait, l'un des effets privilégiés dans la réception des œuvres d'art, il est très délicat de tenter de rendre compte des émotions d'un point de vue sociologique – ce qui explique sans doute en partie le fait que la sociologie de la réception soit si craintive sur ce chapitre des émotions<sup>5</sup>. Mais la lecture en général – et la lecture du livre de chevet en particulier – constitue une activité appréciée justement parce qu'elle procure un certain nombre d'émotions. Plusieurs des personnes auprès desquelles des entretiens ont été menés insistent sur ces émotions pour rendre compte de la nature spécifique du lien qui les attache à leur livre de chevet<sup>6</sup>.

### *Rire et pleurer*

La drôlerie du texte peut amener le lecteur à s'attacher tout particulièrement à un ouvrage, jusqu'à en faire son livre de chevet. Quels que soient le genre littéraire et la légitimité de l'ouvrage, le fait de rire est envisagé comme une conséquence très positive de la lecture.

- «On serait rentré dans ma chambre quand je le lisais le soir, on m'aurait entendue en train de rire! [...]»
- «Et en quoi est-ce l'un de vos livres préférés?»
- «Parce que c'est le seul qui m'ait fait rire [...] C'est une histoire qui fait rire, sans pour autant tomber dans le vulgaire, il nous fait rire, mais en même temps, ce n'est pas déplacé» (F, 84 ans, Femme de gendarme, Brevet, Sim, *Elle est chouette, ma queue*).

L'humour et l'ironie peuvent caractériser des textes plus légitimes littérairement, et s'accompagner, paradoxalement, d'une dimension plus sombre, avec un double registre combinant ironie et tristesse.

«Ça a éveillé en moi tout un imaginaire autour de Londres, en fait, et de toute l'Angleterre du 19<sup>e</sup> siècle, genre une peinture d'époque. Mais, en même temps, c'est un peu une ironie parce qu'il y a une ironie dedans. Alors que c'est vachement sombre, pauvre et triste, c'est la vie de l'époque, et pourtant, on peut rigoler

à presque chaque page» (H, 21 ans, étudiant en licence Culture et Communication, Charles Dickens, *Les grandes espérances*).

Le texte littéraire est tout particulièrement apprécié lorsqu'il amène non seulement à sourire, mais plus encore à rire.

«Je n'avais pas ressenti de telles émotions auparavant. J'ai ri comme jamais... D'ailleurs, je me demande bien ce que les gens ont pu penser de moi, car je vous assure qu'il m'est arrivé d'avoir des fous rires incontrôlables dans les transports en commun en lisant cet ouvrage. Je me suis réellement pris de passion pour ces quatre tomes! [...] J'ai donc trouvé dans l'écriture de Tom Sharpe énormément d'humour. Je me suis souvent retrouvé à rire presque à gorge déployée dans les transports en commun! Je ne savais pas qu'on pouvait écrire un livre avec autant d'humour et cela m'a beaucoup touché» (H, 33 ans, Chargé de mission, Bac+5, Tom Sharpe, *Wilt* [surtout tome 1]).

C'est bien l'effet performatif de la lecture, suscitant le rire mais aussi parfois les larmes, qui est explicitement désigné par les lecteurs.

- «Qu'est-ce qui te plaît dans cette histoire?»
- «Tout. Absolument tout! [*Sourire*] C'est rare, mais euh, j'ai pleuré et j'ai rigolé en lisant ce livre. Ça ne m'était jamais arrivé avant. J'étais tellement à fond dedans. C'est tellement bien écrit! Tellement bien raconté! [...] Voilà, ça m'a vraiment beaucoup choquée et émue! Même jusqu'à en pleurer. Alors que, pour moi, on ne pouvait pas pleurer pour un livre. Pour un film, ouais, mais pas pour un bouquin [...] Un film, tu le regardes. Un livre, il n'y a que toi qui imagines. Ouais, parce que c'est ça qui m'a tellement choquée. C'est que Marc Lévy, enfin le bouquin, a réussi à me faire imaginer une scène. Et à en pleurer. Alors que un film, il y a une mise en scène. Je ne sais pas moi, genre *Titanic*, tu vas pleurer, sûr, parce que tout est mis en scène pour que tu pleures. Mais là! La mise en scène, c'est dans ta tête. J'ai peut-être une imagination débordante mais c'est dingue. Je trouve ça tout simplement épatant qu'un mec écrive aussi bien pour te faire imaginer quelque chose qui te choque, qui te fasse rire et qui te fasse pleurer!» (F, 23 ans, Étudiante, Master sciences de l'éducation, Marc Lévy, *Où es-tu?*).

Cette idée que le livre de chevet fait rire et pleurer en même temps – ce qui témoigne de la puissance des effets qu'il exerce sur le lecteur –

se retrouve chez d'autres lectrices de romans d'amour contemporains.

«Effectivement, c'est un livre qui m'a marquée. Je le relis plusieurs fois par an et ça ne me gêne pas, alors qu'il y a des livres, je les lis une fois et c'est fini. Je ne sais pas, celui-là m'a accrochée. Il me fait toujours autant rire et pleurer depuis maintenant plusieurs années! [...] Il me fait rire et pleurer en même temps, c'est ça que j'ai aimé dans ce livre. Il fait ressentir plein d'émotions! Il peut vous faire frissonner, pleurer, rire et surtout rêver, en vous transportant dans un autre monde totalement différent» (F, 26 ans, en recherche d'emploi, BTS gestion, Stéphanie Meyer, *Twilight. Fascination*).

L'intensité des émotions ressenties reste identique, même lorsque le livre de chevet est bien connu et lorsqu'on le relit. Malgré l'absence de suspense, malgré une connaissance intime de l'intrigue et du style, les émotions surgissent à nouveau, toujours intactes.

«Ça a vraiment été une révélation pour moi parce que je frissonnais, alors qu'il faisait une chaleur énorme dans le train! Je frissonnais, tellement il me faisait vivre des émotions intenses, ce bouquin [...] J'ai un souvenir très intense du moment où je l'ai lu, le contexte dans lequel j'étais et aussi ce qu'il m'a fait vivre. Et à chaque fois que je le lis, je ressens à peu près les mêmes sensations» (F, 27 ans, médiatrice de vie scolaire/inscrite en M1 information, documentation et titulaire d'un M1 de psychologie, Marc Lévy, *Sept jours pour une éternité*).

Cette intégrité des sentiments éprouvés n'est pas l'apanage exclusif des lectrices de romans d'amour. Le livre de chevet compte parce qu'il a permis de ressentir des émotions très fortes, même lorsque le contexte de lecture (par exemple, comme ici, une intrigue dévoilée par l'extérieur avant même d'être lue) ne semble pas s'y prêter forcément.

- «Est-ce qu'il y a un passage ou une phrase qui vous ont plus particulièrement marquée?»
- «[...] C'est la mort de Dumbledore dans le 7. Où là, vraiment... Parce que Dumbledore c'était mon personnage préféré... Pourtant, je le savais, parce que j'avais été «*spoilée*»!<sup>71</sup> Mais je l'ai vraiment vécu à 100% [...] Et genre, la tristesse, je n'arrivais même plus à lire tellement je pleurais! Et pendant plusieurs jours, je pleurais, quoi. C'était vraiment comme si

je faisais le deuil de quelqu'un que je connaissais» (F, 23 ans, étudiante en M2, Bac+4/5, Joanne K. Rowling, *Harry Potter*).

Mais il ne faudrait pas croire que seules les jeunes femmes sont concernées par le fait de ressentir des émotions extrêmement fortes à la lecture ou à la relecture de leur livre de chevet. Les larmes suscitées par leur livre de chevet sont aussi parfois évoquées par les lecteurs hommes – même si c'est moins fréquemment (resterait alors à déterminer s'ils ont effectivement moins pleuré que les lectrices ou si l'expression verbale de leurs émotions est bridée parce que socialement moins acceptable)<sup>8</sup>.

Il arrive à communiquer ce qui est incommunicable. Dans son récit de voyage, il communique ce moment où il se lève avec cette conclusion:

«Le mot bonheur paraît bien maigre et particulier pour décrire ce qui vous arrive». A chaque fois que je lis ce moment, j'ai presque les larmes aux yeux, parce que c'est juste beau, mais c'est très personnel» (H, 28 ans, Journaliste au *Monde des religions*, M1 (en M2 au moment de l'enquête), Nicolas Bouvier, *L'usage du monde*).

Parmi l'ensemble des émotions ressenties, l'une d'entre elles est tout particulièrement prisée par les enquêtés. Au-delà des émotions fortes qu'il leur permet d'éprouver, leur livre de chevet possède le pouvoir de les calmer et de les apaiser.

### *Un effet anxiolytique*

Une des enquêtés exprime avec force et sobriété les raisons pour lesquelles elle reprend fréquemment son livre de chevet.

«Je le lis une fois par an au moins, quand je suis déprimée» (F, 44 ans, enseignant-chercheur en histoire, thèse, Jane Austen, *Orgueil et préjugés*).

Certains ouvrages sont, en effet, explicitement pensés pour constituer des aides et sont conçus comme des sortes de manuels susceptibles d'aider le lecteur à accroître son bien-être. Ils peuvent alors aider à passer un cap difficile, et être repris et relus quand l'enquêté traverse des épreuves face auxquelles il se sent désemparé:

«Ces temps-ci, ça ne va pas trop... Cela fait une semaine que je vis seul chez moi... Cela fait bizarre tout de même, mais bon... C'est la vie, comme on dit... J'ai un peu de mal à envisager l'avenir de cette manière, mais si [*mon compagnon*] est mieux ainsi alors c'est le principal. Pour lui, mais peut-être pas pour moi... [...] En ce moment, je relis *Donner un sens à sa vie* de Jacques Lecomte. C'est un bouquin qui explique à quoi cela sert de vivre et comment mieux vivre aussi. Je l'avais déjà lu la dernière fois que j'avais rompu, et ça m'avait aidé. Alors, je le relis aujourd'hui!» (H, 34 ans, Producteur radio, DUT, Jacques Lecomte, *Donner un sens à sa vie*).

Mais le livre de chevet fait du bien aux lecteurs, même lorsque son contenu ne paraît pas objectivement particulièrement apaisant.

- «Je le lis quand j'ai une sale journée, en fait je le lis souvent quand j'ai eu une sale journée. Je ne sais pas, ça me détend. Autant tu te détends sur la console sur du «Call of Duty», à butter des mecs, ça va cinq minutes, après tu es encore plus excité qu'avant au bout du compte, quoi. Alors que là, ça m'apaise, ça me tranquillise».
- «Et c'est particulièrement celui-ci que vous lisez quand vous avez passé une sale journée?»
- «Celui-là, je le lis particulièrement quand j'ai eu une sale journée. Quand je suis très fatigué, je lis ce bouquin. Il m'apaise, même si c'est ultra-gore. C'est ultra-violent mais je ne sais pas, il m'apaise... Il me tranquillise et je sais qu'après, je vais passer une bonne nuit» (JH, 28 ans, Employé à Groupama, titulaire d'un BTS hôtellerie-restaurant, Patricia Cornwell, *Jack l'éventreur: affaire classée*).

Cette lucidité des lecteurs par rapport au contenu de l'ouvrage - qui peut rendre incompréhensible, pour une personne extérieure, son effet anxiolytique - s'exprime parfois par le maniement de l'auto-dérision.

- «Est-ce que vous savez à quel moment vous y revenez, un moment où ...»
- «Oui, ça peut être avant de m'endormir. Je suis extrêmement vicieux! [*rires*] Le mec, il se détend en lisant de la linguistique!! J'ai presque honte de le dire... [*rires*]» (H, 53 ans, professeur d'anglais en collège, Licence/capes, auteur non identifié, *Le langage*).

La plupart des lecteurs signalent cette même fonction anxiolytique. Quelle que soit la nature de leur livre de chevet, celui-ci leur «fait du bien» – c'est là une expression que l'on retrouve dans de multiples entretiens.

- «Combien de fois vous l'avez relu?»
- «Une dizaine de fois».
- «Est-ce vous envisagez de le relire encore dans l'avenir?»
- «Oui».
- «Pourquoi?»
- «Parce qu'il me fait du bien» (F, 27 ans, médiatrice de vie scolaire/M1 information, documentation, M1 psychologie, Marc Lévy, *Sept jours pour une éternité*).

Ainsi, quel que soit le contenu de l'ouvrage et alors même qu'un autre lecteur ne pourrait y déceler aucun élément apaisant, aucune «rhétorique de la consolation»<sup>9</sup>, son effet tranquillisant sur celui qui l'a élu comme livre de chevet joue néanmoins pleinement.

- «Combien de fois avez-vous lu et relu l'ouvrage?»
- «Deux ou trois fois, en fait, on va dire deux fois et demie. En fait, j'ai repris des passages».
- «Sur quel laps de temps?»
- «Je l'ai lu en août je suis revenu dessus en décembre-janvier... Et il y a quelques semaines j'ai relu des passages. Ça m'aide à me sentir bien» (JH, 22 ans, Étudiant, L3/préparatoire pour une école de journalisme/travaille à côté, Stephen King, *Marche ou crève*).

Le livre de chevet fonctionne donc comme un calmant, voire un euphorisant, que le lecteur utilise aux moments où il ne va pas bien, puisqu'il a déjà testé avec succès l'efficacité de sa lecture.

«Après, c'est vraiment mon livre préféré [...] parce que je l'ai lu et relu plein de fois et qu'à chaque fois que ça va mal, que je me sens triste ou mélancolique, je replonge le nez dedans, et ça me donne la foi, ou de la force...» (F, 22 ans, étudiante en sciences politiques, Bac+4/5, Léon Gontran Damas, *Pigments, Névralgies*).

Même lorsque le livre de chevet n'est pas lu, il conserve cette force apaisante – et l'avoir à proximité de soi ou pouvoir contempler sa couverture suffit parfois à faire du bien au lecteur.



«Il est soit sur ma table de chevet, avec pas mal d'autres bouquins, soit il est genre dans une espèce d'armoire avec des bouquins que j'ai déjà lus, en fait, et que je mets de côté là [...] Je m'endors, je vois le bouquin, ça me rassure» (H, 21 ans, étudiant en licence Culture et Communication, C. Dickens, *Les grandes espérances*).

On voit clairement ici s'opérer un transfert entre les qualités internes à l'œuvre littéraire (le style, l'intrigue) et ses qualités matérielles, extérieures (la couverture, l'objet-livre), puisque le livre de chevet devient si important, pour certains lecteurs, qu'ils n'ont même plus besoin de le lire, mais simplement de l'avoir à portée de main ou de vue, pour se sentir rassurés et apaisés. Le livre de chevet tient alors toute sa place comme objet – voire, ici, comme objet transitionnel<sup>10</sup>.

Il y a déjà trente ans maintenant que Jean-Claude Passeron appelait de ses vœux une sociologie de l'art n'esquivant pas la question des effets esthétiques produits par l'œuvre d'art.

«(On attend), patiemment et depuis longtemps, de la sociologie de l'art qu'elle honore pleinement le double contrat que son nom lui impose: à savoir, bien sûr, qu'elle s'affirme comme connaissance sociologique en réussissant ici un apport d'intelligibilité de même qualité et de même forme que dans d'autres domaines, *mais aussi* que cette connaissance sociologique soit spécifiquement connaissance des œuvres en tant qu'œuvres d'art et de leurs effets en tant qu'effets esthétiques»<sup>11</sup>.

Notre ambition consiste, avec notre enquête sur les livres de chevet et leurs lecteurs, à tenter de relever ce défi en ayant montré que les raisons de la l'attachement aux livres de chevet relèvent souvent des sentiments suscités par ces livres.

<sup>1</sup> Pour reprendre une expression utilisée par Stéphanie Tralongo dans son travail sur la réception de l'œuvre de Christian Bobin (*Les réceptions de l'œuvre littéraire de Christian Bobin: des injonctions des textes au appropriations des lecteurs*, Thèse pour le doctorat de Sociologie sous la direction de Bernard Lahire, Université Lumière-Lyon 2, 2001).

<sup>2</sup> «Une sociologie de la réception s'intéresse d'abord aux actes sémiologiques de l'expérience

esthétique (littéraire, picturale ou musicale), qu'elle vise à distinguer par des indicateurs objectifs – ce en quoi elle relève pleinement de la sociologie d'enquête» (C. PASSERON et E. PDELER, *Le temps donné au regard. Enquête sur la réception de la peinture*, in «Protée», vol. 27, n. 2, 1999, p. 93).

<sup>3</sup> C. LÉVY, *Le roman d'une vie. Les livres de chevet et leurs lecteurs*, Hermann, Paris 2015.

<sup>4</sup> H.-R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, 1972, trad. fr. 1978, Gallimard, Paris 2015, p. 161.

<sup>5</sup> Laurent Fleury s'interroge ainsi: «Si l'on accorde que l'émotion esthétique constitue un moment privilégié du processus de réception d'une œuvre d'art, pourquoi la sociologie de l'art ne s'est-elle guère attachée à comprendre ce moment?», avant de proposer une hypothèse explicative de la réticence de la sociologie face aux émotions: «L'émotion donne le sentiment d'échapper aux attributs sociaux et à leurs atours rationnels et offre l'espace d'une désaffiliation ou d'une "désocialisation", certes momentanée, à l'origine d'un possible changement dans le rapport à soi et au monde» (L. FLEURY, *L'art, l'émotion et les valeurs. Contribution d'une sociologie des émotions à la sociologie de l'art et de la culture*, in P. Le Quéau (dir.), *Vingt ans de sociologie de l'art: bilan et perspectives*, L'Harmattan, Paris 2007, pp. 149-162).

<sup>6</sup> L'implication émotionnelle dans la lecture est l'une des dimensions mises en avant dans l'analyse de l'intervention des lecteurs sur les sites littéraires en ligne (M. LEONTSINI et J.-M. LEVERATTO, *Internet et la construction du goût littéraire: le cas de critiqueslibres.com*, in «Sociologie de l'Art», 2, OPuS 7, 2005, pp. 63-89).

<sup>7</sup> «En anglais, le mot "spoiler" (du verbe to spoil qui signifie gâcher, abîmer) possède plusieurs significations. Il est, en particulier, employé pour désigner un document ou un texte qui dévoile tout ou partie de l'intrigue d'une œuvre (livre, film, jeu vidéo) et donc gâche le plaisir et la surprise de la personne de découvrir l'œuvre par elle-même (par exemple, un résumé qui raconte la mort d'un personnage principal d'un film). La banque de terminologie canadienne Termium propose l'équivalent français "rabat-joie". Le Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française propose "gâcheur". Article en ligne *Spoiler* sur Wikipedia <<https://fr.wikipedia.org/wiki/Spoiler>> (ultimo accesso 18.10.2016).

<sup>8</sup> C. LÉVY, *Le livre de chevet au prisme du genre*, in «Ethnologie française», XLVI, n. 1, 2016, pp. 21-30.

<sup>9</sup> S. TRALONGO, *Des livres pour repenser le quotidien: le cas des réceptions de l'œuvre de Christian Bobin*, in «Sociologie de l'Art», 2, OPuS 7, 2005, p. 95.

<sup>10</sup> H. MERLIN-KAJMAN, «*La pensée, ici indissociable du 'penser'*»: la beauté transitionnelle de la littérature, in «L'Esprit Créateur», vol. 54, n. 3, automne 2014, pp. 14-26.

<sup>11</sup> J.-C. PASSERON, *Le chassé-croisé des œuvres et de la sociologie*, in R. Moulin (dir.), *Sociologie de l'art*, La Documentation française, Paris 1986, p. 449.



Julie Colemans

*La dimension émotionnelle de l'activité judiciaire.  
Quand la raison n'explique pas tout...*

Cette contribution propose d'interroger la place des émotions dans l'activité judiciaire. J'aimerais discuter la possibilité d'affiner notre compréhension du droit et particulièrement du droit en action grâce à la prise en compte de sa dimension émotionnelle.

Pensé et organisé à travers le prisme de la rationalité, le monde du droit francophone est peu ouvert à une problématisation prenant en compte les émotions. Les principes qui organisent et conceptualisent le droit et l'activité juridique s'inscrivent dans le sillage d'une raison froide. Les juges doivent être indépendants et impartiaux. Ils doivent appliquer objectivement des règles générales et abstraites et doivent donc neutraliser les 'réactions à chaud'. On ne sait si ces principes sont descriptifs ou prescriptifs, les deux registres étant indubitablement liés. Quoi qu'il en soit, les émotions sont relativement absentes de la littérature juridique francophone<sup>1</sup>, et particulièrement de la théorie et de la sociologie du droit alors qu'elles sont omniprésentes dans les pratiques des professionnels du droit. Comment en effet faire référence au droit sans évoquer le sentiment de justice, l'indignation face au crime, la colère des parties, la tristesse des victimes ou la culpabilité attendue? Dès qu'on s'intéresse au droit tel qu'il est vécu et non tel qu'il est défini par ses penseurs, on ne peut occulter le phénomène émotionnel.

Comment étudier sociologiquement les émotions dans le domaine du droit? Pour répondre à cette question, je vais d'abord revenir sur la difficulté de penser les émotions comme objet sociologique. Je proposerai ensuite une problématisation praxéologique qui permet de saisir les émotions en tant qu'accomplissement pratique.

*Les émotions sont-elles sociologico-compatibles?*

La sociologie a peu étudié les émotions pour raisons. La première raison est théorique et concerne la conception de l'agentivité dans les théories de l'action. La conception du sujet moderne qui sous-tend les théories de l'action renvoie, comme l'a montré Joas<sup>2</sup>, à un individu pensant, relativement libre et responsable de ses jugements. Cette manière de concevoir l'homme est imprégnée de la distinction cartésienne du corps et de l'esprit. L'esprit apparaît comme le siège cognitif du sujet rationnel; le corps étant perçu comme l'instrument au service de l'intentionnalité. Le sujet pense puis agit, son corps exécutant un acte de volonté. Il existe donc un lien de causalité unissant cognition et action.

Weber a traduit cette anthropologie cartésienne à travers le concept de rationalité. Le sociologue reconstruit *a posteriori* les raisons qui poussent les acteurs à agir, que celles-ci soient exprimées par les intentions<sup>3</sup>, les raisons<sup>4</sup>, la volonté ou les plans<sup>5</sup>. L'action est rendue intelligible et se manifeste par des processus délibératifs, un raisonnement logique, un calcul moyens-fins, c'est-à-dire à travers un processus conscient et réflexif de traitement de l'information. Par contre, les émotions sont vues comme des «forces aveugles et irraisonnées n'ayant aucune contribution à apporter au raisonnement ni au jugement»<sup>6</sup>. L'affectivité et les émotions sont dès lors appréhendées dans leur écart par rapport aux actions rationnelles. En effet, l'action affectuelle apparaît comme une action non-délibérée et renvoie à des comportements purement réactifs<sup>7</sup>.

La deuxième réticence de la sociologie à étudier les émotions est épistémologique. L'ambition de la sociologie de s'ériger en science du social a poussé les premiers sociologues à se calquer sur le modèle des sciences de la nature. Ainsi la production de connaissance, pour être scientifique, doit répondre à des contraintes de généralisation et d'abstraction, ce qui pousse le chercheur à présenter ses résultats sous la forme de lois<sup>8</sup>, d'idéaux-types<sup>9</sup>, de logique<sup>10</sup>, ou de théories<sup>11</sup> du social. Même l'approche compréhensive de Weber qui part du sens que les individus donnent à leurs conduites s'appuie sur le concept de rationalité pour rendre compte des phénomènes sociaux. La compréhension sociologique passe par l'effort d'objectivation de la réalité sociale. Le sociologue doit alors s'extraire de la singularité des expériences pour trouver le 'trait essentiel', les principes qui rendent le social intelligible,

abandonnant, au mieux, la concrétude et la singularité des expériences vécues au rang d'illustration ou les considérant, au pire, comme non pertinentes.

Notre culture scientifique moderne a façonné la conception du sujet à la base des théories sociologiques de l'action ainsi que l'épistémologie qui les sous-tend. Or, cette vision de l'homme pensant est un idéal plus qu'une description anthropologique fidèle. Le sujet rationnel apparaît comme le siège du traitement de l'information – pour emprunter une terminologie cognitiviste plus contemporaine que la distinction cartésienne du corps et de l'esprit. Cette manière d'envisager l'homme comme une 'conscience monologique'<sup>12</sup> empêche de penser l'action telle qu'elle se déroule, avec autrui et dans son ancrage corporel.

S'interroger sur les émotions implique par conséquent de se pencher sur la place du corps dans la théorie de l'action. En effet, comment évoquer les émotions sans parler de leurs manifestations corporelles? C'est la raison pour laquelle je propose, à la suite de Pierre Sansot<sup>13</sup>, d'envisager l'action comme une action sensible.

### *D'une sociologie des émotions à une sociologie de l'action sensible*

Jusqu'alors largement ignorées<sup>14</sup> par la littérature sociologique, les émotions deviennent, à partir des années '80, un objet de recherche légitime et font l'objet d'un vrai engouement dans la littérature.

Les sociologues tentent alors de les appréhender de manière objective<sup>15</sup>. Pour ce faire, ils circonscrivent conceptuellement la ou les émotions étudiée(s): la honte, le dégoût, la peur, la colère, la joie, et tentent ensuite de mettre en exergue ce qui rend triste, heureux, ce qui met en colère, etc. Ils considèrent que les émotions peuvent être objectivées<sup>16</sup> par les sciences sociales et s'interrogent sur les causes et les conséquences de ces sentiments ainsi objectivés.

D'autres approches s'attèlent à définir ce qu'est une émotion<sup>17</sup> en identifiant ses composantes (expressions, physiologie, expériences) ou en analysant le vocabulaire émotionnel<sup>18</sup> de manière souvent binaire (états émotionnels raisonnés *vs* états émotionnels irraisonnés, émotions passagères *vs* états émotionnels plus permanents, émotions de base *vs* émotions secondaires). Ces travaux font ressortir le rôle cognitif et évaluatif des émotions, affaiblissant l'opposition historique de nature entre émotions et raison.

Ces approches, d'une grande richesse, sont nécessaires pour baliser conceptuellement le champ des émotions, mais pour paraphraser Baudouin Dupret, j'ai l'impression qu'il y a quelque chose qui manque. Ce quelque chose qui manque dans l'étude sociologique des émotions, ce sont les phénomènes de ressentir, de percevoir et d'interpréter les émotions, «la forme infinitive des verbes, indiquant leur nature d'activité»<sup>19</sup>.

Afin de conserver la dimension expérientielle qui est consubstantielle au phénomène émotionnel, je propose d'étudier les émotions dans une perspective praxéologique. Baudouin Dupret définit cette approche de la manière suivante: sous ce label, on regroupe les études qui se rattachent à l'ethnométhodologie c'est-à-dire l'étude des manières (des méthodes) par lesquelles les gens (les membres d'un groupe, d'une ethnie) donnent du sens à leur monde d'action, s'orientent vers ce monde et le pratiquent quotidiennement et routinièrement<sup>20</sup>. Saisir praxéologiquement les émotions, c'est-à-dire les appréhender comme des accomplissements pratiques implique de refuser de s'en saisir d'une manière mentaliste. Il n'y a, selon moi, pas moyen de définir l'émotion abstraitement en dehors de sa performance réelle. Autrement dit, il n'est pas possible de considérer les émotions comme une composante autonome de l'action. Elles font partie de l'action en train de se faire. Cela implique d'avoir une conception élargie de ce qu'est l'action. Il ne s'agit pas d'étudier l'action à travers ses rationalités, ce qui réduit souvent les pratiques à des représentations, mais d'appréhender l'action comme matériellement et émotionnellement ancrée. L'enjeu est de parvenir à décrire les manières dont se manifestent les émotions dans l'interaction, la façon dont elles sont perçues et interprétées publiquement et en situation afin de montrer comment elles participent à l'action judiciaire en train de se faire. Il s'agit de comprendre ce que les émotions font faire aux acteurs du droit.

La sociologie de l'action sensible intègre alors au modèle de l'action la dimension émotionnelle en n'évacuant plus les actions de ressentir, percevoir, interpréter, s'ajuster, réguler les émotions. Cela signifie que le sens (entendu comme signification) et les sens (dans son acception sensorielle)<sup>21</sup> ne sont pas étudiés de manière disjointe, mais que perceptions et significations entrent en résonance. Parvenir à rendre compte de l'action dans sa dimension sensible engage donc le chercheur dans la double voie de la perception des émotions – ce qui renvoie aux sens – d'une part, et des procédures d'interprétation mises en place par les interactants pour leur donner du sens, d'autre part.

*Percevoir et interpréter les expressions émotionnelles*

‘Poursuivez, Maître’. Cette phrase maintes fois prononcée par le juge lors des audiences peut avoir plusieurs sens. Elle peut être comprise comme une invitation à poursuivre et à développer l’idée exposée – ‘Poursuivez, Maître’ – ou comme une exhortation à en finir avec l’argument pour passer à un autre point de la plaidoirie – ‘Poursuivez, Maître!’. Pour l’interpréter, l’avocat utilise les indices non-verbaux qui entourent son énonciation telle que l’intonation, les expressions du visage ou encore la gestuelle du magistrat.

Perceptibles dans l’interaction, les expressions émotionnelles s’incarnent à travers les mouvements du corps, qu’il s’agisse de mimiques faciales, de postures, de gestuelle. Ces expressions corporelles sont saisies dans l’interaction tout comme le sont le volume de la voix, son débit, les intonations ou encore le jeu du regard<sup>22</sup>. Un visage grave, des yeux attendris, une voix qui se fait forte, claquante ou au contraire douce ou mal assurée, une posture qui trahit le malaise ou l’assurance, ces expressions incarnées sont directement perçues par les acteurs. Parvenir à rendre compte de ces activités sensibles permet de comprendre comment les expressions émotionnelles sont visibles, pertinentes, sélectionnées et rendues significatives par les professionnels du droit.

Les activités perceptives renvoient à la dimension sensorielle de l’interaction. Le chercheur s’intéresse alors aux activités de voir, de regarder, de remarquer, de fixer, de lire, d’être attentif ou au contraire d’écouter d’une oreille. Lors des audiences, les juges «remarquent»<sup>23</sup> certaines expressions émotionnelles qui deviennent signifiantes dans le contexte particulier de l’affaire à trancher. Si l’action de ‘remarquer’ fait appel à la vue, comme l’action de ‘voir’ ou de ‘regarder’, son utilisation n’est pas anodine. Ce terme met l’accent sur un événement accessoire, inattendu ou en tous cas, non planifié. Pendant les audiences, alors que le magistrat ‘regarde’ les parties – son attention est donc dirigée intentionnellement vers les parties –, il ‘remarque’ le mutisme du justiciable, sa colère sourde, son appréhension, autant de termes qui permettent de catégoriser les personnes de manière sensible et incarnée. Il ne s’agit pas de catégories légales qui permettraient de qualifier les faits, mais de catégories qui renvoient au savoir de sens commun sur les manières de se tenir, de s’exprimer, de rire ou de pleurer.

Le caractère remarquable de certains détails peut d’ailleurs faire écho à des impressions et interrogations qui ont éveillé la curiosité du



magistrat durant la préparation du dossier. Celui-ci se rend alors plus attentif à certains éléments qui pourraient valider ou invalider une thèse, à authentifier ou décrédibiliser une pièce du dossier. Les indices corporels et les émotions exprimées durant l'audience fournissent des informations supplémentaires au juge, lui permettant de donner de la matière à des documents désincarnés et de mettre à l'épreuve la thèse des avocats ou les pièces du dossier. Cela renvoie par exemple à l'authenticité de certains témoignages ou de certaines pièces. Le discours de la partie paraît-il sincère ou feint? Ils se basent sur des signes, des indices, que leur offre l'attitude des personnes présentes.

Ainsi, lors d'une audience qui concernait le licenciement d'un travailleur protégé, ce dernier se tenait prostré sur son banc. Il n'a, à aucun moment, regardé le tribunal, mais fixait les pieds du greffier, le regard perdu dans le vide. Après les plaidoiries des avocats, le président lui donna la parole, lui demandant s'il souhaitait ajouter quelque chose. Celui-ci se leva et expliqua que l'entreprise ne l'avait jamais apprécié et qu'il était toujours le premier à être mis en chômage technique. Il a dit que c'était sans doute à cause de son statut de travailleur syndiqué. L'homme âgé d'une grosse cinquantaine d'années tremblait légèrement. Par la suite, le débriefing avec le magistrat nous apprendra que son avocat le décrivait dans ses conclusions comme une personne impulsive et violente ayant agi sous le coup de la colère et ce, afin de justifier son attitude à l'égard de son employeur. Le fait que le travailleur fut resté calme et impassible durant l'audience a amené le magistrat à mettre en doute la thèse soutenue par son avocat. L'employeur a d'ailleurs reçu l'aval du tribunal pour le licencier.

Les signes corporels colorent<sup>24</sup> donc le discours, offrant de la sorte des clés d'interprétation contextuelles aux personnes qui les perçoivent. Lors des audiences, langage discursif et expressions émotionnelles contribuent à la compréhension de l'action en train de se faire en s'éclairant mutuellement<sup>25</sup>. Ils informent le discours et le nuancent, orientant les pratiques de l'interactant qui les observe. Ils constituent des appuis pratiques à la coordination des professionnels du droit.

Il est intéressant d'étudier les manières dont les avocats repèrent et interprètent les réactions des juges, leurs mimiques, leurs questions, leur posture et comment ils s'ajustent à ces manifestations émotionnelles. On pense au cas rapporté par un avocat qui, en plaidant s'aperçoit que le juge regarde par la fenêtre. Il interprète le regard perdu du juge comme un signe de désintérêt à l'égard de l'argument développé.

L'avocat passe dès lors à autre point de sa plaidoirie qu'il espère plus percutant.

Notons que ces expressions émotionnelles ne peuvent être étudiées en dehors du contexte de leur apparition. Un sourcil qui se lève peut marquer le scepticisme ou l'incrédulité de l'interlocuteur. Un sourire peut être perçu comme narquois, sarcastique ou empathique selon le contenu de ce qui se dit et selon sa place dans la séquence d'interaction. Tout comme le discours ne trouve de sens en dehors de son contexte d'énonciation, le langage non-verbal a également des propriétés indexicales<sup>26</sup>. Le corollaire méthodologique d'un tel positionnement implique une approche écologique des émotions<sup>27</sup>. Celles-ci ne peuvent, dans cette perspective, être analysées qu'en situation. Le contexte de leur émergence permet en effet de les comprendre, de leur donner un sens.

### *Le statut des émotions dans l'action*

En plaçant les émotions au cœur de l'interaction, leur statut change. Elles apparaissent moins comme des états internes que comme un phénomène observable et disponible publiquement. On remarque la gêne, le dédain, la colère, l'agacement ou l'indifférence de son locuteur dans l'interaction. Patricia Paperman s'inscrit également dans cette manière d'appréhender le phénomène émotionnel. Partie intégrante de l'action, les émotions sont 'fixées' sur une des parties de la scène (moment, personne, événement)<sup>28</sup>. Elles ne sont pas attachées à la personne qui les ressent<sup>29</sup>, mais à l'action en train de se faire. Il s'agit d'un renversement de perspective qui permet d'approcher sociologiquement les émotions. En passant des émotions ressenties, «à la première personne», aux émotions perçues, «à la deuxième personne»<sup>30</sup>, le sociologue peut se saisir d'un phénomène devenu observable et interprétable dans le cours de l'action. En sortant du domaine de l'intime, les émotions exprimées acquièrent un caractère public<sup>31</sup>. Dans sa description de la peur qu'il éprouve à Time Square, Rod Watson met en avant le caractère public de ce sentiment de la façon suivante:

«J'étais [...] conscient du fait que mes incertitudes et mes peurs étaient des phénomènes publics. Je me rendais compte qu'elles étaient des objets visibles, rendus transparents par mon

comportement général: ma façon de marcher, le fait de baisser les yeux, le fait d'éviter les gens, ma prudence manifeste et d'autres conduites du même genre. Du coup, ma peur se dédoublait: j'avais peur du quartier et en plus, j'avais peur de montrer cette peur, craignant que les habitués du quartier ne l'identifient et n'en tirent profit»<sup>32</sup>.

En externalisant un phénomène réputé intime et subjectif, ces approches offrent des clés sociologiques pour appréhender un phénomène analysé traditionnellement par les sciences psychologique.

De nombreux travaux se sont attachés à étudier les interactions judiciaires du point de vue discursif<sup>33</sup> mais ne se sont pas penchés sur la dimension émotionnelle de l'activité juridictionnelle. Pourtant, les cours d'action sont émaillés par des accès d'énervement, de honte, de culpabilité, de colère ou de tristesse. Ces manifestations émotionnelles sont observables et influencent à la fois le déroulement de l'audience et le processus décisionnel. Rendre compte des activités juridictionnelles permet d'interroger la manière dont est classiquement pensée la décision judiciaire comme une entreprise de rationalisation ou de formalisation<sup>34</sup>.

Il existe plusieurs manières d'envisager la place des émotions dans l'analyse sociologique. Ce qu'on propose de développer est une approche praxéologique qui étudie les émotions à travers ce qu'elles font faire aux acteurs dans des environnements concrets participant à la définition de l'action. Cette manière de comprendre l'interaction à travers la communication verbale, mais également non-verbale, accorde au corps<sup>35</sup> un statut que la distinction cartésienne lui a refusé à la faveur du seul *cogito*.

<sup>1</sup> A l'exception notable des travaux récents de J. BARBOT et N. DODIER, *Que faire de la compassion au travail? La réflexivité stratégique des avocats à l'audience*, in «Sociologie du travail», 56, 2014, pp. 365-385 ainsi que de ceux d'A. PAPAUX, *Un droit sans émotions*. Iram non novit ius: *esquisse des rapports entre science et droit*, in «Revue Européenne des Sciences Sociales», tome XLVII, n. 144, 2009, pp. 105-119.

<sup>2</sup> H. JOAS, *La créativité de l'agir*, Cerf, Paris 1999.

<sup>3</sup> G.E.M. ANSCOMBE, *L'intention* [Intention], trad. par M. Maurice et C. Michon, Gallimard, Paris 2002.

<sup>4</sup> R. BOUDON, *Raison, bonnes raisons*, PUF, Paris 2003.

<sup>5</sup> L. SUCHMAN, *Plans d'action. Problèmes de représentation de la pratique en sciences cognitives*, in P. Pharo et L. Quéré (éds.), *Les formes de l'action*, éd. EHESS, Paris

1990 (coll. Raisons Pratiques, n. 1), pp. 149-170.

<sup>6</sup> M. NUSSBAUM, *Les émotions comme jugement de valeur*, in P. Paperman et R. Ogien (éds.), *La couleur des pensées*, éd. EHESS, Paris 1995 (coll. Raisons pratiques, n. 6), p. 22.

<sup>7</sup> J.-H. DECHAUX, *Intégrer l'émotion à l'analyse sociologique de l'action*, in «Terrains-Théories», n. 2, 2015, pp. 2-20.

<sup>8</sup> E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, Paris 2010.

<sup>9</sup> M. WEBER, *Economie et Société*, Plon, Paris 1971.

<sup>10</sup> R. BOUDON, *La logique du social. Introduction à l'analyse sociologique*, Hachette, Paris 1979.

<sup>11</sup> On pense notamment à la théorie générale de l'action de T. Parsons.

<sup>12</sup> D. SCHNAPPER, *La compréhension sociologique*, PUF, Paris 1999.

<sup>13</sup> C. TAYLOR, *Suivre une règle*, in «Critique», nn. 579-580, Septembre 1995, p. 559.

<sup>14</sup> P. SANSOT, *Les formes sensibles de la vie sociale*, PUF, Paris 1986.

<sup>15</sup> J. BERNARD, *Une histoire de la sociologie des émotions? Quelques prises en compte des émotions dans l'histoire de la sociologie*, in F. Fernandez, S. Lézé, H. Marche (éds.), *Les émotions, une approche de la vie sociale*, éditions des Archives contemporaines, Paris 2014, pp. 7-30.

<sup>16</sup> «The very formulation “the sociology of” suggests a particular type of sociology. It implies that emotion could simply become another object approached with representational assumptions: the scientific representation of emotion, an abstraction safely distant from the world of experience. Thus the inclusion in sociological discourse of emotion as an object might be a means of making objective that which appears to defy the objective, and a means also for keeping the subject of knowledge out of things, at a distance» (A. GAME, *Sociology's Emotions*, in «Canadian Review of Sociology», vol. 34, 1997, p. 387).

<sup>17</sup> J. BERNARD, *Objectiver les émotions dans l'enquête de terrain. Réflexions à partir d'une étude sur le travail des pompes funèbres*, in O. Leservoisière, L. Vidal (éds.), *L'anthropologie face à ses objets: nouveaux contextes ethnographiques*, Ed. Archives Contemporaines, Paris 2007, pp. 109-121.

<sup>18</sup> K.L. SCHERER, *On the rationality of Emotions; or, when are Emotions Rational?*, in «Social Science Information», n. 50, 2011, pp. 330-350.

<sup>19</sup> G. CISLARU, *L'intersubjectivation des émotions comme source de sens: expression et description de la peur dans les écrits de signalement*, in «Les Carnets du Cediscor», 10, 2008 <<http://cediscor.revues.org/195>> (dernier accès le 13.10.2016).

<sup>20</sup> B. DUPRET, *Le code en tant qu'accomplissement pratique. Respécification ethnométhodologique et cas d'étude égyptien in Tracés*, in «Revue des Sciences humaines», 27, 2014, p. 75.

<sup>21</sup> ID., *Droit et sciences sociales*, Armand Colin, Paris 2006, p. 173.

<sup>22</sup> «Si nous évoquons le “sensible” c'est parce que c'est à ce niveau que se produit la conjonction la plus élémentaire et la plus énigmatique (la plus admirable) du sens et des sens. Or, d'ordinaire nous avons affaire à une double intolérance qui manifeste de la méfiance à l'égard de ce qu'elle considère comme une compromission suspecte. En effet, sous prétexte de sauvegarder le sens (la sphère des significations) on l'épure de tout ce qui pourrait comporter encore des empreintes (des taches) sensorielles: comprendre cela consisterait d'abord à liquider des traces» (SANSOT, *Les formes sensibles de la vie sociale*, cit., p. 5).

<sup>23</sup> D. LE BRETON, *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Payot et Rivages, Petite bibliothèque Payot, Paris 2004, p. 46.

<sup>24</sup> J. COULTER, E.D. PARSONS, *Praxéologie de la perception: orientations visuelles et action pratique*, in J.-P. Thibaud (éd.), *Regards en action. Ethnométhodologie des espaces publics*, A la croisée, Grenoble 2002, p. 213. En référence à *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions* paru dans le 6<sup>e</sup> numéro du «Raison pratique», coordonné par Patricia Paperman et Ruwen Ogien en 1995.

<sup>25</sup> H. GARFINKEL, *Recherches en ethnométhodologie*, PUF, Paris 2007.

<sup>26</sup> L'indexicalité, selon A. Coulon (*L'ethnométhodologie*, PUF, Paris (1987) 2007 (coll. Que sais-je?), p. 27, désigne «l'incomplétude naturelle des mots, qui ne prennent leur sens "complet" que dans leur contexte de production, que s'ils sont «indexés» à une situation d'échange linguistique».

<sup>27</sup> Voir le numéro spécial de «Social Science Information» intitulé *Doing thinks with emotions*, vol. 54, 4, décembre 2015.

<sup>28</sup> P. PAPERMAN, *La question des émotions: du physique au social*, in «L'homme et la société», 116, 1995, p. 12.

<sup>29</sup> Lorsque les émotions sont étudiées du point de vue de celui qui les ressent cela mène souvent le chercheur à déterminer dans quelle mesure l'émotion génère l'action (S. BANDES, *The Passions of Law*, New York University Press, New York 1999; SCHERER, *On the rationality of Emotions*, cit.). Véritables moteurs de l'action, elles opèrent à un niveau cognitif ou délibératif. Une émotion est ressentie, qu'elle ait une fonction informative ou morale et évaluative (A. BEN-ZE'EV, *Emotions and morality*, «in The Journal of Value Inquiry», 31, 2, 1997, pp. 195-212; S. KARSTEDT, *Emotions and Criminal justice*, in «Theoretical criminology», n. 6, 2002, pp. 299-317; P. PAPERMAN, *La contribution des émotions à l'impartialité des décisions*, in «Informations sur les Sciences Sociales», vol. 39, n. 1, Mars 2000; D. PIZZARO, *Nothing More than Feelings? The Role of Emotions in Moral Judgment*, in «Journal of the Theory of Social Behaviour», n. 30, 2000, pp. 355-375), et aide l'acteur à prendre une décision. Ainsi, la honte (KARSTEDT, *Emotions and Criminal justice*, cit.), l'empathie (BANDES, *The Passions of Law*, cit.), la colère, la peur (CISLARU, *L'intersubjectivation des émotions comme source de sens*, cit.) ou le dégoût ont été étudiés dans les processus décisionnels ou dans le rapport des individus aux normes juridiques (A. FLÜCKIGER, *Pourquoi respectons-nous la soft law? Le rôle des émotions et des techniques de manipulation*, in «Revue Européenne des Sciences Sociales», XLVII, 144, 1999, pp. 73-103). La nature cognitive et évaluative des émotions a d'ailleurs été largement reconnue (A.R. DAMASIO, *L'erreur de Descartes. La raison des Émotions*, Odile Jacob, Paris 1995; NUSSBAUM, *Les émotions comme jugement de valeur*, cit.; SCHERER, *On the rationality of Emotions*, cit.) dans le chef de l'acteur qui l'éprouve, dans un schéma causal où la cognition entraîne l'action. Cela a conduit certains chercheurs à se pencher sur la manière dont elles peuvent être régulées (J. GROSS, *Handbook of Emotion Regulation*, the Guilford Press, New York 2013) et à mettre en avant les règles de sentiments qui sous-tendent l'adéquation des sentiments ressentis face à la situation vécue (A.R. HOCHSCHILD, *Travail émotionnel, règles de sentiments et structure sociale*, in «Travailler», 1, 9, 2003, pp. 19-49).

<sup>30</sup> Pour des développements sur cette posture de recherche, voir J. COLEMANS, *Ce que les émotions font faire aux professionnels du droit. Jalons pour une approche*

*praxéologique des expressions émotionnelles dans la sphère judiciaire*, in «Social Science Information», 54, 4, décembre 2015, pp. 525-542.

<sup>31</sup> R. WATSON, *Angoisse dans la 42<sup>e</sup> rue*, in Ogien et Paperman (éds.), *La couleur des pensées*, cit.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 199.

<sup>33</sup> J.M. ATKINSON, P. DREW, *Order in Court*, Humanities, Atlantic Highlands (NJ) 1979; M. TRAVERS, J. MANZO (éds.), *Law in Action. Ethnomethodological and Conversation Analytic Approaches to Law*, coll. Socio-legal Studies, Ashgate, Aldershot 1997; B. DUPRET, *Le jugement en action. Ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Egypte*, Librairie Droz – CEDEJ, Genève & Paris 2006.

<sup>34</sup> M. COUTU, *Max Weber et Les Rationalités Du Droit*, LGDJ et les Presses de l'Université de Laval, Québec-Paris 1995 (coll. Droit et Société); J.-P. HEURTIN & N. MOLFESSIS, *La sociologie du droit de Max Weber*, Dalloz, Paris 2006; J. LENOBLE & F. OST, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, Publications des Facultés universitaire Saint-Louis, Bruxelles 1980.

<sup>35</sup> JOAS, *La créativité de l'agir*, cit.



Françoise Bréant

*Des ateliers d'écriture avec les doctorants: 'Un imaginaire social transitionnel' pour dépasser le clivage entre écriture scientifique et écriture littéraire*

*Parcours clinique et intuitions formatives*

La réflexion proposée ici s'inscrit dans la continuité de mes travaux cliniques d'orientation psychanalytique portant sur les processus de subjectivation en formation professionnelle et universitaire, notamment à travers le travail de l'écriture, depuis vingt cinq ans en sciences de l'éducation (Bréant, 1990-2015).

Ces travaux sont enracinés dans un parcours qui commence par une formation d'animatrice socioculturelle, puis de psychologue clinicienne et qui s'est poursuivi par une pratique clinique en psychiatrie adulte, puis en éducation spécialisée. Au sein des institutions dans lesquelles j'ai travaillé, j'ai développé des ateliers de création artistique (théâtre, écriture) en relation avec des collectifs de travailleurs sociaux très ancrés dans la vie de la cité. Et j'ai croisé, à de nombreuses reprises, des expériences alternatives à la psychiatrie, dont *Psichiatria democratica* en Italie et la *Psychothérapie institutionnelle* en France. En matière d'éducation, je me suis souvent rapprochée des courants pédagogiques tels que le *Mouvement Freinet* et la *Pédagogie institutionnelle*.

C'est probablement ce parcours, prenant appui à la fois sur la psychanalyse et sur des pratiques cliniques (soignantes ou éducatives), centrées sur le développement de la créativité artistique d'un sujet toujours en lien avec le social, qui a incité les responsables de 'Formation de formateurs' à l'Université de Montpellier à m'embaucher. La mission qu'ils me confièrent en 1986 consistait principalement à remédier



aux difficultés d'écriture des personnes en reprise d'étude, qui, devant l'obligation d'écrire un mémoire professionnel pour l'obtention du diplôme universitaire, ressentaient comme un blocage et qui, à cause de ce blocage, renonçaient finalement à ce même diplôme.

Mes premières intuitions concernant les causes de ces difficultés se rapportaient à la nature des représentations de l'écriture. En effet, considérée comme une technique ou un instrument ne pouvant que figer ou réduire la pensée, l'écriture était vécue comme une nouvelle épreuve renvoyant le sujet à la souffrance qu'avait pu provoquer son apprentissage du temps de l'école. Il apparaissait que ces personnes avaient peut-être perdu, ou jamais connu, le plaisir d'écrire.

A partir de mon expérience personnelle avec l'écriture et les ateliers que j'avais menés en psychiatrie et en formation d'éducateurs spécialisés, le plaisir d'écrire me semblait un plaisir ancré dans l'expérience subjective en relation avec le jeu, jeu avec les mots, l'émotion ou l'affect et fondamentalement avec l'expérience poétique. Cette expérience me semblait être une condition pour donner le goût d'écrire et pour enrichir la pensée.

*Mise en œuvre d'ateliers d'écriture en formation – Un terrain de recherche fertile pour penser la place des affects dans l'écriture réflexive*

Selon ces intuitions, j'ai mis en place des ateliers d'écriture en formation de formateurs qui sont devenus mon terrain de recherche, puisque mes travaux ont porté sur l'analyse des processus psychiques (phénomènes transférentiels, narcissisme, sublimation), ceux qui font frein ou ceux qui permettent la créativité, précisément dans l'écriture. J'ai notamment porté mon attention sur l'analyse des processus qui ouvrent des voies vers une posture créatrice d'auteur, auteur de sa pensée, 'auteur' au sens de s'autoriser à penser. Ces travaux, en retour, s'inscrivant plus largement dans une démarche clinique d'orientation psychanalytique, n'ont cessé d'enrichir ma pratique d'atelier, m'amenant progressivement à réfléchir davantage à ma posture clinique d'accompagnement (Bréant, 2006; 2008).

C'est ainsi que j'ai développé ma thèse principale: l'écriture réflexive, celle requise au croisement de l'écriture professionnalisante et de l'écriture universitaire, s'enracine dans deux dimensions a priori opposées. D'une part, elle pend sa source dans l'expérience poétique ou narrative, là où le travail de l'écriture relève à la fois de l'expérience

subjective reliée à l'émotion et à l'affect et de l'expérience subjective du jeu 'dans' la langue. D'autre part, cette écriture réflexive n'est possible qu'à travers l'expérience de la contrainte en lien avec le souci de la démonstration. Nous sommes là, convoqués au cœur d'une tension et/ou d'un tressage subtil entre deux pôles. Et c'est au cœur de cette tension, entre narration et démonstration, entre écriture littéraire et écriture scientifique, que le sujet réflexif se forme, s'engageant ainsi dans un travail d'élaboration, dans un voyage itératif fondamentalement inachevé, entre deux processus tout autant nécessaires l'un et l'autre que sont l'implication et la distanciation.

Parallèlement, j'ai montré que la mise en œuvre d'ateliers d'écriture en formation, relevant de cette visée d'écriture réflexive, exigeait de penser 'en même temps', la nature de l'accompagnement. J'ai avancé la notion d'accompagnement clinique et poétique' comme condition à l'émergence d'une écriture réflexive habitée par le sujet. Ainsi, le dispositif proposé, indissociable de la 'posture clinique et poétique' de l'animatrice, pouvait revêtir la fonction d'une aire d'illusion' et d'un espace potentiel' (Winnicott, 1971), 'suffisamment bon', favorisant les 'transitions' entre les processus internes en lien avec les pulsions inconscientes et les processus d'objectivation s'orientant vers des objets extérieurs. Dans le prolongement de cette réflexion, j'ai travaillé à partir des concepts de Castoriadis (1997), notamment 'l'imagination sensorielle' (en relation avec les cinq sens), 'l'imagination radicale singulière' (relevant de la dynamique pulsionnelle) et 'l'imaginaire social instituant' comme fiction sociale (de l'ordre de l'illusion) nécessaire pour soutenir l'imagination singulière. Pour Castoriadis, la recherche de l'articulation entre ces trois dimensions est essentielle dans tout processus de réflexion et de création.

A partir d'un croisement entre les concepts de Winnicott et ceux de Castoriadis, j'ai forgé celui d'imaginaire social transitionnel' comme la représentation d'une fonction capable de stimuler des passages, parfois secrets, entre processus de subjectivation et processus d'objectivation. Ces passages se sont avérés féconds pour développer une écriture réflexive relevant à la fois d'un processus de création de soi et de production de savoirs comme objets de la science (Bréant, 2013a; 2013b). En ce sens, une écriture réflexive, capable d'accueillir, de transformer et de métaboliser les affects et les émotions pourrait contribuer à dépasser le clivage entre écriture littéraire et écriture scientifique, et peut-être, à 'faire du savoir une fête' (Barthes, 1977).

*Des ateliers d'écriture avec les doctorants – S'autoriser au plaisir de penser*

En matière d'écriture dans le cadre de la recherche universitaire, je ne suis pas la seule à constater, les doctorants en premier lieu, que les prescriptions universitaires relatives aux méthodes et à l'écriture de recherche peuvent avoir des effets contre-productifs quant à la production scientifique elle-même. Ces prescriptions, lorsqu'elles s'appuient sur une conception instrumentale et normative de l'écriture, faisant fi de l'implication subjective ou du 'contre-transfert' (Devereux, Ben Slama) et de la créativité (Winnicott, 1970) du chercheur, risquent de générer des angoisses qui, parfois, se transforment en obstacles au processus de recherche universitaire. Nous savons que ce processus est fondamentalement complexe et paradoxal, puisqu'il requiert en son essence une part de respect de certaines contraintes, mais aussi une part indispensable de transgression de ces mêmes contraintes. Les doctorants ont peu souvent l'occasion d'éprouver ce paradoxe au sein même du travail de l'écriture et d'analyser leurs représentations quant aux attentes du 'produit thèse', qui très souvent constituent en quelque sorte une 'prison' mentale bien plus forte que le contenu des discours de membres de jurys universitaires que l'on pourrait recueillir au moment d'une soutenance de thèse par exemple.

Dans cette perspective réflexive, depuis trois années, j'ai mis en place des ateliers d'écriture avec des doctorants, leur proposant de vivre une expérience poétique d'exploration et de découverte de chemins inconnus, traversés par les affects, favorisant à la fois l'analyse de son rapport à l'écriture et la construction du chemin, parfois très escarpé, qui est celui de s'autoriser au plaisir de penser. Sur ce chemin, ce qui sera éprouvé deviendra indissociable de l'élaboration et de l'analyse du 'contre-transfert' du chercheur.

Mes premières expériences m'ont conduite à construire une offre comprenant trois journées d'ateliers suivant un protocole qui ménage des étapes et des transitions que chaque sujet chercheur pourra expérimenter selon son rythme personnel et selon son propre rapport au risque d'écrire. En ce sens, comme j'avais pu le montrer pour les ateliers d'écriture en formation professionnelle, l'atelier avec des doctorants remplit bien sa fonction d'«imaginaire social transitionnel», où les écrits peuvent être considérés comme des 'objets transitionnels' au sens de Winnicott (Bréant, 2014). Des passages s'opèrent, de l'écrit intime à l'écrit lu en atelier, jusqu'au texte que l'on pourrait imaginer inclure dans la thèse.

Par exemple, lors de la première journée, tout en précisant bien qu'il s'agit d'une 'écriture en marge' de la thèse, les consignes d'écriture ont pour but de prendre du plaisir à écrire et de dédramatiser les difficultés, puis de mettre en œuvre un processus d'articulation entre cette première expérience et l'écriture de la thèse. Ainsi, après la lecture d'un extrait de *La Leçon* de Barthes (1977), une 'excursion' (terme utilisé par Barthes lui-même) est proposée: à partir d'un mot-clé, celle-ci consiste à ouvrir un travail associatif en lien avec 'l'imagination sensorielle' évoquée plus haut. Au cours du déroulement des journées, les consignes d'écriture seront ponctuées par la lecture d'extraits d'essais (en sémiologie, psychanalyse, anthropologie, philosophie), de romans, de poèmes, d'auteurs tels que Barthes, Winnicott, Irving, Rilke, Caratini, Foucault. Les doctorants seront eux-mêmes surpris par la qualité littéraire et réflexive des textes produits et lus dans l'atelier. Ils s'engageront ainsi plus aisément dans les journées suivantes qui auront pour titre: *De la pensée affectée* puis *Comment «fictionner» l'objet de recherche en passant par les coulisses – «le trauma» et/ou le rêve.*

Après deux cycles de trois journées dans deux universités différentes, il me semble que, tout en préservant la notion d'espace contenant et sécurisant (Bréant, 2014) et celle d'écrits considérés comme objets transitionnels, la complexification des consignes a porté ses fruits. Celles-ci ont incité les doctorants à «guetter» et à «se déplacer» (Barthes) vers et 'dans' l'expérience poétique du langage, au fondement de laquelle, errance, surprise et transgression s'avèrent nécessaires. Les doctorants ont pris le risque de la fiction, comme une sorte de tâtonnement expérientiel. A travers l'écriture des différents textes, il s'autorisent davantage à assumer l'ambivalence de leurs pulsions. La levée du refoulement dans l'écriture, comme par effraction, repéré lors de chaque séance, participe alors du processus de sublimation, dans le texte même, tant des pulsions de vie que des pulsions de mort. Nous retrouvons ici les facteurs symbolisants relatifs au 'travail du négatif' évoqué lors de l'analyse d'entretiens menés auprès de doctorants dans une précédente recherche (Bréant, 2013a). En atelier, les doctorants commencent à percevoir ce qui, dans cette expérience, enrichit leur réflexion. Dans le même temps, ils découvrent que la transgression des règles de la méthode de recherche, telle qu'elle est prescrite, s'avère capitale, les conduisant à s'orienter vers ce que l'approche clinique a conceptualisé concernant le travail de subjectivation du chercheur (Blanchard-Laville, Cifali, Bréant). Cependant, ils s'interrogent par

exemple sur la possibilité de réinvestir cette découverte dans l'écriture d'articles. Ainsi, la manière dont va pouvoir s'articuler la nature de ce travail avec le rapport de soumission aux modèles académiques demeure encore obscure.

Malgré tout, je fais l'hypothèse que, surgissant ainsi au cœur de la tension entre soumission et transgression, le caractère inattendu et savoureux de l'expérience poétique vient opérer un renversement dans les représentations de la posture de chercheur. En effet, en favorisant l'accueil de l'intuition et de l'affect comme facteurs enrichissants de la pensée, cette expérience ouvre un chemin de possibles remaniements psychiques susceptibles de contribuer à l'élaboration d'une posture de chercheur à la fois plus complexe et plus souple.

Au sein de cet espace contenant de l'atelier, à travers sa fonction 'd'imaginaire social transitionnel', il semble que 'quelque chose' de la posture de chercheur se transforme, quelque chose qui probablement échappe à toute méthode. Il est possible de percevoir, dans les écrits et les paroles des participants, des mouvements psychiques relatifs aux processus déjà abordés (Bréant, 2014), comme le travail de deuil, le renforcement du sentiment d'estime de soi et le processus d'émancipation.

N'est-ce pas seulement à ce prix qu'un processus de recherche puisse réellement advenir, vivifiant dans le registre du savoir et mobilisateur pour des projets collectifs potentiellement instituants? En ce sens, l'accompagnement clinique et poétique de ce processus de recherche participerait-il à l'élaboration d'une fiction sociale, comme par exemple le projet d'instaurer une dynamique favorisant la construction coopérative de savoir(s)? En effet, si une fiction sociale semble nécessaire (Castoriadis, 1997) pour soutenir le travail de deuil du désir de maîtrise, elle apparaît aussi nécessaire pour prendre conscience que la réflexion prend sa source dans le pulsionnel et l'imaginaire. Étrangement, par la puissance de l'énonciation, la fiction poétique revêt une «efficacité symbolique» (Lévi-Strauss, 1958) intéressante pour le processus de création, notamment pour la dimension instituante de la réflexion et potentiellement pour aborder la question de la transmission dans la recherche.

## BIBLIOGRAPHIE

- R. BARTHES, *Leçon*, Seuil, Paris 1977.
- F. BEN SLAMA, *La question du contre-transfert dans la recherche*, in C. Revault d'Allone (éd.), *La démarche clinique en sciences humaines*, Bordas, Paris 1989, pp. 139-151.
- C. BLANCHARD-LAVILLE, *Penser un accompagnement de chercheurs en groupe*, in M. Cifali, M. Théberge, M. Bourassa (éds.), *Cliniques actuelles de l'accompagnement*, L'Harmattan, Paris 2010, pp. 67-86.
- F. BREANT, *Habiter en poète la posture de praticien chercheur*, in F. Cros, *Ecrire sur sa pratique pour développer des compétences professionnelles*, L'Harmattan, Paris 2006, pp. 187-209.
- EAD., *Entre la douleur et le plaisir de penser, la question du narcissisme dans l'écriture et la formation*, in M. Cifali, F. Giust-Desprairies (éds.), *Formation clinique et travail de la pensée*, De Boeck, Bruxelles 2008, pp. 107-128.
- EAD., *Légitimité symbolique et/ou mythe fondateur. Pour une posture clinique et critique à l'université*, in M. Cifali, T. Périlleux (éds.), *Les métiers de la relation malmenés. Répliques cliniques*, L'Harmattan, Paris 2012, pp. 101-132.
- EAD., *Initiation clinique à la recherche comme processus de création de soi*, in «Les cahiers de psychologie clinique», n. 41, 2013a, pp. 105-122.
- EAD., *De l'écriture réflexive en formation. Entre psychanalyse et littérature*, in «Cliopsy», 10, 2013b, pp. 81-95.
- EAD., *Ecrire en atelier. Pour une clinique poétique de la reconnaissance*, L'Harmattan, Paris 2014.
- S. CARATINI, *Les non-dits de l'anthropologie*, Thierry Marchaise, Paris 2012.
- C. CASTORIADIS, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe 5*, Seuil, Paris 1997.
- M. CIFALI, *Une pensée affectée pour l'action professionnelle*, in M. Cifali, F. Giust-Desprairies (éds.), *Formation clinique et travail de la pensée*, De Boeck, Bruxelles 2008, pp. 129-147.
- G. DEVEREUX, *De l'angoisse à la méthode*, Flammarion, Paris 1991.
- M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, Paris 1994.
- C. LÉVI-STRAUSS, *L'efficacité symbolique*, in ID., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 205-226.
- D.W. WINNICOTT, *Vivre créativement*, in ID., *Conversations ordinaires*, Gallimard, Paris 1970, pp. 42-58.
- ID., *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Gallimard, Paris 1971.



Meriem El Golli

*Discours et représentations sur Facebook: cas de l'image politique  
en Tunisie*

*Introduction*

Depuis cinq années déjà, l'image fixe ou animée est apparue comme l'élément constitutif du projet révolutionnaire tunisien. Elle était instrumentalisée et mise au service de ce projet qui a débuté vers la fin du mois de décembre 2010 et persiste jusqu'à aujourd'hui. En effet, les médias ne cessent de parler de la circulation de l'image d'un jeune garçon appelé Mohamed Bouazizi en train de s'immoler sur le réseau social Facebook. Cet événement a désormais chamboulé l'histoire du pays. A priori, il a provoqué dans la population un sentiment de rage qui l'a poussée à se mobiliser. En partageant sur Facebook des images sur le thème de la pauvreté, l'oppression, la violence, l'indignation, les internautes ont partagé des émotions et des sentiments. C'est ce 'sentir en commun' qui les a poussé à réagir. Ceci dit, on peut dire que «les nouvelles technologies de la communication n'engendrent pas des mouvements sociaux comme par magie, mais elles élèvent considérablement le coût de la répression en augmentant sa visibilité» (Aissaoui et Majed, 2011). Des éléments iconiques et discursifs envahissent l'espace médiatique et permettent donc, tout un enchaînement de réponses. Dans ce sens, Facebook devient un support d'écriture collective qui conduit à l'apparition de nouvelles tribunes d'expression confisquées auparavant. Les partis politiques ont remarqué l'effervescence qu'a connue ce réseau. Désormais, ils peuvent témoigner de plus de présence et d'interaction avec leurs pairs. Leur objectif est donc «de se rapprocher émetteur et récepteur, de faire de la production d'information un acte collectif et de parler avec les codes



culturels et linguistiques des publics visés» (Cardon et Granjon, 2010: 62). Par la publication d'images des chefs politiques, chaque parti cherche à construire une représentation valorisante capable de charmer et de séduire le public. De ce fait, Facebook devient le support d'une forte mise en visibilité et d'une «extériorisation» (Crumière, 2013: 177) d'entités politiques, tout en permettant de les exposer au regard d'autrui. Ainsi, images et textes sont complètement instrumentalisés par ce réseau social dans le but de répondre à des besoins purement mercatiques.

Cela dit, plusieurs variables ont été mises en jeu à travers ce média social, notamment les variables identitaires. Dans ce sens, à travers une certaine représentation de soi et un certain positionnement par le choix d'images et de statuts publiés, Facebook définit les contours identitaires et souligne les traits saillants d'une personnalité ordinaire ou d'un homme politique. Il définit l'expression de l'identité politique sur les pages officielles des partis avec tout ce qu'elles présentent de signes iconiques, linguistiques et plastiques.

Dans cette recherche, nous proposons d'étudier la construction identitaire sur le réseau social Facebook du parti politique tunisien qui a le plus de notoriété nommé: l'appel de la Tunisie. Nous entamons une analyse artistique et argumentative des images du chef de ce parti: Béji Caid Essebsi (BCE). Ces représentations, ont injecté un être là au paraître du leader politique, permettant de passer de «l'image percept» à «l'image concept» (Adam et Bonhomme, 2007: 43), où l'ensemble des codes utilisés dans leur mise en scène, s'adresse aux sentiments et affects des internautes. Il nous semble ainsi que tout le montage photographique des images de ce chef, met en œuvre des symboliques et des valeurs qui tirent parti de l'héritage culturel tunisien. L'objet de notre étude est ainsi de comprendre, la manière par laquelle un groupe de fans de l'entité politique arrive à se regrouper autour de son image et d'appartenir à une communauté. Nous n'allons pas aborder la manière par laquelle est construite l'image singulière et authentique de BCE. Ceci étant fait dans d'autres publications<sup>1</sup>, nous allons dans ce texte, chercher à comprendre; comment cette image peut-elle être un marqueur identitaire et collectif sur lequel se regroupent les internautes?

Pour ce faire, nous allons présenter quelques caractéristiques du discours politique afin d'expliquer sa portée argumentative et d'en déduire les valeurs topiques qu'il engendre. Par la suite, nous analyserons quelques images du chef BCE et nous en déduirons les interprétations

possibles. Ceci, nous permettra d'expliquer la manière par laquelle se construit l'identité d'un politicien tunisien sur Facebook.

*Discours politique entre raisons et sentiments*

Il est important de rappeler que le discours politique quel que soit sa nature, est nécessairement lié à la question d'efficacité. Qu'il s'adresse à un groupe de personne défini ou à une multiplicité d'allocutaires, il cherche à avoir une action sur son public. En s'efforçant de le faire adhérer à un opinion quelconque, il s'inscrit donc «dans une situation dont la visée dominante est de persuasion» (Charaudeau, 2007: 27). «Il a donc une visée argumentative» (Amossy, 2006: 1). C'est pourquoi, le politique cherche à se construire une image de soi capable d'interpeller et séduire son auditoire en adoptant ainsi, un point de vue argumentatif. Pourtant, et selon Charaudeau, l'argumentation comme pratique sociale s'inscrit dans une problématique générale d'«influence» sur autrui (Charaudeau, 2007: 14). «Tout sujet parlant cherche à faire partager à l'autre son univers de discours. Il s'agit là de l'un des principes qui fonde l'activité langagière: le principe d'altérité» (Charaudeau, 2007: 27). Il rajoute qu'il n'y a pas de prise de conscience de soi sans conscience de l'existence de l'autre avec sa différence identitaire. Ce qui implique une coexistence d'un rapport entre le je et le tu. Pourtant, l'auteur rajoute qu'il faut que ces sujets parlants sachent capter le public, il faut donc, qu'ils l'influencent en utilisant des stratégies discursives selon quatre directions. La première concerne le mode de «prise de contact» avec l'interlocuteur et le mode de «relation» qui s'établit entre les deux sujets. Les autres stratégies, par contre, se focalisent sur la «construction de *l'image* du sujet parlant (*son éthos*); la façon de *toucher l'affect* de l'autre pour le séduire ou le persuader (*le pathos*)» (Charaudeau, 2009). Ce genre de discours selon l'auteur, est à la fois donc, «réaliste et idéaliste»; le sujet politique se doit de créer une image convaincante et crédible aux yeux du public. Selon différentes mises en scène, le discours du sujet politique est alors appelé à toucher à la fois la raison et/ou l'émotion de manière à ce que ce discours «acquière une force d'identification à une idée ou à la personne de l'orateur lui-même» (Charaudeau, 2009).

## *Images de l'homme politique sur Facebook*

### *Présentation du corpus*

Face à la multitude des images fixes publiées sur Facebook, nous avons restreint notre champ d'investigation à celles qui sont les plus sollicitées sur le réseau. Pour une somme de 428 images diffusées durant 2012 et 2013, nous avons retenue sept, celles qui ont le plus de notoriété auprès du public<sup>2</sup>.

Nous avons mis au point un protocole méthodologique, c'est à dire une grille d'analyse des images pour arriver à décortiquer leurs caractéristiques. Nous avons ressorti de la description intrinsèque de ces 7 figures, des éléments formels que nous avons organisés en six codes qui se répètent dans pratiquement toutes les images. Nous notons le code linguistique qui correspond au slogan associé à l'image. Le code typographique par contre, représente la taille et le type de caractère utilisé. Le code photographique consiste à l'échelle des plans. Dans la majorité des cas, nous notons l'utilisation de plans rapprochés. Quant au code gestuel, il est représenté par la gestualité et la direction du regard du politicien. Le code morphologique est traduit par une focalisation manifeste sur le portrait du personnage qui sert d'accroche visuelle dans les figures. Enfin, le code chromatique qui consiste à la dominance de la couleur rouge, celle du drapeau tunisien.

Les images étudiées présentent des messages scripto-visuels qui réduisent le personnage politique à certains traits, synthétisés dans des codes que nous avons déjà cités. Le code gestuel possède une capacité communicative importante et qui est aussi appuyée par le verbal. En effet, nous avons relevé la présence de quelques refrains gestuels dans les images de BCE, à savoir l'usage répété des mains soit pour saluer le public, les poser devant lui ou faire un signe de victoire (Fig. 6, 2, 4, 5, 1). Dans la figure 6, le personnage croise ses mains et fixe le récepteur d'un regard vif. Ce code gestuel associé à celui morphologique et photographique, renvoie à une valeur d'ordre socioculturel. Il suffit de lire le slogan «les tunisiens n'ont pas peur, celui qui a peur n'a qu'à rester chez lui» pour comprendre l'air menaçant du personnage. Il apparaît déterminé qui veut contrôler la situation. Le texte renforce encore le message en affirmant que «les peureux doivent rester chez eux». La visée argumentative est axée ici sur l'assurance de BCE suffisamment confiant en lui-même et qui est dans une position de haut, de



dominance. Le parti politique joue le rôle d'une marque publicitaire où on tend à célébrer son univers qui est valorisé par la mise en avant du leader. De même, pour les représentations (2, 4 et 6), le type de cadrage du personnage, son gestuel et les expressions de son visage, connotent une certaine représentation d'un personnage, charismatique, qui permet aux fans de se regrouper autour de son image. Le même code gestuel est représenté dans la figure 2, où le personnage renvoie l'image du protecteur de l'identité tunisienne. Le slogan «notre identité est tunisienne» montre le leader comme un rassembleur. En effet, le recours à la forme inclusive comme le nous collectif est typique d'un discours de coalition. Ce dernier, ne correspond pas à une volonté de faire apparaître le politicien sur un même pied d'égalité que le public seulement. Il insiste en fait sur la force de la communauté des tunisiens lorsqu'elle est unie derrière un chef. Dans la figure 4 aussi, BCE est représenté comme le père de tous les tunisiens, celui qui prend leur défense et le slogan «pour tous les tunisiens et les tunisiennes et tous mes enfants sur Facebook» approuve nos propos. Le geste du personnage effectué dans la figure 1 est aussi d'une grande importance. Il lève son bras droit en fermant son poing, tandis qu'il pose son bras gauche sur l'accoudoir du fauteuil sur lequel il est assis. Ce dernier couvert par le drapeau tunisien et placé à son tour derrière le personnage, se trouve au centre de l'image. Il est également associé à une typographie imposante, se traduisant par: «au nom de Dieu nous allons gagner». Ce message linguistique renforce celui visuel et joue le rôle de redondance avec le signe de victoire effectué par le leader. De même, il emploie le pronom personnel «nous» qui peut connoter l'idée d'une dissolution dans la masse, c'est à dire qu'il se raille du côté du peuple tunisien en annulant toute distanciation par rapport à lui. Par contre dans l'image 3 et 7, ce sont les codes morphologiques du personnage qui triomphent: le politicien ne présente aucun geste particulier. Ces deux images se focalisent sur les expressions de son visage, particulièrement la figure 7. Pratiquement exagérées dans cette icône, elles mettent en évidence l'hégémonie du personnage et renvoient à un message riche en signification. Ce dernier valorise un leader déterminé, persévérant et capable de maîtriser la situation. Le slogan «la Tunisie ne va pas bien, seul le peuple est son guérisseur» connote l'image d'un leader, fort, en contrôle de ses émotions et qui peut gérer la situation. De plus, les données matérielles de la figure 3, permettent d'identifier BCE au président charismatique Bourguiba<sup>3</sup>. Dans ce sens, ce paradigme

représentatif semble être bien fait pour pousser les récepteurs dans le sens de leur «assujettissement-identification» à un leader charismatique. Le parti a recours aussi, au pronom «nous» dans les slogans des images étudiées (Figg. 1 et 2). Ce procédé permet aussi de fusionner avec le public. L'intégration du public engendre donc, une communication qui met en scène le personnage idéalisé par le spectateur auquel il essaiera de s'identifier. Il est donc présenté comme un produit commercial grâce à une symbiose entre lui et le public dans l'univers auquel il est projeté.

En conséquence, nous remarquons une mosaïque de messages qui

<i>Paradigme représentatif</i>	<i>→ Valeurs indexées</i>
Le bras levé (figure 1)	→ victoire
Les mains croisées devant et regard franc (figure 6)	→ Détermination, forte confiance en soi, provocation,
Les bras et mains posés devant soi (figure 4)	→ Volonté de s'expliquer/ de communiquer avec le public
La main saluant le public et sourire du leader (figure 5)	→ Générosité, amabilité
Tête légèrement penchée en avant et levée vers le haut (figure 2) + le texte « notre identité est tunisienne »	→ Volonté d'insister sur le sentiment de « tunisiannité », confrontation avec l'ennemi <sup>1</sup>
Gros plan sur le visage du leader+ le slogan « La Tunisie ne va pas bien, seul le peuple est son guérisseur » (figure 7)	→ Volonté de pousser le public à l'action, contrôle/hégémonie du personnage
Mise en avant de la photo de Béji Caid Essebsi et de celle de Bourguiba en arrière plan (figure 3)	→ identification du personnage à l'image du président Bourguiba

*Tab. 1 – Le paradigme représentatif des images de BCE*

convergent vers deux principaux: celui en rapport avec l'image du leader et un autre qui correspond au sentiment d'appartenance à la communauté des tunisiens.

*Les valeurs indexées aux images. L'image charismatique de Béji Caid Essebsi*

Nous dirons que derrière l'image discours de BCE se cache une fonction allusive. L'objectif est de convoquer le spectateur et d'instaurer avec lui une relation iconique. Barthes affirme dans ce sens que

«l'effigie du candidat ne donne pas juger seulement un programme, [mais] propose un climat physique, un ensemble de choix

quotidiens exprimés dans une morphologie, un habillement, une pose [...] la photo est miroir, elle donne à lire du familier, du connu, elle propose à l'électeur sa propre effigie, clarifiée, magnifiée, portée superbement à l'état de type» (1957: 161).

L'image séduisante et attrayante du chef est ainsi l'axe autour duquel s'ordonne la communication politique de son parti politique. Incarné par un acteur type, le politique s'inscrit dans des logiques d'identification.

«Nous sommes conduits à identifier les pratiques politiques à celles des acteurs qui les représentent, à établir des relations personnelles avec eux et à nous impliquer dans la médiation politique comme dans des relations interpersonnelles. C'est ainsi que se développe la logique du charisme» (Lamizet, 2011: 78).

### *La valeur de l'appartenance à la communauté des tunisiens*

Tout d'abord, il est important de signaler que le logotype présent dans la majorité des images, fonctionne comme un signe de l'identité du parti. Dans ce sigle, la couleur rouge joue un rôle important car elle permet une identification immédiate. Elle se démarque et crée un contraste frappant dans les icônes étudiées. Elle est présente d'une manière excessive et devient pratiquement un élément pertinent dans la mise en scène esthétique du pouvoir du parti. Ce choix qui exprime d'une manière métaphorique sa logique politique, permet de renvoyer le public vers un sentiment de nationalité, de patriotisme qui évoque le sentiment d'appartenance à la communauté des tunisiens. Pourtant «l'identification est le processus par lequel le sujet forme son identité» (op.cit., 15). Celle-ci, qui se fonde alors, dans l'expérience du miroir est constituée par l'identité des acteurs politiques d'une manière symbolique. Le fait d'avoir recours au drapeau du pays, cela permet en effet au public de marquer leur identité, leur «tunisiannité» qui se distingue des autres communautés. Quant aux signes linguistiques figurant sur les images et présentant des points de similarités, ont majoritairement la même connotation. Le message linguistique peut être informatif et présenter des renseignements au public concernant les meetings et les interviews de l'homme politique (Fig. 3 et 7). Comme il peut être symbolique, subjectif et révélateur. Il est ainsi chargé en connotations et implore l'émotion des citoyens comme le cas de la figure 7, 6, 2, 1. Par contre, dans les figures 3, 4, 5, les messages linguistiques sont

plutôt de l'ordre de l'information. Les slogans inscrits sur les affiches, conceptualisent également le projet en lice du parti. Nous notons donc, une répétition manifeste du thème de l'appartenance à la communauté sociale des tunisiens par l'utilisation des termes: (les tunisiens et tunisiennes (Fig. 6 et 4), Tunisie (Fig. 7), du pronom personnel nous (Fig. 1) et l'affirmation directe que «notre identité est tunisienne» (Fig. 2). De plus, le nom du parti «l'appel de la Tunisie» est un élément déterminant dans la transmission de cette idée. Il porte un message en soi. Il est un discours qui lance un appel à la solidarité des tunisiens et à l'unité, ce qui renforce l'idée de l'appartenance.

### *Éléments de conclusion*

Toutefois, le discours iconique politique publié sur Facebook se produit dans une situation de communication et sa signification dépend des enjeux déterminés par celle-ci. Dans ce sens, Charaudeau (2005) écrit que «la valeur argumentative d'un acte de discours ne peut être jugée hors de ses conditions de production, en l'occurrence de la situation de communication dans laquelle se trouvent pris les partenaires d'un échange langagier». Donc, «on ne peut parler *du* discours politique mais *des* discours politiques» (Charaudeau, 2002). L'auteur distingue ainsi, trois types d'enjeux. Le premier consiste à regrouper une communauté quelconque autour d'idéologie, de croyances qui constituent la «médiation sociale du groupe, son ciment identitaire» (op.cit.). Ce qui résulte le regroupement des «*communautés d'opinion*» où les membres sont liés par une «doxa», des valeurs partagées qui forment une mémoire commune. «Il se développe là une activité langagière qui vise à construire un système de pensée qui fonde les appartenances idéologiques» (op.cit.). Or, nous l'avons déjà expliqué, l'atmosphère dégagée par les images de BCE tire partie de la culture du groupe social tunisien. L'enjeu suivant, est basé sur un discours de séduction et de persuasion, capable d'influencer les différentes opinions dans le but d'établir des consensus. Ceci implique la formation de «*communautés communicationnelles* dont les membres sont liés par une mémoire d'action qui leur donne l'illusion de fusionner dans un même comportement au nom d'une même opinion» (op.cit.). Ce qui engendre la construction d'un imaginaire d'appartenance communautaire, une «*communitas...* au nom d'un comportement commun plus



au moins ritualisé qu'au nom d'un système de pensée» (op.cit.). A vrai dire, c'est en dépit de cette activité langagière communicationnelle que le discours politique est un discours de l'influence et de la rhétorique, qui s'attache davantage à construire et former des images et des effets plus que des idées.

<sup>1</sup> Voir M. EL GOLLI et F. LAROUCI, *Les technologies sur la scène politique tunisienne. Image et texte Facebook*, dans S. Zlitni, F. Liénard, D. Dula et C. Crumière (éds.), *Communication électronique, cultures et identités*, Editions Klog, Mont Saint-Aignan 2014, pp. 397-403.

<sup>2</sup> Pour cela nous avons calculé pour chaque image ce que nous avons nommé le taux de sollicitation. Taux de sollicitation= nombre de «j'aime» + nombre de partage + nombre de commentaires.

<sup>3</sup> Habib Bourguiba est le premier président de la Tunisie connu pour son pouvoir charismatique et sa dominance politique. Ici l'idée est de se démarquer du parti concurrent à «l'appel de la Tunisie» qui est le mouvement d'Ennahdha qui se revendique d'une identité arabo-islamique.

## BIBLIOGRAPHIE

- J.-M. ADAM, M. BONHOMME, *L'argumentation publicitaire: Rhétorique de l'éloge et de la persuasion*, Editions Armand Colin, Paris 2007, p. 238.
- N. AISSAOUI, Z. MAJED, *L'affût des révolutions*, Médiapart, 2011, <<https://www.mediapart.fr/journal/international/210411/laffut-des-revolutions-twitter-facebook-et-youtube-revolution-dans-la-r?onglet=full>> (dernier accès le 25.10.2016).
- R. AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, Editions Armand Colin, Paris 2006, p. 1, p. 275.
- R. BARTHES, *Mythologies*, Editions Le Seuil, Paris 1957, p. 161, p. 272.
- D. CARDON, F. GRANJON, *Médiactiviste*, Presses de Sciences Po, Paris 2010, p. 62, p. 147.
- P. CHARAUDEAU, *A quoi sert d'analyser le discours politique?*, dans *Análisi del discurs polític*, IULA-UPF, Barcelone 2002 <<http://www.patrick-charaudeau.com/A-quoi-sert-d-analyse-le-discours.html>> (dernier accès le 12.01.2015).
- ID., *Quand l'argumentation n'est que visée persuasive. L'exemple du discours politique*, dans M. Burger, G. Martel (éds.), *Argumentation et communication dans les médias*, Editions Nota Bene, Québec 2005 (coll. Langue et pratiques discursives) <<http://www.patrick-charaudeau.com/Quand-l-argumentation-n-est-que.html>> (dernier accès le 14.01.2015).
- ID., *De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication*, dans Ch. Boix (éd.), *Argumentation, manipulation, persuasion*. Actes du colloque organisé par le laboratoire de Recherche en langues et littératures Romanes, études Basques, Espaces Caraïbe de l'Université de Pau et des Pays de l'Adur (paru du 31 mars au 2 avril 2005), Editions L'Harmattan, Paris 2007, p. 14, p. 27.
- ID., *Le discours de manipulation entre persuasion et influence sociale*, Acte du colloque de Lyon 2009 <<http://www.patrick-charaudeau.com/Le-discours-de-manipulation-entre.html>> (dernier accès le 15.01.2015).
- C. CRUMIÈRE, *Stratégies de provocation et d'autopromotion sur le profil Facebook*, dans F. Liénard (coord.), *Culture, identity, and Digital Writing, Epistémè n. 9*, «Revue internationale de sciences humaines et sociales appliquées», 2013, pp. 177-209.
- B. LAMIZET, *Le langage politique: discours, images, pratiques*, Editions Ellipses, Paris 2011, p. 15, p. 78, p. 255.



## Biografie degli autori e delle autrici

MARINA D'AMATO, Professore ordinario di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Roma Tre. È coordinatrice di ricerche nazionali e internazionali sui temi del cambiamento, dei media e dell'infanzia e collabora con Istituti di ricerca europei. Coordina il comitato *Récits, fiction, culture et société* dell' AISLF. Dirige collane editoriali. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Ci siamo persi i bambini*, Laterza 2014; *Musei e identità sociale*, Le Lettere 2012; *La mafia allo specchio*, FrancoAngeli 2012; *Finzioni e mondi possibili*, Universitaria 2012; *Immaginario e satanismo, nuovi percorsi di identità giovanili*, Universitaria 2009; *Telefantasie*, FrancoAngeli 2007.

CRISTINA PINTO ALBUQUERQUE, Professore ausiliare della Facoltà di Psicologia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Coimbra. Ha un dottorato in lettere (*Département de Sociologie, Travail et Politiques Sociales*) nel campo di specializzazione lavoro sociale e delle politiche sociali, l'Università di Friburgo (Svizzera). È ricercatore integrato e membro della direzione del Centro di ricerca sociologica della Nuova Università di Lisbona (CESNOVA) Unità di R&S valutate dalla FCT, è anche coordinatrice del gruppo di ricerca in Politiche Pubbliche e Responsabilità Sociale (4 linee ricerca). Detiene attualmente il vice direttore di funzioni FPCE (2013-2015).

LUCA AVERSANO, laureato in Lettere e Filosofia all'Università di Salerno. Ha preso servizio nel gennaio 2005 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma Tre, afferendo al Dipartimento Comunicazione e Spettacolo e al Collegio didattico in Scienze e tecnologie delle arti, della musica e dello spettacolo dello stesso ateneo. Dall'ottobre del 2000 è direttore musicale e responsabile artistico dell'Orchestra dell'Università di Parma. Dal 2003 è membro del Comitato direttivo

della «Rivista Italiana di Musicologia». Dal 2005 è membro del collegio di dottorato di Scienze e tecniche della musica dell'Università di Roma Tor Vergata. Partecipa all'edizione nazionale delle opere di Nicolò Paganini.

ADELE BIANCO, Professore di II fascia di Sociologia generale presso l'Università degli studi di Chieti-Pescara G. D'Annunzio. Nell'A.A. 2013-2014 e 2014-2015 insegna Sociologia presso la ex Facoltà di Psicologia e nella ex Facoltà di Medicina Sociologia dei processi culturali e comunicativi (Corso di Laurea in Terapia occupazionale) la ex Facoltà di Scienze Sociali. Dall'anno 2015 è direttrice della Collana di *Studi in Scienze Umane e Sociali* presso l'editore Quodlibet di Roma. Dall'anno 2013 è vicedirettore della Collana di Scienze Sociali presso la Maggioli Editore, Milano. È altresì membro del Comitato di Redazione della «Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione» e del Comitato Editoriale della rivista «Sicurezza e Scienze Sociali». Incarichi ricevuti dall'Ateneo D'Annunzio: nel novembre del 2014 è stata nominata dal Senato Accademico membro del Comitato Unico di Garanzia.

FRANÇOISE BRÉANT, Professore in Scienze dell'educazione all'Université Paris Ouest Nanterre La Défense Centre de Recherche Education et Formation (CREF) EA 1589, responsable de l'Equipe 'Savoir, rapport au savoir et processus de transmission' e membro del CNU section 70 – Scienze dell'educazione.

KATIUSCIA CARNÀ, dottoranda di Roma Tre. Frequenta il II anno della scuola dottorale di Teoria e Ricerca Educativa e Sociale. Mediatore Linguistico culturale.

BERNARDO CATTARINUSI, Professore di Sociologia presso i corsi di laurea in Relazioni Pubbliche di Gorizia e in Educazione professionale di Udine. Si è occupato di utopie, alcolismo, associazionismo volontario, comportamento umano nei disastri e prosocialità.

MASSIMO CERULO, Ricercatore (RTD A) in Sociologia generale presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia, dove insegna Sociologia generale e Sociologia del mutamento. È stato Ricercatore (RTD A) in Sociologia generale presso il Dipartimento di

Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, dove ha insegnato Istituzioni di Sociologia, Sociologia generale, Metodi qualitativi per la ricerca sociale (triennio 2012-2015). È stato membro di commissioni dipartimentali di valutazione e autovalutazione. È esperto esterno per la valutazione di progetti 'Horizon 2020' per la Commissione Europea. È membro del dottorato interuniversitario in Politica, politiche pubbliche e globalizzazione. È stato membro del dottorato interuniversitario SOMET (Sociology and Methodology of Social Research).

JULIE COLEMANS, laureata in Legge, in Sociologia e ha un dottorato in Scienze politiche e sociali presso l'Università di Liegi in Belgio. Il suo dottorato di ricerca si è concentrato sul processo decisionale nel Consiglio di Stato belga. Attualmente sta portando avanti la ricerca post-dottorato sulle emozioni nei tribunali. Oltre alla sua ricerca, è docente presso l'Università di Liegi.

CHRISTIANA CONSTANTOPOULOU, Professore di Sociologia all'Università Panteion di Atene.

VITTORIO COTESTA è stato Professore ordinario di Sociologia generale; ha insegnato Sociologia e Sociologia delle relazioni etniche presso la Facoltà di Scienze della formazione dell'Università di Roma Tre. Direttore del CIREs (Centro interdipartimentale di ricerche sull'educazione e la società).

MERIEM EL GOLLI, Dottoranda al Laboratoire DYSOLA, Université de Rouen.

MARIA CATERINA FEDERICI, Professore ordinario di Sociologia generale presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università degli Studi di Perugia. Attualmente svolge anche attività di ricerca con il CEAQ (Centre d'Etude sur l'Actuel et le Quotidien) Sorbonne V di Parigi. È Membro ordinario dell'A.I.S. (Associazione di Sociologia).

MILENA GAMMAITONI, sociologa, insegna presso l'Università di Roma Tre, Facoltà di Scienze della Formazione. Ha svolto il dottorato di ricerca in Teoria e ricerca sociale ("La Sapienza" Università di Roma) e un post-dottorato presso l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi. Si è perfezionata in Ricerca qualitativa nelle scienze sociali

(“La Sapienza”) e in pari opportunità e storia del pensiero femminile (Università di Roma Tre). È docente di discipline sociologiche presso le Università di Roma Tre, della Tuscia e Jagellonica di Cracovia. I suoi temi di studio riguardano la sociologia delle arti, la metodologia della ricerca sociale di tipo qualitativo e complementare.

LAURENCE GAVARINI, Docteur en sociologie de l'éducation et Habilité à diriger des recherches, Professeure en Sciences de l'éducation et en Etudes de Genre. Responsable de l'équipe Approches Cliniques de l'éducation et de la formation au sein du laboratoire CIRCEFT et directrice de l'Ecole doctorale Pratiques et Théories du Sens de l'Université de Paris 8.

EDMONDO GRASSI, dopo aver studiato Relazioni Internazionali presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università “La Sapienza” di Roma, frequenta, attualmente, il dottorato di ricerca in Teoria e Ricerca Educativa e Sociale.

MONIQUE HIRSCHHORN est sociologue, Professeur des universités émérite à l'Université Paris Descartes, membre du CERLIS et présidente d'honneur de l'Association Internationale des sociologues de Langue Française (AISLF). Son expérience internationale, ses travaux sur l'histoire et les théories de la sociologie, sa connaissance de la sociologie professionnelle, sa participation à des comités de rédaction de revues sociologiques, la conduisent à avoir une vision large de la production sociologique et de la manière dont celle-ci peut contribuer à la connaissance et à la compréhension des sociétés contemporaines.

CLARA LÉVY, Professeur de Sociologie de l'Université de Paris 8. Ses travaux, recherches et activités scientifiques portent sur la sociologie de l'art et de la culture, la sociologie de la littérature et de la lecture et la sociologie de l'identité.

DANIEL MERCURE, Professeur titulaire au Département de Sociologie de l'Université Laval. Ses recherches portent sur les changements sociaux contemporains et les transformations du monde du travail. En 2016, il a été élu à l'Académie canadienne des sciences sociales de la Société royale du Canada.

MICHEL MESSU, Professeur de Sociologie à l'Université de Nantes, membre de Philépol Université Paris Descartes et Professeur invité à l'INRS – Urbanisation, culture et société, Montréal (Québec – Canada). Ses thèmes de recherche sont Identités sociales et individuelles, solidarités familiales et sociales, sociologie des politiques sociales, sociologie urbaine, épistémologie et méthodes des sciences sociales.

DOMINIQUE OTTAVI, Professeur de Sciences de l'éducation à l'Université de Paris 8. Ses recherches portent sur l'histoire des idées éducatives, en particulier l'histoire de l'Éducation nouvelle, et sur l'histoire de la psychologie de l'enfant et du concept de développement. Membre du conseil d'administration de la Société française pour l'histoire des sciences de l'homme, et membre du comité de rédaction des «Études sociales» et de la revue de philosophie de l'éducation «Le Télémaque».

ANNA PERROTTA DE STEFANO, sociologa, ha collaborato con incarichi di ricerca alle cattedre di Sociologia e di Storia della Sociologia presso la Facoltà di Sociologia dell'Università “La Sapienza” di Roma. Attualmente collabora con la Prof.ssa D'Amato nella Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Roma Tre dedicandosi con attività di studio e di ricerca alla Sociologia dell'infanzia e alla Sociologia dell'immaginario.

JEAN RUFFIER, Professeur de Sociologie – Demographie à l'Université Jean Moulin Lyon3. Directeur de recherches au CNRS, directeur français du Centre franco-chinois de recherches sur les organisations de l'Université SUN Yatsen à Canton.

PAUL SABOURIN, Professeur titulaire de Sociologie, Analyse du discours et épistémologie sociologique. Il est membre du bureau, Association internationale des sociologues de langue française (AISLF), Coresponsable, comité local, congrès de l'AISLF, Montréal 2016, Président, Association des sociologues et anthropologues de langue française, 2006-2008.

MARC-HENRY SOULET, Sociologue français dont les contributions ont concerné la logique de la recherche et de la découverte en sciences sociales et, surtout, l'étude de la 'non-intégration', de l'exclusion sociale, de la vulnérabilité et du discrédit identitaire des individus, et l'analyse des mécanismes du travail social et des autres formes d'intervention sociale, y compris du rôle de l'État dans ce domaine.



LAURA VERDI, Professore associato presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova. Titolare di Sociologia della Cultura, insegna Arte e Società. Principali ambiti di ricerca: processi culturali, arte, conoscenza, sostenibilità nell'arte e nella cultura, moda, musica, cinema, estetica, problematiche di genere epistemologico.

Come analizzare per poter prevedere ciò che accade nella società contemporanea ove 'cultura' e 'mutamento' sono divenuti sinonimi? Come interpretare i grandi sconvolgimenti contemporanei (conflitti, migrazioni, oscillazioni del mercato...) senza far riferimento alle motivazioni più profonde degli individui? Come comprendere nel riflesso del reale che i media ci offrono, la realtà di ciò che accade? Il testo, con più voci, tenta di rispondere a questi interrogativi mettendo al centro dell'indagine la portata dei sentimenti che animano la nostra postmodernità. In un contesto sociale comprensibile solo nell'interconnessione della sua trasformazione, si fa spazio così una nuova prospettiva di indagine: quella che coniuga le emozioni, le percezioni, l'apparato simbolico ed i valori di ogni cultura, i sentimenti, con le possibilità di analisi politica, economica, storica, letteraria, artistica e sociale di tipo tradizionale. Sempre più oggi, la struttura politica, economica e finanziaria del mondo si regge su rapporti personali, affettivi, dominati da interessi e influenzati da relazioni di scambio interindividuali; l'ideologia, che storicamente ha determinato le differenze, è sempre più usata come un alibi che come una finalità. Il sistema mediatico come forza motrice rigenera continuamente la società contemporanea, fondato sull'emozione delle immagini che sovrasta la conoscenza dei saperi. Per poter analizzare e prevedere i fatti sociali, la sociologia non può più prescindere dai sentimenti delle comunità umane.

MARINA D'AMATO è professore ordinario di Sociologia presso la Facoltà di Scienze della Formazione di Roma Tre e presso l'Università René Descartes Sorbona di Parigi 5. Dirige il laboratorio Formazione e Media (Roma Tre), coordina il comitato *Recits, Fiction et Société* dell'AISLF di cui è membro del direttivo. Collabora con istituti nazionali e centri internazionali sui temi della comunicazione, delle politiche culturali e delle relazioni sociali. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Ci siamo persi i bambini*, Laterza 2014; *La mafia allo specchio*, FrancoAngeli 2013; *Musei e identità sociale*, Le Lettere 2012; *Finzioni e mondi possibili*, Universitaria 2012; *Telefantasie*, FrancoAngeli 2007.