

Pensare “oltre lo scontro di civiltà”. La lezione indimenticabile di un amico Tommaso Visone

Andrea Spreafico's scholarship was characterised by his constant effort to think beyond the clash of civilisations thesis. This essay reconstructs the moments of this reflection, showing how it holds together his works on the concept of community, on the experiences of European and Italian Islam with his sensibility for methodological criticism. In particular, it will show how his interest for the ethno-methodological perspective in sociology connects to an attempt to deconstruct an essentialist and closed concept of identity and culture. In this sense, Spreafico's work, characterised by a constant interdisciplinary approach, allows to investigate the relevance of the question of the self in the creation and use of cultural traces within a discursive and visual context in flux, on which strategies of organised groups and misunderstandings weigh. His aim, accompanied by a support for the perspective of a minimal self, was to bring out the “relationship” and “unity of things” as a basis on which build a new social and international peace. A view which directly opposed the idea of a clash of world cultures as the humankind destiny.

«La culture n'est pas un luxe, elle nous permet de contextualiser au-delà du sillon qui devient ornière. L'obligation d'être ultra-performant techniquement dans sa discipline a pour effet le repli sur cette discipline, la paupérisation des connaissances, et une inculture grandissante. On croit que la seule connaissance «valable» est celle de sa discipline, on pense que la notion de complexité, synonyme d'interactions et de rétroactions, n'est que bavardage. Faut-il s'étonner alors de la situation humaine et civilisationnelle de la planète? Refuser les lucidités de la complexité, c'est s'exposer à la cécité face à la réalité» (Edgar Morin, *L'heure de changer de civilisation*, 2016)

«Qu'on me passe ce coup d'aile; je veux parler d'un ami».
(René Char su Albert Camus, *Figaro Littéraire*, 1957)

L'interesse di Andrea Spreafico sul tema della *civilisation*, per dirla alla francese, risale ai primi momenti della sua carriera da studioso. Ci eravamo conosciuti proprio discutendo a riguardo, presso l'Università di Roma Tre, nei ricevimenti della cattedra di Scienza Politica di Antonio Agosta dell'ormai lontano 2004. Da studente mi stavo interessando al rapporto che la Scienza Politica aveva avuto con il concetto

di civiltà e ai possibili usi dello stesso per la comprensione del contesto dell'epoca¹. Andrea era uno degli assistenti del professore e si mostrò da subito molto disponibile e ferrato sull'argomento. La nostra conversazione cadde dopo poco sul pensiero di Edgar Morin che – e fu la scoperta chiave per la nascita della nostra amicizia – rappresentava per entrambi un punto di riferimento, oltre che un vero e proprio *maître à penser*². La riflessione di Morin, in particolare, consentiva di non cadere in una lettura huntingtoniana della “civiltà” che allora, a seguito del 11 settembre 2001, era molto in voga: quella di una civiltà vista come «la più vasta entità culturale esistente» che si definisce, con echi schmittiani, alla stregua di un «più ampio noi di cui ci sentiamo culturalmente parte integrante in contrapposizione a tutti gli altri loro» (Huntington 1996 [1997], 48). In particolare il concetto di “unità multiplex” elaborato all'interno di quell'opera innovativa e colossale che è *La Méthode* (Morin 1977, 105-106) permetteva di ripensare a una civiltà come a un tutto dinamico; un'unità vivente che fosse più della somma delle parti senza poter tuttavia fare a meno delle stesse, né scioglierle in sé. Affiorava in Andrea, che già all'epoca ragionava su una scala mediterranea oltre che europea, la possibilità di pensare a uno spazio interculturale di incontro, dialogo e di scambio che tagliasse le civiltà, consentendogli di trovare, stabilire e inventare un terreno comune che non facesse venire meno le loro specificità, anzi che le facesse vivere dentro un nuovo quadro di convergenze.

1. *Gli studi sul concetto di comunità*

Andrea era giunto a tali posizioni sulla base di un lavoro importante che aveva svolto, nel corso del suo dottorato, sul concetto di comunità. Come scrisse della ricerca in questione Maurice Aymard, aveva avuto il coraggio di «passare dalla grande porta» affrontando «uno dei concetti più classici e allo stesso tempo più difficili, della pura e autorevole tradizione sociologica» (Aymard 2005, 7). La conclusione a cui giungeva allora risulta alquanto importante per comprendere le sue posizioni sulla questione dello scontro di civiltà e dei rapporti tra le culture. Infatti, sottolineava:

«apertura al diverso da sé, solidarietà come riconoscimento del valore della differenza da lui percepita e costruita in interazione con fattori culturali, economici, politici e sociali, comunità come primo ambito di discussione e confronto, sono aspirazioni non contraddittorie con la cosmopolitizzazione dei rapporti sociali. L'esigenza che nasce in questo caso è allora quella di sganciare l'immagine della comunità da quella di entità da concepire in opposizione al fatto del pluralismo, poiché la partecipazione a comunità, e le rivendicazioni compiute attraverso di esse, da parte dei singoli individui presenti in una società più ampia, sebbene legate a singoli elementi identificativi, non implicano la non partecipazione a una pluralità di altre comunità che si intersecano tra loro, anche se alcune sono ritenute più importanti e distintive di altre» (Spreafico 2005, 255).

¹ Tema su cui poi scrissi, dopo lunghi confronti con Andrea e Dario Antiseri (presso cui ero stato indirizzato dal prof. Agosta), la mia tesi triennale dal titolo *Il concetto di civiltà e la Scienza Politica. Una proposta metodologica*, Università degli studi di Roma Tre, A.A. 2005/2006.

² Ricordo ancora l'emozione di entrambi quando Morin – che avevamo incontrato insieme a Firenze anni prima – accettò di fare parte del comitato scientifico della nostra collana *Teoria e ricerca sociale e politica* presso la casa editrice Altravista di Pavia. Così come la nostra ultima conversazione che, come la prima (il caso a volte assomiglia al destino), girò attorno a un articolo del pensatore francese.

Quindi la possibilità di far coesistere diverse comunità si legava alla capacità del singolo «*d'appartenir à plus d'un club*»³, o a una intrinseca non esclusività dell'appartenenza comunitaria da parte dell'individuo⁴. Quest'ultima, se unita a degli opportuni e mirati investimenti sociali, poteva essere la base per un rinnovamento delle politiche d'inserimento che Andrea sosteneva in un suo studio pubblicato a seguito della rivolta delle *banlieues* francesi del 2005. Qui, mostrando un ottimo uso del metodo comparativo, sviluppava un raffronto tra le politiche di integrazione in Francia, Gran Bretagna, Germania, Italia, Stati Uniti e Canada mettendo in luce come al centro degli scontri di allora vi fossero, più che uno scontro tra comunità espressioni di diverse “civiltà”, delle cause relative al peculiare funzionamento del sistema economico e politico globale (e locale) che tendeva a produrre «fenomeni di gerarchizzazione ed esclusione nella capacità di accesso alle risorse e ai servizi» (Spreafico 2006, 17). Tali fenomeni, per lo meno nel caso francese, portavano anche alla riattivazione di esperienze, memorie e storie culturali che venivano adoperate per razionalizzare il presente, definendolo in termini noti con un effetto diretto sul piano dell'immaginario⁵. La crisi di un particolare sistema sociale dovuta a cause endogene ed esogene, ma di tipo politico ed economico, poteva così tradursi in un'ulteriore e più profonda lacerazione culturale del tessuto sociale.

2. *Pensare l'islam europeo “oltre lo scontro di civiltà”*

In quegli anni, l'opera tramite la quale Andrea faceva i conti in maniera più esplicita con tale questione è *Oltre lo “scontro di civiltà”: compatibilità culturale e caso islamico*, scritta con Claudio Corradetti nel 2005. In essa si muoveva una critica⁶ a quelle interpretazioni che preconizzavano «sempre più prossimi scontri di civiltà, incommensurabilità di valori, incompatibilità dell'islam con le regole delle liberal-democrazie, mancato desiderio e impossibilità di integrazione degli immigrati provenienti dai paesi islamici» (Corradetti, Spreafico 2005, 11) al fine di offrire una diversa lettura della questione relativa alle culture – alla base, come sottolineato sopra, della lettura huntigtoniana delle civiltà – viste, in polemica con la vulgata mediatica del tempo, come «sistemi aperti pronti ad essere rideterminati al loro interno e capaci di includere nuove istanze provenienti dal contatto con altre forme di organizzazione sociale e culturale» (ivi, 12). Al cuore del volume vi era la tesi, riassunta nella prefazione da Alessandro Ferrara, in base alla quale vi fosse tra le culture

«una traducibilità almeno parziale sia sul versante cognitivo che su quello morale, ancorata non a principi che trascendono i contesti e che la ragione può cogliere, ma al venire in essere, nel mondo

³ Su cui, facendone un diritto, si fondava l'idea di libertà di Denis De Rougemont. Si veda Stenger 2015, 86.

⁴ Si veda sul punto anche quanto scritto in Morin (2001, 190-194).

⁵ Si veda l'intervista a François Dubet in Spreafico (2006, 201).

⁶ «“Critica” non nel senso che non riteniamo probabile o in atto uno scontro tra individui, gruppi, società e Stati differenti e a volte appartenenti ad aree culturali diverse – conflitto del resto presente da sempre e che ora vede accentuato l'aspetto di lotta tra gruppi di terroristi internazionali, islamici ma a volte formati in Occidente o influenzati da elementi culturali occidentali, spesso però sostenuti e appoggiati da un più ampio e diffuso sentimento antiamericano nei paesi islamici e Stati, come gli Stati Uniti, spinti da una pluralità di motivazioni economiche, politiche, strategiche e culturali a un atteggiamento egemonico e di controllo sul mondo – ma “critica” nel senso che tale conflitto non debba essere spiegato appoggiandosi principalmente, e comunque non esclusivamente, su una supposta incompatibilità e incomunicabilità culturale-religiosa di una delle parti con l'altra» (Corradetti, Spreafico 2005, 11-12).

globale, di una comune umanità non più intesa quale creatura filosofica, ma come soggetto concreto» (Ferrara 2005, 9).

Una traducibilità che veniva testata empiricamente nel volume proprio da Andrea in un capitolo dedicato all'Euroislam e al caso italiano in cui si dimostrava, dati italiani alla mano, che «la cultura degli immigrati islamici, a dispetto di quanto viene dato per assunto, presenta degli ampi caratteri di laicità e di favore nei confronti dell'integrazione» (Corradetti, Spreafico 2005, 195-196). Su tale base Andrea rivolgeva anche delle critiche mirate a quanti – inclusi maestri come Giovanni Sartori e Luciano Pellicani⁷ – non tenendo conto dei comportamenti e delle pratiche della maggioranza dei musulmani in Europa, tendevano a fornire un'immagine distorta, astratta ed essenzializzata su un islam che «è fatto anche di uomini (in gran parte non “jihadisti”), non solo di testi» (ivi, 176-191). Il rischio di tale atteggiamento “orientalistico”, nel senso di una definizione ontologica dell'altro (e di sé), era, quindi, quello di mettere in crisi la capacità della civiltà europea e occidentale di creare una relazione con l'altro. Scriveva a riguardo:

«Esattamente come l'islam fondamentalista, la chiusura dello spazio pubblico europeo si basa su una ricerca di purezza quasi essenzialista che contraddice il rispetto della differenza portata da un islam che cerca di coniugare modernità e salvaguardia della propria identità» (Corradetti, Spreafico 2005, 194-195).

In questo quadro, lo sforzo dell'europeizzazione era anche uno sforzo verso la creazione di una nuova civiltà che «oggi può avere senso anche se saprà accettare la mescolanza e istaurare relazioni di reciprocità con l'islam europeo» (*ibidem*).

3. *Contro l'essenzialismo e in favore di un nuovo cosmopolitismo*

Il pericolo che si denunciava quindi era quello che vedeva in tale atteggiamento essenzialistico il rischio di un occultamento delle possibili convergenze tra le culture (convergenze, nel contesto dell'epoca come nell'odierno, dall'instimabile valore politico e sociale). Siffatto modo di pensare e argomentare rispondeva a una tendenza allora in corso che cercava di definire su base relativistica le differenze esistenti sminuendo la realtà pluralistica del fenomeno culturale, ovvero nascondendo quanto segue:

«è vero, i contenuti della cultura forniscono la base per la differenziazione e la distinzione (e il bisogno di distinzione svolge un ruolo chiave nella costruzione identitaria individuale e collettiva), ma l'affermazione culturale procede per schemi molto simili per tutti, si fonda su identiche esigenze, che rendono necessariamente meno scontati e non inevitabili il passaggio da “distinzione” a “divisione” così come le affermazioni nette su supposte incompatibilità e incommensurabilità tra le culture» (Corradetti, Spreafico 2005, 14-15).

Se quindi le culture erano “più il mezzo della divisione” che la “causa” della stessa, non bisognava sottovalutare il fatto che esse potessero evolvere, mutare, ibridarsi,

⁷ Nel 2016 presso Porta Futura a Roma ho avuto occasione di discutere in pubblico del tema con Luciano Pellicani, amico e maestro scomparso nel 2020. Alla fine di quell'evento ho avuto modo di scoprire che Luciano, studioso coltissimo e aggiornatissimo, conosceva le tesi di Andrea, con cui non concordava ma che rispettava. Sulle tesi di Luciano Pellicani riguardo all'Islam si veda Pellicani (2004 [2015], con prefazione di Giovanni Sartori).

mescolarsi⁸ e che gli individui, attori fondamentali dei/nei processi culturali, fossero in grado di trascendere le stesse. Infatti:

«le differenze culturali sono sì costitutive del nostro essere uomini nel mondo, ma allo stesso tempo non cancellano le capacità linguistico-cognitive degli individui di avere accesso a sistemi diversi dai propri, né la possibilità di condivisione e di scelta di principi etico-normativi diversi da quelli della propria cultura d'appartenenza, o più semplicemente diversi dalle interpretazioni ufficiali della cultura di riferimento» (Corradetti, Spreafico 2005, 19).

Il che significava anche il poter attivare una prospettiva interculturale che partendo dalle differenze fosse in grado di far emergere alcuni elementi comuni tra le stesse culture che avrebbero consentito di «ridefinire in parte la propria identità culturale, rideterminandola come occorrenza specifica di un *type* mai completamente esauribile» (Corradetti, Spreafico 2005, 19). Solo su questa base si poteva ripensare la questione della soggettività e di un nuovo ordine cosmopolitico, inclusa la questione dei diritti umani e quella della pace. Tema questo su cui, nello stesso volume, insisteva Corradetti sottolineando:

«come non è tollerabile l'accettare delle chiusure identitarie che si autoalimentino attraverso la negazione dell'alterità, allo stesso modo non è giustificabile, né realisticamente ipotizzabile, un livellamento politico-istituzionale imposto dall'esterno, senza che prima si sia sviluppato un sapere critico interno alla cultura di riferimento. La pace internazionale se imposta con le armi e l'arroganza di una presunta “superiorità” intellettuale occidentale, non può avere lunga durata» (ivi, 17).

4. *La questione del sé*

Andrea, che sottoscriveva questo ragionamento, avrebbe continuato a lavorare sul tema in questione sviluppando una sua peculiare riflessione sul concetto di sé, sulle logiche identitarie e sugli aspetti metodologici che portano gli studiosi, oltre che gli attori sociali, a dare una determinata definizione dei gruppi, del loro modo di essere, agire, ecc. Era infatti convinto che la teoria sociale esistente avesse in buona parte dato vita a una semplificazione –strumentale o inconsapevole –riguardo alla definizione, alla circoscrizione e all'identificazione dei soggetti collettivi e individuali umani. Da tale atteggiamento, come già ricordava nel volume con Corradetti, finiva per alimentare, fraintendere e radicalizzare gli scontri sociali in corso. Al cuore della sua riflessione infatti tornava, diversi anni dopo il 2005, la stessa preoccupazione di chiusura aprioristica e astratta, incapace di valutare e osservare gli atteggiamenti concreti degli uomini e il loro modo di dargli senso volta per volta. Se si potesse racchiudere l'insegnamento di Andrea sul punto in un passo, questo è quello che si trova nell'introduzione al suo volume *La ricerca del sé nella teoria sociale* (2011) in cui affermava:

«quando si parla del sé non ci lasciamo ingannare da chi semplifica eccessivamente e rischia di farci imboccare la strada delle contrapposizioni frontali. Quello che potremmo fare è invece descrivere, meglio che possiamo, come si fa quello che si fa, ad esempio: come facciamo a comportarci da cristiani, musulmani, credenti in una specifica situazione. Ciò vuol dire, ad esempio, che ci si potrebbe concentrare sul modo in cui i parlanti assumono certe “identità/identificazioni proposte” durante gli scambi verbali, cioè su come le attività dei soggetti in interazione costruiscano e usino il fenomeno “identità” (la sua costruzione) nel corso di una conversazione» (Spreafico 2011, 1).

⁸ Secondo quanto scriveva Andrea «non esistono culture pure e le persone appartengono contemporaneamente a più di un gruppo culturale» (Corradetti, Spreafico 2005, 34).

Il fine di tale «sociologia in grado di fornire descrizioni accurate dei fenomeni a cui essa rivolge la propria attenzione» – e «senza dimenticare che tali descrizioni sono a loro volta delle attività pratiche volte a dare un senso a quei fenomeni tramite l’uso di categorie» – era molteplice. Mirava a «demistificare la diffusa tendenza essenzializzatrice», a «mettere in risalto il fatto che sia necessario non continuare a contribuire, più o meno passivamente, alla diffusione di profezie che si auto-adempiono – con ripercussioni politiche – come quelle che tutti i giorni ci vedono impegnati a pensare un certo altro come separato e costitutivamente diverso per natura» (Spreafico 2011, 14), ma anche – e Andrea ci teneva moltissimo – a fornire una riflessività di tipo nuovo alla sociologia⁹. Una riflessività in grado di aumentare la capacità interpretativa e descrittiva della sociologia stessa, facendone una disciplina più duttile, dotata di una maggiore autocoscienza e di un metodo raffinato. Pesava a riguardo la lezione di Morin che recitava *science avec conscience* (Morin 1982) e la conseguente attenzione, acquisita anche grazie agli anni di studi con Alberto Marradi, per la questione della metodologia¹⁰. Era questa la chiave, a suo avviso, per decostruire l’erronea narrazione esistente sul tema dell’identità, della cultura e della civiltà nelle scienze sociali e del dibattito pubblico in corso e per emanciparsi da un vecchio approccio allo studio della società. Così si spiega il crescente interesse di Andrea per l’etnometodologia.

5. *L’etnometodologia critica e il suo contributo alla sociologia*

A riguardo un ruolo strategico lo giocava il linguaggio. Notava che:

«gli studiosi influenzano il mondo grazie al linguaggio naturale di cui dispongono in quanto membri profani, culturalmente e linguisticamente competenti, della società, e non in virtù delle loro competenze professionali. Spesso tale influenza delle proprietà convenzionali del linguaggio naturale agisce in una maniera inavvertita, così che gli studiosi impiegano categorie descrittive profane come se non lo fossero, senza descriverle e assumerne la consapevolezza, e le mettono poi ironicamente in competizione con quelle profane che ritengono difettose» (Spreafico, Visone 2014, 1-18).

Tali categorie finivano per riferirsi a una realtà sociale come se si trattasse di una “presenza naturale”, come se le stesse avessero “un significato trascendentale”, senza tenere conto del contesto mutevole dentro cui le stesse vengono formulate e della dimensione di senso insita nello stesso¹¹, che implica anche, la capacità di orientamento delle categorie (incluse quelle adoperate dallo studioso) nei confronti del

⁹ «I lavori di Giddens, Bourdieu, Beck e Lash, ad esempio, hanno sì posto, sebbene in diversi modi, la questione della riflessività sui fondamenti della teorizzazione sociologica, ma hanno continuato a farlo in maniera limitata o discontinua e dunque a incorrere nell’uso di astrazioni concettuali sganciate da fenomeni concreti e contestuali – che emergono nelle pratiche di specifici attori interagenti – cui potrebbero/intenderebbero riferirsi» (Spreafico, Visone 2014, 16).

¹⁰ In merito all’approccio metodologico in questione, che ha influenzato molto il modo in cui Andrea rifletteva sulla sociologia, si veda Marradi (1980) e Marradi (2007).

¹¹ «...queste categorizzazioni realizzate dalla sociologia convenzionale spesso tengono conto degli attori sociali e costituiscono, e rendono riconoscibili, fenomeni sociali che non dovrebbero tanto essere concepiti come dati quanto piuttosto come prodotti di pratiche linguistiche» (Spreafico, Visone 2014, 14).

contesto sociale su cui si trovano ad agire¹². Secondo siffatta impostazione, che includeva in sé la sua scelta paradigmatica, Andrea poteva sottolineare come:

«chi scrive ritiene di dover attribuire grande rilevanza all’ipotesi che non vi siano soggetti nucleari in sé, personalità autonome, né che vi debbano essere categorizzazioni di individui che precedano la descrizione del loro interagire; vi sono atti che vengono compiuti, attività pratiche, e i loro referenti possono essere descritti, e possono descriversi, in modi differenti, attraverso categorie storicamente e socialmente costruite, ma che assumono un senso specifico nell’atto della descrizione, categorie costituite e disponibili in determinati ambiti spazio-temporali, ove sono soggettivamente intelleggibili» (Spreafico 2011, 14).

In merito, l’etnometodologia diventava indispensabile per la sociologia in quanto in essa «ogni termine impiegato è (dovrebbe essere) di volta in volta adeguato a, ed emergente da, qualche pratica locale» (Spreafico, Visone 2014, 17). In tal senso Andrea si riconnetteva agli studi di Harvey Sacks¹³ e alla sua “analisi delle categorie di appartenenza”, senza tuttavia accontentarsi di quanto prodotto dal filone degli studi della “sociologia etnometodologica”. Infatti, proseguendo sulla scia di Alec McHoul (McHoul 1994), si concentrava sull’etnometodologia critica e sul contributo che un autore come Jacques Derrida¹⁴ poteva fornire ai fini della comprensione dei processi di categorizzazione e di significazione interni alla stessa società. La decostruzione infatti consente di considerare l’instabilità relativa al significato dei segni, delle tracce culturali presenti all’interno di un contesto sociale, tracce che portano a una potenziale “rottura del contesto” e a una “disseminazione infinita del senso”¹⁵. A tal proposito, si evidenziava quanto di possibilità e di aperto vi fosse nella stessa creazione/determinazione sociale della differenza:

«La differenza è un divenire che viene a formarsi a partire dall’indifferenziato ed è poi rimossa lasciando tracce che rinviano indefinitamente, in cerca di una presenza ultima cui non si può mai pervenire, ma che talvolta rinviano anche verso qualcosa che ancora non c’è, a un “a venire” cui aspirare» (Spreafico, Visone 2014, 31).

6. *La decostruzione e il suo contributo alla sociologia*

In siffatto discorso una sociologia criticamente dotata – tramite la ricezione della sensibilità etnometodologica e decostruttiva – era in grado di far emergere quanto di costruito vi sia in una certa contrapposizione e/o conflittualità, mostrando allo stesso

¹² «...la sociologia dovrebbe studiare le categorie solo in relazione al loro emergere e assumere senso in un contesto in costante evoluzione – come ricorda Lynch, ogni descrizione è parte dell’attività nel corso della quale è formulata ed è un mezzo che permette di orientarla» (Spreafico, Visone 2014, 18).

¹³ Si vedano a riguardo i saggi contenuti in Sacks (2017).

¹⁴ In particolare Andrea si soffermava su Derrida (1967a [2010]) e su Derrida (1967b [2012]).

¹⁵ «Derrida ci aiuta a osservare come ciò che circonda una traccia sia spazio-temporalmente potenzialmente infinito, come cioè sia difficile poter circoscrivere chiaramente un contesto attorno a un segno, dato che si possono sempre contemporaneamente immaginare o ricostruire altri contesti oltre e accanto a quello standard (la comunicazione associata a un contesto standard è sempre, fin dall’inizio, contaminata dalla possibilità di essere ripetuta in altri contesti, come – solo per fare un esempio – il teatro o la poesia), il che non impedisce forme di comprensione pratica (dalla sensazione di comprensione, alla supposizione di comprensione, all’effettiva, in diverso grado, comprensione), ma rende difficile credere che il significato sia completamente e stabilmente definito» (Spreafico, Visone 2014, 46).

tempo “dettagli trascurati”, “possibilità soccombenti e rimosse”¹⁶ e lo spazio di trasformazione insito nelle stesse. A riguardo sottolineava che:

«l’etnometodologia e una sociologia da essa avvertita potrebbero avere una funzione critica nel contribuire: da un lato, a mettere meglio in luce gli aspetti emergenti, quasi improvvisati, della superficie dei diversi discorsi che, con differente grado di pubblicità ed efficacia, tengono insieme l’ordine sociale, privandoli di quell’aura di certezza di cui tentano di rivestirsi per dare fondamento alla pluralità dei loro scopi, o per dare sostegno alla loro presunzione di oggettività, o profondità al loro tentativo di diffusione o talvolta di imposizione; dall’altro lato, a svolgere un ruolo di coscienza valutativa degli eccessi nelle pretese di sostanzialità che accompagnano la diffusione e istituzionalizzazione di una sociologia convenzionale ancora poco propensa a problematizzare l’uso che fa della terminologia di cui si è dotata» (Spreafico, Visone 2014, 52).

La decostruzione, a sua volta, «parte portando alla luce la relazionalità nascosta, la dipendenza reciproca, dei termini – così come dei valori a essi connessi – che compongono le opposizioni precedentemente ricordate, per poi mostrare che tale relazione non è definitiva, ma può essere modificata senza un punto d’arrivo finale nel tempo» (Spreafico, Visone 2014, 31). L’obiettivo era quello di consentire alla sociologia di fare i conti con l’indeterminatezza del significato sociale come spazio della costruzione della convivenza, come soglia di un non ancora, dove le divergenze esistenti possono essere viste sotto un’altra prospettiva in cui la scelta del dialogo e della condivisione torna ad essere nel novero delle possibilità esperibili dai soggetti coinvolti dalla relazione studiata. La strada indicata per raggiungerlo era quella di rimettere l’accento sulle pratiche e sull’apertura del significato ad esse connesso (e ai malintesi del caso):

«maggiore attenzione dovrebbe essere rivolta al categorizzare delle persone studiate, alle categorie da queste impiegate; in questo modo il teorizzare del sociologo sarà più attento a non produrre e imporre le proprie interpretazioni (ritenute professionali) ai significati che le persone avevano, spesso differentemente, dato alle proprie azioni. Non solo, si tratta anche poi coulterianamente di ribadire che tale attenzione per le categorie impiegate non significa attenzione a concetti, mentali, ma attenzione alle pratiche, a ciò che si fa usandole e come; ciò sempre in considerazione del fatto che poi queste categorie continuano a fare qualcosa anche quando non è possibile neanche ricostruire il contesto di produzione o non è possibile stabilire cosa si voleva significare e compiere con esse – il significato è sempre aperto verso le sue instabili possibilità future. Tale instabilità è dunque anche quella delle azioni che vengono compiute con le parole; in questo modo è facile rendersi conto di quanto si conviva con malintesi non messi in discussione: il punto è che il partire dall’apertura verso l’indeterminatezza, non il fuggirla o la negarla, prepara la descrizione sociologica a vedere (e assumere consapevolezza – dunque con una

¹⁶ «Si potrebbe poi aggiungere che quando si categorizza (quando si sceglie una categoria) lo si fa all’interno di una forma di vita in cui spesso una caratteristica, talvolta apparentemente neutra, è invece sentita come più gradita di un’altra. Possiamo cogliere tutto questo almeno come un invito a non dimenticare di tenere sempre presente la pluralità di possibilità che coesistevano e continuano a coesistere dopo una decisione (decisione che presuppone comunque un’opzione etica – aspetto per il quale si rinvia alla fine del prossimo paragrafo), qualunque essa sia, sul modo di categorizzare un fenomeno (da qui andando al di là del filosofo francese, che parlerebbe già di traccia scrittoria, di iscrizione di rinvio). Dopo, una volta categorizzato qualcosa come un certo qualcosa, una volta ritagliata e distinta una parte di ciò che si osserva (che si legge) dal resto, e una volta nominata, altre categorie vengono scelte in rapporto alla prima, dato che il senso di un segno, di una parola, dipende anche dalla sua disposizione rispetto alle altre, in una (sempre al di là di Derrida) certa sequenza in un determinato contesto (interazionale, anche latentemente). Dopo la decostruzione, che prende spunto da indizi quali resistenze e rimozioni presenti nei testi ed è un lavoro interminabile, non vi sono proposte specifici che, siamo semplicemente resi consapevoli delle caratteristiche, dei limiti, dei presupposti inespressi, delle premesse storiche inerenti la relazione concetto-termine presa in considerazione, mostrandocene le implicazioni, le connessioni e i pregiudizi che la accompagnano» (Spreafico, Visone 2014, 32).

valenza critica) se le divergenze non svelate nell’interazione sociale nascondano o meno imposizioni o scelte» (ivi, 53-54).

7. *La sociologia del visuale*

Se il “sé” si determina sempre all’interno di un contesto instabile, compito della sociologia, avvertita nel senso sopra indicato, era, ad avviso di Andrea, quello di coglierne le dimensioni di manifestazione e di vita. Una di queste, e lo si è visto, era quella del discorso, delle azioni compiute con le parole. Ma ce n’era un’altra strettamente connessa alla prima, una dimensione che aveva preso nel tempo sempre più importanza nella riflessione che si sta esaminando. Si tratta del vedere, ovvero della rilevanza sociale e identitaria dell’azione visuale¹⁷: un vedere visto come «attività pratica intersoggettiva, cooperativa e socialmente organizzata» (Spreafico 2017, 38). Infatti il sé che interessava ad Andrea si caratterizzava come «una presentazione verbale visuale¹⁸ performata in una specifica situazione di interazione» come «una presentazione interazionale emergente, momentaneamente e cooperativamente, costruita per essere connettabile – ad esempio nella società occidentale contemporanea a un individuo ipotizzato – presupposto come distinguibile da altri e dal resto». La domanda da farsi quindi non era “perché qui il sé appaia così”. Ciò che si cercava era invece «come *sembri* manifestarsi verbalmente e visualmente» (Spreafico 2016, 10). Si completava in tal modo la definizione di quell’ “approccio etnometodologico riflessivo” attorno a quale Andrea stava da tempo lavorando al fine di ridefinire il modo in cui la sociologia deve affrontare il tema (e i problemi) dell’identità e quello connesso della/e civiltà. La chiave dello stesso, come indica il sottotitolo del suo volume del 2016, era quella di una sociologia “situata” e volta a osservare “le interazioni incarnate» (Spreafico 2016). Siffatto approccio permetteva di incorporare e valorizzare gli aspetti visuali dell’interazione sociale nella teorizzazione sociologica, rafforzandone la performatività scientifica, senza alcuna illusione di perfezione o di risolutività. Infatti:

«nel suo sforzo di cogliere sempre meglio il senso che gli attori sociali attribuiscono al loro agire, di comprendere l’azione che stanno realizzando con una certa mossa, nel corso di interazioni situate, la sociologia ha integrato la dimensione visuale accanto a quella linguistica, al fine di avere maggiori fonti/risorse utili per interpretare i fenomeni sociali, ciò che non elimina il bisogno di chiedersi se questa ambizione di descrivere cosa e come stia accadendo in un particolare contesto trovi forse nei dati visuali un ulteriore elemento di incertezza e se la sociologia visuale possa davvero fornire (e in che misura) delle descrizioni della realtà sociale qualitativamente superiori a quelle realizzabili da chiunque grazie al senso comune» (ivi, 11).

8. *Verso una rivalutazione dell’“io minimo”*

Non si trattava quindi di un approccio scevro da problemi. Tuttavia esso indicava un percorso di ricerca che poteva condurre ad alcuni risultati interessanti. Ad esempio

¹⁷ Si veda a riguardo Sacchetti, Spreafico (2017). A riguardo ricordo che Andrea era rimasto molto colpito dalla lettura del volume di Patric Boucheron (2013) a partire dal quale avrebbe voluto aprire con me una discussione sugli aspetti politici e sociali del vedere nella storia.

¹⁸ In questo caso era il confronto con il pensiero di Wittgenstein – in particolare con *Osservazioni sui Colori. Una grammatica del vedere* (1950-1951) – che portava Andrea a studiare la relazione tra le regole d’uso locale del linguaggio e la percezione visuale. In merito sosteneva che «la logica del nostro linguaggio interviene sulle esperienze sensoriali» e in tal modo «il dato della percezione ottica viene letto e interpretato alla luce di un assetto di relazioni logiche, in un certo ambito o ambiente. Ciò che vediamo, un’immagine, un colore», viene identificato «in un ambiente, cioè in un contesto di regole, concetti, usi e applicazioni» (Spreafico 2017, 41).

nel 2016 Andrea sottolineava come la sua ricerca evidenziasse nei soggetti studiati una tendenza:

«a tentare di trovare riparo nell'individuare, e poi sottolineare, dei confini con un "fuori" da "sé". Il tentativo di identificarsi come singoli e con certe caratteristiche, dato il problema aggiuntivo della difficoltà, del peso, di una scelta autonoma e piena di responsabilità, una scelta che proprio per la sua autonomia potrebbe non essere riconosciuta da nessuno, porta allora quei molti a immaginare parziali comunanze e omologazioni con alcuni altri (con una serie di altri), sulla cui base rintracciare e valorizzare i suddetti confini (confini pronti, all'occorrenza, per poi essere assolutizzati). La pressione a, e/o il desiderio o l'illusione di, poter avere un sé innesca nelle nostre società diversi percorsi di distinzione (cui il singolo, superficialmente e parzialmente autoconsapevole, prova a distinguersi accomunandosi ad alcuni altri rispetto ad altri ancora e al resto) e questi percorsi sono una delle componenti che portano gli individui a separarsi tra umani e dall'ambiente. L'ammorbidimento dell'idea di unicità, interezza, definibilità e tracciabilità del sé, la riduzione dei confini, l'emergere come protagonista dell'interazione, tra elementi viventi e non, lo studio di queste interazioni, possono costituire un modo per spingerci ad avere più fiducia nella relazione e nell'unità delle cose» (Spreafico 2016, 187-188).

Da qui Andrea, sposando una peculiare idea di "io minimo"¹⁹, sottolineava – con una critica implicita ai teorici dello "scontro delle civiltà" – che:

«l'arte e la letteratura hanno talvolta provato a restaurare la nostra unione con il mondo, a ridurre l'individualità ed il controllo, e non sarebbe necessariamente una cattiva idea se anche oggi si riflettesse di più su quali possibilità vi siano di stabilire legami sociali senza aver prima innescato circoli viziosi tra presupposizioni sul "sé", produzione di confini, loro identitarizzazione e poi radicalizzazione ed armamento» (ivi, 189).

9. *Una discussione interrotta*

Ricordo bene che questa apertura, dagli echi pirandelliani, sull'io minimo non mi trovava affatto concorde. Ne abbiamo discusso molte volte. Sostenevo che siffatto credito dato a un'idea di io completamente plasmabile, disponibile, pienamente plastico, che mirasse solo alla sopravvivenza – e ricordo l'ironia di Andrea che mi faceva notare, con realismo, come si trattasse di un qualcosa di assolutamente non scontato – sfociasse in una resa alla risposta neoliberale al "disagio della civiltà moderna" (De Carolis 2017). Dal mio punto di vista consisteva in una dichiarazione di impotenza, in un venire a patti con le condizioni strutturali del proprio tempo che dal canto loro non avevano fatto altro che promuovere, nel mondo occidentale, un'idea di un soggetto debole²⁰, liquido, disponibile e sostanzialmente, in quanto svuotato di forza e di interiorità, incapace di opporsi al "potere intelligente" (Han 2014 [2016]) del nuovo "capitalismo della sorveglianza" (Zuboff 2019). Al suo posto sostenevo, nel

¹⁹ Andrea, a riguardo, rovesciava l'analisi critica di Christopher Lasch (1984 [2010]) facendo dell'io minimo difensivo, concentrato sui rapporti immediati, un meccanismo positivo di "sopravvivenza in un'epoca di turbamenti". Scriveva: «non posso escludere che tali righe, così come la scelta di approfondire lo studio dei meccanismi con cui si manifestano tracce di sé nel corso delle interazioni incarnate, non dipendano solo da un modo di intendere la sociologia, ma possono anche essere state influenzate dalla percezione dell'Autore di vivere – usando alcuni dei termini impiegati dallo studioso americano – in un mondo in cui è purtroppo ancora utile fare un esercizio di sopravvivenza quotidiano, imparare a difendersi dalle avversità e da una sorta di stadio di assedio fatto di instabilità multidimensionale. L'io minimo difensivo che ne risulterebbe, infatti, "è innanzitutto un io incerto dei propri contorni», proteiforme e che ha «deliberatamente ridotto la sua prospettiva dalla storia ai rapporti immediati», sempre pronto a impersonare un ruolo convenzionale pur di sopravvivere, e disposto ad adattarsi e mutare continuamente per andare avanti» (Spreafico 2016, 188-189).

²⁰ Mi permetto di rimandare a riguardo alle mie considerazioni contenute in Visone 2013.

mio piccolo, l’idea di un io paradossalmente forte (ma non assoluto né sovrano in senso moderno) in quanto modesto, in quanto consapevole dei suoi limiti e del suo costitutivo rapporto con gli altri. Un io dialogico-relazionale, non “minimo” né “difensivo” proprio in ragione del riconoscimento di questa capacità ed esigenza dialogica e relazionale, un io capace di formarsi a contatto con gli altri e grazie agli altri in condizioni di potenziale reciprocità²¹. Un io, insomma, capace di vivere, di dare ogni giorno forma, senso, a una vita umana, e non meramente proteso a tirare avanti. La risposta era, il più delle volte, che si trattava di una bella prospettiva idealistica ma non praticabile nel breve periodo, in cui – era un punto quasi ossessivo per Andrea – occorreva sopravvivere. Si trattava di un dissenso che a volte provavamo a superare discutendo sui rispettivi accenti messi su questa o quella lettura del concetto di io, di identità e di relazionalità. In realtà, pesavano sullo stesso diverse sensibilità ed esperienze di vita di cui solo in questo momento, in cui il dialogo non può più essere ripreso, mi è tragicamente chiara la radicalità e la portata.

10. *Una lezione indimenticabile e coraggiosa*

Nonostante questa discussione sul terreno delle soluzioni e delle strategie, resta per me indispensabile la lezione che Andrea ha lasciato sul piano dell’analisi. Non eravamo neanche qui sempre d’accordo, ma la nostra era una differenza di accenti. Per me lo scienziato sociale aveva *in primis* il compito di tradurre un contesto altro per la sua società, di guidarla alla scoperta di questo nuovo mondo, per lui aveva prioritariamente quello di comprendere la società che stava studiando, calandocisi dentro il più possibile, prendendone il linguaggio e le pratiche, stando attentissimo a non alterarle. Due facce della stessa medaglia che stavano necessariamente insieme lì dove, però, la sensibilità di Andrea aiutava a liberarsi dall’etnocentrismo e narcisismo culturale, a sbarazzarsi dalla pigrizia concettuale e a entrare in profondità nel contesto studiato mantenendone l’apertura su altri contesti e sulla complessità. In tal senso ha mostrato come non si debba mai considerare una civiltà, una cultura e un’identità come un qualcosa di dato, di presupposto, di totalmente extra-individuale. Ha argomentato con forza riguardo alla necessità di esaminare i discorsi e le immagini sul sé come pratiche, come azioni situate che non sono predeterminate, che non rispondono ad alcun vincolo ontologico, che si determinano in un’interazione dove intervengono molteplici fattori, tra cui non ultimi i malintesi. Ha insistito sull’indeterminatezza dei significati e sulla loro relazione con il farsi di una società e degli individui che la compongono e che le danno forma tramite l’uso e la creazione di “tracce”. Ha insegnato a tutti i suoi colleghi e amici l’importanza di un’autentica interdisciplinarietà, che praticava quotidianamente, e di una riflessione metodologica filosoficamente avvertita ai fini di un’analisi critica che fosse in grado di dire qualcosa di nuovo sul presente. In tal senso ha pensato ben “oltre lo scontro di civiltà”, mostrando percorsi alternativi di ricerca e di riflessione avendo il coraggio di sfidare la vulgata dei suoi tempi prendendo posizione su questioni divisive che lo hanno visto

²¹ Dove per me giocavano, e giocano un ruolo, il pensiero di Camus, di cui Andrea era un simpatizzante, e la sua categoria di modestia (che presuppone una tensione, e non una fusione, tra natura umana e storia, tra individuo e società), la riflessione sulla cura (con il suo accento sull’interdipendenza tra i soggetti che hanno tutti bisogno di cura nel corso della vita) e la riflessione di Karl Löwith sul “ruolo del con-uomo” in cui contrappone alla prospettiva pirandelliana un equilibrio tra razionalità-relazionale e ipseità della persona. Si veda in particolare Löwith (1928 [2007]), Paternò (2017) e Visone (2019).

spesso in contrasto con una parte importante del suo stesso mondo, quello accademico, da cui dipendeva la sua carriera. Un esempio e una lezione per cui lo ringrazio, che non dimenticherò mai. Una lezione che, se è mai possibile riassumere in poche righe una riflessione di anni, risuona in un ultimo passo che resta, *mutatis mutandis*, di stringente attualità:

«Inutile ricordare quanto sia ingiustamente semplificatrice e ideologica l'idea dello scontro di civiltà: sia nel supposto "mondo islamico" che nel supposto "mondo occidentale" – i quali, inoltre, sarebbero comunque storicamente impregnati e "contaminati" l'uno dagli elementi dell'altro – esistono forti divergenze interne e anche diversi conflitti infra-religiosi e infra-culturali; l'idea dello scontro esiste, ma soprattutto nella mente di alcune élites occidentali e in quella degli islamisti militanti, e ora nella mente di tutti quelli che indipendentemente dalla loro religione, credenti o non credenti, occidentali o orientali, si sentono aggrediti o resi insicuri da un Altro nell'identificazione del quale hanno subito delle costruzioni e gli stereotipi della disinformazione mediatica, o che hanno sentito il richiamo e la disinformazione della propaganda islamista e terrorista, o terrorista e non islamica, da una parte e dall'altra» (Corradetti, Spreafico 2005, 189).

Riferimenti bibliografici

- Aymard M. (2005), *Prefazione*, in A. Spreafico, *Le vie della comunità. Legami sociali e differenze culturali*, Franco Angeli, Milano.
- Boucheron P. (2013), *Conjurer la peur; Sienne, 1338. Essai sur la force politique des images*, Seuil, Paris.
- Corradetti C., Spreafico A. (2005), *Oltre lo "scontro di civiltà": compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Roma.
- De Carolis M. (2017), *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata.
- Derrida J. (1967a), *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano, 2010.
- Derrida J. (1967b), *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 2012.
- Ferrara A. (2005), *Prefazione*, in C. Corradetti, A. Spreafico, *Oltre lo "scontro di civiltà": compatibilità culturale e caso islamico*, Fondazione Adriano Olivetti, Roma.
- Han B.-C. (2014), *Psicopolitica*, Nottetempo, Roma, 2016
- Huntington S.P. (1996), *Lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano, 1997.
- Lasch C. (1984), *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- Löwith K. (1928), *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli, 2007.
- Marradi A. (1980), *Concetti e metodo per la ricerca sociale*, La Giuntina, Firenze.
- Marradi A. (200), *Metodologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna.
- McHoul A. (1994), *Towards a Critical Ethnomethodology*, in "Theory, Culture & Society", 11(4).
- Morin E. (1982), *Science avec conscience*, Seuil, Paris.
- Morin E. (2001), *La méthode 5. L'humanité de l'humanité, L'identité humaine*, Seuil, Paris.
- Morin E. (2016), *L'heure de changer de civilisation*, in "La Tribune" disponibile all'indirizzo: www.latribune.fr/opinions/tribunes/l-heure-de-changer-de-civilisation-edgar-morin-612791.html
- Morin E. (1977), *La méthode 1. La Nature de la Nature*, Seuil, Paris.

- Paternò M. (a cura di) (2017), *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- Pellicani L. (2004), *Jihad: Le radici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015.
- Sacchetti F., Spreafico A. (a cura di) (2017), *Dimensioni visuali della pratica sociologica*, Altravista, Pavia.
- Sacks H. (2017), *Fare Sociologia*, in E. Caniglia, A. Spreafico, F. Zanettin (a cura di), Altravista, Pavia.
- Spreafico A. (2005), *Le vie della comunità. Legami sociali e differenze culturali*, Franco Angeli, Milano.
- Spreafico A. (2006), *Politiche di inserimento degli immigrati e crisi delle banlieues. Una prospettiva comparata*, Franco Angeli, Milano.
- Spreafico A. (2011), *La ricerca del sé nella teoria sociale*, Armando Editore, Roma.
- Spreafico A. (2016), *Tracce di sé e pratiche sociali. Un campo di applicazione per una sociologia situata e visuale delle interazioni incarnate*, Armando Editore, Roma.
- Spreafico A. (2017), *Il vedere come realizzazione pratico-grammaticale. Un punto di partenza per una sociologia del visuale*, in F. Sacchetti, A. Spreafico (a cura di), *Dimensioni visuali della pratica sociologica*, Altravista, Pavia.
- Spreafico A., Visone T. (2014), *Categorie, significati e contesti. Una questione rilevante per gli studi sull'uomo*, Mimesis, Milano.
- Stenger N. (2015), *Denis De Rougemont. Les intellectuelles et l'Europe aux XXe siècle*, Presses Universitaires De Rennes, Rennes.
- Visone T. (2013), *Recensione a M. P. Paternò (2012), Donne e diritti. Percorsi della Politica dal seicento ad oggi*, Carocci, Roma, in “Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale” <https://www.juragentium.org/books/it/paterno.html>
- Visone T. (2019), *The radicalism of modesty. Democracy and Art in Camusian Thought*, in “History of European Ideas”, 45, 3, 454-464.
- Zuboff S. (2019), *Il Capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma.